

Il secondo – *il pluralismo* – allude, d'altra parte, alla molteplicità di visioni che si possono legittimamente avere circa la comprensione della dignità umana. Pertanto, già dai termini in questione emerge l'interesse a valutare la compatibilità di un valore 'assoluto' - ovvero sciolto da qualsiasi condizione che ne restringa il senso - con le differenti e talvolta conflittuali interpretazioni culturali laiche e religiose. Se tutti possiamo concordare sul valore di principio della dignità della persona umana, certamente sono differenti i modi d'intenderla.

Veniamo quindi alla seconda distinzione, presente nel titolo del nostro incontro. Le comprensioni culturali laiche e quelle religiose – nel contesto italiano, mi pare d'intendere (questo per dire come potrebbe essere interessante fare dei confronti con altri contesti culturali) – rappresentano una ben nota sfida, non solo rispetto alla dignità umana, ma anche tra loro.

Quindi, nel tentare d'illuminare la questione, si dovrà tener conto degli snodi molteplici attraverso cui si articola. Vale a dire, come le varie espressioni culturali laiche intendono la dignità umana, come la rappresentano le diverse religioni, ed infine quali possibilità esistono di dialogo e di incontro. Per quanto mi riguarda, dovrò limitare il mio intervento al punto di vista epistemologico, in quanto la prospettiva di lettura è quella teologica cristiana. Più precisamente, si tratterà di concentrarsi sulla prospettiva che si dischiude dal punto di vista della fede verso la pluralità delle concezioni antropologiche correnti, alla ricerca di una base comune per un dialogo fecondo. Le domande che ci guidano, lungo il nostro percorso, sono le seguenti: qual è la visione antropologica cristiana? Che valore ha il pluralismo e come la testimonianza cristiana è in grado di relazionarsi con la cultura pubblica? A quali condizioni è possibile sostenere il dialogo sulla dignità della persona umana, in un clima di costruttiva collaborazione?

1. L'antropologia cristiana integrale

Lungo il corso del Novecento, la questione antropologica ha registrato una nuova elaborazione filosofica e teologica. Pur attingendo la fede cristiana all'evento dell'incarnazione, morte e risurrezione di Gesù Cristo, il Figlio di Dio integralmente umanizzato, per secoli, la concezione dell'uomo è stata prevalentemente incentrata sulla superiorità della dimensione spirituale rispetto a quella materiale – dell'anima sul corpo, ad esempio. L'eredità dell'inculturazione cristiana nel mondo ellenistico si è fatta sentire pesantemente anche nel medioevo latino, mediante la rielaborazione sia agostiniana che tomista, al punto che il razionalismo moderno si è incaricato di radicalizzare la frattura tra soprannaturale e umano, restringendo la prospettiva religiosa nei limiti della pura ragione (I. Kant), con le sue derive antropocentriche ateistiche (L. Feuerbach, K. Marx). A livello filosofico, nella prima metà del secolo scorso, almeno quattro autori sono stati determinanti per la ripresa della centralità della persona, compresa in modo integrale: Max Scheler (1874-1928), Paul Ludwig Landsberg (1901-1944), Jacques Maritain (1882-1973) ed Emanuel Mounier (1905-1950).

Spinto dall'esigenza di rifondare "un nuovo umanesimo" d'ispirazione cristiana, col suo *Humanisme intégral* (1936), Maritain si propose una nuova elaborazione in termini filosofici di integralità antropologica e integrazione assiologica. Nel rispetto della integralità della persona umana, si trattava di valorizzare quanto di positivo c'è nelle diverse concezioni dell'uomo, realizzando una loro feconda integrazione. È questo il duplice significato dell'aggettivo "integrale" con cui Maritain qualifica il suo umanesimo, connotato come un "*ideale storico concreto*" da individuare attraverso una *pars destruens* (la critica all'antropocentrismo) e una *pars costruens* (la proposta di un nuovo umanesimo). Attraversando tre fasi evolutive del suo pensiero, Maritain pervenne al rifiuto dell'enfatizzazione dell'individuo (come nei tre riformatori – Lutero, Cartesio, Rousseau), dello Stato (come nei totalitarismi) e della massa (come nella società dei consumi): la persona è più che l'individuo egocentrico, è più che lo Stato totalitario, è più che la società massificata. La persona è soggetto, che "*ha fame e sete dell'essere*" ed è impegnato nella "*conquista della libertà*". Dagli anni Venti-Trenta agli anni Sessanta, Maritain si impegnò in un'inedita riproposta del tomismo, finalizzata a rendere possibile una conciliazione di pre-moderno e moderno (in quello che l'uno e l'altro hanno di positivo) per una concreta difesa della persona umana nei

diversi campi del conoscere e dell'agire.

