

La libertà religiosa tra tolleranza e intolleranza. Uno sguardo alla Chiesa Cattolica

Alberto Cozzari

1. Lo sfondo attuale della problematica: le sfide del pluralismo

«La questione della relazione tra le religioni va acquistando un'importanza sempre maggiore»¹. Non si tratta di indagare sull'esperienza religiosa di altri o di determinare il valore di altre esperienze di Dio. La domanda è proprio sulla «relazione» tra le diverse religioni. Si presuppone l'esistenza di una pluralità di esperienze religiose. Ci si interroga sui loro rapporti. I fattori indicati all'origine di questa situazione (informazioni, migrazioni, globalizzazione tecnologico-industriale) non sono religiosi. Ciò significa che la nuova situazione che pone la domanda non è maturata all'interno dello sviluppo delle religioni (o di una religione), ma viene "dall'esterno", rispetto all'esperienza religiosa. Ora, questo contesto che pone l'esigenza di rivisitare il senso delle religioni e il loro rapporto è dominato dalla cultura (tecnologica) occidentale, che ha collocato, nel suo sistema di valori e nella sua organizzazione sociale di riferimento, l'esperienza religiosa in un certo ambito ben delimitato. Detto altrimenti: le religioni pongono un problema di relazione come *figure parziali del sistema culturale moderno*. Ciò implica due precisazioni importanti: (a) la questione non riguarda il rapporto tra esperienze religiose, tanto meno la verità di una religione, quanto piuttosto la pacifica convivenza di una pluralità di religioni; (b) l'importanza di chiarire il giudizio che il cristiano porta sulle altre religioni è funzionale alle esigenze di tolleranza pacifica in un sistema sociale globale. Ne deriva l'importanza del dialogo interreligioso: è un'urgenza inscritta nella necessità di convivere in un "villaggio globale".

Questa nuova situazione, segnata dalla svolta pluralista, ha portato con sé la *scoperta della storicità* dei rapporti tra cristianesimo e religioni. Il primo effetto di tale scoperta è la percezione del cristianesimo come fenomeno storico-culturale condizionato: la fede non è una grandezza al di fuori della storia, che possa giudicare gli altri fenomeni storici "dall'alto" o "dal di fuori". Si tratta di un'esperienza storica concreta, che porta con sé il peso della sua collocazione in uno spazio e tempo ben delimitati.

¹ Commissione Teologica Internazionale, *Cristianesimo e Religioni*, in *Regno Documenti* 3/1997, pp. 529-536.

Di fronte a una simile percezione derivano due possibili reazioni: la “reazione fondamentalista”, che riafferma l’assolutezza del cristianesimo e/o della fede al di là delle sue mediazioni storiche contingenti, rendendo assolute le forme storiche parziali della fede; all’estremo opposto c’è “l’esito relativista”, che riduce il cristianesimo a un fenomeno culturale parziale tra tanti, privandolo di qualunque rivendicazione di autorità e verità.

(a) *La scoperta della storicità dei rapporti tra religioni.* Non si tratta di grandezze assolute, al di fuori della storia, bensì di grandezze immerse nel flusso della storia. L’applicazione al cristianesimo degli strumenti dell’indagine critica (i metodi storico-critici ed esegetici; l’analisi psicologica e sociologica) aveva già messo in luce un nuovo possibile approccio al fatto cristiano. La questione si presentò da subito come problema “del fondamento”: è possibile cogliere il fondamento del cristianesimo e quindi della fede nell’ambito di una sua riduzione a fenomeno storico-sociale tra altri? Il recupero della sua immersione nei fenomeni storici non smarrisce l’assolutezza della rivelazione divina? In che senso la fede attinge il suo fondamento al di là della storia o alla fine della storia o come compimento (ideale) della storia e quindi come realizzazione dell’essenza nella storia o al di là di essa? Si pone la questione di comporre relatività storica dei fenomeni umani con la pretesa di assolutezza della verità. Che rapporto esiste tra fatti storici e giudizio veritativo? Questo giudizio non è a sua volta storico e contingente? Oppure è assoluto?

