

Testimonianze sulla differenza del cristianesimo

Testimonies on the difference of Christianity

di Salvatore Amato

Abstract: l'articolo si propone di mettere in luce il ruolo svolto dal cristianesimo nella fondazione delle più importanti categorie dello Stato di diritto. In particolare, viene dimostrato che tale ruolo è stato possibile grazie alla continuità di linguaggio esistente tra le differenti sfere del potere temporale e di quello spirituale, ossia di Cesare e di Dio.

Abstract: the aim of the article is to explain the important role of Christianity to provide a firm foundation for the fundamental categories of modern and constitutional State. In particular, the article demonstrates that this role of Christianity is due to the continuity between the dimensions of temporal power and spiritual authority, i.e. of Caesar and God.

Parole chiave: fondamento dell'autorità - identità dei militari - libertà religiosa - secolarizzazione

Key words: Foundation of Authority - Identity of the Military - Religious Freedom - Secularization

Una vicenda biografica e tanti percorsi culturali si saldano, in questo libro (Birtolo – Scillitani 2016), per delineare un tema di fondo: come raggiungere il bene? Dove si cela la possibilità del bene nel quadro politico e istituzionale? Siamo così invitati a riflettere attraverso alcuni snodi storici (la secolarizzazione, il fondamento dell'autorità, la libertà religiosa, l'identità dei militari) sul ruolo del cristianesimo nella costruzione delle strutture politiche e giuridiche che caratterizzano la nostra società.

La possibilità del bene emerge significativamente nella sezione dedicata a Francesco Paolo Montanino: tante testimonianze ci parlano della sua rigidità di magistrato, del suo attaccamento a una famiglia estremamente numerosa (nove figli viventi) e profondamente unita, della sua cultura, della sua generosità e sensibilità sociale. Ci colpisce l'immediata spontaneità dei racconti legati alle piccole vicende di ogni giorno e proprio per questo estremamente efficaci nel mostrarci che il Montanino, padre, amico, Presidente del Tribunale, era semplicemente un uomo buono, convinto che non vi fosse una frattura tra impegno materiale e impegno spirituale, per cui portare con sé il codice e i crucci di ogni giorno non impedisce di stringere tra le mani anche il Rosario. Che dire

dell'immagine che ci offre un amico? «Lo guardai, aveva le braccia dietro la schiena che gli era diventata un poco curva, ma notai più di tutto che tra le mani stringeva il Rosario». Non hanno quasi il ritmo di una poesia queste righe così essenziali e dirette nel rivelare, attraverso un improvviso ricordo, la ricchezza di un modello di vita? Ed è una poesia (*Il nostro Sud*) che Pierfranco Ventura, filosofo del diritto e acuto interprete di Freud, dedica a Montanino, delineando, tra i suoni, i colori e i bianchi e assolati paesi millenari, anche quello che io credo sia un sottile ritratto: «Serenamente accogli/ della semplicità/ la parte tua mancata di ciascuno;/ ed hai certo ch'è giusto,/ santo ed eterno l'Amore, ancora/ però senza il suo nome,/ luminoso in silenzio,/ di persona qualunque».

Una persona qualunque, proprio nella misura in cui, anche se pochi ci riescono, chiunque può cercare la rettitudine e divenire un modello di condotta. Chiunque, nella semplicità della propria vita, può avvicinarsi a Cristo. Tra le tante invettive che l'imperatore Giuliano rivolge al cristianesimo mi ha colpito in particolare un'affermazione: venerano “non un solo uomo, ma tanti poveri disgraziati”¹ (Dodds 1970: 115). Cos'erano, agli occhi di un pagano, i santi o i martiri, se non dei disgraziati, rifiutati dalla società e vilipesi dal potere? Con aristocratico disprezzo Simmaco diceva che non avrebbe mai potuto aderire al cristianesimo, altrimenti sarebbe diventato simile alla sua portinaia (Veyne 2010: 55). Uno dei caratteri peculiari del cristianesimo è costituito proprio dall'essere fondato sulla straordinaria forza esemplare di tante “persone qualunque” nella spontanea semplicità di una bontà che ha cambiato il mondo. È la semplice umanità della sofferenza e della morte a rendere i martiri simili a Dio, a differenza dell'eccezionalità che i pagani cercavano nei loro eroi (Brown 2002: 14).

