

Il rapporto tra verità e politica nella società cristiana. Riflessioni storico-teologiche per la valutazione dell'amore della libertà nella predicazione di Josemaría Escrivá

Martin Rhonheimer
Pontificia Università della Santa Croce, Roma

I. PERCORSO STORICO: IL NESSO FRA VERITÀ E DIRITTO ALLA LIBERTÀ RELIGIOSA E IL SUO SCIoglimento NEL CONCILIO VATICANO II

1. GLI INIZI: IMPERO ROMANO, RELIGIONE CRISTIANA E LIBERTÀ DELLA CHIESA

Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum: «Non è possibile raggiungere il mistero così grande del Divino attraverso un unico cammino». Con queste parole, pronunciate nella sua famosa *relatio* dell'anno 384, indirizzato all'Imperatore cristiano Teodosio, il senatore romano Simmaco — capo della minoranza pagana in una società ormai diventata cristiana — si opponeva contro l'affermazione del Vangelo «Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» (Gv 14, 6). Simmaco riteneva che il mistero di Dio si manifesta nel corso della storia in forme varie, in modo che tutte le religioni avrebbero la loro parte di verità. *Quid interest, qua quisque prudentia verum requirat?* Che importanza ha con quale perizia ciascuno ricerchi la verità? Contempliamo comunque tutti le stesse stelle, abbiamo in comune un unico cielo, ed è lo stesso il mondo che ci avvolge!¹

Come è ben noto, il tentativo di Simmaco di ripristinare il tradizionale pluralismo religioso della Roma pagana, non ebbe nessun successo. Gli dei pagani erano considerati dai cristiani non come altre manifestazioni della divinità, ma

¹ *Q. Aurelii Symmachi quae supersunt*, ed. O. SEECK (Monumenta Germaniae historica, Auctores antiquissimi VI, 1), Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1883 (ristampato 1961), 280-283; qui 282.

come demoni il cui culto doveva essere sradicato dalla società umana. In verità, il tradizionale pluralismo romano di divinità pagane che pervasero tutte le manifestazioni della vita politica e sociale, poteva essere tollerante soltanto verso delle religioni senza pretesa di verità universale. Il monoteismo giudeo-cristiano era incompatibile con il *Pantheon* romano il quale pure faceva parte dell'ideologia dell'Impero. Dopo la svolta costantiniana, la religione cristiana cominciò, in un primo momento, ad essere tollerata, poi venne privilegiata, mentre i culti pagani furono solo tollerati; infine il Cristianesimo, diventato la religione della maggioranza e, soprattutto, degli Imperatori, divenne sempre più intollerante — proibendo ogni culto pagano, distruggendo templi ed immagini delle divinità, espropriando terre sacre e condannando al rogo determinati libri —, sino ad essere elevato, sotto l'imperatore Teodosio, contemporaneo di Sant'Ambrogio di Milano, al rango di religione dell'Impero.

La crescente intolleranza del Cristianesimo e la sua ostilità nei confronti del Paganesimo era, certo, influenzata dall'atteggiamento di difesa contro gli anteriori persecutori e dalla paura di un rovescio della situazione. Per comprendere a fondo questo processo bisogna però interpretarlo anche come processo di sostituzione dell'antica religione imperiale, comunque politeista, con quella cristiana. I primi membri di una società cristiana erano, e rimanevano, dei *Romani*. Per Costantino, il *in hoc signo vinces*, visto prima della decisiva battaglia presso il Ponte Milvio, era la promessa che il dio dei cristiani sarebbe quello atto a dare a lui la vittoria sugli avversari, e a Roma grandezza e stabilità. La chiave per comprendere l'intima unione tra Impero Romano e Cristianesimo, nonché la susseguente intolleranza della Roma cristianizzata verso i pagani, verso eretici cristiani e parzialmente anche verso gli ebrei, non fu soltanto la paura di un possibile ritorno al Paganesimo, ma anche l'idea, comunque tipicamente romana, che il culto del vero Dio è il garante della grandezza e del benessere dell'Impero. Di conseguenza, non mancavano i tentativi, soprattutto sotto l'imperatore Costanzo, di controllare la Chiesa fino a sottometterla al potere dello Stato. Così per la prima volta cominciarono le lotte per la *libertas Ecclesiae* — la libertà della Chiesa — che doveva difendere la sua indipendenza dalle ingerenze del potere temporale. Al contempo, però, questa Chiesa, nonché i suoi fedeli, sviluppava un vero patriottismo imperiale-romano, giacché si riteneva garante della grandezza e della felicità dell'Impero.

L'evento traumatico della presa e del saccheggio di Roma, nel 410, da parte di un alto ufficiale dell'esercito romano, il goto Alarico, incoraggiò a denunciare la religione cristiana come causa di tale sciagura, umiliante e senza precedenti: l'infedeltà alle antiche divinità di Roma sarebbe stata la causa della caduta di Roma². In questa situazione precaria, fu compito di Sant'Agostino — anche lui

² Cfr. P. CHUVIN, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Les Belles Lettres/Fayard, Paris 1990, 86 ss.

un vero patriota romano — sciogliere finalmente il pericoloso nesso fra Impero romano e religione cristiana nella sua opera *De civitate Dei*, che costituisce una svolta epocale: il culto del vero Dio, afferma Sant'Agostino, non serve per far grande Roma e per mantenere il suo potere e il suo splendore, ma per condurre gli uomini alla dimora celeste. Così, il grande vescovo di Ippona dava espressione classica a ciò che si denomina “dualismo cristiano”: secondo le distinzioni agostiniane, l'unità fra Impero e Chiesa si trovò frammentata in una parte terrena, da un lato, mirante alla “conservazione della vita mortale” e perciò responsabile di sottomettere gli uomini a un ordine di pace e di convivenza, ordine legittimo purché non ostacolasse la religione che insegna il culto del vero Dio; e dall'altro lato, in una parte celeste, cioè il regno di Dio, che diventa realtà nei cuori degli uomini³.

Sfortunatamente, le intransigenze, il fanatismo e le insidie dei donatisti avevano indotto lo stesso Sant'Agostino, dapprima sempre contrario all'uso del potere coercitivo dello Stato contro gli eretici e fautore della forza della parola e del dialogo, a legittimare alla fine l'uso di tale potere. Così, per prima volta ci si servì del *compelle intrare* del Vangelo (*Lc 14, 23*) per giustificare teologicamente l'uso del potere coercitivo dell'autorità temporale per indurre gli uomini, con la violenza dello Stato, ad abbandonare il cammino dell'eresia e a ritornare alla verità cristiana⁴. Occorre però precisare che Sant'Agostino optò per la coazione da parte del potere statale soprattutto perché gli stessi donatisti, nei luoghi in cui erano al potere, usavano la violenza per imporre la loro convinzione ai cattolici: «Per qual ragione, dunque, la Chiesa non dovrebbe usar la forza per ricondurre al proprio seno i figli ch'essa ha perduti, dal momento che questi figli perduti usarono essi stessi la forza per mandarne altri in perdizione?»⁵.

2. L'UNITÀ POLITICO-RELIGIOSA: LA *RESPUBLICA CHRISTIANA* MEDIEVALE E LE CAUSE DELLA SUA DISSOLUZIONE

Ciò che nel primo secolo, dopo la svolta costantiniana, era comprensibile come auto-difesa della Chiesa contro le minacce di un ritorno all'antico Paganesimo persecutore, e ciò che in Sant'Agostino era un intervento circostanziale in una situazione assai peculiare e complessa, diventava in seguito sempre più un principio comunemente accettato: il braccio secolare dello Stato doveva

³ Cfr. SANT'AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIX, 17.

⁴ IDEM, *Contra Gaudentium*, I, XXV, 28 (CSEL 53, 226 s.); *Epist.* 93 e 185.

⁵ IDEM, *Epist.* 185, 6, 23: “Cur ergo non coheret Ecclesia perditos filios ut redirent, si perditos filii coegerunt alios ut perirent?” *Opere di Sant'Agostino. Le Lettere III*, traduzione e note di Luigi Carrozzi, Città Nuova Editrice, Roma 1974, 41.

essere al servizio della Chiesa e della sua verità. Il Papa Gregorio Magno, santo e uomo di preghiera e spiritualità, con l'affermazione in una delle sue lettere che «il regno terreno doveva essere al servizio del regno celeste»⁶, si allontanava dall'idea agostiniana che il potere temporale *doveva limitarsi a non ostacolare* il culto del vero Dio. La celebre formula di Papa Gelasio che aveva differenziato il *potere* dei Re dalla sacra *autorità* dei Pontefici, poteva così dar luogo ad una concezione secondo la quale, come affermava Isidoro di Siviglia, il potere dei principi è necessario per imporre «con il terrore della disciplina ciò che il clero non riesce a far prevalere con la sola parola»⁷.

La conseguenza di questa nuova lettura, sicuramente non fedele, del dualismo agostiniano⁸ era, in un primo tempo, la consacrazione del potere temporale: con la rinascita, sotto Carlomagno, dell'Impero Romano, ormai “di nazione tedesca”, gli Imperatori svolgevano una funzione ecclesiastico-sacrale al servizio del fine spirituale e soprannaturale della Chiesa. La conseguenza era l'integrazione dell'autorità spirituale della Chiesa nelle strutture del potere temporale fino a fare dei vescovi delle colonne politiche dell'Impero. Nelle lotte delle investiture finalmente —la seconda grande lotta per la *libertas Ecclesiae*— i termini furono capovolti: la Chiesa si liberò dall'intreccio con le strutture temporali che minacciavano il compimento della sua missione spirituale. Facendo uso del diritto romano —anzitutto della vecchia *lex regia*— e considerandosi come veri eredi dell'imperialità romana, i Papi dell'Alto Medioevo si attribuivano non già la somma *auctoritas* in senso spirituale, ma, con motivazioni certamente pastorali, che però non potevano non avere delle conseguenze politiche, la *plenitudo potestatis*, la pienezza cioè del potere. Tale pienezza permetteva loro di esercitare sui principi temporali una diretta ed efficace giurisdizione, come si diceva, *ratione peccati*, cioè un potere effettivo per delle ragioni pastorali, comunque difficili a distinguere chiaramente da quelle politiche: un principe peccatore, soprattutto se era un pericolo per la eterna salvezza dei suoi sudditi, poteva essere deposto dal Papa. In questo periodo l'unico ad avere, in base alla dottrina delle “due spade”, vere pretese di sovranità infatti era il Pontefice Romano, che considerava sé stesso come sommo feudatario, e tutti i principi cristiani come propri vassalli⁹.

