



Antonino Mantineo

(associato di Diritto ecclesiastico nella Facoltà di Giurisprudenza
dell'Università degli Studi di Catanzaro)

Verso nuove prospettive del pluralismo religioso nel Magistero della Chiesa cattolica?

Sommario: 1. Il Concilio Vaticano II e le aperture al dialogo interreligioso - 2. Il concorso offerto dalle nuove piste teologiche del post-Concilio - 3. Alcune valutazioni del magistero di papa Benedetto XVI - 4. Laicità dello Stato e pluralismo religioso - 5. Per una ripresa del dialogo interreligioso.

1 - Il Concilio Vaticano II e le aperture al dialogo interreligioso

Il Concilio Vaticano II è da tempo valutato quale spartiacque negli atteggiamenti della Chiesa cattolica verso le altre fedi, soprattutto quanto ai profili che attengono alla salvezza individuale cui si può giungere anche appartenendo ad altre tradizioni religiose e quanto al ruolo che queste tradizioni possono ricoprire nel disegno di Dio per l'umanità : in definitiva, la salvezza è riservata non solo ai membri appartenenti alle diverse religioni ma all'umanità nel suo insieme¹.

Gesti concreti di apertura e di attuazione del dialogo ecumenico ed interreligioso erano venuti già durante lo stesso Concilio Vaticano II da parte di Paolo VI, il quale incontrò il Patriarca di Costantinopoli Atenagora I una prima volta nel 1964 e la seconda in Israele, un anno

¹ Del Concilio Vaticano II come spartiacque, tra una vecchia concezione della salvezza e una nuova prospettiva, fondata sull'azione universale dello Spirito di Dio, parlava J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, seconda ed., Queriniana, Brescia, 1998, p. 217 e ss.. Egli richiamava, tra gli altri, P.F. KNITTER, *No other name? A critical Survey of christian attitudes towards the world religions*, Orbis books, Maryknoll New York, 1985, p. 124, secondo il quale, nonostante le aperture del Concilio Vaticano II, rimaneva, tuttavia, "un'ambiguità residua nella sua concezione di quanto, esattamente, siano efficaci la verità e la grazia all'interno delle religioni". Ed, ancora, K. RAHNER, *Sul significato salvifico delle religioni non cristiane*, in *Dio e rivelazione*, Nuovi saggi, vol. VII, Edizioni paoline, Roma, 1981, pp. 423-434, il quale pur constatando come il Concilio Vaticano II avesse avviato una relazione positiva della Chiesa con le religioni in quanto tali, riteneva come fosse rimasta "indeterminata la qualità propriamente teologica delle religioni non cristiane". Da ciò una serie di questioni aperte: i non cristiani conseguono la salvezza al di fuori o all'interno della vita delle loro religioni?; tali religioni sono o non sono in se stesse salvifiche? La questione, in Ranher, non riceveva una risposta esplicita.



dopo. Da quell'incontro era nata la "Dichiarazione comune cattolico-ortodossa" del 1965 e l'avvio concreto di una Commissione congiunta con lo scopo di superare le differenze storiche². L'enciclica *Ecclesiam suam* era stata promulgata da Paolo VI fra la seconda e la terza sessione del Concilio Vaticano II, il 6 agosto 1964³, e segnava la comparsa del termine "dialogo", chiamato *colloquium*, per indicare il programma di rinnovamento della Chiesa. Si spiegava che la storia della salvezza è la storia del dialogo continuo di Dio con l'umanità; ruolo della Chiesa quello di favorire tale *dialogo*.

È, però, con Il Concilio Vaticano II che si introduceva nella Chiesa un approccio nuovo, fondato su una visione ottimistica, esemplificata dalla costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, soprattutto quanto al tema della salvezza al di fuori della Chiesa. Ciò che nei precedenti documenti della Chiesa era stato affermato con prudenza, circa la *possibilità* della salvezza basata sull'infinita misericordia di Dio e, comunque sia, lasciata al suo giudizio, con il Concilio Vaticano II, con una sicurezza senza precedenti, veniva proposto ritenendo, piuttosto, la salvezza offerta da Dio, "in modi a lui noti", anche a coloro i quali senza colpa ignorano il Vangelo⁴. Il Concilio non si limitava ad affermare il fatto in sé. Esso spiegava come ciò avvenga in concreto e, cioè, per opera dello Spirito di Dio. Il riferimento più chiaro è quello contenuto ancora nella *Gaudium et Spes*, laddove, dopo avere spiegato come i cristiani entrino in contatto con il mistero pasquale della morte e risurrezione, si afferma che ciò

"non vale solamente per i cristiani ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia ... E la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire in contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale"⁵.

Negli altri testi conciliari in cui si propone la salvezza come chiamata rivolta a tutti gli uomini, ed in cui si tengono presenti i valori positivi racchiusi nelle diverse tradizioni religiose – la costituzione *Lumen gentium*⁶, la dichiarazione *Nostra Aetate*⁷ ed il decreto *Ad gentes*⁸ -

² La documentazione del dialogo tra la Santa Sede e il Patriarcato ecumenico di Costantinopoli trovasi in *Tómos Agápes: Vatican-Phanar* (1958-1970), Roma-Istanbul, 1971.

³ In AAS, 56 (1964), pp. 609-659.

⁴ Vedi il decreto *Ad gentes*, n. 7.

⁵ Cost. *Gaudium et Spes*, n. 22.

⁶ Cfr., in particolare, Cost. *Lumen gentium*, nn. 16-17.



vengono sviluppati, in particolare, tre temi: la salvezza di coloro che sono fuori dalla Chiesa; i valori autentici rinvenibili nei non cristiani e nelle loro tradizioni religiose; l'apprezzamento di questi valori da parte della Chiesa e l'atteggiamento che essa assume nei confronti delle tradizioni religiose e dei loro membri⁹.

Con la dichiarazione *Nostra Aetate*¹⁰, i cui contenuti si affiancano al Decreto sull'ecumenismo di Paolo VI del 21 novembre 1964 *Unitatis Redintegratio*¹¹, la Chiesa si apre ad una nuova stagione nel dialogo interreligioso. Essa partiva dalla premessa che i vari popoli costituiscono una sola comunità e che tutti trovano una sola origine ed un solo fine ultimo in Dio, le cui testimonianze di bontà si estendono a tutti¹². Tali tratti sono espressamente richiamati, come comuni all'induismo, al buddismo, alla religione musulmana. La "Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo" in tutte le religioni, in quanto "non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini".

Quanto alla religione musulmana, pur ricordando i "non pochi dissensi ed inimicizie" che hanno caratterizzato storicamente i rapporti tra cristiani e musulmani, il Concilio esortava "tutti a dimenticare il passato e ad esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e promuovere insieme per tutti gli uomini la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà"¹³.

La Dichiarazione considerava, ancora, come la rivelazione dell'Antico Testamento fosse merito del popolo ebraico. "Essendo perciò tanto grande il patrimonio spirituale comune a cristiani e ebrei", il Concilio raccomandava "tra loro la mutua conoscenza e stima", soprattutto "... gli studi biblici e teologici" per giungere ad "un fraterno dialogo".

Per questo la Dichiarazione non mancava di riconoscere le colpe storiche, quelle che avevano fomentato "gli odi, le persecuzioni e tutte le manifestazioni dell'antisemitismo dirette contro gli ebrei in ogni

⁷ Cfr., in particolare, la Dichiarazione *Nostra Aetate*, n. 2.

⁸ Cfr., in particolare, nn. 3, 9, 11.

⁹ Cfr., sul punto, per una valutazione generale, J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, cit., p. 218 e ss.

¹⁰ La Dichiarazione può leggersi in www.vatican.va.

¹¹ Tra i numerosi interventi pontifici successivi si segnala GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Dominum et vivificantem* del 18 maggio 1986, in AAS 78 (1986), pp. 809-900; ID., Lett. enc. *Redemptoris missio* del 7 dicembre 1990, in AAS 83 (1991), pp. 249-340; ID., *Discorsi ed omelie ad Assisi in occasione della Giornata di preghiera per la pace del 27 ottobre*, in *Insegnamenti* IX, 2, 1986, pp. 1249-1273.

¹² Vedi Dichiarazione *Nostra Aetate*, n. 1.

¹³ Vedi op. ult. cit., n. 3.



tempo e da chiunque”; indirettamente, in quella circostanza, si riconosceva la responsabilità della Chiesa cattolica, la quale aveva, se non principalmente, quanto meno concorso, a determinare l’accusa agli ebrei per essersi “adoperati per la morte di Cristo”¹⁴. Si riconosceva, piuttosto, che “quanto commesso durante la passione” non poteva essere imputato “né indistintamente a tutti gli ebrei allora viventi, né agli ebrei del nostro tempo”. Tale importante affermazione è stata, da allora in avanti, ribadita e confermata come nell’atto di “purificazione della memoria” della Chiesa, voluto da Giovanni Paolo II, alla vigilia del Giubileo del 2000¹⁵ e da, ultimo, riaffermata da Benedetto XVI¹⁶.

Per restare ai rapporti tra la Chiesa cattolica e gli ebrei, altra tappa significativa nel cammino verso il dialogo è, di certo, l’incontro tra Giovanni Paolo II e il rabbino capo Toaff nella sinagoga di Roma il 13 aprile 1986¹⁷. È bello rileggere come è stato vissuto quel momento dallo stesso Rabbino:

«Insieme entrammo nel tempio. Passai in mezzo al pubblico silenzioso, in piedi, come in sogno, il papa al mio fianco, dietro i cardinali, prelati, rabbini: un corteo insolito e certamente unico nella lunga storia della sinagoga. Salimmo sulla Tevà e ci volgemo verso il pubblico. E allora scoppiò l’applauso. Un applauso lunghissimo e liberatorio, non solo per me ma per tutto il pubblico, che finalmente capì fino in fondo l’importanza di quel momento ... L’applauso scoppiò nuovamente irrefrenabile quando il papa disse: “Siete nostri fratelli prediletti e, in un certo senso, si potrebbe dire, i nostri fratelli maggiori”»¹⁸.

¹⁴ Si deve a Giovanni XIII la scelta di sopprimere dalla liturgia del venerdì santo l’espressione “Perfidi giudei”. Scriveva il rabbino Elio Toaff nella sua autobiografia “Ricordo quando nel 1959 Giovanni XXIII fece fermare sul lungotevere il corteo pontificio per benedire gli ebrei che, di sabato, uscivano dalla sinagoga. Fu un gesto che gli valse l’entusiasmo di tutti i presenti che circondarono la sua vettura per applaudirlo e salutarlo. Era la prima volta che un papa benediceva gli ebrei”.

¹⁵ Era nella bolla di indizione dell’Anno santo del 2000 *Incarnationis mysterium* del 29 novembre 1998 che si indicava tra i segni “che possono opportunamente servire a vivere con maggiore intensità l’insigne grazie del giubileo” proprio la purificazione della memoria. La Commissione teologica internazionale, presieduta dal cardinale J. Ratzinger allo scopo di studiare il tema “La Chiesa e le colpe del passato” approvò il testo, poi pubblicato, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*. Trovasi anche in www.vatican.va.

¹⁶ Cfr. **BENEDETTO XVI**, *Gesù di Nazaret. Dall’ingresso a Gerusalemme alla risurrezione*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2011.

¹⁷ In AAS, 78 (1986).

¹⁸ Cfr. di **E. TOAFF**, *Perfidi giudei, fratelli maggiori*, Mondadori, Milano, 1987.



Toaff è stata una delle tre persone nominate nel testamento spirituale di Giovanni Paolo II.

Altra tappa nel dialogo con le chiese cristiane è segnata dalla lettera enciclica *Ut unum sint* di Giovanni Paolo II del 1995¹⁹.

