

Libertà religiosa in prospettiva filosofica

Gerardo Cunico

1. Rischio di banalità e rilevanza filosofica

Il tema della libertà in campo religioso (specialmente se la si intende, almeno in prima battuta, come libertà pubblica o esterna) espone al forte rischio di dire banalità, ovvero di dire cose che sono risapute o che almeno dovrebbero essere ovvie in contesti politico-culturali come quelli americani ed europei. Qui infatti sono vigenti i principi giuridico-costituzionali dello stato di diritto e in primo luogo degli uguali diritti soggettivi elementari per tutti i cittadini, anzi per tutti gli uomini che soggiornino nei territori sottoposti alla loro giurisdizione. Qui inoltre sono stati riconosciuti i principi della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*²², adottata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite nel 1948, che all'art. 18 recita: «Ogni persona ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; questo diritto implica la libertà di cambiare religione o convinzione così come la libertà di manifestare la propria religione o la propria convinzione, da soli o in comune, tanto in pubblico quanto in privato, attraverso l'insegnamento, le pratiche, il culto e il compimento di riti». Qui ancora sono state adottate come vincolanti le norme del *Patto internazionale sui diritti civili e politici*, che formulano il diritto «di avere o adottare una religione o una credenza di propria scelta»²³, e quindi anche di cambiare convinzione e di uscire da una comunità per aderire a un'altra o non aderire a nessuna, di manifestare o anche di non manifestare pubblicamente la propria convinzione; norme riprese e precisate dalla *Dichiarazione sull'eliminazione di tutte le forme di intolleranza e discriminazione basate sulla religione o sulla credenza*²⁴.

Almeno per l'America e l'Europa, ma anche per molti altri stati extraeuropei, il consenso su questi principi sembra ormai assodato e scontato. E quindi sembrerebbe inutile tornare a discutere o a portare argomenti (giuridici, filosofici, teologici) per giustificare un diritto che, dopo la dolorosa esperienza delle guerre di religione e delle inquisizioni e persecuzioni religiose in entrambi i continenti, è stato

²² *Universal Declaration of Human Rights*. Per questo, come per gli altri documenti internazionali citati più avanti, la fonte è il sito web ufficiale delle Nazioni Unite: www.un.org.

²³ *International Covenant on Civil and Political Rights*, 1966, art. 18,2: «No one shall be subject to coercion which would impair his freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice».

²⁴ *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief*, 1981.

riconosciuto quasi ovunque, e alla fine, dopo la tragica vicenda del razzismo nazista e dello sterminio degli ebrei europei e dopo il travaglio della repressione delle chiese e delle manifestazioni religiose nei paesi a regime comunista, è stato ammesso e legittimato ufficialmente anche dalla Chiesa cattolica con la dichiarazione *Dignitatis humanae* (1965) nell'ambito dei documenti conclusivi approvati dal Concilio Vaticano II²⁵.

Certo quel «quasi ovunque» tradisce il fatto che vi sono ancora numerosi stati in cui quel diritto o non è riconosciuto affatto, ovvero riservato alla sola religione di stato (che per lo più è quella islamica, ma non solo), oppure è limitato da diverse clausole (che proibiscono e puniscono penalmente, ad esempio, l'apostasia, ossia l'abbandono della religione di stato per un'altra o nessun'altra, oppure la manifestazione pubblica, il culto o la propaganda di altre religioni, ovvero che discriminano in vario modo gli aderenti a comunità religiose diverse). Ma anche dove il riconoscimento è ufficialmente incondizionato, la prassi normativa e amministrativa o giudiziaria dello stato può essere difforme, e spesso si danno forme di privilegi speciali concessi a determinate confessioni e comunità, come sul piano dell'insegnamento religioso nelle scuole, del finanziamento o dell'esenzione fiscale di varie attività ed enti religiosi particolari.

La situazione della convivenza tra comunità religiose diverse, che si è estesa a molti paesi europei dove prima era quasi sconosciuta o ridotta, come in Italia, ha procurato imbarazzi per le autorità e i funzionari statali e ha creato o alimentato irritazioni e attriti tra fette di popolazione, oltre che spinosi dilemmi giuridici su questioni apparentemente di dettaglio come l'esposizione o l'esibizione di simboli religiosi negli uffici pubblici.

Ma in tutto questo non sembra che siano in gioco questioni di principio, che possano chiamare in causa direttamente e specificamente una riflessione filosofica. Si tratta propriamente o del problema geopolitico di come estendere (pacificamente) i principi universali dei diritti umani a tutti gli stati (e di convincerne leader e popolazioni) – un problema che non si può risolvere con mezzi imperialistici (bellici, economici o culturali che siano), ma solo con una “strategia umanitaria” di cosmopedagogia dialogica (da filosofo direi di “maieutica” socratica) – oppure del problema di come applicare in maniera corretta, effettiva e accorta l'egualitarismo universalistico, in modo da rispettare tanto i diritti dei singoli quanto delle comunità particolari e insieme quelli della comunità nazionale o transnazionale.

