



PONTIFICIUM CONSILIUM  
DE IUSTITIA ET PACE

## LIBERTÀ RELIGIOSA E DIRITTI UMANI

+ Mario Toso, SDB

### *Premessa*

La Dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* (=DH)<sup>1</sup> è tra i testi meno conosciuti dagli stessi cattolici, ma anche tra i più ricchi di orientamenti innovativi, validissimi anche per il nostro oggi. È stato riconosciuto che essa costituisce «da un punto di vista pastorale, una delle frontiere più avanzate del Concilio Vaticano II, protesa a facilitare il contatto e a favorire l'incontro del cattolicesimo con tutti gli uomini. Essa trascende lo stesso problema ecumenico. Questo, infatti nella sua accezione ordinaria, concerne le relazioni della Chiesa con le altre Comunità cristiane separate, mentre la presente Dichiarazione si estende ai rapporti della Chiesa con i singoli individui e con i diversi popoli, prescindendo dal loro credo religioso e facendo della libertà della coscienza, ossia dell'immunità da qualsiasi esterna coercizione, il fondamento di ogni dialogo e di ogni feconda evangelizzazione».<sup>2</sup>

L'approssimarsi del 50.mo anniversario della sua approvazione, avvenuta il 7 dicembre 1965, è dunque l'occasione provvida per considerarne meglio i contenuti e le conseguenze dal punto di vista culturale, pastorale e pedagogico. Non si tratta tanto di farne un'esposizione minuziosa, quanto di evidenziarne il significato e la rilevanza storica, indicando poi alcuni suoi importanti sviluppi, che troviamo nel successivo insegnamento sociale di san Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI, nonché di papa Francesco.

---

<sup>1</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* (07.12.1965), in AAS 58 (1966) 929-941 (= DH).

<sup>2</sup> FAVALE A., *Prefazione* in HAMER J.-RIVA C. (a cura), *La libertà religiosa nel Vaticano II. Genesi storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento*, LDC, Torino-Leuman 1967<sup>2</sup>, p. 7.

La necessità di una conoscenza più approfondita è sollecitata dal fatto che a tutt'oggi, in varie parti del mondo, a motivo delle loro convinzioni religiose, milioni di persone sono vittime di legislazioni repressive e oppressive, talora di aperte persecuzioni, più spesso di una sottile prassi di discriminazione come credenti e come comunità.<sup>3</sup> La libertà religiosa non è garantita nel 60 per cento del pianeta. Dall'Asia all'Africa sono 20 i Paesi più a rischio per i cristiani: ne muore uno ogni cinque minuti, avverte l'OCSE, l'Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo in Europa. Arsi vivi, decapitati, giustiziati, crocifissi, seviziati.<sup>4</sup> L'irachena Pascale Warda, cristiana, ex ministro per le Politiche migratorie e fondatrice della Società irachena per i diritti umani, parla senza mezzi termini di «genocidio», di cristiani costretti – ma non solo – ad abbandonare la loro terra, di conversioni imposte, di chiese distrutte.<sup>5</sup> Ma anche in Europa aumenta l'intolleranza e in Italia crescono episodi che destano preoccupazione.

Guardare alle situazioni in cui la libertà religiosa è calpestata e negata non è solo guardare alle persone offese o uccise in nome della loro fede, ma anche riconoscere che si tratta dell'*epicentro* di un terremoto culturale e civile, un vero «sisma» antropologico ed etico, carico di energia distruttiva per il sistema-umanità e le istituzioni democratiche. Quando la libertà religiosa viene combattuta, si apre un varco a concezioni mercantili ed immanentistiche della vita, a visioni fanatiche o fondamentaliste, e la democrazia, intesa come vita retta delle persone che, tramite libertà e responsabilità, partecipano coralmemente alla realizzazione del bene comune, viene minata nelle sue fondamenta morali.

---

<sup>3</sup> Recentemente è stato pubblicato, prima in Francia, ed ora anche in Italia, il volume J.-M. DI FALCO-T. RADCLIFFE-A. RICCARDI (a cura), *Il libro nero della condizione dei cristiani nel mondo*, coordinamento editoriale di Samuel Lieven, Mondadori, Milano 2014. In esso risulta che la religione cristiana è oggi in assoluto la più minacciata. Da 150 a 200 milioni di cristiani (cattolici, protestanti, ortodossi) vengono discriminati o perseguitati sull'intero pianeta. In Medio Oriente, nell'Africa subsahariana e in Asia sono entrati nel mirino di gruppi armati e organizzazioni terroristiche. Vittime di pressioni sociali, i cristiani sono divenuti bersaglio anche di misure repressive da parte degli apparati statali. Vengono rigidamente controllati, subiscono intimidazioni e omicidi, oltre a interventi massicci di «epurazione religiosa», come in Iraq, nel territorio controllato dallo Stato islamico. La condizione dei cristiani suscita nella comunità internazionale un'inquietudine sempre più profonda. Non è unicamente una questione di libertà religiosa: una tale, crescente ostilità mette a rischio l'esistenza stessa di una civiltà e dei suoi valori. Per questo la sorte dei cristiani non riguarda soltanto i credenti. Tutti sono chiamati in causa: non credenti, intellettuali, autorità politiche e organizzazioni non governative.

<sup>4</sup> Se in Medio Oriente o in alcuni Paesi africani come la Nigeria, i cristiani sono entrati nel mirino dei fondamentalisti, persino in alcune zone dell'Asia sono oggi vittime di estremisti indù e buddisti. Sono diventati oggetto di minacce e violenze anche nella cattolica America Latina, ove sacerdoti e operatori pastorali fanno da bersaglio a criminalità organizzata e narcotraffico.

<sup>5</sup> A proposito della tragedia in Iraq, sulla quale è anche intervenuto papa Francesco mentre ritornava dal suo viaggio apostolico in Corea del Sud (13-18 agosto 2014), si legga almeno LARIVERA L., *Fermare la tragedia umanitaria in Iraq*, in «La Civiltà Cattolica» (6 settembre 2004), anno 165, pp. 345-354.