Il successore, Benedetto XVI, quanto ai rapporti con gli ebrei, ha compiuto gesti concreti, nel segno di continuità con il predecessore. Ed, infatti, anch'egli ha incontrato, ancora nella sinagoga di Roma, il Rabbino capo, Riccardo Di Segni, il 17 gennaio 2010 in un momento in cui, accanto alle "differenze fondamentali tra ebraismo e cristianesimo", si presentavano nelle loro relazioni anche problemi concreti, "dovuti a una certa sensibilità", messa alla prova²⁰: ci si riferiva, senza dubbio, all'annuncio da parte della Chiesa di procedere alla beatificazione di Pio XII²¹ e alla protesta sollevatasi nel mondo ebraico nei confronti di tale scelta, considerando come "ambiguo" il ruolo di quel pontefice di fronte alle persecuzioni naziste verso gli ebrei²².

Il 1986 fu anche l'anno in cui ad Assisi Giovanni Paolo II convocò i rappresentanti di tutte le religioni per chiedere a Dio il dono della pace. Fu quello il tema centrale della storica giornata, in un momento in cui permaneva la divisione est-ovest in Europa e quella tra il nord e il sud del mondo. Né si poteva immaginare ciò che sarebbe accaduto dopo il 1989, in seguito alla caduta del muro di Berlino, ossia il riemergere delle identità nazionali e religiose, quelle che hanno condotto alla guerra dei Balcani e all'attentato terroristico del 2001 e alle guerre "infinite" che ne sono scaturite, soprattutto in Iraq e in Afghanistan.

2 - Il concorso offerto dalle nuove piste teologiche del post-Concilio

¹⁹ In www.vatican.va.

²⁰ Cfr. E. CARNEVALI, "Papal" Politik: Benedetto XVI incassa la visita alla sinagoga, tace su Pio XII, ma limita i danni, in *Adista*, 8, 2010, p. 2 e s.

²¹ Per alcune reazioni nel mondo ebraico, cfr. *Adista*, 1, 2010, p. 2 e ss.; ed, ancora, D. MENOZZI, *Si beatifica Pio XII per santificare il papato*, *ivi*, p. 3 e ss.

²² Un sano giudizio storico sul rapporto tra Pio XII e la shoà sarà possibile solo quando sarà possibile accedere a tutte le fonti, come quelle riposte negli archivi segreti vaticani. L'intenzione c'è già. Dodici volumi di documenti raccolti da quattro storici gesuiti sono già disponibili agli esperti. Cfr., sul tema, A. FOA, *Le due leggende. Riflessioni sulla storiografia su Pio XII e gli ebrei*, in *Annali istituto storico italo-germanico*, il Mulino, Bologna, 2005; G. MICCOLI, *I silenzi e i dilemmi di Pio XII. Vaticano, Il guerra mondiale e Shoà*, Bur, Milano, 2007; cfr., altresì, A. SPINOSA, *Pio XII. Un Papa nelle tenebre*, Mondadori, Milano, 2004. Cfr., altresì, sul rapporto con gli ebrei il contributo di P. STEFANI, *Pio XI. La chiesa cattolica e le legislazioni antiebraiche*, in *Il Regno*, 2, 2010, p. 27 e ss.



Accanto ai documenti conciliari e al magistero *post*-conciliare si ritiene utile fare cenno a quegli indirizzi teologici orientati al dialogo interreligioso, suscitati ed influenzati, di certo, dal Concilio Vaticano II. In particolare, nei Paesi del terzo mondo, si sono sviluppate nuove tendenze teologiche, tutte tese a proporre una Chiesa attenta alle istanze espresse a livello locale e regionale, meno "eurocentrica" e più rispettosa delle tradizioni religiose autoctone: ci riferiamo alla teologia della liberazione, a quella africana e quella indiana.

Di fondamentale importanza nello sviluppo del dialogo interreligioso sul versante della Chiesa cattolica sono stati i contributi teologici che hanno preceduto ed accompagnato i lavori del Concilio Vaticano II. In particolare, qui corre l'obbligo di ricordare l'opera di Paul Gauthier, sia dal punto di vista sociale, sia da quello della teologia morale. Egli postulava, già nel clima *pre*-conciliare, la liberazione dai bisogni materiali come condizione ineliminabile per garantire la pacifica formazione dei convincimenti umani, ivi compresi quelli della fede, ritenendo prioritaria la lotta contro le discriminazioni, poco perseguita, secondo il teologo, dalle gerarchie ecclesiastiche, più preoccupate, invece, di proporre insegnamenti e codici comportamentali in materia di morale²³.

Altro contributo nella prospettiva del rinnovamento conciliare e dei nuovi indirizzi teologici è quello offerto da Moltmann con la sua teologia della speranza, indicato come un manifesto di una nuova teologia, che prendeva le distanze da quella tradizionale, la quale aveva ritenuto l'Escatologia come la dottrina delle "cose ultime" che solo "un giorno" (l'ultimo) avrebbero fatto irruzione nella storia del mondo: il ritorno di Cristo in gloria, il giudizio universale e l'avvento del regno, la nuova creazione. Così facendo questi eventi venivano privati del loro significato "normativo e critico" per i giorni che si vivono sulla terra; di conseguenza, continuava l'A., queste dottrine sulle cose ultime costituivano "sterili capitoli" finali della dogmatica cristiana. Per Moltmann l'escatologia era, piuttosto, l'essenza del cristianesimo, capace di abbracciare in sé tutta la fede, nel senso che essa indirizza il cristianesimo "dal principio alla fine e non soltanto in appendice: è speranza, è orientamento, è movimento in avanti". La teologia della speranza presenta alcuni punti di contatto con la teologia della

²³ Cfr., sul punto, D. BILOTTI, *Una teologia "scomoda"*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), settembre 2009, p. 8. Egli richiama, l'opera fondamentale di P. GAUTHIER, *I poveri, Gesù, la Chiesa*, Borla, Roma, 1963 e dello stesso A., *La Chiesa dei poveri e il Concilio*, Vallecchi, Firenze, 1965.



liberazione, in quanto ritiene che la speranza in Cristo comporta che non ci si adatti “alla realtà così com’è, ma si cominci a soffrirne e a contraddirla”. “Pace con Dio significa discordia con il mondo”. Tutto ciò determinava una rottura con il cristianesimo tradizionale e con l’ambiente circostante, promuovendone una configurazione nei termini di *comunità dell’esodo*, capace di fungere da *coscienza critica* del mondo²⁴.

Sul versante teologico, a segnare l’indirizzo verso il pluralismo religioso in una prospettiva *inclusivista*, determinante era stato il contributo di K. Rahner, il quale aveva introdotto la categoria dei *cristiani anonimi*, condizione vissuta dai membri delle altre tradizioni religiose nella pratica sincera delle loro tradizioni e che comporterebbe la loro salvezza, in quanto nelle loro tradizioni si deve riconoscere la presenza di “componenti dovute ad un influsso soprannaturale della grazia”²⁵.

A seguire, la tendenza a valorizzare la teologia del pluralismo religioso è venuta dalle varie teologie regionali – africana e indiana²⁶, queste ultime rappresentate dal teologo Pannikar o da Anthony de Mello, il quale ha il triste primato di essere condannato per i suoi scritti a dieci anni dalla sua morte avvenuta nel 1987, in quanto accusato di “apofatismo radicale” che lo avrebbe portato a “negare che nella Bibbia

²⁴ Le citazioni di J. Moltmann sono tratte da **G. SILVESTRE**, *La teologia della liberazione. Storia problemi conflitti prospettive e speranze*, editoriale progetto 2000, Cosenza, p. 13 e ss. Per un raffronto diretto con pensiero del teologo, cfr. **J. MOLTSMANN**, *Introduction à la théologie de l’espérance*, in *Etudes théologiques et religieuses*, n° 46, 1971, p. 400 e ss. Per una valutazione complessiva sul contributo della Teologia della Speranza, cfr., per tutti, **R. GIBELLINI**, *La Teologia di J. Moltmann*, Queriniana, Brescia, 1975.

²⁵ Cfr., tra gli altri scritti, **K. RAHNER**, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, edizioni Paolina, Roma, 1965; ed, ancora, **K. RAHNER**, *I cristiani anonimi*, in *Nuovi saggi*, vol. I, edizioni Paoline, Roma, 1968, pp. 759-772. Cfr. pure **G. SILVESTRE**, *Quale salvezza fuori dalla Chiesa? Il cristianesimo anonimo nella teoria di Edward Schillebeeckx*, Editoriale progetto 2000, Cosenza, 1995.

²⁶ Per un raffronto di carattere generale su tali orientamenti teologici, si vedano i richiami di **D. BILOTTI**, *Una teologia*, cit., p. 10: in particolare, **G. ROUTHIER**, *Des nouvelles idées pour l’Eglise catholique: contribution des jeunes Eglises à Vatican II*, in F. Laugrand, G. Routhier (a cura di), *L’espace missionnaire. Lieu d’innovations et de rencontres interculturelles*, Karthala, Paris, 2002, pp. 247-270. Ed ancora, **J.B. METZ**, *La fede, nella storia e nella società: studi per una teologia fondamentale pratica*, Queriniana, Brescia, 1978. Per un confronto con la teologia in India, cfr. **R. PANIKKAR**, *Il Cristo sconosciuto dell’induismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1970. Per una presentazione della teologia delle religioni cfr., altresì, **R. PANIKKAR**, *Il dialogo interreligioso*, Cittadella, Assisi, 1988. Per una lettura aggiornata e critica dell’opera di Pannikar, cfr. **M. AMALADOSS**, *R. Pannikar, Profeta dell’armonia cosmica*, in *Il regno-Attualità*, 16, 2010, p. 576 e ss.; nonché **C. FANTI**, *La pace in cammino, sulle tracce dei grandi maestri*, in *Adista*, 94, 2010, p. 6 e s.; e **A. ROSSI**, *Lettera aperta a Raimon Panikkar*, *ivi*, p. 7.



ci siano delle affermazioni valide su Dio", "considerato come una realtà cosmica, vaga e onnipresente²⁷. Il suo carattere personale viene ignorato e in pratica negato". Anche la teologia femminista ha contribuito a rinnovare ed arricchire l'orientamento teologico in senso pluralistico²⁸.

Quanto, ancora, alla prospettiva del dialogo interreligioso, non si può non richiamare, tra gli altri, l'opera fondamentale di J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*²⁹ e l'altra che sembrava voler scongiurare circostanze ed eventi che, purtroppo, avremmo subito: *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*³⁰.

Il teologo, non solo metteva in discussione l'assioma proposto per primo da Clemente di Alessandria, ripreso da Agostino di Ippona, e che ha avuto una lunga tradizione nella Chiesa, secondo cui *Extra ecclesiam nulla salus*, ma proponeva un atteggiamento positivo verso tutte le religioni³¹. L'A. rilevava che i cristiani e i membri delle altre fedi religiose sono compartecipi della realtà del regno di Dio e sono destinati a costruirlo assieme nella storia, fino alla pienezza escatologica. Nella prospettiva teologica delineata da Dupuis il fondamento di fede comune ai cristiani e agli altri, è quello di partecipare guidati dall'azione dello Spirito Santo, al destino di membri e costruttori del Regno di Dio sulla terra. Da ciò l'adozione di una teologia cristiana del dialogo interreligioso, in una prospettiva preferenzialmente "regnocentrica" e la proposizione di un dialogo tra le fedi, fondato non solo su una teologia ma anche su una prassi interreligiosa³².

Quanto alla teologia della liberazione, giova ricordare i contributi di Boff³³, di Gutiérrez³⁴; o, ancora, più di recente, quelli di

²⁷ La sua vicenda è richiamata da V. GIGANTE, *Grandezza e miseria di un pontificato*, in *Micromega, I classici* 2011, pp. 51-52.