È vero che già il primo punto solleva problemi di fondo quanto alla pretesa universalistica di una particolare cultura (filosofico-giuridico-religiosa) come quella europeo-occidentale (in cui si è sviluppata la dottrina dei diritti umani); ma questo non riguarda specificamente la libertà religiosa, e comunque investe una questione più ampia di cui non vorrei occuparmi qui, anche perché in parte speciosa, ossia

²⁵ *Il Concilio Vaticano II. Documenti*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1966, N. 1042-1086, pp. 587-615.

perché sembra distogliere in fondo dalla responsabilità di prendere posizione direttamente sulla cosa in questione²⁶.

Tanto il primo quanto il secondo problema, però, richiamano a una sfida problematica che investe effettivamente questioni di principio che rientrano direttamente anche nell'ambito della filosofia. Da una parte la persistente pretesa esclusivistica di una determinata credenza e tradizione religiosa, dall'altro l'insorgente inasprimento "fondamentalistico" di questa pretesa, che diventa aggressivamente reattivo proprio nei confronti dell'universalismo giuridico e che, sempre per reazione, induce a porre la questione se sia lecito o opportuno concedere la piena libertà di adesione, associazione, attività e manifestazione agli esponenti di queste tendenze fondamentalistiche, quando non addirittura ai semplici aderenti alle stesse comunità in cui sono note quelle tendenze.

Sul piano teorico (giuridico e filosofico) quest'ultima preoccupazione si esprime nell'opzione o nel suggerimento di ridimensionare il diritto di libertà religiosa a un più circostanziato e delimitato diritto di tolleranza. Questo voltafaccia rispetto allo sviluppo costituzionale moderno permette certo di evitare la banalità, ma non mi sembra una via percorribile, anche per l'evidente contrasto con la necessaria universalità dei diritti di libertà.

Invece l'esclusivismo e il fondamentalismo (che non sono certo una prerogativa islamica) pongono questioni filosoficamente rilevanti e non banali sulla relazione tra verità e libertà e rinviando anche al nesso tra riconoscimento della verità, coerenza e libertà (che sta alla base altresì di ogni esclusione della coazione e violenza, di qualsiasi tipo, anche solo psicologico).

Qui il discorso, però, rischia di complicarsi subito in questioni non adeguatamente affrontabili nel quadro di una breve relazione. Mi limiterò perciò a enucleare alcune argomentazioni filosofiche che rimettano in luce la centralità e imprescindibilità della libertà nel campo delle credenze, delle esperienze, delle interrelazioni e delle pratiche religiose.

2. La libertà come elemento vitale e come essenza della religione

Ripartiamo dalla libertà religiosa come diritto appartenente ad ogni uomo. In quanto diritto tale libertà, anche quando è intesa solo, o in prima battuta, come "libertà di

²⁶ Mi riferisco in modo particolare al provocatorio libro di F. Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, Paris 2008 (trad. it. di B. Piccioli Fioroni e A. De Michele, *L'universale e il comune: il dialogo tra culture*, Laterza, Roma-Bari 2010), che sembra voler mantenere il riferimento ai diritti umani non in quanto valori, principi e norme universali, ma solo in quanto «armi» (retoriche) per determinati gruppi oppressi in lotta per la propria affermazione. Io porrei piuttosto, variando formule di Lessing e di Kant, questa domanda-alternativa: i diritti sono diritti perché sono armi (per i soggetti oppressi ecc.) oppure sono armi proprio perché sono diritti (riconosciuti come tali in linea di principio ovvero non negabili da nessuno)? In realtà il punto decisivo sta proprio nell'ammettere la domanda: si rifiuta di riconoscere i diritti solo se si rifiuta la questione della validità delle norme e dei principi. Ma ci si può affidare (o volersi affidare) solo a rapporti fattuali di forza e ad azioni-reazioni ultimamente violente?

coscienza”, significa una *libertà esterna*, ossia l’illiceità di essere costretti²⁷ a dire o fare alcunché di contrario alle proprie convinzioni, al proprio volere e ai propri sentimenti interiori.

Ora, questa libertà esterna è giustificata, anzi è ingiunta perentoriamente proprio dal fatto che ogni uomo è caratterizzato come persona umana dall’aver una *libertà interna*, che non è direttamente violabile (nessuno può impedirmi di pensare, volere e sentire quello che penso, voglio e sento), ma che è vulnerabile, in quanto può essere offesa e condizionata dall’esterno, e che quindi va protetta anche giuridicamente nelle sue manifestazioni esteriori. Kant sosteneva che il potere ecclesiastico può fare quello che il potere civile non riesce a fare con il suo apparato coercitivo esterno, ossia irretire e asservire persino l’atteggiamento interiore delle persone, attraverso forme di costrizione più sottili e penetranti²⁸.