## 1. *Libertà religiosa: diritto fondamentale dell'uomo e cardine delle relazioni tra Stato e Chiesa*

Superando sia le posizioni di mera tolleranza nei confronti della libertà religiosa considerata *minor male*, sia quelle che la giudicano un semplice valore etico da rispettare, la DH giunge così ad affermarla come *diritto fondamentale dell'uomo*, e principio cardine delle relazioni tra Stato e Chiesa, principio intimamente connesso con quello della *libertas Ecclesiae*.<sup>6</sup>

Il diritto alla libertà religiosa dei singoli e delle comunità religiose – diritto inteso come *immunità*, cioè come facoltà morale che esige di non essere né obbligata né impedita ad agire –, viene fondato innanzitutto sulla persona concreta, «quale si conosce, sia per mezzo della parola di Dio rivelata sia tramite la stessa ragione» (DH n. 2). È diritto *pre-statuale* e *pre-giuridico*, che dev'essere riconosciuto e garantito nell'ordinamento giuridico della comunità politica. Devono goderne, pertanto, anche coloro che si dichiarano atei, indifferenti o agnostici, senza che ciò significhi il riconoscimento di alcun diritto alla coscienza erronea.<sup>7</sup> La Chiesa deve essere libera di svolgere il suo compito per due ragioni fondamentali: perché è stata fondata da Gesù Cristo per continuare l'opera di salvezza da Lui iniziata sul Calvario; e perché è «una società di uomini che hanno il diritto di vivere nella società civile secondo le norme della fede cristiana» (DH n. 13).

In altri termini, afferma che la Chiesa deve godere di autonomia e di libertà, per ragioni di *diritto divino* e di *diritto comune*. Riconoscendo l'importanza della sua missione, la comunità politica non concede un privilegio, ma adempie semplicemente a un atto di giustizia e di omologazione di valori che sono della Chiesa, come sono, sebbene in maniera diversa, anche di altre comunità religiose. Si tratta di valori radicati nella persona e, quindi, impegnativi e, a livello di diritto naturale, giuridicamente obbligatori per l'ordinamento statale e civile.<sup>8</sup>

La comunità politica non deve, dunque, essere comunità negativamente ideologizzata, bensì riconoscere, garantire e tutelare il diritto alla libertà religiosa dei singoli cittadini e delle comunità religiose, accanto a tutti gli altri diritti fondamentali dell'uomo. Essa ha *incompetenza* in campo religioso, perché gli atti «con i quali in

---

<sup>6</sup> Cf BERTONE T., *Il rapporto giuridico tra Chiesa e Comunità politica* in AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, IV, Edizioni Pontificia Università Lateranense, Roma 1980, p. 398.

<sup>7</sup> La DH non riconosce alcun diritto alla coscienza erronea, ma afferma che ogni uomo ha diritto ad una *zona franca*, immune da coercizioni. Non dice che, dentro questo perimetro, tutte le azioni dell'uomo siano buone, ma chiede alla comunità politica che venga riconosciuta la libertà religiosa secondo un concetto tecnico-giuridico.

<sup>8</sup> Cf RIVA C., *Esposizione e commento* in HAMER J.-RIVA C. (a cura), *La libertà religiosa nel Vaticano II. Genesi storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento*, LDC, Torino-Leuman 1967<sup>2</sup>, pp. 247-248.

forma privata e pubblica gli uomini con decisione interiore si dirigono a Dio, trascendono per loro natura l'ordine delle cose terrene» (DH n. 3). Si tratta di un'incompetenza come incapacità-impossibilità di emettere giudizi di valutazione *teologica* sulle varie religioni, e giudizi etici sulla rettitudine o declino della coscienza individuale. Ma incompetenza non vuole assolutamente dire trascuratezza, indifferenza, disinteresse.<sup>9</sup> La DH suggerisce, infatti, un *rispetto positivo ed efficace* del diritto alla libertà religiosa, ed è su questa base che la comunità politica «potrebbe offrire una reale facilitazione a tutti nell'esercizio della propria religione, promovendo aiuti ed iniziative in favore di tutte le religioni, senza entrare nel merito o falsità della religione professata dalle persone».<sup>10</sup> Ma non solo. La comunità politica, come si dirà meglio più avanti, curando la realizzazione del bene comune, è chiamata a valutare l'impatto sociale della religione. Disinteressandosene, non riconoscerebbe e non garantirebbe diritti essenziali dei cittadini, finendo per negare, nella legislazione e nella prassi, la stessa libertà religiosa e la libertà di coscienza. Escludendo la garanzia giuridica dei diritti e delle condizioni favorevoli all'esercizio della libertà religiosa, la comunità politica praticamente impedirebbe la libertà religiosa. Giungerebbe a professare nel suo ordinamento giuridico areligiosità e ateismo, con la conseguenza di un laicismo e un indifferentismo che facilmente porterebbero a ostilità verso un'*autentica* libertà dei singoli e delle comunità.<sup>11</sup>

Come spiega Pietro Pavan, l'incompetenza in campo religioso della comunità politica o Stato democratico e sociale non preclude il dovere di intervenire, in quanto responsabile dell'ordine della convivenza civile:

- a) nel regolare l'ordinato svolgimento e l'espressione della libertà religiosa di tutti i cittadini secondo giustizia; e, quindi,
- b) nella scelta dei mezzi da mettere a disposizione affinché i cittadini possano coltivare sempre meglio i valori religiosi.<sup>12</sup>

La comunità politica può, dunque, esprimere rilievi *pratici* sul fatto religioso, sulla base di osservazioni storiche e contingenti, che in taluni casi, *solo* attraverso giudizi storico-culturali e con riferimento al *solo* dato quantitativo e non a quello qualitativo,<sup>13</sup> può portare ad attribuire a una determinata comunità religiosa una speciale posizione civile nell'ordinamento giuridico. Salvo restando che il diritto alla

---

<sup>9</sup> Cf PAVAN P., *Libertà religiosa e pubblici poteri*, Ancora, Milano 1965, p. 216.

<sup>10</sup> RIVA C., *Esposizione e commento*, in HAMER J.-RIVA C. (a cura), *La libertà religiosa nel Vaticano II. Genesi storico-dottrinale*, pp. 161-162.

<sup>11</sup> Cf *ib.*, pp. 208-209.

<sup>12</sup> Cf PAVAN P., *Libertà religiosa e pubblici poteri*, pp. 218-219.

<sup>13</sup> Cf MISTÒ L., *Libertà religiosa e libertà della Chiesa (Il fondamento della relazione Chiesa-Comunità politica nel quadro del dibattito postconciliare in Italia)*, Morcelliana, Brescia 1982, p. 205.

libertà religiosa venga contemporaneamente riconosciuto a *tutti* i cittadini e a *tutte* le comunità religiose e rispettato fattivamente (cf DH n. 6).

Da questi cenni sulla posizione del Concilio Vaticano II circa il rapporto fra comunità religiosa e Stato emergono orientamenti e profili di articolazione nettamente ispirati al contesto religioso e culturale del cristianesimo. Il loro schema essenziale è dato dalla *pluralità organica* – non organicistica –, dei fini dell'uomo e, per conseguenza, dall'affermazione della pluralità organica delle varie società che rispondono a tali esigenze, su piani distinti e con distinti fini e metodi. La Chiesa e la comunità politica sono qualificate perciò come realtà *distinte, autonome ed armoniche*, destinate a *collaborare* tra di loro, secondo le diverse competenze, per la realizzazione del regno di Dio e della pienezza della persona umana.

