

Stefano Cucchetti

## I FONDAMENTI DELLA LIBERTÀ RELIGIOSA

Analisi del principio e tracce per una sua ricomprensione oggi

SOMMARIO: I. UNA CALMA SOLO APPARENTE: 1. *Questioni teoriche rimaste aperte*; 2. *Questioni pratiche circa i rapporti tra religioni e ordinamenti statali*; 3. *Questioni ecclesiologiche* – II. IMMERGERSI NELLE CORRENTI: 1. *La libertà religiosa fondata sulla vocazione dell'uomo*: J. Fuchs; 2. *La libertà religiosa fondata sulla struttura della società*: P. Pavan – III. RIGOVERNARE LE CORRENTI: 1. *La forma del rapporto tra l'atto di fede e lo spazio pubblico*: 1.1. Ripartire dal Concilio; 1.2. Una singolare conferma; 1.3. Forma della verità e forma della libertà; 2. *La libertà religiosa come custode della fraternità*: 2.1. Un legame non ideologico; 2.2. Comunità e fraternità; 2.3. L'universalismo fraterno – IV. RIEMERGERE DALLE CORRENTI

### I. UNA CALMA SOLO APPARENTE

Spesso da bambino venivo accompagnato da mio nonno a fare lunghe passeggiate sul Ticino. Ricordo ancora come egli mi insegnasse la prudenza indicando il lato ambiguo del fiume: la superficie sembra ferma, immobile, piatta ed invita ad immergersi nelle sue acque. In realtà quella calma è solo apparente perché al di sotto si nascondono correnti impetuose e irregolari che possono diventare pericolose per i nuotatori meno esperti.

La ricerca attorno al tema della libertà religiosa, condotta personalmente e insieme ai colleghi della «Scuola di Venegono» a partire dall'occasione del XVII centenario dell'Editto di Milano, ha fatto riaffiorare in me quelle raccomandazioni di prudenza e il ricordo di quello sguardo capace di vedere oltre le apparenze. Sappiamo come la tematica abbia acceso dispute violente all'interno dei lavori conciliari in vista della dichiarazione *Dignitatis humanae* (DH) segnando uno dei momenti più drammatici di tutta l'assise ecumenica<sup>1</sup> e la frattura più profonda della Chiesa post-conciliare<sup>2</sup>. A quasi cinquant'anni di distanza il dibattito pubblico

<sup>1</sup> Si rinvia qui al contributo di Magnoni in questo *Dossier*.

<sup>2</sup> Mi riferisco qui – evidentemente – allo scisma lefebvrano. Proprio attorno alla dottrina sulla libertà religiosa promulgata dal Concilio si è registrata la divergenza più

ed ecclesiale sembra però dominato da un'«apparente» calma e serenità: il valore della libertà religiosa appare essere pacificamente acquisito dalla retorica ecclesiale e comunemente accolto come ovvio nelle diverse espressioni della cultura tanto cattolica<sup>3</sup> quanto laica.

Ma sotto questa superficie calma e quasi idilliaca ritroviamo una quantità di correnti e di forze che rischiano di far soccombere chiunque voglia avventurarsi in un'affermazione della libertà religiosa che vada al di là della proclamazione di slogan più o meno efficaci. Al di fuori di metafora, una serie di questioni sia teoriche che pratiche rimangono aperte e sottopongono il concetto della libertà religiosa al rischio di continue incomprensioni e di applicazioni distorte. Senza pretesa di esaustività provo a raccogliere in tre gruppi.

### *1. Questioni teoriche rimaste aperte*

Abbiamo già accennato alla complessa vicenda della dichiarazione conciliare *DH*. L'esigenza di riuscire a consegnare alla Chiesa e al mondo un documento attorno al tema della libertà religiosa, in mezzo a tensioni che dividevano i Padri e scuotevano l'intera assise, ha spinto il Concilio ad espellere dal documento finale le questioni più complesse e che erano fonte di maggiori divisioni<sup>4</sup>.

Identifichiamo almeno un paio di queste domande rimaste in sospeso. La prima riguarda il rapporto esistente tra i diritti dell'errante e l'affermazione (o la negazione) di un diritto all'errore. Il testo di *DH*, fondato il di-

ampia da parte del gruppo riferito a mons. Lefebvre (cf L. PERRIN - D. MENOZZI, *Il caso Lefebvre*, Marietti, Genova 1991).

<sup>3</sup> Ci permettiamo di non considerare i pareri di gruppi difficilmente identificabili, attivi soprattutto in rete che portano avanti una rilettura ultra-conservatrice della dottrina cattolica.

<sup>4</sup> La genesi, lo sviluppo e l'approvazione della dichiarazione *DH* rappresentano una delle vicende più complesse di tutta la storia conciliare. Le questioni teologiche si sono intrecciate, dell'iter di formulazione del documento, con questioni procedurali e di competenza dei vari organismi dell'assise. Per una presentazione ampia e distesa di tutto il percorso si veda S. SCATENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione "Dignitatis humanae" sulla libertà religiosa nel Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2003.

ritto alla libertà da tutte le forme di coercizione a partire dalla dignità oggettiva di ogni persona e non dalla sua disposizione soggettiva<sup>5</sup>, afferma:

La verità va cercata in modo rispondente alla dignità della persona umana e alla sua natura sociale: e cioè con una ricerca libera, con l'aiuto del magistero cioè dell'insegnamento, della comunicazione e del dialogo con cui, allo scopo di aiutarsi vicendevolmente nella ricerca della verità, gli uni espongono agli altri la verità che hanno scoperta o che ritengono di avere scoperta; ma alla verità conosciuta si deve aderire fermamente con assenso personale<sup>6</sup>.

Questa concezione dialogica della verità comporta il diritto del soggetto di comunicare e diffondere la verità «*quam invenisse putant*»: evidentemente ciò non implica la garanzia di una corrispondenza alla verità oggettiva. Ma se il soggetto ha diritto a credere ed esprimere pubblicamente la propria percezione (anche errata) della verità, si può sostenere il dovere dei poteri pubblici di custodire anche l'errore? Esistono insieme dei diritti attinenti all'errore? E di contro: c'è un dovere, da parte dello Stato, a promuovere la verità oggettiva? Queste questioni sollevano il problema dei soggetti dei diritti e della forma stessa della verità. I Padri, che per molto tempo hanno discusso simili problemi<sup>7</sup>, scelgono di evitarne accenni nel testo conciliare. Le domande rimangono però aperte e restano tali fino ad oggi.

A questa questione se ne lega una seconda rimasta in sospeso: qual è il limite alla libertà del soggetto di diffondere la «propria verità». Su questo tema, trattato nel settimo paragrafo di *DH*, il Concilio rimane generico, riflettendo, anche in questo caso, un'indeterminatezza del dibattito<sup>8</sup>. Si de-

<sup>5</sup> Cf *DH 2*: «[Questo Concilio] inoltre dichiara che il diritto alla libertà religiosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana, quale si conosce, sia per mezzo della parola di Dio rivelata che tramite la stessa ragione. [...] Non si fonda quindi il diritto alla libertà religiosa su una disposizione soggettiva della persona, ma sulla sua stessa natura».

<sup>6</sup> *DH 3*.

<sup>7</sup> La tensione su questo tema si è avvertita già nella fase preparatoria del Concilio, nel confronto tra il primo testo approntato dal Segretariato per l'Unità dei Cristiani e i capitoli IX e X dello schema ecclesiologicalo – sulla tolleranza – preparato dalla Commissione teologica del card. Ottaviani, prefetto del S. Ufficio (cf S. SCATENA, *La fatica della libertà*, 21-42). Ma ancora nelle ultime discussioni, prima del voto finale del 1965, la questione dei diritti della verità e dell'errore riemerge (cf S. SCATENA, *La fatica della libertà*, 500-529).