Un decisivo impulso al "personalismo" venne dal contributo di Emanuel Mounier, discepolo di Maritain, ma meno dipendente dalla concezione tomista. Personalismo deriva da *persona*, che si caratterizza per la presenza dello spirito. Ciò che è privo di spirito, la materia, non può essere persona; la persona, d'altra parte, non si esaurisce nel soggetto individuale. Essa è trascendenza e, pertanto, possiede un valore che eccede l'esperienza esistenziale: essa è in un contesto, in una situazione, ma non si riduce al contesto e alla situazione, bensì tende a proiettarsi oltre. Il mondo e tutte le cose acquistano senso e valore proprio in virtù di questa eccedenza, senza la quale non vi sarebbero né senso, né valore.

Un errore fondamentale della filosofia moderna, per Mounier, è stato quello di identificare la persona con la coscienza che il soggetto ha di se stesso; così come l'errore fondamentale della psicologia è quello di identificarla con l'io individuale. La persona, al contrario, possiede una profondità che rinvia al trascendente, nel tempo stesso in cui si alimenta del rapporto con gli altri, formando una comunità personale. La comunità è una persona collettiva o anche, se si preferisce, una persona di persone: e solo nella grande persona della comunità può realizzarsi pienamente la persona del singolo individuo - la quale non è semplicemente l'individuo stesso. Tradendo questa dimensione di apertura connaturata alla società stessa, il mondo industriale e borghese ha creato delle folle anonime, in cui l'individuo è per così dire atomizzato; bisogna riscoprire l'importanza del doppio legame dell'uomo con la trascendenza e con i suoi simili. Il cristianesimo è appunto questo: "*Rivoluzione personalistica e comunitaria*" (1935) - come recita il titolo di uno dei libri più noti del filosofo francese. La persona umana, infatti, è un essere essenzialmente sociale, che è stato creato per l'amicizia e per l'amore degli altri. Un essere che contempla e lavora, e che si sente in comunione con tutte le altre persone, riconoscendo in ciascuna di esse un centro insopprimibile di autonomia e libertà.

Alla luce di *integrità, trascendenza, amore e libertà* è venuto così a definirsi l'orizzonte filosofico del personalismo cristiano, al quale si sono ispirate anche concezioni sociali, politiche ed economiche - come testimoniano i vari documenti della Dottrina Sociale della Chiesa, nel corso del XX secolo. Nessun dubbio, quindi, che il concilio Vaticano II abbia recepito e dato impulso ad un ampio movimento di pensiero in cui la centralità della persona umana e la sua dignità sono state riabilitate, nonostante le precedenti riserve sui "diritti umani", rivendicati laicamente in nome del razionalismo illuministico (*Liberté, égalité, fraternité* - motto della Rivoluzione francese), percepiti come minaccia alla libertà religiosa della Chiesa. In nome dell'uomo, compreso alla luce della Rivelazione cristiana, il pensiero ecclesiale ha intrapreso la strada della riconciliazione con la modernità.

Oggi, tuttavia, con le nuove frontiere scientifiche e la globalizzazione, nel contesto europeo, si vengono a riproporre urgenti sfide, non prive di ulteriori rischi di frattura tra visione cristiana e pluralismi culturali laici e religiosi. A questo riguardo, la lezione della storia del pensiero sulla dignità umana non può che esserci ancora maestra, con le sue indicazioni di fondo: *in nome della sola fede o della sola ragione non si dialoga, anzi si entra in conflitto, pur avendo a cuore, in modi diversi, lo stesso soggetto-oggetto che è l'uomo.*

In questa direzione, si colloca con decisione l'insegnamento di papa Benedetto XVI. Ciò che la Chiesa insegna a proposito dell'indispensabile armonizzazione tra fede e ragione lo ricorda anzitutto a se stessa, poiché lo ha imparato dalla propria storia, fin dalle origini^[1]. Pertanto, quando lo si ascolta da parte di sensibilità diversamente credenti e laiche, occorre tenere presente che non ha il diritto di suonare come un semplice giudizio di condanna quanto come una testimonianza - che tuttavia conserva un carattere "giudiziale" (che spiegheremo meglio in seguito).