Rémi Brague (2015: 98) non ha dubbi: «la storia del cristianesimo non è quella delle interpretazioni date a un testo. Essa è quella dei santi. In due sensi: essa è la storia dei *sancta*, delle cose sante, dei sacramenti e del loro effetto; e anche la storia dei *sancti* e delle *sanctae*, degli uomini e delle donne in cui trionfa lo sforzo della Chiesa di assimilarsi a Cristo». Forse è un'affermazione un po' troppo radicale, ma gli studi storici più recenti hanno messo in luce come uno dei maggiori fattori di penetrazione del cristianesimo nei primi secoli della sua storia sia costituito dall'atteggiamento esemplare tenuto nei confronti dei meno fortunati, senza nessun pregiudizio nei confronti delle differenze religiose. L'attenzione per la condizione delle donne, degli schiavi, dei bambini, degli indigenti, dei malati impone una svolta radicale nei rapporti sociali di cui si rende conto anche Giuliano che, per quanto disprezzo potesse avere nei confronti della svolta di Costantino, è costretto a riconoscere che «questi empì Galilei non nutrono soltanto i loro poveri, ma quelli degli altri, mentre noi trascuriamo persino i nostri»². Rodney Stark (2007: 154) attribuisce proprio a questa solidarietà e operosità il rilevante aumento delle adesioni al cristianesimo, attestato dagli studi demografici, dopo le grandi epidemie che avevano colpito l'impero romano tra il II e il III secolo. Questa sensibilità sociale potrebbe spiegare anche un altro dato, emerso dalle rilevazioni archeologiche, il fatto che i cristiani avessero una speranza di vita maggiore rispetto ai pagani. La vita di quante donne, ad esempio, è stata salvata dalla condanna dell'aborto e dei matrimoni precoci?

¹ *Adv. Galil.* 201 E.

² Ep. 84.

Riflettere sulla figura del Presidente Montanino ci aiuta, quindi, a capire come uno degli elementi essenziali dell'insegnamento cristiano sia riposto nel compimento del progetto divino con la semplicità dell'operare quotidiano, quando è ispirato al rispetto del dovere e alla sensibilità verso il prossimo. È chiaro che la moralità e la santità ci spingono verso l'assoluto, ma, tra il tutto e il niente, si pongono diversi livelli di operosità di cui ciascuno, pur coi suoi limiti, ha la responsabilità. Uno dei maggiori studiosi americani di filosofia del diritto lo mette in luce attraverso l'intima relazione tra due espressioni della morale. La morale del dovere stabilisce le norme minime e basilari per la convivenza civile. La morale dell'intenzionalità implica la ricerca dell'eccellenza nella più completa realizzazione delle potenzialità umane. Fuller suggerisce, nel descrivere il funzionamento della società, l'immagine di una scala ascendente: «partendo dal basso con le condizioni senz'altro essenziali alla vita sociale e finendo in cima con gli sforzi più elevati per il raggiungimento del livello proprio dell'eccellenza dell'uomo. La morale del dovere costituisce il livello più basso di questa scala; la morale dell'intenzionalità la sua parte più alta. A separare le due è una fluttuante linea divisoria, molto difficile da collocarsi con precisione, ma di importanza vitale» (1986: 39). Non è compito del diritto prescrivere l'eccellenza, ma piuttosto garantire le condizioni minime che rendono possibile la ricerca dell'eccellenza. Il diritto non deve rendere le persone buone, ma impedire il male. Il giurista, invece, può andare oltre i limiti del diritto, superando l'invisibile linea divisoria «sulla quale cessa la pressione del dovere e inizia la sfida del cammino verso la perfezione» (Fuller: 60). Quando ci riesce dentro il diritto e oltre il diritto, e la condotta del Presidente Montanino mostra come sia possibile, vuol dire che l'orizzonte della giustizia è più vicino.

