

La religione sulla pubblica piazza. Necessità e deformazione a partire da due documenti della Commissione teologica internazionale

Francesco Scalzotto

Introduzione

La cosiddetta svolta postmoderna pare ambiguumamente portare avanti una complessiva emancipazione tipicamente moderna dalla religione¹, e al tempo stesso mostrare una simpatia per il vissuto religioso, tale da ridargli nuova linfa². Da una parte, infatti, si riconosce una ripresa pratica del vissuto religioso alimentata anche da tradizioni esterne a quella euroamericana, dall'altra si riconosce una ritrovata stima negli studi antropologici e filosofici. Il tema della domanda sulla vita buona, invece, chiede di essere declinato in chiave pubblica e si coniuga con il ripensamento delle forme pubbliche e politiche del vivere comune, davanti a un'evidente crisi della democrazia.

Il nesso tra questi due poli – il religioso e il pubblico – va dunque ripreso e ripensato. Non può essere dato per scontato, va interrogato e rimesso in luce circa il portato antropologico e politico che può avere, custodendolo da semplificazioni mortificanti³. Questo articolo, quin-

1 Cf. P. SEQUERI, «Il Dio unico legittima la violenza?», in *Oasis* 19(2014), p. 56.

2 Cf. J.M. PRADES LÓPEZ, «Introducción general. Comentario sobre el documento de la Comisión Teológica Internacional “La libertad religiosa para el bien de todos. Aproximación teológica a los desafíos contemporáneos”», II, in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20200319_libertad-religiosa-prades-lopez_sp.html (accesso: 12 giugno 2023).

3 Cf. P. SEQUERI, «Monoteismo: teologia bíblica e semplificazioni culturali», in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140117_sequeri-monoteismo_it.html (accesso: 13 giugno 2023); cf. S.-T. BONINO, «L'eresia della vio-

di, vuole raccogliere gli stimoli ricevuti dalla lettura di due tra i più recenti documenti della Commissione Teologica Internazionale (CTI): *Dio Trinità, unità degli uomini*⁴ e *La libertà religiosa per il bene di tutti*⁵. Ci pare che entrambi offrano degli spunti importanti circa la riflessione sul posto della religione in seno al vissuto pubblico e condiviso⁶. Vogliamo, dunque, dare una lettura unitaria di questi due documenti alla luce della domanda circa la qualità del nesso tra religione e vita pubblica.

1. Religione e violenza - *Dio Trinità, unità degli uomini*

L'obiettivo del documento, pubblicato il 6 dicembre 2013, è dichiarato fin dalla «Presentazione»⁷: l'orizzonte teorico di ingaggio del documento è l'indagine su un presunto legame necessario tra monoteismo e guerre di religione. Davvero il monoteismo non può che essere foriero di guerre di religione? Nell'ottica della nostra prospettiva di lettura, *DT* si deve misurare con l'accusa che la religione monoteistica sulla pubblica piazza sia catalizzatrice di violenza.

I poli di confronto, dunque, dovranno essere una chiarificazione troppo generica del monoteismo e una messa in dubbio della visione semplicista dell'alternativa tra monoteismo violento e pluralismo tollerante.

I dieci teologi estensori del documento sono – e non si nascondono – cattolici. La loro riflessione, la loro «mossa»⁸, parte dalla prospetti-

lenza "in nome di Dio", in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140117_bonino-monoteismo_it.html (accesso: 13 giugno 2023).

4 CTI, *Dio Trinità, unità degli uomini*, LEV, Città del Vaticano 2014. D'ora in poi *DT*.

5 CTI, *La libertà religiosa per il bene di tutti*, in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_it.html (accesso: 30 maggio 2023). D'ora in poi *LR*.

6 Cf. R. VALDIVIA GIMÉNEZ, «Recensión de *La libertad religiosa para el bien de todos. Aproximación teológica a los desafíos contemporáneos*», in *Isidorianum* XXVIII(2019)56, p. 265. L'autore associa a questi due pure il documento *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*. Pur riconoscendo in esso un interesse per l'espressione etico-politica della fede, ci pare che nell'economia del testo la preoccupazione pubblica sia lasciata a margine e di fatto affrontata solo in un unico capitolo.

7 Cf. *DT*, «Presentazione».

8 SEQUERI, «Il Dio unico legittima la violenza?», p. 59; cf. J.M. PRADES LÓPEZ, «Le moment monothéiste en un temps de violence», in *Communio* 3-4(2017), p. 19.

va specificamente cristiana ricevuta nell'annuncio del vangelo di Gesù, il Figlio di Dio: a partire dalla verità di Gesù Cristo, il rapporto fra rivelazione di Dio e umanesimo non violento trova chiarificazione attorno ai pilastri della confessione trinitaria del Dio unico, e dell'incarnazione del Figlio in favore di tutti gli uomini. Il discorso su Gesù si impone come necessario per riconoscere autenticamente Dio, così da evitare storpiature della *theologia*, che si espone a fraintendimenti pericolosi se privata dell'*oikonomia*.

1.1. Monoteismo dispotico e politeismo tollerante?

L'*homo religiosus* è presente nei tempi e nelle culture. È la sua sola presenza che si fa eloquente della testimonianza della vita divina che «precede ogni cosa e dalla quale ogni cosa ultimamente dipende»⁹.

Il monoteismo non è scontato né tanto meno compare come prima forma di religione conosciuta. Si può infatti parlare di uno sviluppo del monoteismo, che si rivela più capace di corrispondere ai principi della ragione e delle sue dimostrazioni, come un certo abbraccio con la filosofia classica greca manifesta. Un secondo passaggio è il legame tra monoteismo e potere sovrano. Il «successo» dei monoteismi trova nell'ammiraglio al potere politico un rispecchiamento con una visione teologico-politica. Infine la tendenza al deismo (basti pensare all'iluminismo europeo) ha alimentato un pensiero filosofico del Dio unico, ma sempre più autonomo nei confronti dell'«autentica rivelazione cristiana»¹⁰.

Al cammino del pensiero sul monoteismo, *DT* affianca la descrizione della percezione contemporanea circa «l'unità dell'essere e del vero»¹¹. Il favore dato alla pluralità del bene e del giusto permette l'apprezzamento delle singolarità e uno stile più ospitale. Al tempo stesso l'incomunicabilità dei mondi umani appare come una contraddizione di tale pluralismo.

