





Agostino Marchetto e Angelo Federico Arcelli

Riflessioni  
per un dialogo intraecclesiale

**RUBETTINO**

© 2021 - Rubbettino Editore  
88049 Soveria Mannelli - Viale Rosario Rubbettino, 10 - tel (0968) 6664201  
[www.rubbettino.it](http://www.rubbettino.it)

## Indice

Introduzione <i>Che obiettivo ha questo lavoro e come si dovrebbe leggerlo</i>	7
Parte I	
Europa e Stati Uniti d'America oggi a un bivio della storia <i>di Angelo Ferrero Arcelli</i>	
L'Europa di fronte alla sfida di ritrovare le sue origini e ridefinire il suo futuro	13
L'America e lo Spirito del XVIII secolo	25
La recente evoluzione della politica statunitense	29
Riscoprire i valori per rifondare la democrazia	33
Parte II	
Per l'evangelizzazione e la promozione umana integrale vi è la necessità del dialogo intraecclesiale <i>di Agostino Marchetto</i>	
Introduzione guida	41
Il contesto storico attuale e la posizione della Chiesa	45
Storia, ermeneutica (interpretazione) e ricezione (accoglienza e realizzazione) conciliare	51
Diritti umani universali: la libertà religiosa	55



## Introduzione

*Che obiettivo ha questo lavoro  
e come si dovrebbe leggerlo*

La riflessione nelle pagine che seguono vorrebbe suggerire alcuni spunti di discussione circa quello che oggi si percepisce come una crisi. All'alba del XXI secolo sembrano emergere vari livelli di crisi: certamente vi è, in generale, una crisi economica, una crisi nata dalla pandemia di Covid-19, una crisi sociale (ad esempio quella data dalla crescente solitudine compensata con mezzi digitali o televisivi), e, certo, anche una crisi della politica.

Oggi si percepisce una crisi della società umana, sia per quanto riguarda il modello democratico dei Paesi "occidentali", ma anche, in forme diverse, per tutti gli altri modelli alternativi (pensiamo alle monarchie arabe, ai sistemi postcomunisti e totalitari, alle altre forme di Stati con ristretta partecipazione dei cittadini). Sembra in profonda crisi sia l'idea storica di Stato nazionale, sia quella più recente di governo ispirato da ideologie, o altri modelli non basati sulla sovranità di uno specifico Paese (come ad esempio il progetto europeo).

Forse siamo di fronte alla crisi, in effetti, dell'identità personale dell'uomo. In molti ormai non si pongono nemmeno più quesiti esistenziali, o li rimandano a dopo il raggiungimento di altri obiettivi (anche più che legittimi, come un minimo benessere e la soluzione di problemi immediati). Tutto questo si riversa sugli altri contesti (politica, economia, religione e idee filosofiche), quasi a vedere tutto nell'immediato e tutto nel materiale, senza più apparente interesse, almeno nel dibattito pubblico, a prospettive di lungo periodo. Questa riduzione della prospettiva a un *hic et nunc* impatta su tutto il resto, di fatto modificando la

nostra situazione economica, la nostra capacità di influire sul futuro, e per molti versi peggiorando, ad esempio, quello che è l'impatto umano sull'ambiente.

Una domanda che sorge spontanea è se sia stato sempre così, oppure se è qualcosa di peculiare di questa fase della storia.

Da una prima impressione, di altissimo livello, circa quello che si conosce dell'evoluzione della storia umana dovremmo, in effetti, concludere che stiamo vivendo un *unicum* rispetto a tutti gli altri momenti del passato. Infatti il passato dell'umanità, non solo in Occidente, si caratterizza per la costante presenza di visioni di lungo termine e totalizzanti rispetto alla vita del singolo uomo: questo è ben sintetizzato sia dall'impatto pratico delle religioni nel tempo, ma anche da quello che, ad esempio, nella Grecia classica è rappresentato dai filosofi e dalla nascita di forme di governo democratico; e dal ruolo di filosofie e religioni anche nei Paesi asiatici (Cina, Siam, India) o dal ruolo dell'Islam. La storia dell'Occidente, poi, ci mostra da un lato la dominanza del cristianesimo e, più di recente, di varie posizioni ideologiche che hanno coniugato ragione e Stato, economia e diritto, in modelli apparentemente totalizzanti, ma in effetti laici (quindi non ispirati da visioni superiori). Tuttavia, quello in cui viviamo oggi è un momento storico in cui, forse per la prima volta, tutto sembra relativizzarsi e spostarsi sul breve periodo, senza una visione di prospettiva.

Quello su cui si potrebbe riflettere è il ruolo che nel tempo hanno avuto le idee rispetto al come l'uomo ha definito la società e il suo impatto sul mondo. E magari interrogarsi sul perché ora sembri quasi che non sia mai stato così.

Il caso degli Stati Uniti d'America oggi è di particolare rilevanza, dato che le direzioni prese in tale Paese tradizionalmente hanno grandissimo impatto sul mondo Occidentale e sul mondo intero.

Nelle prossime pagine proporremo quindi qualche considerazione generale, di alto livello, e qualche domanda, a cui, forse, non è ancora tempo di trovare risposte univoche.



Parte I  
Europa e Stati Uniti d'America oggi a un bivio  
della storia

*di Angelo Federico Arcelli*



## *Nota per il lettore*

Nel proporre i temi, vastissimi, che si accennano nelle poche pagine di questa parte non si intende né trattarli in modo esaustivo né proporre risposte o conclusioni – cosa quantomai ardua attualmente – ma semplicemente proporre delle riflessioni e porsi dei quesiti.

Il legame tra le varie sezioni di questa parte è dato dal fatto che ci troviamo in un mondo dove ancora l'economia ha un ruolo maggiore rispetto alla politica, e dove gli accordi fatti tra stati e la storia recente dell'Europa e degli Stati Uniti d'America ci hanno portato, nel bene e nel male, a sviluppare la società in cui viviamo.

Tuttavia, in Europa, e in particolare tra i membri dell'“eurozona” è oggi chiaro che importanti passaggi sono all'orizzonte: l'Unione europea, o almeno una gran parte di essa, deve porsi il problema di rilanciare il suo progetto. Infatti, l'incertezza che si trascina ormai da anni ha rappresentato e rappresenta probabilmente la causa principale dei problemi di crescita economica e di squilibri all'interno dell'Unione a cui assistiamo da anni. Una scelta tra un percorso verso un'aggregazione politica (qualsiasi essa sia) tra gli stati membri, o, all'altro estremo, una riduzione dell'Unione a semplice mercato comune, sono ancora opzioni possibili. Ma l'incertezza ha un grande costo in termini di economia e di prospettiva.

Il recente progetto di un piano europeo di ripresa e resilienza, con le condizioni che vi saranno collegate, potrebbe essere il modo per rilanciare importanti riforme e la convergenza tra i Paesi membri, ma – e questo è il tema che si vorrebbe qui af-

frontare – senza una condivisione di obiettivi e valori di lungo periodo potrebbe ridursi a un ennesimo mero esercizio tecnocratico senza reale futuro.

Negli Stati Uniti d'America vediamo che le recenti evoluzioni della società americana hanno portato a una situazione di polarizzazione che sembra contraddire i principi e valori comuni che hanno fondato l'Unione fin dalla Dichiarazione di Indipendenza.

Ci chiediamo quindi come ritrovare, tra aree del mondo affini come quelle delle due sponde dell'Atlantico, un comune percorso di prospettiva basato sui valori e su di una democrazia che non sia ridotta a vuota parola. Un'ipotesi, non tanto lontana dall'esperienza storica americana, è quella di ritrovare le radici comuni che sono rappresentate dalla religione, e in particolare dal cristianesimo, anche data l'attualità del Concilio Ecumenico Vaticano II e della conseguente missione della Chiesa nel mondo contemporaneo ivi sottolineata. Peraltro ciò non ha forse ancora avuto modo di essere reso vivo in un contesto laico e non solo legato alla religione.

Resta il fatto che oggi è solo possibile porsi quesiti, ma che è dai quesiti che prima o poi arrivano le risposte e le proposte. Lo scopo di queste poche pagine è, quindi, di suscitare domande.

## *L'Europa di fronte alla sfida di ritrovare le sue origini e ridefinire il suo futuro*

L'Unione europea sta attraversando una fase delicata. La recente conclusione del processo di uscita del Regno Unito di Gran Bretagna dall'Unione non rappresenta probabilmente un punto finale in questa fase evolutiva, ma solo il sintomo di una necessità di ripensare profondamente il patto europeo.

Quando nel 2002-2004 la Convenzione Europea, guidata da Valéry Giscard d'Estaing e Giuliano Amato, provò a definire un trattato costituzionale che avrebbe rappresentato la prospettiva di lungo periodo dell'Unione, l'accordo finale (forse deludente, e poi bocciato da alcuni Paesi membri e mai entrato in vigore in quella forma) evidenziò più punti di rottura che di contatto. Tuttavia, ormai a distanza di quasi due decenni da quelle discussioni, il tema di cosa sarà l'Unione europea in futuro (se uno Stato federale, un aggregato di "pari" sovrani e indipendenti, piuttosto che un semplice mercato comune con alcune istituzioni condivise o altro) è oggi più che mai di attualità.

La questione non secondaria è anche la percezione dei mercati: ad esempio, il rischio sul debito sovrano di un unico Stato europeo sarebbe estremamente basso, come lo è per gli Stati Uniti d'America, mentre il rischio percepito sui vari debiti nazionali, separatamente, evidenzia differenze che hanno un impatto economico materiale (oggi, nel contesto della crisi pandemica iniziata nel 2020, forse nascosto dalla politica di sostegno all'economia di BCE).

Un caso interessante per comparazione è quello dello Stato della California, che ha una dimensione di popolazione ed economia quasi pari all'Italia, ma è parte degli Stati Uniti d'America,

quindi per i mercati percepibile come un rischio subsovrano degli stessi Stati Uniti d'America. La California ha un debito statale estremamente elevato, ma non paga un tasso troppo diverso da quello del debito federale, perché il mercato scommette sul fatto che mai accadrà un dissesto di uno Stato dell'Unione (e in effetti l'ultimo caso fu l'Arizona nel 1933, in piena depressione, e comunque Stato minore). Il fatto che gli Stati Uniti d'America siano un'unica entità sovrana è quindi per i mercati una garanzia sufficiente a ritenere remoto il dissesto di una componente importante di tale Stato. In Europa, dove abbiamo in comune la moneta e la banca centrale, ma non siamo parte di un unico "Stato" sovrano (o altra forma sovrana equipollente), il mercato "punisce" (con spread differenziati, anche importanti nel passato) questa diversa percezione di rischio. Come immediata conseguenza si potrebbe aggiungere che differenze nel costo del denaro possono diventare ostacoli alla crescita e creare diseguaglianze tra operatori economici, danneggiando la possibilità di crescere in alcune aree e favorendone altre, all'interno dello stesso mercato comune. Si può quindi ben dire che il fare chiarezza – o meno – circa l'orizzonte politico ha un costo monetario ed economico non insignificante.

Quindi parlare di valori, e di cosa ci accomuna in Europa non è discorso anacronistico, e pensare che tutti siamo – ad esempio – necessariamente allineati ai valori della Rivoluzione Francese è forse un po' riduttivo rispetto alla storia dei Paesi europei (e al fatto, forse, che la Rivoluzione ha rappresentato nel tempo un modello di valori, e anche politico – ad esempio la contrapposizione destra/sinistra nasce in quel contesto – che oggi è in enorme difficoltà: cos'è oggi la "destra" e la "sinistra"?).

Anche parlare di aspetti religiosi, se pure interpretati laicamente – come fu il caso del tentativo di don Sturzo con il partito popolare del 1919 – non è forse sbagliato: basti pensare al modello rappresentato dagli Stati Uniti d'America, appunto, dove la presenza di "Dio" (in un'accezione piuttosto "deista") è talmente essenziale nella costituzione dell'Unione che lo ritroviamo anche nelle banconote («*In God we trust*»).

Infatti, un caso interessante al tempo dei dibattiti sulla convenzione europea fu quello che vide i vari delegati europei

discutere e contrapporsi sul celebre articolo che avrebbe menzionato le “radici cristiane” o “giudaico-cristiane” nel trattato, e che, alla fine, non fu mai adottato. Quel dibattito causò l’emersione di differenze e incomprensioni circa cosa ciascuno percepisse come valori “europei”: in particolare si segnalò la strenua opposizione francese ad articoli che coinvolgessero richiami religiosi nel nome del principio di “laicità” dello Stato. La curiosità di questo dibattito fu, appunto, che la posizione francese fu probabilmente l’unica a essere davvero rigida e decisiva, dato che il tema dell’articolo sulle “radici” non era certo sostenuto da una maggioranza (debolmente aveva il consenso dei rappresentanti governativi di Paesi tradizionalmente cattolici, tra cui Irlanda e Italia, ma senza posizioni forti o pregiudiziali) e, piuttosto, si tendette a lasciare che fossero i singoli delegati alla convenzione, rappresentanti di ogni posizione politica, a dire la loro.

Ma l’Europa di oggi è certamente un affare più complesso e meno teorico, per cui, forse, è lecito immaginare che la scintilla che lancerà il cambiamento arriverà dalle questioni economiche. Infatti, di fronte alle sfide post-pandemiche e alla necessità di un solido schema per rilanciare l’economia e il processo di “convergenza” alla base dell’Unione europea, si può immaginare che la politica economica dei Paesi membri dell’Unione europea dovrà essere, in futuro, sempre più unitaria e coordinata se si vuole riprendere un credibile cammino verso un disegno politico (di qualsiasi tipo) come fine ultimo del progetto europeo. Infatti, se si vorranno creare le condizioni per una rinascita economica stabile e credibile, è oggi poco probabile che possano rimanere larghi spazi per un’autonomia decisionale eccessiva nell’ambito della sovranità dei singoli Stati membri.

Certamente ciò dipenderà anche dal livello di intesa sul modello d’integrazione, anche sul piano politico, che l’Unione dimostrerà di voler raggiungere nel medio termine. E la rinuncia ad ogni ambizione avrà certo un costo. Peraltro, al momento presente, anche solo portando a graduale compimento gli obiettivi dei trattati già sottoscritti, l’integrazione delle politiche economiche sembra inevitabile.