È quanto ci suggerisce Lorenzo Scillitani (2016) nel saggio *Autorità della Chiesa e poteri dello Stato: quali responsabilità davanti a Dio e davanti agli uomini?* che, concludendo la parte del libro dedicata agli "studi", ci offre quella linea di lettura dei diversi lavori che è racchiusa nel titolo: «[...] un Giusto testimone non può che essere l'amministratore fiduciario di un'autorità che lo oltrepassa. Un medesimo soggetto responsabile, come uomo dello Stato, capace di personificare la presenza dello Stato, è chiamato a essere giusto secondo la misura che l'osservanza delle leggi assegna in parti uguali ai cittadini del regno del diritto; come uomo di Dio, al di là della giustizia delle leggi universali [...]» (ivi: 140).

La testimonianza è un fatto ed è un valore. Ci riporta a quello che è, che è avvenuto, in nome di quello che deve essere. Nella testimonianza immanenza e trascendenza si saldano. Più vogliamo essere aderenti a un fatto e più dobbiamo andare fuori dal fatto, basarci su quanto i fatti in sé non potranno mai garantire: l'affidabilità di chi testimonia, la fiducia nella sua parola. Lo stesso problema rinveniamo nel rapporto tra potere e autorità: l'uno ci vincola materialmente, si radica nell'immediatezza ed effettività della "capacità di far fare qualcosa a qualcuno" (coazione); l'altra ci vincola moralmente, si regge e giustifica sulla "capacità di fare qualcosa per qualcuno" (giustizia). Anche se la logica dell'una non è la logica dell'altra, è impossibile concepire l'una senza l'altra. Nella tradizione romana *alicui auctorem esse* significa fornire un consiglio e il Senato esercitava il potere apparentemente senza emanare ordini, ma semplici *consulti*, quegli stessi *iurisconsulta* su cui si è costruita la scienza giuridica (Lottieri 2011: 21).

Scillitani analizza proprio le dinamiche filosofiche e politiche che stanno dietro questo singolare sviluppo della nostra cultura, costruita sull'esistenza di un'autorità spirituale, quella della Chiesa, essenzialmente altra rispetto al potere materiale, anche se entra sistematicamente a contatto con questo per metterlo in discussione e per giustificarlo. Con estrema efficacia Scillitani ci mostra

come questo dualismo non sia semplicemente esauribile entro la presa d'atto di due influenze, l'una che obbliga spiritualmente e l'altra che obbliga moralmente, ma abbia una profonda ricaduta politica, perché costituisce un argine a qualsiasi forma di assolutismo. Questo argine, che ha assunto contorni istituzionali attraverso la lotta per le investiture, ha posto in qualche modo le premesse dello Stato di diritto. «Anche l'autorità – scrive Scillitani (2016) – può, ma in un senso istitutivo che non è nelle possibilità del potere; il potere può, ma non può tutto, perché non è in suo potere l'iniziativa assoluta che, attraverso l'esistenza storica della Chiesa, promana da Dio stesso. Questo essere radicalmente altro-dal-potere rende l'autorità, e nello specifico l'autorità della Chiesa che, istituita da Cristo, parla e opera in nome di Dio, un contropotere i cui eventuali abusi, quantunque gravi, sono di natura imparagonabile all'abuso nel quale il potere decade quando pretende di farsi autorità, senza poter mai, costituzionalmente, esserlo» (ivi: 120).

Per questo motivo Scillitani fa propria l'opinione che non sia stato il processo di secolarizzazione a determinare i caratteri democratici e pluralistici dello Stato moderno, ma la carica rivoluzionaria implicita nell'idea di un soggetto che non deve la sua libertà alle concessioni del potere, ma alla responsabilità nella realizzazione del progetto divino. Questo spiega perché, pur con tutte le profonde tensioni storiche, la Chiesa non ha finito per contrapporsi o isolarsi dallo Stato, ma ha collaborato all'individuazione delle condizioni indispensabili per garantire e promuovere lo sviluppo della libertà e della dignità della persona. L'idea che non ci sia potere senza autorità ha imposto allo Stato di trovare nella funzione mediatrice del diritto il proprio fondamento, ma ha, a sua volta, imposto ai credenti il compito di colmare i vuoti di quella *societas imperfecta* che è strutturalmente qualsiasi democrazia, proprio perché pluralista, proprio perché aperta al dubbio e quindi alla conservazione come al cambiamento. Il dualismo evangelico del “date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio” costituisce, dunque, un invito alla responsabilità nel definire «una via di comunicazione giuridica e insieme politica, che, nel tracciato dell'*alleanza*, si mostri in grado di superare la dicotomia amicizia/inimicizia, predominante nella riflessione teorico-politica» (ivi: 112).