La verità e la ricerca di essa sono sospettate di essere portatrici di atteggiamenti violenti e vessatori. È la verità a essere indicata come minaccia sia per l'autonomia che per la libertà. La sensibilità contemporanea

⁹ *DT*, n. 2.

¹⁰ Cf. *Ivi*, n. 4.

¹¹ *Ivi*.

nea in breve passa dalla ricerca della verità al nesso tra verità e violenza, e infine ai fondamentalismi religiosi. Di fronte a una verità monolitica intesa come opprimente, senza coscienza e senza libertà¹² – della cui stoffa sarebbero rivestiti i monoteismi – si pone un desiderato polimorfismo della verità e un politeismo tollerante e creativo, che trova un alleato nel contesto democratico-liberale¹³.

Per rendere ragione della «qualità cristiana del monoteismo»¹⁴, del suo chiaro e impossibile servizio alla violenza e del suo servizio alla ragione occidentale per un umanesimo migliore, bisogna scardinare il pregiudizio superficiale circa l'etichetta di «dispotico» affibbiata al monoteismo, e di «tollerante» affidata al politeismo. Per disinnescare questo *impasse* e operare simultaneamente un processo di purificazione, consegnando così la religione al ruolo pubblico che le spetta, si deve necessariamente passare attraverso la rivelazione di Gesù¹⁵.

Innanzitutto, bisogna recuperare una certa lucidità a proposito della grave corruzione della religione come seme di violenza. Tale corruzione «non è affatto estrane[a] al politeismo delle antiche lotte fra gli dèi»¹⁶. La storia biblica ne dà un esempio a proposito della violenta persecuzione dell'impero ellenistico (cf. 1Mac 1-14; 2Mac 3-10), così come quella operata dall'ospitale multi-religioso impero romano verso i cristiani. Più finemente il documento intercetta la fondamentale questione del rapporto tra trascendenza e secolarizzazione e un malcelato pregiudizio per il quale la fede sarebbe «rinuncia alla libertà di pensiero e fanaticismo dell'identità»¹⁷.

Per confrontarsi seriamente con queste letture ancora in voga nella visione di massa, *DT* ripercorre il dogma dell'incarnazione del Figlio di Dio, nel quale appare l'inedita congiunzione tra l'amore di Dio (Unico!) e l'amore del prossimo. L'incarnazione salda insieme nella vita di Gesù il Figlio di Dio questi due poli, facendoli diventare un sistema metafisico e non una mera giustapposizione retorica¹⁸. Questo fondamento è stato nutrimento primario della modernità occidentale e ad oggi non sono po-

12 Cf. PRADES LÓPEZ, «Le moment monothéiste», p. 22.

13 Cf. BONINO, «L'eresia della violenza».

14 *DT*, n. 7.

15 Cf. SEQUERI, «Il Dio unico legittima la violenza?», p. 57.

16 *DT*, n. 8.

17 *Ivi*, n. 11.

18 Cf. *Ivi*, n. 12.

che le analisi che rilevano come un distacco dal cristianesimo porta con sé un indebolimento dei legami sociali, che sono già contenuti nell'annuncio del Figlio incarnato¹⁹.

In conclusione al I capitolo è ribadito con fermezza dagli estensori del documento che c'è una maniera squisitamente cristiana del confessare l'unico Dio e che

noi teologi cristiani, d'altro canto, siamo consapevoli del fatto di aver dovuto compiere, con tutti i credenti, un lungo cammino storico di ascolto della Parola e dello Spirito per purificare la fede cristiana da ogni ambigua contaminazione con le potenze del conflitto e dell'assoggettamento. [...] Possiamo però attestare, con tutta la fermezza e l'umiltà necessaria, che il radicale ammonimento nei confronti di un uso dispotico e violento della religione appartiene in un modo unico al nucleo originario della rivelazione di Gesù Cristo²⁰.

È proprio della rivelazione cristiana l'opposizione alla religione violenta. Per ri-praticare un discorso cristiano a questo livello, non si può che ripartire dal racconto evangelico, per esplicitare al meglio possibile il discorso sul monoteismo e i suoi frantendimenti. Queste sono già le conclusioni, le cui motivazioni il documento si preoccupa di sviscerare.

1.2. *La prospettiva sintetica: la giustizia dell'amore portata dal Figlio*

La lettura delle pagine della Scrittura, affrontando pure le difficili pagine violente²¹, chiede di assumere un punto di vista prospettico che è quello della sintesi compiuta nell'annuncio di Gesù Cristo. Così agli stessi discepoli di Gesù, illuminati dalla vicenda del Maestro e dallo Spirito, accade di cogliere con sempre maggiore chiarezza

19 Cf. D. GREINER, «Violence et religions. Anatomie d'un lien maudit», in *Revue d'éthique et de théologie morale* 299/3(2018), p. 75; cf. P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011, pp. 6-7.

20 DT, n. 15.

21 Cf. *Ivi*, n. 25; cf. la puntuale analisi di M. RAMAGE, «Christian Discernment of Divine Revelation: Benedict XVI and the International Theological Commission on the Dark Passages of the Old Testament», in *Scripta Theologica* 47(2015), pp. 71-83.

la differenza che deve essere riconosciuta fra l'autentica dottrina della Parola di Dio e gli stereotipi linguistici e culturali del mito, della cosmologia e dell'antropologia, dell'etica e della politica, della religiosità popolare e del senso comune²².

Risulta chiaro come tutta la rivelazione – violenza compresa – debba essere intesa a partire dalla sintesi complessiva che è l'evento di Gesù. Da tale prospettiva emerge chiaramente come l'eredità biblica complessiva consista nella parola ultima come «potenza dell'amore»:

La lotta per la verità di Dio, contro l'incredulità degli uomini e il peccato del mondo consiste nell'atto stesso dell'annuncio dell'amore che muta la realtà della storia mediante la testimonianza vissuta della fede²³.

Si lotta per Dio, annunciando l'amore, testimoniandolo nella vita credente: così si disinnescia l'equivoco legame tra religione, annuncio, violenza e guerra di religione. Si riconosce all'amore la sua giusta potenza, che non ha nulla a che fare con la violenza, che non è mancanza di coraggio o irresponsabilità ingenua, ma che incoraggia alle buone pratiche, capaci di disinnescare l'ingiustizia. Tuttavia, tale potenza rimane esposta alla violenza e la vigilanza dell'ermeneutica non può affievolirsi soprattutto in un contesto nel quale la differenza tra religione e politica ha avuto una lunga storia, ormai ben consolidata.

