

Verità e tolleranza: un rapporto che va precisato contro ogni equivoco.

In questo interessante e ben documentato saggio su un tema decisamente cruciale e quanto mai attuale nell'odierno contesto culturale europeo, l'Autore francese percorre idealmente lo sviluppo del rapporto critico tra momento della ricerca e affermazione della 'verità' e l'istanza, altrettanto importante, della 'tolleranza' o, meglio, del rispetto delle altrui convinzioni, sul piano della civile convivenza democratica.

“Verità e tolleranza. Il problema posto dalla Dichiarazione del 1789” è il titolo di un saggio di Laurent Sentis, apparso su la *Nouvelle Revue Théologique*,¹ in cui si affrontano, con molta precisione, i problemi riguardanti il rapporto tra la nota “Dichiarazione dei diritti dell'uomo”, agli inizi della Rivoluzione francese, nel 1789, e le successive prese di posizione da parte della Chiesa cattolica, dai tempi di Pio VI (1791), contro la “costituzione civile del clero” (varata il 12 luglio 1790), sino ai tempi del pontificato di Leone XIII, e poi sino ai tempi del concilio Vaticano II (1962-65), che avrà però presente la successiva (e più equilibrata): *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948, dopo la conclusione di due conflitti mondiali e la fine di regimi totalitari, di destra e di sinistra, che funestarono la storia d'Europa nel secolo XX.

Il periodo storico preso in esame è dunque senz'altro molto lungo e complesso, così come è peraltro complessa la vicenda culturale e politico-giuridica che si snoda dalla fine del secolo XVIII sino al secolo XX, ma val la pena di affrontarlo per vedere come il tema e il problema della “tolleranza” si è andato sviluppando e chiarendo, visto opportunamente dall'autore citato, opportunamente in connessione con il tema della “verità”.

L. Sentis rileva giustamente che oggi, nel contesto di un pluralismo culturale innegabile, si pone il problema di come “conciliare l'annuncio del Vangelo e la tolleranza”, di come evitare il rimprovero di essere cattolici intolleranti o di essere, al contrario, dei cattolici “relativisti che sembrano aver dimenticato che Gesù si è lui stesso identificato con la verità”.

Sentis ritiene che questa questione del rapporto tra verità e tolleranza costituisca una “ricerca indispensabile affinché le comunità cristiane si collochino in modo più giusto nel mondo moderno ed orientino, in modo più idoneo, la loro opera evangelizzatrice”.²

Occorre pertanto chiarire il significato del termine ‘tolleranza’, precisando anche le condizioni storiche che hanno favorito l'emergere di questa nozione, prendendo le mosse dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789.

“Tollerare”, precisa qui Sentis, significa “rinunciare a vietare”, significa “tollerare una opposizione, un comportamento deviante”, ecc.

Aristotele – ricorda ancora Sentis – ha sottolineato, nella sua *Politica* [1253a, 15], che ogni comunità umana è fondata su una comunanza di sentire concernente il giusto e l'ingiusto. In una data comunità civile la ‘frontiera’ tra il tollerabile e l'intollerabile è spesso mutevole. Questa “frontiera”, reperibile nelle varie norme disciplinari, è altrettanto importante quanto la proclamazione dei valori, in quanto “essa designa chiaramente, in modo negativo, i valori rilevanti e indispensabili per la stabilità della comunità civile”.³

¹ *NRT*, luglio-settembre 2006; n. 3, pp. 428-443.

² Sentis, saggio cit. p. 428.

³ Sentis, saggio cit. p. 429.

Vi è dunque spazio per una “tolleranza” civile che consiste nel sopportare con pazienza disordini minori e nel sollevare lamentele solo per questioni serie e rilevanti.

In altri termini “le opinioni e i comportamenti che non si conformano ai valori pubblicamente riconosciuti, senza tuttavia mettere in pericolo l’esistenza della comunità, sono oggetto di una *tolleranza* non solo da parte dei responsabili (della cosa pubblica), ma anche da parte di ciascuno dei membri della comunità”.

In una data comunità, ad esempio, che concorda su certi valori, vi sono opinioni e comportamenti che divergono da questi: la *tolleranza* qui diventa una “accettazione delle differenze” e si può così parlare di una “tolleranza passiva” che consiste nel sopportare pazientemente un disordine e di una “tolleranza attiva” che consiste nell’accettare che l’altro pensi e agisca in modo diverso da noi.⁴

Questa “tolleranza attiva” è indispensabile per una democrazia parlamentare in cui ogni gruppo (grande o piccolo) esprime le sue convinzioni.

L’esperienza dimostra che le convinzioni personali possono diventare violente e in questo senso la tolleranza passiva ed attiva è una virtù etico-politica particolarmente necessaria.

La tolleranza nella tradizione cristiana

Sentis osserva qui che la “tolleranza”, nei significati sopra precisati, è stata sempre praticata nelle diverse società umane, ma essa è diventata un oggetto di esplicita riflessione filosofica e politica nell’*età dei Lumi*.

Riferendosi ai secoli precedenti, Sentis rileva che, nel pensiero filosofico e teologico di un Tommaso d’Aquino (per non citare che questo pensatore dell’*età medievale*), il tema della *tolleranza*, non era stato trattato di per sé, ma nel quadro della virtù teologale della *fede*.