⁶ *Epist.* III, 65

⁷ *Sententiae*, lib. III, cap. 51 (P.L. 83, 723-724); il testo latino di questo passaggio si trova citato in: H. X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, J. Vrin, Paris 1955², 142.

⁸ Cfr. ARQUILLIÈRE, *op. cit.*; J.J. CHEVALIER, *Storia del pensiero politico*, vol. I, Il Mulino, Bologna 1989², 256 e ss.

⁹ Per ulteriori dettagli, bibliografia ed alcuni fonti cfr. M. RHONHEIMER, *Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta*, «Acta philosophica» 1 (1992), 233-263.

Questa *Respublica Christiana* medievale, un'unità religioso-politica in cui supremazia spirituale ecclesiastica e ordine temporale feudale si intrecciavano, in cui la fede cattolica era condizione di cittadinanza e l'eresia considerata non solo un delitto di lesa maestà, sanzionato con la pena capitale, ma anche una lesione del bene comune temporale¹⁰, si frammentò per causa di due sviluppi di epocale importanza: l'emergenza degli Stati territoriali con i rispettivi sovrani e la scissione dell'unità della fede per la riforma protestante. Le guerre confessionali, sorte dalla tenace convinzione di una necessaria unità tra ordine politico-pubblico e ortodossia cristiana, avevano condotto ad una formula di pace fatale, benché provvisoria: *cuius regio, eius religio*: la religione in uno Stato sarebbe quella che avrebbe stabilito il suo sovrano territoriale¹¹. L'intolleranza religiosa e la non meno fatale mutua integrazione fra Chiesa e Stato assoluto, ne furono la conseguenza: nei paesi cattolici, specialmente la Francia e l'Austria, per non parlare degli Stati Pontifici, il potere temporale si intendeva come protettore della verità cattolica e la Chiesa come al servizio del buon andamento dello Stato assolutista, il quale però stava per perdere sempre più la sua legittimità in seguito a fattori economici, sociali e all'avvento del movimento liberale-costituzionalistico: contro il potere incontrollato e arbitrario dello Stato assoluto e una Chiesa privilegiata e ricca—in Francia la Chiesa arrivò a possedere prima della Rivoluzione il 10% dell'intero territorio nazionale— e in opposizione ad una società permeata di clericalismo, il movimento liberale reclamò libertà civili e sottomissione del potere al diritto, nonché la rinuncia della Chiesa alla sua posizione privilegiata.

3. SCONTRI E MALINTESI: CHIESA CATTOLICA, MONDO MODERNO E IL PESO DI UNA TRADIZIONE MILLENARIA

Ciò che in seguito sopravvenne fu un processo tortuoso e in parte violento, rivoluzionario, in cui istanze legittime si mescolavano con delle esagerazioni, eccessi e fanatismi. Non occorre in questa sede raccontare questa storia¹². Il ten-

¹⁰ Perciò la norma contenuta nel DECRETUM GRATIANUM (38, 23, 4) che “haeretici ad salutem etiam inviti sunt trahendi” va molto oltre il *cogite intrare* agostiniano, appunto perché presuppone l'unità religioso-politica medievale. Inoltre, Sant'Agostino optò per delle misure *politiche* contro gli eretici, non parlava dell'uso del diritto penale, e mai era stato favorevole alla pena di morte per gli eretici.

¹¹ Per comprendere meglio il processo che condusse a tale soluzione cfr. il classico studio di J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* (1955), Albin Michel, Paris 1994.

¹² Si veda ad esempio G. MARTINA, *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*, vol 3: *L'età del liberalismo*, Morcelliana, Brescia, 1995; C. M. BUONAIUTI, *Chiesa e Stati. Dall'età dell'Illuminismo alla Prima guerra mondiale*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994; G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo* (1925), Laterza, Roma-Bari 1984.

tativo durante il secolo XIX di ristaurare il vecchio ordine e, dove era possibile, la lotta liberale contro questo tentativo con il suo crescente anticlericalismo, a volte fanatico e violento, fino al tentativo laicista di negare alla Chiesa cattolica, in quanto organismo visibile e giuridicamente organizzato, ogni statuto di cittadinanza e influenza pubblica, finì per far schierare i Papi dell'Ottocento nelle file di coloro che non vedevano altro nelle libertà moderne che pericoli per l'ordine sociale, minacce per la stabilità dei governi ed apostasia dalla vera fede.

Il peso di una storia di secoli e di una convinzione, diventata tradizione, che il potere temporale era responsabile per mantenere nella società la vera religione e il culto del vero Dio, condusse i Papi dell'Ottocento a percepire le libertà moderne, in particolare la "libertà di coscienza" e la "libertà religiosa", come un invito all'indifferenza religiosa, alla libertà arbitraria, cioè, una libertà nei confronti della verità. Giacché il liberalismo politico, a volte, collegava le sue istanze di libertà con delle idee relativiste ed agnostiche, la Chiesa identificava le libertà moderne, specie la libertà religiosa, con l'affermazione che in materia di religione non esiste verità alcuna e che la coscienza di ogni persona non è obbligata a ricercare questa verità e, una volta conosciutala, abbracciarla. Così, la libertà religiosa e di coscienza venivano condannate, congiuntamente, in quanto negazione della supremazia della verità e di Dio sull'uomo, e in quanto tentativo di contestare l'obbligo del potere temporale di proteggere e privilegiare la Chiesa cattolica come l'unica religione *vera*: soltanto la verità possiede un diritto di esistenza, così argomentavano i Pontefici, non l'errore. Affermare l'esistenza di un diritto alla libertà religiosa sarebbe stato affermare che l'errore possiede diritto di esistenza nella società. No, dicevano quei Papi, l'errore può essere al massimo tollerato, secondo un giudizio discrezionale del potere sovrano, solo per salvaguardare un bene superiore. Così, Pio IX, nella sua Enciclica *Quanta cura*, confermava la condanna, fatta da Gregorio XVI, della libertà di coscienza e dei culti come «un diritto proprio di ciascun uomo che si deve proclamare per la legge»; e Pio IX difendeva al contempo, condannando la sentenza contraria, il dovere dello Stato «di reprimere con pene stabilite i violatori della Religione cattolica», non soltanto quando lo chiedesse la pubblica pace, ma precisamente perché lo richiedeva la verità della religione cattolica ed il suo conseguente diritto di essere protetta e promossa per il bene dell'uomo e della società¹³.

Questa rimaneva in sostanza la dottrina della Chiesa cattolica, da Leone XIII¹⁴ fino a Pio XII, anche se —dovuto al crescente anacronismo delle pretese della Chiesa in rapporto con una società sempre più secolarizzata e pluralista—

¹³ Cfr. *Enchiridion delle encicliche 2: Gregorio XVI, Pio IX*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1996, 505 (no. 319).

¹⁴ Cfr. la sua enciclica *Libertas* del 20 giugno 1888, in *Enchiridion delle Encicliche 3: Leone XIII*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997, 469 e ss. (no. 652 e ss.).

in forma sempre più mitigata e differenziata¹⁵. Ovviamente, in questa esposizione ci siamo limitati a sintetizzare, a livello di astrazione concettuale, una posizione dottrinale nel suo rapporto alla storia delle idee. Non abbiamo potuto rendere giustizia né all'effettivo modo di agire dei menzionati Pontefici, e della Chiesa nel suo complesso, molto differenziato e caratterizzato da grande flessibilità, né all'impronta pastorale delle prese di posizione dei Papi, né ancora alla grande complessità ed ambivalenza della situazione storica¹⁶.

Occorre però anche sottolineare l'influsso, non da sottovalutare, del fatto che i Papi, fino a Pio IX, non erano soltanto dei pastori, ma anche dei sovrani temporali che esercitavano negli Stati Pontifici il potere di un principe secolare, con un esercito, polizia e censura, potendo far valere le norme del diritto canonico con la forza delle armi e negare il diritto di cittadinanza a chiunque non professasse la religione cattolica. Ciò non per voglia di esercitare il potere tem-

¹⁵ Cfr. PIO XII, discorso *Ci riesce* del 6 dicembre 1953, AAS 45 (1953), 794-802. Ci sono autori, che tentano di scoprire in *Ci riesce* la dottrina di un "diritto alla tolleranza", come, ad esempio, FR. BASILE [VALUET], *La Liberté religieuse et la tradition catholique. Un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique*, Abbaye Sainte Madeleine du Barroux, 1998², tome 1, 1, pp. 187-221 (un'opera ricca e ben intenzionata, però, a mio giudizio, sbagliata, sia metodologicamente che per quanto riguarda le conclusioni). Secondo il Fr. Basile, la dottrina di *Ci riesce*, affermando un "diritto alla tolleranza", sarebbe come un preludio alla dottrina del Vaticano II sul "diritto alla libertà religiosa". Ciò, a mio parere, non è affatto vero, giacché la tolleranza di *Ci riesce* non si dà, in modo di principio, nell'ambito di una determinata *materia*, cioè in materia religiosa, ma, come sottolinea Pio XII nel suo discorso, unicamente "in determinate circostanze" e secondo il giudizio discrezionale dello "stesso Statista cattolico" — e ciò inoltre dopo aver ascoltato il giudizio della Chiesa. Questo però, per l'appunto, non fonda nessun diritto a qualunque cosa. Gli argomenti di Fr. Basile per superare questa difficoltà (*ibidem*, pp. 217 ss.) rendono in verità irrilevante lo stesso testo di *Ci riesce* ed il suo insegnamento, semplice e chiaro, sostituendolo con una serie di argomenti che mancano di linearità. Ciò che in una tale ottica viene trascurato è che la dottrina di *Ci riesce* continua a implicare una visione dello Stato la cui sovranità non è essenzialmente limitata da determinati diritti della persona, come quello alla libertà religiosa. La visione di Pio XII invece è quella di uno Stato che può, a seconda del suo potere discrezionale, tollerare quello che a suo giudizio è un male, a fin di evitare un male maggiore o di raggiungere un bene più importante.