Negare la libertà di coscienza significa dire: non sta al singolo giudicare che cosa sia vero o giusto, ma a qualche “autorità competente”; il singolo deve adeguare il suo punto di vista soggettivo a quello “oggettivo” cui è costretto a piegarsi (esteriormente, ma, si presume, alla fine anche interiormente, se non per convinzione, almeno per rassegnazione e/o assuefazione), anche se non gli si impone con evidenza (che può essere una luce solo interiore, e non accesa unicamente dall’esterno).

Ma questa libertà interna è un valore che va capito e giustificato su un piano convincente per tutti, che può essere in ultima analisi solo filosofico. Spetta a una riflessione filosofica, in particolare a quella della filosofia della religione, mostrare come la libertà sia per un verso l’elemento vitale della religione, quello in cui solo può respirare la vita religiosa, il suo presupposto imprescindibile, e per un altro verso, in un’accezione distinta, sia l’essenza stessa della religione, il suo momento centrale e il suo obiettivo e approdo finale²⁹.

Anzitutto senza libertà non si dà ricerca di senso né invocazione di salvezza, né dubbio né persuasione, né fede né convinzione, ma neppure si dà autentica manifestazione espressiva e attività simbolica (preghiera, culto, gesto rituale) né autentica associazione e vita comunitaria. O si riduce la religione alla ripetizione meccanica di formule e azioni richieste solo per accertare l’appartenenza di individui a un gruppo di cui si fa parte tanto per caso quanto per decisione altrui, oppure la si deve intendere (almeno idealmente, ossia nella sua interna normativa essenzialità) come orientamento e atteggiamento di vita adottato, seguito e riverificato consapevolmente e volontariamente dalla singola persona, sia pure certo (come è

²⁷ Il «non dover essere costretti» di cui parla G.E. Lessing in *Nathan il saggio*, a. I, s. III, v. 385.

²⁸ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Königsberg 1793, 1794², in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Reimer, Berlin 1907, pp. 133 s. (*La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. A. Poggi, rev. di M.M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1980, pp. 146 s.).

²⁹ Riecheggio espressioni di Alberto Caracciolo (*L’estetica e la religione di Benedetto Croce*, Paideia, Arona 1958²; Tilgher, Genova 1988³; ora in Id., *Opere*, vol. I, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 181, 200 s.) che qualifica la libertà come «radice, orizzonte, respiro di ogni possibile religione», come «condizione e carattere costitutivo di ogni possibile religione vera».

inevitabile e consustanziale) in relazione comunicativa con altre persone e con diverse cerchie di comunità. Perché si configuri genuinamente in concreto (in atto) quella che (secondo la concezione della religione cui faccio riferimento, e che risale da Alberto Caracciolo a Kant fino a tradizioni più antiche) è la religiosità strutturale (in potenza) di ogni singolo essere umano, questo singolo deve essere libero di formarsi una convinzione, di aderire o non aderire a una credenza, a una forma di vita, a una comunità, o di progettarne e tentarne una nuova.

Cito, per la loro bella incisività, le parole del Caracciolo giovane³⁰ che, meditando sui nessi tra pensiero e religione, tra morale e politica, all'indomani della lotta per la liberazione dalla dittatura nazifascista, giunge a conclusioni che più tardi³¹ riassumerà nella formula: «non c'è verità senza libertà».

Libertà è sinonimo di non condizionalità, non necessità, autonomia, creatività, possibilità di opzione, responsabilità³².

In che cosa consiste dunque la libertà del pensiero? [...] Se nell'età moderna c'è tutta una rivendicazione dell'aspetto non passivo, non puramente ricettivo del conoscere, c'è, di pari passo, un'altra rivendicazione [...] del carattere di necessità antiautoritario del pensiero. La verità non è qualcosa che può essere accettata o donata dall'esterno: [...] è sempre conquista o riconquista personale³³.

La religione è fatto che [...] deve sorgere dall'intimità della coscienza e perciò il singolo deve egli, obbedendo alla sua coscienza, trovare la religione³⁴.

Senza libertà dunque non si dà vita spirituale o di valore e quindi non ci può essere se non il male o il niente: l'immoralità [...] o l'amoralità, cioè la non umanità³⁵.

Qui con Caracciolo si comincia però a vedere che libertà religiosa significa più che libertà da coazione esterna, e anche più che indipendenza da necessitazioni interne: significa anche immunità da comandi eteronomi puramente fattuali e non riconosciuti motivatamente legittimi, anche se si presentano come provenienti da un'autorità superiore, o addirittura dalla suprema autorità divina.

Come dice Kant ne *La religione entro i confini della semplice ragione*, la fede religiosa pura non può essere una *fides servilis*, ossia obbedienza cieca a fattuali imposizioni «statutarie» (*fides imperata*). Può essere invece solo una *fides elicitata*, una fede assunta liberamente, perché se ne può convincere ciascuno con la propria ragione, ossia perché si trovano nella propria coscienza le ragioni almeno soggettivamente sufficienti per accoglierla, e per questo, non in senso angustamente

³⁰ A. Caracciolo, *Cultura e libertà* (1948), in Id., *Politica e autobiografia*, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 149-170.