Ad onor del vero si potrebbe notare che lo stesso Tommaso d’Aquino nella trattazione dei poteri dello Stato e della pubblica autorità aveva rilevato che all’autorità statale non spetta “*cohibere omnia vitia*”, ma solo quelli che danneggiano il bene comune di tutti gli uomini e quindi qui, implicitamente, si può parlare di un ambito di tolleranza civile, ma seguiamo ora il filo della riflessione di Sentis che rileva come Tommaso d’Aquino si era posto il quesito “se gli infedeli, i non-cristiani possano essere costretti ad abbracciare la fede cristiana”.

La risposta, molto chiara ed esemplare, di Tommaso è riportata testualmente da Sentis e dice: “questi infedeli (non cristiani) non possono in alcun modo essere costretti ad abbracciare la fede cristiana *perché credere è un atto della volontà (quia credere voluntatis est)*. Se i fedeli cristiani fanno la guerra agli infedeli, *non è per obbligarli a credere*, giacché anche se, dopo averli vinti, essi li avessero fatti prigionieri, essi dovrebbero lasciare a costoro la *libertà* nel caso in cui questi infedeli (non cristiani) volessero diventare credenti”.⁵

Per quanto poi riguarda i riti dei pagani, essi possono essere tollerati (*on peut les tolérer*) “sia a motivo della quiete sociale che ne deriva, sia a motivo del male che viene evitato. Per quanto riguarda poi gli ebrei occorre anche dire che c’è un bene reale nel fatto che essi continuino ad osservare il loro rito (...) ed è per questo che gli ebrei sono tollerati nella prosecuzione dei loro riti”.⁶

Sulla scorta di questi precisi riferimenti, Sentis quindi rileva che: “Tommaso ha posto così i principi di una reale tolleranza nel cuore stesso della società cristiana” del

⁴ Saggio cit. p. 430.

⁵ Lo stesso Sentis rinvia qui al testo della *Summa theologiae*, IIa IIae, q.10, art. 8.

⁶ Cfr. *Summa theol.* II a IIae, q. 10, art. 11.

suo tempo. Sempre Sentis, con esemplare precisione, ricorda che, anche sulla questione della opportunità di *battezzare i piccoli neonati degli ebrei o di altri infedeli non cristiani*, Tommaso d'Aquino ha dato *risposta negativa*, in quanto la Chiesa cristiana *non* ha mai ammesso che gli infanti fossero battezzati contro il parere dei loro genitori e in quanto questo ripugnerebbe ai principi del *diritto naturale* (dei genitori sui loro figli).⁷

Sentis fa notare che: “Tommaso d'Aquino si colloca nella linea di pensiero che egli stesso aveva chiaramente espresso a proposito del potere civile e cioè che esso si fonda sulla *legge naturale*” (individuata con la ragione) e non quindi sulla legge divina rivelata, che implica un'adesione di fede.

Quando invece si tratta di *eretici*, cioè di coloro che hanno aderito alla fede cristiana, ma poi hanno finito per scegliere dottrine *eretiche*, allora eretici ed apostati devono essere perseguiti, anche con punizioni corporali, perché ottemperino a ciò che essi hanno promesso aderendo alla fede cristiana.⁸

Tommaso d'Aquino si chiede infatti se si debbano *tollerare* (cioè, quanto meno, sopportare) che ci siano degli eretici nel campo della fede e della *societas christiana* del suo tempo. Egli ritiene che l'eretico impenitente, non solo debba essere separato, mediante scomunica, dal resto della comunità dei credenti, ma debba anche essere abbandonato al potere secolare per essere condannato a morte in quanto pericoloso per la stessa comunità umana.⁹

Sentis fa inoltre notare che, mentre si spiega la condanna di scomunica per l'eretico e la sua espulsione dalla comunità ecclesiale, non si spiega altrettanto il suo venir consegnato al “braccio secolare”, giacché qui Tommaso d'Aquino sembra “aver dimenticato il principio, che egli stesso aveva ben messo in luce, secondo il quale le leggi umane *derivano dalla legge naturale*: egli non fa affatto distinzione tra il peccato contro la fede, peccato che giustifica la scomunica (ecclesiale), e il turbamento provocato nella società civile che legittimerebbe, se fosse davvero pericoloso, la condanna a morte”.¹⁰

Sentis rileva opportunamente che occorre tener conto delle realtà politiche di quel tempo e del fatto che l'ordine domenicano (cui Tommaso apparteneva) era molto preoccupato di tutelare l'autorità papale sugli Stati pontifici, mentre l'eresia, mettendo in dubbio l'autorità ecclesiastica, era “immediatamente percepita come una minaccia per la stessa pace civile”.

Anche nei suoi opuscoli sul governo civile (cfr. *De regimine principum*) Tommaso d'Aquino considerava missione dello stesso principe cristiano condurre i suoi sudditi al loro fine ultimo, religiosamente inteso e quindi, “anche se egli aveva progettato, a livello speculativo molto generale (*occorre ricordare*: sulla scorta del pensiero politico aristotelico!) le basi per un'ulteriore riflessione sul *diritto naturale*, egli continua a ragionare su ciò che concerne i problemi concreti in funzione della *situazione storica particolare e contingente* della sua epoca”.¹¹

Occorre qui peraltro fare un opportuno rilievo – che Sentis non fa o forse suppone acquisito, ma che è bene esplicitare – il rilievo consiste nel tener sempre presente che Tommaso d'Aquino e tutta la concezione filosofica (e teologica) del suo tempo non concepiva che si potesse parlare di una *legge naturale*, fondamento dell'ordinamento della società civile, che non fosse fondata, ultimamente, nel

⁷ Cfr. sempre *Summa theol.* IIa IIae, q. 10, art. 12.