2. Valore del pluralismo e necessità della testimonianza

Se ci muoviamo in questa prospettiva, allora la questione non è più semplicemente quella di cedere al punto di vista altro dal proprio, ma di ascoltarlo come "dono" che viene dalla faticosa esperienza di maturazione credente e culturale, con l'unica pretesa di offrire un contributo positivo e critico

alla cultura pubblica, lungi da nostalgie egemoniche. Il principio teologico fondante, infatti, è il dono del Figlio fatto da Dio al mondo (cfr. Gv 3,16), che la Chiesa ha accolto e che annuncia a tutti, nel rispetto della libertà che ognuno ha di accoglierlo o rifiutarlo. Negare questa libertà significherebbe negare ad altri quella libertà di coscienza che si pretende di difendere per se stessi, quindi, negare un aspetto essenziale della dignità della persona. Pertanto alla luce del dono gratuitamente ricevuto, sorge nei credenti in Cristo l'esigenza di renderne partecipi altri, nel segno di un'offerta condivisa, invece di una verità imposta con spirito di superiorità: «Gli autentici evangelizzatori desiderano soltanto donare gratuitamente quanto essi stessi hanno gratuitamente ricevuto»[2].

Tale atteggiamento suppone una *lettura positiva del pluralismo (e critica al tempo stesso)* - pur essendo necessarie delle precisazioni terminologiche riguardo ai vari tipi di pluralismo correnti (culturale, laico, religioso, filosofico, teologico, etico, giuridico), nonché alla loro doverosa distinzione dal frequente malinteso 'relativismo'. Non si tratta, infatti, di considerare la pluralità di visioni del mondo, di Dio e dell'uomo a partire dalla caduta originaria, né dalla confusione di Babele, a conferma del peccato, quanto invece di apprezzare la varietà delle comprensioni umane sinceramente ispirate alla ricerca del bene e del vero, disseminato da Dio nel cuore dell'uomo, che lo Spirito di Cristo conduce a maturazione, nel modo che Dio solo conosce (cfr. *Gaudium et spes* n. 22).

Non che questo significhi considerare equivalenti, e quindi relative rispetto alla verità - creduta dai cristiani, che è sempre crocifissa, come il suo Signore[3] -, tutte le concezioni antropologiche, ma certamente orienta i credenti ad una posizione di dialogo e di collaborazione, per un cammino comune di purificazione. Gli elementi da purificare, infatti, sopravvivono non solo nelle concezioni altre da quella cristiana, ma nella Chiesa stessa e nella sua comprensione di ciò che crede - come ogni tempo ci mostra. Uno sguardo illuminato dallo Spirito ci permette di aprirci al mondo in attesa di una rinnovata e permanente Pentecoste, per la quale gli uomini riescano a comprendersi grazie ai loro linguaggi diversi.

Nel segno di questo sguardo sul rapporto tra la Chiesa e il mondo contemporaneo s'è inaugurata la stagione conciliare, i cui frutti più maturi attendono ancora di essere raccolti. La strada del dialogo - percorsa da tutti i pontefici più recenti - è inarrestabile, proprio grazie al soffio incessante dello Spirito. Senza rinunciare al dovere di proclamare il Vangelo, i credenti hanno sempre da imparare il coraggio necessario del dialogo, mediante *la testimonianza*[4], che è la via e la forma della verità di Cristo, offerta alla libertà dell'uomo.

Alla luce di questi assunti fondamentali, ovvero del valore del pluralismo e della necessità della testimonianza, è possibile proseguire il dialogo sulla persona umana e la sua dignità, proprio in quanto il pensiero cristiano è consapevole di portare con sé il peso e i guadagni della propria storia, con l'unico scopo di servire la cultura pubblica odierna, in cui abitano faticosamente prospettive plurali.

3. Il rapporto tra cristianesimo e cultura pubblica

A questo punto, la domanda fondamentale che ci poniamo è: *qual contributo può apportare la fede cristiana alla cultura pubblica odierna, riguardo alla dignità della persona?*

Per tentare di rispondere a questo interrogativo, occorre richiamare alcuni indicatori culturali provenienti dalla modernità e dall'epoca post-moderna, che provocano il cristianesimo a ridefinirsi in rapporto alla sfera pubblica. A seguito dello scontro radicale tra cristianesimo e mondo moderno, si è andata progressivamente stabilendo una rimozione del conflitto, dovuta ad alcuni 'teoremi', se non addirittura 'dogmi'.