³¹ Nel saggio *La resistenza* del 1965 (in A. Caracciolo, *Politica e autobiografia*, cit., p. 219), ma sempre in una riflessione retrospettiva su questi contesti.

³² A. Caracciolo, *Cultura e libertà*, cit., p. 149.

³³ Ivi, pp. 151 ss.

³⁴ Ivi, p. 153.

³⁵ Ivi, p. 159.

razionalistico, cioè non in quanto motivata da una razionalità puramente strumentale o pragmatica come la fede statutaria, egli la chiama anche «fede pura della ragione»³⁶.

In questo modo la libertà da presupposto diventa anche criterio di autenticità di una religione: se l'atteggiamento specificamente religioso della persona umana è quello che nasce dalla domanda sul senso globale e ultimo dell'essere e che diventa ricerca e tentativo di risposta sul piano esistenziale, là dove tale ricerca sbocca in orientamenti che sono motivati primariamente da tale domanda e che si muovono nella libertà e lasciano la libertà di orientarsi diversamente, possiamo riconoscere un atteggiamento religioso genuino; là dove emergono come prevalenti motivazioni diverse e disposizioni puramente autoritarie, repressive e oppressive, non si può più parlare di genuinità.

Religiosità libera vuol dire dunque non essere soggetti né a coazione né a ingiunzione esterna, ma essere in condizione di accogliere o meno proposte, inviti, offerte di senso e di salvezza, che possono provenire tanto dal di dentro quanto dal di fuori, posto che il luogo in cui se ne decide il significato, il valore e l'accoglimento sia il solo foro interiore.

Qui traspare già anche l'altro lato della libertà religiosa: quel senso e quella salvezza che si sono appena evocati come centri di gravità dell'esperienza religiosa si configurano fondamentalmente, nella maggior parte delle tradizioni, sia orientali che occidentali, come «liberazione» o «redenzione», ossia come tendenza, movimento e sbocco di un processo di fuoriuscita o distacco da o superamento di una condizione pesantemente negativa, da un blocco di male strutturale (dolore, colpa, destino) che viene esperito come imprigionamento o asservimento.

Ciò implica che la libertà presupposta non è un «dato» neppure essa *in toto*, ma va conquistata e acquisita dal singolo soggetto esistente stesso, certo anche (e anzi soltanto) in interrelazione con altre libertà e in comunicazione con quella libertà che oltrepassa tutte le libertà finite e che queste presuppongono (o meglio postulano) come libertà «poste», non autocostruite, ossia con la libertà dell'Oltre, del termine trascendente cui si è ricondotti come origine, «di fronte» e meta del rapporto religioso.

Qui si innesta la dialettica drammaticamente espressa dall'alternativa luterana tra «servo arbitrio» e «libero arbitrio»; quest'ultimo in tale ottica potrebbe essere affermato soltanto come «libertà di Cristo» o «libertà cristiana» o «libertà dei figli di Dio», che rischia però di sfociare nel principio eteronomo della liberazione operata soltanto dall'alto, dalla grazia divina, che è quanto Caracciolo tematizza, come vedremo, sotto il «principio di confessione»³⁷.

Libertà è spesso il nome che si dà al termine del processo di superamento del male, come nel detto che Giovanni attribuisce a Gesù: «la verità vi farà liberi» (Gv 8,32). E «libertà religiosa» assume spesso questo significato, anche in accezione

³⁶ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cit., pp. 163 ss. (trad. it. cit., pp. 180 ss.).

³⁷ Si veda, più avanti, il § 3.

meno messianica o escatologica che mistico-presentica, come esperienza attuale di vita eterna e divina, di eternità vissuta al presente.

Per riassumere in una battuta (forse un po' troppo ad effetto e sicuramente equivocabile, ma non falsa) questa duplice rilevanza della libertà religiosa, potremmo dire così: sul piano religioso la verità libera e la libertà in vera.

Con tale formula non si rischia nessuna strumentalizzazione né della libertà né della verità: la libertà in vera in quanto intesa come criterio "formale" di autenticità, la verità libera in quanto intesa proprio come coincidente con la salvezza, cioè con la libertà in senso forte, escatologico. Forse bisogna appena aggiungere che "verità" sul piano religioso non ha il senso primario di una dottrina puramente metafisico-teoretica o dogmatica; se è oggetto di dottrina, lo è appunto solo nel senso della salvezza, dell'interessa e pienezza dell'essere che ha senso³⁸.

3. Principio di libertà vs. principio di confessione

Ma questo inveramento, questo requisito e criterio di autenticazione che è costituito dalla libertà porta a una considerazione filosofica più stringente e per certi aspetti (ma anche beneficamente) provocatoria per l'autocomprensione delle concezioni religiose di tipo esclusivistico. Caracciolo esprime questo punto attraverso la distinzione e contrapposizione tra «principio di libertà e principio della confessione»³⁹, e la presenta come un contrasto, che attraversa le stesse teologie confessionali, «tra una concezione della rivelazione come evento via via compientesi nella coscienza del singolo e una concezione che fissa la rivelazione in un evento particolare della storia»⁴⁰.