⁸ Cfr. *Summa theol.* IIa IIae, q. 10, art. 8.

⁹ *Summa theol.* IIa IIae, q. 11, art. 3.

¹⁰ Sentis, saggio cit. p. 432.

¹¹ *Ibidem.*

riferimento a Dio creatore e istitutore della *natura umana*,¹² mentre, come si sa e come è necessario tener presente, nei secoli successivi verrà proposta la tesi, (con Grotius e altri giuristi dell'età moderna) che l'ordinamento giuridico, frutto della sola *ragione*, potesse giustificarsi e reggere benissimo, *etiamsi daremus Deum non esse*.¹³

Sentis dimentica di far riferimento a questa decisiva questione di fondamento della filosofia del diritto e della filosofia politica, ma si limita a rilevare che, nei secoli successivi al periodo medievale, gli abitanti dell'Europa non pensavano che si potesse "realizzare una unità politica *nazionale* senza preservare l'unità di fede".

Così nel secolo XVI la *riforma protestante* si concretizzò nella costituzione di *nazioni* che organizzarono delle *Chiese nazionali*, sottratte all'autorità del Papa. In Francia, durante le guerre di religione, sorse l'idea di una *coesistenza* di comunità cattoliche e protestanti sotto l'autorità di un monarca cattolico che dava prova di *tolleranza* di fronte ai protestanti.

Questa *tolleranza* funzionò – nota Sentis – in modo corretto per circa un secolo, ma poi ricomparve l'*intolleranza* con la famosa revoca dell'*editto di Nantes* (1685), sotto Luigi XIV.

Il problema della 'tolleranza' nell'età moderna

In questo contesto storico-politico si cominciò ad avvertire che la persecuzione contro i protestanti era ingiusta ed immorale e l'*intolleranza religiosa* fu allora avvertita come eticamente e politicamente scorretta.

Questa "intolleranza", da parte della monarchia francese (Luigi XIV) e della gerarchia ecclesiale nei confronti di coloro che non erano cattolici, suscitò, come si sa, per reazione l'opposizione degli *Enciclopedisti* in favore della *tolleranza*.

Vale la pena di ricordare qui il noto scritto di J. Locke: *Epistula de tolerantia*,¹⁴ e quello, ad esso connesso, ma meno rigoroso, di Voltaire: *Trattato sulla tolleranza* (1763) recentemente riedito in Italia.¹⁵ In quelle pagine Voltaire si opponeva a certe forme di fanatismo religioso, in nome di una ragionevole tolleranza, finendo però con attaccare anche la religione *tout court* e non solo le sue degenerazioni superstiziose.

Di fronte a questi fermenti illuministici più o meno equilibrati: "La teologia cattolica sembra essere rimasta legata – nota Sentis – all'insegnamento di Tommaso d'Aquino e noi ne abbiamo un palese segnale nel "Breve" *Quod aliquantum* del 1791, in cui Pio VI prendeva posizione contro la costituzione civile del clero", sancita allora dalla rivoluzione francese.¹⁶

¹² Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I IIae, q. 91, art. 1 e 2: "...*lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*".

¹³ Ugo Grozio (1583-1645) scrisse il celebre e diffusissimo *De iure belli ac pacis* (I ed. Parigi, 1625), e nei *Prolegomena* § 11, aveva formulato l'ipotesi che il *diritto naturale* aveva un valore assoluto, "anche se si ammettesse, e ciò non può esser fatto senza empietà gravissima, *che Dio non esiste*" (*etiamsi daremus Deum non esse*).

¹⁴ J. Locke (1632-1704), scritta nel 1685 e pubblicata con pseudonimo nel 1689 in Olanda, tradotta subito in altre lingue e seguita poco dopo da una *Second Letter* e da una *Third Letter*. In essa si fissava con chiarezza il carattere *laico* della *società civile* e il principio della *libertà di coscienza religiosa*, con l'affermazione che la cura delle anime *non* riguarda la magistratura civile, ma la società religiosa, ossia la Chiesa, intesa come "libera società di uomini che si uniscono spontaneamente per servire Dio, nel modo che essi ritengono più valido per la salvezza delle loro anime".

¹⁵ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, a cura di Riccardo Fubini e con la *Prefazione* di Sergio Moravia, ed. UTET, Torino, 2006; pp. 124.

¹⁶ Sentis, saggio cit. p. 433.

Tale costituzione civile del clero era stata votata il 12 luglio 1790, come rottura unilaterale del concordato del 1516 con la Chiesa cattolica, e stabiliva una indipendenza totale (salvo in materie dottrinali) della Chiesa di Francia nei confronti del papato.

Parte della gerarchia ecclesiastica francese e lo stesso re Luigi XVI perplessi, solleccitarono il parere del Papa e la risposta di Pio VI (10 marzo 1791) risultò particolarmente significativa, perché questa opposizione del papato alla ‘costituzione civile del clero’, in Francia, accentuò il conflitto della Francia rivoluzionaria contro la Francia fedele al papa. Il “Breve” di Pio VI protestava contro la reiezione della giurisdizione pontificia sulla Chiesa di Francia, in quanto questo implicava la sottomissione di questa Chiesa al *potere civile*. Tutto questo – rileva Sentis – era inaccettabile per un cattolico inteso a difendere la *libertà della Chiesa*.