Dato questo stato di cose, forse la codificazione anche di alcuni accordi con ambizione politica in un eventuale nuovo “trattato di Roma” potrebbe rivestire un’importanza non secondaria. Infatti, i trattati attualmente in vigore tra i Paesi membri dell’Unione europea hanno posto una serie di vincoli, secondo alcuni troppo stringenti, agli strumenti di politica economica e fiscale a disposizione dei governi. In ambito economico, infatti, ai vantaggi della moneta unica e della crescente integrazione nel mercato comune, si contrappone senz’altro una minore flessibilità e una minore capacità dei governi nazionali di intervenire in modo incisivo su materie di interesse più marcatamente “locale”.

Quest’insofferenza per i “vincoli” posti dagli accordi europei, peraltro sempre ratificati dai competenti e sovrani organi politici (governi e parlamenti) dei vari Stati membri, oggi potrebbe, nella percezione dell’opinione pubblica, sommarsi al crescente malessere circa la capacità delle attuali istituzioni dell’Unione e dei suoi membri di rispondere efficacemente ai problemi creati dalla persistente fase di crisi economica e pandemica.

Non si tratta di un fenomeno nuovo, dato che negli anni recenti è cresciuto, in vari Paesi membri, lo spazio politico di una visione più “nazionale” rispetto al progetto europeo, fino a vedere un crescente ruolo di partiti che pongono apertamente in discussione l’idea di Europa come ipotesi politica. Questo ci riporta a due ordini di fondo: il primo, quello economico, di immediata comprensione nei momenti di crisi, e il secondo, quello di valori condivisi, che è la prospettiva di lungo periodo che lega insieme la storia dei Paesi europei.

Per quanto riguarda la parte economica, sono in discussione soprattutto l’efficacia dei parametri di convergenza fissati al momento dell’introduzione dell’Euro – con l’implicita promessa che a tale schema sarebbe stata associata una crescita duratura e sostanziale – e l’incapacità dei governi nazionali di reagire alla crisi economica. Infatti, dopo la nascita della moneta unica, non è più possibile fare uso di leve monetarie – il che implicitamente pone un problema di *governance* circa la Banca Centrale Europea e il suo obiettivo statutario di controllo dell’inflazione – essendo, in pratica, già “sterilizzata” la “leva monetaria” per via della moneta



unica. Inoltre, nel medio/lungo termine, la “leva fiscale” è sostanzialmente neutralizzata dai vincoli di competitività creati dagli accordi di libero scambio di beni, servizi, capitali e forza lavoro.

La strada verso una sempre maggiore integrazione sembra obbligata.

Infatti non è pensabile attrarre investimenti produttivi e capitali di rischio se la pressione fiscale in un determinato Paese è nettamente superiore rispetto ai suoi partner comunitari. Questo sempre che non vi siano vantaggi comparati talmente significativi (ad esempio infrastrutture eccellenti, costo della manodopera molto inferiore o altri fattori rilevanti) da rendere accettabile il maggiore sforzo fiscale.

Ma in un’economia matura, quali sono quelle di tutti i principali Paesi membri dell’Unione, è difficile pensare di poter conservare nel medio/lungo termine un vantaggio competitivo significativo in qualche area, dato che la pressione del mercato comune tenderà a “livellare” le differenze. Per conseguenza, quindi, dovremo aspettarci, nel medio/lungo termine, una sostanziale equipollenza tra i sistemi fiscali dei Paesi più grandi. Ciò potrebbe addirittura divenire un motivo in più per accelerare la competizione tra i Paesi più grandi attraverso una “guerra di conquista” – in termini economici – in quelle aree che fossero meno difendibili, prima che i processi di riallocazione causati dalla pressione competitiva tocchino i delicati equilibri delle economie più mature.

L’introduzione della moneta unica, l’Euro, nella maggioranza dei Paesi aderenti all’Unione, ha, di fatto, sancito la rinuncia da parte di questi ultimi a possedere una propria politica monetaria. In pratica i Paesi aderenti all’Euro hanno scelto di godere dei benefici di una moneta stabile e spendibile al di là dei propri confini – e in prospettiva “moneta di scambio” internazionale “competitiva” con il dollaro – ma hanno rinunciato alla possibilità di “aggiustare” il cambio di una moneta nazionale per favorire la competitività del sistema nazionale. Il caso delle cosiddette “svalutazioni competitive”, di cui l’Italia ha fatto largo uso nel corso degli anni ’80 e ’90, può quindi considerarsi un capitolo passato. Non è né sarà più possibile – e questo era ben

noto – utilizzare il cambio per recuperare competitività sulle esportazioni nel momento in cui le inefficienze di sistema rendono – come sta accadendo progressivamente in questi ultimi anni – i prodotti di un dato Paese meno appetibili sul mercato.

Peraltro, Paesi come l'Italia, che siano anche forti importatori di materie prime (che ancora si pagano in dollari in prevalenza) e godevano in passato di un vantaggio implicito nei momenti di debolezza della valuta Stati Uniti d'America – perché potevano importare, ad esempio, il petrolio a prezzi più convenienti, mentre esportavano prevalentemente in Europa, quindi nell'area del Marco tedesco, moneta che usualmente si rafforzava in caso di debolezza del dollaro Stati Uniti d'America – sono i più penalizzati.

Infatti, nel passato pre-Euro, nel caso di momenti di “forza” della valuta Stati Uniti d'America non si verificava esattamente l'effetto inverso a quanto appena descritto – un doppio svantaggio – perché i vincoli geografici, specie in un'Europa “limitata” ai Paesi occidentali, rendevano meno sensibile della domanda di prodotti esportati dai partner del mercato unico agli shock monetari, almeno nel breve termine. Oggi, non va dimenticato, Paesi come l'Italia soffrirebbero quando vi sono rialzi del dollaro rispetto all'euro per via della “bolletta petrolifera”, ma hanno tutti perso il vantaggio implicito sul lato dell'export all'interno dell'Unione europea. Tra i vari membri dell'Unione, probabilmente – per via delle dimensioni relativamente grandi della sua economia – l'Italia, peraltro, è forse il Paese che più soffre di costrizioni nelle sue opzioni competitive a causa dei vincoli imposti dai trattati.

Infatti, in un sistema in cui vi è libertà di delocalizzare la produzione all'interno dell'Unione rispetto al principale mercato di sbocco – che potrebbe essere anche uno solo dei mercati nazionali attuali – è evidente che ogni fattore competitivo deve essere accuratamente “pesato” al momento di effettuare importanti scelte di investimento e/o imprenditoriali. È, pertanto, naturale che il rimanere all'interno dell'area Euro garantisca dal punto di vista dei rischi monetari e dia certezze sul lato del conto economico comparato, ma l'Euro non esime – anzi incentiva da

un certo punto di vista – gli imprenditori dal valutare le opzioni più competitive per i loro investimenti.

Ciò, oltre a rappresentare un vincolo forte per tutti i Paesi aderenti all’Unione, ma non all’Euro, a pianificare nel medio termine un ingresso nella moneta unica, significa anche che la “competizione” tra sistemi si sposta ora sul piano dell’efficienza comparata. Quindi, la capacità dei membri di attuare una propria indipendente “politica fiscale” sul loro territorio soggiace in realtà al vincolo di non vedere fuggire le proprie industrie, i propri capitali e la propria manodopera qualificata verso altri Paesi dove vigono regole più convenienti.

E, in effetti, quando la capacità di attrarre risorse e sviluppo da parte di un sistema Paese risulti minacciata, o questo addirittura corra il rischio di vedere forti “emorragie” verso sistemi più competitivi, esso non ha altra scelta che adeguare la propria politica fiscale a quella del sistema concorrente più “pericoloso”.

Questo vuol dire che i sistemi che si portano dietro una “storica” inefficienza, come i Paesi mediterranei o la stessa l’Italia – che ha un alto debito pregresso e croniche inefficienze infrastrutturali che si traducono in minore competitività del sistema – rischiano seriamente di dovere fare scelte di politica economica che rendano sempre meno disponibili le risorse pubbliche per investimenti a vantaggio della necessità di risanare le inefficienze strutturali. Qualora ciò non venisse fatto, per le imprese italiane e dei Paesi “deboli” si porrebbe necessariamente nel medio termine la necessità di delocalizzarsi o convertirsi per recuperare competitività. In un’ottica di forti vincoli nel medio termine ai governi nazionali sulla gestione della politica economica, tanto da far immaginare come necessario un forte coordinamento in ambito europeo, forse è il caso di sollevare il problema della necessità di codificare le regole e le sedi dove questo coordinamento, se non proprio le vere decisioni di politica economica, verrà realizzato.

La strada intrapresa ha implicato (anche se forse non in modo così esplicito come si sarebbe dovuto) e implicherà ancora, comunque, un trasferimento notevole di “sovranità” dagli Stati membri a organi sovranazionali. Questi, tuttavia, avranno il

potere di condizionare le scelte dei singoli governi, ma, almeno nel breve termine, non saranno entità “politiche” o intergovernative, in qualche modo sottoposte al controllo degli elettori, ma, molto più probabilmente, organismi “tecnici”.

Oggi l’unico esempio in tal senso è la Banca Centrale Europea (“BCE”). Essa nasce come una “banca delle banche” e opera in stretta cooperazione e sinergia con le “vecchie” banche centrali di ciascuno degli Stati membri. Tuttavia, a una fase iniziale in cui la BCE sembrava avere un ruolo di pari delle altre banche centrali dell’Eurosistema (così forse si era erroneamente pensato in alcune capitali), è seguita la fase attuale che vede sempre di più ogni vero potere decisionale accentrato a Francoforte e il ruolo dei governatori nazionali ridotto a partecipanti di consigli più o meno esecutivi in BCE.

La Banca Centrale Europea è, a tutti gli effetti, data la necessità di salvaguardare l’indipendenza della banca centrale rispetto al potere politico anche in ambito europeo, un organismo “tecnico” ma con un potere reale. Infatti, la BCE “controlla”, in linea di principio da sola, e in autonomia, sebbene nei limiti dello statuto e dell’obiettivo di inflazione, la “leva” monetaria nei Paesi aderenti all’Euro. Tutto ciò pone in primo piano la necessità di definire ambiti e competenze per decisioni che rischiano di toccare nel vivo gli interessi di tutti, anche se non necessariamente criteri univoci potranno essere applicati a tutti i Paesi.

È stato fatto notare, ad esempio, come un basso tasso d’inflazione sia un elemento positivo in economie mature e forti, ma non necessariamente sia la migliore opzione per economie in forte crescita, quali, presumibilmente, potrebbero essere quelle dei Paesi di recente o nuova adesione, anche per colmare il gap rispetto agli attuali membri. In questi Paesi un tasso di inflazione più elevato potrebbe favorire un maggiore dinamismo e uno sviluppo più accelerato – che gli stessi membri dell’Unione con economie mature auspicano – mentre l’imporre di adeguarsi all’inflazione bassa e stabile di economie più consolidate potrebbe rappresentare un “freno” alla crescita.

Allo stesso modo, non necessariamente l’applicazione dei criteri di convergenza in modo uguale per tutti riflette la scelta

in assoluto migliore per ciascuno. Forse, il futuro renderà necessarie forme di coordinamento – si può ipotizzarle in capo alla Commissione o anche con nuovi organi intergovernativi ad hoc – in ambito fiscale e per favorire le politiche di sviluppo.

In pratica, i Paesi membri dovranno decidere insieme come regolare i conflitti competitivi a vantaggio di tutti e come indirizzare le priorità di sviluppo. Ciò non potrà limitarsi al decidere come spendere i fondi comunitari, ma andrà necessariamente considerato su di un piano più generale, includendo gli effetti indotti delle politiche di riallocazione delle risorse a livello nazionale. Inoltre, data l'importanza della materia, andrebbe aggiunto che è difficilmente pensabile di lasciare scelte del genere a organismi che non siano legittimati da un mandato elettivo o da un esplicito vincolo di dipendenza da governi nazionali vincolati a loro volta, com'è ovvio, alla fiducia dei propri elettori.

Questo pone un problema di ridefinizione, anche per mezzo di un trattato specifico con valore costituzionale, dei futuri organi decisionali dell'unione e del vincolo che li lega alla rappresentanza conferita dagli elettorati nazionali o ai governi emanazione di questi ultimi. In caso contrario il rischio sarebbe di "abdicare", a vantaggio di organismi "tecnici", ogni ruolo attivo della politica in ambito economico-comunitario. Dato che oggi il ruolo della politica si riduce sempre più a scelte economiche, questo implicitamente vorrebbe dire che si preferisce lasciar effettuare le scelte di fondo al mercato piuttosto che all'elettorato.

Provocatoriamente si potrebbe, tuttavia, sostenere che il mercato riflette assai meglio delle urne le vere preferenze degli "utenti finali" della politica e dell'economia, cioè noi stessi. Questo però pone un problema di sostanza sulla reale legittimità delle scelte che si faranno nei prossimi anni, e, soprattutto, ci impone di riflettere sulla forma che acquisirà il "modello" democratico europeo (e "Occidentale" forse?) al termine del processo di integrazione, o perlomeno "a tendere". E anche cosa lo legittimerà.

Tuttavia, vi è anche un altro possibile – e probabile – scenario per un modello di cooperazione "a tendere" tra i membri dell'Unione. Potremmo, forse, immaginare tra i governi, na-

zionali o locali, strutture simili alla “Conferenza Stato-Regioni” in Italia e organi di sviluppo che mutuino i fini (magari non il modello) di quello che è stato in Italia l'intervento straordinario nel Mezzogiorno. Questo sistema dovrebbe essere diverso da quello attuale, in cui tutto viene deciso tra apparenti “pari”.

Probabilmente la Commissione dovrebbe diventare un vero “governo” con poteri esecutivi (per cui necessiterebbe di forme di legittimazione elettorale), se pure senza un'unione politica. Un modello potrebbe essere – con tutte le sue instabilità – quello dei governi francesi della Quarta Repubblica o quelli italiani del primo quarantennio della Repubblica, ovvero esecutivi spesso della durata di uno-due anni e soggetti a continue pressioni e azioni di sfiducia del parlamento (quello europeo?). Anche per questo, tuttavia, servirebbe probabilmente mettere mano ai trattati. Questo faciliterebbe il controllo politico sulle decisioni finali e conserverebbe un ruolo ancora significativo ai governi nazionali – e, quindi, alla “politica” – anche se, forse, rischierebbe di rendere la “macchina” europea sempre più complessa e quindi, magari, non sempre in grado di rispondere tempestivamente – o di “prevedere” in tempo – le necessità del mercato, ormai “globale”.