L'amore non è arrendevolezza, bensì densa ricerca della vita buona da realizzare concretamente e con giustizia. Al contrario una visione «sentimentale»²⁴ dell'amore non fa che deresponsabilizzare dalla giustizia richiesta in ogni legame, e porta a una rassegnata resa al più violento. Il credente rivendica «l'annuncio della giustizia dell'amore di Dio»²⁵ sapendo di esporsi alla rivalsa dell'ingiustizia, rischiando a motivo della propria testimonianza.

Nel quadro dell'annuncio della giustizia dell'amore di Dio, l'opposizione a qualunque contaminazione violenta è elemento di discernimento circa la qualità dell'esperienza religiosa. Lo stesso elemento di

²² DT, n. 27.

²³ Ivi, nn. 28-29.

²⁴ Ivi, n. 34.

²⁵ Ivi, n. 35.

discernimento vale, tuttavia, per la ragione secolare esposta alla stessa strumentalizzazione violenta²⁶.

Il capitolo si conclude con alcune dense pagine di taglio cristologico, che illuminano la portata di riconciliazione provocata dal mistero del Figlio incarnato. Essa trova luogo nella morte del Figlio crocifisso, che manifesta come l'opposizione non sia tra i popoli e le razze, bensì con il Nemico, che per invidia ha introdotto la morte nel mondo. Il muro di separazione tra i popoli è abbattuto e tolto di mezzo, proprio nella vicenda divino-umana di Gesù (cf. Ef 2,13-18). «Nel nome di Dio», la storia di Gesù sigilla la riconciliazione e punta alla salvezza per tutti gli uomini.

Il credente, entrando nella Chiesa, si inserisce in questo movimento di riconciliazione che dal Capo è trasferito al Corpo, così che «il discepolo di Cristo – la Chiesa – consegna l'amicizia di Dio che si è rivelata nella carne del Figlio a chiunque desideri adorare Dio in spirito e verità»²⁷.

1.3. *Violenza-religione-rivelazione*

Il documento avanza nella riflessione continuando l'approfondimento cristologico ma in una visione più trinitaria:

La rivelazione trinitaria del Dio unico è intrinsecamente legata all'offerta, fatta a tutti gli uomini, di essere redenti nel mistero pasquale del Cristo Gesù, in modo da partecipare alla relazione filiale di Gesù nei confronti del Padre mediante il dono dello Spirito Santo. [...] La fede nel Dio-Triunità, che si lascia illuminare compiutamente dall'avvenimento cristologico della redenzione dell'uomo e della comunione con Dio (cf. 2Cor 13,13), è dunque radicalmente inclusiva della riconciliazione degli uomini con Dio e in Dio²⁸.

L'intreccio tra riconciliazione (e dunque disinnesco della violenza) e rivelazione trinitaria emerge nella pasqua di Gesù, nella quale Egli si fa carico dell'opera violenta dell'uomo peccatore. La violenza dell'uomo peccatore colpisce Dio stesso nei suoi doni, in particolare al cuore del dono della pace. Nella vicenda pasquale di Cristo – vicenda attiva

26 Cf. PRADES LÓPEZ, «Le moment monothéiste», p. 20.

27 DT, n. 39.

28 Ivi, n. 44; n. 56.

per sempre – si vedono all'opera due eccessi: quello del peccato, capace con follia cieca di colpire il dono divino della pace e l'eccesso della grazia. Nel confronto di questi due eccessi, che trova terreno nella consegna del Figlio, si può riconoscere la qualità del nesso tra rivelazione, religione e violenza. Tra questi due eccessi tale triplice nesso trova luce, e ancora più trova luce il gesto di autoconsegna di Gesù²⁹.

Gesù non abbassa la propria rivelazione filiale, sfociando così in una disobbedienza a Colui che lo aveva mandato, e non cede alla potenza della violenza, facendo pagare il prezzo alla verità del Padre suo. Gesù non accetta neppure di porsi sul terreno di un conflitto religioso, affermando il suo vangelo, a prezzo della giustizia dell'amore che ne è il contenuto. Gesù, al contrario, sceglie di consegnarsi nelle mani del Padre. Il nesso violenza-religione-rivelazione trova in questo passaggio una luce che porta dentro al seno della Trinità, al legame nello Spirito tra il Figlio e il Padre e smonta ogni accento violento.

Se il peccato aumenta la richiesta di sangue umano, ora solo il sangue del Figlio viene sparso, interrompendo ogni moltiplicazione. I due eccessi – peccato e grazia – non si confrontano simmetricamente, ma è la grazia – il sacrificio d'amore del Figlio – che sbarra la strada all'eccesso insaziabile del peccato. L'evento cristologico, che è l'offerta del Cristo al Padre, «falsifica – in radice – ogni appello alla giustificazione religiosa della violenza»³⁰, svuota la violenza e la riempie di un dono che dà vita. Non è il sangue del Figlio in quanto sangue che ferma la violenza sanguinaria del peccato, bensì in quanto è atto di offerta di amore al Padre suo. «Nel nome di Dio», il legame tra il Padre e il Figlio è «messo alla prova» e ne esce come legame che dà la vita, non che la sopprime³¹.

La fede trinitaria rivelata nella vita del Figlio incarnato manifesta tutta la sua portata di riconciliazione. La Chiesa porta questa forma di fede e per questo motivo le è dato mandato di «purificare e [...] rinvigorire il suo ministero di riconciliazione fra gli uomini»³². Il rapporto tra Chiesa, riconciliazione e rivelazione forma un tutt'uno compatto, che ha bisogno di essere continuamente riproposto alla consapevolezza della fede e della teologia per mantenersi ermetico a ogni indebita infiltrazio-

²⁹ Cf. *Ivi*, n. 48.

³⁰ *Ivi*, n. 51.

³¹ *Ivi*, n. 55.

³² *Ivi*, n. 63.

ne violenta³³. Così la Chiesa, con responsabilità³⁴, si congeda definitivamente dalla violenza religiosa, proprio in un tempo nel quale è evidente il «riflusso di una concezione arcaico-sacrale dell'odio etnico-politico»³⁵. Tale congedo non può che avvenire recuperando le sorgenti più autentiche e fresche della rivelazione che la abita, sorgenti che nutrono una concezione della religione e dell'umanesimo riscattate dall'ambiguo uso del nome di Dio.