L’atteggiamento della Chiesa di Roma di fronte alla Dichiarazione del 1789

Il punto che comunque attira la nostra attenzione è un passo relativamente breve, ma importante per il nostro tema della *tolleranza*, in cui Pio VI manifestava la sua opposizione alla *Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino*, sostenendo che, nella prospettiva della rivoluzionaria “Dichiarazione dei diritti dell’uomo”, si proclamava come un “diritto dell’uomo nella vita associata una *libertà assoluta*, che non solo assicura il diritto di non essere perseguito per le proprie opinioni religiose, ma accorda anche la liceità di pensare, di dire e di scrivere e anche di far stampare impunemente in materia di religione, tutto quello che può suggerire l’immaginazione più sregolata, diritto mostruoso, che sembra tuttavia all’Assemblea (rivoluzionaria francese) derivare dall’uguaglianza e dalla libertà naturale per tutti gli uomini”.¹⁷

Pio VI deprecava poi l’insensatezza di aver proclamato, nella suddetta “Dichiarazione del 1789”, “questa uguaglianza e questa libertà sfrenata che soffoca completamente la ragione, il dono più prezioso che la natura ha dato all’uomo e il solo che lo distingue dagli animali”. Dio, creando l’uomo, gli ha fissato, con il divieto di mangiare del frutto dell’albero, un limite alla sua libertà.

Sentis fa rilevare che, per giustificare queste prese di posizione, Pio VI nel “Breve” citato si rifà al testo tomistico, da noi sopra richiamato, in cui si sostiene che, mentre gli *infedeli* (i non cristiani) non possono essere perseguitati o *costretti* a convertirsi alla fede contro la loro volontà, gli eretici, in quanto hanno originariamente aderito alla fede cristiana, sono assoggettati all’obbedienza alla Chiesa e quindi perseguibili come *eretici*, pericolosi per la comunità cristiana e civile.¹⁸

Sentis, sottolineando che Pio VI non intendeva rinunciare a perseguire gli eretici ed alla sua autorità sugli Stati pontifici, fa notare che il punto più saliente della intera questione è “la condanna senza attenuazioni della *Dichiarazione*” (del 1789), che certo non era *in toto* condivisibile da parte di un cattolico, ma occorre anche riconoscere ciò che, in essa, è componibile con la concezione cristiana e ciò che con essa è incompatibile, indicando con precisione i punti da respingere.

La condanna di Pio VI, che sarà riconfermata anche in un documento dell’aprile del 1791: ‘*Adeo nota*’, contro una dichiarazione adottata dall’assemblea della Contea di Avignone, che ricalca le tesi della *Dichiarazione* del 1789, divenne poi nell’Ottocento la tesi del pensiero contro-rivoluzionario, tipico degli ambienti dell’intransigentismo e dell’integritismo del tempo.

¹⁷ Sentis, saggio cit. pp.433-34.

¹⁸ Cfr. saggio cit. p.434 e *Summa theol.* IIa IIae, q. 10, art. 8.

Sentis ritiene di dover fare tre rilievi contro questa presa di posizione adottata da Pio VI e poi da una certa corrente integristica ottocentesca:

- 1) “Proclamando la libertà e l’uguaglianza di tutti gli uomini, il primo articolo della *Dichiarazione* afferma il carattere illegittimo della schiavitù. (...) La differenza tra il padrone e lo schiavo, contrariamente alla differenza dell’uomo e della donna, *non fa parte della condizione umana così come Dio l’ha creata*. Per contro un filosofo pagano come Aristotele reputava che le due differenze uomo-donna e padrone-schiavo fossero naturali (cfr. *La politica*, [1252a, 25])”. La schiavitù diminuirà progressivamente nel periodo medievale nell’Occidente cristiano come effetto del messaggio della fratellanza cristiana.
Sentis rileva che fu merito di Condorcet, enciclopedista e filosofo non certo cristiano, se l’articolo 1 della *Dichiarazione* proclamava che gli uomini non solo nascono liberi, ma restano liberi ed eguali. Egli rileva anche che “Se la legge naturale è appunto, secondo Tommaso d’Aquino, l’insieme delle *inclinazioni* spirituali (razionali) messe in noi dal Creatore, bisogna riconoscere che l’articolo 1 esprime un elemento di questa legge *naturale*”. Come non ammettere che “in ogni uomo esiste l’aspirazione ad essere riconosciuto nella sua dignità e che la schiavitù ripugna contro questa aspirazione? Tuttavia – rileva Sentis – sino al secolo dei Lumi, i teologi non sono riusciti a collocare questo punto in valore. “Bisogna ammettere che la tesi secondo la quale la schiavitù è contraria alla *legge naturale* non è stata scoperta che tardivamente, e *non* da dei teologi. (...) Quale che sia il modo con cui una verità è esplicitata, questa verità è riconosciuta come derivante dallo Spirito Santo (cfr. *Vaticano II*, Costituzione dogm. *Lumen gentium*, § 8), e appartiene al tesoro della fede. E’ per questo che la Chiesa ha accolto questa verità”.¹⁹
- 2) “La *Dichiarazione* del 1789 non concepisce affatto la *libertà* come una licenza di fare qualsiasi cosa. La libertà limitata dalla legge *non* è una libertà assoluta, né una libertà ‘sfrenata’. Pensare la libertà come capacità d’iniziativa dell’uomo non si oppone affatto alla tradizione cristiana. Certamente, come si vedrà, *non* è sufficiente ravvisare la legge solo come frontiera tra la mia libertà e quella altrui. Ma precisamente è la concezione della legge che invoca un discernimento critico e che rende insoddisfacente la dottrina della libertà espressa dalla *Dichiarazione*.”
- 3) “Il testo pontificio (di Pio VI) prendendo come pretesto la libertà intesa come *libertà assoluta (di far qualsiasi cosa)*, passa a fianco del vero problema posto dalla *Dichiarazione*: la legge intesa come espressione della *volonté générale*, senza riferimento ad una legge morale superiore e la sovranità *nazionale* affermata contro ogni ingerenza di un’autorità esterna. E’ quest’ultimo punto, affermato nell’articolo 3,²⁰ che è di fatto all’origine del conflitto con la Chiesa (di Roma). Se nessun corpo, nessun individuo può esercitare dell’autorità che non emani espressamente dalla *nazione*, come potrebbe il Papa esercitare un’autorità sulla Chiesa di Francia? Ora – osserva giustamente Sentis – si tratta di un punto fondamentale, perché è mediante questa autorità esterna (alla nazione) che la Chiesa di Francia può non cadere sotto la tutela del re o della Repubblica. E’ questa autorità che protegge la sua (della Chiesa francese) libertà. Ma del carattere problematico dell’articolo 3 (da noi citato), non si trova alcuna traccia nel “Breve” di Pio VI”.