Si pone in modo imperativo la necessità di un dibattito sulle “regole”. Bisogna, infatti, evitare che gli eventi corrano più velocemente delle intenzioni e la strada risulti già tracciata, magari non nel modo migliore, dalle necessità e dai vincoli posti dall'economia alla politica. Tuttavia – è bene ricordarlo – l'Unione economica si fonda proprio sull'idea della convergenza delle varie economie nazionali, e quindi quest'assunto escluderebbe la preferenza per le opzioni implicitamente “non convergenti”.

È questa una posizione sostenibile nel medio lungo periodo? E soprattutto, è davvero ragionevole non aprire almeno un serio dibattito sulle regole e sui limiti della “sovranità economica”? Di fronte al rischio non remoto di dover chiedere ancora “sacrifici” ai cittadini europei, forse una prima risposta verrà dalla necessità di individuare le motivazioni sulla base delle quali i sacrifici suddetti saranno richiesti. Il caso dell'unificazione tedesca nel 1990 ci ha insegnato che i cittadini sono lieti di impegnarsi se

vedono chiaramente l'obiettivo, che per i tedeschi dell'epoca era l'unità nazionale.

Infatti, se uno scenario di prospettiva anche politica per il futuro dell'Unione è auspicabile, anche per la buona salute delle nostre economie, è evidente che esso andrà fondato su valori comuni e condivisi, almeno nominalmente.

È, quindi, possibile che il tema di cosa sarà l'Unione europea in prospettiva, e di come essa potrà rappresentare tutti i cittadini, e quindi, con onestà, l'introduzione di un dibattito di valori, ad esempio sul modello americano, sia una delle soluzioni al problema.

L'economia non può essere il motore di una prospettiva politica, anche se una grave e perdurante crisi economica avrà senz'altro implicazioni politiche, prima tra le quali il rischio di minacciare l'esistenza stessa dell'Unione se non troveremo valide ragioni per rinnovarla. Forse gli "Stati Uniti d'America d'Europa", se mai arriveranno, avranno a loro volta bisogno di banconote che ricordino la presenza di Dio?





## *L'America e lo Spirito del XVIII secolo*

Con la Dichiarazione di Indipendenza del 4 luglio 1776 nacquero gli Stati Uniti d'America. Il testo della dichiarazione era il manifesto dello spirito dei padri fondatori, e conteneva la *summa* del modello di valori all'origine del nuovo Stato.

Scorrendone il testo si ritrovano tutti gli elementi che hanno poi definito e fatto grande la democrazia americana e reso l'identità di questa nuova nazione qualcosa di unico, fondato su principi e non su di un'idea nazionale di popolo (anzi, gli Stati Uniti d'America nascono dal crogiuolo di varie nazionalità, tanto che uno dei temi di discussione fu appunto la lingua da utilizzare, e l'inglese vinse di misura).

Ma un aspetto, in particolare, è di grande rilievo: nell'idea dei fondatori del nuovo Stato americano, se da un lato è chiaro il ruolo di Dio, ente superiore, come faro della nuova democrazia, dall'altro esso non è visto secondo il modello rigido proposto nel Vecchio Continente, dove la Chiesa Cattolica era sempre stato il riferimento, sia per i cattolici che per le varie confessioni scismatiche o protestanti sorte nei secoli.

Il Dio a cui pensano i padri fondatori è prevalentemente quello del Cristianesimo (in prevalenza, per loro origine, anglicano/episcopale e protestante), ma ha contorni sfumati e assoluti, divenendo accettabile per i nuovi americani, qualsiasi sia la loro origine e fede, che si aggiungeranno nel tempo al popolo del nuovo Stato.

Questi principi non sono lontani da quelli, ben noti, delle visioni filosofiche sorte in Europa nel XVII-XVIII secolo, con base illuministica (ma non solo) e diffuse anche in modo

formale Oltreoceano, con svariate forme di associazionismo e di proseliti. Però la tradizione americana settecentesca è un background importante. L'unico "cattolico" alla dichiarazione di indipendenza era Charles Carrol of Carrollton. E il clima del primo secolo di esistenza degli Stati Uniti d'America non era in generale pro-cattolico<sup>1</sup>.

Questo ha avuto due implicazioni: negli Stati Uniti d'America la religiosità è diffusa: tutti credono in "un" Dio – salvo una minoranza attualmente ancora quasi ghettizzata, almeno nel sentito comune, di atei – ma lo fanno in modo generico, cambiando magari nel corso della vita la loro confessione religiosa anche più di una volta. Tuttavia, l'essere americano anche oggi sembra presupporre che si debba credere; poi – e questo è parte della storia del Paese – negli Stati Uniti d'America il ruolo di quelle che in Europa venivano definite nel XVIII-XIX secolo "società segrete" è stato molto diverso e niente affatto segreto (dati i milioni di iscritti attuali e il principio di adesione diffusa a forme più o meno lasche di associazioni simili fin dalle università) e ha favorito una progressiva visione più aperta delle prescrizioni di fede. In termini più laici, o "europei", forse si potrebbe osare dire che un certo "deismo" è genericamente insito nella cultura americana.

Va, certo, detto che le varie componenti cristiane, in gran parte non cattoliche, della società americana sono state sempre tradizionalmente piuttosto aperte, mentre il cattolicesimo, in prevalenza legato all'immigrazione da alcuni Paesi europei e dall'America Latina, è stato sempre "diviso" tra una parte, maggioritaria, di ceti meno abbienti e minoranze (quindi con una "pratica" più devozionale che dottrinale), e una parte più ridotta, forse più legata all'emigrazione tedesca e, in minor dimensio-

<sup>1</sup> Ad esempio, possiamo ricordare un aneddoto forse leggendario circa l'obelisco di Washington, fatto anche con pietre donate da associazioni e diversi Stati europei. Anche il papa ne donò una, ma essa fu tolta da un gruppo di oppositori e gettata nel Potomac. Per cui, la lettura della storia è importante per capire quanto in fondo l'America ha influito sul pensiero Cristiano cattolico. E non poco.

ne, francese, molto più assimilata al gruppo anglosassone e più tradizionalmente rigorosa.

Questa è, certo, una generalizzazione che forse non rispetta tutte le sensibilità, ma che potrebbe facilitare la comprensione dell'impatto politico della religione, e del cristianesimo, negli Stati Uniti d'America, sia ieri, che, con più rilevanza, oggi. E, peraltro, se si pone questo contesto in relazione con il ruolo della Chiesa Cattolica, ancora comunità rilevante negli Stati Uniti d'America e maggioritaria in Europa continentale, non si può fare a meno di notare che l'evoluzione del sentire comune nelle aree avanzate del mondo, specie gli Stati Uniti d'America, potrebbe tradursi in ripercussioni sostanziali nell'essere "chiesa" o comunità di credenti. E forse lo stesso potrebbe dirsi di ogni confessione religiosa negli Stati Uniti d'America rispetto al resto del mondo, dato il ruolo guida che la cultura di massa in quel Paese tende ad avere nel creare "modelli" poi esportati.

Questo tema non è irrilevante, perché si collega a una situazione internazionale dove sempre più si assiste a uno iato tra le posizioni innovative e progressiste, espresse anche da diverse aree – se non proprio "confessioni" – religiose negli Stati Uniti d'America e in Europa occidentale – anche e quasi per inseguire l'emorragia di fedeli in questi Paesi – e quello che si vede nei Paesi emergenti, dove la religiosità (e questo non vale solo per la Chiesa Cattolica, anzi!) è in espansione e tende a essere più tradizionale.

La differenza tra l'area avanzata del mondo e i Paesi emergenti anche nell'ambito religioso è tema significativo in termini politici.

Infatti, tornando alla storia americana, è evidente che la tradizione culturale statunitense, che mette Dio al centro di un progetto politico democratico, si trova in una fase in cui questi assunti sono messi in discussione dal contesto del presente, pur essendo ancora largamente parte dell'identità nazionale degli Stati Uniti d'America.

In Europa forse il contesto è diverso, dato che il modello democratico dominante nel vecchio continente, storicamente ispirato ai valori della Rivoluzione Francese, è certamente

anch'esso in crisi, ma in una crisi che sembra del tutto parallela a quella della percezione della religione nei cittadini europei. Anzi, in Europa, l'immagine acquisita dalla Chiesa Cattolica grazie alle posizioni innovative e riformatrici di papa Francesco ha portato a una fase di crescente interesse e ritorno all'attenzione per la Chiesa. Anche se tutti possiamo riconoscere che anche oggi, in Europa, benché sia diffuso il malessere per le istituzioni politiche, non sembrerebbe essere immediato che i valori religiosi (cristiani) possano avere il consenso sufficiente per essere posti al fondamento di eventuali nuovi patti europei.

## *La recente evoluzione della politica statunitense*

Il 21 gennaio 2021 Joseph Robinette Biden jr. ha giurato come il nuovo Presidente degli Stati Uniti d'America. Biden non ha fatto mistero in passato della sua fede cattolica, posizionandosi come il secondo presidente di tale confessione dopo J.F. Kennedy (1961-63), e andando a una messa nella stessa chiesa di Georgetown, un tempo frequentata da Kennedy, il giorno della sua inaugurazione.

Il momento storico attuale sembra evidenziare una divisione di fondo nella società americana, dopo una campagna elettorale divisiva e un'amministrazione precedente che aveva portato avanti una politica di contrapposizione all'interno del Paese su di una serie di temi, anche di valori e morale, non ultimo con il tentativo di utilizzare le fedi religiose – forse ispirandosi maggiormente al contesto dei cristiani episcopali americani – a fini palesemente di parte politica.

Tale contrapposizione, che ha portato sia al sorgere di dubbi tra gli sconfitti repubblicani (anche non trumpiani) circa la possibilità che le elezioni siano state falsate, sia sentimenti di disappunto tra i vincitori democratici (fino a ipotizzare che i sondaggi pre-voto fossero giusti e che Biden avrebbe vinto molto di più senza tante pressioni), ha, in conclusione, portato solo a una evidente sconfitta dell'idea di rappresentanza democratica. Questo potrebbe avere conseguenze gravi se non si riuscirà a maturare negli anni una ricomposizione su valori comuni, evitando polarizzazioni sugli estremi. Non è uno scenario ovvio peraltro.

La ricerca di punti di sintesi comune e di valori condivisi, che restino alla base dell'idea di democrazia come la conosciamo

in Occidente, è tema sensibile anche nel resto del pianeta, perché le elezioni Stati Uniti d'America rappresentano comunque un momento decisivo, e le cui conseguenze sono rilevanti anche per tutti i Paesi più o meno alleati e amici; ed è tema di cui anche i “nemici” non possono non tenere conto.

Premettendo che la maggioranza dei cittadini Stati Uniti d'America è ancora cristiana episcopale o protestante, il caso dei cattolici negli Stati Uniti d'America è di grande rilevanza politica. I cattolici americani sono tuttora la seconda confessione religiosa più professata negli Stati Uniti d'America dopo gli episcopali, e sono accreditati di una dimensione orientativa pari al 20-25% della popolazione residente. Ma, a differenza di altre confessioni, la rappresentanza di politici che si dichiarano di fede cattolica al congresso Stati Uniti d'America, da recenti sondaggi, sembra sostanzialmente divisa – quasi equidivisa – nei due schieramenti, repubblicano e democratico. Questi schieramenti, oggi molto distanti e in competizione, forse mai come in precedenza nella storia americana, si confrontano anche su temi che toccano i valori di fede, e li interpretano in modo spesso diametralmente contrapposto.

Per cui, se la politica Stati Uniti d'America avrà le sue difficoltà nel ricomporre una visione di interesse comune, si potrebbe anche aggiungere che ora più che mai in passato sarebbe apprezzata la capacità della Chiesa Cattolica di trovare vie di mediazione e che non solo preservino l'unità dei fedeli, ma, incidentalmente, possano anche rappresentare un aiuto nella gestione di un momento difficile, non solo negli Stati Uniti d'America.

Non si può non tenerne conto, perché le riforme sociali che passano in America arrivano poi in Europa e vengono spesso proposte al resto del mondo come proposizioni di “valori”. Ma, in Europa, questo potrebbe influire non poco sulla possibilità di riprendere valori religiosi come possibile fondamento dei riferimenti ideali di un ipotetico nuovo trattato costituzionale.

Quindi, quello che succede negli Stati Uniti d'America riguarda direttamente, e non poco, anche noi europei, e non solo per gli aspetti economici e geopolitici, ma anche perché il dibat-

tito sui valori che tengono insieme l'Occidente è, nei fatti, già partito, e le risposte che troveremo sono essenziali per il futuro dell'intesa transatlantica che ha garantito al mondo stabilità e, sostanzialmente, pace, dai tempi dell'ultima Guerra Mondiale.

La democrazia americana ha oggi, forse, un compito ancora più difficile (politicamente magari meno fondamentale, ma comunque significativo) di quello di riuscire a ricucire le proprie divisioni interne degli ultimi anni (e ancora ben presenti), ovvero quello di lasciare che la libertà religiosa, che ha sempre contraddistinto gli Stati Uniti d'America, torni a rappresentare un volano di stimolo per i valori a fondamento dell'Unione. Soprattutto ora che cresce la presenza di componenti non cristiane (l'immigrazione asiatica, ad esempio, o musulmana) e che un dibattito sull'ateismo sembra emergere anche negli Stati Uniti d'America.

A fronte di questi nuovi scenari, non si può non rammentare quanti temi di rilevanza sociale siano importanti (ad esempio la tensione tra i fedeli cristiani cattolici "*pro-life*", posizione coerente con Roma, e quelli, maggioritari tra i democratici, che sostengono la visione "*pro-choice*", o abortista). E questo si riflette nel dibattito tra partiti.

