

in *La pace necessaria. Il dovere d'impegnarsi per il bene universale*, a cura di M. D'Avino e U. De Siervo, Ave, Roma 2017, pp. 59-68.

Pace e libertà religiosa

Francesco Viola

Nella libertà religiosa [...] trova espressione la specificità della persona umana, che per essa può ordinare la propria vita personale e sociale a Dio, alla cui luce si comprendono pienamente l'identità, il senso e il fine della persona¹.

(Benedetto XVI)

All'origine della libertà umana

Il tema della libertà religiosa e quello del ruolo delle religioni in riferimento alla pace nel mondo sono molto spesso affrontati nei messaggi dei pontefici in occasione della *Giornata Mondiale della pace*. In particolare, ricordiamo il XXI messaggio di Giovanni Paolo II nel 1988: *La libertà religiosa, condizione per la pacifica convivenza*; il XXV messaggio di Giovanni Paolo II nel 1992: *I credenti uniti nella costruzione della pace*; il XLIV messaggio di Benedetto XVI nel 2011: *Libertà religiosa, via della pace*. Per comprendere la stretta connessione fra la libertà religiosa come diritto fondamentale e la religione come forma di vita buona bisogna prima difendere il vocabolario concettuale usato in questi messaggi dai fraintendimenti e dagli equivoci prodotti da una visione laicista della libertà religiosa e della stessa religione.

Una corretta comprensione della libertà religiosa richiede che si sappia non solo cosa qui si debba intendere per “libertà”, ma anche cosa debba intendersi per “religione”. Nella temperie attuale, almeno apparentemente, il primo termine è di più facile comprensione rispetto al secondo. Tutti sanno, infatti, che qui ci si riferisce alla libertà di scelta che sarebbe impedita da condizionamenti socio-politici o da costrizioni di qualsivoglia genere, più in generale da interferenze che turbano un'adesione che deve essere eminentemente personale e rigorosamente autentica.¹ Per questo la libertà religiosa è in prima istanza un diritto che precede la scelta religiosa e che si riferisce ad un titolare che non è ancora credente e che potrebbe decidere di

¹ BENEDETTO XVI, *Libertà religiosa, via per la pace. Messaggio per la celebrazione della Giornata Mondiale della Pace, 1° gennaio 2011, Lev, 2010.*

diventare credente o di non esserlo, cioè di non aderire ad alcuna religione o di professare l'ateismo. Ogni scelta consapevole richiede, infatti, la libertà di ricerca della verità nel dialogo con altri nella vita pubblica. Ovviamente la libertà religiosa permane anche dopo l'atto di scelta, sia esso di adesione o di rigetto. Il credente deve restare libero di cambiare religione o di abbracciare l'ateismo e lo stesso vale per il non credente. Pertanto, in modo riassuntivo potremmo considerare la libertà religiosa come *libertà di conversione*, come permanente libertà di orientamento della propria vita nel campo della risposta religiosa ai problemi ultimi. Ma ciò ancora non basta.

C'è una dimensione della libertà religiosa che non sempre è presente nelle altre forme di libertà. L'atto di fede non è percepito come una iniziativa del tutto personale, ma come una risposta ad una vocazione o ad una chiamata (*calling*), cioè ad un dovere supremo proveniente da Dio e rivolto all'intimo della persona. Si rivendica, pertanto, il diritto di adempiere ad un dovere esistenziale che definisce la propria identità, un diritto all'autenticità e non già a scelte puramente preferenziali. Ciò vale anche nel caso dell'ateo, che certamente non pensa di rispondere ad una chiamata divina, e tuttavia ritiene che il suo compito supremo sia quello di combattere l'oscurantismo religioso e di militare per il trionfo della ragione sulle tenebre della superstizione. Di conseguenza, nella libertà religiosa c'è l'istanza di non essere impediti nel rispondere a questa chiamata vitale che conduce alla salvezza, comunque sia essa concepita. Per questo Benedetto XVI vede la libertà religiosa «all'origine della libertà morale»².