(b) *Il rischio del fondamentalismo.* La risposta distorta alla scoperta della storicità si trova nel fondamentalismo, ossia in un meccanismo di organizzazione religiosa che di fronte alla relativizzazione moderna della religione riafferma l’assolutezza del fondamento contro ogni riduzione a fenomeno storico delle verità di fede, immunizzando così una forma storica della religione da qualunque critica e collocandola in un «al di là» ideale, che giudica tutto senza essere giudicato da nessuno. Si intuisce il sospetto di violenza da parte della cultura moderna: un frammento della storia pretende di essere il tutto e l’assoluto. La forma storica pretende l’incondizionato. Letto così, il fondamentalismo non costituisce una deriva propria della religione, ma un possibile esito (sbagliato) del rapporto tra religione e cultura moderna. Si tratta dell’esito problematico di uno scontro che ha posto le seguenti domande: come la religione entra nel dibattito pubblico? Fino a che punto può accettare la relativizzazione delle sue certezze religiose e dei suoi valori ideali? Con quale tipo di argomentazione entra nel dibattito pubblico? In questa prospettiva il fondamentalismo si presenta come una deriva della risposta dell’uomo all’appello della verità o alla rivelazione di Dio: in determinate situazioni storiche il soggetto religioso risponde *assolutizzando la sua risposta* come dato immutabile e indiscutibile, in cui si identificano l’oggettività costruita dalla risposta dell’uomo alla verità e la verità stessa che interpella e reclama la risposta dell’uomo. Si perde la distinzione tra la verità e il nostro sapere riguardo ad essa. Occorre mantenere la trascendenza della verità *nella risposta* data alla sua esigenza.

(c) *L'equivoco del relativismo*. La reazione contraria, invece, è il *relativismo pluralista*, che passa troppo in fretta dalla contingenza delle risposte date alla verità nella storia e quindi dai modi dell'esperienza, all'impossibilità di costruire un comune contesto di esperienza. Esiste un contesto di esperienza capace di durare, rinnovandosi, e quindi offrendo un sistema di riferimento per valutare e dare un senso a ciò che è nuovo, proprio mediante l'inserimento del nuovo nell'unità di un mondo di esperienza e nella continuità di un "io" che fa esperienza a partire da un'identità coerente (unità del mondo e continuità di una storia)? Solo se esiste un simile contesto è possibile valutare in modo sensato i dati della storia, giungendo a "fare esperienza" della realtà. Una radicale relatività dei contesti di esperienza sembra negare l'esistenza di una verità comune che valga per tutti, pur tra tanti modi dell'esperienza. Si giungerebbe così a una sorta di "eteromorfia" ingovernabile dei fini e dei sistemi di riferimento, in cui i diversi modi di percepire fanno saltare l'unità di un'esperienza possibile. La dispersione dei gusti è teorizzata come dispersione ingovernabile dell'esperienza e quindi, ultimamente, dell'umano.

2. Il discernimento della Chiesa: il diritto della persona alla libertà religiosa

Su questo sfondo, segnato dal pluralismo religioso e culturale, possiamo tracciare le coordinate del "discernimento" della Chiesa. Con questo termine vogliamo indicare un complesso processo di interpretazione dei "segni dei tempi" e di auto-comprensione della Chiesa nella storia, segnato da una tensione di continuità-discontinuità. Il luogo strategico di tale discernimento è la dichiarazione sulla libertà religiosa del Vaticano II (7 dicembre 1965) dal titolo "*Dignitatis Humanae*". Questo pronunciamento, di portata epocale, mette in campo la questione dell'"ermeneutica conciliare", ovvero dell'interpretazione del significato del Concilio nella tradizione della Chiesa. Assumiamo la questione solo nella misura in cui è utile a sviluppare il nostro tema.

Il 7 dicembre del 1965, dopo drammatici contrasti, il Vaticano II concludeva la "Dichiarazione sulla libertà religiosa", per proclamarla solennemente lo stesso giorno. Con questa dichiarazione, dopo lunghe esitazioni e tante riserve e contrasti, la chiesa cattolica accettava alcune istanze essenziali dell'illuminismo politico dell'evo moderno. A buon diritto la "Dichiarazione sulla libertà religiosa" può essere considerata dunque una pietra miliare nella lunga e spesso conflittuale storia del rapporto tra chiesa cattolica e storia moderna di libertà. Quasi inevitabilmente la breccia ormai aperta doveva dare origine a tutta una serie di gravi conflitti all'interno della chiesa [...] Per loro [*i tradizionalisti*] questo riconoscimento della libertà di religione significa l'affermarsi, in seno alla Chiesa, addirittura delle idee della rivoluzione francese ed il verificarsi di una pesante frattura con la tradizione ecclesiale. Sull'altro versante del panorama teologico non di rado, nel riconoscimento della secolarità moderna, si è voluto vedere una secolarizzazione della chiesa stessa. Per cui [...] si accese una disputa sul tema della libertà, dei diritti dell'uomo, della democratizzazione, del pluralismo e del dissenso nella chiesa².