È probabile, infatti, che ogni politico democratico sia di fronte a un dilemma. Infatti, data la multi-confessionalità dell'elettorato americano, l'elettore medio si attende che il suo presidente, ma anche il suo rappresentante, sia un devoto credente (della fede in cui crede) ma rappresenti quell'apertura alle altre posizioni (e fedi) che contraddistingue da sempre la democrazia americana. Spesso questo si è tradotto in compromessi e nel proclama circa la propria responsabilità individuale (pienamente in coerenza) e il dovere di rappresentanza politica (che quindi deve essere aperto a posizioni diverse).

È evidente che il prevalere di posizioni sui temi sociali che possano portare a una differenza marcata rispetto alla linea tenuta dalla Chiesa Cattolica avrà però un duplice effetto: da un lato, questo contesto si tradurrà in un distanziamento, anche formale, di molti politici cattolici da posizioni che il loro elettorato non capirebbe, allontanando però essi stessi dalla Chiesa, e, dall'altro,

la nascita di un dibattito su questi temi, a livello internazionale, avrà implicazioni sui messaggi cristiani che possano avere rilevanza politica e su come la stessa Chiesa li tratterà. Senza entrare in merito, è probabile che gli eventuali cambiamenti in ambiti sociali negli Stati Uniti d'America potrebbero avere sponde in Germania, e quindi in Europa. Il che non è scontato.

Andrebbe aggiunto che non è un tema che riguardi solo i cattolici, ma, significativamente, anche molte confessioni diverse (spesso i musulmani e gli ebrei in America si sono trovati su posizioni simili ai cristiani sui temi di valori). E tutto questo è rilevante se si pensa alla religione come un possibile collante di valori in prospettiva, e non solo negli Stati Uniti d'America.

Tuttavia, non andrebbe dimenticato che alcuni valori sono, per loro stessa natura, universali, e che, quindi, significative evoluzioni interpretative in Occidente, anche solo nel "sentito" comune, hanno conseguenze, a volte, mondiali. Oggi, in Asia – quindi nell'area del globo che dovrebbe essere massimo oggetto di missione per le religioni tradizionali e in particolare per la Chiesa Cattolica – le posizioni più tradizionali, anche perché le più normali nelle aree economicamente più povere, sono (e, probabilmente, resteranno) prevalenti. Trend all'esatto opposto rispetto ai Paesi europei ed agli Stati Uniti d'America. È quindi possibile che uno dei temi rilevanti in futuro nell'ambito del dialogo (o del confronto) tra le varie aree del mondo torni a essere quello della libertà religiosa rispetto alle regole di convivenza civile.



## *Riscoprire i valori per rifondare la democrazia*

Un giusto interrogativo oggi, guardando alla prospettiva, che non è solo economica, è anche quello dei valori condivisi che sono alla base del progetto europeo. Infatti, la mancanza di un vero trattato costituzionale e di una vera prospettiva politica per l'Unione europea hanno determinato una grande area grigia rispetto a quello che identifica l'Unione stessa.

Oggi noi diamo per scontati alcuni benefici, come la libertà di spostamento e lavoro nei vari Paesi, piuttosto del fatto che la pace è stata garantita per un periodo lunghissimo rispetto a quanto accadeva nei secoli passati, e che, almeno tra gli stati membri dell'Unione, questa pace – sicuramente un valore importante – sarà preservata.

È forse, oggi, meno chiaro di un tempo ai cittadini europei cosa sia lo “Stato”. Infatti, la fine delle ideologie ha limitato il ruolo della politica, e negli ultimi anni le idee di “Stato” e di “sistema economico” hanno finito quasi per sovrapporsi. Da qui si potrebbe pensare che un'Europa-mercato sia quanto, in fondo, vogliamo (e abbiamo). Però, a giudicare dal crescente consenso elettorale per i partiti “sovrani”, a questa visione, necessariamente povera di ideali, si cerca di contrapporre un ritorno, forse anacronistico, a valori di carattere culturale e di tradizioni nazionali o comunque fortemente critiche nei confronti dell'attuale vaghezza del progetto europeo.

Ora, più che in passato, sarebbe importante che l'Europa ritorni a valori condivisi. La democrazia europea dovrebbe riscoprire il valore del dialogo tra differenti posizioni, anche per trovare un equilibrio tra le proposizioni laiche, di ispirazione

settecentesca o più hegeliana, oggi assai diffuse, e, al contempo, per consentire di superare la contrapposizione storica di una parte dei movimenti un tempo progressisti (la “sinistra” di cui oggi si fatica a comprendere bene l’identità e i confini) nei confronti di quei valori religiosi che tanto hanno trasmesso alla storia e alla cultura dei popoli europei. Questo non vuole affatto dire che si debba pensare a modelli massimalisti in ambito politico: l’esperienza del primo Partito Popolare di Sturzo era quella di un partito laico ispirato a valori cristiani cattolici. Non era un modello di trasformazione di quei valori in legge civile, tutt’altro (peraltro sarebbe stato qualcosa di contrario allo spirito della fede e all’idea di un Regno “non di questo mondo”): era, in effetti, la valorizzazione dell’aspetto umanistico di quello che è stata per secoli la nostra storia, in gran parte dell’Europa, e che ha lasciato il fertile terreno su cui sono nati i moderni Stati democratici.

Oggi un’ispirazione a valori religiosi potrebbe aiutare a trovare insieme quelle strade comuni che ci sembrano sbiadite nel vortice degli eventi degli ultimi anni. In questo, evidentemente, la Chiesa Cattolica potrebbe avere un ruolo, soprattutto se, di fronte alla crisi dei modelli laici, dell’economia, delle identità, riuscisse a sua volta a superare le varie divisioni che oggi emergono, presentando chiaramente principi che non dovrebbero essere volti ad aspetti meramente terreni, lasciando agli uomini e donne laici la mediazione di valori.

Il futuro dell’Europa non potrà basarsi solo su accordi di carattere economico. Infatti, tornando al 1998, se ci immedesimassimo in un osservatore di allora, la creazione dell’Euro sembrò un passo gigantesco. Soprattutto era parso che la nascita della moneta unica rendesse di fatto irreversibile il processo di aggregazione politica dell’Europa. Oggi constatiamo che la scelta del Regno Unito di rimanere fuori dalla moneta unica ha rappresentato per quel Paese la capacità di mantenere un’opzione, che altri non hanno più avuto (come sappiamo il Regno Unito ha scelto un altro cammino, anche potendosi permettere di percorrerlo, a differenza dei membri dell’area Euro), politicamente avveduta.

Tuttavia, forse andrebbe considerato che, se nel passato si fosse optato per l'Europa a "due velocità" che qualcuno ventilava, forse gli accordi di libero scambio sarebbero stati rivisti a svantaggio di quei Paesi che non aderivano al "nocciolo duro" (l'area Euro), onde evitare crisi di competitività generate da manovre monetarie. Per questi stessi motivi forse il Regno Unito avrebbe potuto riposizionarsi diversamente senza trovarsi nelle condizioni che lo hanno spinto a esercitare l'opzione di uscita dall'Unione. È probabile che il futuro dell'Unione dipenda anche da come in futuro verrà trovato un nuovo equilibrio nei rapporti con il Regno Unito, che, nei fatti, rappresenta ancora la porta dell'Anglosfera a livello mondiale e il canale privilegiato della politica estera degli Stati Uniti d'America in Europa.

Lo scenario generato dall'uscita del Regno Unito dall'Unione europea avrà conseguenze di medio e lungo periodo. La prima, di cui già si vedono gli effetti, è l'allentamento del vincolo transatlantico che tutti in Europa occidentale hanno sempre dato per scontato negli anni a seguire la Seconda Guerra Mondiale. Evidentemente l'Anglosfera si muoverà nei prossimi anni, gradualmente, verso linee politiche ed economiche più proprie al suo background culturale. Questo per i Paesi dell'Europa continentale non è necessariamente un bene, anzi, è probabilmente una divisione che dovremmo cercare di fronteggiare trovando nuove aree di cooperazione rafforzata e facendo leva sull'interesse Stati Uniti d'America a mantenere un rapporto forte con i Paesi europei (e viceversa).

Questo scenario apre una ulteriore fase di riflessione circa cosa ci tenga insieme. Infatti, è evidente che il modello politico dei Paesi occidentali, la democrazia rappresentativa, è messo in discussione dalle crisi presenti. L'economia di mercato, inoltre, benché resti il modello di riferimento, attraversa una fase in cui non mancano le critiche: in effetti la correlazione tra libertà, democrazia, libero mercato e crescita economica è messa in questione nel momento in cui, sempre più si affacciano dubbi sulla sostenibilità della democrazia in assenza di sufficiente benessere diffuso. Inoltre, la visione delle popolazioni asiatiche rispetto al ruolo pubblico è, probabilmente, più aperta a un'ingerenza dello

Stato nel privato dei cittadini rispetto a quello che in Occidente sarebbe accettato.

Sembra evidente che in una fase di vuoto la ricerca per idee comuni torni di attualità. In questo momento i valori rappresentati dalla fede cristiana nella maggioranza dei Paesi occidentali potrebbero rappresentare un punto di contatto. Per questo però – e va ascritto a merito dell'attuale papa, Francesco – è necessario che la fede non sia percepita nell'arena politica come partigiana (ovvero elemento a favore di posizioni ora filo-conservatrici, ora con derive verso posizioni socialiste). Il modello rappresentato dai valori di fede non riguarda – anche nella visione originale di Sturzo – un'ipotesi di disegno politico riferibile allo Stato, ma un modello di valori interpretati (testimoniati) personalmente. Quindi non necessariamente legato a posizioni che un tempo erano chiamate di “destra” o “sinistra” (per utilizzare i canoni cari alla Rivoluzione Francese).

Questo schema di posizioni, ora forse superato dalla storia, resta la base per le democrazie occidentali. Ma è proprio questo schema che è andato gravemente in crisi almeno dopo la fine dell'URSS (1989-1991), quando il lato di “sinistra” ha perso il suo riferimento massimalista e il lato di “destra” non è riuscito a chiarire il ruolo del mercato rispetto allo Stato, in un mondo ormai non più vincolato dai blocchi. Oggi si pensa di poter, forse, tornare a contrapposizioni di aree del mondo, anche ideologiche (lo si vede nel contesto delle tensioni tra Stati Uniti d'America e Cina). Ma sono scenari che, se privi di idee e modelli di lungo periodo, non possono durare, o, peggio, rischiano di far precipitare il mondo in forme di conflitto, almeno economico. Ed è, forse, anche per questo che i valori di fede, e soprattutto la loro applicazione “laica” nelle società occidentali, potrebbero essere il collante di una rinnovata partnership transatlantica.

Tuttavia, sia negli Stati Uniti d'America che in Europa, ora come mai in passato la Chiesa Cattolica (ma anche le chiese protestanti) attraversa un momento di delicata transizione e discussione interna. Sembra quindi non in grado di portare quel contributo che sarebbe così necessario. E non è tema per i politici. Non è la politica a dover ricomporre le divisioni nella

Chiesa Cattolica negli Stati Uniti d'America e altrove. Nel sistema democratico i partiti si preoccupano degli assetti di medio breve termine a fini elettorali, e non sembrerebbe praticabile, negli Stati Uniti d'America come altrove, un ritorno a una piena adesione a temi etici cari alle religioni a "danno" delle "battaglie civili" portate avanti da gran parte dei partiti.

Il mantenimento di posizioni aperte ed equidistanti rispetto a differenze culturali e religiose è un segno distintivo delle democrazie occidentali. E il ruolo dei laici è significativo anche se – come la storia dei Paesi europei dimostra – essi hanno agito in politica ispirandosi a volte a valori religiosi (interpretati laicamente nel contesto dello Stato), come nel modello dei partiti democratico-cristiani in vari Paesi UE. Nei Paesi islamici i pochi esperimenti di partiti "laici" sono quasi tutti esempi di modelli ispirati a valori "di sinistra" anche socialista, e in gran parte di fortuna limitata (pensiamo all'Iraq o alla Siria e cosa è successo in quei Paesi), mentre il modello tradizionale dell'Islam non è altrettanto aperto alla visione laica rispetto alle tradizioni europee, e la laicità figlia dell'Illuminismo finirà col soccombere di fronte alle idee sostenute, un giorno futuro, da una maggioranza eletta democraticamente – o anche una solida rappresentanza parlamentare – di ispirazione islamica. Questo sempre che vorremo mantenere il principio di rappresentanza democratica, ma il solo riflettere su questo tema non è un buon augurio per il futuro della storia dell'Europa.

Tuttavia, non si può negare che il sorgere di forme di democrazia diretta favorite da piattaforme digitali e dall'uso della rete internet ha messo in discussione il concetto di rappresentanza democratica. Così come la nascita di criptovalute e valute digitali potrebbe mettere in discussione la visione consolidata del sistema economico monetario a cui siamo abituati.

Come quindi vedere il futuro dell'Europa rispetto all'asse transatlantico? La storia ci dirà come potrebbe andare a finire dopo che gli eventi saranno accaduti. Tuttavia, se si volesse esprimere un auspicio, probabilmente sarebbe meglio se l'Europa mantenesse un forte legame con gli Stati Uniti d'America e l'Anglosfera, perché questo ha implicazioni sia economiche

che geopolitiche. E il modello democratico occidentale è anche quello che meglio ha garantito le libertà individuali in passato. Si tratta in fondo di sostenere la dignità della persona umana, filo conduttore della *Gaudium et Spes* (vedasi specialmente la sua parte prima, primo capitolo, che riassume efficacemente il dibattito avvenuto nel corso del Concilio Vaticano II su questi temi).

Parte II  
Per l'evangelizzazione e la promozione  
umana integrale vi è la necessità  
del dialogo intraecclesiale

*di Agostino Marchetto*





## *Introduzione guida*

Il richiamo iniziale a un fatto recente, esemplare per la diversità di pareri esistenti anche all'interno della gerarchia cattolica e del popolo di Dio negli Stati Uniti d'America, che forse riflettono altresì diversità di appartenenza partitica, ma che manifestano la necessità del dialogo intraecclesiale nelle prese di posizione del Magistero, e relativa tempistica, potrebbe farci concludere che i criteri di giudizio, oltre le varie sensibilità e priorità di ciascuno, dipendono pure molto da una diversa ermeneutica (= spiegazione) rispetto al Concilio Ecumenico Vaticano II e dalle sue conseguenti relazioni, diciamo, Chiesa-mondo, coinvolgendo la morale cattolica e il suo Magistero.