Coerentemente con questa visione di rapporti di distinzione collaborante e, tendenzialmente, di promozione reciproca in vista del bene globale delle persone, la figura della comunità politica, configurantesi anche come Stato, assume una specificazione di *aconfessionalità* e di *laicità*. Come già accennato, ciò non coincide affatto con l'indifferenza e, tanto meno, con l'ostilità preconcepita nei confronti dei valori religiosi. Anzi, in questo campo la vera *laicità, laicità positiva*, consiste nella conoscenza di tutti i diritti della persona e dei gruppi sociali in materia religiosa e nella garanzia legalmente accordata alle religioni e al loro libero esercizio, senza la pretesa di avanzare competenze in merito a giudizi di verità e di coscienza sulle singole dottrine e comunità di fede.<sup>14</sup> Consiste, inoltre, nella *promozione* della libertà delle coscienze, delle intelligenze e delle credenze, sul piano sociale e civile.

In tal modo, nella DH la comunità politica risulta ideologicamente demitizzata, e profondamente umanizzata nel suo apparato di Stato di diritto. A prescindere dalla figura particolare di Stato, il concetto di laicità che ne emerge, peraltro estensibile a tutte le realtà e attività terrene, appare istanza dei distinti e delle sane autonomie, come un *postulato* umano e cristiano.

## 2. *Dignitatis humanae: una svolta storica*

Con la DH viene capovolta l'immagine di una Chiesa che si oppone – come ai tempi di Gregorio XVI e di Pio IX – alla libertà religiosa e alle libertà dell'uomo, che da questa sono alimentate. Per non travisare la storia, si tenga presente che Gregorio

---

<sup>14</sup> Cf. RIVA C., *Esposizione e commento*, p. 209.

XVI, con l'enciclica *Mirari vos* (1832), e Pio IX, con il *Sillabo* (1864), condannarono la libertà di coscienza e di religione, perché all'epoca si consideravano fondate su una coscienza indifferente e libertaria, ossia su una visione distorta dell'uomo. Una coscienza assolutamente indifferente al vero e al bene diventa delirante, schizofrenica, in contraddizione con il suo essere più profondo, che è costitutivamente proteso al vero, al bene e a Dio.

Ponendo alla base della libertà religiosa la *ricerca della verità*, di cui ogni uomo è intrinsecamente capace nella sua qualità di soggetto personale e comunitario *non indifferente* al vero, al bene e a Dio, la Chiesa indica un fondamento solido non solo per la libertà religiosa, ma anche per la convivenza sociale e democratica, bisognosa, ora più che mai, di riforme istituzionali e di un orientamento etico per le regole procedurali e per i diritti.

È importante sottolineare che la Chiesa, difendendo nella DH il diritto alla libertà religiosa, difende l'*integrità di ogni persona* più che una religione calpestata o un'etnia discriminata. La Chiesa si presenta al mondo come un'istituzione che va oltre un interesse proprio, tutelando l'uomo in quanto tale, con la sua *dignità trascendente*, vale a dire, con la sua *capacità nativa di ricercare e di volere il vero, il bene e Dio*.

Mediante un'apertura *universalista*, che difende il diritto di ogni persona e comunità alla libertà religiosa, principalmente, ma non solo, sulla base di motivazioni razionali, la Chiesa si pone dalla parte dell'uomo e dei suoi diritti. Là ove c'è una persona e una comunità di qualsiasi religione, razza o etnia, che vedano misconosciuto o negato il diritto alla libertà religiosa, i credenti e le loro famiglie spirituali sono al loro fianco e si mobilitano a loro favore.

Il *fulcro della svolta* operata dalla DH, che in tal modo diviene apertamente paladina non solo della libertà religiosa, ma anche di tutti i diritti dell'uomo, consiste nella interpretazione e specificazione della *natura* del diritto della persona in materia religiosa. Senza contraddire il precedente magistero, la DH sposta l'attenzione dai *diritti della verità* (possiede la libertà religiosa solo chi aderisce ad una religione «vera») ai *diritti della persona* o, più precisamente, dalla posizione che rimarca la priorità della verità, con il rischio di non dare il dovuto risalto alla libertà, alla posizione che valorizza la persona e la sua libertà nella verità. Non è la verità, ma sono le *persone* ad essere titolari di diritti.

Un simile capovolgimento di visuale - effettuato secondo una dinamica di discontinuità sì, ma nella continuità -,<sup>15</sup> non mette in discussione il rapporto tra

---

<sup>15</sup> Su questo si veda HANLON G., *La libertà religiosa*, in «Omnis terra» (febbraio 2013), n. 138, pp. 72-80.

l'uomo e la Verità. Infatti, attribuisce alla *persona* il diritto alla libertà religiosa, proprio in quanto essere dotato della *dignità umana*, ossia *capax veri, boni et Dei*. La persona possiede il diritto alla libertà religiosa, in quanto soggetto *capace* di *ricercare* il vero, il bene e Dio mediante libertà. Perché così creata, ha il dovere e il diritto di ricercarli senza esservi costretta, libera da coercizioni esterne, e da impedimenti ad agire in conformità con la sua coscienza, libera di comporre *personalmente* il proprio rapporto con Dio.

Sebbene il testo della DH – che accolse la nuova prospettiva di fondazione del diritto alla libertà religiosa, non più radicandolo, come era avvenuto poco prima nella *Pacem in terris*<sup>16</sup> su una coscienza retta (cf PT n. 6) –, fosse stato approvato definitivamente dal Concilio Vaticano II, all'interno della Chiesa non cessarono le polemiche e le resistenze. Non furono pochi coloro che ritennero la nuova giustificazione del diritto, benché centrata sull'intrinseca capacità di ricercare il vero, il bene e Dio, come uno slittamento verso l'indifferentismo religioso e una concezione laicista e neutrale dello Stato nei confronti della religione. In particolare, tali opposizioni non risparmiarono coloro che avevano promosso quella primavera conciliare, che consentì di riconoscere ad ogni uomo il diritto alla libertà religiosa, sulla base della sua dignità, e non dell'appartenenza ad una specifica religione o razza. Non fu esente da tali attacchi neppure il futuro cardinale Pietro Pavan, di origine veneta, che, assieme a John Courtney Murray S. I. e a mons. Carlo Colombo, aveva lavorato alla redazione della *Dignitatis Humanae*.<sup>17</sup> Per inciso, il card. Pavan era già stato criticato per il suo contributo alla stesura della *Pacem in terris*, specie per quella parte in cui, senza menzionare esplicitamente il marxismo o i regimi comunisti, si riconosceva la possibilità di una convivenza sulla base della distinzione tra false dottrine filosofiche e movimenti socio-politici (cf PT nn. 56-57).