² W. Kasper, *La Chiesa e i processi moderni di libertà*, in «Teologia e Chiesa 2», Queriniana, Brescia 2001, pp. 225-226.

2.1 *Voci e sospetti di una rottura: la discontinuità.* La Chiesa, nel riconoscere il diritto alla libertà religiosa come diritto della persona umana in quanto tale, avrebbe operato una svolta radicale, che rinnega un passato oscuro e si apre (o si adatta) alla modernità. Raccogliamo alcune voci in tal senso, ovvero espressioni forti o “ad effetto” che cercano di caratterizzare la svolta realizzata dal Concilio: «*Neuorientierung der Kirche [...] direkten Widerspruch*» (E.-W. Böckenforder), «*bouleversement [...] différence radicale*» (L. de Vaucelles), «cambiamento profondo e radicale di enorme dimensione [...] vero e proprio salto di qualità» (P. Coltella), «una vera rivoluzione copernicana ed un completo ribaltamento della dottrina tradizionale, che si può considerare come interamente rinnovata dai fondamenti» (P.A. d’Avack), «*profound evolution [...] e transformation of the Roman Catholic Church from a bastion of the ancient régime into perhaps the world’s foremost institutional defender of human rights*» (G. Weigel)³. In verità queste espressioni andrebbero interpretate con attenzione: rispetto a cosa ci sarebbe un cambiamento o una rivoluzione? Occorre precisare che la Chiesa radunata in Concilio non sembra essersi lasciata imporre dall’esterno, in modo passivo, l’istanza dei diritti umani. Si deve piuttosto dire che in qualche modo li assume, se ne appropria in un esercizio di rilettura creativa della sua tradizione dottrinale e teologica, nella quale riscopre elementi chiave che confermano questa assunzione come l’inviolabile dignità della persona fatta a immagine di Dio, la libertà dell’atto di fede che è sempre e solo assenso volontario alla rivelazione di Dio, la correlazione stretta tra verità e libertà e il valore liberante del servizio alla verità rivelata.

2.2. *Elementi di discontinuità: una nuova impostazione del problema alla luce dei mutamenti storico-culturali.* È innegabile che la Dichiarazione sulla libertà religiosa abbia preso le distanze da due impostazioni precedenti della problematica: la dottrina della “tolleranza” e la centralità dei “diritti della verità” oggettivi, il cui valore sarebbe prioritario rispetto ai “diritti dell’uomo” ovvero “della persona”. Ancora Pio XII, in un discorso ai giuristi sul diritto nel dicembre del 1953, sosteneva con forza che solo «la verità ha diritti» nello spazio pubblico, mentre «ciò che non corrisponde alla verità e ai retti costumi, non ha alcun diritto oggettivo ad esistere, ad essere propagandato e attuato». Ma per un bene maggiore, ovvero per il «bene comune» e quindi per la pace sociale, è possibile che l’autorità «toller» l’errore, in modo da evitare mali peggiori. Si intuisce il nesso tra «diritti della verità» e dottrina della «tolleranza». La tolleranza è una forma di “male minore” a cui ci si rassegna per non causare mali peggiori. In tale prospettiva uno Stato cattolico può tollerare minoranze

³ Le citazioni sono prese dal bel saggio di M. Seckler, *Religionsfreiheit und Toleranz. Die «Erklärung über die Religionsfreiheit» des Zweiten Vatikanischen Konzils im Kontext der kirchlichen Toleranz- und Intoleranzdoktrinen*, in «Theologische Quartalschrift», 175/1 (1995), pp. 1-18: qui 2. Ivi si trovano i testi da cui le citazioni sono tratte.

religiose, che sono nell'errore, in nome della pace sociale. È la teoria della «tesi/ipotesi»⁴.

La trasformazione di questa problematica fu un lento processo della coscienza ecclesiale sul tema. Due sintomi confermano tale trasformazione.