<sup>8</sup> Già dal primo dibattito pubblico in aula è emersa, su questo tema, una diversa impostazione legata ai contesti socio-culturali di provenienza dei Padri: da una parte fonda-

finiscono in particolare due principi-limite, uno di ordine morale<sup>9</sup> e l'altro giuridico riferito al bene comune e all'ordine pubblico. Tutti questi riferimenti appaiono però generici e di non facile delimitazione. La questione rimane nuovamente aperta: quali limiti ha la libertà individuale e collettiva di esprimere una supposta verità?

## 2. *Questioni pratiche circa i rapporti tra religioni e ordinamenti statali*

A queste questioni di natura teorica corrispondono una serie di problematiche pratiche sollevate in particolare dal confronto con l'attualità sociale. Una volta affermato il principio della libertà religiosa, come le coscienze individuali e collettive possono tradurlo all'interno dei diversi ordinamenti degli Stati? Quali modalità di rapporto tra religione e ordinamento statale meglio traduce la libertà religiosa?

Il diffondersi della terminologia attorno alla laicità o, meglio, alla «sana laicità», per descrivere un corretto modello di rapporti tra le religioni e gli Stati, non è esente da ambiguità teoriche e da incertezze pratiche. Le ambiguità teoriche sono ben state evidenziate dagli studi di Luca Diotallevi: il modello di laicità si presenta quanto meno come parziale, non esauriente la descrizione delle possibilità offerte nel contesto occidentale<sup>10</sup>. Ancora più radicalmente, l'Autore arriva a riconoscere la sostanziale inconciliabilità tra l'affermazione della libertà religiosa e la sua traduzione in un assetto di laicità. Modellando i rapporti tra le istituzioni religiose e statali sulla base di una netta separazione, si va incontro ad un duplice rischio: anzitutto il non riconoscimento concreto del carattere socialmente fecondo delle opzioni di fede dei soggetti; secondariamente, la riduzione della fede a sistema religioso di potere al fine di rientrare all'interno dell'agone

mentalmente i vescovi americani, abituati alla *religious freedom*; dall'altra gli episcopati spagnoli e dei paesi oltre cortina, più attenti a regolare i rapporti con i diversi regimi (cf S. SCATENA, *La fatica della libertà*, 168-199).

<sup>9</sup> Cf *DH 7*: «Nell'esercizio di tutte le libertà si deve osservare il principio morale della responsabilità personale e sociale».

<sup>10</sup> Oltre al contributo ospitato in questo fascicolo rimandiamo a L. DIOTALLEVI, «Relativizzare la laicità. Provocazioni sociologiche alla teologia delle realtà temporali» in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Laicità e democrazia. Una questione per la teologia*, Glossa, Milano 2011, 87-128 e, più estesamente, L. DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, Rubettino, Soveria Mannelli 2011.

politico<sup>11</sup>. Tutto ciò è lontano dall'affermazione della libertà religiosa che, invece,

sa far discernimento della domanda religiosa che proviene sia dalle persone che da sistemi sociali e sa riconoscere, trattare, ma anche lasciar cadere, la componente di richiesta di ricostruzione di un mondo che una domanda religiosa inevitabilmente comporta, soprattutto allorquando nulla impedisce di rimanere domanda di sacro<sup>12</sup>.

La tesi sostenuta da Diotallevi apre a modelli differenti di rapporto, tra religioni e sistemi statali, presenti nella tradizione occidentale. La questione diventa ancora più attuale se ci si confronta, in un mondo sempre più globale, con le strutturazioni delle relazioni tra appartenenza di fede e appartenenza sociale, vissute nei paesi di tradizione islamica o di cultura orientale<sup>13</sup>. Inoltre si può comprendere, alla luce di questa discussione, anche la voce critica di coloro che, in questi anni, soprattutto nel nostro contesto italiano, hanno avanzato l'accusa di un'interpretazione strumentale della laicità in nome di una «riconquista» dello spazio pubblico da parte della Chiesa. Secondo interpreti autorevoli come Gustavo Zagrebelsky, assistiamo in questi anni ad uno strano gioco di ruoli: la Chiesa proclama una netta separazione tra l'ambito di fede e l'ambito della *polis*, per poi «secolarizzare» parte del suo messaggio e delle sue strutture al fine di inserirsi nell'*agorà* pubblica con un ruolo nuovamente egemone<sup>14</sup>.

Una seconda domanda, più radicale, può essere portata ad esempio di questa «corrente nascosta e impetuosa» che scorre sotto la superficie calma della comune accettazione della libertà religiosa: è la domanda attorno al rapporto con la democrazia. Quale relazione esiste tra l'idea di verità sottesa al principio di libertà e la struttura democratica dei nostri Stati? Come interpretare il principio di maggioranza che è implicito e necessario nel realizzarsi di una democrazia?<sup>15</sup> Tutte queste rimangono domande

<sup>11</sup> Cf L. DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, 218-223.

<sup>12</sup> L. DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, 223.

<sup>13</sup> Proprio in questa direzione intende muoversi la seconda parte di questo nostro fascicolo.

<sup>14</sup> Cf G. ZAGREBELSKY, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell'uomo*, Laterza, Roma - Bari 2010.

<sup>15</sup> Interprete che assume seriamente la questione della democrazia intimamente unito all'affermazione della libertà religiosa resta, profeticamente, Carlo Colombo: cf C. COLOMBO, *Il problema religioso di fronte alla Costituente*, Casa Editrice La Scuola Catto-

pressoché inevase e non prive di ricadute pratiche in ordine, ad esempio, a tutte le attuali questioni di bio-politica.

### 3. *Questioni ecclesiologiche*

Resta un ultimo gruppo di questioni che potremmo sintetizzare nella domanda: quale forma e struttura di Chiesa corrisponde all'affermazione della libertà religiosa? Solo recentemente l'ecclesiologo Severino Dianich ha sollevato il problema in modo esplicito:

La forma della Chiesa, determinata dalle condizioni della sua esistenza in una società secolarizzata, democratica e strutturata in uno Stato laico, non sembra godere di una abbondante letteratura nell'ambito teologico<sup>16</sup>.

Nel post-concilio la discussione del rapporto tra Stato e Chiesa è stata, di fatto, consegnata al diritto pubblico ecclesiastico, concentrato sulle strutture della relazione, e all'etica pubblica che riflette sulle forme e sulle strutture della società. È rimasto invece inevaso il tema propriamente ecclesiologico: affermare la libertà religiosa implica ripensare anche le strutture concrete della Chiesa. Come si traduce il compito di evangelizzazione, che identifica la comunità dei credenti, nella società libera e plurale che il principio di libertà religiosa necessariamente presuppone? Quali forme corrispondono alla missione della Chiesa oggi? Come interpretare il rapporto con l'autorità nella Chiesa? Quale forma deve assumere il laicato o il magistero gerarchico in una Chiesa che promulga la libertà religiosa? Tutte queste domande rimangono, a giudizio di Severino Dianich, sotterranee e raramente espresse, ma restano un'urgenza.

## II. IMMERGERSI NELLE CORRENTI

Torniamo all'immagine iniziale. Finché si passeggia sull'argine del fiume ci si può beare della calma tranquillità della superficie. Arriva però il

lica, Venegono Inf. (VA) 1946. Per una problematizzazione diretta del rapporto si veda M. RUGGENINI - R. DREON - S. G. GROLLO (edd.), *Democrazie e religioni. La sfida degli incompatibili?*, Donzelli, Roma 2011.

<sup>16</sup> S. DIANICH, *Chiesa e laicità dello Stato. La questione teologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2011, 5. Per una sintesi del pensiero di questo Autore sul tema di veda anche S. DIANICH, «Missione della Chiesa e laicità dello Stato» in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Laicità e democrazia*, 209-230.

momento in cui, in qualche modo, o a nuoto o costruendo un ponte, quel fiume va attraversato. Diventa allora importante comprendere le correnti, conoscerle e cercare di governarle. Il contesto plurale e democratico in cui la nostra fede è collocata impone questo attraversamento.