Caracciolo, che scrive questo poco dopo il Concilio Vaticano II, si dice impressionato dal fatto che i teologi progressisti parlino di libertà religiosa senza riconoscere, approfondire e accettare quel che tale concetto implica⁴¹. Il principio della libertà si centra sulla consapevolezza che «il luogo in cui si decide del religioso è il presente della coscienza del singolo»⁴². Questo principio non elimina il riferimento a una rivelazione che non sia puramente interna e soggettiva, che sia attribuita a una provenienza trascendente, che sia ancorata a enunciazioni singolari e a trasmissioni storiche, che si condensino e si diffonda entro comunità storiche. Ma certo relativizza questi riferimenti, questi ancoramenti, questi inserimenti, che

³⁸ Così come fede va intesa primariamente non come "credere che..." (credenza), bensì come "fiducia", ovvero in quell'accezione che Lessing propone nel *Nathan* con l'espressione «Ergebenheit (in Gott)»: ossia come "dedizione", nel senso di un libero darsi, affidarsi, abbandonarsi totalmente e attivamente (a Dio), più che come passiva "sottomissione" o formale "devozione".

³⁹ A. Caracciolo, *Principio della libertà e principio della confessione nell'itinerario religioso* (1968), in Id., *Religione ed eticità*, Morano, Napoli 1971; il melangolo, Genova 1999², pp. 91-107.

⁴⁰ Ivi, p. 91.

⁴¹ Ivi, pp. 104 ss.

⁴² Ivi, p. 96.

tendono a tradursi in pretese di assolutezza, unicità e possesso esclusivo di dottrine e mezzi di salvezza, in quanto rimandi puramente “oggettivi”, che operino e si impongano da sé. La via della fede e della comunità religiosa non può non passare attraverso il vaglio interpretativo e valutativo, e quindi anche critico, delle singole coscienze. Se la rivelazione, la salvezza, la liberazione e persino la fede vengono concepite come effetti di azioni unilateralmente divine ed eteronome, da accogliersi solo passivamente entro schemi fissati una volta per tutte, la vita religiosa rischia di ridursi a un mostruoso meccanismo.

Se la fede (o non fede) religiosa dipende da una libera scelta personale (che come tale deve essere in qualche modo motivata o comunque giustificabile davanti a se stessi), non solo non può essere contrapposta alla ragione come un atto di obbedienza a una rivelazione che si imponga autoritariamente, ma può essere solo adesione (o non adesione) libera e meditata a un’offerta di senso (un modello di vita e un’interpretazione della vita entro un orizzonte ultimo) che è sempre storicamente unica, ma anche sempre esprime contenuti in linea di principio universalmente accettabili, anche se possono sorgere di fatto solo in condizioni storicamente uniche.

4. *Dovere e diritto di libertà*

La libertà religiosa comporta dunque una grave e ineludibile responsabilità da parte dei singoli. Sul tormento e il peso della libertà (religiosa, ma anche politica, sociale, psicologica), pagine indimenticabili ha scritto Dostoevskij ne *I fratelli Karamazov*. Nella cosiddetta «Leggenda del grande Inquisitore» Ivan fa dire al suo immaginario Inquisitore, rivolto all’inquietante Gesù riapparso nella Siviglia dei roghi e degli autodafè:

Tu vuoi andare e vai al mondo con le mani vuote, con non so quale promessa di una libertà che gli uomini, nella semplicità e nella innata intemperanza loro, non possono neppure concepire, che essi temono e fuggono, giacché nulla mai è stato per l’uomo e per la società umana più intollerabile della libertà!⁴³

Avevi forse dimenticato che la tranquillità e perfino la morte è all’uomo più cara della libera scelta fra il bene ed il male? Nulla è per l’uomo più seducente che la libertà della sua coscienza, ma nulla anche è più tormentoso. [...] Invece d’impadronirti della libertà umana, Tu l’hai moltiplicata e hai per sempre gravato col peso dei suoi tormenti la vita morale dell’uomo. Tu volesti il libero amore dell’uomo, perché Ti seguisse liberamente, attratto e conquistato da Te. In luogo di seguire la salda legge antica, l’uomo doveva per l’avvenire decidere da sé liberamente, che cosa fosse bene che cosa fosse male, avendo dinanzi come guida la sola Tua immagine; ma non avevi Tu pensato che, se lo si fosse oppresso con un così terribile fardello come la libertà di scelta, egli avrebbe finito per respingere e contestare perfino la Tua immagine e la Tua verità?⁴⁴

⁴³ F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, trad. it. di A. Polledro, Garzanti, Milano 1979, vol. I, p. 269.

⁴⁴ Ivi, pp. 273 ss.