(a) Anzitutto il passaggio dalla polemica col liberalismo “indifferentista” e anticlericale all’opposizione ai regimi totalitari. A questo livello la Chiesa si apre al tema della libertà religiosa a partire dall’esperienza storica dei regimi dittatoriali e quindi aprendosi alle dimensioni universali dell’esperienza del popolo cristiano (regimi atei sovietici, persecuzioni in vari Stati):

Soprattutto con la sua “Dichiarazione sulla libertà religiosa” il concilio ha operato un significativo cambio di registro, seppure nella piena garanzia della continuità magisteriale. Esso ha accettato in linea di principio i moderni processi di libertà e si è posto sullo stesso terreno degli ordinamenti libertari voluti dall’illuminismo politico. Ha rimesso al centro la dignità dell’uomo, meglio ancora: di ciascun essere umano, e sostenuto con forza il principio per cui la persona ha diritto di auto-determinarsi in libertà. Contemporaneamente, come è ovvio, il Concilio ha ricondotto queste idee di fondo e convinzioni portanti alla tradizione, mostrando come la libertà si realizzi pienamente non quando essa si emancipa dalla verità, ma proprio nella conoscenza e accettazione della verità stessa, la quale in ultima analisi coincide con Dio e viene testimoniata dalla Chiesa [...] Verità e libertà, dunque, rimangono riferite l’una all’altra: la verità presuppone la libertà e questa si realizza pienamente soltanto nella verità. Il Vaticano II, dunque, non ha teorizzato affatto il concetto laicista ed ecclesiale di “libertà di religione”, giustamente bollato con tanta veemenza dai papi precedenti. Essa ha reagito piuttosto alla nuova situazione venutasi a creare nel secolo XX, quando la vera sfida non veniva più dal liberalismo ma dal totalitarismo. In una situazione in cui si rischiava veramente di perdere la libertà, già con Pio XI e Pio XII la chiesa si schierò decisamente dalla parte della libertà⁵.

La svolta conciliare è tutt’altro che una cesura con la tradizione: è un ulteriore sviluppo di questa tradizione, in risposta alla sfida della modernità. Lo si vede più chiaramente se si esamina la genesi che la Dichiarazione *Dignitatis Humanae* ha conosciuto. E qui viene citato come esempio il contributo di Karol Wojtyła del settembre 1964, il quale, nella stessa linea del teologo Carlo Colombo di Milano (teologo personale di Paolo VI), invitava a prendere sul serio il tema della libertà di coscienza e quindi religiosa, mantenendo però in primo piano il suo nesso con la verità, secondo *Gv* 8,32 («La verità vi farà liberi»). La verità può essere accettata soltanto in libertà, per cui il riconoscimento della verità presuppone il riconoscimento della libertà religiosa. D’altra parte, la libertà si fonda su una verità che la precede: la libertà è per la verità e si attua pienamente soltanto nel riconoscimento della verità. La stessa dignità dell’uomo si fonda sulla partecipazione

⁴ Per una lucida esposizione di tale dottrina fino al Vaticano II si veda M. Seckler, *Religionsfreiheit und Toleranz*, cit., pp. 6-9; documenta la presenza della dottrina e il suo graduale superamento nei dibattiti preparatori al Concilio S. Scatena, *La fatica della libertà. L’elaborazione della dichiarazione «Dignitatis Humanae» sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2003.

⁵ W. Kasper, *La Chiesa e i processi moderni di libertà*, cit., p. 233.

(conoscitiva e volitiva) alla verità che Dio ha inscritto nelle cose. Si parte dunque dalla concezione moderna, che però viene riletta all'interno della tradizione cristiana.

(b) Un secondo sintomo del superamento si trova nell'intuizione della «*Pacem in terris*» di Giovanni XXIII (1963), dove si legge al numero 6, nel contesto dell'elenco dei diritti dell'uomo derivanti dall'ordine divino dell'universo:

Ognuno ha il diritto di onorare Dio secondo il dettame della retta coscienza; e quindi il diritto al culto di Dio provato e pubblico. Infatti, come afferma con chiarezza Lattanzio: «Siamo stati creati allo scopo di rendere a Dio creatore il giusto onore che gli è dovuto, di riconoscere Lui solo e di seguirlo...». Ed il nostro predecessore Leone XII così si esprime: «Questa libertà vera e degna dei figli di Dio, che mantiene alta la dignità dell'uomo, è più forte di qualunque violenza e ingiuria, e la Chiesa la reclamò e sempre l'ebbe carissima. Tale libertà usarono con intrepida costanza gli apostoli, la sancirono con gli scritti gli apologisti, al consacrarono i martiri in gran numero col proprio sangue.