Tale problema, quello di concreta interpretazione conciliare, esiste dovunque in molti, anche se negli Stati Uniti d'America si rivela maggiormente per la "consistenza", a tutt'oggi, della Chiesa Cattolica in quel Paese e per forze che sostengono coloro che in Concilio formavano maggioranza e minoranza, ma che trovano, grazie altresì alla mediazione straordinariamente efficace di Paolo VI, – ispirazione di cui si servì lo Spirito Paraclito – la grazia di approvare tutti i documenti sinodali quasi all'unanimità. Aggiungerò subito, per spiegare l'uso, nel titolo di questo nostro intervento, della parola "dialogo", che fu in effetti la Enciclica di Paolo VI *Ecclesiam suam*, attorno a tale tema, il contributo suo fondamentale al Concilio, in questo campo per rimuovere la situazione di blocco creatasi nella discussione in vista della *Gaudium et Spes* (relazione Chiesa-mondo).

Orbene tale felice conclusione del Magno Sinodo – come l'ho sempre chiamato – purtroppo incontrò quasi subito difficol-

tà a continuare in tale atteggiamento di “koinonia” (Comunione) per un servizio alla famiglia umana, rimanendo comunque “Chiesa Cattolica”, identità necessaria non solo per se stessa ma anche per il movimento ecumenico. Lo ricordò Cullmann ai suoi fratelli luterani facendo menzione al “genio” del Cattolicesimo, quello di saper mettere insieme (*et... et*) realtà che per altri rimangono *aut... aut*, cioè o...o (v. Agostino Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Per la sua corretta ermeneutica*, p. 324, fine nota 8).

E ci fu chi pensò addirittura che le divisioni nacquerò nel Popolo di Dio a causa del Concilio in parola (cfr. J. Ratzinger, *Opera Omnia*, vol. VII/2, pp. 433-500). L'eminente Teologo, sul fatto che i fedeli sono, dopo il Concilio, meno uniti di prima, così delineò la situazione: per alcuni, esso ha fatto ancora troppo poco, si è arenato ovunque nel suo slancio, è risultato un conglomerato di prudenti compromessi, una vittoria della tattica diplomatica sul impeto dello Spirito Santo che non vuole sintesi complicate ma la semplicità del Vangelo; per altri, è invece uno scandalo, un cedimento della Chiesa allo spirito malvagio di un'epoca in cui l'offuscamento del senso di Dio è conseguenza del suo selvaggio attaccamento a ciò che è terreno (p. 433). I suoi termini sono così tratteggiati da Ratzinger già nel '66, che aggiunge: «Qui si può solo cercare di cogliere un po' più precisamente, in alcuni punti, quel malessere che abbiamo constatato come situazione presente della Chiesa dopo il Concilio, formulando così con maggiore chiarezza il compito impostoci dall'ora presente» (p. 434).

\* \* \*

Dopo aver indicato i campi del malessere, nel nostro testo si affronta nella sua essenza la missione della Chiesa Cattolica per realizzare l'evangelizzazione e la promozione umana integrale, che richiede un dialogo intraecclesiale fra le due sue tendenze ugualmente legittime, in sè, quella più sensibile alla fedeltà alla Parola di Dio e alla Sacra Tradizione e quella più attenta all'incarnazione, diciamo così, nel mondo di oggi, ma che debbono essere e rimanere Chiesa Cattolica, in comunione.

Questo significa applicare la corretta ermeneutica, finalmente espressa come riforma “non nella rottura e discontinuità, ma, con il rinnovamento, nella continuità dell’unico soggetto Chiesa”.

Ciò implica, in precedenza, la necessità del superamento delle lacune storiche ed ideologiche dell’opera postconciliare della “Scuola di Bologna” (v. la prima storia della storiografia del Concilio: Agostino Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, L.E.V., Città del Vaticano 2005, p. 407), sia per quel che riguarda i Diari conciliari privati, ma soprattutto perché compiuta senza il sostegno di Documenti ufficiali fondamentali per la comprensione del Magno Sinodo, quali gli *Atti* dei suoi Organi Direttivi e della Segreteria Generale. Oggi, poi, possiamo ricorrere a quella fonte straordinaria di conoscenza di Papa Paolo VI che è il Diario Felici, Segretario del Concilio, pubblicazione da me curata. Lo testimonia un mio recente articolo sulla minoranza conciliare, come risulta dal Diario Felici, Segretario Generale del Vaticano II (v. *Annales Historiae Conciliorum*, Heft 1, 2020, p. 113: Agostino Marchetto, “La Minoranza nel Vaticano II dal ‘Diario’ di Pericle Felici, suo Segretario Generale”).

\* \* \*

Uno dei temi più soggetti a discussione in Concilio e fuori, fu la Dichiarazione sulla libertà religiosa: è quello dedicato all’ultima parte del mio intervento, piuttosto lungo, ma necessario se si vogliono chiarire molte cose.

Dopo aver illustrato i contributi di valore alla discussione conciliare, in special modo di Courtney Murray, di Pietro Pavan e di Mons. Wojtyła, la conclusione sintetizza la problematica e pone in evidenza l’attualità del tema anche oggi, grazie pure alle parole dell’Arcivescovo Paul Gallagher, specialmente in relazione con i “nuovi diritti”.

Segue il richiamo a un discorso chiarificatore per tutti i cattolici, che desiderano rimanere tali, circa la “ricezione” del Vaticano II, con richiamo al Concilio Ecumenico Vaticano I

e memoria da parte nostra ad un documento (segreto, in un primo momento) di Bismarck che aveva equivocato, se non ingannato.

## *Il contesto storico attuale e la posizione della Chiesa*

Per introdurmi puntualmente sull'argomento che mi sta molto a cuore, e vorrei che divenisse, caro lettore, anche una tua preoccupazione, un compito, un impegno, richiamo un'esperienza recente della Chiesa negli Stati Uniti d'America, in occasione della elezione alla Presidenza della Repubblica del cattolico Joe Biden, e mi riferisco concretamente al messaggio di benvenuto al nuovo Capo dello Stato da parte del Presidente della Conferenza Episcopale di quel Paese, l'arcivescovo J.H. Gomez. Per l'occasione egli, peraltro, indicava anche alcuni campi in cui si prevedono «politiche che faranno avanzare mali morali e minacceranno la vita e la dignità umana, più seriamente nelle aree dell'aborto, la contraccezione, il matrimonio e il gender». Ebbene tali preoccupazioni sono certamente una caratteristica cattolica e basta andare, per esempio, in materia di aborto, anche alle forti parole usate al riguardo da Papa Francesco nell'ultimo Discorso al Corpo Diplomatico accreditato presso la S. Sede all'inizio di quest'anno.

Ebbene la scelta del tono e del momento di parlarne, d'inizio dell'alto incarico del nuovo Presidente, hanno sollevato in quel Paese, e non solo, qualche impressione sfavorevole, anche in alcuni membri della Gerarchia cattolica americana, il che dice della necessità del dialogo intraecclesiale per evitare nella maniera possibile le divisioni, in particolare nelle prese di posizione importanti specialmente quando entra in gioco materia particolarmente delicata, sia dal punto di vista ecclesiale che civile, nelle relazioni che alla fine sono identificabili come rapporto Stato-Chiesa, materia che faremo oggetto di analisi nella parte finale di questo nostro rispettoso intervento aiutati dalla

riflessione sulla dichiarazione *Dignitatis Humanae* sulla libertà religiosa, a cui contribuì in maniera notevole proprio uno statunitense, J. Courtney Curran.

Il richiamo iniziale a un fatto recente, esemplare per la diversità di pareri esistenti anche all'interno della gerarchia cattolica e del popolo di Dio, che forse riflettono altresì diversità di appartenenza partitica, ma che toccano, dicevamo, la necessità del dialogo intraecclesiale nelle prese di posizione del Magistero e relativa tempistica, potrebbe forse farci concludere, caro lettore, che i criteri di giudizio, oltre le diverse sensibilità e priorità di ciascuno, dipendono pure da una diversa ermeneutica rispetto al Concilio Ecumenico Vaticano II e dalle conseguenti relazioni, diciamo, Chiesa-mondo, coinvolgendo la morale cattolica e il suo Magistero.

Tale problema, quello di concreta interpretazione conciliare, esiste dovunque in molti, anche se negli Stati Uniti d'America si rivela maggiormente per la "consistenza" a tutt'oggi della Chiesa Cattolica in quel Paese e per forze che sostengono coloro che in Concilio formavano maggioranza e minoranza, ma che trovarono, grazie altresì alla mediazione straordinariamente efficace di Paolo VI, ispirazione di cui si servì lo Spirito Paraclito, la grazia di approvare tutti i documenti quasi all'unanimità. Aggiungerò subito, per spiegare l'uso nel titolo di questo nostro intervento della parola "dialogo", che fu in effetti la Enciclica di Paolo VI *Ecclesiam suam*, il contributo fondamentale al Concilio per rimuovere la situazione di blocco creatasi nella discussione in vista della *Gaudium et Spes*.

Orbene tale felice conclusione del Magno Sinodo – come l'ho sempre chiamato – purtroppo incontrò quasi subito difficoltà a continuare in tale atteggiamento di "koinonia" (Communio) per un servizio al mondo, rimanendo comunque "Chiesa Cattolica", identità necessaria non solo per se stessa ma anche per il movimento ecumenico, come ricordò Cullmann ai suoi fratelli luterani facendo menzione al "genio" del Cattolicesimo, quello di saper mettere insieme (*et...et*) realtà che per altri rimangono *aut... aut* (v. Agostino Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Per la sua corretta ermeneutica*, p. 324, fine nota 8).

E ci fu chi pensò addirittura che le divisioni nacquero nel Popolo di Dio a causa del Concilio in parola (*cf.* J. Ratzinger, *Opera Omnia*, vol. VII/2, pp. 433-500). L'eminente Teologo, sul fatto che i fedeli sono meno uniti di prima, così delineò la situazione: per alcuni, il Concilio ha fatto ancora troppo poco, si è arenato ovunque nel suo slancio, è risultato un conglomerato di prudenti compromessi, una vittoria della tattica diplomatica sul impeto dello Spirito Santo che non vuole sintesi complicate ma la semplicità del Vangelo; per altri, è invece uno scandalo, un cedimento della Chiesa allo spirito malvagio di un'epoca in cui l'offuscamento del senso di Dio è conseguenza del suo selvaggio attaccamento a ciò che è terreno (p. 433). I suoi termini sono così per me tratteggiati da Ratzinger già nel '66, che aggiunge: «Qui si può solo cercare di cogliere un po' più precisamente, in alcuni punti, quel malessere che abbiamo constatato come situazione presente della Chiesa dopo il Concilio, formulando così con maggiore chiarezza il compito impostoci dall'ora presente» (p. 434).

Mi limito peraltro a indicare solamente i campi del "malessere", vale a dire, per primo, «la situazione del rinnovamento liturgico», «divenuto per molti un segno di contraddizione», e mi permetto di citare solo qualche espressione, vale a dire l'esortazione a «non dimenticare che celebrare la cena del Signore per natura sua significa fare una festa» (p. 444) e ricordare che «esiste una legge della continuità la quale non si può impunemente trasgredire», cosa che «richiede al interno della Chiesa un alto grado di tolleranza..., il sopportarsi a vicenda, e la longanimità dell'amore, poiché la liturgia più autentica della cristianità è l'amore» (p. 445).

Un altro campo di "malessere" il Prof. Ratzinger lo racchiude sotto il titolo "Chiesa e mondo", «ambito in cui si avverte con chiarezza la nuova mentalità del Concilio» (*ib.*). E qui si attesta che «contrariamente a ciò che l'ottimismo dell'idea di incarnazione aveva talvolta esplicitamente garantito, c'è nel Nuovo Testamento una chiara precedenza del tema della croce rispetto al tema dell'incarnazione, anzi, la tematica dell'incarnazione è nella Bibbia già di per sé teologia della croce, poiché l'incarna-

zione già significa darsi di Dio, ed è dunque il primo e decisivo passo verso la croce» (p. 449). Vi fu qui una semplificazione che «conduce a una teologia della speranza che sembra quasi ai limiti di un ingenuo ottimismo», la quale divenne «una ragione fondamentale di confusione spirituale che conduce non di rado a un fraintendimento del Concilio». (p. 451) «Una cosa comunque va detta a tale proposito – aggiunge Ratzinger – ossia un rivolgersi della Chiesa al mondo che dovesse rappresentare un suo allontanamento dalla croce non porterebbe a un rinnovamento della Chiesa, ma alla sua fine» (*ib.*). «Detto con altre parole: la fede cristiana è uno scandalo per l'uomo di ogni tempo, lo scandalo che il Dio eterno si occupi di noi uomini e ci conosca, che l'Inafferrabile sia divenuto percepibile nell'uomo Gesù, che l'Immortale abbia patito sulla croce, che a noi mortali siano promesse risurrezione e vita eterna: credere questo è per l'uomo un'impresa sconcertante. Il Concilio non ha potuto e non ha voluto eliminare questo scandalo cristiano. Ma dobbiamo aggiungere: questo scandalo primario, che è ineliminabile se non si vuole eliminare il cristianesimo stesso» (p. 452).

L'ultimo campo di malessere è «la svolta ecumenica» (p. 454). E anche in questo ambito Ratzinger si domanda: «Chi avrebbe osato sperare che sarebbe sorta una ricerca così appassionata delle opportunità di prossimità e di comprensione, una così viva disponibilità a rivedere ciò che fino a quel momento era ovvio e sembrava l'unica cosa possibile, per trovare il modo di superare la pura e semplice richiesta di un ritorno e giungere così alla possibilità di un'unione che non significasse assorbimento, ma incontro reale nella verità e nell'amore del Signore, che sta al di sopra di noi tutti e tutti abbraccia e sostiene?» (*ib.*). Il Teologo così continua: «È naturale peraltro che nella realtà di tutti i giorni queste cose incontrino delle difficoltà... C'è da parte protestante... una certa sfiducia. E c'è naturalmente anche quella fretta ingenua che dichiara esaurita la teologia controversista, che non vuole più vedere nessuna differenza, che banalizza tutto, riportando ogni cosa a puri e semplici malintesi dietro i quali emerge ora d'un tratto la grande intesa di fondo; questa fretta ingenua, troppo semplicisticamente, vede ormai solo il plurale



“le Chiese” e dimentica di prendere sul serio l’ardua pretesa per cui la Chiesa Cattolica, pur entro l’adozione del plurale, osa e deve osare tuttavia il paradosso di attribuirsi, in un modo unico nel suo genere, il singolare “la Chiesa”. E questo progressismo acritico ridesta poi a sua volta il contraltare, e cioè l’integrismo, che sospetta l’ecumenismo di non essere cattolico e trova tanto più facilmente aderenti quanto più superficialmente viene trattata qua e là la questione ecumenica» (p. 455 ss.). «E così anche qui, la forma concreta della gratitudine deve restare la pazienza. Essa è la forma quotidiana dell’amore, in cui sono presenti al tempo stesso la fede e la speranza» (p. 456).