²⁸ Sul tema della condizione di genere come questione nella Chiesa, cfr. M.M. ALTHAUS-REID, *Indecent Theology in sex, Gender and politics*, Routledge, London, 2001; ID., *From feminist theology to indecent Theologie*, SCM Press, London, 2004. Cfr, altresì, L. BOFF, R.M. MURARO, *Feminino e mascolino. Uma nova consciencia para o encontro da diferenças*, Sextante, Rio de Janeiro, 2002; e M. CASTAGNARO, *Diversità sessuale e teologia in America latina*, in *Confronti*, gennaio, 2008, pp. 14-16. Sulla figura di suor Joan Chittister, figura carismatica della teologia femminista, cfr. *Adista, Contesti*, 10, 2010, p. 11 e ss.

²⁹ L'opera era pubblicata da Queriniana, Brescia, 1998.

³⁰ L'opera era pubblicata da Queriniana, Brescia, 2001.

³¹ Vedi J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, cit., p. 138 e ss.

³² J. DUPUIS, *Verso una teologia*, cit., p. 480 e ss.

³³ L'avvio di tale ricerca teologica può essere indicato dall'opera *Jesus Cristo libertador*, Vozes, Petrópolis, 1972; altrettanto importante è il contributo *Igreja: carisma e poder. Ensaio de ecclesologia militante*, Vozes, Petrópolis, 1981.

³⁴ G. GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione, Prospettive*, Queriniana, Brescia, 1972.



Frei Betto³⁵ e di Jon Sobrino³⁶; o, per riflessi sul dibattito in Italia, il contributo di Girardi³⁷ e di Masina³⁸. È certo che quell'indirizzo teologico, nel *dopo-Concilio*, è favorito dalla stessa dottrina sociale della Chiesa che, di fronte ai movimenti di liberazione dal colonialismo, al dramma della dipendenza economica del terzo mondo, ai movimenti di contestazione alla guerra, con l'enciclica *Populorum Progressio* si poneva, quasi, in sintonia con le premesse immediate della teologia della liberazione. Nella Conferenza Episcopale di Medellin (Colombia) del 1968, cui intervenne lo stesso Paolo VI, si denunciava la condizione dell'uomo nell'America Latina, segnato dalla povertà e dall'oppressione. Si constatava la miseria che generava angoscia, lo stato di frustrazione quasi generale, i peccati cristallizzati nelle strutture ingiuste, la violenza istituzionalizzata. A tutto questo la Chiesa locale poteva rispondere anche attraverso le nascenti comunità ecclesiali di base³⁹.

Certo, tali orientamenti non hanno avuto vita facile, né hanno trovato il sostegno da parte della gerarchia ecclesiastica, la quale, anzi, ha opposto veti, censure, fino alla irrogazione di pene⁴⁰. Tutto ciò è

³⁵ Cfr., tra gli altri, **F. BRETTO**, *La preghiera nell'azione*, EDB, Bologna, 1980; e **ID.**, **L. BOFF**, *Mistica e spiritualità*, Cittadella, Assisi, 1995; **ID.**, **L. CIOTTI**, *Dialogo su pedagogia, etica e partecipazione politica*, Ega, Torino, 2004; e, da ultimo, *Quell'uomo chiamato Gesù*, Emi, Bologna, 2010.

³⁶ **V. J. SOBRINO**, *Jesucristo liberator. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, Editorial Trotta, Madrid, 1991. Per l'opera successiva dell'**A.**, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Uca Editores, San Salvador, 1999.

³⁷ Cfr. **G. GIRARDI**, *Marxismo e cristianesimo*, Cittadella, Assisi, 1966; **ID.**, *Cristianesimo, liberazione umana, lotta di classe*, Cittadella, Assisi, 1971.

³⁸ Cfr. **E. MASINA**, *Il prevalente passato. Un'autobiografia in cammino*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000; **ID.**, *La speranza creativa. Sperare nel nuovo millennio*, Monti, Saronno, 2000. Per una lettura critica più recente sulla teologia della liberazione, si v. **S. SCATENA**, *La teologia della liberazione in America Latina*, Carocci, Roma, 2008; e **J.M. VIGIL**, **L.E. TOMITA**, **M. BARROS**, *Per i molti cammini di Dio*, Pazzini ed., RN, 2010.

³⁹ Cfr. **G. SILVESTRE**, *La teologia della liberazione*, cit., p. 22 e ss., il quale richiama il Documento di Medellin, *Povertà della Chiesa*, 10, EMI, Bologna, 1977, che così si esprimeva: "La comunità cristiana di base è il primo e fondamentale nucleo ecclesiale che deve, nel suo proprio livello, responsabilizzarsi per la ricchezza e l'espansione della fede, come pure per il culto che è sua espressione. È essa, pertanto, la cellula ecclesiale e fuoco di evangelizzazione e attualmente fattore di promozione umana e di sviluppo".

⁴⁰ Si veda il provvedimento della Congregazione per la Dottrina della fede, presieduta da Joseph Ratzinger, che nel 1984 condannava la teologia della liberazione con *Istruzione su alcuni aspetti della Teologia della liberazione*, Tipografia poliglotta vaticana, Città del Vaticano, 1994. Si veda, ancora, la *Notificazione* del 26 novembre 2006 rivolta nei confronti del gesuita Jon Sobrino. Tale provvedimento, in realtà, era stato approvato in udienza concessa da Papa Benedetto XVI al Cardinale Prefetto



avvenuto prima che la stessa Congregazione per la dottrina della fede, con il documento *Libertà cristiana e liberazione* del 1986, rivedesse la sua posizione di condanna nei confronti della teologia della liberazione, iniziata con l'*Istruzione Libertatis nuntius* del 1984⁴¹, anche se quel documento di "riabilitazione" passò pressoché inosservato⁴².

Nello stesso ambito dei teologi della liberazione non sono mancati, di recente, prese di distanza e alcuni distinguo che tendono a mettere in risalto che il fondamento primo e assoluto della

"teologia è e può essere solo la fede in Cristo. L'opzione per i poveri e la liberazione viene di conseguenza e può essere senz'altro un principio secondo, privilegiato finché si vuole, ma mai il principio primo e determinante".

Clodovis Boff, fratello del più noto Leonardo, in particolare, pur ritenendo che la teologia della liberazione non "sia finita o debba finire", ne vuole criticare l'"epistemologia pauperistica" per trovare, piuttosto, un solido fondamento teologico⁴³. Il confronto tra posizioni teologiche, vicine e distanti, ha colto come di sorpresa in quanto non si è, da tempo, abituati alle forti rivalità che nel passato hanno attraversato tutte le grandi scuole filosofiche e teologiche lunga la storia del pensiero occidentale. Anche questa disputa, comunque sia, segnalerebbe una certa vitalità della corrente teologica e l'esigenza di ritrovare, nelle sue fondamenta, la ragione per diventare adulta. Tale crescita è testimoniata anche dagli spazi nuovi di ricerca occupati da

Levada il 13 ottobre del 2006. Il documento integrale è tuttora disponibile in www.vatican.va. Si v., anche, **GIOVANNI PAOLO II**, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 16, in *AAS*, 83 (1991), pp. 249-340. Per un bilancio essenziale sui provvedimenti adottati contro i teologi della liberazione durante il pontificato di Giovanni Paolo II, si v. *Adista-documenti*, 29, 9 aprile 2011, *Santo? Dubito ...*, pp. 2-11. Per una riflessione sull'opera del teologo Sobrino, si v. **F. SCALIA**, *La teologia scomoda. Il caso Sobrino*, Meridiana, Molfetta, 2008. Per i diversi provvedimenti adottati nei confronti dei rappresentanti della teologia della liberazione, si v., per un esame sintetico, *Micromega*, *I classici 2011*, Karol Wojtyła. *Il grande oscurantista*, in particolare, V. Gigante (a cura di), *Grandezza e miseria di un pontificato, ivi*, pp. 27-66.

⁴¹ V. sul punto, **D. BILOTTI**, *Una teologia*, cit., p. 7.

⁴² Il documento della Congregazione per la dottrina della fede era intitolato, per la precisione, *Libertatis conscientia: sulla Libertà cristiana e la liberazione*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1986. Alcune timide aperture si avvertivano, pure, nell'enciclica di **GIOVANNI PAOLO II**, *Centesimus annus* del 1991 e nella valutazione positiva, circa la metodologia di studio seguita dai teologi della liberazione, da parte della Commissione biblica nel 1993. Cfr., sul punto, **D. BILOTTI**, *Una teologia*, cit., p. 7.

⁴³ Cfr. **L. PACCHIN**, *I due Boff. Cristo e il povero. Dibattito sul metodo*, in *Il Regno-Attualità*, 2, 2009, p. 20 e ss.



molti teologi della liberazione, i quali, da oltre trent'anni si occupano del rapporto tra religione ed ecologia, ritenendo la difesa del creato strettamente collegata alla lotta contro la povertà e le ingiustizie sociali⁴⁴.

Appare incerto ed ambivalente il giudizio espresso nei confronti degli indirizzi teologici esaminati da parte della Congregazione per la dottrina della fede nella Dichiarazione *Dominus Iesus*⁴⁵, che, per un verso, richiama il Magistero su cui si fonda il dialogo interreligioso che

“certo non sostituisce la *missio ad gentes*, per quel mistero di unità, dal quale deriva che tutti gli uomini e tutte le donne che sono salvati partecipano, anche se in modo differente, allo stesso mistero di salvezza in Gesù Cristo per mezzo del suo Spirito”⁴⁶;

ma, riproponendo una concezione difensiva della Chiesa, si preoccupa di “confutare determinate posizioni erronee o ambigue”⁴⁷. Tra queste, il pericolo costituito da teorie “di tipo relativistico, che intendono giustificare il pluralismo religioso, non solo *de facto* ma anche *de iure* (o di principio)”. Tale affermazione, introducendo una specificazione e distinzione del pluralismo religioso, sembra, già da allora, aver depotenziato le grandi aperture del Concilio Vaticano II, in quanto il dialogo interreligioso sarebbe proposto ed attuato nella misura in cui “nel concreto” appare possibile, e ciò non in quanto risponderebbe ad

⁴⁴ Cfr. il documento della Commissione Teologica Internazionale dell'Associazione ecumenica dei teologi e delle teologhe del terzo mondo, in *Adista*, 29, 2010. Ed, ancora, L. BOFF, *La materia non esiste tutto è energia*, *ivi*, p. 15, secondo il quale l'energia avrebbe soppiantato la materia nel viaggio a ritroso verso l'origine dell'universo: in questa direzione sembrano andare le teorie più aggiornate degli astrofisici e quelle dei fisici quantistici. “Questa Energia forse costituisce la migliore metafora di quello che significa Dio”. Cfr, altresì, C. FANTI, *Conversione ecologica, un imperativo di fede. Simposio del Celam su una nuova spiritualità cosmica*, in *Adista*, 76, 2010, p. 12 e ss.; nonché M. BARROS, *Ecologia e spiritualità. L'amore feconda l'universo*, Rete Radié Resch, Quarrata, 2010. Cfr., infine, il documento dal titolo *Le temps du leadership et des gestes inspirés*, esito del V summit mondiale delle religioni, in cui si sono approvate le priorità ai bisogni e ai valori della maggioranza della popolazione mondiale, delle future generazioni e della terra stessa. In esso la denuncia del tradimento dei “Grandi”, rappresentato dal grande bluff dei *Millennium Development Goals*, obiettivi da raggiungere entro il 2015, ma fino ad ora posti nel dimenticatoio. Sul punto, v., *Adista*, nn. 57 e 59, 2010.

⁴⁵ La Dichiarazione *Dominus Iesus* del 6 agosto 2000, trovasi in *AAS*, 92 (2000), pp. 742-765.