Quel che in Dostoevskij è dilemma e dovere cristiano, riappare in Caracciolo come insfuggibilità umana, che impone il «passaggio dalla *libertà-diritto* alla *libertà-dovere*»⁴⁵.

Ciò che spinge l'uomo verso la fiducia che esista una rivelazione eccezionale [...] e [...] una religione e una chiesa garanti di una verità salvifica [...] assoluta, è lo sgomento che lo afferra, quando pensa alle fatiche, ai tormenti, alle logoranti incertezze attraverso cui il principio della libertà deve cercare un barlume di luce [...] in relazione all'operare e al morire. Purtroppo pare non sia dato sfuggire al tormento della libertà [...]»⁴⁶.

La libertà non si sceglie perché è più comoda, ma perché è l'unica soluzione morale. La libertà è un dovere⁴⁷.

La vita nella libertà è senza dubbio più difficile, più tormentata che non nella dittatura. Ma è vita [...], cioè coscienza, valore, umanità. Valore e non fatto⁴⁸.

La libertà religiosa è però indubbiamente anche diritto, proprio perché è dovere (direbbe Kant). E come «diritto umano» è stata formulata forse per la prima volta⁴⁹ proprio da uno scrittore cristiano, Tertulliano, che, difendendo la comunità cristiana dalle accuse e dai procedimenti repressivi e persecutori delle autorità statali romane, non si limita a chiedere la tolleranza o la libertà per questa, ma allarga la rivendicazione di libertà a tutti gli uomini per ragioni di principio, sia giuridiche che filosofiche e religiose:

Noi veneriamo un unico Dio, che anche voi tutti, per natura, conoscete [...]. Voi ritenete che siano dèi anche quelli che noi sappiamo essere demoni. Tuttavia è diritto umano e facoltà naturale [*humani iuris et naturalis potestatis*] per ciascuno venerare ciò che gli sembra più giusto; infatti a uno non nuoce né giova la religione di un altro. Non è però proprio della religione costringere ad abbracciare una religione [*Nec est religionis cogere religionem*]: la religione dev'essere assunta spontaneamente, non per violenza, dal momento che persino i sacrifici vengono richiesti a un animo ben disposto. Quindi, anche se ci costringerete a fare sacrifici, non farete alcun favore ai vostri dèi, perché non desidereranno certo sacrifici compiuti contro volontà⁵⁰.

Uno veneri pure Dio, un altro Giove; uno tenda pure le mani supplici verso il cielo, un altro verso l'ara della Fede [...]. Badate, infatti, che non concorra a favorire l'irreligiosità anche il togliere la libertà di religione [*libertatem religionis*] e interdire la scelta della divinità, così che non mi sia permesso di venerare chi voglio, ma sia costretto a onorare chi non voglio. Nessuno vorrà essere onorato da chi lo fa contro la propria volontà, nemmeno un uomo⁵¹.

⁴⁵ A. Caracciolo, *Cultura e libertà*, cit., p. 170.

⁴⁶ A. Caracciolo, *Principio della libertà...*, cit., p. 97.

⁴⁷ A. Caracciolo, *Autobiografia di un giovane del tempo fascista* (1944-1947), in Id., *Politica e autobiografia*, cit., p. 146.

⁴⁸ A. Caracciolo, *Cultura e libertà*, cit., p. 170.

⁴⁹ Come dice F. Ruffini, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Bocca, Torino 1901; Feltrinelli, Milano 1967, pp. 18 ss.

⁵⁰ Tertulliano, *Epistula ad Scapulam* [212 d.C.], II, 1-2.

⁵¹ Tertulliano, *Apologeticum*, XXIV, 5-6.

Dopo l'editto di Milano (313 d.C.), in cui gli imperatori Costantino e Licinio concedono «ai cristiani e a tutti il libero potere di seguire/adottare [*sequendi*] la religione che ciascuno abbia preferito» e «la libera e assoluta facoltà di esercitare [*colendi*] la propria religione»⁵², ma prima dell'editto di Teodosio (380 d.C.), in cui il cristianesimo viene adottato come religione dell'impero e gli altri culti (comprese le eresie cristiane) vengono sottoposti a pesanti restrizioni, il cristiano Lattanzio (+325 ca.) scrive ancora parole illuminanti sulla libertà religiosa, intesa in senso universalistico come diritto, e non come privilegio della sola “vera religione” (peraltro generalmente identificata con la propria), la quale piuttosto va affermata e sostenuta con mezzi diversi dalla coercizione:

La religione è la sola cosa in cui ha libertà ha posto la sua sede: infatti è cosa volontaria per eccellenza, e a nessuno si può imporre la necessità di venerare quel che non vuole; uno forse potrà simulare, non volere⁵³.

La religione va difesa infatti non uccidendo ma morendo, non con la crudeltà ma con la pazienza/sofferenza, non col crimine ma con la fedeltà [...]. Nulla infatti è tanto volontario quanto la religione⁵⁴.