Come sottolinea S.-T. Bonino, segretario generale della CTI al tempo della redazione di *DT*, i teologi estensori da una parte hanno ripreso e riaffermato il monoteismo cristiano, riconoscendo che il dogma trinitario non colpisce l'unità di Dio, e dall'altra – questo ci interessa più direttamente – sfuggono alla facile soluzione apologetica di dissociare la fede cristiana dalla religione.

Al contrario, il documento insiste sul valore intrinseco dell'esperienza religiosa in quanto tale. Come la grazia non distrugge la natura ma la guarisce e la porta al suo compimento, così la fede cristiana assume la dimensione religiosa della condizione umana. La purifica riconducendola alla sua essenza autentica, la quale unisce inseparabilmente amore di Dio e amore del prossimo, di modo che ogni violenza in nome di Dio sia «una corruzione dell'esperienza religiosa» (n. 95).³⁶

La religione, quando è fedele alla propria essenza e senza rinnegare nulla del proprio patrimonio, come hanno mostrato questi teologi nella prospettiva cattolica dell'incarnazione del Figlio e della Trinità di Dio, è fermento di pace e di riconciliazione. La violenza emerge come un masso erratico, che va riconosciuto ed espunto, pena l'eresia. Viceversa, espellere il vissuto religioso in quanto tale dalla vita pubblica è espellere un portato di riconciliazione che non può trovare surrogati e che molto spesso lascia il posto a un occupante violento³⁷.

³³ In relazione a questo documento, Sánchez-Migallón studia l'innesto della violenza tramite la paura e il potere e ne descrive la trasformazione cristiana e il riscatto dalla solitudine e dall'egoismo, cf. S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, «Religión, verdad y violencia: la redención del miedo y del poder», in *MisCELánea Comillas* 73(2015), pp. 289-312.

³⁴ Cf. GREINER, «Violence et religions», p. 73.

³⁵ *DT*, n. 65.

³⁶ BONINO, «L'eresia della violenza».

³⁷ Cf. GREINER, «Violence et religions», p. 75. Questa è la proposta cattolica. Una revisione simile è da auspicarsi a partire dalle altre tradizioni religiose monoteiste, una revisio-

2. Religione, vissuto umano e dimensione pubblica - *La libertà religiosa per il bene di tutti*

L'intento del documento *La libertà religiosa per il bene di tutti*³⁸ (21 marzo 2019) è di riproporre la riflessione sulla libertà religiosa, riconoscendo che «un nuovo protagonismo delle tradizioni religiose e nazionali dell'area medio-orientale e asiatica ha sensibilmente mutato la percezione del rapporto fra religione e società» e che «Le grandi tradizioni religiose del mondo non appaiono più soltanto come il residuo di epoche antiche e di culture pre-moderne superate dalla storia»³⁹.

L'obiettivo di questo documento a proposito di una riflessione sulla libertà religiosa è duplice. Da una parte vuole offrire un aggiornamento ragionato della recezione del documento conciliare *Dignitatis humanae*; dall'altra i nuovi «attori» – nuovi rispetto al testo conciliare di *DH* – impongono una riflessione che vada a integrare l'antropologia e la politica nell'orizzonte della libertà religiosa⁴⁰.

2.1. Il contesto di fondo: Stato moderno liberale e ritorno delle religioni

La ritrovata rilevanza delle comunità religiose si trova a fare i conti con un clima socialmente secolarizzato e pure caratterizzato – sia positivamente che negativamente – dalle concezioni dei diritti umani e delle libertà civili associate alla cultura politica liberale, democratica, pluralistica e secolare. «Questa rilevanza delle comunità religiose si trova impegnata a porsi – direttamente o indirettamente – nei confronti del

ne purificatrice a partire dalle risorse interne di ciascuna tradizione religiosa. Per una lettura approfondita e articolata del documento, in chiave di confronto con il pensiero postmoderno e di impatto sulla teoria teologica, cf. G. MASPERO, «Dio Trinità, unità degli uomini. La risposta trinitaria alla critica postmoderna del monoteismo cristiano», in *Annales Theologici* 31(2017), pp. 123-140.

38 Tra la non numerosa bibliografia di commento a questo documento rileviamo J.M. PRADÉS LÓPEZ (a cura di), *La libertad religiosa para el bien de todos. Texto y comentario del documento de la CTI* (Estudios y ensayos), BAC, Madrid 2021.

39 *LR*, n. 2.

40 *Ivi*, n. 12; cf. F. KÖRNER, «La libertà religiosa di fronte a nuove sfide. 55 anni dopo la "Dignitatis humanae"», in *La Civiltà Cattolica* IV(2020), q. 4090, p. 334. L'autore parla di «accentuazione sociopolitica del documento».

modello democratico-liberale dello Stato di diritto e della regia tecno-economica della società civile»⁴¹. I referenti, dunque, di ampia parte del documento paiono essere due: lo Stato liberale e la religione.

Il primo, lo Stato liberale moderno, ha come vocabolario una retorica umanistica che fa appello ai valori della pacifica convivenza, della dignità individuale, del dialogo interculturale e interreligioso. D'altra parte, non si può non riconoscere che una tale retorica «attinge ai principi cristiani della dignità della persona e della prossimità fra gli uomini, che hanno contribuito alla formazione e all'universalizzazione di quel linguaggio»⁴².

La questione della libertà religiosa ha come referente pure la religione stessa, il cui ritorno smentisce la tesi di una sua riduzione come effetto della modernizzazione tecnica ed economica. Questo ritorno non è esente da manifestazioni ambigue, che presentano aspetti di «“regressione” nei confronti dei valori personali e della convivenza democratica»⁴³. Le nuove forme di religiosità portano parecchi tratti etrogenei alle grandi tradizioni religiose più diffuse tra il continente europeo e quello americano. La CTI mette sul piatto della bilancia visioni iper-spiritualizzanti, che mescolano benessere psico-fisico con visioni pseudo-scientifiche del mondo, che approdano a forme di violenza e fanaticismo collettivi, in netta opposizione al vissuto civile democratico frutto del cammino moderno e della visione cristiana dell'uomo⁴⁴.

La miscela di queste due coordinate di fondo (Stato liberale moderno e ritorno regressivo delle religioni) produce una complessiva vulnerabilità nella quale il legame sociale ne fa le spese. Infatti, lo Stato liberale, che si muove su una ragione procedurale, tendenzialmente respinge la sapienza di portata religiosa, quale apportatrice di senso per il vissuto comune. La neutralità presta il fianco alla pressione di forme religiose («regressive») forti che si muovono fuori dalle regole di un dialogo rispettoso e quindi umano.