⁴⁶ Cfr. op. ult. cit., 2, la quale richiama la Cost. *Gaudium et Spes*, n. 22, e il Pont. Cons. per il dialogo Interreligioso e Congr. per l'evangelizzazione dei popoli, *Istruzione Dialogo e annuncio*, n. 29, in *AAS*, 84 (1992), pp. 414-446.

⁴⁷ Op. ult. cit., n. 3.



una legge (di principio) ecclesiastica, ma in quanto *benevolmente* concesso.

Sempre nella direzione di ridimensionare la prospettiva dialogica interreligiosa si introduce la “distinzione tra la fede teologale e la credenza nelle altre religioni”. Tale distinzione, secondo la Dichiarazione, non sempre è tenuta presente nella riflessione attuale, per cui si identificherebbe la fede teologale, “che è accoglienza della verità rivelata da Dio Uno e Trino e la credenza nelle altre religioni che è esperienza religiosa ancora alla ricerca della verità assoluta e priva dell’assenso a Dio che si rivela”⁴⁸.

Altro pericolo che si vuole evitare, in quanto “contrario alla fede cattolica” è quello di

“considerare la Chiesa come una *via* di salvezza accanto a quelle costituite dalle altre religioni, le quali sarebbero complementari alla Chiesa, anzi sostanzialmente equivalenti ad essa, pur se convergenti con questa verso il regno di Dio escatologico”⁴⁹.

A rimarcare come si voglia prendere le distanze da quegli indirizzi teologici, tra cui quello di Dupuis, il quale aveva, come prima richiamato, proposto una concezione “regnocentrica” della Chiesa, secondo la quale essa “non pensa a se stessa, ma è tutta occupata a testimoniare e servire il regno”, e, quindi, “è una Chiesa per gli altri”, la Dichiarazione - ritenendo che tale prospettiva finirebbe con “l’emarginare o sottovalutare la Chiesa, per reazione a un supposto *ecclesiocentrismo* del passato e perché considerano la Chiesa stessa solo un regno” - afferma che trattasi di “tesi contrarie alla fede cattolica, perché negherebbero l’unicità del rapporto che Cristo e la Chiesa hanno con il regno di Dio”⁵⁰.

3 - Alcune valutazioni del magistero di papa Benedetto XVI

⁴⁸ Op. ult. cit., n. 7.

⁴⁹ Op. ult. cit., n. 4.

⁵⁰ A conferma della messa in discussione del contributo teologico di J. Dupuis, si v. la *Notificazione* a proposito del libro *Verso una teologia del pluralismo religioso*, cit., nel quale si afferma che nel libro del gesuita vi erano “notevoli ambiguità e difficoltà su punti dottrinali di portata rilevante, che possono condurre il lettore a opinioni erranee o pericolose”. Per quello stesso lavoro il teologo era stato estromesso nel 1988 dall’insegnamento presso la Pontificia Università Gregoriana.



L'analisi del magistero di Benedetto XVI sembra utile per valutare quale sia la prospettiva aperta dal suo Magistero nel dialogo interreligioso e per valutare se si possa parlare di novità.

Nell'opera di ricostruzione del Suo contributo si è scelto di considerare quegli interventi e quegli atti da Lui compiuti nell'esercizio del Magistero più alto cui è stato chiamato, senza considerare, se non indirettamente, l'influenza da lui sempre esercitata nel suo ruolo di Prefetto della Congregazione della dottrina della fede, sotto il pontificato di Giovanni Paolo II.

In particolare, si è scelto di prendere in considerazione le tre lettere encicliche, la *Deus caritas est*, la *Caritas in veritate* e *Spes salvi*; ed ancora, le due esortazioni apostoliche post-sinodali *Sacramentum caritatis* e *Verbum domini*; infine, sono stati considerati alcuni interventi, tra i tanti, con i quali il Papa ha affrontato, direttamente il tema del dialogo tra le religioni.

Sul rapporto con gli ebrei, si può ritenere che Benedetto XVI prosegue sulla scia del suo predecessore, anche se non mancano alcune prese di posizione che hanno incrinato i rapporti con gli ebrei: ci riferiamo, in particolare, come precedentemente richiamato, alla dichiarata volontà di procedere alla beatificazione di Papa Pio XII, che tante proteste ha sollevato nel mondo ebraico; al ripristino della preghiera del Venerdì Santo con la quale sembra proporsi una concezione della fede ebraica, minore ed imperfetta rispetto a quella cattolica; ed, ancora, fatto di certo più grave, alla riconciliazione offerta al movimento dei lefebvriani, tra i quali si sono fatti sentire, da subito, anche i *negazionisti*⁵¹.

Già nella sua prima enciclica, *Deus caritas est*⁵², il Papa, quanto al rapporto che lega la fede cristiana all'ebraismo, sembra proporre, quasi come fondamento del loro stretto legame, il mistero dell'Amore, affermando che proprio a causa di esso "la fede cristiana ha accolto quello che era il nucleo della fede d'Israele e, al contempo, ha dato a questo nucleo una nuova profondità e ampiezza"⁵³.

⁵¹ Per un contributo critico, cfr. E. **SCHOCKENHOFF**, *Lefebvriani. Riconciliazione. Il conflitto sull'interpretazione autentica del Concilio Vaticano II*, *Il regno- Attualità*, 10, 2010, pp. 297-301. Cfr., altresì, L. **EUGENIO**, *Restauri in corso: comincia in Vaticano la trattativa per il reintegro dei lefebvriani*, in *Adista*, 108, 2009, p. 4 e s.

⁵² V. *Deus caritas est*, nell'edizione curata da Libreria editrice vaticana, 2006.

⁵³ V. *op. ult. cit.*, p. 1, p. 4. Si precisa quale sia il collegamento tra le fede cristiana e quella ebraica: «L'israelita credente, infatti, prega ogni giorno con le parole del Libro del Deuteronomio, nella quali egli sa che è racchiuso il centro della sua esistenza: "Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze (6, 4-5). Gesù ha unito, facendone un solo precetto, il comandamento dell'amore di Dio con quello dell'amore



La stessa enciclica sottolinea, però, come costituisca una novità della fede biblica, comune ad ebrei e cristiani, quella che propone una nuova immagine di Dio, accanto alla nuova immagine dell'uomo. Quanto all'immagine di Dio, infatti,

“nelle culture che circondano il mondo della Bibbia, l'immagine di dio e degli dei rimane, alla fin fine, poco chiara e in sé contraddittoria. Nel cammino della fede biblica diventa invece sempre più chiaro ed univoco ciò che la preghiera fondamentale di Israele, lo Shema, riassume nelle parole: Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo (Dt. 6, 4)”. E prosegue: “... Certamente, l'idea di una creazione esiste anche altrove, ma solo qui risulta assolutamente chiaro che non un dio qualsiasi, ma l'unico vero Dio, Egli stesso, è l'autore dell'intera realtà ...”⁵⁴.

La XII Assemblea sinodale del 2007 dedicata alla Bibbia e alla Parola di Dio, come incarnata nella storia, aveva visto la partecipazione significativa nel segno dell'ecumenismo e del dialogo interreligioso di Bartolomeo I, patriarca di Costantinopoli e, per la prima volta, di un Rabbino, il quale aveva offerto una preziosa testimonianza delle Sacre Scritture ebraiche, che, secondo il Papa, “sono anche parte delle sacre scritture dei cristiani”. Si constatava come fosse presente nella Chiesa una “pentecoste” nel senso che

“essa parla in molte lingue ... non soltanto nel senso esteriore dell'essere rappresentate in essa tutte le grandi lingue del mondo, ma ancor di più ... in essa sono presenti i molteplici modi dell'esperienza di Dio e del mondo, la ricchezza delle culture ...”⁵⁵.

Nell'Esortazione post-sinodale *Verbum domini*, la quale richiama la Costituzione dogmatica *Dei Verbum*⁵⁶, si riconosce come il Nuovo Testamento sia intimamente legato all'Antico, come unica “Parola di Dio” e, pertanto, è da accogliere l'autorità delle Sacre Scritture del popolo ebraico⁵⁷. Il Papa richiama ancora tale stretta relazione da cui discende un legame tra ebrei e cristiani “che non dovrebbe essere

del prossimo, contenuto nel Libro del levitico: amerai il tuo prossimo come te stesso”» (p. 19, p. 18; cfr. Mc 12, 29-31).

⁵⁴ V. op. ult. cit., 9, p. 23, p. 24.

⁵⁵ Esortazione apostolica post-sinodale *Verbum domini*, Libreria ed. vaticana, 2010, n. 4, p. 10.

⁵⁶ Concilio Vaticano II, Cost. dogmatica sulla divina Rivelazione *Dei verbum*, n. 3.

⁵⁷ Cfr., Esortazione apostolica *Verbum domini*, cit, n. 40, p. 85.



dimenticato, anche di fronte alle differenze che pure esistono”⁵⁸. La Bibbia, secondo l’Esortazione, può svolgere un ruolo centrale anche nel dialogo ecumenico “in vista della piena espressione dell’unità di tutti i credenti”⁵⁹.

L’Esortazione si propone anche di riconsiderare la missione della Chiesa nell’annuncio della salvezza, attraverso una nuova evangelizzazione. Si richiede una “nuova stagione missionaria per tutto il Popolo di Dio, attraverso una ripresa dell’impegno di inculturazione del Vangelo”, che nasce dalla consapevolezza che la Parola di Dio possa “raggiungere tutte le persone umane, nel contesto culturale in cui vivono”⁶⁰. Vale per tutte le chiese e per il genere umano ed è creato la promessa fatta da Dio ad Abramo di benedire “tutte le famiglie della terra” (Genesi, 12,3); ma l’azione di inculturazione “non va scambiata con processi di adattamento superficiale e nemmeno con la confusione sincretistica che diluisce l’originalità del vangelo per renderlo più facilmente comprensibile”⁶¹.

L’annuncio della Parola di Dio dispone la Chiesa al dialogo interreligioso, al “dialogo e (al)la collaborazione con tutti gli uomini di buona volontà, in particolare con le persone appartenenti alle diverse tradizioni religiose”, evitando - ed è una preoccupazione sempre presente al Pontefice - forme di sincretismo e di relativismo. Il Papa rileva - ed è una delle poche valutazioni positive sul fenomeno, per tanti aspetti, invece, criticato - che anche la globalizzazione potrebbe costituire “un’opportunità provvidenziale perché mettendo le persone di culture e religioni diverse a più stretto contatto” concorre a “promuovere tra gli uomini relazioni di universale fraternità”⁶². Così, a titolo esemplificativo, viene indicata proprio la tradizione ebraico-cristiana, ove “si trova la suggestiva attestazione dell’amore di Dio per tutti i popoli”, che Egli riunisce in un unico grande abbraccio simboleggiato dall’arco sulle nubi. “Testimonianze dell’intimo legame esistente tra il rapporto con Dio e l’etica dell’amore per ogni uomo” si registrano, in tutte le grandi religioni.

A queste si rivolge Il Papa per sollecitare un dialogo “sincero e rispettoso”: come con i musulmani, i quali “tra i loro pilastri” hanno diversi elementi comuni ai cristiani: la fede in un solo Dio, la comune

⁵⁸ Cfr. op. ult. cit., nn. 43, p. 91. Cfr. per un primo commento, P. STEFANI, *La centralità del Verbo. Teologia biblica e rapporto con Israele nella Verbum domini*, in *Il Regno-Attualità*, 22, 2010, p. 734 e ss.

⁵⁹ Cfr. op. ult. cit., nn. 46, p. 96 e ss.

⁶⁰ Cfr. op- ult. cit., nn. 114, p. 217.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, n. 117, p. 222.



discendenza da Abramo e il culto a “Dio soprattutto con la preghiera, l’elemosina e il digiuno”⁶³. E pensando alla esperienza religiosa dell’islam Egli avverte la necessità, raccogliendo l’auspicio del Sinodo dei Vescovi, di confidare che nel dialogo “possano essere approfonditi il rispetto della vita come valore fondamentale, i diritti inalienabili dell’uomo e della donna e la loro pari dignità”. In tal modo, si richiama quel patrimonio di valori dell’uomo universali, fra cui il rispetto per le differenze di genere, affermati dal diritto internazionale e non sufficientemente tutelati e garantiti, dalle grandi religioni.