2.3. *La continuità come processo di ripresa e approfondimento della tradizione a partire da una nuova percezione di sé della Chiesa.*

In questi diritti [dell'uomo] il Vaticano II riconobbe espressamente un momento di progresso nel cammino dell'umanità. Conosciamo l'apertura della Dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa: «In questa nostra età gli uomini diventano sempre più consapevoli della dignità della persona umana» (*Dignitatis Humanae*, 1). E lo stesso documento prosegue affermando solennemente che «il diritto alla libertà religiosa si fonda realmente sulla dignità della stessa persona umana» (*DH*, 2). La costituzione pastorale *Gaudium et Spes* vede anche tutti gli altri diritti umani fondati sulla dignità che Dio stesso ha conferito all'essere umano (*GS*, 27; 41). È già stato osservato che questa svolta rappresenta una cesura con la tradizione. Anzi, si è voluto vedere in questo un'irruzione nella Chiesa delle idee della rivoluzione francese, con ciò dimenticando che la vera natura della tradizione è quella di essere tradizione viva, che non consiste nel ripetere le stesse proposizioni ma nell'attualizzare lo stesso e medesimo *depositum fidei* tenendo conto dei diversi problemi che si agitano nelle varie epoche. Dalla sua ricchezza inesauribile la chiesa «trae nuovi elementi sempre in armonia con quelli antichi» (*DH*,1)⁶.

Questa ripesa attualizzante è un processo interpretativo complesso: si parla nel testo latino di «scrutare» la tradizione per ascoltarvi le nuove esigenze e intuizioni della cultura e comporle con la comprensione di sempre della Rivelazione («*Haec Vaticana Synodus sacram Ecclesiae traditionem doctrinamque scrutatur*», *DH*,1). La Chiesa trasmette la rivelazione *ripensandola*. È importante individuare alcune dimensioni di questa nuova percezione delle cose. Lo facciamo distinguendo quattro livelli di discorso in cui emerge con forza il tema della libertà religiosa.

(a) *Livello storico-salvifico* del rapporto di Dio con l'uomo. La prospettiva di sfondo dei testi conciliari presenta un'accentuazione nuova e significativa: ogni uomo viene considerato all'interno di un dialogo storico-salvifico con Dio, che dall'origine

⁶ W. Kasper, *La Chiesa e i processi moderni di libertà*, cit., p. 250.

chiama ogni creatura a incontrarlo. In questo contesto si parlerà di libertà religiosa per indicare il diritto/dovere di ogni uomo di ascoltare questa chiamata che Dio rivolge alla sua coscienza:

Tutti gli uomini sono chiamati a formare il nuovo popolo di Dio. Perciò questo popolo, restando uno e unico, si deve estendere a tutto il mondo e a tutti i secoli, affinché si adempia l'intenzione della volontà di Dio...L'unico popolo di Dio è dunque presente in tutte le nazioni della terra, poiché da tutte le stirpi egli prende i suoi cittadini, cittadini di un regno che per sua natura non è della terra, ma del cielo...In virtù di questa cattolicità, le singole parti portano i propri doni alle altre parti e a tutta la terra, di maniera che il tutto e le singole parti si accrescono con l'apporto di tutte, che sono in comunione le une con le altre... Tutti gli uomini sono quindi chiamati a questa cattolica unità del popolo di Dio, che prefigura e promuove la parte universale e alla quale in vario modo appartengono e sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia, infine, tutti gli uomini, che dalla grazia di Dio sono chiamati alla salvezza (*Lumen Gentium* 13).