È senz'altro importante sottolineare qui la *valenza storica* del riconoscimento del diritto alla libertà religiosa da parte della Chiesa, che ha evitato gravi ritardi rispetto ai «segni dei tempi». In caso contrario, la Chiesa sarebbe andata incontro ad una clamorosa sconfitta culturale<sup>18</sup> e non avrebbe potuto favorire l'impianto nelle società civili di un *ethos* aperto alla Trascendenza, finendo, in ultima analisi, per inficiare la sua stessa missione evangelizzatrice.

La Chiesa, secondo il card. Pavan, doveva poter far avanzare nella storia la sua proposta di unità e di universalità non mediante istituzioni solo formalmente cristiane, ma riconoscendo e difendendo la libertà di ogni uomo, secondo principi condivisi sul piano razionale. Mentre essa si fa paladina di questa libertà per tutti, difende la propria, senza, peraltro, rinunciare alla rivendicazione della verità. Il riconoscimento di questa libertà di coscienza è, infatti, congiunto all'affermazione

---

<sup>16</sup> GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris* (11.04.1963), in AAS 55 (1963) 254-304 (= PT).

<sup>17</sup> Cf GROOTAERS J., *Paul VI et la Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse*, in *Paolo VI e il rapporto Chiesa e mondo al Concilio*, Istituto Paolo VI-Studium, Brescia-Roma 1991, p. 87.

<sup>18</sup> Cf GOLDIE R., *L'unità della famiglia umana. Il pensiero sociale del cardinale Pietro Pavan*, Studium, Roma 2001, pp. 47-59.

della dignità delle persone, radicata nella loro capacità di ricercare la verità, in quanto inclinate ad essa per creazione. Propugnando il diritto alla libertà religiosa, la Chiesa non intende proporre una libertà generica e vuota, ma rimanda ad una libertà avente un rapporto immediato e costitutivo con la ricerca della verità, del bene e di Dio. Conformemente alla dignità della persona, *la verità non può essere conosciuta che nella luce della verità*, mai mediante l'uso di mezzi coercitivi.

### 3. Giovanni Paolo II: la libertà religiosa e i diritti dell'uomo

A proposito della fondazione o giustificazione razionale dei diritti e dei doveri dell'uomo, la dottrina sociale della Chiesa (=DSC) offre dei testi che appellano alla *natura umana* e altri che richiamano principalmente a *principi normativi*. A riguardo dei primi, è stato sottolineato che sarebbero viziati da un *paralogismo naturalista*, compiendo un passaggio immediato ed indebito dall'essere al dover essere.

È risaputo, in ogni caso, che alla DSC non spetta il compito della fondazione formale dei diritti, secondo il metodo richiesto ai moralisti. Quando si riferisce alla «natura» o alla «legge naturale», non per questo bypassa le premesse normative. In un discorso sintetico, qual è quello della DSC, tali premesse sono incluse nella «natura» dell'uomo: *l'essere include il dover essere*, il quale ovviamente non esiste senza l'essere.

Ad ogni buon conto, Giovanni Paolo II va ricordato non solo perché insiste sui fondamenti normativi dei diritti, evitando così il sospetto di cadere nell'errore di un paralogismo naturalista; non solo perché contribuisce ad enucleare alcuni diritti di *terza generazione*, quali pace, sviluppo, ambiente naturale e morale, ma soprattutto perché afferma più volte che la libertà religiosa è *fonte e sintesi* di tutti gli altri diritti, come ad esempio leggiamo al n. 47 della *Centesimus annus*.<sup>19</sup>

Poiché il pontefice polacco non articola dettagliatamente il significato di queste affermazioni, è opportuno fermarsi su di esse. Oltre a far comprendere la dimensione di trascendenza dei diritti, ciò aiuta ad illustrare il nesso tra il diritto alla libertà religiosa e gli altri diritti, tema che sta al centro della nostra riflessione.

In che senso, allora, la libertà religiosa è *fonte e sintesi* degli altri diritti? E perché quelle dottrine o culture, che trascurano la dimensione della trascendenza, fondano i diritti su sabbie mobili?

Rispondiamo alla prima domanda.

La libertà religiosa è *fonte* degli altri diritti, perché, grazie all'apertura a Dio che essa consente, è possibile strutturare quell'*ordine morale* che è base giustificativa dei diritti e dei doveri. Un tale ordine è prodotto nelle inclinazioni e nelle azioni umane, quando vengono regolate alla luce dell'immagine globale di uomo e del *telos* che le persone acquisiscono grazie alla capacità di conoscere il vero, il bene e, soprattutto,

---

<sup>19</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Centesimus annus*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991.



Dio. La libertà religiosa appare *sintesi* degli altri diritti perché, sempre grazie alla comunione che consente con il Sommo Vero e il Sommo Bene, offre una visuale più alta, che li unifica ed include, determinando il loro senso specifico entro un tutto morale, armonico ed ordinato.

Con ciò, ovviamente, Giovanni Paolo II non intende presentare una fondazione meramente confessionale dei diritti, che l'ateo, in quanto tale, non potrebbe mai accettare, e neppure vantare una loro giustificazione razionale. Vuole solo affermare che, senza l'aggancio alla Trascendenza, i diritti umani divengono vulnerabili e sono esposti ad interpretazioni arbitrarie, spesso deleterie.

Detto diversamente, per Giovanni Paolo II, non sarebbero soddisfacenti – e qui si risponde alla seconda domanda – le posizioni del *positivismo* o *decisionismo giuridico* (il fondamento ultimo dei diritti è dato dalla norma che li pone), dello *storicismismo* (il fondamento metapositivo dei diritti è dato dalla «coscienza storica» nella serie dei suoi processi), del *neogiusnaturalismo libertino* (il fondamento del diritto è, sì, la persona, ma concepita secondo termini di spontaneismo e di istintività):<sup>20</sup> tutte implicanti relativismo e tradimento della piena dignità della persona umana. Così, non sarebbero del tutto condivisibili le posizioni della teoria dei diritti del neocontrattualismo di John Rawls (sono diritti solo quelli che sono oggetto di accordo razionale unanime fra le parti in posizione originaria, dietro il «velo di ignoranza»), della teoria dei diritti di Bruce Ackerman (diritti sono solo quelle pretese o rivendicazioni che superano la prova del dialogo neutrale, che è da assimilare al *fiat* metodologico del contratto rawlsiano), o anche del neoutilitarismo (sono diritti solo quelli che consentono di ottenere la massima utilità collettiva).<sup>21</sup>

Infine, non possono essere accettate come base solida dei diritti – e Giovanni Paolo II lo afferma esplicitamente, con una chiara allusione al pensiero di Hans Kelsen – culture democratiche fondate sull'agnosticismo o il relativismo scettico. Un'autentica democrazia è possibile solo ove si abbia un diritto certo e una retta concezione della persona umana; senza dei quali la democrazia si tramuterebbe facilmente in totalitarismo subdolo o aperto (cf CA 46).