Quanto ancora, ai rapporti con i musulmani è utile sottolineare come si offra da parte della Chiesa cattolica, come elemento di dialogo, quella che pure essa ha dovuto faticosamente guadagnare, soprattutto attraverso il rinnovamento del Concilio Vaticano II: la distinzione tra l’ordine socio-politico e l’ordine religioso, che, sul versante degli ordinamenti democratici, ha stabilito in modo irrevocabile ed irreversibile la “distinzione degli ordini” e, per quel che riguarda l’ordine dello Stato, il suo affrancamento dalle radici etico-religiose.

Per l’esortazione *Verbum domini* tutte le religioni, in una prospettiva di dialogo con le istituzioni civili (attraverso lo strumento di *Pacta libertatis et cooperationis*)⁶⁴ debbono, tutte, “dare il loro contributo per il bene comune”.

II

“Sinodo chiede alle Conferenze episcopali, dove risulti opportuno e proficuo, di favorire incontri di reciproca conoscenza tra cristiani e musulmani per promuovere i valori di cui la società ha bisogno per una pacifica e positiva convivenza”⁶⁵.

Proprio all’atteggiamento *dialogico* nei confronti delle confessioni è dedicato un punto specifico dell’Esortazione, che vale la pena richiamare. Il Papa sente di dover

“manifestare il rispetto della Chiesa per le antiche religioni e tradizioni spirituali dei vari continenti; esse racchiudono valori che possono favorire grandemente la comprensione tra le persone e i popoli. Frequentemente constatiamo sintonie con valori espressi

⁶³ Op. ult. cit., p. 118, p. 223.

⁶⁴ Sul passaggio dello strumento concordatario da una concezione *unionista* (“*Pacta unionis*”) - a discapito della libertà dei *christifideles* e del rispetto dell’autonomia della Chiesa e della comunità politica - ad una prospettiva che valorizza pienamente la *libertas Ecclesiae*, cfr. S. BERLINGÒ, M. TIGANO, *Lezioni di diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2008, p. 63.

⁶⁵ Esortazione apostolica *Verbum domini*, cit., p. 224.



anche nei loro libri religiosi, come ad esempio, il rispetto per la vita, la contemplazione, il silenzio, la semplicità, nel buddismo; il senso della sacralità, del sacrificio e del digiuno nell'induismo; ed ancora i valori familiari e sociali nel confucianesimo. Vediamo pure in altre esperienze religiose un'attenzione sincera per la trascendenza di Dio, riconoscimento quale Creatore, come anche per il rispetto della vita, del matrimonio e della famiglia ed un forte senso di solidarietà⁶⁶.

Più ancora, nella prospettiva di una ripresa del dialogo interreligioso viene proposta una chiave di lettura della salvezza che pone al centro la creazione, *topos* "in cui si sviluppa tutta la storia dell'amore di Dio e la sua creatura". La salvezza dell'uomo è il movente di tutto⁶⁷. La salvezza, come anche affermato dalla lettera enciclica *Spe salvi*, è da considerare una "realtà comunitaria", in quanto la "redenzione appare proprio come il ristabilimento dell'unità", in cui ci si ritrova "di nuovo insieme in una unione che si delinea nella comunità mondiale dei credenti"⁶⁸. Questa prospettiva della salvezza consente di "riconoscere pienamente i doni preziosi ricevuti dal creatore: il valore del proprio corpo, il dono della ragione, della libertà e della coscienza". Sono questi gli elementi costitutivi della legge naturale che gli ordinamenti internazionali sono chiamati a riconoscere e garantire e che pongono la chiesa in atteggiamento collaborativo con tutte le religioni, in quanto, come pure è stato stabilito dalla Commissione teologica internazionale, la base per un'etica universale si fonda sul presupposto che "ogni essere umano che accede alla coscienza e alla responsabilità fa l'esperienza di una chiamata interiore a compiere il bene e ad evitare il male"⁶⁹.

Sembra andare in questa prospettiva la ricerca di un'etica mondiale, elaborata dal teologo Hans Küng che ha svolto un ruolo decisivo nell'elaborazione e nell'approvazione della "Dichiarazione per un'etica mondiale", proclamata dal Parlamento delle religioni mondiali del 4 settembre del 1993 a Chicago. Altra tappa nella stessa direzione è

⁶⁶ Op. ult. cit., n. 119, p. 224.

⁶⁷ Cfr., sul punto, G. PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Edb, Bologna, 2001.

⁶⁸ Cfr. Lett. enc. *Spe salvi*, Libreria ed. vaticana, 2007, n. 14, p. 31 e ss.

⁶⁹ Cfr. Commissione teologica internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Città del Vaticano, 2009, n. 39.



stata la costituzione della Fondazione etica mondiale per la ricerca, la formazione, l'incontro interculturale ed interreligioso avutasi nel 1995⁷⁰.

Ci si può soffermare, infine, su un documento più recente, e cioè il Messaggio del Papa in occasione della celebrazione della XLIV giornata mondiale della pace dell'1 gennaio 2011. Non mancano in esso alcune aperture ed elementi che possono segnare una ripresa del dialogo interreligioso.

La libertà religiosa è "radicata nella stessa dignità della persona umana"⁷¹ e "tra i diritti e le libertà fondamentali radicati nella persona umana gode di uno statuto speciale"⁷², risultando "acquisizione di civiltà politica e giuridica"⁷³. Discende da ciò la condanna contro "tutte le forme di fanatismo e di fondamentalismo religioso", come pure del "fanatismo antireligioso"⁷⁴.

Qualcosa di significativo viene, più specificamente, affermato quanto al dialogo interreligioso. È proprio nella considerazione di vivere in un mondo globalizzato, caratterizzato da società multi-etniche e multi-confessionali che si richiama la necessità che le grandi religioni costituiscano "un importante fattore di unità e di pace per la famiglia umana". Si sollecitano, a svolgere tale compito in ispecie, i

"leaders delle grandi religioni. Sulla base delle proprie convinzioni religiose e della ricerca razionale del bene comune, i loro seguaci sono chiamati a vivere con responsabilità il proprio impegno in un contesto di libertà religiosa. Nelle svariate culture religiose, mentre dev'essere rigettato tutto quello che è contro la dignità dell'uomo e della donna, occorre invece fare tesoro di ciò che risulta positivo per la convivenza civile"⁷⁵.

In particolare, nel Messaggio si individua nel dialogo il mezzo per la ricerca del bene comune. Richiamando la dichiarazione *Nostra Aetate*, si aggiunge:

"La Chiesa stessa nulla rigetta di quanto è vero e santo nelle varie religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti

⁷⁰ Cfr. Il testo della Dichiarazione sul sito www.religioniindialogo.it; per la costituzione della Fondazione etica mondiale si consulti www.weltethos.org. Sul contributo di H. Küng, cfr. dell'A., *Progetto per un'etica mondiale*, Rizzoli, Milano, 1991.

⁷¹ In Messaggio per la celebrazione della XLIV giornata mondiale della pace, in www.vatican.va.

⁷² Op. ult. cit., p. 5.

⁷³ Op. ult. cit., p. 5.

⁷⁴ Op. ult. cit., p. 8.

⁷⁵ Op. ult. cit., p. 10.



punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia, non raramente riflettono un raggio di verità che illumina tutti gli uomini⁷⁶.

Il Papa si preoccupa, ancora una volta, di precisare che quella indicata non è la strada né del relativismo, né quella del sincretismo religioso. La Chiesa, come dichiarato ancora dalla *Nostra Aetate*, “annuncia, ed è tenuta ad annunciare, il Cristo, in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato con se stesso tutte le cose”. Proprio in tale prospettiva si richiede alla Chiesa cattolica di ricercare il dialogo e la ricerca comune della verità con tutte le religioni nei “diversi ambiti vitali”, poiché, «come recita un’espressione usata spesso da San Tommaso d’Aquino, “ogni verità, da chiunque sia detta, proviene dallo Spirito Santo”». Sembra una chiara affermazione di sostegno a quegli orientamenti teologici – prima richiamati - che avevano guardato al pluralismo religioso come ad una grande scommessa ed, insieme, ad una grande opportunità per la missione della Chiesa⁷⁷.

Per comprendere quali siano “gli ambiti vitali” che necessitano di un dialogo interreligioso basta richiamare altri passaggi significativi dello stesso messaggio. Benedetto XVI ricorda il 25° anniversario della Giornata mondiale di preghiera per la pace del suo predecessore ad Assisi del 1986, avverte come sia ancora più oggi necessario coltivare e testimoniare, attraverso il dialogo tra le grandi religioni del mondo, la “speranza per un futuro in cui tutti i credenti si sentano e si rendano autenticamente operatori di giustizia e di pace”. Il dialogo tra le religioni si può, quindi, fondare ed alimentare attraverso una prassi e una ricerca teologica che siano ancorati a valori universali; gli stessi che Benedetto XVI richiama, ancora, nel messaggio, individuandoli, innanzitutto nella Carta dell’Organizzazione delle Nazioni Unite del 1948⁷⁸. E sono i valori della dignità dell’uomo e della donna, la lotta ad

⁷⁶ Dichiarazione *Nostra Aetate*, n. 2.

⁷⁷ Cfr. **P. KNITTER**, *Rivedere il tema dell’unicità di Cristo*, in *Adista*, 89, 2010, secondo il quale occorre conciliare la piena fedeltà alla testimonianza cristiana con l’impegno per un autentico dialogo interreligioso. Cfr., altresì, **M. BARROS**, *Cammini dell’amor divino. Sul dialogo interreligioso e interculturale*, Pazzini ed., Villa Verucchio (RN), 2010.

⁷⁸ La Conferenza internazionale delle Nazioni Unite si tenne a San Francisco il 26 giugno 1945. Il 24 ottobre dello stesso anno venne firmato lo Statuto da parte dei cinque membri permanenti del Consiglio di sicurezza delle Nazioni Unite e della maggioranza degli altri 49 paesi firmatari. La Prima Assemblea generale degli Stati si tenne il 10 gennaio 1946. La Dichiarazione Universale dei Diritti Umani (Risoluzione 117 A III) fu approvata e proclamata il 10 dicembre 1948.



ogni forma di discriminazione, la pace e lo sviluppo dei popoli e dei diritti umani⁷⁹.

Secondo Benedetto XVI “la difesa della religione passa attraverso la difesa dei diritti umani e le libertà delle comunità religiose”. Qui si precisa che nonostante l’impegno delle istituzioni internazionali, “degli Stati, delle organizzazioni non governative e di tutti gli uomini e le donne di buona volontà che ogni giorno si spendono per la tutela dei diritti e delle libertà fondamentali” sono ancora oggi presenti nel mondo persecuzioni, discriminazioni, atti di violenza e di intolleranza basati sulla religione. Si ricordano, in particolare, quelle violenze che si incutono in Asia e in Africa verso le minoranze religiose alle quali

“viene impedito di professare liberamente la propria religione o di cambiarla, attraverso l’intimidazione e la violazione dei diritti, delle libertà fondamentali e dei beni essenziali, giungendo fino alla privazione della libertà personale”.

4 - Laicità dello Stato e pluralismo religioso

Certo, il più recente magistero di Benedetto XVI rivendica alla Chiesa, ma anche alle altre religioni, uno *spazio pubblico*, soprattutto, di fronte alla minaccia, avvertita come concreta ed imminente, della secolarizzazione⁸⁰. In particolare, per restare al Magistero di Benedetto XVI, nella enciclica *Caritas in veritate*⁸¹, si afferma che la

“religione cristiana e le altre religioni possono dare il loro apporto allo sviluppo solo se Dio trova un posto anche nella sfera pubblica, con specifico riferimento alle dimensioni culturale, sociale, economica, e ... politica”.