Anche Sergio Belardinelli (*Funzioni della laicità*) sottolinea la rottura che il cristianesimo svolge dinanzi a tutte le forme di assolutizzazione che tende ad imporci il nostro tempo: il mercato, la tecnica, la politica e la stessa laicità nei limiti in cui si pone come una forma di sacralizzazione del potere, dei suoi riti, delle sue maggioranze, della sua indifferenza ai valori. Belardinelli ricorda che alcuni dei maggiori sociologi di questi ultimi anni, Habermas e Luhmann (io aggiungerei Beck), attribuiscono un ruolo fondamentale alla religione nel preservare un'apertura alla trascendenza che ci richiama al senso del limite, alla ricerca dei valori essenziali e indisponibili, alla fiducia nella verità. «La mia idea – afferma – è che la laicità riesca a impedire che la politica si faccia religione, che la dialettica politica si riduca esclusivamente a un gioco di «opinioni», che la stessa libertà diventi indifferente e si possa cadere vittime di nuovi fanatismi, solo a condizione che un certo spirito moderno e illuministico sappia riconciliarsi con le condizioni greche e cristiane che l'hanno reso possibile» (ivi: 27).

Nel proporre questa linea di lettura Belardinelli sa di andare incontro a due possibili obiezioni. L'una è la dimensione assoluta e totalizzante che il cristianesimo potrebbe recare in sé, in quanto si presenta come espressione esclusiva della verità. L'altra obiezione riguarda il rischio opposto di finire, a causa del desiderio di includere tutti, per giungere alla perdita della propria identità. Si tratta di temi ricorrenti nella storia del pensiero, ribaditi oggi con particolare vigore da filosofi alla moda come Peter Sloterdijk, attento a denunciare le “campagne militari monoteistiche” unite a una

“generale economia della crudeltà” (2008: 58), o Michel Onfray che, nel versante opposto, critica il cristianesimo del Vaticano II, illanguidito, dimentico della religione della collera, pur di far «scendere dal cielo Dio, Gesù e Maria per farne degli amici a cui si dà del tu» (2017: 535).

Il saggio di Belardinelli sembra rispondere proprio a queste eventuali prospettive critiche. Afferma, infatti, che le religioni devono uscire dalla loro “autoreferenzialità”, per accettare le articolazioni di una universale umanità, anticipando, così, quell’invito al “post-fanatismo” e alla civilizzazione delle culture l’una con l’altra, che auspica Sloterdijk. Troviamo una risposta a Onfray nell’osservazione che è giusto «riprendere consapevolezza di un’identità – la nostra – che è, sì, aperta, ma non relativista, permeabile verso l’esterno, diciamo pure, inclusiva nei confronti dell’altro, ma anche decisa a fronteggiare ciò che la minaccia dall’interno e dall’esterno. La forza della nostra cultura sta tutta nella capacità di relazionarsi continuamente con ciò che è “altro”, senza perdere la consapevolezza di ciò che si è; nella capacità di tendersi il più possibile verso l’altro, senza spezzare i legami che si hanno con se stessi, con la propria storia e la propria tradizione» (2016: 16).

Letti assieme, i saggi di Scillitani e Belardinelli ci fanno capire quanto l’offerta di verità non escluda, ma anzi rafforzi la dimensione della libertà, perché imprime alle vicende umane quella tensione continua ad andare oltre l’ordine esistente, che in politica si traduce nell’idea di democrazia e nell’esperienza giuridica alimenta lo Stato di diritto. «Non è forse così – ci domanda Lévinas (2004: 65) – che si disegnano, in questo rifiuto del politico come pura tirannia, le linee di una democrazia ovvero di uno stato aperto al meglio, sempre sul chi vive, sempre da rinnovare, sempre in procinto di tornare alle persone libere, che gli delegano, senza separarsene, la loro libertà sottomessa alla ragione?» Potremmo addirittura parlare, con Ellul (1993: 75), di una sottile vena di “anarchismo” che dalla *Bibbia* giunge fino a noi. C’è sempre la voce di un profeta che si leva contro il potere e nessuna esperienza religiosa esprime il disprezzo per il potere, assieme a tutte le cose materiali, con la stessa intensità dell’*Ecclesiaste*.