Desidero infine qui ricordare un bouquet di giudizi di valore del Prof. Ratzinger nel rapporto conciliare Chiesa-mondo che sono: «Il settarismo non può essere accettato, ma non deve nemmeno essere eluso quel esame di coscienza necessario, specialmente nei riguardi di una sempre maggiore fusione con ciò che si denomina “progresso”» (pp. 495-496). Quando lo spirito del Concilio è rivolto contro la sua parola ed è solo vagamente distillato dal processo che va verso la Costituzione pastorale, quello spirito diventa un fantasma e porta all’assurdo. Le distruzioni che ha causato un tale atteggiamento sono talmente evidenti che non ci può essere seriamente discussione al riguardo. Allo stesso modo è divenuto chiaro che il mondo nella sua moderna configurazione non rappresenta più da lungo tempo una realtà unitaria. Il progresso della Chiesa – va detto una volta per tutte – non può consistere in un tardivo abbraccio della modernità: questo ci ha irrevocabilmente insegnato la teologia dell’America Latina e in questo consiste il diritto al suo grido di liberazione. Se la descrizione critica degli ultimi dieci anni porta a queste conclusioni, se essa fa emergere con chiarezza come sia necessario leggere il Vaticano II per intero, vale a dire orientati ai suoi testi teologici centrali, e non viceversa, allora questa riflessione potrebbe essere fruttuosa per tutta la Chiesa e aiutare al consolidamento con una sobria riforma.

Non è la Costituzione pastorale a rinunciare alla Costituzione sulla Chiesa, né questa tanto meno è l’intenzione, presa isolatamente, dei paragrafi iniziali, ma al contrario: spirito del

Concilio è in realtà solo tutto l'insieme nella sua giusta centratura. Questo significa che va annullato il Concilio stesso? Assolutamente no. Significa solo che l'autentica recezione del Concilio non è ancora iniziata. «Certo non possiamo tornare al passato, e nemmeno lo vogliamo. E tuttavia dobbiamo essere disposti a riflettere nuovamente su ciò che, nel mutare dei tempi, è quel che sostiene davvero. Cercarlo in modo fermo e osare senza sconti la follia del vero con cuore lieto mi sembra essere il compito per oggi e per domani: è l'autentico nocciolo del servizio della Chiesa al mondo, la sua risposta alle "gioie e alle speranze, alle tristezze e alle angosce degli uomini d'oggi"» (p. 500).

## *Storia, ermeneutica (interpretazione) e ricezione (accoglienza e realizzazione) conciliare*

Prima di affrontare il tema più propriamente di conoscenza conciliare debbo ricordare che per me lo sviscerare questo grande avvenimento ecclesiale in sé e per il mondo (non dico “evento” per ragioni storiografiche che più volte ho già presentate nei miei libri) comprende tre gradini, nessuno dei quali può essere saltato. Si tratta della sua storia, la più obiettiva e fedele possibile, la corretta sua interpretazione (chiamiamola questione ermeneutica) e finalmente la ricezione (accoglienza, accettazione, realizzazione...).

Con ciò scendiamo piano piano al punto fondamentale della discussione o del travaglio postconciliare, cioè alla interpretazione ermeneutica (spiegazione, si potrebbe dire) del magno avvenimento. Si tratta del secondo dei tre gradini di conoscenza conciliare. Il primo è la sua storia, il secondo è appunto l'ermeneutica e il terzo è la ricezione (realizzazione, accoglienza). Sono tre gradini nessuno dei quali – dicevo e lo ripeto – può essere saltato.

Orbene a proposito del primo gradino, quello storico, di storia della Chiesa, peraltro, è rimasto il grave condizionamento iniziale storico-ideologico della visione del Vaticano II come “evento”, (v. la storiografia francese, per la visione di esso, specialmente, dopo *Les Annales*, diciamo così), che porta fuori strada la interpretazione corretta. A questo riguardo – come meglio ho potuto presentare a suo tempo nella prima storia della storiografia del Concilio (v. *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, L.E.V., Città del Vaticano 2005, p. 407) è risultato che l'opera

della “Scuola di Bologna”, – la quale va ancora purtroppo in voga, specialmente basando certe tendenze ermeneutiche – è stata in gran parte pubblicata con grandi lacune storiche e ideologiche, sia per quel che riguarda i Diari conciliari privati, ma soprattutto perché compiuta senza il sostegno di Documenti ufficiali fondamentali per la comprensione del Magno Sinodo, quali gli *Atti* dei suoi Organi Direttivi e della Segreteria Generale. Oggi, poi, possiamo ricorrere a quella fonte straordinaria di conoscenza di Papa Paolo VI che è il Diario Felici, Segretario del Concilio, pubblicazione da me curata. Lo testimonia un mio recente articolo sulla minoranza conciliare, come risulta dal Diario Felici, Segretario Generale del Vaticano II (v. *Annales Historiae Conciliorum*, Heft 1, 2020, p. 113: Agostino Marchetto, La Minoranza nel Vaticano II dal “Diario” di Pericle Felici, suo Segretario Generale).

Aggiungo, e dilato la questione; dai miei studi in effetti (oltre al volume citato sopra, vedasi pure quello dal titolo *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Per la sua corretta ermeneutica*, L.E.V., Città del Vaticano 2012, p. 380) traggo la convinzione che anche chi richiama, lodandole, altre tendenze ermeneutiche, quella di Peter Huenermann, per esempio, o di John W. O'Malley, o di Gilles Routhier, o di Christoph Theobald, di fatto porta acqua ermeneutica inquinata allo stesso mulino bolognese (Il forte giudizio negativo si basa sulle mie analisi delle loro posizioni come risultano da “Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Per la Sua corretta ermeneutica”, *op. cit.* p. 154-207, mentre per Huenermann vedasi invece l'altro tomo, di Contrappunto, *op. cit.*, p. 156, 157, 159, 255, 256, 258, 360, 373). Anzi si è passati alla fattuale rivendicata ricezione del Magno Sinodo saltando il gradino intermedio della ponderazione ermeneutica, forse pensando, erroneamente, che «cosa fatta capo ha».

In effetti la “crisi” attuale di cui soffre la Chiesa Cattolica penso sia causata appunto dall'abbandono della questione della corretta ermeneutica sinodale, quella di tutti i Papi conciliari e post, annunciata con precisione finale da Papa Benedetto

XVI, e cioè non «della rottura e della discontinuità, ma della riforma e del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto Chiesa».

Orbene a tale proposito oggi piuttosto si tace sulla necessità di non rottura (accettata invece dalle posizioni estreme radicalizzatisi dopo il Vaticano II, con indebolimento della interpretazione intermedia – quella per intenderci dell'*et... et* della ermeneutica, cioè, dei cosiddetti “tradizionali” –, una ben altra categoria rispetto a coloro che son chiamati “tradizionalisti”), e si dà poco rilievo inoltre alla “continuità dell'unico soggetto Chiesa”. Non è questione di lana caprina ma di essere e rimanere cattolici. Nella Chiesa vi è certo la possibilità di uno sviluppo finanche del dogma, ma esso deve essere organico e omogeneo, cioè senza rottura.

Certamente i testi approvati finalmente in Concilio e confermati dal Vescovo di Roma sono fondamentali per la storia anche se si può parlare di uno spirito del Vaticano II. Su di essi basato e non in loro contraddizione. È ciò che ho sempre sostenuto, e i miei studi lo testimoniano, è la necessità che esso sia lo spirito tratto dai documenti conciliari. Quello che ho sempre disapprovato è il sostenere l'evento (e ho già detto il rischio che questa parola storicamente ha) svalutando il testo conciliare, frutto di un dialogo, nonostante tutto, tra maggioranza conciliare e sua minoranza. In passato ho affermato che oggi, alla “continuità dell'unico soggetto Chiesa” della corretta formula benedettina di ermeneutica conciliare, si dà poco rilievo e attenzione. Ciò è dovuto specialmente all'introduzione di “nuovi parametri” o di “nuova pragmatica ecclesiale” che proprio di tale necessaria e corretta continuità non si preoccupa troppo, grazie altresì alla valutazione esorbitante dei “segni dei tempi”. Questo meriterebbe un lungo discorso, e un richiamo per esempio alla posizione di Mons. Wojtyła in seno alla Commissione sinodale “*Gaudium et Spes*” (chiamiamola così).

Essi infatti non possono essere considerati quasi fossero una nuova, aggiunta Rivelazione. E qui troviamo la grande questione della loro interpretazione (discernimento), anzi alla fin fine potremmo dire del rapporto critico della Chiesa con la moder-

nità, meglio, con il mondo contemporaneo, con l'oggi. Io credo cioè che si dovrebbe esaminare se quel “nuovo”, proposto, va nella linea della “riforma e del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto Chiesa” e non sia invece una “rottura nella discontinuità”.

## *Diritti umani universali: la libertà religiosa*

A questo proposito uno dei temi più soggetti a discussione è stata ed è la Dichiarazione sulla libertà religiosa. Parliamo dunque brevemente qui – ed è indispensabile – di diritti umani universali: la libertà religiosa.

Come premessa si potrebbe leggere con frutto il contributo (v. AA.VV., *Vatican II. La Liberté religieuse*, Parigi 1966, p. 47) di Y. Congar dal titolo: “*Que faut-il entendre pour déclaration?*” e percorrere la storia del suo testo, offertaci da J. Hamer (*ib.* pp. 53-110), a partire dal “documento di Friburgo”, passando poi a quello del pendolo preparatorio e alle successive sei redazioni (il numero è significativo delle difficoltà incontrate).

Particolare attenzione merita da parte nostra altresì il contenuto del sottotitolo “*L'évolution homogène de la doctrine pontificale*” (pp. 65-69 e poi 79, 91, 99 ss.), ma su questo argomento importante ci facciamo guidare da un nocchiero esperto e decisivo per la sorte della libertà religiosa in Concilio, John Courtney Murray, – ritornato alla ribalta dei media dopo la recente elezione alla Presidenza degli Stati Uniti d'America – in un contributo dal titolo “*Vers une intelligence du développement de la doctrine de l'Eglise sur la liberté religieuse*” - *ib.* pp. 111-147).

In effetti la dichiarazione è interessante perché rappresenta un autentico problema nello sviluppo della dottrina, «un passo avanti nel progresso della civiltà», un progresso nella dottrina cattolica ma nella linea di non contraddizione, si affretta a dire l'A. Di fatto, per citare Pio IX e il suo *Syllabus*, la nozione di libertà di coscienza derivava dalla prima premessa del nazionalismo naturalista così delineato proprio nel *Syllabus*: «La ragione

umana, considerata senza alcun rapporto a Dio, è l'unico arbitro del vero e del falso, del bene e del male; essa è legge a sé stessa, è sufficiente con le forze naturali per procurare il bene degli esseri umani e dei popoli». Affermare che la coscienza è libera era dunque attestare che non c'è ordine morale trascendente l'uomo, i cui imperativi obbligano in coscienza. È la teoria della "coscienza senza legge" condannata più tardi da Leone XIII. Quanto alla nozione di libertà di culto nella società, essa derivava dal concetto di governo descritto nel *Syllabus* nel modo seguente: «Lo Stato, come origine e fonte di tutti i diritti, gode di un diritto che non è circoscritto da alcun limite. Mettendo la libertà di culto come istituzione legale nella società, lo Stato affermava, allo stesso tempo, la sua propria onnipotenza giuridica, il suo potere fondamentale d'autorizzare positivamente l'esistenza e l'esercizio di tutte le religioni nella società su un piede di uguaglianza legale» (*ib.* pp. 112-147).

Ho indugiato su questa citazione perché mi pare molto chiara nell'indicare che i suoi pronunciamenti sono legati alla *Sitz im Leben*, e concretamente alla differenza tra il liberalismo ideologico, direi europeo, e quello invece chiamiamolo americano.

Ma andiamo alla conclusione dell'intervento del gesuita in parola che riassume bene quanto egli analizza prima ampiamente, anche per il periodo del Pontificato di Leone XIII, sul cui pensiero Courtney Murray giunge ad affermare: «Se consideriamo la dottrina di Leone XIII è giusto dire che quella essenziale della Dichiarazione del Vaticano II (sulla libertà religiosa) è contenuta implicitamente, anche se ancora abbastanza oscuramente nell'opera di Leone XIII» (*ib.* p. 126).

Dopo aver compiuto anche un'analisi del pensiero di Pio XII e di Giovanni XXIII (con l'inclusione della libertà, accanto ai valori "tradizionali di verità, giustizia e carità"), ecco, nella costruzione della pace, la conclusione dell'intervento: «La dottrina della *Dignitatis humanae* è pienamente tradizionale. Essa è però anche nuova, nel senso che la tradizione è sempre una tradizione di crescita e progresso».

Affermazioni del diritto alla libertà religiosa ci sono state dunque da parte dei Papi precedenti il Vaticano II. Leone XIII



l'aveva affermato nel senso seguente: «L'uomo ha nello Stato il diritto di seguire, secondo la coscienza del suo dovere, la volontà di Dio e compiere i suoi precetti senza che nessuno glielo possa impedire. Questa libertà, la vera, quella degna dei figli di Dio, che protegge così gloriosamente la dignità della persona umana, è al disopra di ogni violenza e oppressione, essa ha fatto sempre oggetto del voto della Chiesa e del suo particolare affetto» (*ib.* pp. 145 ss.).