Ciò è particolarmente evidente se consideriamo il primo emendamento della *Costituzione* degli Stati Uniti del 1787: qui la separazione tra Chiesa e Stato non è in primo luogo richiesta per difendere lo Stato dal potere ecclesiastico, ma al contrario per liberare i cittadini dall'intromissione del potere statale riguardo a scelte di vita particolarmente importanti. È significativo che l'inizio del cammino dell'età dei diritti sia segnato dal valore dell'autenticità e non già da quello dell'autonomia. Nel nostro tempo si registra un ritorno dei diritti identitari, cioè delle richieste di riconoscimento pubblico del-

² Ivi, n. 3.

la propria identità religiosa, culturale e anche biologica³. Ma ancora resta da stabilire cos'è una religione e su questo punto soprattutto oggi aumentano gli equivoci.

La specificità della religione

Ogni forma di libertà si qualifica in relazione al suo oggetto e così è anche per la libertà religiosa. La religione è un insieme di credenze condivise con altri e riguardanti i problemi ultimi della vita individuale e associata, riferite a ciò che supera le capacità e possibilità umane, spesso individuato in un'entità trascendente indicata con il nome di Dio. In questo la ricerca religiosa differisce dalla scienza e dalla coscienza: dalla scienza che cerca una verità non ultima e non direttamente esistenziale, dalla coscienza che è direttamente rivolta alla doverosità dei propri comportamenti personali. Quando la scienza intende occuparsi dei problemi ultimi, si fa religione. Quando la religione si riduce ad una mera convinzione della coscienza individuale, allora perde il senso di una risposta globale e comunitaria ai problemi ultimi della vita umana e diventa irrilevante per la società e la comunità politica. I caratteri della religione sono, dunque, quelli della trascendenza e della comunanza. Per questo la libertà religiosa, che è un diritto individuale, deve coniugarsi con la libertà di associazione. Se l'adesione ad una religione è una prerogativa individuale, la religione non è un fatto personale né un'elaborazione soggettiva, ma un fatto comunitario. Non c'è una religione personale, ma semmai solo una "religiosità" per i fatti propri o privata. Pertanto, se si misconosce l'associazionismo religioso – come avviene nella *Carta europea dei diritti fondamentali* (art. 12) –, allora la libertà religiosa finisce con l'essere assimilata alla libertà morale e si perde del tutto la sua specificità. In tal caso verrebbe ridotta all'autonomia, all'autodeterminazione e al *self-respect*, come pensa Ronald Dworkin⁴.

Questa tendenza all'assorbimento della libertà religiosa in quella più in generale etica è particolarmente presente nel nostro tempo. Come esempio emblematico possiamo riferirci all'art. 24 della *Co-*

³ Cfr. F. VIOLA, *Identità culturali e religiose*, in «Cosmopolis», 1 (2006), 2, pp. 67-74.

⁴ Cfr. R. DWORKIN, *Justice in Robes*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2006, p. 134.

stituzione messicana, che è stato modificato nel 2012: prima della modifica questo articolo si riferiva espressamente solo alla libertà religiosa, dopo la modifica questa diventa indistinguibile dalla libertà di convinzioni etiche e dalla libertà di coscienza⁵. Ma così l'identità della religione scompare sia per l'assenza della sua dimensione trascendente sia per l'irrelevanza della sua dimensione associativa. Diventa un fatto privato o una convinzione personale che ovviamente, se del caso, può essere condivisa con altri mediante la partecipazione ad atti comuni di devozione, cioè ad un culto. La libertà religiosa diventa un'applicazione dell'autonomia individuale nel campo della religione.

La libertà religiosa richiede, dunque, di coniugare la dimensione individuale della scelta con la dimensione comunitaria della religione. Questo raccordo è cosa ben difficile da comprendere e da accettare per il pensiero liberale e riguarda alla fin dei conti le radici stesse della vita politica. Il modo di trattare la libertà religiosa e d'intendere la religione è strettamente legato e dipendente dalla concezione generale della politica.