In primo luogo, si pensi a quello moderno della *laicità civile*, formulato da Ugo Grozio, con l'invito a vivere "come se Dio non ci fosse", che ha segnato non tanto la negazione della religione quanto la sua marginalità civile, con il corollario del silenzio non solo di Dio ma anche della coscienza individuale. Un secondo teorema moderno proclama *l'assoluto rispetto dovuto alla coscienza del singolo*, relegato alla sfera interiore individuale, senza alcun diritto pubblico, in nome del rispetto e

della tolleranza reciproci. «Perché possa vigere il principio del rispetto tuttavia – così si precisa – ogni religione deve rispettare i diritti elementari dell’uomo. Appunto questa dei diritti umani pare la “religione” laica della società civile; suo presupposto è che i diritti possano e debbano essere affermati senza alcuna necessità di dire “dio”»[5]. Alla luce di questo dogma, la pretesa di un discorso pubblico cristiano pare sospettabile di violazione della coscienza altrui, se non di proselitismo. Altro è “il sacro”, inteso in senso antropologico generico ed universale (con le sue varianti: negli Stati Uniti, Dio è fondamento comune, al di là di ogni confessione religiosa; in Europa, siamo più sensibili alle guerre di religione); altre sono le fedi dei gruppi religiosi chiamati a convivere pacificamente.

In epoca post-moderna, poi, vengono formulati ulteriori teoremi, che sembrano destinati a mettere in crisi il dogma stesso della laicità civile. Dietro al cauto invito ad un atteggiamento irenico della cultura pubblica nei confronti della religione, viene riconosciuta la necessità per il singolo di *prendersi cura di sé anche attraverso la religione. Ma la religione di cui si tratta assume una fisionomia immaginaria, esoterica, «fatta di pensieri, soprattutto di sentimenti, assai più che di azioni; mira all’obiettivo di propiziare la pace del soggetto con se stesso, assai più che la pace con gli altri; serve a sentirsi bene assai più che a diventare buoni»*[6]. In questa prospettiva, la comunicazione della testimonianza credente viene apprezzata in quanto esperienza personale, ma senza alcuna pretesa di indicatore propositivo critico, né tantomeno come annuncio di verità. Un secondo teorema post-moderno, in apparente contraddizione con il primo, annuncia il ritorno della religione nella vita pubblica, come riferimento alle tradizioni di costume e degli ideali umanistici e liberali. Per governare uomini liberi, la società ha bisogno di un fondamento storico (più che antropologico), ed a questo ben corrispondono le radici ebraico-cristiane dell’Europa. Nel segno della *religione civile* è possibile mirare al consenso universale, attingendo a quel patrimonio di valori condiviso, utile ad evitare il conflitto e valido presidio per l’etica.

La questione fu posta al centro del dibattito tra il card. Joseph Ratzinger e il filosofo Jürgen Habermas, all’Accademia di Monaco di Baviera nel 2004[7]. Ne fu l’occasione la ripresa del cosiddetto “teorema di Böckenförde”, che afferma in sintesi: «lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non è in grado di garantire. Questo è il grande rischio che esso si è assunto per amore della libertà»[8]. Il che significa: mentre lo Stato liberale, volendo garantire la libertà ai cittadini, suppone che la coscienza individuale sia in grado di provvedere alla propria libertà, deve perciò rinunciare ad imporre in modo giuridico la moralità, pena la smentita dei teoremi liberali. Da ciò deriva che lo Stato moderno si poggia su presupposti che non è in grado di garantire.

A fronte della crisi che ne segue, sorge la necessità culturale del cristianesimo da parte della democrazia liberale. Il fenomeno dei laici o “atei devoti”, particolarmente emergente in Italia – come pure dei cosiddetti “cristianisti”, in Francia – si colloca in questo quadro. La risposta convergente di Ratzinger ed Habermas alla questione sembra dare ragione, per certi versi, a questa prospettiva, seppur con le dovute distinzioni.