Per il Papa la

⁷⁹ Cfr. J.M. CASTILLO, *La Chiesa e i diritti umani*, Gabrielli ed., S. Pietro in Cariano, p. 80 e ss., secondo il quale, a partire dal Concilio Vaticano II, la Chiesa ha affermato i diritti della persona: diritti di libertà di riunione, associazione, espressione, opinione e libertà di professare la propria religione (Cost. *Gaudium et Spes*, n. 73). Giovanni XXIII, Paolo VI, Giovanni Paolo II hanno, inoltre, riconosciuto l’ideale proclamato nella Dichiarazione Universale del 1948. Concretamente Giovanni Paolo II per la Giornata della pace del 1999 disse testualmente: “La Dichiarazione Universale è molto chiara: riconosce i diritti che proclama, non li concede; in effetti, questi sono inerenti alla persona e alla sua dignità. Da qui si impone il fatto che nessuno può privare legittimamente di questi diritti uno solo dei suoi simili, sia chi sia”.

⁸⁰ Anche nell’Esortazione apostolica *Verbum domini* la secolarizzazione è avvertita come una minaccia, op. cit., n. 96, p. 190.

⁸¹ Lettera Enc. *Caritas in veritate*, Libreria ed. Vaticana, Città del Vaticano, 2009.



“negazione del diritto a professare pubblicamente la propria religione ed ad operare perché la verità della fede informino di sé anche la vita pubblica comporta conseguenze negative sul vero sviluppo”. Ciò perché “l’esclusione della religione dall’ambito pubblico come, per altro verso, il fondamentalismo religioso, impediscono l’incontro tra persone e la loro collaborazione per il progresso dell’umanità”.

Appare più convincente l’ancoraggio che il Papa propone della libertà religiosa alla tutela dei diritti umani i quali, altrimenti rischierebbero “di non essere rispettati o perché vengono privati del loro fondamento trascendente o perché non viene riconosciuta la libertà personale”⁸². Più convincente risulta tale ragione di quanto non lo sia l’attribuzione di una funzione alla religione nella spazio pubblico, giustificata dalla crisi della sovranità degli stati, come pure nel dialogo con Jürgen Habermas, lo stesso Ratzinger aveva sostenuto⁸³. Tanto più condivisibile rispetto alla visione tutta negativa del relativismo, che pervade gli interventi dello stesso Papa, secondo il quale dal relativismo sarebbero minacciati i valori etici su cui poggiano gli ordinamenti civili, i quali, per altro, dovrebbero adeguare la loro legislazione e renderla compatibile con i *principi naturali* propri delle religioni stesse.

Lo stesso Pontefice, avverte, però, i rischi cui si potrebbe giungere laddove i valori religiosi divenissero propri degli ordinamenti statuali. Incombono due pericoli: il fanatismo e il fondamentalismo quando si voglia strumentalizzare la libertà religiosa “per mascherare interessi occulti, come ad esempio il sovvertimento dell’ordine costituito”. E lo stesso Benedetto XVI ricorda altri rischi, pur presenti laddove vi possa essere una maggioranza cattolica: si tratta dei casi in cui la religione venga essa stessa utilizzata per giustificare “l’accaparramento di risorse o il mantenimento del potere da parte di un gruppo”.

Un secondo, altrettanto grave, attentato alla libertà religiosa, è quello secondo cui “le nuove generazioni rischiano di non entrare in contatto con il prezioso patrimonio spirituale dei loro Paesi”. È la prima generazione incredula⁸⁴ che richiederebbe, di certo, un impegno più attuale e coerente finalizzato ad nuova evangelizzazione, che non può,

⁸² Cfr. op. ult. cit., nn. 56, 95.

⁸³ Cfr. J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Padova, 2005. *Contra*, cfr. P. FLORES D’ARCAIS, *Le tentazioni della fede (undici tesi contro Habermas)*, in *Micromega*, *Per una riscossa laica*, 2007, pp. 3-13.

⁸⁴ Cfr. il recente saggio di A. MATTEO, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010.



ad esempio, essere lasciato al riconoscimento pubblico che l'insegnamento della religione fa parte del *patrimonio storico* di una nazione, come nel caso dell'Accordo tra Stato italiano e chiesa cattolica, ai sensi dell'art. 9, legge n. 121 del 1985. Né al richiamo alle *radici cristiane*, come richiesto dalla Chiesa alla vigilia della Costituzione per l'Europa⁸⁵.

Su questo versante, però, forse è azzardato richiedere dalle gerarchie ecclesiastiche una messa in discussione dei percorsi che agevolano, sul piano finanziario e in una logica privilegiaria, l'atto di scelta compiuto dalla maggioranza dei giovani a favore dell'educazione religiosa cattolica, mantenendo, comunque sia, insoddisfatte le domande di fondo, quelle sulla vita, sulla conoscenza del fenomeno religioso, la sua storia, la sua incidenza nelle società locali e globali.

Quello affermato dal Magistero di papa Benedetto XVI è un criterio secondo cui la vera libertà religiosa non si può tradurre nella sopraffazione delle maggioranze rispetto alle minoranze, né nella loro discriminazione. Ed è un criterio che richiama a quel principio di laicità degli Stati che comporta, in prima istanza, la loro *de-sacralizzazione*⁸⁶.

Che la Chiesa abbia aderito all'idea che la democrazia negli ordinamenti statuali sia il sistema che meglio assicura i diritti di libertà, fra cui quello della libertà religiosa, modello di governo che si fonda sulla partecipazione dei cittadini e sul bilanciamento dei poteri costituzionali risulta una conquista, neppure tanto recente⁸⁷, essendo

⁸⁵ Cfr. sul punto **S. BERLINGÒ**, *Libertà religiosa, pluralismo culturale e laicità dell'Europa, Diritto, diritti e convivenza*, in *Il Regno*, 29-30 giugno 2001, p. 47, secondo il quale la determinazione di un paradigma specificamente religioso non avrebbe dovuto comportare, di per sé, il ricorso a una che sia "invocatio" o "nominatio Dei" nel testo costituzionale e non avrebbe dovuto condurre, neppure, necessariamente a un'esplicita attribuzione di rilevanza giuridica degli assetti istituzionali, in sé e per sé considerati, delle Chiese e delle comunità di fede o credenza.

⁸⁶ Cfr. **A.C. JEMOLO**, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla unificazione a Giovanni XXIII*, Einaudi, Torino, 1974, p. 47 e ss., il quale già nella politica ecclesiastica della Destra e della Sinistra storica in Italia, aveva colto il fattore tendente a spogliare lo Stato dei suoi connotati etico-religiosi per rivestire quelle funzioni proprie degli Stati moderni; indirizzo questo sviluppato con l'avvento della Costituzione repubblicana: *ivi*, 311 e ss.. Cfr., più di recente, **G. FELICIANI**, *La laicità dello Stato negli insegnamenti di Benedetto XVI*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., aprile, 2011, pp. 1-13.

⁸⁷ Cfr. **R. COPPOLA**, *La Chiesa e la laicità*, in G. Leziroli (a cura di), *Atti del Convegno sul tema "La Chiesa in Italia oggi"*, 16-17 ottobre 2009, Lugli Pellegrini ed., Cosenza, 2011, in specie p. 121 e ss.; **C. FANTE**, *Una Chiesa conciliata con la democrazia. E col vangelo. Ma il popolo cristiano è pronto per una chiesa democratica?*, in *Adista*, 94, 2010, p. 2 e ss. Cfr., altresì, G. Origgi, N. Arikha (a cura di), *Laicità, religione, democrazia*, in *Micromega*, *Per una riscossa laica*, cit., p. 81 e ss.



stato riconosciuto come l'“avvicinamento prudente” tra Chiesa e democrazia “abbia attraversato tutto il XIX secolo”⁸⁸.

Così, quando con il Concilio Vaticano II⁸⁹ la Chiesa ha prospettato di stabilire “rapporti formali” con le “realità giuridiche secolari”, li ha mirati non già all'obiettivo della *libertas ecclesiae*, finalizzati al conseguimento di privilegi per l'assetto istituzionale-gerarchico, ma a quello della libertà religiosa, intesa come diritto umano e come primizia fra tutte le libertà⁹⁰. Lo stesso Concilio non ha escluso che questa libertà, come le altre, e come gli stessi diritti umani in genere, possano trovare un incentivo ed una garanzia per il loro sviluppo anche dal contatto fra ordinamenti e dalle forme di accordo che ne dettano la regolamentazione. A tal proposito, le “moderne forme di unione” e l'“era nuova” di accordi costituiscono “*pacta libertatis et cooperationis*”, cioè accordi di cooperazione per promuovere le libertà dell'uomo⁹¹.

Archetipo di tale “nuova” prospettiva, può rinvenirsi anche negli Accordi del 1984 tra lo Stato italiano e la Chiesa cattolica, i quali nel Preambolo, riconoscevano

“l'opportunità di addivenire alle ... modificazioni consensuali del Concordato lateranense”, “tenuto conto del processo di

⁸⁸ Cfr., per tutti, **J. RATZINGER, H. MAIER**, *Democrazia nella Chiesa*, Queriniana, Brescia, 2005. In particolare, Maier, *ivi*, p. 61 e ss., riconosceva come le chiese si siano trovate “inermi” di fronte a quella tendenza ad ampliare e a potenziare ideologicamente il concetto di democrazia; “essendosi per lungo tempo opposte alla democrazia, avendo rimosso o avendo trascurato il problema, il loro bisogno di recupero è enorme ...”. Anche **J. RATZINGER**, *ivi*, p. 15 e ss., avverte come il “concetto di democrazia”, che ha dato vita ai modelli “occidentali” si fondi sulla “democrazia costituzionale, che in qualità di democrazia parlamentare non è una democrazia diretta ma una democrazia rappresentativa, che non è un veicolo di mancanza di sovranità, bensì una forma per esercitare una sovranità e per tenerla sotto controllo”; la democrazia sarebbe, allora, non il “fine dell'uomo” bensì il “mezzo per rendere possibile un funzionamento ottimale dello Stato e della società e un intreccio ottimale tra legame e libertà”. Cfr., altresì, **G. ZAGREBELSKY**, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari, 2010, in specie pp. 79-89.

⁸⁹ Cfr. i documenti *Lumen Gentium*, p. 36 s.; *Gaudium et Spes*, n. 43 e n. 76; *Dignitatis Humanae*, p. 2 e ss., nonché il can. 227 del Codice di diritto canonico del 1983.

⁹⁰ Cfr., per tutti, **S. BERLINGÒ**, *Laicità e Concordato*, in G. Dalla Torre (a cura di), *Lessico della laicità*, Studium, Roma, 2007, p. 150 e ss.

⁹¹ Così, ricostruiva le fasi più recenti del dualismo giurisdizionale **S. BERLINGÒ**, *Diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 1995, p. 74 e ss.; più di recente, **ID.**, *Laicità e Concordato*, cit., p. 143 e ss.



trasformazione politica e sociale verificatosi in Italia ...⁹² e degli sviluppi promossi nella Chiesa dal Concilio Vaticano II"; ed "avendo presenti, da parte della Repubblica italiana, i principi sanciti dalla sua Costituzione e, da parte della Santa Sede, le dichiarazioni del Concilio Ecumenico Vaticano II circa la libertà religiosa e i rapporti fra la Chiesa e la comunità politica, nonché la nuova codificazione del diritto canonico".