«Pio XI a sua volta dichiarava: il credente ha il diritto inalienabile di professare la sua fede, e di praticarla nelle forme che gli son proprie. Ogni legge che opprime o impedisca la professione o la pratica di questa fede è in contraddizione con il diritto naturale». Pio XII, stendendo una lista di diritti fondamentali della persona, incluse poi il diritto al culto di Dio, privato e pubblico, compresa l'azione caritativa e Giovanni XXIII affermò: «Ciascuno ha il diritto di onorare Dio seguendo la sua coscienza retta e di professare la sua religione nella vita privata e pubblica» (*ib.* p. 146).

Queste affermazioni quindi sembrerebbero chiare, ma lasciano ancora planare su di esse un dubbio, residuo del violento conflitto del XIX secolo tra Chiesa e liberalismo settario, direi europeo. E questo dubbio si insinuò – scrive Courtney Murray – nei dibattiti conciliari, come per esempio con la domanda di come sia possibile che un uomo possa avere il diritto di rendere a Dio un culto che non sia, o non lo sia pienamente, in accordo con la legge divina. Orbene il testo della Dichiarazione rispose a questa e altre simili domande accettando un nuovo *status quaestionis*, frutto della storia, situandosi in una nuova prospettiva e facendo le dovute distinzioni, che non si erano operate in precedenza. Si compiva così un progresso, uno sviluppo dottrinale, che fu il problema fondamentale soggiacente anche ad altri trattati in Concilio.

È apparso infatti evidente il fatto che la Chiesa non pecca di arcaismo, di arresto a un certo stadio nell'evoluzione legittima del pensiero (patristico, medievale, moderno o contemporaneo), e non rifiuta lo sviluppo teologico o finanche del dogma, purché omogeneo. Ne è esempio principe la *Dignitatis*

*humanae* e per questo essa ha forse incontrato opposizione più di altri Documenti. «Tale dichiarazione è infatti segno della crescita della coscienza storica della Chiesa della coscienza umana della dignità dell'uomo, della coscienza ecumenica del suo ministero di riconciliazione e soprattutto della coscienza evangelica che essa ha di sé e della Parola che le è stata affidata da Dio, Parola non solo di verità, ma anche, ed è cosa identica, Parola di libertà. In fin dei conti la Dichiarazione è uno dei maggiori testi del Concilio, come sottolineato da Paolo VI, perché – e l'A. tenta di dimostrarlo nella seconda parte del suo testo – essa è un prolungamento temporale del “messaggio di liberazione” annunciato da Paolo ad Antiochia» (*ib.* pp. 145 ss.).

\* \* \*

Con l'aiuto del nostro (è di Treviso) Mons. Pietro Pavan, uno degli artefici della Dichiarazione per quanto riguarda l'*acceptio rerum* – come dico io –, esaminiamo ora alcuni punti del suo testo (gli elementi cioè essenziali del diritto alla libertà religiosa: *ib.* pp. 149-158) partendo dalla natura, dell'oggetto e dai soggetti del diritto.

Il N. 2 del Documento comincia con queste parole: «Questo Concilio Vaticano dichiara che la persona umana ha il diritto alla libertà religiosa». Si tratta della più importante e solenne affermazione, direi dichiarazione, del testo, quella che gli dà un'importanza veramente storica, sia nella vita della Chiesa che in quella della famiglia umana. Ma qual è la natura di questo diritto che la Chiesa ha proclamato? Chiaramente è un diritto naturale e non positivo nel senso che il potere civile lo conceda. In effetti, «oggi è convinzione universale che i diritti non hanno come soggetti, immediatamente e formalmente, dei valori spirituali come la verità, il bene morale o la giustizia poiché i soggetti del diritto sono le persone e solamente le persone, fisiche o morali. Di conseguenza i rapporti tra persone e valori spirituali non sono giuridici» (*ib.* pp. 150 ss.). Implicita comunque in questa concezione si trovano certe

esigenze di verità valide in ogni tempo. Peraltro è sulla natura della persona che è fondato il diritto alla libertà religiosa, il cui esercizio non può essere impedito, salvo che per ragione di un ordine pubblico giusto (*cf.* D.H. 2).

Dunque la maggioranza dei Padri era orientata verso il concetto di libertà religiosa come diritto naturale, o diritto fondamentale della persona, e diventò alla fine una quasi unanimità. «Questo diritto della persona umana [...] nell'ordine giuridico della società dev'essere riconosciuto e sancito in modo tale che costituisca un diritto civile» (D.H. 2).

L'oggetto di tale diritto comunque non è costituito dal contenuto delle varie credenze religiose. Inoltre l'oggetto del diritto in questione presenta un contenuto "negativo": è l'immunità dalla coercizione, un non agire, una interdizione a far uso di mezzi coercitivi. Trattasi poi di realtà sociale e civile, due aggettivi aggiunti al momento di redigere il quinto schema in cammino verso il Documento finale. L'immunità dalla coercizione è inoltre un oggetto onesto, pienamente conforme alla dignità propria agli esseri umani in quanto persona: esseri intelligenti e liberi per natura e dunque naturalmente portati ad agire con responsabilità.

A questo punto non posso non segnalare che a proposito dell'aggettivazione "giusto", dell'ordine pubblico, e il richiamo alla responsabilità, sono stati introdotti nel testo su proposta dell'episcopato polacco, mediatore Mons. Wojtyła, alcune aggiunte, ne riprendo qui una e cioè: «L'immunità riguardo alla coercizione ha peraltro un duplice senso, e cioè quello di non essere costretti ad agire contro la propria coscienza e l'altro di non essere impediti, nei limiti richiesti, d'agire in conformità con essa. Nel primo senso, questa immunità, almeno sul piano dottrinale, è sempre stata ammessa in campo cattolico; e ciò soprattutto in considerazione della dottrina relativa alla libertà propria dell'atto di fede. Intesa nel secondo senso, invece, questa immunità dalla coercizione, come diritto della persona, non è stata ammessa che in epoca moderna» (*ib.* pp. 151 ss.).

L'immunità poi concerne la coercizione da parte di individui, gruppi sociali e poteri pubblici. Per quanto riguarda

inoltre lo “spazio” di tali libertà rimando al N. 2, in cui si dice che tale diritto regola tutta la vita, mentre rimane l’obbligo morale di cercare la verità. Il N. 4 in ogni caso indica lo “spazio” di cui sopra, e cioè: 1) la vita religiosa propriamente detta, 2) la comunicazione e la diffusione della fede religiosa e 3) l’animazione religiosa delle attività e istituzioni a contenuto temporale. Dunque «libertà di riunione o di costituire associazioni educative, culturali, caritative e sociali» (D.H. 4). Tutti sono soggetti altresì della libertà in parola, credenti e non credenti, e le collettività religiose, soggetti immediati di diritti e doveri, distinti nella personalità giuridica da quella propria dei loro rispettivi membri, le cui famiglie hanno anche il diritto di scegliere quale educazione religiosa dare ai figli (D.H. 5), pur riconoscendosi poi che a essi i genitori non possono imporre la fede religiosa. Infatti essa deve diventare convinzione personale.

Ma ritorniamo al fondamento del diritto che è la dignità della persona umana, considerata sotto un triplice aspetto, cioè come si manifesta nella storia – «oggetto di una coscienza sempre più viva» (D.H. 1) –, come si ripercuote nell’ordine giuridico delle comunità politiche (perciò un diritto civile) e come esercizio di responsabilità. Tale dignità è pure considerata nelle stesse sue radici, negli elementi costitutivi degli esseri umani stessi, intelligenti e liberi, con responsabilità, vale a dire coscienza (*cf.* D.H. 2), che significa pure rettitudine morale, anche se i problemi relativi alla coscienza vera o erronea non son presi in considerazione nel nostro Documento, essendo problemi di natura morale e non giuridica, concernenti i rapporti tra le persone e la verità e non quelli tra persone.

Questo aspetto della dignità degli esseri umani è presente, come un filo rosso, in tutta la Dichiarazione (v. NN. 1, 2, 3, 7, 8, 11 e 15). Il Documento rileva tale dignità altresì dal rapporto di connaturalità con la verità, come valore a cui la persona aderisce liberamente senza pressioni. «Momenti e atti che sono la conoscenza e più ancora l’amore e l’agire... (con) responsabilità o come dovere e amore verso la verità nell’animo stesso, postula la libertà come diritto nei rapporti della vita sociale, cioè come

immunità dalla costrizione esteriore da parte d'individui, gruppi sociali e poteri pubblici» (*ib.* p. 161).

Il campo religioso è in effetti quello nel quale gli esseri umani impegnano la loro responsabilità al livello più elevato, al riparo da ogni pressione ingiusta esercitata su di essi dall'ambiente sociale (*cf.* D.H. 2). Si tratta «della dignità suprema della persona umana» (v. secondo schema). Ma fu nel terzo schema che si pose la questione in termini nuovi, che rimangono sostanzialmente nel Documento finale. Qui si mette come punto di partenza la costituzione di un fatto: la coscienza crescente che gli esseri umani di oggi hanno acquisito della propria dignità di persone e tale coscienza ha un valore universale, e altresì poiché corrisponde meglio alla psicologia dell'uomo contemporaneo ed è quindi più accessibile. A ogni modo questa dignità che ogni essere umano trae dalla sua vocazione divina è ugualmente presente nel Documento finale. «La verità – esso dichiara comunque – va cercata e a essa si deve aderire fermamente» (D.H. 3), coscientemente, liberamente e in modo responsabile. Ma gli esseri umani sono intrinsecamente sociali e dunque per natura “forzati” a testimoniare la loro fede religiosa.

L'ulteriore gradino del nostro procedere è il rapporto tra libertà religiosa e potere pubblici. Mons. Pavan inizia la sua analisi (*ib.* pp. 165-167; v. altresì A. Marchetto, D. Trabucchi, *La libertà religiosa tra Stato e Chiesa*, Atti del Convegno a cura di M. De Donà, Santa Giustina - Belluno, 2013) con la presentazione, a partire dalla *Pacem in terris*, dello Stato costituzionale, democratico e sociale, oggetto d'aspirazione delle comunità politiche.

Orbene i loro poteri pubblici sono tenuti, così come gli individui e i gruppi sociali, a riconoscere e rispettare negli esseri umani, cittadini o meno, il diritto alla libertà nel dominio religioso (v. D.H. 6). E tale zona “riservata” appare alla luce dei seguenti principi: di sussidiarietà (*cf.* D.H. 7), di interiorità degli atti religiosi (*cf.* D.H. 3), della loro trascendenza (*cf.* D.H. 3), della responsabilità personale negli atti religiosi (*cf.* D.H. 2), del diritto divino positivo (*cf.* D.H. 11), del diritto

umano positivo (*cf.* D.H. 1, 2, 13 e 15), (*ib.* p. 187), che sempre più solennemente proclama la libertà religiosa come un diritto dell'uomo, e ciò risulta altresì dai documenti internazionali (v. D.H. 15).

Mons. Pavan prosegue con l'analisi della "protezione giuridica del diritto" dell'organizzazione giuridica dei poteri pubblici e relativo richiamo ai NN. 1, 2, 3, 6, 7, 13 e 15 della nostra Dichiarazione (*ib.* pp. 181-187).

Lo studio continua con la "promozione del diritto", da parte dei poteri pubblici (D.H. 6), senza discriminazioni, nonostante si possa dare il caso che, a ragione delle «circostanze particolari di certi popoli, un riconoscimento civile speciale sia accordato nell'ordine giuridico a una data comunità religiosa» (D.H. 6), per giungere alla "limitazione del diritto" a causa del suo esercizio nei limiti indispensabili a una vita sociale ordinata, degna e feconda, in una parola al bene comune (*cf.* D.H. 7).

A questo proposito ai Padri conciliari si presentarono due scogli opposti, entrambi da evitare: quello di individui che, col pretesto della libertà religiosa, commettono impunemente atti pregiudizievoli ai cittadini o alle società, o l'altro, dei poteri pubblici, che col pretesto di esigenze presenti di giustizia limitano arbitrariamente il diritto in parola. Che criterio dunque adottare per evitare i due sopraddetti scogli? Orbene nel corso di un lungo processo di elaborazione del Documento il primo criterio proposto fu appunto il bene comune, sostituendolo poi col fine obiettivo della società, che peraltro risultò ai Padri cosa fluida, per cui ripiegarono, allora, sull'ordine pubblico, finalmente adottato, ma con certe precisioni importanti, quali i seguenti suoi elementi essenziali, e cioè la salvaguardia dei diritti dei cittadini, il mantenimento della pace pubblica fondata sulla vera giustizia e la protezione della pubblica moralità (conforme all'ordine morale obiettivo).

Tenuto presente quanto precede si potrà concludere che «il modello di Stato al quale il nostro Documento si riferisce non è certamente laicista o neutralista, ma uno Stato costituzionale, democratico e sociale, dunque uno Stato che stima suo diritto e dovere di condurre un'azione positiva nei confronti della

credenza religiosa, ma in modo confacente alla sua natura»  
(*ib.* p. 187).

### Conclusione

I Diritti umani, sì, e non solo enunciazione, e con particolare attenzione al diritto alla libertà religiosa fin qui analizzata specialmente nelle sue radici conciliari (del Vaticano II) che ne è architrave, ma anche attenzione ai cosiddetti diritti “nuovi” oggi proclamati, che tali non sono, e infiacchiscono invece quelli fondamentali cosiddetti di prima generazione. Al riguardo mi sia permesso citare pure un mio altro lavoro sulla tanto contestata, da alcuni, Dichiarazione *Dignitatis Humanae*. Il titolo è già significativo, pur con punto interrogativo finale che stuzzica l'appetito del lettore – così spero – ed è questo: “*La dichiarazione Dignitatis Humanae, rottura o riforma e rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto Chiesa?*” (A.H.C. 48, 2016/17, pp. 377-395). Le scansioni dello studio portano i seguenti titoli: “*Introduzione. La corretta ermeneutica conciliare: il Concilio come evento o avvenimento?*”; “*Evoluzione omogenea della dottrina pontificia*”; “*Nuovo status quaestionis*”; “*Elementi essenziali del diritto alla libertà religiosa*”; “*Rapporto tra libertà religiosa e poteri pubblici*”; “*Educazione all'esercizio alla libertà religiosa*”; “*Alla luce della Rivelazione*”; “*Cenni alle sequele della Dignitatis Humanae*”.