¹⁶ Quest'ambivalenza si mostra anche nel fatto che lo stesso liberalismo, particolarmente in Italia, finì per essere, verso la fine del secolo XIX, oppressore di libertà. Così Guido de Ruggiero, nella sua famosa "Storia del liberalismo europeo" (cit. sopra), apparso in 1925, denunciò l'"assolutismo dommatico" di un certo liberalismo che tenta di "negare il diritto di libera cittadinanza nello Stato" alla Chiesa (425), "convertendo il proprio liberalismo in un domma non meno intollerabile e oppressivo" (428), in modo che De Ruggiero potè perfino sostenere che "la resistenza della Chiesa contro la «tirannide» statale, anche se è tutt'altro che liberale nel suo intimo motivo, rappresenta di fatto un argine e una difesa della libertà" (429).

porale, ma piuttosto perché si era convinti che soltanto in questo modo potesse essere salvata l'indipendenza e la libertà della Chiesa nei confronti delle potenze di questo mondo. Così si spiega *in parte* l'ostilità della Chiesa dell'Ottocento verso la modernità: nella lotta dei Pontefici contro le "libertà moderne" si mescolavano una necessaria e giustificata vigilanza per dei principi essenziali per la dottrina cattolica con degli interessi concreti che questi Papi avevano nel mantenere l'ordine interno dei loro Stati e di assicurare, contro le pretese costituzionalistiche, liberali, nazionali e, perciò, rivoluzionarie la loro sovranità temporale¹⁷.

Così, nelle circostanze concrete del tempo, non era sempre cosa facile vedere che la posizione dei Pontefici riguardante la relazione fra verità religiosa e diritti e doveri del potere temporale appena delineata era mescolata a dottrine appartenenti a livelli diversi: da una parte quelle propriamente essenziali per la Chiesa di Cristo, cioè la dottrina dell'unicità e verità della Chiesa cattolica, voluta da Dio e investita di una missione divina di redenzione per tutto il genere umano; la dottrina dell'obbligo del potere temporale di rispettare questa missione e l'indispensabile libertà della Chiesa nel senso non soltanto di non ostacolare la sua missione, ma anche di creare delle condizioni favorevoli perché essa possa adempiere il suo compito; e, finalmente, la dottrina dell'obbligo di ogni uomo di ricercare, in materia di religione, la verità e di abbracciare la verità conosciuta. Queste dottrine cattoliche, appartenenti al deposito della fede, si erano intrecciate con l'idea —risalente, in un certo senso, alla concezione romana dell'unità di Impero e di culto del vero Dio— che i poteri di questo mondo, lo Stato e, con lui, le istituzioni della società sarebbero obbligati a riconoscere la libertà della Chiesa appunto in base al riconoscimento della sua *verità e unicità*, così che dove la Chiesa rivendicava un *diritto*, poteva concedere alle altre religioni al massimo una precaria *tolleranza*¹⁸.

¹⁷ Si consulterà su questo utilmente la *Storia della Chiesa*, a cura di A. FLICHE e V. MARTIN (24 vol. in 34 tomi): vol. XX: *Restauration e crisi liberale 1815-1846* di J. LEFLON, Editrice SAIE, Roma/Torino 1982; e vol. XXI: *Il Pontificato di Pio IX 1846-1878* di R. AUBERT, Edizioni Paoline, Milano 1990. Una visione assai diversa fornisce invece R. DE MATTEI, *Pio IX*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 2000: si tratta di una ben documentata apologia della visione ecclesiastica ottocentesca, la quale però, così sembra, finisce col non pienamente accettare l'insegnamento del Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa (cfr. la nota 58 a pagina 185).

¹⁸ Con ciò rimane chiaro che, come si vedrà, il cambio effettuato dal Concilio Vaticano II non si situa a livello di ciò che è *dottrina cattolica*, ma a livello di determinate concezioni sul ruolo della società e del potere temporale in rapporto con la verità religiosa e, di conseguenza, con la Chiesa. Si tratta, cioè, di un cambio a livello della dottrina sociale. Per la stessa ragione, la parziale rottura di continuità, appunto a quest'ultimo livello, della dottrina del Vaticano II rispetto alla dottrina "tradizionale", non mette in questione l'infallibilità del Magistero ordinario universale (cfr. Vaticano II, *Lumen gentium* 25, *Enchiridion Vaticanum I*, 173 ss. [no. 344 ss.]). La tesi della parziale discontinuità, che mi impegno a sostenere in

Tutto il problema risiede pertanto in questo nesso: supposto che l'obbligo dell'autorità pubblica dello Stato di riconoscere la libertà della Chiesa cattolica risieda nel fatto che essa è l'unica Chiesa e la sola *vera* religione, allora non può

queste pagine, fu proposta in modo molto chiara da E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat-Gesellschaft-Kirche, III)*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990. In modo diverso, è stata mantenuta la tesi di una parziale continuità nel senso di una non-opposizione sostanziale fra il Vaticano II e il magistero ad esso precedente, ammettendo, però, un'autentica novità dottrinale del Concilio: cfr. ad es. F. OCÁRIZ, *Sulla libertà religiosa. Continuità del Vaticano II con il Magistero precedente*, in «*Annales Theologici*» 3 (1989), 71-97 (l'argomentazione dell'autore, però, non mi pare del tutto convincente). Per quanto riguarda, finalmente, la tesi propriamente contraria alla mia — cioè quella di una totale continuità e omogeneità tra il Vaticano II e la posizione anteriore che fu proposta soprattutto da B. DE MARGERIE, *Liberté religieuse et règne du Christ*, Édition du Cerf, Paris 1988, e dopo, nel suo lavoro monumentale (cit. sopra, nota 15) da FR. BASILE [VALUET] — essa si basa sull'argomento principale secondo cui Pio VI, Gregorio XVI, e Pio IX avrebbero condannato non la libertà di stampa, religiosa, di culto ecc. *in quanto tali*, ma solamente queste libertà nella loro forma *illimitata* ossia *assoluta* e, perciò, eccessiva (B. DE MARGERIE *op. cit.* pp. 20 ss.), un principio che sarebbe valido ancora oggi. Considerando l'insieme del contesto storico, questa tesi — come l'impostazione generale di questi autori — mi pare però difficilmente sostenibile, giacché, primo, essa sembra trascurare il fatto che per Pio VI (cfr. Breve *Quod aliquantum* di 1791 in cui viene condannata la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino della Rivoluzione francese) vede l'errore delle libertà moderne essenzialmente nel fatto che con queste libertà *i cattolici* si attribuiscono delle libertà al di fuori del controllo della Chiesa (e perciò Pio VI esplicitamente non vede nessun problema per gli “infedeli e gli ebrei” i quali “non devono essere costretti all'ubbidienza prescritta ai cattolici” (cit. secondo Fr. BASILE [VALUET], *op. cit.*, tome II, p 1035). Per Pio VI il problema delle libertà moderne quindi era che esse, appunto *come libertà civili*, erano percepite come contrarie alla dovuta sottomissione dei fedeli cattolici alla Chiesa. Secondo, la tesi della totale continuità non sembra sufficientemente prendere in considerazione che, per Gregorio XVI, libertà di opinione, di stampa ecc. “illimitata” (*immoderata*) e “senza freni”. dovette, per forza, significare libertà non “moderata”, “frenata” *dalla censura statale*, cioè era la richiesta liberale dell'abolizione della censura statale, del controllo, più o meno arbitrario e incontrollabile, del potere statale o dell'Inquisizione del Santo Uffizio sulla stampa (ciò che però non significò libertà assoluta, giacché i liberali, come ad esempio Benjamin Constant, optavano per delle restrizioni e regolamentazioni in base a delle *leggi*: erano contrari alla arbitrarietà della censura e favorevoli a delle procedure tipiche per uno Stato di diritto o la *rule of law*). Perciò, quello che si condannava era piuttosto una determinata concezione politica, ossia una concreta concezione dello Stato e dei suoi compiti. Questa condanna si mescolava in modo sfortunato con la condanna dell'indifferentismo religioso. Ciò fu possibile proprio perché si pensava che faceva parte dell'essenza della Chiesa avere un braccio secolare, che il potere temporale, cioè, stesse al servizio della Chiesa cattolica per diffondere nella società la verità cristiana. La discontinuità fra la posizione di questi Pontefici e la dottrina del Vaticano II si trova appunto a questo livello, piuttosto politico-giuridico, lasciando però senza toccare i contenuti proprio di *dot-*

esistere, tranne che per i cattolici, un diritto alla libertà religiosa, e nemmeno sarà pensabile uno Stato secolare — e in questo senso laico — che si dichiari incompetente in materia religiosa, lasciando la libertà a tutte le credenze e comunità religiose purché l'ordine pubblico, definito secondo delle regole imparziali di diritto, non venga leso.

4. IL CONCILIO VATICANO II E IL DIRITTO ALLA LIBERTÀ RELIGIOSA: LO SCIoglimento DEL NESSO FRA VERITÀ E LIBERTÀ RELIGIOSA A LIVELLO GIURIDICO-POLITICO

Fu il Concilio Vaticano II ad aprire precisamente questa strada e a scogliere il nesso tra la pretesa di *verità* della religione cattolica e l'esigenza del riconoscimento della sua libertà da parte dello Stato. Il concilio, nella «Dichiarazione sulla libertà religiosa» *Dignitatis humanae*¹⁹, afferma, certo, di lasciare «intatta la dottrina cattolica tradizionale sul dovere morale dei singoli e delle società verso la vera religione e l'unica Chiesa di Cristo»²⁰, ma questa dottrina, nel contesto dell'insegnamento conciliare, viene “purificata” da alcuni elementi piuttosto contingenti.