Questa sottile vena anarchica è continuamente presente nell’immagine di Gesù che ci offrono i Vangeli, nel suo avvicinarsi agli esclusi, ai pubblicani, ai peccatori, ai lebbrosi e anche... a un romano e per giunta militare? È quanto ci domanda Maurizio Manzin (*Miles Christi. La dimensione cristiana tra istituzione militare e tutela internazionale dei diritti umani*), riflettendo sul noto brano del vangelo di Matteo (8, 5.17) in cui Gesù risana il figlio di un centurione. È il racconto in cui riecheggiano le parole che, per tanto tempo, hanno preceduto il sacramento dell’eucarestia a simboleggiare una misericordia che travolge le categorie terrene: «*Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum: sed tantum dic verbo, et sanabitur puer meus*». Oltre l’immagine canonica del primato della fede su qualsiasi apparenza formale, Manzin scorge nella figura del centurione di Cafarnao, nel suo sottomettersi a un *imperium* trascendente, l’archetipo di quel *miles Christi*, di quella militanza spirituale che sarà eretta paradigmaticamente da San Paolo a modello della condotta che Dio si attende da noi.

L’originalità del saggio è, però, riposta nell’analisi del riflesso indiretto che questo archetipo ha esercitato sulla configurazione del ruolo e della stessa identità del militare. Il cristianesimo sembra segnare una frattura tra il radicale ripudio della violenza e la necessità politica di porre un presidio alla realizzazione del bene. È estremamente significativo che S. Bernardo, l’ispiratore dell’Ordine dei Templari, nel descrivere l’operato del cavaliere cristiano, inventi un termine nuovo, *malecidium*, per indicare che, quando esistono determinate condizioni spirituali, non è un uomo che si uccide in guerra, ma il male. Questa immagine sacra del cavaliere presuppone una radicale purificazione

interiore, perché non si può combattere il male fuori di sé, se non lo si è prima ucciso dentro di sé. Come fa notare Manzin, non ci troviamo di fronte a una sacralizzazione della guerra (il concetto di guerra santa gli appare estraneo alla cultura cristiana). ma all'esigenza di ricondurla entro la sfera della giustizia da cui deriva quell'impegno umanitario che ridefinisce il compito dei militari, rendendoli uno strumento fondamentale nel garantire l'assistenza e la difesa dei diritti minimi ed essenziali. «Il valore costitutivo del *miles Christi* riposa [...] sulla fede in un umano ancorato all'eterno e difeso *nella* storia, ma non *per* la storia. Le missioni internazionali a tutela dei diritti fondamentali lo attraggono e lo sfidano, offrendogli una possibilità che da tempo non si presentava: superare la dimensione nazionale e statale dell'istituzione militare, formatasi nell'età moderna, per attingere (anche) a finalità meno circoscritte di quelle della difesa esterna del territorio, quando non dello scontro frontale tra sovranità indipendenti e rivali» (2016: 91).