Da una parte il liberalismo fa della religione un fatto esclusivamente privato al pari dell'etica e, dall'altra, alle origini della democrazia moderna c'è la diffidenza nei confronti dell'associazionismo in generale. Secondo Rousseau le associazioni dovrebbero essere bandite dalla vita politica, perché il cittadino deve opinare per conto proprio. Si tratta di evitare il costituirsi di centri di potere alternativi allo Stato. Ma in questo modo l'esercizio della scelta religiosa, cioè l'orientamento individuale e di gruppo nei confronti dei problemi ultimi, viene privato del discorso pubblico e di una ricerca comune in cui si comunica con le diversità di opinioni e si apprende dagli altri. È facile comprendere che le opinioni maturate per conto proprio sono tra loro o quantitativamente aggregabili o radicalmente conflittuali e non resta che contarle. In tal modo non c'è più una comune ricerca della verità e senza di essa non è possibile la pace sociale, ma solo l'assenza di conflitti violenti. Questa è l'idea liberale di pace, ma non già quella cristiana.

⁵ Su questo tema cfr. J. SALDAÑA SERRANO, *The Unnecessary and Restrictive Constitutional Amendments Concerning Religious Freedom in Mexico*, in «Brigham Young University Law Review», 2013, 3, pp. 553-580.

Religioni e bene comune

Secondo Tommaso d'Aquino una delle finalità primarie per cui si richiede la vita politica e una comunità politica è quella di assicurare le condizioni migliori per la ricerca della verità e di Dio, cioè per l'esercizio della libertà religiosa. Questa tesi suona oggi apertamente provocatoria, perché addirittura capovolge le prospettive. La società politica come comunità completa è necessaria affinché nel dibattito pubblico gli uomini possano liberamente formare e realizzare le loro aspirazioni religiose, o comunque il loro orientamento nei confronti dei problemi ultimi della vita umana. Si potrebbe anche dire che senza la problematica religiosa vien meno una giustificazione rilevante per l'esistenza di una comunità politica, che risiede nella ricerca della vita buona. Ma sarebbe un equivoco intendere queste affermazioni come una rivendicazione della subordinazione dello Stato alla Chiesa qualunque essa sia. Al contrario, il confessionarismo statale impedirebbe quella libera ricerca della vita buona che proprio lo Stato dovrebbe assicurare se non vuole minare i suoi stessi fondamenti. In questo senso si può anche recuperare l'esigenza della neutralità delle istituzioni se ciò non significa un lavarsi le mani dalle questioni riguardanti la vita buona, cosa d'altronde di fatto impossibile. Si tratta, nella sostanza, di rispettare e favorire, nella ricerca della loro identità, la libertà di persone «*quae sine invicem esse non possunt*», come sottolinea Tommaso d'Aquino. In questo senso uno Stato non confessionale deve favorire e proteggere la ricerca religiosa.

Com'è ben noto, tutti questi aspetti della libertà religiosa sono ben presenti nella Dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*, ma non deve sfuggire la distinzione fra due ordini di questioni, che peraltro restano tra loro strettamente connesse. Da una parte, c'è il problema dei diritti degli individui e dei gruppi nei confronti della scelta religiosa e, dall'altra, quello del ruolo pubblico delle religioni nella vita sociale. La *Dignitatis humanae* si occupa soprattutto del primo aspetto⁶, cioè del dovere di non ingerenza dello Stato in materia religiosa, ma esso implica anche il secondo. Sarebbe contraddittorio

⁶ Cfr. T. PINK, *The Right to Religious Liberty and the Coercion of Belief. A Note on Dignitatis Humanae*, in J. KEOWN, R.P. GEORGE (a cura di), *Reason, Morality, and Law. The Philosophy of John Finnis*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 427-442.

assicurare la libertà nella scelta religiosa e poi limitare l'esercizio della scelta compiuta, al di là dei casi di giustificato rispetto dell'ordine pubblico.

Ora, se vogliamo sviluppare la visione della vita politica, così com'è presente in Tommaso d'Aquino, dobbiamo necessariamente concludere che nel libero esercizio della scelta religiosa rientra non solo la libertà di culto, ma anche la libera cooperazione sociale delle religioni nell'edificazione del bene comune. Non avrebbe senso sostenere che la comunità politica è necessaria per la ricerca religiosa e poi affermare che le religioni sono un affare privato. Se si vuole veramente una pace intesa come piena realizzazione dei diritti e della giustizia, allora occorre chiedersi non solo ciò che la vita politica può dare alla religione, ma anche ciò che questa può offrire alla vita politica.