Le relazioni fondate sulla cooperazione tra l'ordinamento statale e quello della Chiesa cattolica (art. 7, secondo comma, Cost.) e con le confessioni religiose diverse (art. 8, terzo comma, Cost.)⁹³, allo scopo di promuovere la più ampia libertà personale dei cittadini-fedeli, costituiscono, *ex parte rei publicae*, uno dei corollari e degli strumenti attraverso i quali lo Stato democratico e pluralista si propone quale "laico". Il principio di bilateralità pattizia si collega, infatti, al connesso principio di legalità, che si sostanzia, sul piano formale, nella riserva di legge dello Stato per la disciplina dei rapporti dello Stato con ciascuna delle confessioni religiose, in funzione della tutela dell'indipendenza di queste nel loro "ordine proprio"⁹⁴.

La laicità, infatti, che costituisce uno dei "principi supremi dell'ordinamento costituzionale"⁹⁵ non può deflettere a nota solo programmatica dello Stato, né tradursi in un mero "tratto formale" e non anche sostanziale dell'ordinamento, tale che esso si possa alimentare *positivamente* del principio di "distinzione" degli ordini - quello statale e quello proprio delle confessioni religiose -, principio che si collega anche con le coordinate della libertà e dell'uguaglianza (artt. 3, 19 e 20 Cost.), nonché con il principio dell'"eguale libertà" di tutte le confessioni religiose (art. 8 Cost.), condizione questa che permette un reale pluralismo religioso.

La laicità dello Stato italiano, il cui principio, è bene riaffermarlo, è l'esito di una evoluzione del nostro sistema ordinamentale che ha

⁹² Per una ricostruzione storico-politica, cfr. P. BELLINI, *La chiesa e la politica*, in G. Leziroli (a cura di), *Atti del Convegno di Ferrara 16-17 ottobre 2009, "La Chiesa in Italia: oggi"*, cit., pp. 11-37.

⁹³ Cfr. G. DALLA TORRE, *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani nella modernità*, Città Nuova, Roma, 2008.

⁹⁴ Cfr. G. CASUSCELLI, *Elementi introduttivi*, in G. Casuscelli (a cura di), *Nozioni di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 3^a ed., 2009, p. 28 e ss.

⁹⁵ Corte Costituzionale, sent. n. 203 del 1989; sent. n. 235 del 1997; sent. n. 432 del 2005. Sul tema, si v. G. CASUSCELLI, *La laicità e le democrazie: la laicità della "Repubblica democratica" secondo la Costituzione italiana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., marzo 2007; ID., *La "supremazia" del principio di laicità nei percorsi giurisprudenziali: il giudice ordinario*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., marzo 2009.



richiesto il contributo determinate della giurisprudenza costituzionale, ha concorso, ma solo “in potenza” ed astrattamente, ad attuare i principi di libertà religiosa come riconosciuti dalla Carta Costituzionale. Nei fatti, la laicità italiana - più che quella espressa da altri modelli ed esperienze costituzionali stranieri e dal diritto comunitario - alla luce dei tanti interventi legislativi - non solo quelli adottati dallo Stato centrale, ma anche nell’ambito della legislazione regionale ed anche nei provvedimenti adottati dai Comuni⁹⁶- va proponendosi secondo una concezione molto sensibile, se non coincidente, con quella “sana laicità” rivendicata nei suoi frequenti interventi dalla Chiesa cattolica, per il tramite dei suoi vertici istituzionali⁹⁷. Quella “sana laicità”, potrebbe, sì, impegnare ed orientare l’ordinamento, ma quello della Chiesa cattolica, al suo interno richiedendo, invece, un atteggiamento dialogico, cooperativo e di negoziazione⁹⁸, quando voglia entrare in relazione con la comunità politica, la quale deve proporsi con una sua “propria laicità”. In tale prospettiva, allora, la stessa “sana laicità” ecclesiale⁹⁹ non dovrebbe giungere a proporre dichiarazioni circa l’indisponibilità a trattare “valori non negoziabili”¹⁰⁰, quasi che ve ne fossero altri

⁹⁶ Cfr. **P. FLORIS**, *Laicità e collaborazione a livello locale. Gli equilibri fra fonti centrali e periferiche nella disciplina del fenomeno religioso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., febbraio 2010.

⁹⁷ Cfr., per tutti, **G. DALLA TORRE**, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni tra Chiesa e comunità politica*, AVE, Roma, 1966.

⁹⁸ Cfr. **G. FELICIANI**, *La qualificazione canonica delle intese tra autorità ecclesiastiche e autorità civili*, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., maggio 2011.

⁹⁹ Di necessità di laicità della e nella chiesa parla **G. SAVAGNONE**, *Dibattito sulla laicità*, Elledici, Torino, 2006, p. 61 e ss.; cfr. **B. FORTE**, *Laicità e laicato*, Marietti, Casale Monferrato, 1986, p. 17; **G. BATTAGLIA**, *Un popolo di viandanti*, in *Horeb*, Barcellona-Pozzo di Gotto (Messina), 1, 2008, p. 57 e ss. Cfr., altresì, **M. IVALDO**, *Il cristiano laico, Ispirazione della fede, custodia della mediazione*, in *Il Regno-Attualità*, 6, 2009, p. 206, secondo il quale la “fede cristiana non è affatto una religione civile”, ma, richiamando un’espressione di Aldo Moro, un “principio di non appagamento e di mutamento dell’esistente nel suo significato spirituale e nella sua struttura sociale”. Per **R. COPPOLA**, *La Chiesa e la laicità*, cit., p. 117 e ss., “pure per la Chiesa la laicità non può considerarsi immobile, un assoluto fuori del tempo, bensì il prodotto maturo di processi storici, di mutamenti sociali, nonché di precisi fondamenti filosofico-giuridici e teologici”.

¹⁰⁰ Cfr., sul punto, **M. IVALDO**, *Il cristiano laico*, cit., p. 210, il quale richiama Benedetto XVI, Discorso al IV Convegno ecclesiale della Chiesa italiana, Verona, 19 ottobre 2006, in *Il Regno-Documenti*, 19, 2006, p. 676 e ss., in cui il Papa esortava i cattolici a fronteggiare il rischio di scelte politiche e legislative che contraddicessero “valori e principi antropologici ed etici radicati nella natura dell’essere umano”. Tale orientamento è stato ripreso, tra gli altri, nella prolusione del cardinale A. Bagnasco, presidente della CEI, al Consiglio permanente del 10-13 marzo 2008, in *Il Regno-documenti*, 5, 2008, p. 167, che qualificava quei valori richiamati dal Papa come “non



“negoziabili” e che questi abbiano funzione secondaria, rispetto al “nucleo forte” di valori; comunque sia, in questa ipotetica “scala di valori” forse la Chiesa rischia di non considerare la norma fondamentale della carità evangelica e la necessità che essa si realizzi – nel quadro dell’*economia-dispensa* – secondo le articolazioni proprie della giustizia, dal che discende, secondo il Concilio Vaticano II, che i fedeli imparino a “distinguere tra i diritti e doveri che loro incombono, in quanto sono aggregati alla Chiesa e quelli che loro competono in quanto membri della società umana”¹⁰¹.

La messa in dubbio della laicità statale, appare impresa che in modo, neanche sottile e somnesso, si va insinuando nel sentire comune¹⁰², anche di quello di una parte della dottrina ecclesiasticistica¹⁰³, per esaltare altri valori della democrazia che

negoziabili”, sottratti, quindi al *negotium*. Ed, invece, per **M. IVALDO**, *Il cristiano laico*, cit., p. 209, nello spazio pubblico le istituzioni democratiche richiedono che il conflitto (anche quello determinato dalle *dispute* religiose ed etiche) si superi proprio attraverso la “discussione, come nell’antica *agorà*, in vista di buone mediazioni che ottimizzino i valori umani condivisi, pur rimanendo diverse le antropologie di partenza degli agenti”.

¹⁰¹ Cfr. **S. BERLINGÒ**, *Diritto canonico*, cit., p. 75. Cfr., altresì, **M. IVALDO**, *Il cristiano laico*, cit., p. 208, il quale richiamando ancora Aldo Moro, per esprimere l’autonomia di cui debbono godere i laici nella vita pubblica riteneva che “essi sono chiamati a vivere il libero confronto della vita democratica in un contatto senza discriminazioni”. Aggiungendo: “L’autonomia è la nostra assunzione di responsabilità, è il nostro correre da soli il nostro rischio, è il nostro modo personale di rendere un servizio e di dare, se è possibile, una testimonianza ai valori cristiani nella vita sociale”, riconoscendo “la legge di opportunità, di relatività, di prudenza che caratterizza la vita politica”.

¹⁰² Cfr. **L. DIOTALLEVI**, *Un’alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010. L’A., tra l’altro, ritiene sia necessario attribuire “un carattere pubblico alle istituzioni religiose cristiane” “allo scopo di impedire ogni pretesa di sovranità assoluta dello Stato e della politica”. Così, mentre la “*laïcité* è organica a un modello di monarchia sociale”, la “*religious freedom* è organica a un modello di poliarchia sociale, termine che compare ora anche in un documento del magistero pontificio come la *Caritas in veritate*”. Tali affermazioni erano state anticipate dallo stesso A. in *Vita e pensiero*, 6, 2009.

¹⁰³ Cfr. **C. CARDIA**, *Laicità, diritti umani, cultura relativista*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., novembre 2009, il quale avverte come si rischi di fare un uso strumentale della laicità nella odierna crisi antropologica. **G.B. VARNIER**, *Laicità e dimensione pubblica del fattore religioso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., novembre, 2009, riafferma come la laicità dello Stato e lo spazio delle religioni nella sfera pubblica sono elementi costretti a confrontarsi tra loro, senza che uno possa eliminare l’altro. Ove ciò avvenisse non avremmo uno Stato democratico di modello occidentale, il quale si regge su due colonne portanti: la laicità e, accanto ad essa, la dimensione sociale e pubblica del fatto religioso. Cfr., ancora, **G.B. VARNIER**, *Libertà, sicurezza e dialogo culturale come coordinate del rapporto tra islam e occidente*, in G.B.



apparirebbero meritori di tutela e di garanzie, come se fossero seriamente minacciati, in misura più rilevante della stessa libertà religiosa, del pluralismo religioso e della connessa eguale libertà: quali la sicurezza sociale, l'identità nazionale affermata dalla tradizione e dal patrimonio storico-culturale della religione cattolica¹⁰⁴. In tale itinerario si rischiano di smarrire, se non proprio di minare le basi della democrazia pluralista e sociale, come delineata dai padri Costituenti, per un uso *strumentale* della religione, anche se con il consenso o senza l'opposizione della maggioranza, che compromette quella *convivialità delle differenze – culturali, religiose, politiche e sociali* – condizione per una democrazia non autoritaria, né élitaria, né per un convivenza "forzata" dei particolarismi religiosi.

Altra funzione deve svolgere lo Stato laico, che, pure, non presuppone una nozione di laicità "fissa ed immobile" e che si può presentare come "laicità asimmetrica", tipica dell'esperienza eurooccidentale, nel senso che sappia contemperare ed attenuare o riequilibrare ogni pretesa assolutistica delle contrapposte derive teocratiche o legalistiche¹⁰⁵. Solo una laicità aperta, propositiva, problematica e, perciò, relativa dello Stato può favorire e promuovere, attraverso il dialogo interreligioso, la crescita "materiale spirituale" della Nazione (art. 4 Cost.). Altro ruolo si richiede alla Chiesa cattolica, diverso da quello di consolidare le posizioni acquisite, o da quello di realizzare per imposizione giuridica una sola concezione di valori. Tanto più se un *rinnovato* dialogo con la comunità politica "laica", da

Varnier (a cura di), *La coesistenza religiosa*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, p. 41 e ss., in cui l'A. sulla laicità dello Stato italiano ritiene "che la laicità ... sia un esito della distinzione imposta dal cristianesimo e, parimenti, che la grandezza della costruzione della civiltà greco-romana fu completata dal messaggio di Cristo, ma resta da stabilire quale sia il fondamento della norma giuridica: se cioè essa discende da Dio (e questo vale per il cristianesimo) o sale dal popolo (principio democratico) oppure se diritto e religione siano consustanziali come nella concezione islamica. Ciò pone il rispetto di ogni norma in una luce che ci ricorda la fragilità della natura umana"; e prosegue: "... sono altresì conscio che questo monito non abbia alcun valore per chi è in preda del fanatismo e ritiene di essere nella verità, che per lui significa totalità. Anche la pace religiosa è un "principio supremo" del nostro ordinamento, sebbene non formalmente espresso, per cui è meglio una croce di legno appesa al muro che la traccia che resterebbe sulla parete dopo la rimozione".