Qualche principio minimo di idraulica permette di capire che l'origine delle correnti dipende dalla forma del letto in cui il fiume scorre. L'ipotesi che assumiamo per compiere questo primo passo d'immersione è che le questioni elencate derivino dall'impostazione che la discussione ha assunto nella fase di fondazione del principio della libertà religiosa. Tentiamo ora di analizzare alcune voci fondamentali del dibattito che ha portato all'affermazione del valore, per cercare gli elementi che hanno determinato queste tensioni irrisolte. Ascoltiamo in particolare due voci che hanno contrassegnato lo sforzo di fondare la libertà religiosa.

### *1. La libertà religiosa fondata sulla vocazione dell'uomo: J. Fuchs*

In un articolo pubblicato nel 1966 sulla rivista *Gregorianum*<sup>17</sup> il teologo moralista Joseph Fuchs consegna la sintesi del proprio contributo alla riflessione attorno al principio della libertà religiosa<sup>18</sup>. Lo scritto assume una prospettiva precisa, esplicitata già dal titolo: indagare il rapporto tra l'affermazione del diritto di libertà religiosa e la libertà della fede cristiana, intesa, secondo il linguaggio classico, come la «vera religione». Ciò avviene attraverso tre passaggi: l'analisi del fondamento del diritto in discussione, del suo oggetto e della sua specificazione nei confronti della fede cristiana. Il punto di partenza è una definizione precisa:

Comprendiamo la libertà religiosa, di cui dobbiamo discutere, come libertà da una coercizione esterna nel campo della religione, anzitutto da parte del potere pubblico; questa libertà deve tuttavia essere articolata con un'educazione conveniente e con il bene comune della società umana, rettamente inteso<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> J. FUCHS, «De libertate religiosa et de libertate religionis Christi», *Gregorianum* 47 (1966) 41-52.

<sup>18</sup> Cf S. SCATENA, *La fatica della libertà*, 142-144.

<sup>19</sup> J. FUCHS, «De libertate religiosa et de libertate religionis Christi», 41-42: «Libertatem ergo religiosam, de qua disserendum nobis est, intelligimus libertatem a coercitione externa in re religiosa, maxime ex parte potestatis publicae; quae libertas tamen componenda est cum convenienti educatione atque cum bono communi, recte intellecto, societatis hominum» [tr. nostra].

Si consegna un'immagine esclusivamente negativa della libertà religiosa come spazio vuoto, preservato contro eventuali e indebite ingerenze esterne, soprattutto da parte dei poteri politici. Possiamo parlare di una «figura minima» della libertà religiosa, che non s'impegna a descriverne i tratti positivi.

Ma da cosa trae fondamento questo diritto? Fuchs lega questo diritto all'affermazione della dignità della persona: «Tutti coloro che difendono la libertà religiosa, affermano di fondarla nella dignità della persona umana»<sup>20</sup>. Troviamo esplicitato qui uno dei filoni principali di comprensione e fondazione della libertà religiosa: riconosciamo un fondamento antropologico che si appoggia sul concetto di vocazione dell'uomo a Dio in Cristo, punto sorgivo dell'altissima dignità della persona. Ogni espressione del diritto si comprende come strumento umano, limitato e sociale, perché ciascuno corrisponda alla propria vocazione. Ancora Fuchs sintetizza: «Questa vocazione in Cristo, che attiene direttamente a tutti e a ciascun uomo, è di fatto quella dignità in cui si fonda il diritto degli uomini e quindi anche il diritto alla libertà religiosa»<sup>21</sup>.

Ritroviamo qui espressa l'idea classica di un'antropologia che riconosce la grandezza dell'uomo nel suo essere chiamato in Cristo a realizzare la propria identità di «immagine e somiglianza di Dio». Vocazione dell'uomo è la chiamata, realizzata nella Pasqua del Figlio, ad essere ciò che si è fin dall'origine. L'uomo viene così introdotto in uno «spazio sacro» delimitato ed inviolabile al cui centro si erge con la sua grandezza, la sua ragione, la sua capacità di decisione, la sua creatività, quale rimando al Dio infinitamente grande, Somma Ragione, Volontà Creatrice. Questo spazio non può essere calpestato da nessuno e deve essere preservato da ingerenze indebite, nella costruzione dei rapporti sociali, anche attraverso lo strumento del diritto.

<sup>20</sup> J. FUCHS, «De libertate religiosa et de libertate religionis Christi», 42: «Omnes, qui libertatem in re religiosa defendunt, eam in dignitate personae humane fundari asserunt» [tr. nostra].

<sup>21</sup> J. FUCHS, «De libertate religiosa et de libertate religionis Christi», 43: «Haec ergo vocatio in Christo, quae omnibus et singulis prorsus hominibus convenit, de facto illa dignitas est, in qua iura hominis, sicuti etiam ius libertatis religiosae, fundatur» [tr. nostra].

Questo modello antropologico si offre come capace di integrare le istanze più positive del pensiero moderno e post-moderno<sup>22</sup>. L'affermazione della centralità dell'uomo<sup>23</sup>, il riferimento alla ragione<sup>24</sup>, il ruolo degli ideali e della loro traduzione in forme di diritto<sup>25</sup> sono tipici della modernità. L'attenzione estetica<sup>26</sup>, la considerazione della pluralità<sup>27</sup> caratterizzano il post-moderno. Entrambe queste serie di elementi trovano qui un punto di rilancio. Si deve però riconoscere anche un limite: l'affermazione della dignità e il rinvio al concetto di vocazione dell'uomo quale «immagine di Dio» è andata incontro, nella storia, ad un'interpretazione statica ed individualista. «Ripercorrendo la storia delle tradizioni del termine “immagine” e “somiglianza”, si rimane meravigliati dal fatto che tutta l'interpretazione cerca di identificare il contenuto dell'immagine nell'uomo o in una componente dell'uomo»<sup>28</sup>. La linea interpretativa radicata in Agostino e in Tommaso ha cercato di spiegare il riferimento all'*imago Dei* con l'una o l'altra caratteristica antropologica rinvenibile in ogni soggetto. L'esito di questo percorso è una visione statica centrata sulla considerazione formale dell'uomo letto individualmente. Brambilla, nella sua riflessione antropologica, sottolinea come la radice di questo movimento sia rinvenibile in un progressivo distacco dei termini in questione dal testo biblico<sup>29</sup>.

Evidentemente un simile rischio si riflette in una considerazione formale e solo negativa della libertà religiosa quale quella fino ad ora intravista.

<sup>22</sup> «L'antropologia teologica che è in grado di offrire una concezione dell'uomo che integri in una visione superiore ed armonica le istanze sia della modernità che della postmodernità è, a nostro giudizio, quella ereditata dalla tradizione ebraico-cristiana e centrata sulla categoria fondamentale dell'uomo come *immagine di Dio*»: I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità* (= Biblioteca di teologia contemporanea 116), Queriniana, Brescia 2002<sup>2</sup>, 462.

<sup>23</sup> Cf I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 97-101.

<sup>24</sup> Cf I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 102-109.

<sup>25</sup> Cf I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 110-115.

<sup>26</sup> Cf I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 217-230.

<sup>27</sup> Cf I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 193-216.

<sup>28</sup> F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?* (= Nuovo corso di teologia sistematica, 12), Queriniana, Brescia 2005, 314.

<sup>29</sup> Cf F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 307-309.