Giustamente John Rawls ha considerato le religioni come dottrine comprensive, cioè come forme di vita che abbracciano tutti gli aspetti rilevanti dell'esistenza umana. La risposta ai problemi ultimi non è, infatti, una questione settoriale, ma conduce ad una concezione globale della vita umana, cioè alla vita buona. Da ciò Rawls ha tratto la convinzione che è necessario che tutte le dottrine comprensive «siano messe da parte nella vita pubblica»⁷ se si vuole una società non paternalistica, con valori di giustizia condivisi e stabile. Infatti, in linea di principio le dottrine comprensive sono tra loro incompatibili e tendenzialmente conflittuali con il risultato o di una prevalenza dell'una su tutte le altre, com'è il caso del confessionarismo, o del venir meno della pace sociale nello scontro delle religioni. Tuttavia in tal modo le religioni verrebbero escluse dalla sfera pubblica, confinate nel ghetto di una vita esclusivamente privata con la conseguenza che l'esercizio della libertà religiosa si risolverebbe in un'esclusione sociale. Per il bene di una pace liberale, cioè intesa come assenza di conflitti, le religioni, e tutte le altre dottrine comprensive, si troverebbero impedito nel mettere a frutto con pienezza le loro risorse esistenziali, tra cui quelle che favoriscono la ricerca del bene comune. Non è questo il modo di trattare con rispetto la libertà religiosa.

Il rigetto del confessionarismo non implica necessariamente l'esclusione delle religioni dalla sfera pubblica. Questo sarebbe un

⁷ J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia U.P., New York 1996², p. 10.

confessionarismo esattamente opposto, esemplificato paradigmaticamente dal laicismo francese. Certamente però bisogna accuratamente precisare le forme, le modalità e i limiti della presenza delle religioni nella sfera pubblica.

La presenza delle religioni nella sfera pubblica

Innanzitutto bisogna distinguere all'interno della sfera pubblica tre livelli o ambiti differenti: lo spazio comune, lo spazio politico istituzionale e lo spazio politico non istituzionale⁸. Si tratta ovviamente di una distinzione ideale, perché nella realtà vi sono intrecci non di rado inestricabili. Ma in ogni caso distinguere è necessario per evitare confusioni di piani. Ovviamente restano fuori casi-limite, che non posso qui discutere.

Lo spazio comune è quello proprio della società civile, in cui fioriscono le iniziative dei cittadini e delle loro associazioni in piena libertà con l'unico limite dell'ordine pubblico. Esso può essere esemplificato dalla "strada" in cui deve esservi una libera circolazione senza restrizioni sulla direzione da prendere e sul modo di perseguirla. Qui dovrebbe essere rispettata la piena libertà di azione delle religioni che sono sempre state una fonte creativa d'iniziativa sociali. Come non ricordare che, ad esempio, l'ospedale, il Monte di pietà e l'università hanno avuto origini religiose? In un accurato studio sociologico sulla partecipazione alla vita politica del cittadino americano è stato dimostrato che l'appartenenza ad una chiesa è un fattore di potenziamento della presenza attiva sul piano civico⁹. D'altronde oggi si può constatare che alla secolarizzazione dello Stato non corrisponde una secolarizzazione della società e non resta che prenderne atto¹⁰.

Lo spazio politico istituzionale è quello in cui si prendono le decisioni vincolanti per tutti i cittadini, come ad esempio le aule dei

⁸ Prendo questa distinzione da S. FERRARI, *Diritto, religione e spazio pubblico*, in «Rivista di Filosofia del diritto», 2 (2013), numero speciale, pp. 35-48.

⁹ Cfr. S. VERBA, K. LEHMAN SCHLOZMAN, H.E. BRADY, *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*, Harvard U.P., Cambridge (MA) 1995.