Si è molto discusso su questa frase all'inizio della dichiarazione conciliare. Il “Catechismo della Chiesa Cattolica”, frutto maturo del Concilio Vaticano II, sembra adesso aver concluso questa discussione, proponendone un'interpretazione autentica. Il Catechismo infatti intende la menzionata “dottrina cattolica tradizionale”, per quanto riguarda le persone singole, semplicemente come “dovere di rendere a Dio un culto autentico”²¹. Il “dovere delle società” invece è doppio: quello della Chiesa, a cui incombe il dovere di evangelizzare gli uomini e così “«informare dello spirito cristiano la mentalità e i costumi, le leggi e le strutture della comunità» in cui vivono”²²; e il “dovere sociale dei cristiani”, che “è di rispettare e risvegliare in ogni uomo l'amore del vero e del bene. Richiede loro di far conoscere il culto dell'«unica vera religione che sussiste nella Chiesa cattolica e apostolica». I cristiani sono chiamati ad essere la luce del mondo”²³.

trina cattolica che fanno parte del deposito della fede come, ad esempio, la sottomissione della coscienza alla verità e il dovere di ciascun uomo di cercare la verità religiosa.

¹⁹ Qui citata secondo *Enchiridion Vaticanum 1: Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1985¹³, con la sigla DH (prima il numero della dichiarazione, poi fra parentesi il numero marginale dell'Enchiridion Vaticanum).

²⁰ DH 1 (1044).

²¹ Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC) 2105. Questa frase va letta anche nella luce del numero precedente (2104) del Catechismo.

²² *Ibidem* (la citazione inclusa è di *Apostolicam actuositatem* 13).

²³ *Ibidem* (la citazione inclusa è della stessa DH 1).

Con altre parole: secondo il Catechismo della Chiesa Cattolica la «dottrina cattolica tradizionale sul dovere morale dei singoli e delle società verso la vera religione e l'unica Chiesa di Cristo», che secondo la mente del Concilio rimane intatta, è il dovere di ogni uomo di cercare la verità in ciò che riguarda Dio e la sua Chiesa²⁴ (come vedremo, un principio fondamentale di DH), il dovere della Chiesa di evangelizzare, e il dovere dei cattolici di fare conoscere, mediante il loro apostolato, la verità della religione cattolica.

Con questo è respinto ogni forma di “indifferentismo”, nel passato collegato all'idea della libertà religiosa. Ciò che però questa “dottrina cattolica tradizionale” sembra appunto *non* implicare è un dovere dello Stato di dare pubblico riconoscimento alla verità della Chiesa di Cristo e di garantire così la permeazione della società con il messaggio salvifico di Cristo (un dovere la cui negazione per i Pontefici dell'Ottocento però significò cadere nell'indifferentismo religioso²⁵). Chiude questo passaggio del Catechismo con le parole: «La Chiesa in tal modo manifesta la regalità di Cristo su tutta la creazione e in particolare sulle società umane»²⁶: manifestare tale regalità di Cristo sulla società non è compito dello Stato, ma compito evangelizzatore della Chiesa e dell'apostolato dei fedeli cattolici all'interno della società umana.

In questo modo, la tradizione cattolica, per quanto riguarda il suo contenuto dottrinale essenziale, si trova pienamente confermata: le differenti religioni non hanno tutte lo stesso valore, ma esiste un'unica verità religiosa, di cui la Chiesa cattolica è depositaria e che deve essere cercata da ciascun uomo; inoltre, la Chiesa è lo strumento affinché il regno di Cristo e il suo spirito informino tutte le realtà create, in particolare la società umana. Viene invece abbandonato come non appartenente alla dottrina cattolica tradizionale, e con ciò al deposito della fede, l'idea che il potere temporale sia “il braccio secolare” della Chiesa per la realizzazione di questa missione, nel senso di conferire ad essa un esplicito riconoscimento della sua unicità e verità, e di investire conseguentemente la Chiesa cattolica di uno statuto giuridico-politico privilegiato.

Ciò non significa che, secondo la dottrina del Vaticano II, lo Stato non abbia nessun dovere nei confronti della Chiesa e della religione cattolica. Al contrario. Questo dovere non viene però più fondato dal Vaticano II sul fatto che la Chiesa si consideri depositaria dell'unica religione *vera* con missione divina, ma appunto sul diritto alla libertà religiosa come lo possiedono tutti gli uomini e

²⁴ CCC 2104.

²⁵ Per chi è interessato comprendere quanto questa dottrina fu ancora presente pochi anni prima del Concilio, sarà utile leggere l'articolo di A. MESSINEO, *Laicismo politico e dottrina cattolica*, «La Civiltà Cattolica» 103 (1952), Vol. II, pp. 18-28; cfr. anche A. OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, Vol. II, Univ. Lateranense, Typ. Polygl. Vaticanis, Città del Vaticano, 1960⁴, pp. 46-77.

²⁶ CCC 2105.

credenze. Questo diritto, che è essenzialmente immunità dalla coercizione da parte dei singoli, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana e perciò possiede il carattere di un diritto civile, consiste nella doppia libertà di ogni uomo, primo, di non essere costretto ad agire contro la sua coscienza e, secondo, di non essere impedito di operare in conformità alla sua coscienza, sia individualmente che corporativamente²⁷. Il diritto alla libertà religiosa si fonda in ultimo termine sulla dignità della persona umana come essere spirituale, libero, responsabile, creato a immagine di Dio, e nel corrispondente obbligo di cercare la verità e di aderire alla verità conosciuta²⁸.

Questo diritto a tale doppia libertà — anzitutto quello di poter seguire la propria coscienza in materia religiosa, valido per tutti gli uomini e credenze — la Chiesa ora lo rivendica per sé stessa. Il potere temporale, così argomenta il Concilio, è incompetente in materia religiosa, e questo per un semplice motivo: gli atti religiosi «trascendono per loro natura l'ordine delle cose terreno e temporale». Lo Stato deve «riconoscere la vita religiosa dei cittadini e favorirla», senza presumere «di dirigere o di impedire gli atti religiosi»²⁹. Lo Stato secolare non è uno Stato “laicista” nel senso ch'esso voglia essere agnostico o negare la capitale importanza del fenomeno religioso o la possibile esistenza di una verità in questa materia. Non è nemmeno uno Stato che voglia escludere la religione e le sue manifestazioni corporative dalla vita pubblica. Ma il potere temporale dal punto di vista confessionale è “cieco”, imparziale, e riconosce entro i limiti del rispetto delle esigenze dell'ordine pubblico, piena libertà³⁰.

5. LIBERTÀ DELLA CHIESA E LIBERTÀ RELIGIOSA: LE IMPLICAZIONI DI UNA DOTTRINA

Per la nuova comprensione della *libertas ecclesiae* e dei doveri del potere statale nei confronti della Chiesa, è di capitale importanza il n. 13 della *Dignitatis humanae*. Nel primo dei tre paragrafi di DH 13 viene esposto che è necessario «che la Chiesa goda di tanta libertà d'azione quanta ne richiede la cura della salvezza degli uomini». Quanti impugnano questa sacra libertà della Chiesa di Gesù Cristo «agiscono contro la volontà di Dio». Ciò implica che la Chiesa, in base alla sua fede, possiede l'obbligo di difendere la sua libertà. Essa, perciò, è «un principio fondamentale nelle relazioni fra Chiesa e i poteri pubblici e tutto l'ordinamento civile»³¹. È da sottolineare che ciò viene detto *dal punto di vista*

²⁷ DH 2 (1045) e 3 (1049).

²⁸ DH 2 (1045); 3 (1047 s.).

²⁹ DH 3 (1051).

³⁰ Per il concetto di “ordine pubblico” (da distinguere dal concetto di “bene comune”) è utile A. M. QUINTAS, *Analisi del bene comune*, Bulzoni Editore, Roma 1988², pp. 209-237.

³¹ DH 13 (1075).

della stessa Chiesa cattolica, cioè *sub luce revelationis*³². Questo punto di vista, per l'appunto, non deve essere riconosciuto dai poteri pubblici; anzi, ciò starebbe in contraddizione con quanto era stato detto nella prima parte della dichiarazione conciliare (la non-competenza del potere statale al riguardo). Quello che espone DH 13,1 è la *autocomprensione* — la coscienza di sé — della stessa Chiesa, secondo la quale ostacolare la sua missione salvifica significherebbe opporsi alla volontà di Dio. In base a questa coscienza di sé, viene fondato il grave obbligo della Chiesa di lottare per la sua libertà, nonché la sua insistenza per vedere riconosciuta pienamente questa libertà.

Il secondo paragrafo di DH 13 spiega che la Chiesa rivendica, in base a quanto è stato detto nel primo paragrafo, nei confronti dei poteri civili «per sé la libertà come autorità spirituale, fondata da Cristo Signore, alla quale per mandato divino incombe l'obbligo di andare in tutto il mondo e di predicare il Vangelo ad ogni creatura». Con ciò viene chiarito che la fede soprannaturale nella sua missione è, per la Chiesa, il fondamento per chiedere e applicare a se stessa il diritto alla libertà religiosa. Questo diritto si applica alla Chiesa in quanto *istituzione con una missione pastorale specifica* (“come autorità spirituale”). Inoltre, però, nello stesso paragrafo viene aggiunto un secondo aspetto: la Chiesa rivendica questa libertà anche in quanto essa è una società di uomini i quali ciascuno come individuo, «hanno il diritto di vivere nella società civile secondo le norme della fede cristiana»³³.