## 2. *La libertà religiosa fondata sulla struttura della società: P. Pavan*

Una seconda pista di fondazione, centrale nel dibattito conciliare e nello sviluppo post-conciliare, lega l'affermazione del principio di libertà religiosa allo sviluppo storico dei diritti civili riconosciuto come segno dei tempi. Lungo questa linea incontriamo il contributo dei teologi di area statunitense e la riflessione di Pietro Pavan<sup>30</sup>.

Quest'ultimo, in un suo testo del 1965 a spiegazione e sviluppo del documento conciliare, avvia la riflessione definendo la libertà religiosa come diritto che

presenta, per lo più, un contenuto negativo: il che significa che ha come oggetto il garantire ai cittadini l'immunità da ogni costrizione in campo religioso: sia nel senso di non essere costretti con la forza a manifestazioni religiose che non approvano o, alle quali, comunque, non aderiscono; sia come pure nel senso di non essere impediti di manifestare la propria credenza religiosa con atti e forme con cui ritengono di manifestarla<sup>31</sup>.

Questa definizione viene tratta da un'analisi comparativa dei testi delle principali costituzioni mondiali, sia di matrice comunista, in cui il ruolo dello Stato rimane marcato anche in materia religiosa, sia con un regime democratico, dove si proclama una qualche forma di laicità, sia in contesti di democrazia incerta o immatura, dove facilmente si ritrova la proclamazione di una qualche religione di Stato<sup>32</sup>. La possibilità di ritrovare l'affermazione del medesimo diritto all'interno di ordinamenti differenti indica, per l'Autore, il carattere universale del diritto alla libertà religiosa.

Ma da dove deriva questo riconoscimento? Pavan risponde a questa domanda affermando come la modernità abbia contribuito alla consapevolezza maggiore, da parte di uomini e donne, circa la loro dignità in quanto persone umane<sup>33</sup>. Non viene indagato il processo storico e teorico che ha generato questa rinnovata consapevolezza, quanto i riflessi che tale assunzione di principio ha avuto sull'affermazione dei diritti e sulla forma dello Stato. Nel primo caso si evidenzia la proclamazione da parte delle autorità di diversi diritti civili intesi come traduzione legislativa dei diritti

<sup>30</sup> Sul ruolo di Pavan nella formulazione conciliare si veda S. SCATENA, *La fatica della libertà*, 131-135; 255-257.

<sup>31</sup> P. PAVAN, *Libertà religiosa e poteri pubblici*, Ancora, Milano 1965, 155.

<sup>32</sup> Cf P. PAVAN, *Libertà religiosa e poteri pubblici*, 164.

<sup>33</sup> Cf P. PAVAN, *Libertà religiosa e poteri pubblici*, 165.

dell'uomo. Per Pavan, il processo di formulazione dei diritti universali della persona rappresenta uno sviluppo aperto – non privo di contraddizioni e cadute nella storia dell'Occidente – comunque in grado di produrre un patrimonio legislativo e di contagiare modelli differenti di Stato<sup>34</sup>. Questo irradiazione genererebbe uno sviluppo nella comprensione degli stessi organismi statali, della loro genesi, della loro struttura e del loro funzionamento<sup>35</sup>. In particolare si assiste alla costituzione dello Stato di diritto ed alla diffusione di sistemi democratici, sia all'interno dei tradizionali modelli liberal-borghesi, sia nei regimi di ispirazione marxista<sup>36</sup>. L'esito di questo processo storico-giuridico viene così enunciato da Pavan:

La libertà religiosa come diritto civile, affermata, come si è visto, in quasi tutte le Costituzioni degli Stati contemporanei, non può essere compresa nel suo genuino valore se non la si considera in rapporto ai diritti della persona; e soprattutto ai diritti della persona concernenti i Valori dello spirito; e ciò tanto in ordine alla fonte da cui quei diritti sono scaturiti – la maggior consapevolezza che gli esseri umani hanno acquisito della propria dignità di persona – quanto in ordine alla loro enucleazione sul terreno storico<sup>37</sup>.

Tutta questa vicenda storica si presenta agli occhi del teologo – afferma l'Autore – come un preciso «segno dei tempi». Compito della teologia è riconoscere questo processo alla luce della Tradizione e allo stesso tempo ricomprendere più profondamente la Tradizione sotto la prospettiva di questa azione singolare dello Spirito. Qui si radicherebbe l'affermazione conciliare attorno alla libertà religiosa e l'azione che la Chiesa è oggi chiamata a mettere in campo per la diffusione e la retta applicazione di tale diritto fondamentale nei diversi codici legislativi.

Particolarmente interessante è l'argomentazione condotta da Pavan soprattutto per il metodo utilizzato e l'idea di teologia in esso compreso: un processo ecclesiale di discernimento storico capace di rileggere i grandi fenomeni culturali alla luce della Tradizione e – reciprocamente – di ricomprendere il dato di fede di fronte all'azione dello Spirito nella storia degli uomini. Si deve però riconoscere che questo processo ermeneutico, nel suo realizzarsi concreto, appare monco. Se da un lato, coraggiosamente, si riconosce l'opera dello Spirito all'interno del processo storico

<sup>34</sup> Cf P. PAVAN, *Libertà religiosa e poteri pubblici*, 165-170.

<sup>35</sup> Cf P. PAVAN, *Libertà religiosa e poteri pubblici*, 172.

<sup>36</sup> Cf P. PAVAN, *Libertà religiosa e poteri pubblici*, 172-195.

<sup>37</sup> Cf P. PAVAN, *Libertà religiosa e poteri pubblici*, 197.

moderno, dall'altra parte – mossi forse da un facile ottimismo che viene dall'impronta giuridica dell'Autore – è debole il ritorno critico. L'assenza totale di un riferimento alla Parola di Dio, la riduzione magisteriale della Tradizione del pensiero teologico, sono le radici di questo difetto. L'esito è di assumere la definizione di libertà religiosa direttamente dalle formulazioni legislative moderne: si ottiene anche in questo caso un'immagine formale di libertà attribuita ad un soggetto (individuale o comunitario) inteso come autonomo di fronte alla propria ricerca di fede e al pubblico potere.

### III. RIGOVERNARE LE CORRENTI

L'indagine svolta consente di arrivare a una prima affermazione di natura quasi diagnostica. Le correnti che abbiamo evidenziato sembrano derivare dalla forma specifica assunta dalla riflessione in fase di fondazione: l'impostazione guarda fundamentalmente al soggetto della libertà religiosa inteso come individuo dotato di una dignità da proteggere attraverso una formulazione di diritto. Se sta questa diagnosi, l'imperativo che le questioni ancora aperte ci impongono è quello di riprendere in mano il discorso fondativo superando il limite emerso. In altre parole: la verifica storica del principio della libertà religiosa, come ricerca delle modalità concrete di rapporto tra lo spazio della fede e lo spazio pubblico, chiede una ricomprensione relazionale del medesimo principio, non come diritto del soggetto individuale, ma come conseguenza del rapporto in cui il soggetto si colloca e della sua forma specifica.

Tentiamo di impostare questo «rinnovamento» attraverso due passaggi.

#### *1. La forma del rapporto tra l'atto di fede e lo spazio pubblico*

##### 1.1. Ripartire dal Concilio

È interessante notare come la ripresa e la rilettura della dichiarazione conciliare *DH* si sia concentrata, in questi anni, sul primo capitolo del testo, quasi dimenticando l'esistenza di un secondo capitolo. Eppure, l'analisi del processo di stesura del documento, accuratamente ricostruita dalla ricerca di Scatena<sup>38</sup>, mostra la rilevanza di quella seconda parte all'interno

<sup>38</sup> Cf S. SCATENA, *La fatica della libertà*, 249-264.

della discussione tra i Padri. L'esigenza sviluppata nell'indagine attorno al contributo della Rivelazione era quella di comprendere la libertà religiosa non solo come proclamazione negativa, ma anche descrivendone i tratti positivi. Tale sforzo di elaborazione, che ha visto in primo piano pensatori come gli esegeti McCool, Lyonnet e Dupont, non ha trovato facile consenso. È rimasto così uno schema bipartito tra approccio «*via intellecti*» e «*via revelationis*», più immediato ed accettabile anche per i Padri più contrari.