Da una parte, Habermas sostiene che la filosofia debba prendere sul serio il fenomeno della persistenza della religione in una società secolarizzata – e non solo come un fatto privato – quindi, interrogarsi sul proprio fondamento, il che significa riconoscere la rilevanza culturale e la dignità pubblica del discorso su Dio, quella “istanza altra” che è all’origine della ragione. Cionondimeno, lo Stato laico, nato da una cultura secolarizzata, sarebbe comunque in grado di autofondarsi e di legittimare i propri valori di riferimento attraverso le procedure costituzionali.

Dall’altra parte, Ratzinger attribuisce il venir meno della nozione di diritto naturale alla frattura culturale che si produce all’interno della coscienza europea a partire dalla modernità. Tuttavia, il dialogo ripreso tra cristianesimo e società contemporanea si rivela spesso inefficace perché presuppone una nozione di ragione e di natura non più condivisa. Mentre la Chiesa considera la ragione una proprietà che consente all’uomo di conoscere la verità delle cose, per la cultura secolarizzata, la ragione non può conoscere la verità dell’essere e quindi il diritto naturale non è accessibile.

Si affaccia in questo modo la prospettiva cristiana, ribadita da papa Benedetto XVI, circa la

necessità di una base comune “ragionevole”, che consenta il dialogo e la collaborazione. In questo senso va compreso il recente documento della Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un’etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale* (2008), che si propone di proseguire la riflessione sulla fonte dei diritti umani inalienabili che si trova nella dignità di ogni persona umana, come implicitamente affermato dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo*. Tale sforzo, pertanto, mira a stimolare un analogo impegno di ricerca di una possibile base comune della moralità personale e collettiva da parte delle grandi tradizioni religiose, sapienziali e filosofiche dell’umanità[9].

4. Osservazioni conclusive

Alla luce del faticoso percorso alla ricerca del dialogo tra fede cristiana e cultura pubblica, al di là dei campi specifici (filosofia, teologia, etica, scienza, politica, economia, etc.), la questione al centro del nostro tema e del dibattito pubblico è quella della dignità dell’uomo, che trova concordi credenti e laici, eppure li distingue sui presupposti teorici e sulle scelte concrete. Inoltre il tema è di grande interesse dal punto di vista interreligioso: dopo anni di discussione sulle diverse concezioni di Dio, è l’ora di confrontarsi su quali visioni dell’uomo le religioni possono dialogare.

In verità, si tratta del *dialogo sull’uomo*, che per i cristiani attinge al mistero della creazione e a quello dell’incarnazione. Tenendo conto degli sviluppi che sono maturati in seno all’Europa relativamente alla distinzione tra religione e politica, sostenuta dal comune riconoscimento della libertà di coscienza, risalta con urgenza la necessità di evitare due derive, ovvero un uso politico della religione, da un lato, e la riduzione della religione a fatto privato (con la sua rimozione dalla sfera pubblica), dall’altro.

Si rende quanto mai necessaria la risposta ad una domanda fondamentale: le religioni ostacolano o possono contribuire positivamente alla crescita della democrazia e alla laicità pluralistica? Il principio cristiano della differenza nell’unità può essere riconosciuto come risorsa di civiltà? Il cristianesimo, da parte sua, conosce, grazie alla propria bimillennaria storia, la costante tensione tra unità e pluralità. A questo patrimonio riesce ad attingere in ogni nuovo contesto e dinanzi alle sfide inedite.

Per la sopravvivenza e lo sviluppo di ogni democrazia, d’altra parte, è necessario attingere costantemente ad un capitale civile e sociale che non si costruisce in modo neutro e fuori dalle relazioni in cui vive, ma che si alimenta grazie alla sua stessa pluralità culturale, religiosa, etica e civile.