⁴¹ LR, n. 2.

⁴² *Ivi*, n. 3.

⁴³ *Ivi*, n. 6.

⁴⁴ Cf. *Ivi*. Come visto in precedenza, questa preoccupazione è presente anche in *DT* dove il percorso di sorveglianza continua sull'intromissione della violenza nel vissuto religioso attinge alle risorse proprie della rivelazione del Figlio. Qui la prospettiva, come si vedrà, offre un taglio più antropologico-politico, pur muovendo dalla stessa preoccupazione.

La citazione che segue sintetizza il cuore del documento per il quale lo Stato non deve invadere il vissuto religioso, in quanto – e nella misura in cui – la religione serve il bene comune.

La cultura civile deve superare il pregiudizio di una visione puramente emozionale o ideologica della religione. La religione, a sua volta, deve essere incessantemente stimolata ad elaborare in un linguaggio umanisticamente comprensibile la visione della realtà e della convivenza che la ispirano⁴⁵.

È in questo scenario che la libertà religiosa deve chiedere e farsi garante delle migliori condizioni possibili dell'interazione tra scenario religioso, cultura umanistica e vita socio-politica dei popoli⁴⁶.

2.2. *La custodia dei fondamenti etici e affettivi dell'umano*

Per crescere, l'individuo ha bisogno di relazioni umanizzanti che lo introducano nel mondo. Per questo motivo, la coscienza personale «lavora» in base all'esperienza personale e in rapporto con l'*ethos* comunitario. Le comunità di appartenenza (famiglia, nazione, religione) precedono l'individuo, lo accolgono e lo assistono⁴⁷. È dentro a queste comunità di appartenenza e attraverso la loro capacità mediatrice che l'umano comune a tutti è trasmesso alle generazioni che si affacciano al mondo. A tale riguardo, *LR* parla di «acquisizione del senso umano della socialità»⁴⁸.

L'iper-proceduralizzazione delle istituzioni, che estromettono il patrimonio etico, tende a ignorare il ruolo umanizzante delle comunità di appartenenza, in modo particolare quello della famiglia. Inoltre, l'ossessione per una perfetta neutralità valoriale introduce una «distanza

45 *Ivi*, n. 7. Viene facilmente alla mente l'esito del duplice apprendimento emerso nel dialogo tra J. Ratzinger e J. Habermas e pubblicato in J. RATZINGER – J. HABERMAS, *Eтика, religione e stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2012. Questo testo, inoltre, pare rimanere come referente di fondo di tutto il documento, citandolo infine al n. 50.

46 Cf. KÖRNER, «La libertà religiosa di fronte a nuove sfide», p. 331: «In tutte le loro attività pubbliche le comunità religiose devono chiedersi se stanno preservando la giustizia e la pace; in altri termini se stanno servendo il bene comune».

47 Cf. *LR*, n. 43.

48 *Ivi*, n. 45.

dall'intero universo simbolico della comunità civile, ossia, della cultura propriamente umana»⁴⁹. Il vissuto pubblico, statale e non, si allontana da una presa in carico di tutto un patrimonio culturale simbolico capace di veicolare la dimensione di senso. La procedura statale investe pure i legami più prossimi e li silenzia sul piano pubblico. Quello che viene trasmesso nel focolare domestico, lì deve restare. La voce pubblica non può né vuole dare parole a una interpretazione e chiarificazione di questo universo simbolico.

È sul piano dell'universo simbolico che la CTI spende parole importanti per il tema etico-politico:

L'esperienza religiosa custodisce il piano di realtà in cui la convivenza sociale vive e affronta i temi e le contraddizioni che sono propri alla condizione umana (l'amore e la morte, il vero e il giusto, l'incomprensibile e lo sperabile). La testimonianza religiosa custodisce questi temi della vita e del senso con tutta la loro misteriosa profondità. La religione infatti esplicita e tiene in campo la trascendenza dei fondamenti etici e affettivi dell'umano: li sottrae al nichilismo della volontà di potenza e li restituisce alla fede nell'amore dell'Altro⁵⁰.

L'esperienza religiosa è il serbatoio di racconti e di significati che coinvolgono l'umano nei suoi livelli fondamentali. A questo livello si incontrano le esperienze più significative e anche più contraddittorie, quali l'amore, la morte, la generazione, il sacrificio, la fraternità, il vero, il giusto, l'incomprensibile, lo sperabile...

Le comunità religiose sono l'alveo nel quale è trasmessa di generazione in generazione la possibilità di stare dentro a questi nodi esistenziali. Esse sono collaboratrici dell'intera vita sociale⁵¹. Non c'è procedura, né ragione tecnica che possa portare avanti parole capaci di raccontare questo livello così originario e comune. La realtà più basilare è custodita nelle tradizioni religiose e nei loro racconti fondatori. Silenziarli sulla pubblica piazza significa togliere un polo nutriente al vissuto sociale umano in quanto tale. Questo vissuto e le parole che può ricevere dalle tradizioni, questo sì, è quanto di più comune c'è ad ogni essere umano.

⁴⁹ *Ivi.*

⁵⁰ *Ivi*, n. 46.

⁵¹ Cf. KÖRNER, «La libertà religiosa di fronte a nuove sfide», p. 329.

La funzione decisiva della religione sul piano pubblico, secondo *LR*, consiste nel mantenere sulla scena, disponibile a tutti, il fatto che i fondamenti etici e affettivi (un universo di simboli e di temi comuni) abbiano una tonalità trascendente. Proprio il rimando al trascendente fa sì che il nichilismo, l'oblio e l'arbitrio non possano avere accesso a tali sorgenti.

Le tradizioni religiose possono mettere in campo una barriera invalicabile ai messianismi che ciclicamente e sotto diversi aspetti vogliono impossessarsi dell'uomo. Questa barriera non può nutrirsi solo di un racconto fondativo nazionale, ma deve arricchirsi del portato di senso tramandato nelle comunità religiose, tra tutti quello della destinazione ultima dell'umano.