#### 4. *Benedetto XVI: Stato di diritto, laicità positiva, dialogo in una società pluralistica*

Nel contesto delle nostre riflessioni, ricordiamo il magistero di papa Benedetto XVI per quanto concerne la tenuta odierna della figura dello *Stato di diritto* – dal quale dipende la tutela e la promozione del diritto alla libertà religiosa e degli altri diritti –,

---

<sup>20</sup> Sul neogiusnaturalismo anarchico cf COTTA S., *Il fondamento dei diritti umani* in *I diritti umani*, a cura di G. Concetti, AVE, Roma 1982, pp. 645-654, specie pp. 651-653.

<sup>21</sup> Per un'illustrazione sintetica su queste posizioni cf VECA S., *Una filosofia pubblica*, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 60-73. Ma si veda anche TOSO M., *Welfare Society. L'apporto dei pontefici da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, LAS, Roma 1995, pp. 466-468.

e i fenomeni religioso-culturali del *fanatismo*, del *fondamentalismo* e del *laicismo*, che mettono a repentaglio la stessa libertà religiosa e, assieme ad essa, gli altri diritti.

Benedetto XVI assiste allo sfaldamento della figura dello *Stato di diritto*, il quale in epoca moderna era sorto sulla base di un patrimonio di elementi normativi che furono gradualmente sottratti all'arbitrio degli Stati assoluti, confluendo nelle Carte costituzionali degli Stati democratici. Nell'attuale contesto culturale, caratterizzato da un *relativismo etico* assolutizzato e da un *neoindividualismo libertario*, che non fanno altro che alimentare la separazione tra culture e struttura permanente – ontologico ed etica – dell'essere umano (cf CIV n. 26), si pone il problema della controvertibilità dei presupposti normativi dello Stato liberale di diritto, e della conseguente necessità di ricercare da dove essi possono trarre stabilità, dal momento che il principio di maggioranza non è atto a garantirli. Pur essendo nati come codificazione del diritto naturale nel diritto positivo, tali presupposti sono stati progressivamente divelti dalle loro radici primigenie, al punto che oggi il diritto positivo non è più ritenuto un riflesso dell'ordine naturale. La conseguenza di tutto ciò è che – come è stato rilevato da vari studiosi, tra i quali possiamo citare Ernst-Wolfgang Böckenförde –, dopo la completa positivizzazione del diritto, lo Stato liberale non appare in grado di tutelarsi e di conservare le sue strutture giuridiche, perché non possiede in proprio e definitivamente quei valori da cui è stato generato e di cui necessita per sussistere.<sup>22</sup> Come documenta l'esperienza legislativa contemporanea, infatti, è proprio il principio di maggioranza che, permettendo in certa maniera una fondazione «autonoma» dei principi costituzionali dello Stato liberale di diritto, giunge a cambiarli e, a volte, addirittura a sostituirli con principi contrari.

Nell'attuale frangente storico, si stanno così moltiplicando i tentativi di stravolgimento nei confronti di ciò che può essere definito l'ultimo «resto» del diritto naturale. Basti pensare alle varie proposte di includere l'aborto e l'eutanasia nel catalogo dei diritti umani fondamentali. Molte di queste proposte non equivalgono ad un aggiornamento dei diritti umani. Documentano, piuttosto, come i diritti non siano più pensati quali espressioni della dignità dell'uomo in quanto creatura di Dio, aventi un fondamento nella legge morale naturale. Si tratta, spesso, di pretese arbitrarie, prive di un fondamento obiettivo. Nascono da schemi culturali di natura meramente sociologica, sempre soggetti ai mutamenti della sensibilità dominante nei vari momenti storici e senza riscontro nella struttura antropologica ed etica degli esseri umani. E così, non di rado avviene che gli stessi aiuti economici ai Paesi in via di sviluppo, da parte di istituzioni internazionali – anch'esse sfigurate da visioni

---

<sup>22</sup> Su questi aspetti hanno fermato la loro attenzione anche Joseph Ratzinger e Jürgen Habermas. Si veda, ad esempio, RATZINGER J.-HABERMAS J., *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2004.

libertarie ed utilitariste del diritto –, vengono condizionati all'adozione di legislazioni che contrastano non solo la dignità dell'uomo e i suoi diritti naturali, ma anche le sensibilità etiche e religiose dei vari popoli.

Questa devastazione antropologica diviene palese soprattutto quando ci si riferisce alle odierne problematiche della bioetica e del senso della vita, attinenti alla manipolazione genetica. Sono questioni che appaiono sottoposte alla discrezione e ai *diktat* delle maggioranze parlamentari, che dovrebbero invece attenersi a quella *legge morale*, i cui germi sono insiti nella coscienza di ogni uomo.<sup>23</sup> Va riconosciuto che lo Stato non può farsi paladino di concezioni e ideologie che mirano a «snaturare» l'identità dell'uomo e della famiglia, né tantomeno promuovere attività che sottomettono indiscriminatamente la vita umana agli sviluppi della tecnica. Le questioni che attengono alla vita ed alla dignità della persona, quali la clonazione umana o il sacrificio di embrioni per fini di ricerca, non possono essere affrontate avendo a mente solo le statistiche e ciò che è tecnicamente possibile, ma valutando attentamente ciò che è moralmente lecito.

In definitiva, lo Stato democratico di diritto, sorto come istituzione che tutela e promuove i diritti delle persone e delle comunità sulla base di una Carta costituzionale, appare sempre più in difficoltà. Non raramente entra in conflitto con se stesso, ossia con il proprio ordinamento giuridico, mostrandosi incapace di mantenere integri, con le proprie risorse e regole procedurali, i presupposti normativi che stanno alla sua base. Lo comprova il fatto che sovente, nel novero dei diritti omologati, entrano presunti diritti di carattere arbitrario e voluttuario, che si vorrebbero promossi dalle stesse strutture pubbliche, violando o disconoscendo diritti elementari e fondamentali (cf CIV n. 43).