(b) *Livello ecclesiologico e antropologico.* Il Vaticano II introduce una rinnovata comprensione della Chiesa, non solo intesa sul versante dell'oggetto di fede (la Chiesa «creduta»). Certamente questo concilio «si è occupato in modo particolare della verità sulla Chiesa»⁷. Ma accanto alla Chiesa/oggetto di fede («credo la Chiesa») si è considerata la Chiesa quale *soggetto di fede*, comunità di credenti. Proprio alla Chiesa/soggetto di fede è stata posta la domanda preliminare: «Chiesa, cosa dici di te stessa?»: «Era questa una domanda che riguardava l'autocoscienza della Chiesa: era una domanda che ha richiesto una serie di impegni e lavori realizzati dal Concilio»⁸. Tuttavia questa domanda preliminare non fu la domanda decisiva: «Tale domanda introduttiva sulla Chiesa implicava una serie di domande della Chiesa, che è una chiesa dei viventi: che cosa vuol dire essere credente, essere cristiano, essere nella Chiesa e insieme nel mondo contemporaneo?»⁹. È a questo livello della ricerca che si coglie il vero significato e la portata «pastorale» del Concilio. L'interpretazione e l'attuazione del Concilio devono inserirsi nella risposta a queste domande: avendo recuperato con la centratura ecclesiologica il soggetto/Chiesa, si può recuperare l'importanza della questione della coscienza del credente (la forma della fede oggi):

La domanda cosa vuol dire essere membro credente della Chiesa è infatti difficile e complessa, perché presuppone non solo la verità stessa della fede, la pura dottrina, ma esige che questa verità venga collocata nella coscienza dell'uomo e che sia definito l'atteggiamento o meglio i vari atteggiamenti in cui si configura l'essere membro credente della Chiesa. Sembra che soprattutto in ciò consista il carattere pastorale del magistero conciliare¹⁰.

⁷ K. Wojtyła, *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, Rubettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 33-37.

⁸ *Ivi*, p. 406.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, p. 12. I corsivi sono dell'autore.

Il “carattere pastorale” del magistero conciliare caratterizza dunque lo sforzo di ridire con la Chiesa e nella Chiesa il senso e il valore dell’essere credenti nel mondo di oggi. Da qui la categoria e la cifra sintetica dello studio del Vaticano II ovvero il principio dell’*arricchimento della fede*, compreso come «la partecipazione sempre più piena alla verità divina»¹¹. In questa prospettiva viene messo al centro l’uomo, «via della Chiesa» in quanto destinatario di una chiama di Dio nella coscienza.

(c) *Livello ecumenico e interreligioso: il dialogo e la stima dell’altro*. A questo livello si passa dall’asse verticale a quello orizzontale. La *dimensione verticale* è determinata dalla «risposta che si dà continuamente alla parola di Dio (...) al dialogo con Dio» e da cui sorge la Chiesa come comunità di fede. «Il Concilio intravede giustamente la base di quest’ultima dimensione anche in ogni uomo»¹². Si tratta, ultimamente, del carattere trascendente di ogni persona (*Gaudium et Spes*, 76). La *dimensione orizzontale*, invece, è data dalla «fede unita al dialogo»¹³, tende «verso l’uomo nel mondo»¹⁴ e tuttavia non è «dimensione solo “umanistica”, (...) deriva da quella verticale e corrisponde alla realtà della rivelazione, da cui sappiamo che Dio “vuole che tutti gli uomini siano salvi e arrivino alla conoscenza della verità” (1Tm 2,4)»¹⁵. All’uomo è data la libertà e la responsabilità di entrare in questo dialogo con Dio, «perché la fede è problema di coscienza»¹⁶. L’asse orizzontale concerne la comunicazione di fede tra i credenti e con tutti gli uomini, in virtù della volontà salvifica universale di Dio che cerca tutti. La priorità dell’asse verticale significa quindi che la riforma della chiesa e il ripensamento del suo giudizio sul mondo devono essere comandati dal dialogo dell’uomo col Dio che si rivela. Il luogo di tale dialogo è la coscienza umana, lo spazio della personalità in cui l’uomo sorge rispetto alla realtà data e si protende verso Dio, proprio mentre si riceve da Lui.

(d) *Livello sociale e civile: la comprensione del ruolo dello Stato e i rapporti con la Chiesa*. Da quanto detto deriva la «trascendenza della persona» e in particolare dei suoi atti religiosi rispetto alla Stato e quindi la neutralità (ma non l’indifferenza) dello Stato nei confronti delle scelte religiose dei singoli e dei gruppi. Ciò non significa l’irrilevanza pubblica delle religioni, al contrario. Il diritto di libertà religiosa vale per i singoli, le famiglie e i gruppi/associazioni e implica atti di culto privati e pubblici. Un certo “laicismo ideologico” è escluso. Ma resta una certa “incompetenza” dello

¹¹ *Ivi*, p. 9.