¹⁹ Sentis, saggio cit. p. 435-36.

²⁰ *Dichiarazione* del 1789: art. 3: “*Il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella nazione. Nessun corpo, nessun individuo, può esercitare dell’autorità che non emani espressamente da essa*”. (Cfr. Saggio cit. p. 436).

Sono questi rilievi essenziali ed importanti – riportati da Sentis – che dovevano essere affrontati, assieme alla concezione della *proprietà* come “diritto sacro e inviolabile” (art. 17), che sarà il vaglio della critica marxista e all’assimilazione, fatta nella *Dichiarazione* del 1789 (all’art. 10), della fede religiosa come una mera “opinione”, per fondare così, secondo l’intento degli illuministi del tempo, la *tolleranza all’interno della società civile*.

Il problema per la Chiesa era e sarà poi sempre quello di “fondare il principio della *libertà religiosa*, senza fare della fede una semplice *opinione*”, come sbrigativamente e per comodo avevano supposto gli estensori illuministi della *Dichiarazione*.

Il problema della tutela della libertà religiosa e il potere politico statale

Tornando dunque al conflitto originatosi tra la Chiesa e le dottrine della Rivoluzione francese, Sentis rileva che il problema di fondo “non è quello del liberalismo, ma piuttosto quelli del *nazionalismo*” e mostra che la sua analisi converge con quella condotta, pochi anni or sono, dal card. Jean-Marie Lustigier nel libro: *Dieu merci, les droits de l’homme*,²¹ in cui si legge :

“La pietra d’inciampo sarà piuttosto la Costituzione civile del clero.²² Questa disposizione unilaterale mette in luce delle ambiguità sino allora implicite o latenti. E’ di fronte a questa disposizione che Pio VI reagirà, e ancora con lentezza e prudenza, dopo essersi debitamente informato presso i vescovi francesi. Ciò che risultava inaccettabile per il Papa e per tutti i credenti cristiani, è una religione ‘nazionale’, che non è più veramente cattolica, poiché la comunione con il successore di Pietro a Roma non era più che una formalità quasi priva di senso. Sta qui un nuovo episodio della multisecolare *querelle* tra Sacerdozio e Impero. Ed è anche un problema inedito (prima d’allora), giacché appare un nuovo ‘assoluto’ che contiene in potenza deviazioni totalitarie e ideologiche: la *sovranità della nazione*, che induce, con la ‘religione civile’, una sacralizzazione dello Stato”.

La questione dunque, non era tanto, anche per Lustigier, la *Dichiarazione* del 1789, quanto la conseguenza erronea di una “religione civile o *nazionalizzata*” che provocava una “chiesa di Stato”. Sentis però ricorda che l’opposizione di Pio VI e del pensiero contro-rivoluzionario del tempo insorse contro questa *Dichiarazione* facendo leva sui testi che sono stati da noi citati e che erano ancora legati ad una concezione di *cristianità* medievale in cui gli ‘eretici’ andavano anche civilmente perseguiti. Ora questa opposizione era eccessiva e non rispettosa della libertà della coscienza religiosa.

Per converso Sentis, appartenendo alla cultura del mondo francese, fa presente che molti, in una Francia *laicistica*, hanno la tendenza (ma il fenomeno culturale e politico si ripete anche in Italia) ad approvare, oggi, le prese di posizione di Luc Ferry che, non solo enfatizza le “verità morali inscritte nella *grande Dichiarazione* del 1789”, ma ritiene, a suo avviso, che esse sono riconosciute, *de facto* e non solo *de jure*, da tutti i Paesi membri dell’ONU.²³

Di fronte a questa situazione culturale e politica, Sentis opportunamente precisa: “La mia convinzione è che la società francese attuale è profondamente contrassegnata dalla *Dichiarazione* del 1789,²⁴ che questo testo fonda la *laicità francese* e che è proprio

²¹ Paris, ed. Criterion, 1990, cfr. p. 117.

²² Quella per cui Pio VI aveva avviato la sua opposizione nel “Breve” del 1791, da noi citato, “*Quod aliquantum*”.

²³ Sentis, saggio cit. p. 438.