La considerazione di questo secondo capitolo<sup>39</sup> indica la via per una ricomprensione della libertà religiosa che fugga la ristrettezza di una considerazione formale e individualista. Il principio che sostiene il testo è enunciato al paragrafo 9: «La libertà religiosa è *in piena rispondenza* con la libertà dell'atto di fede cristiana [*plene est cum libertate actus fidei christianae congrua*]»<sup>40</sup>. C'è una corrispondenza nella forma tra l'atto di fede e la libertà religiosa. In un processo di risalita dovremmo dire che la forma del rivelarsi di Dio ad ogni uomo in Cristo determina la forma di ogni disposizione dei soggetti nei confronti di questo suo darsi e, a sua volta, la forma di questa disposizione definisce i contorni della libertà religiosa.

«La verità vi farà liberi» (Gv 8,32): questa affermazione di Gesù non indica solo una causa efficiente, ma descrive il modo in cui si dà concretamente la libertà nell'uomo. Una conferma di questa linea viene autorevolmente dall'enciclica di Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor (VS)* del 1993, dove, citando propriamente *DH* insieme alla costituzione *Gaudium et spes*, si afferma:

Il Concilio, di fronte ai nostri contemporanei che «tanto tengono» alla libertà e che la «cercano ardentemente» ma che «spesso la coltivano in malo modo, quasi sia lecito tutto purché piaccia, compreso il male», presenta la «vera» libertà: «La vera libertà è nell'uomo *segno altissimo dell'immagine divina*. Dio volle, infatti, lasciare l'uomo «in mano al suo consiglio» (cf Sir 15,14), così che esso cerchi spontaneamente il suo Creatore, e giunga liberamente, con la adesione a lui, alla piena e beata perfezione». Se esiste il diritto di essere rispettati nel proprio cammino di ricerca della verità, esiste ancor prima

<sup>39</sup> Non potendo svolgere qui, per ragioni di spazio, un'analisi puntuale del testo in questione rinviamo a J. HAMER, *La libertà religiosa nel Vaticano II* (= Collana magistero conciliare 5), Elle Di Ci, Leumann (TO) 1966.

<sup>40</sup> *DH* 9. I corsivi sono nostri.

l'obbligo morale grave per ciascuno di cercare la verità e di aderirvi una volta riconosciuta<sup>41</sup>.

Al di là di alcune ambiguità nel linguaggio utilizzato<sup>42</sup>, l'indicazione appare chiara: la libertà in materia di fede discende dal darsi della verità nella rivelazione di Dio. L'uomo partecipa, viene coinvolto, nel progressivo farsi conoscere di Dio a ciascuno. Tale partecipazione è la libertà.

## 1.2. Una singolare conferma

Una conferma a questa lettura conciliare ci viene dalla riflessione – rimasta per altro abbastanza isolata – di una delle voci che hanno avuto un ruolo primario nell'approvazione dello stesso documento *DH*: il teologo Carlo Colombo<sup>43</sup>. In un suo articolo pubblicato nel 1965 a commento della discussione<sup>44</sup>, il teologo milanese, dopo aver rilevato l'importanza del tema da un punto di vista umano, civile e religioso<sup>45</sup> e aver affrontato la complessa questione della coerenza dell'insegnamento magisteriale<sup>46</sup>, esplicitamente dice:

<sup>41</sup> VS 34. I corsivi sono del testo.

<sup>42</sup> Mi sento di condividere la valutazione espressa in A. FUMAGALLI, *L'eco dello Spirito. Teologia della coscienza morale* (= Biblioteca di teologia contemporanea 158), Queriniana, Brescia 2012, 286-293. Il discorso sulla libertà e il suo legame alla verità è la preoccupazione centrale dell'Enciclica al fine di escludere visioni distorte della morale cristiana. A fronte di questa intenzione si deve riconoscere che «l'argomentazione è condotta con la strumentazione concettuale e linguistica tipica della Neoscolastica preconciliare, eccessivamente ristretta in senso legalistico e intellettualistico rispetto alla densità personale del rapporto tra Dio e l'uomo» (*Ivi*, 290).

<sup>43</sup> Sul ruolo di Carlo Colombo, ordinato vescovo il 7 marzo 1964 e divenuto così Padre conciliare, nel dibattito si veda, oltre alla già citata ricerca di S. SCATENA, *La fatica della libertà*, 193-196; 266-268; 408-410; 484-488; 519-521, anche J. HAMER, «Progressiva elaborazione del testo conciliare» in *La libertà religiosa nel Vaticano II*, 34-103.

<sup>44</sup> C. COLOMBO, «La libertà religiosa», *Vita e pensiero* 46 (1965) 309-321. L'articolo riprende ed amplia l'intervento tenuto dall'Autore in aula conciliare il 25 settembre 1964 ritrovabile in *Acta synodalia S. Concilii oecumenici Vaticani II*, vol. III/2, 554-557. Il testo è già stato da me analizzato nel contesto più ampio del pensiero sociale del «teologo di Venegono» in S. CUCCHETTI, «Una teologia per la giustizia. Temi sociali maggiori nel pensiero di Carlo Colombo», *La Scuola Cattolica* 139 (2011) 629-654.

<sup>45</sup> Cf C. COLOMBO, «La libertà religiosa», 310-311.

<sup>46</sup> Cf C. COLOMBO, «La libertà religiosa», 312-313.

L'affermazione della libertà per il cristiano non può nascere da una rinuncia o da un cedimento nell'amore alla verità divina, ma dovrà nascere da una intelligenza e da un rispetto più profondo della sua natura e del suo modo di inserirsi nell'animo dell'uomo e degli uomini<sup>47</sup>.

In altre parole, si deve comprendere meglio la forma della verità di Dio che si rivela e il coinvolgimento in questa dinamica dell'uomo per poter dare un contenuto positivo alla libertà di fede. Per svolgere questo compito, l'Autore indica anche una pista particolarmente interessante: l'analisi delle condizioni e della natura dell'atto religioso. Egli identifica due elementi centrali: il carattere relazionale di una verità che si consegna all'intelligenza dell'uomo<sup>48</sup> e il carattere sociale di questo rapporto<sup>49</sup>. La fede nasce dall'incontro con una verità che si affaccia all'intelligenza, una verità che non è solo oggetto della ricerca, ma è soggetto che intesse con l'uomo una relazione. Per questo non può esistere imposizione o violenza nell'accesso alla verità. Questo incontro è però un fatto mai unicamente individuale, ma riguarda la persona nella totalità dei rapporti che vive.

La riflessione di Colombo sembra spingersi molto oltre il dettato conciliare, raccogliendo però il cuore e la questione aperta che lo stesso documento *DH* aveva posto. Questa riflessione rimane però priva di seguito: come abbiamo già mostrato, l'attenzione si concentra tutta sul soggetto della libertà religiosa e sulla traduzione giuridica del principio. Questa traccia resta però come una conferma interessante della lettura che stiamo dando e come un'indicazione di via per il prosieguo del lavoro. Il limite di un linguaggio ancora strettamente legato alla Neoscolastica di impostazione intellettualista fatica a descrivere le dimensioni relazionali evocate. Si configura però più precisamente il compito che abbiamo di fronte.

### 1.3. Forma della verità e forma della libertà

La libertà (religiosa) «è fatta» dalla verità. Nel capitolo 8 del vangelo di Giovanni, Gesù si rivolge ai Giudei presenti al tempio durante la festa delle Capanne. L'affermazione del legame tra la verità e la libertà si colloca nella rivelazione di Colui che «è di lassù» (cf Gv 8,23): egli è tutto orien-

<sup>47</sup> C. COLOMBO, «La libertà religiosa», 313.