Il terzo paragrafo, infine, mette in rapporto quanto è stato detto con la dottrina sulla libertà religiosa, come essa è stata esposta nella prima parte del testo conciliare: se viene rispettata nella pratica e nell'ordine legale di un paese il principio della libertà religiosa, «allora finalmente la Chiesa usufruisce di diritto e di fatto di una condizione stabile per l'indipendenza necessaria all'adempimento della divina missione: indipendenza che le autorità ecclesiastiche hanno sempre più vigorosamente rivendicato nella società»³⁴. Questo è il primo punto: in base al “principio della libertà religiosa” viene in modo soddisfacente riconosciuta quella libertà della Chiesa che essa, nei secoli passati, solitamente chiedeva non soltanto in base alla sua coscienza di sé di avere la responsabilità per una missione conferitagli da Dio, ma anche con la pretesa di essere la sola pubblicamente riconosciuta e privilegiata, proprio per essere l'unica religione *vera*. Adesso invece il Concilio afferma che per assicurare in modo sufficiente la *libertas ecclesiae* basta il riconoscimento pubblico del diritto alla libertà religiosa, che

³² Così dice il titolo della seconda parte di DH: mentre nella prima parte la dottrina sulla libertà religiosa viene proposta nei suoi “aspetti generali”, nella seconda parte essa è esposta “alla luce della rivelazione”.

³³ DH 13 (1076).

³⁴ DH 13 (1077).

è un diritto di cui, però, godono entro i limiti dell'ordine pubblico *tutte* le religioni.

Aggiunge il testo del Concilio ancora un secondo aspetto: sulla base del “principio della libertà religiosa” non soltanto la Chiesa come *istituzione* può realizzare la sua missione, ma “nello stesso tempo i fedeli cristiani, *alla pari degli altri uomini*, godono del diritto civile di non essere impediti di vivere secondo la propria coscienza”³⁵. Infine, il testo conclude con l'affermazione che di conseguenza c'è “concordia fra la libertà della Chiesa e quella libertà religiosa che deve essere riconosciuta come un diritto a tutti gli uomini e a tutte le comunità e che deve essere sancita nell'ordinamento giuridico”³⁶.

Per la prima volta quindi dall'elevazione del Cristianesimo a religione ufficiale dell'Impero romano, la Chiesa cattolica si mette, per quanto riguarda l'ordinamento civile e le esigenze politiche, in uguaglianza con le altre religioni senza più chiedere privilegi di nessun tipo in base alla pretesa di essere la *vera* religione.

Con ciò, la Chiesa ha pure abbandonato, a livello della sua dottrina sociale, il principio che soltanto la verità, ma non l'errore, abbia diritti. Non nel senso, certo, che non esista più nessun obbligo per la coscienza umana di cercare la verità e di aderire alla verità conosciuta, ma nel senso che tale distinzione non è atta a regolare le relazioni tra persone, cittadini e autorità pubblica. Secondo la dottrina del Vaticano II, in una prospettiva giuridico-politica in primo luogo non contano, in materia religiosa, i diritti della *verità*, ma quelli delle *persone* come esseri liberi, responsabili, e la libertà delle comunità religiose, tra le quali la Chiesa cattolica, di poter svolgere la sua missione in piena libertà, e anche — in quanto è conveniente e compatibile con i principi secolari dello Stato di diritto — con la promozione dell'autorità pubblica.

La Chiesa, è vero e lo sottolinea il Concilio, aveva sempre riconosciuto nella sua dottrina il diritto di ogni persona di non essere costretta ad abbracciare la religione cristiana contro la propria volontà e contro la sua coscienza³⁷. Questa libertà viene però adesso completata dal Concilio con l'affermazione nuova di un diritto di ogni uomo a poter anche *seguire* la propria coscienza in materia religiosa, sia individualmente che corporativamente, senza essere impedito da nessun singolo, nessun gruppo sociale e nessuna potestà umana. Secondo la dottrina tradizionale, il musulmano o l'ebreo avevano, certo, il diritto di non essere costretti ad abbracciare la fede cristiana, ma non avevano il diritto di vivere, nella società civile e senza discriminazioni, da musulmani o da ebrei; ciò, secondo questa dottrina, poteva essere soltanto *tollerato*, secondo il giudizio discrezionale del sovrano, e questa dottrina era pienamente compatibile con la

³⁵ *Ibidem* (il corsivo è aggiunto).

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ DH 12 (1073).

prassi di alcuni paesi cattolici del passato, di espellere gli ebrei che non volevano abbracciare la fede cristiana o di rinchiederli nel ghetto, negando loro non soltanto i diritti civili, ma anche l'esercizio di quasi tutte le professioni e mestieri, come la proprietà di beni immobili e terreni.

Il complemento, introdotto dal Vaticano II, implica una svolta nella visione delle relazioni fra Chiesa cattolica e società umana, e con ciò un cambio soprattutto nella sua *dottrina sociale*: la Chiesa sembra di nuovo ricordarsi della saggezza di Sant'Agostino che chiedeva al potere temporale soltanto di non ostacolare il culto del vero Dio e, nel senso della formula gelasiana, di lasciare allo Stato la *potestas*, per vedere nella Chiesa l'*auctoritas* che si fonda anzitutto sulla forza della parola di Dio. Sembra che così il senatore Simmaco sia stato, in un certo senso, "riabilitato". Non, certo, nella sua pretesa, in fondo agnostica, della natura pluralista della verità sul mistero di Dio, ma nel senso di riconoscere un pluralismo religioso, non come segno di assenza di verità, ma come frutto di quella libertà religiosa che lo Stato deve riconoscere, se non vuole trasgredire i limiti della sua competenza e che anche la Chiesa, ed ogni altra comunità religiosa, deve rispettare se non vuole calpestare la legittima libertà e dignità della persona umana. Soprattutto, però, il Concilio ha fatto riscoprire alla Chiesa lo spirito del suo Signore Gesù Cristo e degli apostoli che «si sono adoperati per convertire gli uomini a confessare Cristo signore, non con una azione coercitiva, né con artifici indegni del vangelo, ma anzitutto con la forza della parola di Dio»³⁸.

II. L'AMORE PER LA LIBERTÀ NEL MESSAGGIO DI JOSEMARÍA ESCRIVÁ: UN FERMENTO PER UNA SOCIETÀ CRISTIANA NELLO SPIRITO DEL VATICANO II

1. UNA NUOVA LETTURA DELLA TRADIZIONE CATTOLICA: DALLA "LIBERTÀ DELLE COSCIENZE" ALLO SPIRITO DI NON-DISCRIMINAZIONE

Per questa riscoperta dello spirito di un profondo rispetto della libertà, il rifiuto di ogni forma di coercizione delle coscienze e di violenza per condurre le persone alla verità, Josemaría Escrivá fu indubbiamente un pioniere. In una delle sue lettere, scritte per la formazione dei membri dell'Opus Dei, insiste sulla «preoccupazione cristiana di far sì che nei rapporti fra gli uomini sparisca qualsiasi forma di intolleranza, di coazione e di violenza. Anche nell'azione apostolica — anzi, principalmente nell'azione apostolica — vogliamo che non ci sia il minimo tentativo di coazione»³⁹. Si tratta di uno spirito che, per carisma fonda-

³⁸ DH 11(1072).

³⁹ Lettera 9-I-32, no. 66 (la traduzione dall'originale spagnolo è mia).

zionale, sin dall'inizio fu parte essenziale della predicazione e della maniera di agire di Escrivá. Lo formulava, come è logico, con la terminologia del suo tempo, giacché la stragrande parte dei suoi scritti datano prima del Concilio, momento in cui la strada non era ancora aperta per poter parlare di un «diritto alla libertà religiosa» nel senso della dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*. Escrivá adopera di solito la formula, introdotta da Pio XI⁴⁰ in seguito all'esperienza dei moderni movimenti totalitari, della «libertà delle coscienze» che, in fondo, include solo la permanente dottrina cattolica sul diritto di ogni persona a non essere costretta ad agire contro la sua coscienza, ma non un *diritto di seguire la coscienza propria*, anche pubblicamente e corporativamente. Tuttavia, Escrivá, adoperando quest'espressione, non solo la intende nel suo senso più profondo ed essenziale, ma ne trae, come vedremo, delle conseguenze nuove ed insospettate.

Prima però una precisazione: la «libertà delle coscienze», esprime il rispetto per il santuario della coscienza umana, nonché il fatto che la fede presuppone la libertà e che si può amare il vero Dio solo in libertà. L'idea del «diritto alla libertà religiosa», invece, tale come fu proposta dal Concilio Vaticano II, è una dottrina giuridico-politica⁴¹, intimamente connessa con la prima, ma anche diversa da essa, che implica una determinata concezione della società, della politica e, soprattutto, afferma le limitate competenze del potere temporale, cioè la sua incompetenza e la conseguente imparzialità e neutralità in materia religiosa. Questa limitazione, secondo il Vaticano II, va riconosciuta anche dalla Chiesa e non è altro che il principio della *sostanziale secolarità dello Stato*.

Il messaggio di Josemaría Escrivá non si muove però su quest'ultimo livello. Esso è una spiritualità, o, meglio, uno spirito. Uno dei suoi tanti tratti è lo spirito di libertà e di responsabilità personale che fa tuttavia scoppiare le formule tradizionali e si apre ad una comprensione più ampia. Un esempio è la sua omelia, pronunciata nel 1956, sulla *Libertà, dono di Dio* dove, sulla «libertà delle coscienze», dice che essa «sta a significare che a nessuno è lecito impedire che la creatura renda il culto a Dio. Bisogna rispettare i legittimi desideri di verità: l'uomo ha l'obbligo grave di cercare il Signore, di conoscerlo e di adorarlo, ma nessuno sulla terra deve permettersi di imporre agli altri una fede che non hanno; e, reciprocamente, nessuno può arrogarsi il diritto di porre ostacoli a chi ha ricevuto la fede di Dio»⁴². Escrivá vuole che vengano rispettati «i legittimi desideri di verità» e li sapeva rispettare anche in coloro che non condividevano con lui la fede cattolica.

È certo che questo Escrivá lo intendeva nel senso di relazioni tra persone, non in senso giuridico-politico, il livello cioè al quale è situata la dottrina del

⁴⁰ Enciclica *Non abbiamo bisogno* del 29.6.1931, III, *Enchiridion delle Encicliche 5: Pio XI*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, 815 (no. 780).

⁴¹ Cfr. DH 2 (1045).

⁴² *Amici di Dio*, 32.