Certo non solo altri teologi ed ecclesiastici cristiani erano di diverso avviso (cattolici come Eusebio e Ambrogio, ma anche eterodossi) e fomentarono concrete persecuzioni e sistematiche oppressioni di eretici e pagani, ma proprio il principale, più profondo e più influente pensatore della cristianità, Agostino, diede su questo punto l'esempio di un ripensamento fatale. Egli stesso dice di aver in un primo momento (quando i donatisti erano in posizione di vantaggio) ritenuto che «nessuno potesse essere costretto», che si dovesse «agire con la parola, combattere con la disputa, vincere con la ragione», «per non avere cattolici finti»⁵⁵. Ma in seguito dice di aver constatato che «per molti è stato di giovamento essere prima stati costretti dal timore o dalla pena subita, per poter poi essere ammaestrati», allegando inoltre come giustificazione scritturale della coercizione religiosa il detto della parabola evangelica (Lc 14,23) «cogite intrare»⁵⁶. In un'altra lettera aperta Agostino giustifica il ricorso alla repressione violenta degli eterodossi con la domanda retorica: «Quale morte dell'anima è peggiore della libertà dell'errore?»⁵⁷, che diventerà l'argomento teologico principale fino al secolo scorso per i negatori della libertà religiosa, in ambito cristiano, che per altro continuano a esserci fino ad oggi, sia pure in gruppi almeno apparentemente minoritari.

A questa domanda si appella, per esempio, ancora papa Gregorio XVI, nell'enciclica *Mirari vos* (1832), che condanna persino la semplice «libertà di

⁵² Così riporta Lattanzio nel *De mortibus persecutorum* (48, 2, 5); secondo Eusebio (*Historia ecclesiastica*, 10, 5, 2) è concessa proprio la «libertà di religione» (*eleutheria tēs threskeias*).

⁵³ Lattanzio, *Epitome divinarum institutionum*, 54.

⁵⁴ Lattanzio, *Divinae institutiones*, V, 19.

⁵⁵ Agostino, *Epistolae*, 93, *Ad Vincentium*, 5,17.

⁵⁶ Agostino, *Epistolae*, 185, *Ad Bonifatium*, 21.24.

⁵⁷ Agostino, *Epistolae*, 105, *Donatistis*, 10.

coscienza» come «opinione assurda», anzi «delirante», e come l'«errore più pestilenziale di tutti», e dopo di lui Pio IX, che nell'enciclica *Quanta cura* (1864) condanna l'opinione che sia «diritto proprio di ciascun uomo la libertà di coscienza e di culto»⁵⁸.

Queste condanne si riferivano alle dichiarazioni dei diritti umani che il pensiero giusnaturalistico aveva ispirato nelle costituzioni liberali di fine Settecento e dell'Ottocento, a cominciare dall'art. 16 del *Virginia Bill of Rights* (1776): «tutti gli uomini hanno uguale diritto al libero esercizio della religione, secondo i dettami della loro coscienza» [*all men are equally entitled to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience*]⁵⁹.

Ma queste idee condannate dai papi non stavano avendo la meglio solo negli stati europei, al pari di quelli americani, tanto che persino i regimi totalitari del XX secolo non poterono annullarne i principi, che pure negavano in pratica. Esse hanno finito per essere riconosciute dalla stessa chiesa cattolica, nella maniera più solenne, come ricordato, nel 1965, in una dichiarazione (*Dignitatis humanae*) che le ha anzi legittimate puntigliosamente attraverso argomentazioni tanto filosofiche e scritturali, quanto pastorali, teologiche e storico-dottrinali. Per quanto quest'ultimo punto risultasse necessariamente più debole, data l'ormai millenaria tradizione contraria, e per quanto trasparente fosse il collegamento del riconoscimento della libertà religiosa per tutti con la rivendicazione della “libertà della chiesa” di proseguire la sua missione evangelizzatrice (e di cercare in questa eventualmente anche l'appoggio dei governi), non si può dire che il documento non accolga e formuli tutti gli aspetti di questo diritto fondamentale; certo ne riferisce il rispetto più agli stati che alla chiesa stessa, ma non passa sotto silenzio le palesi tragiche violazioni le cui responsabilità ricadevano su di lei.

5. Libertà, filosofia e dialogo

È importante non solo storicamente che la solenne dichiarazione *Dignitatis humanae* definisca chiaramente la libertà religiosa come diritto di ogni essere umano, che si fonda precisamente «sulla stessa dignità della persona umana, conosciuta sia grazie alla parola di Dio rivelata sia grazie alla ragione stessa»⁶⁰. Il diritto è fondato sulla natura umana, ossia sulla «dignità di tutti gli esseri umani, in quanto sono persone, cioè dotati di ragione e libera volontà e perciò investiti di personale responsabilità», in particolare quella di cercare la verità e di aderirvi in tutta la loro vita, ricerca però

⁵⁸ Per questi documenti si veda H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue sulla 40^a edizione, a cura di P. Hünermann, EDB, Bologna 2009, N. 2730-2731/1613-1614; N. 2889/1690.