²⁴ Nota, sempre Sentis, che a questo testo si riferisce anche il preambolo della Costituzione della Quinta Repubblica francese.

con questa *laicità* che si scontra lo sforzo di evangelizzazione. L'atteggiamento integrista che consiste nel condannare questo testo in blocco è non solo un *impasse*, ma è di più un "ingiustizia", in quanto si è visto che esso contiene anche delle intuizioni convergenti con la dignità dell'uomo.

Sentis, giustamente, osserva che occorre qui ricordare che "una parte del conflitto tra la Chiesa e il mondo moderno ha potuto trovare un felice e definitivo esito con la *Dichiarazione sulla libertà religiosa* contenuta nei testi del Concilio Vaticano II".²⁵

La legge naturale e la libertà religiosa

E' questo il titolo del paragrafo conclusivo del saggio di Sentis: *Vérité et tolerance*, e merita di essere attentamente esaminato per le indicazioni che esso contiene.

Sentis fa notare che la soluzione del problema non poteva essere solo "intellettuale e teorica"; di fatto l'approfondimento dottrinale del problema è stato accompagnato da grandi rivolgimenti storici e politici negli ultimi due secoli (XIX e XX) con la perdita degli Stati pontifici (nel periodo risorgimentale italiano ed europeo) e con la *Dichiarazione universale dei Diritti dell'Uomo*, proclamata nel 1948, dopo la conclusione del secondo conflitto mondiale e della tragica esperienza dei regimi totalitari in Europa.

L'insegnamento dei Papi su questa questione non cambiò sino all'epoca di Pio IX, con la Chiesa ancora impegnata a difendere la legittimità del potere temporale, con la subordinazione del potere civile all'autorità ecclesiastica.

Tuttavia, già con Papa Leone XIII, dopo la perdita degli Stati pontifici, si assiste ad una evoluzione dottrinale, nel pensiero della Chiesa, in ciò che concerne la natura dello Stato.

Sentis, sulla scorta di un noto studio di J.C.Murray: *La libertà religiosa*,²⁶ riporta un passo di un'enciclica leonina: *Nobilissima Gallorum Gens* (8 febr. 1884), in cui si riconosce (sulla scorta della nota dottrina già medievale di Papa Gelasio) l'esistenza di due società: la *civile* e quella *religiosa*, ciascuna con un proprio ambito di potere ed entrambe sottomesse alla legge naturale ed eterna e incaricate di provvedere, ciascuna nella sua sfera, alle cose sottoposte alla loro potestà.²⁷

Murray commenta questo passo rilevando che non vi sono più due poteri in un'unica grande *societas* considerata come *cristianità* (come nel periodo medievale), ma si è operata, nella storia umana, una differenziazione: vi sono ormai *due grandi società* e di conseguenza due ordini di leggi, così come due distinti poteri.

Da questa dottrina risulta riconosciuto il principio della *libertà religiosa* della Chiesa e, dall'altra parte, il principio della libertà dei governanti di fronte all'autorità ecclesiastica, essendo ben chiaro che essi restano sottomesse alla *legge morale naturale*.²⁸

Sentis fa qui rilevare opportunamente che il problema, dopo il riconoscimento di questi due distinti poteri, era quello dell'accertamento che il potere statale rimanesse sempre ossequiente alla legge morale naturale. Purtroppo l'avvento dei regimi totalitari in Europa, nel secolo XX, ha mostrato che questo rispetto della legge morale naturale

²⁵ Sentis, saggio cit. pp. 438 e 439.

²⁶ Ed. de Cerf, Paris, 1967; (cfr. p. 120).

²⁷ Cfr. Sentis, Saggio cit. p. 439.

²⁸ Sempre Murray nel citato libro: *La libertà religiosa*, riporta un passo di un'altra importante enciclica di Leone XIII: *Sapientiae christianae* (10 genn. 1890), che ripropone il riconoscimento di questi due distinti poteri, statale ed ecclesiale. (cfr. Sentis, saggio cit. p. 440).

era stato drammaticamente negato e travolto da legislazioni persecutorie e razziali e da mentalità fortemente avverse alla concezione cristiana.

Coscienti di quanto era accaduto – precisa Sentis – “gli Stati membri dell’ONU hanno proclamato nel 1948 una *Dichiarazione* che, pur ispirandosi a quella del 1789, la sfuma, la precisa e la corregge su un certo numero di punti. (...) In realtà, il testo del 1948 e quelli che ad esso si ispirano sono preoccupati di limitare il potere degli Stati e di indicare che ci sono delle esigenze alle quali questi devono sottomettersi. La questione religiosa è concepita in modo meno dispregiativo che nella *Dichiarazione* del 1789.

Sentis presenta, in nota, un significativo confronto tra l’articolo 10 della *Dichiarazione* del 1789: “Nessuno deve essere perseguito per le sue *opinioni*, anche religiose, una volta che la loro manifestazione non turbi l’ordine pubblico stabilito dalla legge” e l’articolo 18 della *Dichiarazione universale dei Diritti dell’Uomo* del 1948: “Ogni persona ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; questo diritto comprende la libertà di cambiare religione o convinzione, così come la libertà di manifestare la sua religione o la sua convinzione, da solo o in comune, tanto in pubblico che in privato mediante l’insegnamento, le pratiche, il culto e il compimento di riti”.

Come si vede, nel 1789, la preoccupazione, tipicamente illuministica in quel tempo, era di proteggere lo Stato nei confronti di una religione sempre sospettata di voler ristabilire i suoi antichi privilegi, mentre, di contro, la *Dichiarazione* del 1948, sottolinea maggiormente la preoccupazione, tipica degli Stati Uniti, di proteggere ogni cittadino contro l’intervento dello Stato.