¹⁰ Cfr. J. HABERMAS, "Il Politico". *Il significato razionale di una discutibile eredità della teologia politica*, in E. MENDIETA E J. VANANTWERPEN (a cura di), *Religioni e spazio pubblico*, Armando, Roma 2015, p. 31.

tribunali e i parlamenti. Qui non è bene, almeno nell'ottica della democrazia occidentale, che le religioni o i credenti siano presenti in quanto tali, al fine di garantire l'imparzialità delle decisioni e di rispettare lo stesso pluralismo religioso. Certamente una dottrina religiosa può sempre essere fonte remota d'ispirazione da cui trarre orientamenti politici che però devono essere difesi ed argomentati in modo da poter essere accettati da tutti. La giustificazione di una scelta politica non deve poggiare su motivazioni religiose, ma su ragioni pubbliche accessibili ad ogni cittadino. È appena il caso di ricordare il riconoscimento della legittima autonomia delle realtà temporali che è presente nella *Gaudium et spes*¹¹.

Lo spazio politico non istituzionale è quel terreno di mezzo in cui si deve ammettere la presenza attiva delle religioni, ma a certe condizioni e con certi limiti. Questo è il luogo dei dibattiti pubblici in cui si va formando l'opinione pubblica e si discute dei valori fondamentali della vita politica e della loro interpretazione, preparando così il terreno per l'identificazione e la determinazione del bene comune. Si discute senza ancora decidere, com'è proprio di una democrazia deliberativa. Possiamo pensare alla piazza della città o, in modo più attuale, ai dibattiti televisivi o più in generale alle argomentazioni che si svolgono attraverso i mezzi di comunicazione.

In questo spazio il ruolo della religione dipende dal modo d'intendere la ragione pubblica. La deliberazione democratica non è un processo puramente logicistico e non è (o non dovrebbe essere) un processo puramente pragmatico o di negoziazione degli interessi particolari¹². Ed allora quali forme di ragionevolezza possono essere accolte nel dibattito pubblico a cui partecipano anche le religioni?

Se adottassimo un criterio rigorosamente razionalistico o anche illuministico di ragione pubblica, allora le religioni sarebbero già escluse a priori, perché esse sono saperi ben diversi da quelli scientifici e non traducibili nel loro linguaggio. Se intendessimo la ragione pubblica come un criterio meramente procedurale o

¹¹ Cfr. Gs 36.

¹² Cfr. F. VIOLA, *Il ruolo pubblico della religione nella società multiculturali*, in C. VIGNA, S. ZAMAGNI (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 107-138.

formale, come spesso è intesa la democrazia meramente aggregativa, allora vuol dire che abbiamo rinunciato alla ricerca della verità pratica per quella della mera coesistenza pacifica alla luce di una tolleranza spesso molto vicina all'indifferenza. Le ragioni che su questo piano possono offrire le religioni riposano su pratiche di vita, sui costumi, sulla tradizione di millenarie culture. Sono ragioni esistenziali tratte fuori dall'esperienza della vita e della morte, della sofferenza e della gioia. Queste culture religiose spesso valorizzano aspetti dell'umanità che non sono considerati dall'etica dei diritti interpretata alla luce della morale dell'autonomia¹³. Mi riferisco in particolare alle dimensioni della sofferenza, della vulnerabilità dell'essere umano e della solidarietà. Gabriel Marcel ha notato che la dignità umana è più evidente quando incontriamo l'essere umano nella sua nudità, l'essere umano disarmato come si presenta nel bambino, nell'anziano, nel povero e, aggiungiamo oggi, nell'immigrato. L'etica individualistica dei diritti non esaurisce per nulla il senso dell'umano ed esige di dialogare con le dimensioni dell'interdipendenza e del dono di sé di cui le religioni sono esperte. Le religioni sono esperte di umanità, soprattutto nei suoi aspetti legati alla vulnerabilità, alla sofferenza, alla povertà e all'esclusione sociale e, pertanto, costituiscono un sapere indispensabile nei dibattiti pubblici volti a cercare le vie della pace sociale¹⁴. Infatti, senza giustizia sociale la pace sarebbe un ideale illusorio¹⁵.