Che dire? È una china sdruciolevole sulla quale Manzin sa di inoltrarsi, accettando il rischio di apparire politicamente scorretto, nel proporre l'immagine di un "soldato cristiano" a cui si chiede di congiungere giustizia ed efficacia. I morti sono forse "meno" morti se chiamiamo la guerra "polizia internazionale"? Ci troviamo in un mondo diviso tra le efferatezze a cui dobbiamo rispondere e le sofferenze che continuano a stare dietro ogni guerra, per quanto piena di buone intenzioni e di bombe intelligenti possa essere. Anche *Jihad*, lo stendardo dei terroristi islamici, significa letteralmente *sforzo morale interiore contro il male*. In termini non solo strettamente lessicali ma anche dottrinali, non esiste neppure nel mondo islamico un concetto di guerra santa. Il Corano, semmai, sottolinea "nessuna costrizione in fatto di religione. La buona direzione si distingue dall'errore" (2: 256). Anche la *Jihad* potrebbe essere considerata quindi come una forma di *malicidium*: è l'impegno etico a cui si è chiamati per cercare di rendere migliore la società. Negli *Hadith*, ad esempio, leggiamo che *Jihad* è darsi da fare "per una vedova e per un povero" oppure alzarsi a pregare la notte e digiunare il giorno. Anche i terroristi islamici rivendicano una superiorità interiore a sostegno delle proprie azioni. È veramente possibile uccidere in nome del bene? Come dare torto a Simone Weil? «Il contatto con la spada contamina comunque, che avvenga dal lato dell'impugnatura o della punta» (1988: 195). Proprio questa convinzione spiega il rigido antimilitarismo del cristianesimo delle origini. Ed è auspicabile, io credo, che ci aiuti a diffidare di tutte le guerre, per quanto umanitarie possano apparire.

Ho parlato in precedenza del rapporto tra libertà e verità, dell'eventualità di escludere la libertà in nome della verità (Sloterdijk) o di smarrire la verità, la propria verità, in nome della libertà (Onfray). È il grande tema che divide ancora il mondo cattolico dopo che il primato della libertà sulla verità è stato riconosciuto dalla Dichiarazione del Concilio Vaticano II, *De Libertate religiosa*, del 7 dicembre 1965, preceduta dalla *Pacem in terris* di Giovanni XXIII. Ci pone di fronte a questo problema Bruno del Vecchio (*Dal conflitto alla "sana collaborazione"*. *Spunti di riflessione sul significato delle intese tra la Chiesa cattolica e la comunità politica*), ricordando come, anche senza andare molto indietro nel tempo, la libertà di coscienza apparisse a Gregorio XVI una "assurda ed erronea sentenza", se non un delirio dello spirito o un veleno della coscienza (*Lettera enciclica Mirari vos* del 15 agosto 1832). Nel 1864 Pio IX, nel suo *Sillabo*, giudicava un errore la proposizione secondo cui «ogni uomo è libero di abbracciare e professare quella religione che, guidato dal lume della ragione, ciascuno avrà ritenuto vera». E ancora nel 1888 Leone XIII dichiarava che non era assolutamente lecito invocare, difendere o concedere «una ibrida libertà di pensiero, di stampa, di parola, d'insegnamento o di culto, come fossero altrettanti diritti che la natura ha attribuito all'uomo» (*Lettera enciclica Libertas praestantissimum* del 20 giugno 1888). Il

Concilio Vaticano II ha messo da parte questo rifiuto della libertà di coscienza e pensiero, senza rinunciare, tuttavia, all'assunto che solo in Cristo si trovi la salvezza e che la Chiesa cristiana sia "colonna e sostegno della verità".

Su questo difficile equilibrio si fonda, secondo Del Vecchio, lo strumento giuridico che oggi adottiamo per regolare i rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose: l'intesa. Resta, però, il dubbio sui limiti in cui sia possibile, e opportuno, ridurre l'esperienza di fede entro i compromessi e le rinunce che ogni contratto implica? Al paradosso del primato della libertà sulla verità non si aggiunge la pretesa di "negoziare" la fede? «Ma come è possibile applicare questo principio alla comunità religiosa? Il fatto religioso, potremmo dire per definizione, sembra non accettare il compromesso. A stretto rigore la Chiesa cattolica (ma ogni Chiesa, da questo punto di vista), proprio perché protesa alla verità, sembra non poter accettare un'intesa con *l'altro*, con chi è esterno a essa. Se infatti stipulare un'intesa significa perdere, almeno in parte, le proprie peculiarità, un soggetto come la Chiesa, proprio perché di origine divina, come può consentire questa perdita? Sembrerebbe quindi teoricamente impossibile un'intesa per un'organizzazione religiosa» (2016: 60).