2.3. Il tema del senso e della destinazione ultima dell'umano

Continuando la riflessione, *LR* approda propriamente al tema della speranza ultima, coltivata dal vissuto religioso. La memoria dei defunti è l'esplicitazione pratica e comunitaria più evidente. Non solo gli incroci decisivi dell'umano trovano nella religione le parole che un vissuto burocratico non può garantire; non solo tali parole risultano decisive per la convivenza umana. Bensì sono anche necessarie le parole per dire la fine dell'avventura terrena. Affinché, di nuovo, il nichilismo non prenda il sopravvento sulle speranze e sul vissuto, la religione si fa portatrice di una promessa di

un eterno riscatto per l'avventura delle affezioni umane, che corrisponde alla speranza della loro giustificazione e della loro salvezza – anche oltre ogni umana speranza – [e che] sbarra la strada per un malinconico ripiegamento individualistico e materialistico della condizione umana e della stessa cultura civile⁵².

I legami umani sono investiti della possibilità di una fedeltà insauribile. L'anelito ancestrale dell'umanità alla recezione di una verità trascendente e capace di sfidare il buio mortale è testimoniato dai vissuti religiosi. La capacità di raccontare la possibilità di riscatto dei lega-

⁵² *LR*, n. 47.

mi che ci hanno accolto e alimentato nella vita è una funzione decisamente pubblica e necessaria al collettivo.

A questo punto lasciamo ampia parola al documento in uno dei passaggi più significativi:

D'altra parte, nelle condizioni-limite degli eventi tragici che travolgono la vita e i suoi legami, anche in gran parte degli stati secolarizzati si fa pubblicamente spazio alla verità simbolica della celebrazione religiosa. Quando un disastro di grande portata ferisce la comunità civile, la fermezza della resistenza religiosa al nichilismo della morte, appare a tutti come presidio di umanità insostituibile. La giustizia degli affetti della famiglia e della comunità, che appare inaccessibile all'impotenza delle umane risorse, non rinuncia alla sua speranza che può soltanto essere affidata alla giustizia e all'amore del Creatore. In tali casi, il tema del senso e della destinazione ultima dell'umano appare in tutta la sua evidenza di questione pubblica. E la «forma religiosa» di questo riconoscimento si legittima per così dire da sé, come una vera «funzione pubblica», anche nella cornice dello Stato laico⁵³.

La destinazione ultima dell'umano, anche se non codificato quanto a valore procedurale-statale, emerge da sé in certi incroci delle collettività. Le vicende drammatiche e dolorose approdano a una domanda circa la destinazione di ciascuno e dei legami, che ogni individuo raccoglie lungo la propria esistenza. Solo la parola sul Creatore può far emergere da un'inevitabile disperazione nichilista.

La parola sulla morte e sulla speranza oltre la morte è una parola che si accredita da se stessa in forza di una spontanea appartenenza all'umano che non si rassegna alla fine degli affetti della famiglia e della comunità. La parola della religione, dunque, è una parola più che mai pubblica e necessaria al mantenimento dello Stato stesso.

2.4. Il servizio al racconto nazionale

I percorsi individuali di ciascun cittadino tentano di iscriversi in un racconto nazionale, che trascende le forme specifiche e cangianti dello Stato⁵⁴. Dentro ai racconti e alle tradizioni che scorrono nel vissuto di

⁵³ Ivi.

⁵⁴ Cf. Ivi, n. 48.

un popolo, si sostanziano libertà e dignità. Per non cadere nell'astrattezza denunciata dal documento è dunque necessario il serbatoio narrativo proprio di ogni comunità.

Tuttavia, di questo racconto nazionale ogni cittadino non solo è fruitore, in quanto accolto nella vicenda del proprio popolo, ma ne diventa pure attivo promotore e parte integrante. Tali ricchezze passano pure per il racconto particolare della comunità religiosa e non se ne può ignorare l'apporto nella vita collettiva di un popolo, pena un'erosione problematica dell'umano stesso.

Il documento sottolinea il valore narrativo dell'adesione di fede di chi vive attivamente nella comunità cristiana, ma il medesimo discorso vale per ogni appartenenza religiosa. Tale racconto è un varco importante non solo per custodire la trasmissione della fede di padre in figlio o per ri-annunciarla, ma diventa un'ossatura portante del racconto nazionale collettivo.

Perciò, coloro che, ormai ignoranti del cristianesimo, lo confondono con un'ideologia, un moralismo, una disciplina, oppure con una sovrastruttura arcaica, non potranno essere riavvicinati che tramite un incontro familiare-umano, dove poter ascoltare il racconto della storia che ha suscitato il riconoscimento di Dio, in cui custodire le generazioni⁵⁵.

Un popolo trova compattezza nella misura in cui è capace di riconoscersi nei racconti che lo hanno alimentato, e parte di questi racconti trova origine nelle tradizioni religiose⁵⁶. Ecco dunque un ulteriore apporto al vissuto pubblico del religioso. Escluderlo non è privo di contraccolpi, come rileviamo in altre parti del documento.

2.5. Astrattezza neutrale e vincoli

Il riconoscimento della pari dignità delle persone è una conquista squisitamente moderna e democratica, data per assodata nei nostri ordinamenti civili, seppur sempre da tutelare e trattare con cura.

Tale consapevolezza va maneggiata con riguardo rispetto a una sua concezione troppo astratta e formale, che

⁵⁵ *Ivi.*

⁵⁶ Cf. KÖRNER, «La libertà religiosa di fronte a nuove sfide», p. 335.

nell'ambito della legalità istituzionale, tende a ignorare la ricchezza delle differenze che possono e devono essere valorizzate e messe in relazione come fonte di ricchezza umana, e non neutralizzate come se fossero, in sé stesse, fondamento di discriminazione e svuotamento dell'identità. D'altro canto, occorre distinguere le differenze che strutturano la condizione umana dall'arbitrio delle inclinazioni soggettive⁵⁷.

Da questo denso paragrafo emergono due storture provocate da una concezione astratta e vuota della pari dignità, con ricadute sul piano pubblico.

2.5.1. Astrattezza neutrale

La prima è una neutralizzazione delle differenti ricchezze umane, percepite invece come potenziali pericoli di conflitto. Tale atteggiamento neutralizzante provoca discriminazione e svuotamento dell'identità. Questo tema è uno dei pilastri del documento, che nella sua parte introduttiva si ferma a dar conto dell'«ideologia della neutralità». Tale neutralità praticata dalla forma statale molto spesso «impone l'emarginazione, se non l'esclusione, dell'espressione religiosa dalla sfera pubblica»⁵⁸.