Concilio Vaticano II sul diritto alla libertà religiosa. Ma, per l'appunto, fu questo spirito predicato senza sosta dal fondatore dell'Opus Dei che spiega la sua profonda gioia su quanto il Concilio ha voluto insegnare, come testimoniano le sue parole in una intervista pubblicata su *Figaro* nel 1966: «Ho sempre difeso la libertà delle coscienze. Io non comprendo la violenza: non mi pare il mezzo idoneo né per convincere né per vincere; l'errore si supera con la preghiera, con la grazia di Dio, con lo studio; mai con la forza, sempre con la carità. Lei capirà che, se è questo lo spirito che ha animato fin dal primo momento la nostra Opera, gli insegnamenti promulgati dal Concilio su questo tema non possono che riempirmi di gioia»⁴³. In questo senso Escrivá interpreta il *compelle intrare* di Luca 14, 23, diventato così fatalmente celebre nella storia della teologia cattolica attraverso il suo uso da parte di Sant'Agostino contro i donatisti: «Il *compelle intrare* non comporta violenza fisica o morale: esprime lo slancio dell'esempio cristiano, che sprigiona la forza di Dio»⁴⁴. E, quasi per riabilitare il vero spirito agostiniano, aggiunge le seguenti parole del santo vescovo di Ippona: «Ecco come esercita la sua attrattiva il Padre: attrae col suo insegnamento, senza costringere nessuno. Ecco come attrae»⁴⁵.

Nel contesto di quanto abbiamo visto nelle pagine precedenti, acquistano un valore del tutto singolare delle affermazioni come quella che «nella Chiesa e nella società civile non ci sono né fedeli né cittadini di seconda categoria. Tanto nell'ambito dell'apostolato che nelle cose temporali sono da considerare arbitrarie e ingiuste le limitazioni alla libertà dei figli di Dio, alla libertà delle coscienze, oppure alle legittime iniziative. Sono limitazioni che procedono dall'abuso dell'autorità, dall'ignoranza o dall'errore di coloro che pensano che possano permettersi l'abuso di fare delle discriminazioni per niente ragionevoli»⁴⁶. Nella mente del fondatore dell'Opus Dei questa visione si appoggia su una profonda visione teologica la quale è atta a superare delle ristrette interpretazioni “confessionalistiche” del suddetto principio di non-discriminazione. Come si vedrà ancora più in avanti, Josemaría Escrivá predicava uno spirito di apertura, giacché «ci piace lavorare pacificamente con tutti, precisamente perché stimiamo, rispettiamo e difendiamo in tutto il suo enorme valore, la dignità e la libertà che Dio ha conferito alla creatura razionale, sin dallo stesso momento della creazione; e ancora di più, sin dal momento in cui Dio stesso non esitò ad assumere la natura umana, e il Verbo si fece carne e dimorò fra gli uomini (*Ioann.* I, 14)»⁴⁷.

Per afferrare del tutto questo spirito di Josemaría Escrivá, non è però sufficiente la sola lettura dei suoi scritti. Egli fu anzitutto un fondatore, un pastore,

⁴³ *Colloqui*, 73.

⁴⁴ *Amici di Dio*, 37.

⁴⁵ *Ibidem*, 57 s.

⁴⁶ *Lettera 11-III-1940*, n. 65, 1 (la traduzione dall'originale spagnolo è mia).

⁴⁷ *Ibidem*, 66, 1.

un padre dei suoi figli e figlie spirituali e di quanti con loro erano legati con l'amicizia e attraverso la collaborazione nelle diverse iniziative apostoliche. Finalmente, fu anche promotore di tante iniziative formative e sociali in tutto il mondo che rendono testimonianza di questo spirito di libertà e di non-discriminazione. Come è ben noto, quando Escrivá, negli anni cinquanta, chiese alla Santa Sede la possibilità di accettare nell'Opus Dei dei cooperatori anche non cattolici e non cristiani, si sentì dire, in un primo momento, che veniva con «cento anni di anticipo». Il fondatore, però, insistette e finalmente ottenne il permesso. Anni dopo questi avvenimenti, Escrivá rispose a un giornalista precisando che «l'Opus Dei da quando è stata fondata non ha mai fatto discriminazioni: lavora con tutti, convive con tutti, perché in ogni persona vede un'anima da rispettare e da amare. E queste non sono solo parole: la nostra Opera è la prima organizzazione cattolica che, con l'autorizzazione della Santa Sede, ammette come cooperatori gli acattolici, anche non cristiani»⁴⁸.

Perciò, questo spirito di libertà e di non-discriminazione di Josemaría Escrivá è profondamente presente nell'Opera da lui fondata. Inoltre, ne è una testimonianza la sua vita intera⁴⁹. Sono innumerevoli gli episodi che illustrano il suo amore per la libertà e la sua apertura di spirito. Come esempio sia ricordato quando fece sapere ad un persona, non cattolica, che venne a visitarlo, che lui, Escrivá, pur essendo convinto della verità della religione cattolica, con l'aiuto della grazia di Dio avrebbe dato la sua vita per difendere la libertà della coscienza di questa sua visita. Il celebre *Strathmore College* di Nairobi in Kenya, opera corporativa dell'Opus Dei, è stato aperto soltanto dopo che Escrivá, opponendosi decisamente alla pratica abituale del governo di questo paese, ebbe insistito che quest'istituzione fosse aperta a persone di tutti i colori e tutte le razze, senza alcuna discriminazione. Così, *Strathmore* negli anni cinquanta del secolo XX divenne il primo *college* razzialmente misto sul continente africano. L'insistenza del fondatore dell'Opus Dei non fu altro che l'eco della sua convinzione che «siamo tutti fratelli, figli di uno stesso Padre, Dio. Per cui non c'è che una razza: la razza dei figli di Dio. Non c'è che un colore: il colore dei figli di Dio...»⁵⁰.

2. VERSO UNA SOCIETÀ CRISTIANA: UNITÀ DI VITA, LIBERTÀ E RESPONSABILITÀ PERSONALE

Questo breve abbozzo sarebbe però incompleto se non si parlasse di un altro aspetto in cui questo spirito di amore per la libertà e la responsabilità per-

⁴⁸ *Colloqui*, 44.

⁴⁹ Per ciò rimando alle varie biografie su Josemaría Escrivá.

⁵⁰ *È Gesù che passa*, 106.

sonale diventa di somma importanza: l'agire pubblico dei fedeli cristiani laici e il loro compito di ordinare la città terrena e le strutture temporali secondo lo spirito di Cristo. Questo è un tema ampio, in cui di nuovo sorgono le questioni classiche sulle relazioni tra potere temporale e autorità spirituale della Chiesa, un'autorità, però, questa volta rappresentata nel seno della società politica mediante l'attuazione dei laici che, fedeli agli insegnamenti della Chiesa, tentano di rendere la società umana conforme allo spirito di Cristo.

Il fondatore dell'Opus Dei su questo tema si pronunciava con decisione. In una delle sue lettere afferma che il «messaggio di Cristo illumina la vita integrale degli uomini, il suo principio e il suo fine, non soltanto nello stretto campo di pratiche soggettive di pietà. E il laicismo è la negazione della fede con opere, della fede che sa che l'autonomia del mondo è relativa e che tutto in questo mondo ha come significato ultimo rendere gloria a Dio e la salvezza delle anime»⁵¹. Con quest'affermazione, ci si potrebbe domandare: siamo di nuovo tornati all'agostinismo politico di San Gregorio, secondo il quale la città terrena sta al servizio di quella celeste in modo che i poteri terrestri dovrebbero stare al servizio della vera religione? Stiamo di fronte di una nuova forma di integralismo religioso-politico?⁵².

Le parole appena citate di Josemaría Escrivá, scritte anni prima del Concilio, si inseriscono, vorrei ripeterlo, nel contesto della predicazione di uno *spirito*, uno spirito che comporta come esigenza fondamentale della vita cristiana ciò che Escrivá chiamava "unità di vita". Questa unità di vita non è un programma politico, ma spirituale. Essa riflette le parole di san Paolo (1 Cor 10, 31): «Sia che mangiate, sia che beviate, fate tutto per la gloria di Dio». E Escrivá aggiunge: «Questa dottrina della Sacra Scrittura, che si trova, come sapete, nel cuore stesso della spiritualità dell'Opus Dei, vi deve spingere a realizzare il vostro lavoro con perfezione, ad amare Dio e gli uomini facendo con amore le piccole cose della vostra giornata abituale, scoprendo quel *qualcosa di divino* che è nascosto nei particolari. [...] Vi assicuro, figli miei, che quando un cristiano compie con amore le attività quotidiane meno trascendenti, in essa trabocca la trascendenza di Dio. [...] Il cielo e la terra, figli miei, sembra che si uniscano laggiù, sulla linea dell'orizzonte. E invece no, è nei vostri cuori che si fondono davvero, quando vivete santamente la vita ordinaria...»⁵³.

Si tratta, cioè, dell'affermazione che la fede deve illuminare ogni passo dell'uomo su questa terra, anche il suo impegno nella città terrena. In questo senso, il Concilio Vaticano II, pur sottolineando in un celebre passo, «la legittima auto-

⁵¹ Lettera 9-I-1959, n. 31 (la traduzione dall'originale spagnolo è mia).

⁵² Cfr. anche le mie riflessioni: *Neuevangelisierung und politische Kultur*, «Schweizerische Kirchenzeitung» 162 (1994): no. 44, 608-613; e no. 45, 622-627.

⁵³ *Amare il mondo appassionatamente*, in *Colloqui*, 115-116.

nomia delle realtà temporali», previene il pericolo di voler adoperare le cose create «senza riferirle al Creatore»⁵⁴. Perciò, lo stesso Concilio annovera il «distacco, che si constata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana [...] tra i più gravi errori del nostro tempo». Si tratta dell'errore di coloro che pensano «potersi immergere talmente negli affari della terra, come se questi fossero estranei del tutto alla vita religiosa, la quale consisterebbe, secondo loro, esclusivamente in atti di culto e in alcuni doveri morali». Perciò non vanno opposte «artificiosamente, le attività professionali e sociali da una parte e la vita religiosa dall'altra». L'esempio da seguire è Cristo «che fu un artigiano»: i cristiani devono impegnarsi nelle «attività terrene, unificando gli sforzi umani, domestici, professionali, scientifici e tecnici in una sola sintesi vitale insieme con i beni religiosi, sotto la cui altissima direzione tutto viene coordinato a gloria di Dio»⁵⁵.