La realtà, ci fa notare Del Vecchio, è diversa dall'ideale. Le intese appaiono ormai uno strumento indispensabile per garantire la varietà delle esperienze religiose in una società che sta diventando non solo sempre più secolare, ma anche multiculturale. Questa esigenza non può sfuggire alla coscienza del cristiano, per quanto possa essere sofferta la scelta di scendere a compromessi con altre visioni del mondo. Prendendo spunto da questi particolari sviluppi del nostro tempo, potremmo affermare che è la consapevolezza di quanto sia difficile, e intanto indispensabile, cercare un equilibrio tra libertà e verità a costituire la "differenza cristiana". Se ne fa interprete Enzo Bianchi, quando domanda: «come custodire l'identità e approfondirla nell'incontro e nel confronto con gli altri senza cadere in atteggiamenti di chiusura preconcepita e di rifiuto, di intolleranza e di rigetto? E come vivere questa volontà di incontro, questo desiderio di dialogo, senza cadere nella tentazione del relativismo e abdicare alla propria storia e tradizioni?» (2006: 24).

Gli altri saggi che compongono il libro mettono in luce due aspetti di questo problema. Marco Stefano Birtolo (*Il pluralismo religioso in Italia tra laicità e intese*) prende in esame il versante giuridico, analizzando l'attuazione dell'istituto dell'intesa nel nostro paese. Michele Rosboch (*Tra Libertas Ecclesiae e libertà religiosa: alcune considerazioni storico-giuridiche*) prende in esame gli sviluppi storico-politici del concetto di *libertas ecclesiae* e quindi gli equilibri tra sfera religiosa e potere politico che, attraverso il diritto comune, sono entrati far parte del nostro tessuto istituzionale.

Il multiculturalismo, con la crescente rivendicazione di un diritto all'identità e alla differenza, ha messo in discussione, sostiene Birtolo (2016), l'idea della democrazia come luogo indifferenziato di incontro delle diverse visioni del mondo, libero da qualsiasi condizionamento culturale o morale. Visione da cui deriva l'ideale di una "laicità neutralista" che relega le manifestazioni religiose nella dimensione meramente soggettiva della sfera privata. Anche se il principio di laicità è assente, sotto il punto di vista strettamente formale nella nostra Costituzione, è ormai divenuto uno dei cardini del nostro ordinamento giuridico anche per effetto della complessa varietà delle intese raggiunte con le singole fedi.

Negli ultimi trent'anni, oltre all'intesa con la Chiesa cattolica, si sono stipulati accordi con la Tavola valdese, con gli Avventisti, con le Assemblee di Dio in Italia, con l'Unione delle Comunità ebraiche, con l'Unione cristiana evangelica battista d'Italia, con la Chiesa evangelica luterana, con

la Sacra arcidiocesi ortodossa d'Italia, con la Chiesa di Gesù Cristo dei santi degli ultimi giorni, con la Chiesa apostolica in Italia, con la Congregazione cristiana dei testimoni di Geova, con l'Unione buddhista italiana e con l'Unione induista italiana. È operante la Consulta per l'Islam italiano, strumento consultivo per favorire il dialogo con le diverse comunità presenti nel nostro paese.

Birtolo (2016) ci fa notare come questi sviluppi istituzionali siano coerenti con la visione della laicità prospettata dalla nostra Carta costituzionale: «non già [come] indifferenza dinanzi alle religioni, ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale». Le intese sono divenute una sorta di “abito su misura” con cui dare spazio alla varietà delle esigenze, ponendo l'espressione del sentimento religioso tra i valori fondamentali della convivenza civile. Non abbiamo, quindi, una neutralità che finisce, di fatto, per escludere qualsiasi rilievo al fenomeno religioso, ma il tentativo di conciliare diversità e uguaglianza, per dare rilievo alle singole specificità culturali.