Su questo sfondo emerge con decisione la questione della *testimonianza*, che, mentre indica il movimento di avvicinamento del credente ad ogni uomo, nel segno del dono ricevuto da condividere, al tempo stesso, attesta la distanza critica da ogni sapienza di questo mondo, in forza della verità escatologica del Vangelo. Perciò, la testimonianza cristiana conserva anche il proprio carattere “giudiziale”, secondo cui «i cristiani sono testimoni nel processo che il mondo istruisce contro Gesù, e Gesù istruisce contro il mondo»[10]. Tale profilo giudiziale, in realtà, non fa altro che tener fede al proprio presupposto, ovvero alla modalità con cui Gesù, nella sua predicazione pubblica, ha mostrato l’amore trinitario di Dio, svelando le cose nascoste nel cuore dell’uomo “fin dalla fondazione del mondo” (cfr. *Mt* 13,34). Il che significa, oggi, «riportare alla luce la verità nascosta in quelle esperienze elementari della vita, che la cultura pubblica ostinatamente rimuove e la coscienza individuale ingannata dall’abitudine e insieme dai luoghi comuni della cultura pubblica pare inesorabilmente ignorare»[11]. A questo riguardo, le parabole di Gesù appaiono oggi quanto mai indicative delle verità nascoste nell’esperienza comune, come gioire per una cosa perduta e ritrovata; servire senza umiliazione; essere felici più nel donare che nel ricevere; la promessa di un amore senza condizioni; la gioia per la nascita di un figlio, che dimentica ogni dolore; il coraggio della verità; essere disposti ad assumersi fino in fondo le proprie responsabilità.

Forse la dignità di ogni essere umano potrebbe riconoscere attraverso questi semplici indicatori la strada per ritrovarsi su un terreno comune. Ai cristiani, dunque, il compito di restare fedeli al dono ricevuto dal Signore Gesù, che per questa dignità ha offerto se stesso fino alla morte di croce.

In conclusione, dal coraggio nel sostenere queste sfide - nel segno di annuncio, dialogo e testimonianza – dipenderà la qualità significativa del cristianesimo in Europa. Il suo contributo alla pace, alla lotta per la giustizia, alla difesa dei più deboli non potrà che essere una conseguenza della fede in un Dio che è amore trinitario, crocifisso e risorto, ed insieme della carità nei confronti di un uomo la cui dignità è difesa e promossa in collaborazione con tutti coloro che sono pronti a promuovere un'etica della responsabilità e della solidarietà.

[1] Come esempio significativo - utile anche per il dialogo interreligioso - si potrebbe ricordare il lento e faticoso percorso dell'ermeneutica delle fonti della Rivelazione (Sacra Scrittura e Tradizione), seguito dalla riflessione cristiana lungo i secoli e giunto ad un punto decisivo con la costituzione dogmatica conciliare *Dei Verbum*. Cfr. M. Gronchi (ed.), *L'ermeneutica delle fonti nelle tradizioni ebraica, islamica, cattolica e riformata*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2004.

[2] Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione* (3 dicembre 2007), n. 8.

[3] Cfr. G. Ruggieri, *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Carocci, Roma 2007.

[4] Cfr. P. Ciardella - M. Gronchi (edd.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Città Nuova, Roma 2000; G. Angelini - S. Ubbiali (edd.), *La testimonianza cristiana e testimonianza di Gesù alla verità*, Glossa, Milano 2009.

[5] G. Angelini, *Prima istruzione del tema*, in Id. - S. Ubbiali (edd.), *La testimonianza cristiana e testimonianza di Gesù alla verità*, cit., 13.

[6] G. Angelini, *La testimonianza, "inattuale"? pronunciamento pubblico e attenzione al singolo*, in Id. - S. Ubbiali (edd.), *La testimonianza cristiana e testimonianza di Gesù alla verità*, cit., 240.

[7] Cfr. J. Habermas – J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005.

[8] Cit. in G. Angelini, *La testimonianza, "inattuale"? pronunciamento pubblico e attenzione al singolo*, cit., 241.

[9] Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale* (6 dicembre 2008), in *La Civiltà Cattolica* 3814 (2009) 341-398, n. 116: «Offrendo il nostro contributo alla ricerca di un'etica universale, e proponendone un fondamento razionalmente giustificabile, desideriamo invitare gli esperti e i portavoce delle grandi tradizioni

religiose, sapienziali e filosofiche dell'umanità a procedere a un lavoro analogo a partire dalle loro fonti, per giungere a un riconoscimento comune di norme morali universali fondate su un approccio razionale alla realtà. Questo lavoro è necessario e urgente. Dobbiamo arrivare a dirci, al di là delle nostre convinzioni religiose e della diversità dei nostri presupposti culturali, quali sono i valori fondamentali per la nostra comune umanità, in modo da lavorare insieme a promuovere comprensione, riconoscimento reciproco e cooperazione pacifica fra tutte le componenti della famiglia umana».

[10] G. Angelini, *La testimonianza, "inattuale"? pronunciamento pubblico e attenzione al singolo*, cit., 234.

[11] *Ibid.*, 261.