In questa prospettiva, Josemaría Escrivá parlava di “unità di vita” che significa anche «saper *materializzare* la vita spirituale» per non cadere nella tentazione «di condurre una specie di doppia vita: da una parte, la vita interiore, la vita di relazione con Dio; dall'altra, come una cosa diversa e separata, la vita familiare, professionale e sociale, fatta tutta di piccole realtà terrene. No, figli miei! Non ci può essere una doppia vita, non possiamo essere come degli schizofrenici, se vogliamo essere cristiani: vi è una sola vita, fatta di carne e di spirito, ed è questa che dev'essere — nell'anima e nel corpo — santa e piena di Dio: questo Dio invisibile lo troviamo nelle cose più visibili e materiali»⁵⁶. La conclusione per un cristiano che vive e lavora *nel bel mezzo della strada*, come Escrivá spesso diceva, immerso cioè in questo mondo, che è buono, «perché è uscito dalle mani di Dio» e che il cristiano comune «ama appassionatamente», è la chiara consapevolezza di essere chiamato da Dio «per servirlo *nei* compiti e *attraverso* i compiti civili, materiali, temporali della vita umana: in un laboratorio, nella sala operatoria di un ospedale, in caserma, dalla cattedra di un'università, in fabbrica, in officina, sui campi, nel focolare domestico e in tutto lo sconfinato panorama del lavoro»⁵⁷.

Ovviamente, questo, non può essere inteso come programma politico-religioso al servizio della gerarchia ecclesiastica e della sua specifica missione pastorale. Il fondatore dell'Opus Dei vede i laici — cristiani comuni —, ciascuno nelle particolari circostanze della sua vita, agire, con coscienza cristiana, cattolica, in piena libertà ed autonomia, mettendo il mondo, per così dire, non ai piedi della

⁵⁴ *Gaudium et spes* 36, *Enchiridion Vaticanum* 1 835 (no. 1432).

⁵⁵ *Ibidem*, 43, 851 (no. 1454).

⁵⁶ *Amare il mondo appassionatamente*, in *Colloqui*, 114.

⁵⁷ *Ibidem*. Per questo aspetto dell' “amore al mondo” rimando al mio lavoro *Der selige Josemaría und die Liebe zur Welt*, in: C. ORTIZ (a cura di), *Josemaría Escrivá. Profile einer Gründergestalt*, Adamas Verlag, Köln 2002, 225-252.

gerarchia ecclesiastica, ma a quelli di Gesù Cristo, ponendo la croce di Cristo — il Suo amore salvifico — al vertice di tutte le attività umane. L'apostolato dei laici è, per lui, fondamentalmente non una partecipazione alla missione della gerarchia, ma una partecipazione nella missione sacerdotale dello stesso Gesù Cristo, conferita direttamente attraverso il battesimo, anche se sempre realizzato in stretta unione con i legittimi pastori della Chiesa, il Romano Pontefice ed i vescovi in unione con lui, ed in fedeltà al loro magistero.

Perciò, i laici non sono, per Escrivá, il nuovo braccio secolare della Chiesa; il loro apostolato non è la *longa manus* della gerarchia⁵⁸. Era questa, nel passato, piuttosto la visione di Pio XI con la promozione dell'Azione cattolica e di un ripristino dello "Stato cristiano" che, *in quanto potere temporale*, riconosce come unica voce di divina verità la Chiesa cattolica, una visione, nella mente del grande Pontefice, certamente pastorale e permeata di grande forza spirituale, *ma nelle sue implicazioni giuridico-politiche* — e sono queste che ci interessano ora — senza dubbio non ancora all'altezza della prospettiva più differenziata del Vaticano II. Già nella sua prima enciclica *Ubi arcano*, Pio XI proponeva la visione di una società sotto la guida della Chiesa, quest'ultima riconosciuta dallo Stato per essere quella vera e unica maestra e guida dei popoli. La stessa enciclica vedeva i laici, organizzati in modo efficace e guidati dalla gerarchia, come lo strumento per giungere a tale scopo in tutti gli ambiti della società. Soltanto in questo modo, affermava il Pontefice, il Regno di Cristo, cioè la *pax Christi in regno Christi*, «la pace di Cristo nel Regno di Cristo» diventerebbe realtà⁵⁹.

Non era, certo, lo spirito di Escrivá contrapporre l'apostolato laico da lui inaugurato ad altre forme di apostolato. Lui amava la diversità, la libertà appunto anche nei modi di compiere l'unica missione della Chiesa. Perciò ebbe pure una grande stima per tutto il lavoro svolto dall'Azione cattolica, così ricco e variegato a seconda dei tempi e dei luoghi, al servizio della Chiesa. Rimaneva però fedele al carisma specifico voluto per l'Opus Dei: «La nostra missione è differente. Gli altri lavorano molto bene; ma per lavorare in questo modo, già ci sono loro. Ciò che Dio chiede a noi è diverso, la fisionomia del nostro lavoro è un'altra: il nostro modo è laicale, secolare, di libertà e di responsabilità personale. *Spiritus ubi vult spirat (Ioann. III, 8)*, lo Spirito del Signore soffia dove vuole. E ha voluto, all'interno dell'unità della Chiesa, ispirare l'Opera di Dio con una finalità e un carattere peculiare»⁶⁰.

⁵⁸ Cfr. *Colloqui*, 21.

⁵⁹ Cfr. *Enchiridion delle Encicliche* 5, 43 s. (no. 37-39). Cfr. anche PIO XI, Enciclica *Quas primas* sull'Istituzione della festa di Gesù Cristo re, *Enchiridion* 158 ss., soprattutto 183 s. (no. 154 s.).

⁶⁰ *Lettera 15-VIII-1953*, n. 18, 2 (la traduzione dall'originale spagnolo è mia). Non sono in grado di determinare se queste parole di Escrivá sono da intendere proprio come un confronto fra l'apostolato dell'Opus Dei e l'Azione Cattolica. Sarà il compito degli storici a

Tuttavia — ed è tipico dell’atteggiamento di Josemaría Escrivá di profonda e filiale unione con il Papa — troviamo un’eco del motto del Pontificato di Pio XI, menzionato sopra, nel punto 301 di *Cammino*: «Un segreto. — Un segreto a gran voce: queste crisi mondiali sono crisi di santi. — Dio vuole un pugno di uomini ‘suoi’ in ogni attività umana. — Poi... ‘*pax Christi in regno Christi*’ — la pace di Cristo nel regno di Cristo». Però, mancano qui le connotazioni “politiche” di *Ubi arcano*. Nella mente del Fondatore dell’Opus Dei, fedele allo specifico carisma fondazionale, il motto del successore di san Pietro acquista all’improvviso una connotazione diversa. Non nel senso, certo, che Escrivá non fosse stato anche lui convinto della necessità che — come tutti i battezzati — anche i cristiani impegnati nella politica e negli affari pubblici fossero obbligati a permeare tutte le strutture temporali con lo spirito di Cristo. «Aconfessionalismo. Neutralità. — Vecchi miti che tentano sempre di ringiovanire. Ti sei dato la pena di pensare quanto è assurdo smettere di essere cattolici quando si entra nell’Università, nell’Associazione professionale, in un’Assemblea di scienziati o in Parlamento, così come si lascia il cappello alla porta?»⁶¹. Rimane però aperto l’aspetto programmatico e “organizzativo”, e questo esplicitamente. Il motto di Pio XI adesso acquisisce un significato più spirituale, ma allo stesso tempo apre la prospettiva di una grande forza e penetrazione apostolica. Escrivá vede i laici agire in piena libertà e con conseguente responsabilità personale accanto agli altri uomini che non condividono la loro fede. Li vede come lievito, fusi nella massa degli uomini, illuminando tutte le attività umane con la luce della fede e spargendo il sale della buona dottrina e della carità di Cristo fra gli uomini. Per Escrivá, dunque, l’idea del regno di Cristo nella società non è un programma politico-religioso:

«Quando penso al compito dei cristiani sulla terra non lo vedo come lo scaturire di un movimento politico-religioso: considero questa pretesa una pazzia, anche quando la si rivesta del buon proposito di infondere lo spirito di Cristo in tutte le attività umane. Si tratta piuttosto di aiutare ciascuno, chiunque esso sia, a mettere il proprio cuore in Dio. Cerchiamo dunque di parlare a ogni singolo cristiano, affinché là dove si trova — nelle circostanze che non dipendono soltanto dalla sua posizione nella Chiesa o nella vita civile, ma anche dalle mutevoli situazioni storiche — sappia dare testimonianza, con l’esempio e la parola, della fede che professa»⁶².

darci dei lumi su questo punto. Sembra, però, non troppo azzardata l’assunzione che l’autore della citata lettera avesse anche pensato a diverse forme dell’Azione Cattolica, al meno considerando che la lettera porta la data dell’anno 1953 — dell’Azione Cattolica nella comprensione di Pio XII, assai più organizzata e centralizzata di quella del suo predecessore (cfr. P. CHENAUX, *Pie XII. Diplomate et pasteur*, Éditions du Cerf, Paris 2003, 326 e ss.)

⁶¹ *Cammino*, 353.

⁶² *È Gesù che passa*, 183.

Non c'è dubbio che con questo, Escrivá rendeva giustizia alle più profonde aspirazioni di Pio XI, sotto il cui Pontificato era nato l'Opus Dei il 2 ottobre del 1928. Colpisce però la diversità di spirito. Mentre Pio XI sembra ancora imbevuto dell'idea tradizionale che la Chiesa dovesse giustamente pretendere uno speciale riconoscimento dall'autorità pubblica della sua missione spirituale in base alla pretesa di essere l'unica religione *vera* — con tutte le conseguenze giuridico-politiche implicate in un tale riconoscimento —, il fondatore dell'Opus Dei, sin dall'inizio, sembra percepire che appunto il principio della “libertà delle coscienze”, tanto caro a quel Pontefice, esigeva qualcosa di più. Così, nella sua sopraccitata omelia sulla festa di Cristo Re, sottolinea «che se qualcuno intendesse il regno di Cristo come un programma politico non avrebbe approfondito la finalità soprannaturale della fede e non sarebbe lontano dal gravare le coscienze con oneri che non sono quelli di Gesù, perché *il suo giogo è dolce e il suo carico leggero*. Amiamo veramente tutti gli uomini. E amiamo soprattutto Cristo. Allora non potremo far altro che amare la legittima libertà degli altri, in una pacifica e rispettosa convivenza»⁶³.