Possiamo, dunque, concludere che il diritto alla libertà religiosa, intesa in senso globale, implica che i credenti siano spiriti liberi e che le religioni come identità collettive siano abitate da aderenti consapevoli e capaci di contribuire come cittadini all'edificazione di una società pacifica perché giusta.

¹³ Per questo mi sembra che le tesi di Taylor sul ruolo pubblico delle religioni siano ben più convincenti di quelle di Habermas, che ritiene pur sempre necessaria una trascrizione in chiave illuministica degli apporti religiosi. Cfr. E. MENDIETA, J. VANANTWERPEN (a cura di), *Religioni e spazio pubblico*, cit., pp. 61-68. Cfr. anche F. VIOLA, *Presenza delle religioni nel dibattito politico*, in «Rezzara Notizie», 46 (2016), 1, p. 3.

¹⁴ Per questo aspetto rinvio a J. WALDRON, *Religious Contributions in Public Deliberation*, in «San Diego Law Review», 30 (1993), pp. 817-848.

¹⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Dalla giustizia di ciascuno nasce la pace per tutti. Messaggio per la celebrazione della Giornata Mondiale della Pace, 1° gennaio 1998*, Lev, 1997.

«La libertà religiosa [...] contribuisce in maniera determinante alla formazione di cittadini autenticamente liberi in quanto – consentendo la ricerca e l'adesione alla verità sull'uomo e sul mondo – favorisce in ciascun uomo una piena consapevolezza della propria dignità e una più motivata assunzione delle proprie responsabilità»¹⁶.

¹⁶ Id., *La libertà religiosa, condizione per la pacifica convivenza. Messaggio per la celebrazione della Giornata Mondiale della Pace, 1° gennaio 1988*, *Lev*, 1987, n. 3.

Pace e bene comune

Sandro Calvani

Alla fine, si tratta sempre di valori. Vogliamo che il mondo che erediteranno i nostri figli sia definito dai valori sanciti dalla Carta delle Nazioni Unite: la pace, la giustizia, il rispetto, i diritti umani, la tolleranza e la solidarietà. Tutte le religioni più importanti li abbracciano, e tutti ci sforziamo di rifletterli nella nostra vita quotidiana.

Molto spesso le minacce a questi valori sono causate dalla paura. Il nostro dovere verso i popoli che serviamo è quello di lavorare insieme per passare dalla paura degli uni per gli altri, ad avere fiducia gli uni negli altri. Fiducia nei valori che ci legano e fiducia nelle istituzioni che ci servono e ci proteggono.

(Prima dichiarazione ufficiale di António Guterres, decimo segretario generale delle Nazioni Unite dal 1° gennaio 2017)

Il DNA della felicità

Ci siamo sbagliati per settant'anni. Dalla seconda guerra mondiale ad oggi l'umanità intera ha considerato pace, sviluppo, diritti umani ed uguaglianza di accesso ai beni comuni come componenti diverse, magari complementari, ma comunque diverse della prosperità umana. Non era e non è vero. *Pace e sviluppo sostenibile in tutte le loro espressioni sono in realtà la stessa questione.* Nel nuovo antropocene¹ che l'umanità ha costruito sulla terra in questi ultimi decenni, i cammini

¹ Antropocene è un termine coniato negli anni Ottanta dal biologo Eugene Stoermer che nel 2000 fu adottato dal Premio Nobel per la Chimica Paul Crutzen nel libro *Benvenuti nell'Antropocene*. Il termine indica l'era geologica (più precisamente epoca geologica) attuale nella quale all'uomo e alla sua attività sono attribuite le cause principali delle modifiche territoriali, strutturali e climatiche. Il termine deriva dal greco *anthropos*, che significa uomo, e almeno inizialmente non sostituiva il termine corrente usato per l'epoca geologica attuale, Olocene, ma serviva semplicemente ad indicare l'impatto che l'*Homo sapiens* ha sull'equilibrio del pianeta. Tuttavia più recentemente le organizzazioni internazionali dei geologi stanno considerando l'adozione del termine per indicare appunto una nuova epoca geologica in base a precise considerazioni stratigrafiche (adattato da Wikipedia.it).