Secondo Benedetto XVI, i principi costituzionali dello Stato liberale, nonché i diritti e i doveri omologati nei suoi ordinamenti giuridici, ricavano solidità e cogenza da fonti esterne allo Stato, *indisponibili* rispetto alla regola procedurale della maggioranza. Quando, invece, trovano il loro fondamento ultimo soltanto nelle deliberazioni di un'assemblea di cittadini, «possono essere cambiati in ogni momento

---

<sup>23</sup> Un caso che ha fatto discutere circa la competenza dello Stato ad interferire nella libertà di coscienza di individui e gruppi, è quello dell'obbligo imposto, tramite un mandato federale, dall'Amministrazione Obama alla Chiesa cattolica degli Stati Uniti, di offrire ai propri dipendenti copertura sanitaria per metodi contraccettivi e per pratiche abortive. Forzando così, contro coscienza, a sostenere pratiche di *birth control* anche coloro che le ritengono contrarie all'etica coerente con la propria fede. Non si tratta di un mero problema di diritto assicurativo. Si tratta di un gravissimo problema, connesso con il diritto alla libertà religiosa nel senso più ampio del termine, e con la missione universale della Chiesa. Per essere esenti da questa misura, gli enti cattolici dovrebbero dedicarsi all'evangelizzazione come unica missione e impiegare e prestare i loro servizi solo a persone di fede cattolica. Ciò contraddirebbe la stessa missione universale della Chiesa che, per volontà del suo fondatore, è al servizio di ogni uomo e di tutto l'uomo, indipendentemente dal credo di appartenenza. In definitiva, si tratta di una coartazione da parte di un Governo, che pretende di dire ad una comunità religiosa quale dev'essere la sua missione.

e, quindi, il dovere di rispettarli e perseguirli si allenta nella coscienza comune» (CIV n. 43).

In altre parole, per la *Caritas in veritate* lo Stato liberale di diritto può sussistere quando non è autarchico, ossia quando – nella convergenza verso il bene comune –, trova il vincolo sociale e politico che lo compatta, a partire dalle famiglie culturali e religiose che lo compongono, e dall'esperienza e dalla condivisione di una legge morale universale.

Una democrazia, in cui i cittadini non riconoscono una legge morale universale, individuabile da tutti e quindi passibile di imporsi a tutti, si trasforma in una convivenza politica incapace di giustificare, come validi per ogni persona, i valori che emergono dalla sua storia. Parimenti, non è in grado di difenderli quando sono aggrediti da chi è portatore di altri valori, opposti ed incompatibili. Una democrazia diviene garante di uno Stato di diritto, solo se riconosce con chiarezza l'esistenza di una *misura condivisa* di verità e di bene, maturante entro preesistenti esperienze sociali e religiose, e che non sia controvertibile e manipolabile.

Ma che cosa rende disponibile una simile misura? Che cosa favorisce la crescita di un solido consenso morale intorno ai valori fondamentali e alla necessità di viverli con rinunce coraggiose, che spesso vanno anche contro l'interesse personale?

Secondo Benedetto XVI, una *misura condivisibile* di verità e di bene, come anche un robusto consenso morale da parte dei cittadini, sono disponibili in una comunità politica, quando essa promuova il *diritto alla libertà religiosa* (cf CIV n. 29), quando apra alle religioni uno spazio pubblico, ove esse possono offrire la loro proposta di «vita buona», in un libero e disciplinato confronto plurale. La laicità dello Stato non è mera neutralità nei confronti delle diverse confessioni. Significa invece accoglienza e, insieme, imparzialità, riconoscimento, senza ingiusti privilegi per nessuna di esse. Quando lo Stato promuove, insegna o addirittura impone l'indifferenza religiosa o l'ateismo pratico, si impoverisce, perché si priva di una essenziale forza morale e spirituale (cf CIV n. 29),<sup>24</sup> decisiva per gli *ethos* delle società civili e delle democrazie.

Sempre secondo Benedetto XVI, lo Stato di diritto e la libertà religiosa sono pregiudicati non solo dal relativismo etico assolutizzato e da un neoindividualismo arbitrario, ma anche dal *laicismo*, dal *fanatismo* e dal *fondamentalismo*, fenomeni

---

<sup>24</sup> I limiti alle prerogative dello Stato nel campo della libertà di religione sono stati peraltro recentemente riaffermati dalla Corte europea dei diritti dell'uomo, la quale, con sentenza del 15 maggio 2012, ha definito il grado di autonomia delle confessioni religiose in materia di scelta del proprio personale docente incaricato di insegnare religione e morale anche nei centri di istruzione sovvenzionati dallo Stato.

quanto mai attuali. Si pensi, ad esempio, alla recente tragedia umanitaria in Iraq, che colpisce le popolazioni cristiane, yazide, shabak, turcomanne, curde, sciite e sunnite, provocata dal cosiddetto Stato islamico (Is), che ha attivato una guerra di religione, di conquista e di annientamento.

Nel suo *Messaggio per la giornata mondiale della pace del 1° gennaio 2011, – Libertà religiosa, via per la pace –*,<sup>25</sup> Benedetto XVI stigmatizza questi fenomeni, perché ignorano l'essenza di una libertà che è ricerca *comunitaria* della *Verità trascendente*. Sono forme speculari ed estreme di rifiuto del principio di pluralità e di laicità (cf n. 8). Il fanatismo e il fondamentalismo pretendono di imporre la verità e Dio,<sup>26</sup> il laicismo invece li nega.<sup>27</sup> Con questo accostamento, il pontefice non intese sminuire la gravità delle persecuzioni che subirono e subiscono i cristiani ed altri credenti, che pagano con la vita la loro professione di fede. Non mette sullo stesso piano l'assassinio di fedeli – come quello perpetrato a Bagdad nella cattedrale siro-cattolica «Nostra Signora del Perpetuo Soccorso» – e la rimozione dei simboli religiosi, che è accaduta e sta accadendo in alcune nazioni europee.

Il punto cruciale che il suo *Messaggio* intende sottolineare è questo: in ogni caso, per vie e gradi diversi, il laicismo, il fanatismo e il fondamentalismo mettono a repentaglio la dignità della persona e delle comunità, la loro stessa esistenza. Proprio dentro questa logica, per papa Benedetto, non è da sottovalutare il progredire del laicismo strisciante e subdolo che si manifesta in Occidente. Anch'esso può portare, in modo graduale e quasi impercettibile ai più, a violenze contro la vita dei credenti di ogni fede. In molti casi, sta già sfociando nell'«uccisione» invisibile delle coscienze, favorendo il loro ottundimento morale. È questo un fatto non meno esiziale per la dignità e la libertà delle persone, che può facilmente porre le premessi

---

<sup>25</sup> BENEDETTO XVI, *Messaggio per la celebrazione della Giornata mondiale della Pace* (1° gennaio 2011): *libertà religiosa, via per la pace*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010.