<sup>48</sup> Cf C. COLOMBO, «La libertà religiosa», 315-316.

<sup>49</sup> Cf C. COLOMBO, «La libertà religiosa», 316-317.

tato al Padre, da Lui «è uscito e viene» (cf Gv 8,42). Conoscere la verità significa allora conoscere il Figlio che parla del Padre: ciò è possibile unicamente quando sarà «innalzato il Figlio dell'uomo» (Gv 8,28). L'evento della Pasqua è il compiersi della rivelazione che da Abramo si è dispiegata lungo la storia del popolo. In questa verità si forma la libertà; dalla forma di questa verità si determina la forma della libertà.

Quale forma ha dunque la verità che libera? Gli esegeti sottolineano come l'autore del Quarto Vangelo evochi una terminologia tipica del mondo stoico e gnostico. In questo contesto la verità si identifica come la conoscenza della «scintilla divina» abitante e operante in ogni soggetto che libera dall'ignoranza personale e riconduce l'uomo alla consapevolezza della propria dignità. Per i Giudei a cui Gesù si rivolge, l'affermazione del legame tra verità e libertà suona sostanzialmente diversa: la verità indica il rapporto con il Dio liberatore, colui che ha posto il popolo in una nuova condizione di vita, data una volta per sempre al punto da potersi rivendicare come un diritto («Non siamo mai stati schiavi di nessuno»: Gv 8,33). L'innalzamento del Figlio pone sotto giudizio entrambe queste visioni coinvolgendo tutta la storia nel rapporto di continua fiducia del Figlio al Padre: ciascuno è reso figlio dall'azione del Figlio (cf Gal 4-7). In questo sta quindi la libertà: nell'essere figli dalla Pasqua del Figlio (cf Gv 8,35s).

L'esperienza religiosa del «dire Dio» si colloca nella plurale e storica esperienza di una realtà diversamente significata dall'uomo che la abita. Come gli gnostici e i Giudei, gli uomini pronunciano da sempre il nome di Dio a partire dagli attributi di senso che incontrano nelle esperienze del vivere<sup>50</sup>. Il mistero di questo plurale e storico affacciarsi di Dio al linguaggio degli uomini, alla loro conoscenza, dice un agire di Dio:

Colui che agisce scegliendosi nella sua libera azione personale determina se stesso nel suo agire e quindi si manifesta determinando gli attributi che, tramite la sua scelta, lo caratterizzano. [...] I nomi divini dicono un parteciparsi di Dio, un determinarsi di Dio nel proprio agire. [...]

Dio è conosciuto sempre e solo a partire dal suo agire e quindi all'interno della relazione che liberamente stabilisce con la sua creatura<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Cf A. COZZI, *Dio ha molti nomi. Dire oggi il nome eterno del Padre di tutti*, Paoline, Milano 1999, 46-71.

<sup>51</sup> A. COZZI, *Dio ha molti nomi*, 62-63. 65.

Tutto questo processo di rivelazione trova compimento e verità nell'innalzamento del Figlio che giudica sia l'esperienza gnostica del *logos* che attraversa la natura, sia l'esperienza giudaica del liberatore che elegge il suo popolo. Contro la violenza della croce inflitta al Giusto ogni attributo di Dio, ogni parola su Dio, ogni pretesa religiosa si schianta. La natura, che rivelava la propria ragionevolezza, si oscura, trema, mostra il suo lato terribile (cf Mt 27,45.51; Mc 15,33; Lc 23,44), il tempio, luogo della presenza stabile di un Dio «posseduto» dal suo popolo, crolla (cf Mt 27,51; Mc 15,38; Lc 23,45). Resta solo la figliolanza riconosciuta dal centurione (cf Mt 27,54) e gridata contro la densità del dramma (cf Lc 23,46). «Ormai, l'unica cosa che rimane salda è la relazione filiale che rimanda alla verità del Padre»<sup>52</sup>. La verità trova la sua forma compiuta e canonica<sup>53</sup>: «Il senso della storia si rivela essere quello di una pedagogia della filiazione»<sup>54</sup>. La forma della verità è l'amore fiducioso che lega il Figlio al Padre; quell'amore vissuto «fino alla fine» (Gv 13,1); quell'amore capace di vincere la stessa morte nella risurrezione.

Se questa è la forma della verità, quale libertà si apre per ogni uomo e ogni donna a partire dalla Pasqua del Figlio? La vicenda del Figlio innalzato tocca la vita di ogni uomo e di ogni donna attraverso il dono dello Spirito<sup>55</sup>. Il soffio emesso dal Cristo morente non è un generico spirito vitale, è lo Spirito del Figlio che rende figli: esso è lo Spirito mandato nei nostri cuori per gridare «Abbà! Padre» (cf Gal 4,6). Nella Pasqua, lo Spirito che dà la vita compie tutta la storia come vicenda dei figli, generati dalla croce. Resi quindi liberi dallo Spirito (cf Rm 8,1-17), la libertà assume la forma dei figli. Ogni vicenda dell'umano dire Dio, ogni percorso religioso si reinterpreta nella dinamica dell'unico Spirito come vicenda di figli. Lo spazio pubblico dell'incontro tra le diverse storie di fede diventa spazio fraterno, dove ogni frammento, nella dinamica dello Spirito del Figlio, dice il riferimento all'unico Padre. La libertà religiosa, come criterio chiamato a custodire il rapporto tra le vicende di fede personali e comu-

<sup>52</sup> A. Cozzi, *Dio ha molti nomi*, 242.

<sup>53</sup> Sarebbe interessante leggere in questo senso il significato dell'universalità di Cristo così come affermata da CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione sull'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa (Dominus Iesus)*, 2000.

<sup>54</sup> A. Cozzi, *Dio ha molti nomi*, 244.

<sup>55</sup> Cf A. Cozzi, *Dio ha molti nomi*, 244.

nitarie e lo spazio pubblico in cui si incontrano, non è più semplicemente formale difesa di uno spazio vuoto, ma è criterio pratico (etico e giuridico) di custodia di una forma fraterna dei legami. La libertà religiosa trova insomma sostanza nella fraternità.

## 2. *La libertà religiosa come custode della fraternità*

Il tentativo di superare una visione formale ed individualista della libertà religiosa ci ha condotto, a partire dall'indicazione conciliare e attraverso la rilettura biblica, a identificare nella custodia della forma fraterna dei legami il contenuto proprio del principio in questione. Si tratta ora di tentare una descrizione del legame fraterno per poter ricavare i modi concreti in cui declinare la libertà religiosa, strappandola dalla formalità. Si deve riconoscere come la tradizione cristiana abbia, per lungo tempo, trascurato l'elaborazione teologica della categoria di fraternità, consegnandola quasi totalmente alla spiritualità monastica e religiosa<sup>56</sup>. Solo recentemente la teologia sembra averla riscoperta<sup>57</sup>: considerando la sintesi offerta dal teologo Ratzinger possiamo ricavare alcuni tratti descrittivi.

### 2.1 Un legame non ideologico

La rivelazione del legame fraterno tra tutti gli uomini e le donne a partire dalla croce del Figlio si fonda sulla relazione con «un solo Dio padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti» (Ef 4,3-6). Tale fondamento getta una luce nuova sull'affermazione intramondana di un legame antecedente ad ogni diversità. La proclamazione della fraternità, e lo sforzo per una sua costruzione concreta nelle forme istituite dei rapporti sociali, avviene anche prima e al di fuori del riferimento cristiano<sup>58</sup>. Due luoghi storici specifici, secondo il pensiero di

<sup>56</sup> Cf J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, Queriniana, Brescia 2005, 52-58. Su questa «riduzione» si veda anche la ricerca sistematica svolta sulla categoria di «fraternità» in S. DIANICH - C. TORCIVIA, *Forme del popolo di Dio tra comunità e fraternità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2012.