Così, l'influsso cristiano dei fedeli cattolici sulle strutture della società, e la creazione di una società impregnata dalla dottrina di Cristo, si svolgerà in questo spirito di amore della «legittima libertà degli altri, in una pacifica e rispettosa convivenza». Anche se Escrivá non ha mai teorizzato sul tema del diritto civile alla libertà religiosa — non fu questo il suo compito — il suo spirito sembra aver anticipato quello che dopo sarebbe diventato lo spirito del Concilio Vaticano II. In base a questo spirito, a livello giuridico-politico, la Chiesa adesso è arrivata a riconoscere la secolarità dello Stato: non, certo, uno Stato laicista, ma laico, secolare, nel senso di non dare preferenza a nessuna credenza religiosa nella sua pretesa di essere l'unica vera, giacché «la verità non si impone che in forza della stessa verità»⁶⁴.

3. STATO SECOLARE, “SECOLARITÀ CRISTIANA” E PLURALISMO: LA PROSPETTIVA DI UNA STORIA FATTA DA CRISTIANI COMUNI

All'ombra di un tale Stato laico, si potranno sviluppare una società e una cultura politica caratterizzate da ciò che vorrei chiamare la “secolarità cristiana”: una società in cui le esigenze di verità e di libertà si trovano riconciliate e in cui la verità redentrice di Cristo penetra la società umana e tutte le strutture di questo mondo, non con la forza della coazione di un “braccio temporale” della Chiesa — il potere dello Stato —, ma mediante quell'unità di vita dei cristiani

⁶³ *Ibidem*, 184, 369.

⁶⁴ DH 1 (1044).

che sanno vivere, in libertà e con responsabilità personale, la loro vita ordinaria come partecipazione alla missione sacerdotale di Cristo.

Mentre la teologia del passato, prima dell'ultimo Concilio, pensò la penetrazione della società umana con lo spirito cristiano come necessariamente unita al pubblico riconoscimento della verità della religione cattolica ed allo statuto privilegiato della Chiesa cattolica — unita, cioè, allo Stato confessionale, cattolico —, e combatté il contrario come “indifferentismo” e “laicismo”, a partire dal Concilio Vaticano II sappiamo che tale ottica era il risultato di una prospettiva particolare, storica, la cui perenne verità era unita a delle istanze contingenti e passeggere, che certamente non fanno parte del deposito della fede. La verità perenne è che solo nella Chiesa cattolica si trova la pienezza della verità rivelata su Dio, sull'uomo e sul mondo; e che la Chiesa è chiamata a far sì che lo spirito salvifico di Cristo possa permeare tutte le realtà terrene, e particolarmente la società umana. Il “laicismo” — nel senso di impedire questa verità, e la Chiesa stessa come sua depositaria, a informare le realtà temporali, la società e gli uomini che ne fanno parte, facendo valere la sua luce di verità ed essendo anche presente in modo visibile, pubblico e organizzato come organismo giuridico e pastorale — non potrà mai essere accettato dai cattolici, se vogliono essere fedeli alla loro vocazione di cristiani.

Lo “Stato laico”, invece, che si sa al servizio del bene comune e perciò favorisce anche, in modo imparziale, l'esercizio privato e comunitario delle diverse credenze religiose — rispettando anche il peculiare retaggio e le circostanze culturali e religiose dei singoli popoli e nazioni, senza che ciò implichi, però, la confessionalità dello Stato — precisamente si apre in questo modo all'azione salvifica della Chiesa di Cristo. Non è questa, certamente, una visione “indifferentista” né delle diverse religioni, né della Chiesa, né della società. Solamente lo Stato — in quanto istituzione —, non più visto come braccio secolare della Chiesa, ma come istanza essenzialmente “laica”, rimarrà in un senso specificamente giuridico-politico “indifferente”, aprendo così, per l'appunto, la via a ciò che chiamerei “secolarità cristiana”: la vocazione di cristiano, vissuta all'interno della società umana, con libertà e responsabilità personali, al cospetto degli uomini ma anche di quel Dio che si è rivelato agli uomini e li ha redenti con il suo Sangue, comunicando loro, attraverso la sua Chiesa, la verità e i tesori della nuova vita in Cristo.

La Chiesa ha, indubbiamente, perso nel corso del processo moderno di secolarizzazione una gran parte del suo influsso sulla società e sugli uomini e c'è chi si domanda quale futuro ci possa ancora essere per il Cristianesimo⁶⁵. È vero che, da un punto di vista storico e sociologico, la «scomparsa della norma statale dell'appartenenza ecclesiale» è forse la «causa più elementare e di più lunga

⁶⁵ Cfr. F.-X. KAUFMANN, *Quale futuro per il Cristianesimo?* Queriniana, Brescia 2002 (orig. *Wie überlebt das Christentum?*, Herder, Freiburg i. Br. 2000).

durata della regressione di tale appartenenza», giacché la «volontarietà non può mai essere così capillare come la costrizione»⁶⁶. Tuttavia, da un punto di vista della fede, e perciò teologico, bisogna dire che la libertà, alla fine, è sempre più forte della costrizione, giacché la fede apre i cuori degli uomini all'azione salvifica della grazia divina, che trasforma, ricrea e porta i “frutti dello Spirito”, mentre la costrizione, pur creando a breve scadenza delle apparenze di penetrazione religiosa, porta, come tante volte l'ha provato la storia, alla mera conformità esterna e finisce con la dissoluzione. La Chiesa, così concludiamo, oggi è chiamata di nuovo ad avere fede nella libertà, una libertà, certo, che si apre alla forza trasformatrice del Vangelo e della grazia di Dio, ma che è veramente libertà. Perciò il messaggio di Josemaría Escrivá, favorendo quella “secolarità cristiana”, sarà un lievito di non poca importanza.

Cosa significa in concreto tale “secolarità cristiana” a tutti livelli, non può essere spiegato più in dettaglio in questa sede. E forse sarà soltanto la storia, una storia fatta da cristiani però, a potercelo mostrare. La storia sempre apre nuovi orizzonti e fa superare vecchi schemi, soltanto apparentemente esaustivi ed insuperabili. Anche la storia è segnata dalla libertà. Così almeno la vedeva Josemaría Escrivá: «Dio, creandoci, ha corso il rischio e l'avventura della nostra libertà. Lui ha voluto una storia che sia una storia vera, fatta da decisioni autentiche, e non una finzione, e nemmeno un gioco. Ogni uomo deve fare l'esperienza della sua autonomia personale, con tutto ciò che implica: di casualità, di prove e, a volte, di incertezze»⁶⁷. È logico che così, nel corso della storia, si forma un vero legittimo pluralismo come frutto della libertà. Per la coscienza dei credenti cristiani, tale pluralismo si formerà dentro ai limiti della fede; il pluralismo sarà, però, inevitabilmente, e legittimamente, più ampio in una società segnata da una diversità di credenze religiose, nonché da una pluralità di tradizioni culturali, e politicamente organizzata in uno Stato la cui laicità viene, appunto, formata dalle esigenze del riconoscimento del diritto alla libertà religiosa.

Una società, politicamente organizzata in istituzioni di impronta secolare stessa, e in questo senso “aperta”, fondata su quella libertà religiosa insegnata ormai dalla Chiesa cattolica, sempre si troverà di fronte alle sfide di un pluralismo che contiene anche ciò che per il credente cattolico è percepito come erroneo e forse persino corrosivo per il benessere della società, nonché della felicità temporale ed eterna dei singoli uomini⁶⁸. Una storia “fatta dai cristiani”, da cri-

⁶⁶ *Ibidem*, 118.

⁶⁷ *Las riquezas de la fe* (articolo pubblicato nell'edizione domenicale del giornale ABC, Madrid) il 2. 11. 1969 (la traduzione dall'originale spagnolo è mia).

⁶⁸ L'importanza della libertà religiosa e della rispettiva “neutralità” dello Stato in questa materia, non significa neutralità dello Stato, cioè dell'assetto pubblico, politico, giuridico, dello Stato secolare o laico rispetto a determinati valori sostanziali di rilevanza morale. Per alcune precisazioni su questo rimando a M. RHONHEIMER, *Lo Stato costituzionale democratico e*

stiani comuni, sarà, dunque, il frutto di saper vivere la propria libertà nella responsabilità di quello che si sa arricchito dalla luce della fede, facendo valere però questa luce sempre nel pieno rispetto dei diritti di libertà dei suoi concittadini, anche del loro diritto di sbagliare, di trovarsi nell'errore, o di essere indifferenti⁶⁹, cercando però di collaborare lealmente con tutti gli uomini nell'ampio spazio di libertà che una cultura politica secolare ed aperta permette a ciascuno nella ricerca del bene comune. Il rispetto di tale libertà creerà quell'ambiente che farà sì che la verità non sia mai più imposta con la forza della coazione, mescolando così anche, in modo esplosivo e fatale, interessi spirituali e temporali, ma che invece la verità si imponga solo ed unicamente «in forza della verità stessa»⁷⁰, informando così, mediante il responsabile esercizio da parte dei cristiani delle loro libertà e diritti civili, la società e tutte le realtà temporali con lo spirito di Cristo.

il bene comune, in: *Ripensare lo spazio politico: quale aristocrazia?* (a cura di E. MORANDI E R. PANATTONI), «Con-tratto - Rivista di filosofia tomista e contemporanea» VI (1997), Il Poligrafo, Padova 1998, 57-122.

⁶⁹ Cfr. DH 2 (1046).

⁷⁰ DH 1 (1044).