<sup>26</sup> Le posizioni del *fanatismo* e del *fondamentalismo* finiscono per attribuire il diritto alla libertà religiosa solo ad alcuni soggetti e gruppi autoreferenziali e, nel contempo, vorrebbero imporre ad altri le proprie concezioni anche con l'uso della violenza. Per questa via, negano l'*universalità*, l'*intangibilità* e la *reciprocità* della libertà religiosa. Al lato pratico, rifiutano la verità di un Dio, Padre di tutti – peraltro voler uccidere in nome di Dio è bestemmiarlo e offendere l'umanità -, nonché l'uguaglianza di dignità delle persone, la figura di uno Stato laico e aconfessionale, la libertà di pensiero, di coscienza e di religione, peraltro sancita nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'Uomo*. Talora fomentano un atteggiamento di discriminazione, che provoca azioni irrazionali, sino a veri e propri atti di violenza, ad attentati contro luoghi di culto ed abitazioni, a persecuzioni ed uccisioni, come documenta, relativamente ai cristiani, il recente volume di René Guitton (cf GUITTON R., *Cristianofobia. La nuova persecuzione*, Lindau, Torino 2010).

<sup>27</sup> Il *laicismo* secolaristico, maggiormente presente nei Paesi occidentali, giunge al rifiuto del pluralismo religioso e di una laicità positiva attraverso la via singolare della negazione non solo del cristianesimo, ma di qualsiasi altra religione o tradizione, nel tentativo di promuovere una radicale emancipazione dell'uomo da Dio. Ciò viene fatto mediante un atteggiamento chiaramente prometeico, che considera la religione un fattore destabilizzante la società e oppressivo della libertà umana. Nel suo discorso al corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede, Benedetto XVI elenca una serie di casi in cui si tende a considerare la religione, ogni religione, come un fattore senza importanza, estraneo alla società moderna o addirittura destabilizzante, e si cerca con diversi mezzi di impedirne ogni influenza nella vita sociale (cf BENEDETTO XVI, *Discorso al corpo diplomatico della Santa Sede* (10 gennaio 2011), in «L'Osservatore romano» [lunedì-martedì 10-11 gennaio 2011], p. 8).

di persecuzioni e uccisioni. Ciò avviene, ad esempio, quando uno Stato, come quello spagnolo, qualche anno fa, pensava di imporre a tutte le scuole, comprese quelle cattoliche, l'obbligo di insegnare che l'aborto e l'indifferenziazione dei sessi sarebbero un fatto normale ed innocuo; oppure quando un vescovo è denunciato per aver difeso l'istituto del matrimonio durante un'omelia, come è capitato nel Regno Unito, e come potrebbe anche avvenire anche altrove, quando siano approvate leggi che, in un modo o nell'altro, giungono a coartare la libertà di opinione e di espressione circa figure di famiglia non contemplate dalle loro stesse Carte costituzionali.

Si tenga presente, inoltre, che la marginalizzazione del Dio cristiano o delle «radici cristiane» contrariamente a come può sembrare a prima vista, non è indice di una tolleranza rispettosa verso tutte le religioni per non privilegiarne alcuna. Spesso, è espressione dell'assolutizzazione di posizioni che si contrappongono a ogni credo e cultura religiosi, in taluni casi con molto cinismo.

In Europa, l'opposizione ai segni religiosi o, meglio, al cristianesimo – e, in ultima analisi, opposizione a Gesù Cristo –, che spesso prende a pretesto il rispetto per i mussulmani, è in realtà frutto di un laicismo negativo, per nulla neutrale, basato sulla menzogna. Infatti, gli stessi mussulmani più che essere feriti nei loro sentimenti religiosi per un'eventuale inserzione delle «radici cristiane» nella *Costituzione europea*, restano scandalizzati da una cultura secolarizzata che nega le proprie fondamenta.<sup>28</sup>

Sono stati oramai istruiti veri e propri *dossier*, che testimoniano la discriminazione non solo delle religioni «importate» dai flussi migratori, ma anche del cristianesimo in Europa, regione che pur è a riconosciuta maggioranza cristiana.<sup>29</sup> Si tratta, il più delle volte, di un'intolleranza sottile, subdola, concernente la libertà di coscienza e di espressione. La Corte europea ha recentemente rimproverato l'Italia perché i medici obiettori di coscienza nei confronti dell'aborto sarebbero troppo numerosi.

Tutto ciò conferma la crisi culturale e religiosa dell'Europa. Essa appare in preda ad una scissione identitaria, che pregiudica il suo futuro e crea mille difficoltà nelle relazioni con le religioni «importate». Come insegna la scienza psicologica, questa

---

<sup>28</sup> Cf RATZINGER J., *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture. Introduzione* di Marcello Pera, Libreria Editrice Vaticana-Edizioni Cantagalli, Roma-Siena 2005, pp. 39-40.

<sup>29</sup> Cf OBSERVATORY ON INTOLERANCE AND DISCRIMINATION AGAINST CHRISTIANS IN EUROPE, *Rapporto sull'intolleranza e la discriminazione contro i cristiani in Europa 2005-2010*. Il rapporto è stato presentato l'11 dicembre 2010 a Vienna, presso la Sede dell'OSCE. Ma si vedano anche, per una panoramica mondiale: UNITED STATES COMMISSION ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM, *Annual Report 2009*, United States Commission on International Religious Freedom, Washington 2009; AIUTO ALLA CHIESA CHE SOFFRE, *Libertà religiosa nel mondo. Rapporto 2014*, Aiuto alla Chiesa che soffre (ACS), Roma 2014.

schizofrenia impedisce una corretta gestione dei comportamenti e delle relazioni con l'esterno.

Secondo Benedetto XVI, a fronte del laicismo, del fanatismo e del fondamentalismo che ostacolano il sano pluralismo religioso, la laicità positiva<sup>30</sup> e il dialogo sociale, i popoli e i loro Stati sono chiamati ad esercitare una verifica, ad esprimere un *giudizio etico* al riguardo. «Il mondo di oggi – scrive il pontefice – è attraversato da alcune culture a sfondo religioso, che non impegnano l'uomo alla comunione, ma lo isolano nella ricerca del benessere individuale, limitandosi a gratificarne le attese psicologiche. Anche una certa proliferazione di percorsi religiosi di piccoli gruppi o addirittura di singole persone, e il sincretismo religioso possono essere fattori di dispersione e di disimpegno. Un possibile effetto negativo del processo di globalizzazione è la tendenza a favorire tale sincretismo, alimentando forme di “religione” che estraniano le persone le une dalle altre anziché farle incontrare e le allontanano dalla realtà. Contemporaneamente, permangono talora retaggi culturali e religiosi che ingessano la società in caste sociali statiche, in credenze magiche irrispettose della dignità della persona, in atteggiamenti di soggezione a forze occulte. In questi contesti, l'amore e la verità trovano difficoltà ad affermarsi, con danno per l'autentico sviluppo. Per questo motivo, se è vero, da un lato, che lo sviluppo ha bisogno delle religioni e delle culture dei diversi popoli, resta pure vero, dall'altro, che è necessario un adeguato discernimento» (CIV n. 55).