<sup>57</sup> Fondamentale in questa riscoperta è la riflessione di K. BARTH soprattutto in *Dogmatica ecclesiale*, Il Mulino, Bologna 1968 ripresa poi da H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di K. Barth*, Jaca Book, Milano 1985, 192-207.

<sup>58</sup> Cf F. TODARE, «Fraternità» in FONDAZIONE CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia filosofica. V. Fid-Hat*, Bompiani, Milano 2006, 4467-4468.

Joseph Ratzinger, hanno sviluppato l'ideale di una fraternità universale: lo stoicismo e l'illuminismo. In entrambi questi casi

la fraternità universale è essenzialmente concepita come scaturente dal basso, dall'uguaglianza della specie e della natura di tutti gli uomini. Essa si rifà al di là della storia, alla natura dell'uomo antecedente la storia. Il suo contenuto è pertanto il seguente: tutte le differenze tra gli uomini scaturiscono semplicemente da un atto positivo, cioè da un arbitrio storico<sup>59</sup>.

La più piccola delle tre figlie della Rivoluzione francese<sup>60</sup> sembra racchiusa nelle strettezze di un pensiero ideologico. La sua affermazione è possibile solo a patto di chiudere gli occhi nei confronti delle reali differenze tra gli uomini e, più in generale, mettendo tra parentesi la storia, ridotta a un accidente. Sempre secondo Ratzinger, l'esito marxista del pensiero illuminista corrisponde al riemergere violento di queste differenze storiche nella forma di un'affermazione violenta dell'ideologia di lotta contro di esse<sup>61</sup>.

Al contrario la rivelazione della paternità in Cristo è realtà viva, che abita e coinvolge la storia, che si realizza attraverso la conoscenza, il rapporto storico con Gesù di Nazareth e con le forme concrete e sacramentali della sua presenza. In Cristo, che abita la storia concreta e vive nella comunità reale degli uomini e delle donne, le parole paternità e fraternità non dicono più un ideale, ma una realtà. La realizzazione del legame fraterno passa attraverso la concreta offerta di grazia che permette, ad ogni uomo e donna, di realizzare rapporti sulla forma di Gesù. Si colloca qui sia la ricomprensione del ruolo pubblico della fede, sia la ridefinizione di quelle virtù umane che già partecipano della grazia del Figlio innalzato. Il compito di custodire la fraternità si deve così tradurre nella consapevolezza «che la fede cristiana in Dio Padre deve necessariamente includere il sì ai fratelli»<sup>62</sup> e che, viceversa, ogni volta che uomini e donne realizzano istituzioni capaci di porsi al servizio degli altri, favorendo atteggiamenti di perdita di sé, risplende il volto del Padre mostrato dal Figlio.

<sup>59</sup> J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, 25.

<sup>60</sup> Sull'affermazione della fraternità all'interno del pensiero sorto con la Rivoluzione francese si veda M. DAVID, *Fraternité et Révolution française*, Abier, Paris 1987. Per una rilettura contemporanea si veda invece: A. MARTINELLI - M. SALVATI - S. VECA, *Progetto '89. Tre saggi su libertà, eguaglianza e fraternità*, Il Saggiatore, Milano 1989.

<sup>61</sup> Cf J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, 26-30.

<sup>62</sup> J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, 69.

## 2.2. Comunità e fraternità

Il carattere storico della rivelazione della paternità di Dio in Cristo chiede il realizzarsi del legame fraterno in forme concrete. Qui si comprende il sorgere della Chiesa, quale fraternità dei credenti<sup>63</sup>. La Chiesa è frutto di una nuova creazione che nasce dall'abbattimento delle barriere sociali e culturali (cf Ef 2,12-17; Gal 3,27s; Col 3,10s).

Ratzinger si dimostra, nella sua riflessione, fin troppo preoccupato di difendere la singolarità della fraternità cristiana di fronte all'affermazione della fratellanza universale<sup>64</sup>. Confrontandosi con il pensiero di Balthasar egli sottolinea come il crollo delle divisioni realizzato dall'evento salvifico<sup>65</sup>, corrisponde alla creazione di un nuovo confine: «il confine tra cristiani e non cristiani»<sup>66</sup>. Egli arriva così ad affermare che «il cristiano è direttamente solo fratello del cristiano e non del non cristiano»<sup>67</sup>.

Pur comprendendo la preoccupazione di non disperdere il senso della mediazione storica concreta che è la Chiesa, ci sembra che una miglior intelligenza di questo «nuovo confine» venga dalla logica sacramentaria della Chiesa: essa è costituita come presenza concreta e sacramentale del Regno<sup>68</sup>. La fraternità ecclesiale è costituita in vista di un preciso «*munus*», di un compito: quello di rendere già presente e di favorire la costituzione della fraternità universale. In questo senso possiamo ricomprendere e valorizzare la terminologia della comunione. Chiesa è *communio*, in quanto insieme dei fratelli radunati *cum-munus*: la sua genesi, origine e costituzione si comprende a partire dalla sua missione. In questo modo si può articolare con maggior equilibrio la tensione tra la necessità di una compagine storica e l'affermazione di un'universalità. La difesa della fraternità, che la libertà religiosa è chiamata a realizzare, si concretizza qui nella costituzione di relazioni intra ed extra ecclesiali capaci di corrispon-

<sup>63</sup> A partire da questa affermazione si può comprendere anche il senso del termine «*fraternitas*» all'interno della tradizione religiosa della Chiesa. Per un riferimento alla corrente francescana di rilettura e interpretazione del termine si veda M. ERASMI, *Dal Vangelo alla Fraternità: le orme si fanno sentiero. Dinamiche vocazionali dell'esperienza cristiana di Francesco d'Assisi*, EDB, Bologna 2010.

<sup>64</sup> Cf J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, 82.

<sup>65</sup> Cf H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di K. Barth*, 192-207.

<sup>66</sup> J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, 82.

<sup>67</sup> J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, 82.

<sup>68</sup> Cf LG 3.

dere a questo disegno. La realizzazione della libertà religiosa e dei diritti delle diverse compagini di fede e, specificatamente, della libertà della Chiesa, si comprende unicamente come finalizzata al tutto universale. Da questo criterio si possono trarre le dimensioni concrete, positive, della custodia pubblica degli spazi comunitari di fede.

### 2.3. L'universalismo fraterno

D'altra parte lo stesso Ratzinger, nel prosieguo della sua riflessione, torna sulla missione della comunità ecclesiale. Rifacendosi alla terminologia paolina, egli afferma: «La delimitazione della fratellanza cristiana limitata non mira a creare un circolo esoterico fine a se stesso, ma avviene al servizio del tutto. La comunione cristiana fraterna non è contro, bensì a favore del tutto»<sup>69</sup>.

Il tutto si comprende a partire dall'universale elezione di ogni uomo e donna in Cristo. La riflessione di Barth sottolinea come la presentazione che l'Antico Testamento fa dell'elezione divina sembri sottostare ad un preciso schema di fraternità: è sempre la vicenda di due fratelli<sup>70</sup>. Abramo con suo fratello Aran e il nipote Lot, Isacco e Ismaele, Esaù e Giacobbe, Giuseppe e i suoi fratelli: la promessa è sempre affidata a uno perché giunga anche all'altro, perché nel legame di fraternità essa si diffonda in tutti i popoli e le nazioni. Anzi, ancora prima: la promessa si trasmette all'uno o all'altro grazie alle concrete vicende dei rapporti tra i fratelli<sup>71</sup>. Questa dinamica rimane nel compimento offerto dalla Pasqua del Figlio: la salvezza si estende ad ogni uomo attraverso le concrete dinamiche dei rapporti fraterni.