Al numero 4, la CTI parla di «totalitarismo morbido», dicendo che l'appartenenza religiosa è spesso percepita come ostacolo alla piena partecipazione alla vita democratica e pubblica. Il vissuto religioso deve essere messo fra parentesi, in una chirurgica separazione tra religione e Stato. In questione non è tale separazione, chiarita dalla bocca stessa del Maestro (cf. Mt 22,21), bensì il riconoscimento del vissuto religioso come portatore di ragioni per la vita pubblica.

L'atteggiamento neutrale, che finisce per mostrare un'attitudine di rimozione della componente religiosa dell'umano, rimuove pure parti di storia e cultura di un popolo, dal momento che l'impasto narrativo è

⁵⁷ *LR*, n. 44.

⁵⁸ *Ivi*, n. 5. La dimensione astratta della neutralità depotenzia le varie dimensioni di mediazione tra Stato e cittadinanza, tra le quali risiede anche quella religiosa. È a questo proposito che *LR* richiama l'importanza della sussidiarietà, così da permettere le mediazioni necessarie. Cf. *Ivi*, nn. 45-46; cf. P. VALLIN, «La liberté religieuse pour le bien de tous: Une approche théologique aux défis contemporains (CTI, 2019)», in *Revue des sciences religieuses* 96/1-3(2022), p. 130; cf. VALDIVIA GIMÉNEZ, «Recensión», p. 267.

un tutt'uno. Questa neutralità finisce con lo svuotare il patrimonio e le risorse umane in quanto tali, esponendo una società al nichilismo etico della sfera pubblica e «fa persino apparire giustificato per molti (soprattutto giovani) l'approdo ad un fanatismo disperato: ateistico o anche teocratico»⁵⁹.

2.5.2. Vincoli soggettivistici

L'altro aspetto problematico sta nell'incapacità di distinguere quali differenze siano strutturanti l'umano e quindi da custodire, quali invece siano inclinazioni soggettive private. Il rischio opposto alla neutralità è quello di cogliere ogni aspetto differente come «normativo» dell'umano, perdendo di fatto l'umano che è comune e rendendolo incomprensibile – per eccesso di contenuto. Se l'ideologia neutrale svuota per difetto, l'assolutizzazione vincolante di ogni posizione individuale svuota per eccesso. Anche in questo caso, ciò che non trova più il proprio posto è il legame sociale, che ne risulta indebolito:

Lo Stato che si limitasse a registrare questi desideri soggettivi, trasformandoli in vincolo del diritto, senza alcun riconoscimento del suo rapporto con il bene comune, rischierebbe di indebolire il sostegno istituzionale delle ragioni etiche che proteggono il legame sociale⁶⁰.

La religione non può essere ignorata né circa il racconto comune che veicola, né per la necessaria purificazione che deve vivere per non ricadere in pretese regressive⁶¹. Dal canto suo lo Stato ha da vigilare allo stesso modo per non rinnegare il proprio ruolo di istituzionale custode del legame.

3. Alcune coordinate conclusive

Abbiamo voluto ripercorrere due documenti della CTI mostrando la comunanza di sviluppo tematico circa il nesso tra la religione e il

59 *LR*, n. 5.

60 *Ivi*, n. 44.

61 SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, pp. 85-86.

vissuto pubblico. Raccogliamo ora alcune coordinate conclusive che ci paiono importanti nell'inquadrare il dibattito tra religione e Stato, dibattito che sempre chiede di mobilitare risorse di conoscenza e attenzione, attinte alle radici dei popoli⁶².

3.1. Riferimento comunitario

È comune alla visione di entrambi i testi che quando si parla di religione si parla inevitabilmente di una comunità religiosa, inserita in un tessuto sociale quale è lo Stato liberal-democratico. Se il vissuto religioso era stato dato sbrigativamente per morto, la testimonianza contemporanea smentisce questa frettolosa tesi. Sia i movimenti di rinascita positivi, che quelli negativi (vedi le problematiche legate alle correnti estremiste) testimoniano che la religione è viva.

La questione del dibattito deve piuttosto fare i conti con diversi attori religiosi (anche inediti) che si affacciano sul panorama pubblico⁶³. Il pluralismo delle società contemporanee euroamericane è abitato da tante comunità religiose e non. Il pensiero deve tenere conto di questo. Non è una visione religiosa del singolo, non è neppure una morale di un singolo. Il vissuto religioso è comunitario e come tale propone i propri codici morali.

D'altro canto, questa riflessione non emerge se non nella cornice dello Stato democratico liberale, che anzi la favorisce e la alimenta. Fuori da questo contesto storico-politico non si avrebbe una problematica di tal genere. Invece è la nascita della democrazia statale per come la conosciamo, che pone la questione di quale tipo di nesso ci sia tra la convivenza pubblica e la religione. La questione, infatti, nasce proprio in ordine a una composizione del vissuto pubblico.

Il dibattito, dunque, deve essere ben consapevole del riferimento comunitario di fondo. Sia come punto di partenza, sia come punto di approdo. Pensare il rapporto tra religione e morale pubblica non è puro esercizio accademico ma è pensare il mondo e la vicenda umana che è comune.

62 Cf. VALLIN, «La liberté religieuse pour le bien de tous», p. 135.

63 Cf. KÖRNER, «La libertà religiosa di fronte a nuove sfide», p. 332.

3.2. Un insostituibile patrimonio di senso

Emerge la chiara percezione che il vissuto religioso offre appорti pubblici, politici e sociali che sono insostituibili. Il riferimento alle sorgenti affettive e vitali del senso degli umani è molto esplicito. La comunità umana è tale perché porta questo patrimonio che la accomuna. Dove viene, dove va, che linee di senso si riscontrano nei legami primari, nella generazione, nella cura, ecc. sono le questioni che vengono portate avanti dalle tradizioni, religiose in particolare.

Questi serbatoi non sono *a latere* della convivenza civile e pubblica. Non possono essere sostituiti, ma anzi la sostanziano e la significano. Anche il vissuto pubblico, di conseguenza, se ne giova e trova un nutrimento tutto particolare al suo interno. La custodia istituzionale dei legami umani – ad opera del mondo pubblico – ha parole e immagini che provengono anche dal vissuto religioso, vale a dire dal rimando a un'istanza Altra.

Rileviamo un punto critico comune a queste due coordinate ed è di qualità pratica. Non ci pare, infatti, che i documenti entrino nella dimensione conflittuale che abita la composizione del pluralismo. Forse è un silenzio voluto e il taglio squisitamente teologico di *DT* è il segno di un orizzonte di discorso ben diverso. Ci saremmo, invece, aspettati qualcosa di più da *LR*, anche tramite l'ingaggio critico con alcune tra le principali proposte etico-politiche contemporanee.