¹⁰⁴ Cfr. S. FERRARI, *Libertà religiosa e sicurezza nazionale in Europa dopo l'11 settembre*, in *Quad. dir. e pol. eccl.*, 2005, 1, pp. 159-184; ed, ancora, G.B. Varnier (a cura di), *La coesistenza religiosa*, cit.: in particolare, il contributo dell'A., *Libertà, sicurezza e dialogo culturale*, *ivi*, pp. 27-64; G. GAVOTTI, *Condizioni per la cittadinanza agli stranieri*, *ivi*, pp. 65-68; U. TAUCER, *Immigrazione e sicurezza*, *ivi*, pp. 75-108; G. RIVETTI, *Migrazione e fenomeno religioso: problemi (opportunità) e prospettive*, *ivi*, pp. 109-126.

¹⁰⁵ Cfr. S. FERRARI, *Laicità asimmetrica*, in *Il Regno-attualità*, 6, 2006, p. 206 e ss.



posizioni non *totalizzanti*, può concorrere e favorire una ripresa del dialogo interreligioso¹⁰⁶, presupposto per concretizzare quel bene comune cui tutte le confessioni sono chiamate nell'odierna democrazia¹⁰⁷.

5 - Per una ripresa del dialogo interreligioso

Si potrebbe considerare come nonostante i documenti del Magistero fin qui esaminati possano essere letti ed interpretati nel senso di una certa continuità con le aperture del Concilio Vaticano II, nella prassi il dialogo interreligioso si sia come affievolito; o, almeno, si deve ritenere che rispetto alle grandi sfide contemporanee, le due principali, quelle della globalizzazione, e quella degli integralismi religiosi, si sia allentata la capacità di dialogo e di collaborazione tra le religioni.

Ancora di recente, Benedetto XVI sembra favorire un'attenuazione della tensione dialogica: così nella lettera indirizzata dal Papa al filosofo Pera e costituente la prefazione al suo ultimo saggio¹⁰⁸.

In essa si legge

“ella spiega con grande chiarezza che un dialogo nel senso stretto della parola non è possibile, mentre urge tanto più il dialogo interculturale che approfondisce le conseguenze culturali della decisione religiosa di fondo. Mentre su quest'ultima un vero dialogo non è possibile senza mettere fra parentesi la propria fede, occorre affrontare nel confronto pubblico le conseguenze culturali delle decisioni religiose di fondo. Qui il dialogo e una mutua correzione e un arricchimento vicendevole sono possibili e necessari”¹⁰⁹.

I recenti movimenti che si vanno diffondendo nell'area mediterranea, finalizzati ad insediare modelli di governo democratici e a rivendicare maggiore democrazia e giustizia sociale, pongono alla Chiesa cattolica nuove sfide e le richiedono di svolgere una missione in contesti nuovi. Innanzitutto, può costituire un punto di forza della sua

¹⁰⁶ Cfr. **P. CONSORTI**, *Dialogo interreligioso e laicità*, in E. Pellicchia, P. Consorti (a cura di), *Diritti, tolleranza, memoria. Una città per la pace*, Ed. Plus, Pisa, 2005.

¹⁰⁷ **R. MAZZOLA**, *La convivenza delle regole. Diritto, sicurezza e organizzazioni religiose*, Giuffrè, Milano, 2005.

¹⁰⁸ **M. PERA**, *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo. L'Europa. L'etica*, Mondadori, Milano, 2008.

¹⁰⁹ Cfr. *Corriere della sera* del 23 novembre 2008, ove è apparsa la recensione.



missione l'agire in una condizione di minoranza, numerica e culturale. Questo elemento può favorire il suo sostegno ai processi democratici in atto. L'essere minoranza può agevolare, infatti, la richiesta ai governi di questi Stati del rispetto delle *minoranze* che è elemento essenziale delle moderne democrazie.

Né si può condannare la persecuzione nei confronti dei cristiani, ove si è minoranza, senza parimenti condannare la persecuzione o la discriminazione degli appartenenti alle diverse religioni, laddove i cristiani sono in maggioranza.

Solo nella democrazia possono essere favorite la dignità della persona umana e le libertà civili e sociali. I regimi totalitari sono contrari ad ogni credo religioso, anche quando cerchino di allearsi con una o con tutte le fedi religiose. Non è la democrazia a favorire gli integralismi che anzi si nutrono di totalitarismi religiosi e dell'unione tra *trono ed altare*. La democrazia ed il connesso riconoscimento del pluralismo religioso rappresentano una strada impervia, difficile, complessa ma l'unica da percorrere per garantire pari opportunità a tutti, per coniugare eguaglianza e libertà.

Per favorire la ripresa del dialogo interreligioso, reso tanto più urgente dalla instabilità politica ed economica che investendo i Paesi più poveri, quasi come onda lunga produce i suoi effetti anche sui Paesi più ricchi, nonché dal pericolo sempre imminente degli integralismi religiosi che operano sul piano internazionale, si deve tornare al dialogo e alla collaborazione tra le grandi religioni¹¹⁰.

Ciò deve avvenire a livello apicale, coinvolgendo i massimi rappresentanti delle religioni. Tale processo è favorito, almeno in Europa, dai Trattati di Roma (2004) e di Lisbona (2007) i quali hanno incluso la Dichiarazione n. 11 del Trattato di Amsterdam del 1997, secondo cui l' "Unione europea rispetta e non pregiudica lo *status* previsto nelle legislazioni nazionali per le chiese e le associazioni o comunità religiose degli stati membri"; ed, inoltre, ha previsto che le istituzioni comunitarie si avvalgano di modelli di cooperazione con le

¹¹⁰ Cfr. P. Scoppola, P. Consorti (a cura di), *Fede religiosa e fede laica in dialogo*, Guerini e associati, Milano, 2007; e A. FUCCILLO, *Pace interreligiosa: alcuni spunti di riflessione a margine della World interfaith harmony week ed il possibile ruolo del diritto*, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., febbraio 2011, pp. 1-10. Cfr., altresì, M. IVALDO, *Il cristiano laico*, cit., p. 208, secondo il quale appare "necessario progredire da una visione escludente a una visione inclusiva di laicità, secondo la quale la laicità significa l'apertura e la garanzia di uno spazio o di un terreno d'incontro tra soggetti diversi (per religione, ideologia, cultura, stili di vita ecc.) in vista di una trattazione consensuale delle questioni che riguardano il loro coesistere nella prospettiva del bene collettivo".



parti sociali, fra cui sono compresi gli organismi associativi e quelli delle confessioni religiose.

Ciò ha contribuito ad intensificare la spinta delle stesse confessioni religiose di dotarsi di organi di rappresentanza in ambito europeo, tali da rapportarsi in modo il più unitario possibile con le istituzioni: così la Conferenza delle chiese europee (KEK), nata già nel 1959, su iniziativa di alcune chiese protestanti, anglicane ed ortodosse; il Consiglio delle Conferenze episcopali europee (CCEE), nato nel 1971; nell'ambito della CCEE dal 1980 è operativa la Commissione degli episcopati della Comunità europea (COMECE), avente rapporti regolari con la Comunità europea. Ed ancora, sono nati il Comitato permanente dei gran rabbini d'Europa ed il *Conseil musulman de coopération en Europe*¹¹¹.

Si rende necessaria, però, una cooperazione tra le Chiese anche in ambito locale. Così, oggi tale prospettiva appare urgente nell'area euro-mediterranea, ove si vanno smentendo quei pregiudizi secondo i quali l'islam rimarrebbe sempre statico e conservatore, come i governi ove tale religione sia scelta dalla maggioranza, facendo intravedere, in modo impreveduto ed imprevedibile, una via nuova che possa coniugare democrazia, islam, diritti umani, tra i quali la libertà religiosa¹¹².

Anche le istituzioni civili possono rendersi protagoniste di un'iniziativa *dal basso*, che parta dalle istituzioni territoriali, come le Regioni, quelle locali, le municipalità, oltre che organismi del privato-sociale, quali organizzazioni di volontariato, organizzazioni non governative, cooperative sociali, per offrire terreni di confronto atti a promuovere la libertà religiosa e l'integrazione sul piano culturale, dell'istruzione, dell'accesso ai servizi alla persona e dei servizi sociali e sanitari.

Il dialogo interreligioso può e deve ripartire nella misura in cui anche il laicato si rende artefice di un nuovo *protagonismo*: quello che nei quaranta anni che ci separano dal Concilio Vaticano II si è come ridimensionato. Così, se già il Concilio aveva affermato l'"indole secolare" e "propria e peculiare" dei laici¹¹³, anche il recente Magistero

¹¹¹ Mi sia consentito, sul punto, il rinvio a **A. MANTINEO**, *Le confraternite: una tipica forma di associazione laicale*, Giappichelli, Torino, 2008, in specie, per altri riferimenti dottrinali, p. 195 e ss.; nonché, al più recente, *Associazioni religiose e "nuovi movimenti" religiosi alla prova del diritto comune e del diritto comunitario*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., ottobre 2009.

¹¹² Cfr. Il recente studio di A. Ferrari (a cura di), *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo*, il Mulino, Bologna, 2011.

¹¹³ Cost. *Gaudium et Spes*, n. 43.



di Benedetto XVI¹¹⁴ ha ribadito come la massima parte delle relazioni della Chiesa nel mondo, attraverso la politica, l'economia, la carità, l'esercizio dei diversi *munera*, alcuni *originali*, come nel sacramento del matrimonio, siano di competenza dei cristiani laici¹¹⁵. Si tratterà di agire con responsabilità, senza necessariamente richiedere od ottenere una delega dall'autorità ecclesiale, ed agendo in comunione con questa, per *santificare* tutte le relazioni umane e quelle con il creato.

La Chiesa, ritrovando la fiducia espressa dal Concilio Vaticano II, per il cammino del dialogo interreligioso, può fare sua la stessa raccomandazione di Benedetto XVI, rivolta al "popolo di Dio", secondo cui

"ciò che manca alla Chiesa di oggi (ed i tutti i tempi) non sono i panegiristi dell'ordine costituito, ma gli uomini nei quali l'umiltà e l'ubbidienza non è minore della passione per la verità, gli uomini che danno testimonianza nonostante ogni possibile travisamento ed attacco, gli uomini, in una parola, che amano la Chiesa più della comodità e della tranquillità del proprio destino"¹¹⁶.

¹¹⁴ Cfr. Cost. *Deus caritas est*, nn. 28-29.

¹¹⁵ Cfr. T. CITRINI, *Il nome del laico*, in *Il Regno-Attualità*, 6, 2009, pp. 197-204. Sui limiti del laicato, alcuni determinati dalla clericalizzazione della Chiesa, altri da proprie responsabilità, si rinvia a A. MANTINEO, *Ma i laici come stanno attuando il Concilio vaticano II? Riflessioni a margine di un saggio di Fulvio De Giorgi*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., giugno 2009.

¹¹⁶ Si tratta di una citazione richiamata da J. DUPUIS, in *Il cristianesimo e le religioni*, cit., p. 5, di J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Queriniana, Brescia, 1992, p. 286.