Ecco come Gesù Cristo è il Signore e il principio, il contenuto e l'oggetto della testimonianza degli eletti e dei riprovati. In maniera del tutto differente, gli uni dagli altri, in fondo, non hanno esistenza propria che in lui. È in lui, che è originariamente l'uno e l'altro, l'eletto e il riprovato, che la loro opposizione possiede la sua necessità. È a causa di lui ch'essa non è soltanto resa relativa

<sup>69</sup> J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, 94.

<sup>70</sup> Cf K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale*, 382-391.

<sup>71</sup> Anche se non si presenta come una riflessione sistematica, quanto come un testo di meditazione, lucido nel rappresentare questa dinamica di salvezza che passa attraverso le vicende di fraternità è M.I. RUPNIK, *Cerco i miei fratelli. Lectio divina su Giuseppe d'Egitto*, Lipa, Roma 1998.

ma appare come un'opposizione tra *fratelli* che, nella loro esistenza e nella loro funzione complementari, costituiscono un'unità inalienabile e indissolubile. Come l'elezione di Gesù Cristo si compie nella sua riprovazione sostitutiva, e come, inversamente, questa è la conferma di quella, così gli eletti e i riprovati non esistono soltanto per opporsi ma anche per confrontarsi: essi esistono gli uni accanto gli altri e per gli altri<sup>72</sup>.

Lo stesso Ratzinger riprende questa lettura riequilibrando (e – ci sembra – in parte correggendo) la sua precedente affermazione:

Per quanto per la Chiesa sia importante arrivare all'unità di un'unica fraternità, nel perseguire questo fine essa dovrà rimanere sempre consapevole del fatto di essere soltanto uno dei due figli, un fratello accanto all'altro, e che il suo compito non consiste nel condannare il fratello errante, bensì nel salvarlo. La Chiesa deve effettivamente arrivare ad essere una stretta fratellanza interna, per essere realmente *un* fratello [di fronte all'altro]<sup>73</sup>.

La fraternità è allora possibilità concreta in Cristo offerta ad ogni uomo e donna, in un rinnovato universalismo che trae fondamento non in un'affermazione ideale a prescindere dalla storia, ma nella cura dei concreti rapporti, non sempre pacifici, tra fratelli. La libertà religiosa, custode di questa fraternità, è chiamata a produrre ordinamenti capaci di regolare queste relazioni, a favorire il sorgere di esperienze comunitarie per dire la fede e a riconoscere il valore sociale che esse hanno in ordine alla realizzazione di un ordine universale fraterno.

#### IV. RIEMERGERE DALLE CORRENTI

Compiuto il tentativo di riplasmare gli argini in cui scorre il fiume della riflessione sulla libertà religiosa possiamo ora sperare di poter affrontare più tranquillamente le correnti che lo attraversano, per riemergervi sani e salvi. Resta quindi, al termine della nostra riflessione, da indagare come l'impostazione che abbiamo dato al discorso sia in grado di risolvere le tensioni con cui abbiamo iniziato. Possiamo qui unicamente, a titolo conclusivo, accennare ad alcune piste risolutive lasciando ad ulteriori approfondimenti, e ancor di più, al confronto con le concrete pratiche storiche, lo sviluppo sistematico delle questioni.

<sup>72</sup> H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di K. Barth*, 200.

<sup>73</sup> J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, 100.

Il legame evidenziato tra il compiersi della rivelazione divina e il costituirsi dei rapporti fraterni indica lo statuto della verità che deve essere custodita in una pratica sociale. Essa è verità relazionale, che chiede una precisa e coerente forma dei rapporti per potersi dire autenticamente. Ancor più chiaramente: non c'è affermazione della verità se non all'interno di rapporti che hanno la forma della fratellanza, anche nei confronti di coloro che sembrano essere nell'errore. Premura per l'errante e affermazione della verità non sono due poli in tensione. Tantomeno la tonalità misericordiosa del discorso è da intendersi come un'aggiunta di zucchero alla pillola amara, ma salutare, della verità. Misericordia e verità: l'una senza l'altra diventa vuota indulgenza, l'altra senza l'una si trasforma in integralismo. Solo la consapevolezza di una struttura relazionale della verità corrisponde alla Rivelazione<sup>74</sup>.

In questa direzione la cura per la verità in un contesto democratico e plurale corrisponde alla ricerca di strumenti capaci di tradurre in forma istituzionale, pur limitata, la struttura dialogica. La riflessione di Jacques Derrida<sup>75</sup> appare promettente nel tentativo di superare una visione politica classica che fonda la costruzione dello Stato di diritto sul tentativo di contenere la violenza<sup>76</sup>. Il nemico, proprio per essere tale, «è sempre fratello»<sup>77</sup>: la fraternità è primaria e fondante le istituzioni democratiche. In questo senso, la libertà religiosa, come custode di questi rapporti fraterni, si pone alla base dell'affermazione democratica. Lo stesso sistema del diritto si può comprendere come regolazione dei rapporti fraterni<sup>78</sup>. Non si dà libertà religiosa in forme di compromesso o di alterazione della democrazia, pur in nome di una presunta verità. Anche l'affermazione della laicità, in cui spesso si traduce il principio della libertà religiosa, non dovrà tanto preoccuparsi della distinzione, ma dei rapporti esistenti tra comunità religiose e comunità politiche: il senso del distinguere sta proprio

<sup>74</sup> Per proseguire la riflessione su questo punto si veda R. REPOLE, *Il pensiero umile. In ascolto della Rivelazione*, Città Nuova, Roma 2007.

<sup>75</sup> J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995.

<sup>76</sup> Tale visione risale alle teorie dello Stato tipiche dell'epoca moderna. In particolare si consideri il pensiero di Carl Schmitt.

<sup>77</sup> J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, 124.

<sup>78</sup> Su questa affermazione si veda E. RESTA, *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma - Bari 2005.

nel costruire legami, nell'essere l'uno di fronte all'altro, l'uno per l'altro in una reciprocità piena.

Tutto ciò contribuisce a definire non solo lo spazio pubblico, ma anche quello ecclesiale. Coerentemente a quanto detto, la Chiesa è chiamata a costruirsi e a criticare le proprie strutture e le proprie affermazioni alla luce del suo ministero a servizio della fraternità universale. Viene consegnato il compito di una costante riforma dei rapporti interni alla Chiesa tra i vari soggetti, e delle modalità del suo porsi all'interno del dibattito pubblico perché sempre più corrispondano alla missione da cui trae origine<sup>79</sup>. Possiamo allora concludere citando l'affermazione di Severino Dianich:

In termini di fede io parlerei di un momento di grazia. Come lo fu nell'Ottocento la fine del potere temporale del papa, così l'attuale progressivo spogliamento della Chiesa dalla sua antica imponenza e la sua posizione umile nella città degli uomini danno vita ad una forma di Chiesa, nuova e più fresca, più somigliante alla *forma Christi*. Al più ampio spazio, quale mai in passato si era dato, che le democrazie contemporanee offrono a chi intende diffondere nella società la sua fede può corrispondere un felice diradarsi della cortina di diffidenze, sospetti e timori nei confronti del potere, vero o presunto, esercitato dalla Chiesa sullo Stato, che ostacolano l'ascolto del messaggio evangelico<sup>80</sup>.

STEFANO CUCCHETTI

*Seminario Arcivescovile di Milano*  
*stefanocucchetti@seminario.milano.it*

<sup>79</sup> Oltre al già citato testo di S. DIANICH, *Chiesa e laicità dello Stato*, si veda, per sviluppare questo passaggio, R. REPOLE, *L'umiltà della Chiesa*, Qiqajon, Magnano (BI) 2010.

<sup>80</sup> S. DIANICH, *Chiesa e laicità dello Stato*, 101s.