Qui Sentis avrebbe fatto bene a ricordare che, proprio un pensatore medievale come Tommaso d’Aquino, quasi prevedendo le possibilità da parte dello Stato o del potere totalitario di fagocitare completamente la libertà del cittadino, aveva asserito, con chiarezza, i limiti e le competenze del potere statale nei confronti della persona umana, scrivendo: “*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua, et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum; et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum*». ²⁹

Comunque, dopo la *Dichiarazione* del 1948, anche la Chiesa cattolica, nei suoi documenti ha preso l’abitudine di riferirsi ai *diritti dell’uomo*, così come essi sono riconosciuti nel testo dell’ONU.

Un interrogativo opportuno

Prima di proseguire l’analisi sul tema: *Verità e tolleranza*, sinora approfondito con precisi e opportuni riferimenti alle diverse vicende storiche e filosofico-religiose riguardanti questo tema delicato, Sentis ritiene doveroso porre questo pressante interrogativo: “C’è equivalenza tra una dottrina dei diritti dell’uomo e la *legge naturale*?”. ³⁰

Sentis ricorda di aver richiamato in precedenza il progresso che la “dottrina sui diritti dell’uomo” ha fatto fare nella conoscenza della *legge naturale*, ma non è del parere di

²⁹ Cfr. *Summa theologiae*, I IIae, q. 21, art. 4, *ad 3um*. Si veda anche un’analoga affermazione in *Summa theol.* II IIae, q. 2, art. 3: “*Sola natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum (...), in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium*”.

³⁰ Sentis, saggio cit. p. 440.

un noto studioso come Jean-Marie Aubert che sostiene che: “i *diritti dell’uomo* esprimono la *legge naturale*”.³¹

Secondo Sentis (ma anche secondo chi scrive!) “è più esatto dire che bisogna *pensare i diritti dell’uomo nel quadro più vasto della legge naturale*”.³²

Anche qui, per potersi intendere con chiarezza e fuori di ogni equivoco, occorre fare una opportuna precisazione sulla nozione di *‘legge naturale’* che già Tommaso d’Aquino definiva e concepiva come: “*aliqualis participatio legis aeternae*”, con obbligatorio riferimento a Dio creatore del mondo.³³

Pertanto occorre notare e precisare chiaramente che si può e si deve (solo però dopo una debita fondazione del termine: *naturale!*) parlare di: “*legge naturale*”, posta in rilievo dalla riflessione filosofico-teologica, *solo se* ci si riferisce ad un piano creativo libero divino, altrimenti il concetto e il termine: *natura* (dell’uomo e delle diverse realtà che lo circondano) e l’aggettivo corrispettivo: *naturale*, non hanno fondamento e tutto viene, per così dire assorbito in un processo diveniente e *immanente*, senza nessun *télos* finalizzante la storia umana, senza possibilità alcuna di definire una struttura permanente e sostentativa intellegibile delle diverse realtà (uomo e mondo circostante). Non bisogna infatti dimenticare che l’alternativa ad una prospettiva di metafisica creazionistica (basata sull’esistenza un Dio, libero creatore) è unicamente quella di una concezione *immanentistica e storicistica* in cui non si può più parlare di “*natura*” delle diverse realtà, ma solo di una prospettiva di indefinita plasmabilità e manipolabilità del reale, ivi compreso l’uomo, come appunto pretende di sostenere una certa prospettiva di *ingegneria genetica*, priva d’ogni riferimento ad una “*natura umana*”.

Sentis avrebbe fatto bene a richiamare qui, sia pure sinteticamente, questa questione decisiva.

Egli invece, dopo aver accennato alla questione: pensare i diritti dell’uomo *nel quadro più vasto della legge naturale*, scrive: “Checchè ne sia della questione, l’articolo 18 della *Dichiarazione* del 1948 ha fornito l’occasione alla Chiesa di precisare il suo pensiero sulla *libertà religiosa*”.³⁴

Sentis precisa qui che l’origine del testo conciliare sulla *libertà religiosa* risale ad un documento redatto a Friburgo in Svizzera il 27 dicembre 1960 e intitolato (significativamente!) “*La tolleranza*”.

E’ da notare che questo documento definiva la *tolleranza* come “la virtù che deve regolare i rapporti tra persone umane che *non* si accordano in una loro convinzione”.

Questa “virtù” si identifica con quello che Sentis aveva, all’inizio del suo saggio, indicato come *tolleranza in senso attivo*: che consiste appunto nell’ accettare che l’*altro* pensi e agisca in modo diverso da noi.³⁵

Sentis poi precisa che “quando il detto documento è stato ripreso e rimaneggiato dal segretariato per l’unità dei cristiani, in sede di concilio *Vaticano II*, il termine *tolleranza*, non solo è scomparso dal titolo del primo capitolo, ma è stato eliminato dallo schema.”³⁶

Sempre Sentis spiega che occorre tener presente che *non* si poteva chiedere agli Stati di praticare una *tolleranza passiva*, per i culti non cattolici, tollerando questi come un male che non convien reprimere. Dall’altro lato, parlare di *tolleranza in senso attivo*,³⁷

³¹ In *Abrégé de la morale catholique*, (Paris, Desclée, 1987 ; p. 101).

³² Sentis, saggio cit. p. 440-41.

³³ Cfr. *Summa theol.* I IIae, q. 91, art. 2 (citato).