⁵⁹ La fonte è il sito ufficiale (www.archives.gov) della U.S. National Archives and Records Administration.

⁶⁰ *Il Concilio Vaticano II*, cit., N. 1045.

impossibile senza una condizione di libertà da coazioni interne ed esterne⁶¹. Il diritto alla libertà è quindi fondato sull'obbligo della ricerca della verità, che a sua volta richiede la libertà⁶².

Questa è un'argomentazione propriamente filosofica che accenna soltanto a una problematica di fondo, ossia di come vada intesa e come si possa legittimare in generale la libertà in termini razionali. Anche qui non è possibile approfondire ma solo, a nostra volta, almeno offrire qualche cenno ulteriore. La libertà può essere concepita in termini negativi o positivi, come potere di agire o di volere, come possibilità o come necessità, come padronanza di sé o come adeguamento a una legge; passando in rassegna le formulazioni del passato la si può vedere come semplice volontarietà, come indipendenza da coazioni esterne o da necessitazioni interne, come autodeterminazione o autocausalità o autonomia, come possibilità di scelta preferenziale o libero arbitrio, come riconoscimento e assunzione consapevole della necessità (*amor fati*). Se fra tutti questi sensi si può trovare un punto di riferimento unificante, esso sembra potersi rinvenire nel riconoscere che l'agente propriamente libero è che quello che agisce non solo in vista di se stesso e in forza di un principio interno a lui, ma anche in modo da avere una relazione riflessiva cosciente col proprio agire e da ultimo col proprio essere, che proprio attraverso questo agire non solo si attua ma anche si configura e anzi muta configurazione, rapportandosi attivamente a condizioni e datità esterne che non può eliminare o produrre da sé, ma neppure solo subire passivamente. Anche se si accentua il momento dell'accoglimento o assunzione di qualcosa di dato o donato⁶³, l'agire del soggetto personale resta libero di atteggiarsi nei confronti di questo e di ritrovarvisi, cioè in fondo non lo può lasciar essere un semplice dato.

Muovendo da una simile riflessione si potrebbe arricchire la comprensione della libertà religiosa e mostrare la sua necessaria implicazione relazionale, dialogica e critica: l'autodeterminazione e la scelta personale non si compiono mai isolatamente, ma sempre a confronto con e con lo stimolo e l'aiuto e anche sotto l'influsso o la pressione di altri.

Il mettere in campo discorsi come questi avrebbe notevoli conseguenze rispetto a questioni come quelle cui si accennava all'inizio, rispetto a negazioni fondamentalistiche o restrizioni esclusivistiche della libertà religiosa, rispetto, ad esempio alla domanda se consentire un qualche spazio all'espressione delle tendenze fondamentalistiche e di come rapportarsi al rifiuto di ammettere (moralmente e giuridicamente: pensiamo alla *sharia*, ma anche al diritto canonico) la facoltà dei singoli di abbandonare o di cambiare la fede e la comunità cui avevano aderito o in cui si erano trovati inseriti senza averlo scelto. Comporterebbe la coscienza della necessità di lasciare aperto un canale di dialogo anche con chi attualmente sembra più restio a lasciarsene investire, provocandolo ad affrontare domande comuni a

⁶¹ Ivi, N. 1046.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Come opportunamente fa Claudio Ciancio nel suo libro *Libertà e dono dell'essere*, Marietti, Milano 2009.

tutti, ma anche rimanendo disposti ad ascoltare le sue domande e le sue pretese, per quanto sgradevoli possano essere, inseguendo l'occasione e l'opportunità di comunicare anche dubbi, critiche e risposte diverse. Anche qui la persuasione non unilaterale, la ricerca cooperativa della verità, e anzitutto la ricerca della stessa cooperazione, non la pretesa del possesso della verità, sono la via obbligata.

So bene che la riflessione filosofica è considerata spesso una complicazione importuna o una voce inattendibile o aleatoria e comunque un'arzigogolatura elitaria. Tuttavia è una di quelle forme di discorso e di comunicazione che, potenzialmente e in linea di principio, possono essere comprese, accolte o criticate da tutti. Può essere, anzi di fatto è senz'altro meno efficace, meno immediatamente afferrabile e influente di slogan, di canzoni o di gesti simbolici. Ma anche questi devono essere decodificati e interpretati, prima o poi esplicitamente, e quindi essere tradotti in formule e argomenti che attingeranno al vocabolario filosofico, o magari lo arricchiranno e rinnoveranno o riformeranno.

E in ogni caso, nel contesto di un confronto e di un dialogo interculturale e interreligioso, non si potrà fare a meno di ricorrere, fra l'altro, anche al linguaggio della ragione comune a tutti, che certo non è una super-lingua neutra e preesistente insegnata dai *maîtres à penser*, ma quella rete di reciproca traducibilità dei pensieri, delle convinzioni e degli argomenti che si viene appunto intessendo nelle riflessioni e nelle discussioni filosofiche, che non sono e non devono rimanere solo quelle "di scuola".