¹² *Ivi*, p. 34.

¹³ *Ivi*, p. 35.

¹⁴ *Ivi*, p. 111.

¹⁵ *Ivi*, p. 35.

¹⁶ *Ivi*, p. 19. I documenti che esprimono quest’asse sono *Dei Verbum* e *Dignitatis Humanae*.

Stato su cose religiose e il diritto ad articolare i rapporti sociali in base alle logiche religiose¹⁷.

3. Verifica della reale acquisizione del tema e sue dimensioni: interventi di Giovanni Paolo II

A questo punto non ci resta che documentare, in maniera estremamente allusiva, la ricezione delle intuizioni conciliari nel magistero successivo e in concreto nei pronunciamenti di Giovanni Paolo II. Elenchiamo semplicemente tre testi strategici.

3.1. Il tema è presenta nella prima Enciclica di Giovanni Paolo II (1979), *Redemptor Hominis*, 17, nella quale emerge come l'uomo, che trova in Cristo la sua verità, sia considerato la "via della Chiesa":

La Chiesa ha sempre insegnato il dovere di agire per il bene comune e, così facendo, ha educato altresì buoni cittadini per ciascuno Stato. Essa, inoltre, ha sempre insegnato che il dovere fondamentale del potere è la sollecitudine per il bene comune della società; da qui derivano i suoi fondamentali diritti. Proprio nel nome di queste premesse attinenti all'ordine etico oggettivo, i diritti del potere non possono essere intesi in altro modo che in base al rispetto dei diritti oggettivi e inviolabili dell'uomo. Quel bene comune, che l'autorità serve nello Stato, è pienamente realizzato solo quando tutti i cittadini sono sicuri dei loro diritti... Fra questi diritti si annovera, e giustamente, il diritto alla libertà religiosa accanto al diritto alla libertà di coscienza. Il Concilio Vaticano II ha ritenuto particolarmente necessaria l'elaborazione di una più ampia Dichiarazione su questo tema. E il documento che s'intitola *Dignitatis Humanae*, nel quale è stata espressa non soltanto la concezione teologica del problema, ma anche la concezione dal punto di vista del diritto naturale, cioè dalla posizione «puramente umana», in base a quelle premesse dettate dall'esperienza stessa dell'uomo, dalla sua ragione e dal senso della sua dignità. Certamente, la limitazione della libertà religiosa delle persone e delle comunità non è soltanto una loro dolorosa esperienza, ma colpisce innanzitutto la dignità stessa dell'uomo, indipendentemente dalla religione professata o dalla concezione che esse hanno del mondo. La limitazione della libertà religiosa e la sua violazione contrastano con la dignità dell'uomo e con i suoi diritti oggettivi [...] È pertanto difficile, anche da un punto di vista «puramente umano», accettare una posizione, secondo la quale solo l'ateismo ha diritto di cittadinanza nella vita pubblica e

¹⁷ Per una sintesi dei contenuti della dichiarazione *Dignitatis Humanae* si veda ancora M. Seckler, *Religionsfreiheit und Toleranz*, cit., pp. 12-14: afferma il diritto alla libertà religiosa più che alla «tolleranza», inteso come diritto della persona nella sua dimensione individuale e sociale e quindi nello spazio pubblico; fonda la libertà religiosa sui «diritti dell'uomo» e quindi sulla sua dignità di persona, ribadendo l'incompetenza dello Stato sugli atti religiosi che sono atti che esprimono la trascendenza della persona; la libertà religiosa si fonda sulla correlazione di verità e libertà ed esprime il dovere umano di cercare la verità liberamente; è un diritto civile e come tale deve essere tutelato dallo Stato; il diritto ha una dimensione morale, intangibile, e civile, connessa al bene comune e quindi delimitabile da parte dell'autorità; nella tutela del bene comune, ossia delle condizioni date in una società e cultura perché l'uomo possa realizzare se stesso, lo Stato deve includere un'azione positiva per favorire le condizioni della libertà religiosa; la Chiesa rivendica la sua posizione particolare di fronte allo Stato, che però va riconosciuta nel pieno rispetto dei diritti alla libertà religiosa altrui; la Chiesa rivendica di essere la realizzazione della vera religione.

sociale, mentre gli uomini credenti, quasi per principio, sono appena tollerati, oppure trattati come cittadini di categoria inferiore.