³⁴ Sentis, saggio cit. p. 441.

³⁵ Cfr. Sentis, saggio cit. p. 430.

³⁶ Sentis rinvia, in nota, ad un saggio di J. Hamer: “Histoire du texte de la déclaration” in *La liberté religieuse*, Ed. Cerf, Paris, 1967, p. 53.

³⁷ Accettando cioè che l’altro non la pensi e non agisca come noi.

poteva venir compreso come un incitamento al *relativismo*, come un riconoscimento che la “verità” non è attingibile e quindi occorre tollerare tutto.

Parlando quindi di *diritto* alla *libertà religiosa*, inteso come “diritto a non essere costretti in nessun modo dalla società civile in materia religiosa” si poteva articolare questo giusto diritto *con* il dovere – parimenti asserito – di cercare la *verità*, evitando in tal modo lo scoglio dell’*intolleranza* e, ad un tempo, quello del *relativismo*.

In questo modo – rileva giustamente Sentis – nel concilio *Vaticano II* si è giunti, senza abbandonare nulla della propria fede o piuttosto con un approfondimento della propria fede, a prender posizione in rapporto al mondo moderno.

Resta tuttavia per noi da capire che tutte le difficoltà non sono appianate e che, se vogliamo esser fedeli allo spirito della dichiarazione sulla *libertà religiosa*, “bisogna pur accettare – osserva Sentis – di essere talora in una situazione precaria di fronte ad alcuni dei nostri contemporanei imbevuti dalla concezione dell’uomo e della società che si esprime nella *Dichiarazione* del 1789”. Sentis rileva che, oggi, in Francia e, senza dubbio, in numerosi Paesi occidentali, si trova maggiormente l’influsso della *Dichiarazione* del 1789 più che di quella (dell’ONU) del 1948.³⁸

Concludendo le nostre riflessioni

Concludendo il saggio, Sentis rileva che, tenendo presenti i chiarimenti forniti: “*verità e tolleranza* non si oppongono, quando l’*Evangelo* (il messaggio cristiano) è nettamente distinto dalla *legge naturale* e quando la Chiesa ha rinunciato d’altronde al regime di *cristianità*” (di epoca medievale).³⁹

In realtà, “proclamando il Vangelo come verità salutare, la Chiesa sa che l’accettazione di questa verità è una grazia e che non può essere questione di costringere chicchessia”.⁴⁰ D’altro canto, “precisando quello che è la *legge naturale*, inscritta nel cuore di ogni uomo,⁴¹ non presenta affatto aspetti di intolleranza. Essa lascia alle società civili la cura di reprimere gli abusi. Distinguendo ciò che è l’oggetto di una *tolleranza passiva* e ciò che deve essere oggetto di una *tolleranza in senso attivo*, essa fonda la *tolleranza* come virtù”.⁴²

Tuttavia “presentando come *verità*, ciò che, per delle società fondate sui principi dell’età moderna (del 1789), non è che una *opinione* (personale), e presentando come oggetti di tolleranza passiva (dunque come disordini), comportamenti rivendicati da queste società (moderne) come dei “diritti”, il cristianesimo confligge con l’idea che queste società si fanno della *tolleranza*”.

Su questa questione occorre chiarire che non si deve, da parte dei cattolici, condannare la *tolleranza* in nome della asserzione della *verità*, né relativizzare la *verità* in nome della *tolleranza*. “E’ necessario invece – precisa Sentis - che i cristiani percepiscano lucidamente il dislivello (*décalage*) intercorrente tra la prospettiva della *legge naturale* e quella della *Dichiarazione dei diritti dell’uomo* del 1789.”⁴³

³⁸ Sentis, saggio cit. p. 441.

³⁹ Sentis, saggio cit. p. 442.

⁴⁰ Abbiamo visto infatti che già Tommaso d’Aquino asseriva che: “..... *credere voluntatis est*”.

⁴¹ Nel corso della nostra esposizione abbiamo rilevato la necessità di precisare a quali condizioni filosofico-teologiche sia possibile parlare, in modo fondato e motivato, di “legge naturale” umana, integrando il saggio di Sentis su questo punto.

⁴² Sentis, saggio cit. p. 442.

⁴³ Sentis ha già fatto rilevare, in precedenza (cfr. saggio p. 440), che i diritti dell’uomo vanno pensati nel quadro più vasto (e nella fondazione!) della *legge naturale*, fondazione che – come si è visto – va connessa con il piano creativo libero divino, altrimenti si cade in una visione storicistico-immanentistica ed etico-relativistica.

Sentis conclude il suo interessante e chiarificatore saggio avvertendo che: “Sui punti di eventuale disaccordo (con i sostenitori della tolleranza intesa in senso laicistico), gli evangelizzatori (cioè coloro che intendono proporre oggi il messaggio cristiano nel contesto della società contemporanea, pluralistica e spesso relativistica), devono percepire che *non* vi è una evidenza razionale in favore della tesi moderna. Ad essi non resta che sopportare pazientemente l'accusa di *intolleranza*, *pazientemente* (!), cioè a dire dando prova di *tolleranza*”.⁴⁴

Conviene dunque, da parte di chi intende far capire, nella società odierna, la validità e la bontà della prospettiva cristiana su questo delicato tema del rapporto: *verità* – *tolleranza*, affrontare con pazienza e lucidità di pensiero i chiarimenti indispensabili su tale rapporto, ogni volta che se ne presenti l'occasione.

⁴⁴ Sentis, saggio citato, p. 442, (fine).