La questione è come comporre in modo reale le appartenenze a diverse comunità religiose e non, nell'unica appartenenza al medesimo Stato. Non è scontato che i patrimoni di senso offerti da una tradizione religiosa siano condivisi. Quelli legati alle «sorgenti vitali» sono di più facile identificazione e condivisione. Di ben altro segno – ed è esperienza ben nota anche in Italia – è la condivisione sui significati della famiglia, del rapporto uomo-donna, dell'educazione. Sono nodi altrettanto primari e tuttavia molto dibattuti quanto ai significati portati dalle tradizioni religiose, che tra loro sono molto diverse. La visione liberal-democratica, inoltre, porta con sé una proposta specifica che spesso configge con essi.

Ad esempio, la proposta minimale di taglio nord-americano che si rifà a Rawls⁶⁴ e, per il campo bioetico, a Engelhardt⁶⁵, offre un model-

⁶⁴ Cf. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia* (Saggi Universale Economica Feltrinelli), Feltrinelli, Milano 32008.

⁶⁵ Cf. H.T. ENGELHARDT, «Come affrontare il pluralismo morale nelle società occidentali post-tradizionali. Un ripensamento critico della bioetica», in *Bioetica* 3-4(2010), pp. 455-479.

lo, ma non ci pare dia sufficienti garanzie per una reale integrazione nello Stato, che resta solo contenitore formale di comunità tra loro irrelate. Il rischio è che sul lungo periodo si svuoti di senso l'ambito politico, demandando tutto alla scelta individuale. La soluzione, al contrario, non è neppure uno Stato onnipresente, forte di una ragione procedurale, che scivola verso una certa violenza, come ben illustrato da *LR*. Per prendere sul serio il pluralismo, ma con una prospettiva compatibile con i discorsi fin qui fatti, c'è bisogno di raccogliere la specificità *humana* del vissuto di ogni uomo, non burocratica o tecnica. Ripartendo dall'esperienza, si concede cittadinanza, nel discorso etico, anche a ciò che non è la stretta procedura logica, come ad esempio le emozioni, le relazioni, la storia.

3.3. La sorveglianza sulla violenza

L'accento sull'esposizione della religione alla violenza è il *focus* di *DT*, ma pure *LR* richiama di continuo all'impegno per il bene comune da parte delle comunità religiose. Il rifiuto della violenza in nome di Dio è impegno principale di entrambi i documenti, per i quali la tolleranza religiosa è accettazione gioiosa dell'alterità⁶⁶.

L'accusa di collegamento tra violenza e religione, in parte giustificata, ma non più supinamente accettabile, e la strategia che per convivere bisogna tenere Dio fuori dalla porta, o almeno dare ospitalità a ogni divinità che i cittadini vogliono introdurre, prende le mosse dalle vicende di guerre di religione e dal connubio tra potere autocratico e monoteismo religioso.

L'opera della teologia cattolica è chiara nello sganciarsi, dopo un lungo cammino di ascolto e purificazione sempre da sorvegliare, dalla violenza giustificata con la religione. In realtà si rileva come alla stessa esposizione oscura sia sottoposta la ragione secolare, come le tragedie del XX secolo hanno mostrato⁶⁷. Ad ogni modo, la morale comandata dalla religione non può mai essere una morale violenta. Il potere che viene portato avanti è un potere dell'amore, per antonomasia lontano dalla violenza oppressiva.

66 Cf. VALDIVIA GIMÉNEZ, «Recensión», p. 268.

67 Cf. SEQUERI, «Monoteismo: teologia biblica e semplificazioni culturali».

La necessità di una purificazione della religione è una fatica che impegna costantemente il vissuto teologico ed ecclesiale. È il criterio per un chiaro discernimento circa l'autenticità di un'esperienza religiosa, così che il nesso tra morale e religione non può mai colorarsi dell'oscurità violenta.

Ci pare di poter rilevare come l'inesco della violenza sia ingenerato anche da una certa paura di perdita identitaria, che trova nella religione un riferimento. Lo accenniamo come punto critico che non trova particolare spazio in *DT*. L'analisi della composizione del pluralismo religioso sulla pubblica piazza deve tenere conto di questi fenomeni psico-sociali tipici della fine di un'esperienza compatta del mondo e dunque della perdita di riferimenti capaci di forgiare una personalità.

Indubbiamente, *DT* ha mostrato che per parte cattolica, le risorse per smascherare l'indebito legame tra religione e violenza sono interne al bacino credente stesso. La vicenda dell'incarnazione del Figlio di Dio e l'annuncio rivelato del Dio Uni-Trino sono i pilastri che sorreggono il sistema dottrinale e che smontano ogni ingiusta pretesa violenta. Da parte cattolica è chiaro che il nesso tra morale e religione deve continuamente essere lavato in una genuina rilettura della rivelazione evangelica. D'altro canto proprio l'apertura umanistica del cristianesimo, annunciata nell'incarnazione del Figlio, apre al confronto comune sugli aspetti essenziali della vita umana, in un tempo «nel quale per la prima volta le istituzioni dell'umano si congedano dalla regia della religione», diventando secolari⁶⁸.

FRANCESCO SCALZOTTO
Dottorando in Teologia
Accademia Alfonsiana
Roma
fra.scalzotto@gmail.com

Keywords

Morale – Religione – Violenza – Comunità – Pubblico.

Moral – Religion – Violence – Community – Public.

68 Id., «Quale relazione tra maturazione personale e maturazione teologica?», in *La Scuola Cattolica* 151/3(2023), p. 494.

Summary

The article originates from the introduction to the Licentiate course in Theology of Evangelization, «Themes of Moral Theology and Evangelization: models of the relationship between religion and morality», held at the Theological Faculty of Emilia-Romagna in March 2023. This article analyses two recent documents of the International Theological Commission, *God the Trinity and the unity of humanity. Christian monotheism and its opposition to violence* (2014) and *Religious freedom for the good of all* (2019), bringing out some important matters about the relationship between religion and morality. Three themes are identified in the conclusions: the role of the community, the heritage of meaning transmitted by religious traditions, and the control over violence. These are presented as key points necessary for reasoning on the relationship between religion and morality from a perspective of evangelization.