Detto diversamente, non solo la religione ha un ministero di purificazione della ragione pubblica, quando questa diventi cieca rispetto al bene comune e ai diritti e doveri che ne costituiscono direttrici di realizzazione. Talora è necessario che la stessa religione, quando subisca distorsioni a causa del settarismo, del fondamentalismo e del laicismo secolaristico, sia liberata da razionalismi deleteri, deviazioni antiumane e antisociali (cf CIV n. 56). Ci si dovrà interessare della verità e della bontà delle religioni dal *punto di vista sociale*, del *bene comune* mondiale. Ciò sarà possibile, suggerisce il pontefice tedesco, grazie ad un discernimento che si fondi sul criterio della carità e della verità (cf CIV n. 55), che renderà disponibile una *ragione non imprigionata* nell'empirico, bensì *aperta* all'integralità della verità e al *Trascendente*.

L'esperienza conoscitiva, propria della carità nella verità, che rafforza l'apertura a Dio, ossia il midollo vivo della libertà religiosa, farà emergere dal suo grembo il *criterio* «Tutto l'uomo e tutti gli uomini». Questo permetterà di giudicare e di purificare *tutte* le culture e *tutte* le religioni cosicché saranno risorsa positiva per lo sviluppo integrale e sostenibile dei popoli, e per la pace.

---

<sup>30</sup> Sull'itinerario culturale necessario per recuperare una laicità positiva ci permettiamo di rinviare a TOSO M., *Democrazia e libertà. Laicità oltre il neoilluminismo postmoderno*, LAS, Roma 2005.

## 5. *A mo' di conclusione: papa Francesco, la reciprocità nel diritto alla libertà religiosa, le condizioni per un dialogo fruttuoso*

L'*excursus* sin qui compiuto va completato con alcuni cenni sul magistero sociale di papa Francesco, il quale, rivolgendosi alle autorità nel suo recente viaggio apostolico in Albania, si è rallegrato per la pacifica convivenza e la collaborazione tra gli appartenenti a diverse religioni, che contribuiscono allo sviluppo sociale ed economico del Paese. «Il clima di rispetto e fiducia reciproca tra cattolici, ortodossi e musulmani – ha rimarcato il pontefice – è un bene prezioso per il Paese e acquista un rilievo speciale in questo nostro tempo nel quale, da parte di gruppi estremisti, viene travisato l'autentico senso religioso e vengono distorte e strumentalizzate le differenze tra le diverse confessioni, facendone però un pericoloso fattore di scontro e di violenza, anziché occasione di dialogo aperto e rispettoso e di riflessione comune su ciò che significa credere in Dio e seguire la sua legge. Nessuno pensi di poter farsi scudo di Dio mentre progetta e compie atti di violenza e sopraffazione! Nessuno prenda a pretesto la religione per le proprie azioni contrarie alla dignità dell'uomo e ai suoi diritti fondamentali, in primo luogo quello alla vita ed alla libertà religiosa di tutti! Quanto accade in Albania dimostra invece che la pacifica e fruttuosa convivenza tra persone e comunità appartenenti a religioni diverse è non solo auspicabile, ma concretamente possibile e praticabile. La pacifica convivenza tra le differenti comunità religiose, infatti, è un bene inestimabile per la pace e per lo sviluppo armonioso di un popolo. È un valore che va custodito e incrementato ogni giorno, con l'educazione al rispetto delle differenze e delle specifiche identità aperte al dialogo ed alla collaborazione per il bene di tutti, con l'esercizio della conoscenza e della stima gli uni degli altri. È un dono che va sempre chiesto al Signore nella preghiera».<sup>31</sup>

Secondo papa Francesco, il dialogo interreligioso e con i non cristiani, come anche con i non credenti, è condizione *necessaria* per la pace del mondo. È dovere di tutti. Nessuno può esimersi dal compito di servire la giustizia e la pace, ricercando assieme agli altri nuove condizioni sociali di vita.

In questo contesto e in questo momento storico, paiono particolarmente istruttive le sue riflessioni circa la relazione con i credenti dell'Islam, presenti in molti Paesi di tradizione cristiana, «dove essi possono celebrare liberamente il loro culto e vivere integrati nella società».<sup>32</sup> «Per sostenere il dialogo con l'Islam è indispensabile – continua il papa argentino, richiedendo tra l'altro, sia pure con i dovuti riguardi, il rispetto della reciprocità per quanto concerne la libertà religiosa – la formazione adeguata degli interlocutori, non solo perché siano solidamente e gioiosamente radicati nella loro identità, ma perché siano capaci di riconoscere i valori degli altri, di comprendere le preoccupazioni soggiacenti alle loro richieste e di fare emergere le

<sup>31</sup> Cf FRANCESCO, *Discorso alle autorità*, Tirana, 21 settembre 2014.

<sup>32</sup> FRANCESCO, *Esortazione apostolica Evangelii gaudium*, n. 252, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, (=EG).



convinzioni comuni. Noi cristiani dovremmo accogliere con affetto e rispetto gli immigrati dell'Islam che arrivano nei nostri Paesi, così come speriamo e preghiamo di essere accolti e rispettati nei Paesi di tradizione islamica. Prego, imploro umilmente tali Paesi affinché assicurino libertà ai cristiani affinché possano celebrare il loro culto e vivere la loro fede, tenendo conto della libertà che i credenti dell'Islam godono nei paesi occidentali! Di fronte ad episodi di fondamentalismo violento che ci preoccupano, l'affetto verso gli autentici credenti dell'Islam deve portarci ad evitare odiose generalizzazioni, perché il vero Islam e un'adeguata interpretazione del Corano si oppongono ad ogni violenza» (EG n. 253).

In vista della pace, papa Francesco ricorda, in particolar modo ai politici, che le religioni non possono essere privatizzate, riducendole «al silenzio e all'oscurità della coscienza di ciascuno, o alla marginalità del recinto chiuso delle chiese, delle sinagoghe o delle moschee. Si tratterebbe, in definitiva, di una nuova forma di discriminazione e di autoritarismo. Il rispetto dovuto alle minoranze di agnostici o di non credenti non deve imporsi in un modo arbitrario che metta a tacere le convinzioni di maggioranze credenti o ignori la ricchezza delle tradizioni religiose. Questo alla lunga fomenterebbe più il risentimento che la tolleranza e la pace» (EG n. 255).