\* \* \*

Sulla libertà religiosa nell'oggi ha parlato recentemente l'arcivescovo Paul Gallagher ([www.agi.it](http://www.agi.it), 30/9/20: scintille-pompeo-gallagher-cina-9806342), affermando che essere liberi dal punto di vista religioso è importante anche da quello delle relazioni internazionali; anzi, è una *conditio sine qua non* per il rispetto della persona umana e una delle priorità della Santa Sede. Ma a mettere in pericolo questa condizione essenziale sono anche i paladini dei cosiddetti nuovi diritti, che mostrano

di non avere comprensione o interesse nei confronti della realtà ontologica della persona umana e della dimensione essenziale della sua dignità trascendentale. Si tratta di un attacco contro la stessa società, che viene mosso anche attraverso l'ideologia del politicamente corretto, nel nome della tolleranza e della non discriminazione. Si arriva così al varo di leggi che vanno contro la libertà di coscienza e di pensiero nel nome di un atteggiamento sintetizzabile nella formula del "fai quello che vuoi". Questa è la posta in gioco, e se si parla di ruolo delle religioni per il rispetto della libertà di ognuno, si deve pensare anche alla Dichiarazione sulla Fraternità Umana firmata da Papa Francesco nel 2019 con le autorità religiose musulmane a Dubai.

Ma a conclusione del mio lungo andare ritorno al punto di partenza ricordando un "appello alla giustizia" formulato dal Card. J. Ratzinger in questi termini finali, in occasione della Celebrazione eucaristica nell'ambito del Simposio internazionale su *"L'eredità della Gaudium et Spes quarant'anni dopo"* (*Opera Omnia VII/2, cit. pp. 584 ss.*). Si era nella Basilica di S. Pietro, il 18 marzo 2005: «È indubbio che oggi il mondo loda la Chiesa quando essa si dedica a opere di giustizia su un piano umano (e poche altre istituzioni al mondo fanno quello che fa la Chiesa Cattolica per i poveri e gli svantaggiati). Ma non appena l'opera della Chiesa a favore della giustizia tocca questioni e problemi che il mondo non ritiene più collegati alla dignità umana, come la difesa del diritto alla vita di ogni essere umano dal concepimento alla morte naturale, o quando la Chiesa professa che la giustizia include anche la nostra responsabilità nei confronti di Dio stesso, non di rado il mondo afferra le pietre delle quali parla il Vangelo stesso... Solo se noi cristiani comprendiamo la nostra missione, cioè che siamo creati a immagine di Dio e crediamo che "passa l'aspetto di questo mondo" ed Egli "prepara una nuova abitazione e una terra nuova in cui abita la giustizia" (*Gaudium et spes* 39), possiamo affrontare i più urgenti problemi sociali del nostro tempo da una prospettiva autenticamente cristiana». In questo contesto va affrontata la questione di chi ritiene che la religione riguardi l'"afflato di eternità" di ogni uomo e non il sostegno a



una forma di governo. In effetti essa potrebbe essere vincolante per l'esercizio o meno della libertà religiosa. Si pone quindi la questione, in prospettiva, di coniugare obbligo di fede e interessi civili.

\* \* \*

Ma torniamo al Concilio, che è questione vitale poiché – come ha affermato recentemente Papa Francesco in un incontro, il 30 gennaio u.s., con Membri dell'Ufficio Catechistico della Conferenza Episcopale Italiana –: «Chi non segue il Concilio è fuori dalla Chiesa» – e sono «parole rivolte alle ali estreme di conservatori e progressisti», ha scritto Corsera il 30/1/21, aggiungendo il Papa che «Il Concilio è magistero della Chiesa», e così continuando: «O tu stai con la Chiesa, e pertanto segui il Concilio... Oppure, se tu non segui il Concilio, o lo interpreti a modo tuo, come vuoi tu, tu non stai con la Chiesa. Dobbiamo in questo punto essere esigenti, severi» (Si tratta dunque di una sottolineatura del carattere vincolante del Vaticano II). «Il Concilio non va negoziato: No, il Concilio è così». A questo punto diventa significativa la successiva citazione storica di Papa Francesco, la seguente: «A me fa pensare tanto ai gruppi di Vescovi e laici che, dopo il Vaticano I, sono andati via, per continuare la “vera dottrina” che non era quella del Vaticano I, dicendo “Noi siamo i cattolici veri”. Oggi ordinano donne».

E così torniamo attraverso il Vaticano II al primo, citato proprio in nota 27 della *Lumen Gentium*, con riferimento alla *Pastor Aeternus*, circa il Primato del Vescovo di Roma, con riferimento alla Dichiarazione collettiva dei Vescovi Tedeschi favorevole a Pio IX in rapporto alle accuse postconciliari di Bismarck al Papa e la sua accoglienza grata del Documento. Vi sono messe giustamente a fuoco le relazioni tra Vescovo di Roma e Collegio episcopale, nonché le varie Chiese particolari e locali.

Al tempo delle discussioni originate dalla Costituzione Dogmatica *Pastor Aeternus*, in Germania, in effetti il Bismarck diramò un dispaccio, il 14 maggio 1872, rimasto segreto fino

al 1874, nel quale si sosteneva che il Vaticano I formulava le seguenti asserzioni:

- *Il Papa si è arrogato un diritto episcopale in ogni diocesi e che tale arrogazione di potestà sostituisce la potestà territoriale del Vescovo*
- *Tale arrogazione assorbe a sé ogni giurisdizione*
- *Pertanto tale appropriazione mette tutti i diritti episcopali nelle mani del Papa*
- *Tale arrogazione riguarda anche i diritti civili*
- *In virtù di essa il Papa gode di una tale autorità e infallibilità che nessun monarca esistente può mai avere. Vedasi *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, (D.S.) NN. 3112-3117.*

Certamente la risposta dei Vescovi fu segno di comunione gerarchica con il Successore di Pietro che è il grande dono della carità esistente e della successione apostolica per il Bene del Popolo di Dio e la salvezza di tutta la famiglia umana.

A questo riguardo però la situazione in molti casi, oggi, la comunione non è ideale nella sua essenza e realizzazione. Lo rilevava il teologo J. Ratzinger “A dieci anni dal Vaticano II” con “Tesi sul tema” (*Opera Omnia, cit.* pp. 501-504) e in “Un bilancio del Postconcilio: fallimenti, compiti, speranze” (*ib.* pp. 505-522).

Per quell’“unità dell’unico soggetto Chiesa”, parte finale della formula di ermeneutica corretta di Ratzinger, pienamente dispiegata al suo giungere al sommo pontificato, egli attestava che “il Vaticano II oggi sta sotto una luce crepuscolare. Dalla cosiddetta ala progressista, già da molto tempo, è ritenuto completamente superato e di conseguenza come un fatto del passato ormai non più rilevante. Dalla parte opposta, al contrario, è ritenuto la causa prima dell’attuale decadimento della Chiesa Cattolica ed è giudicato come un rinnegamento del Vaticano I e del Concilio di Trento: è sospettato di eresia. Di conseguenza alcuni pretendono la sua revoca o una revisione che equivale alla revoca. Riguardo a entrambe le posizioni va precisato innanzitutto che il Vaticano II è supportato dalla stessa autorità

del Vaticano I e del Tridentino, cioè dal Papa e dal Collegio dei vescovi in comunione con lui; e che, anche dal punto di vista dei contenuti, si pone strettamente in continuità con i due concili precedenti e in punti decisivi li riprende alla lettera, tanto che ne vengono ripetute proprio le formule particolarmente caratteristiche e acute: «*pari pietatis affectu*», «*ex sese, non ex consensu ecclesiae*». Da qui derivano due tesi:

- a) È impossibile schierarsi a favore del Vaticano II e contro il Tridentino e il Vaticano I. Chi dice sì al Vaticano II, così come esso ha chiaramente espresso e concepito se stesso, dice sì con ciò alla intera vincolante Tradizione della Chiesa Cattolica, in particolare anche ai due precedenti concili.
- b) Allo stesso modo è impossibile schierarsi a favore del Tridentino e del Vaticano I, ma contro il Vaticano II. Chi nega il Vaticano II nega l'autorità che supporta gli altri due concili e così li annulla a partire dal loro principio fondante. Ogni scelta, in questo caso, distrugge tutto l'insieme, che sussiste solo come unità indivisibile (*ib.* p. 501 s.).

Ma per comprendere la situazione, riprendiamo l'analisi di "Un bilancio del Postconcilio" con attenzione iniziale ai primi giorni conciliari in cui si fece esperienza della reale cattolicità con la sua speranza pentecostale, cosa non più caratterizzante il "Postconcilio cinquant'anni dopo". Tralasciando noi il resto dell'analisi storica dell'A., egli giunge alla critica evoluzione che è seguita al Vaticano II, la sua situazione di crisi, in cui restano certamente gli effetti positivi del Magno Sinodo (v. la sintesi di p. 509). Essi non impediscono però la constatazione «che il clima nella Chiesa a tratti sia diventato non semplicemente più gelido, ma ormai solo velenoso e aggressivo e che atteggiamenti di parte lacerino la comunità... Vedere i fatti non è pessimismo ma obbiettività» (p. 510).

Orbene quali le cause e quale la giusta risposta? E come si è giunti all'evoluzione postconciliare? La nostra crisi è anzitutto coincisa con quella globale dell'umanità per cui osserviamo, a conferma, che «senza il Concilio la cristianità evangelica ha affrontato una crisi simile» (p. 511). Inoltre

l'esame di coscienza conciliare fece giungere all'idea di «una Chiesa fondamentalmente e radicalmente peccatrice... il che portò a un'insicurezza riguardo alla propria identità, mentre dovremmo sapere che il pentimento cristiano non significa negazione di se stessi, bensì ritrovarci» (p. 513). «Ora è necessario – conclude Ratzinger – che si risvegli nuovamente la gioia per l'ininterrotta realtà in essa della comunità di fede che proviene da Gesù Cristo» (p. 514).

Che cosa bisogna dunque fare? Il Teologo si limita a due atteggiamenti direi indispensabili, e cioè anzitutto la corretta collocazione e valutazione dei Concili che portano a considerarli «di tanto in tanto come una necessità», ma che rappresentano sempre una situazione eccezionale nella Chiesa e non possono essere considerati in generale come il modello della sua vita (p. 516). Il secondo aspetto poi è la «questione (fondamentale) della giusta recezione del Vaticano II» che per il Prof. Ratzinger, nel 1975, non era ancora iniziata. Per semplificare egli fa riferimento a due motivi di fondo del Concilio. Il primo è «la collegialità (la "sinodalità", si può anche indicare, con l'attuale dilatazione), il procedere insieme, istituendo consessi» (v. p. 517). «Però è divenuto anche più evidente che se da un lato c'è la collegialità, dal altro c'è la responsabilità personale e l'intuizione personale che non può essere sostituita né soffocata» (p. 518). Il secondo motivo, poi, è quello della semplicità. A questo riguardo l'A. ricorda che «l'uomo non comprende solo con la ragione, ma anche con i sensi e con il cuore e che la potatura va distinta dal taglio» (p. 519), e inoltre «quando la fede si ribalta in un messianismo terreno si tradisce il cristianesimo e si tradisce l'uomo». «Dall'altra parte vediamo oggi sorgere un nuovo integralismo che solo apparentemente preserva quel che è rigorosamente cattolico, ma in realtà lo distrugge dalle fondamenta» (p. 520). E pensare che entrambe le tendenze, particolarmente attenta alla comunione con la Tradizione, l'una, e al servizio al mondo, alla famiglia umana, in atteggiamento di incarnazione, come inizio del mistero pasquale, l'altra, sono indispensabili alla

vera Chiesa di Cristo! E allora perché “gli uni contro gli altri armati” se facciamo parte di una, piuttosto che dell’altra “militanza”? Bisognerebbe cominciare con rispettarci nelle parole, negli atteggiamenti, nei giudizi. Ci vorrebbe un po’ più di *longanimitas*, espressione della carità, pur argomentando e dialogando e anche segnalando ciò che non va e divide, affinché sia combinato in unità plurale. Bisogna ritrovare il dialogo, quello che, nonostante tutto, si realizzò durante il Concilio Vaticano II e rileggere e vivere quello che scriveva, e invocava ed esortava, S. Paolo (prima parte del cap. 2) nella lettera ai Filippesi (vv. 1-18): «Se vi ha dunque qualche conforto in Cristo, se qualche sollievo ispirato dalla carità, se avete con me qualche comunanza di spirito, se tenerezza e compassione, mettete il colmo al mio gaudio con avere lo stesso pensare, la stessa carità, un solo animo, un solo sentire. Non fate nulla con spirito di parte, né per vanagloria; ma ciascuno con umiltà stimi gli altri come superiori a sé e abbia a cuore non il proprio interesse, ma quello degli altri. Abbiate in voi gli stessi sentimenti, che furono in Cristo Gesù. Ora egli, sussistendo nella natura di Dio, non stimò un bene da non dover mai rinunciare lo stare alla pari con Dio; ma spogliò se stesso, prendendo la natura di un servo, divenendo simile agli uomini e, riconosciuto come uomo da tutto il suo esterno, si abbassò facendosi obbediente fino alla morte, e alla morte di croce. E perciò Dio lo ha esaltato e gli ha largito il nome, che sta al di sopra a ogni nome affinché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi in cielo e in terra e sottoterra e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore a gloria di Dio Padre. Sicché, o miei cari, docili come sempre siete stati, non solo come quando ero tra voi, ma molto più ora nella mia assenza, con timore e tremore, adoperatevi al compimento della vostra salvezza. Però è Dio, che secondo i suoi benevoli disegni opera in voi il volere e l’operare. Fate ogni cosa senza mormorii e senza critiche, affinché siate irreprensibili e integri, figli di Dio senza macchia in mezzo a questa generazione perversa e corrotta. Fra essa dovete risplendere come luminari nel mondo, tenendo alta la parola di vita, affinché io abbia di che gloriarmi nel giorno di

Cristo, che non corsi invano, né invano mi affaticai. Ma quando pure io fossi versato in libazione sull'offerta sacrificale della vostra fede, io ne gioisco e ne godo insieme con voi; anche voi gioitene e godetene insieme con me».



STAMPATO IN ITALIA  
nel mese di maggio 2021  
da Rubbettino print per conto di Rubbettino Editore srl  
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)  
[www.rubbettinoprint.it](http://www.rubbettinoprint.it)