La Chiesa postconciliare mette a fuoco il diritto alla libertà religiosa nella sua azione formativa, tesa a collaborare con altre forze sociali all'edificazione del bene comune. In quest'opera collettiva di grande valore il diritto alla libertà religiosa appare come elemento qualificante e irrinunciabile. La Chiesa lo rivendica per sé e per le altre religioni. Si intravede, sullo sfondo, l'esperienza del vescovo polacco, proveniente da un contesto di "ateismo di Stato", che tende a negare il diritto alle religioni di esistere nello spazio pubblico.

3.2. Un secondo testo significativo si trova nel messaggio per la *Giornata mondiale della Pace del gennaio 1988*, che offre una piccola summa del pensiero di papa Wojtyła sul tema. Basti questa citazione della parte introduttiva:

Anzitutto, la libertà religiosa, esigenza insopprimibile della dignità di ogni uomo, è una pietra angolare dell'edificio dei diritti umani e, pertanto, è un fattore insostituibile del bene delle persone e di tutta la società, così come della propria realizzazione di ciascuno. Ne consegue che la libertà dei singoli e delle comunità di professare e di praticare la propria religione è un elemento essenziale della pacifica convivenza degli uomini. La pace, che si costruisce e si consolida a tutti i livelli dell'umana convivenza, affonda le proprie radici nella libertà e nell'apertura delle coscienze alla verità.

3.3. Il tema è ripreso anche nell'Enciclica sulla missione della Chiesa del 1990, la *Redemptoris missio*, al numero 39:

Tutte le forme dell'attività missionaria sono contrassegnate dalla consapevolezza di promuovere la libertà dell'uomo annunciando a lui Gesù Cristo. La chiesa deve essere fedele a Cristo, di cui è il corpo e continua la missione. È necessario che essa «segua la stessa strada seguita da Cristo, la strada della povertà, dell'obbedienza, del servizio e del sacrificio di sé fino alla morte, da cui poi risorgendo uscì vincitore»... La libertà religiosa, talvolta ancora limitata o coartata, è la premessa e la garanzia di tutte le libertà che assicurano il bene comune delle persone e dei popoli. È da auspicare che l'autentica libertà religiosa sia concessa a tutti in ogni luogo, e a questo scopo la chiesa si adopera nei vari paesi, specie in quelli a maggioranza cattolica, dove essa ha un maggiore influsso. Ma non si tratta di un problema della religione di maggioranza o di minoranza, bensì di un diritto inalienabile di ogni persona umana. D'altra parte, la chiesa si rivolge all'uomo nel pieno rispetto della sua libertà: la missione non coarta la libertà, ma piuttosto la favorisce. La chiesa propone, non impone nulla: rispetta le persone e le culture, e si ferma davanti al sacrario della coscienza.

È significativo che un'enciclica dedicata al tema della missione si preoccupi di precisare il valore della libertà religiosa come forma fondamentale delle libertà della persona. Viene così individuato quello spazio in cui risuona l'annuncio missionario: non esperienze di costrizione e condizionamento religioso o politico, ma contesti di

libertà, in cui la persona in quanto tale, e quindi nel sacrario della sua coscienza, si apre alla verità e si dispone a un dialogo autentico. La libertà religiosa si inserisce in una visione antropologica precisa, radicata nel mistero della chiamata universale che Dio rivolge all'uomo in Cristo fin dall'origine, per vie spesso nascoste.

4. Conclusioni

L'acquisizione del tema dei «diritti umani» e in specie della libertà religiosa è stato nella Chiesa un vero e proprio «processo di tradizione», segnato da dinamiche di rottura e ripresa, discontinuità e continuità di una certa forma storica. Tale ritmo di trasmissione della fede ha permesso una rilettura della tradizione e una ri-appropriazione delle dimensioni del Vangelo di Gesù, che ha portato un arricchimento della coscienza della Chiesa ovvero della fede. Tale ripresa/arricchimento significa una riguadagnata capacità di abitare il mondo attuale. Resta aperta la questione della ricaduta sulla Chiesa stessa del riconoscimento di questi diritti, ma nell'attuale situazione segnata dal «pluralismo» culturale e religioso si apre con più urgenza la questione di come intendere la libertà religiosa nella tensione tra fondamentalismi e relativismo.