Rosboch ripropone il problema del rapporto tra *auctoritas* e *imperium* e quindi dell'argine che la Chiesa ha posto a qualsiasi sacralizzazione o assolutizzazione del potere. Attraverso l'individuazione dello *ius divinum* come fondamento teologico della libertà della Chiesa si è creata una soglia di intangibilità e immunità che le continue pretese di interferenza del potere secolare non sono riuscite a scalfire. Consacrato dal diritto comune attraverso profondi conflitti politici, il rispetto per l'autonomia delle istituzioni religiose ha esercitato un'importante influenza anche sulla crescita delle tutele individuali, ponendo le premesse per il riconoscimento del diritto soggettivo alla libertà religiosa e, più genericamente, alla libertà di coscienza. È vero che i due fenomeni, libertà della Chiesa e libertà religiosa, sono concettualmente e giuridicamente distinti, ma «si possono riscontrare finalità concordi nella tutela della persona umana, sia nella dimensione individuale, sia nelle ricadute pubbliche e sociali dei diritti, delle tradizioni e delle convinzioni religiose» (ivi: 104).

Da questa conclusione potremmo trarre un ulteriore elemento di riflessione. La “differenza” del cristianesimo, e in particolare del cattolicesimo, rispetto alle altre esperienze religiose emerge dal singolare rapporto tra la dimensione intima e personale del legame con Gesù e la dimensione istituzionale della comunità dei fedeli. Il cristiano si rivolge a Dio come padre, ma “non l'appella come *Padre mio*, ma come *Padre nostro*” (D'Agostino 2008: 31). Fede individuale e professione sociale si legano attraverso l'indispensabilità della chiesa come assemblea dei credenti, come pluralità di voci sempre diversa e sempre rinnovata nel compimento del progetto divino. Una sorprendente *complexio oppositorum* che mette assieme umanità e razionalità, come notava Carl Schmitt (1986: 43). Per questo motivo la rivendicazione di spazi di libertà collettivi e istituzionali non si può separare dal riconoscimento dell'autonomia individuale. Si spiega, così, l'incontro con la democrazia, nella sua accezione di polifonia, di etica del dialogo. Un incontro difficile, perché la libertà tende a relativizzare la verità e perché la verità tende a schiacciare la libertà. Più democrazia e più libertà sono uguali a meno verità? Più verità è uguale a meno libertà? Il Vaticano II non ha avuto timori nell'affrontare questo interrogativo, malgrado le incertezze e le inquietudini che solleva. Questo libro ci aiuta a capire perché dobbiamo insistere su questa via e ci indica alcune delle dimensioni culturali e istituzionali che ne definiscono il tracciato. Ci rassicura anche, mostrando come la semplice e profonda linearità di tante condotte individuali sappia insegnarci, tra fede e operosità sociale, che un percorso è possibile, è possibile per tutti.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bianchi, Enzo. 2006. *La differenza cristiana*. Torino

Birtolo Marco, Stefano – Scillitani Lorenzo (cur.). 2016. *Il Giusto testimone. Studi e interventi in memoria di Francesco Paolo Montanino*. Soveria Mannelli

Brague, Remi – Grimi, Elisa. 2015. *Contro il cristianesimo e l'umanesimo. Il perdono dell'Occidente*. Siena

Brown, Peter. 2002. *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*. Torino

D'Agostino, Francesco. 2008. *Politica per i cristiani*, in D'Agostino, Francesco. – Giorello, Giulio. *Il peso politico della Chiesa*. Cinisello Balsamo

Dodds, Eric. 1970. *Pagani e cristiani in un'epoca d'angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*. Firenze

Ellul, Jacques. 1993. *Anarchia e cristianesimo*. Milano

Fuller, Lon. 1986. *La moralità del diritto*. Milano

Lévinas, Emmanuel. 2004. *Nuove letture talmudiche*. Milano

Lottieri, Carlo. 2011. *Credere nello Stato? Teologia politica e dissoluzione da Filippo il Bello a WikiLeaks*. Soveria Mannelli

Onfray, Michel. 2017. *Decadenza*. Milano

Schmitt, Carl. 1986. *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*. Milano

Sloterdijk, Peter. 2008. *Il furore di Dio. Sul conflitto dei tre monoteismi*. Milano

Stark, Rodney. 2007. *Ascesa e affermazione del cristianesimo. Come un movimento oscuro è diventato in pochi secoli la religione dominante dell'Occidente*. Torino

Veyne, Paul. 2010. *Quando l'Europa è diventata cristiana (312-394). Costantino, la conversione, l'impero*. Milano

Weil, Simone. 1988. *Quaderni*. III. Milano