

Itinerarium 29 (2021) 79, 111-124

## SINODALITÀ, PARTECIPAZIONE, DEMOCRAZIA DELIBERATIVA

Santi CALDERONE\*

### 1. Sinodalità e modelli di democrazia

Che la sinodalità non sia, né possa rappresentare, una «democratizzazione del governo ecclesiastico»<sup>1</sup> è un giudizio largamente condiviso da tanti autorevoli studiosi,<sup>2</sup> ma ciò non significa che la sinodalità non possa avere riflessi, anche molto importanti, su alcuni aspetti del governo della chiesa, della società, della stessa democrazia. Il sinodo appena iniziato presenta due importanti novità rispetto ai sinodi precedenti. La prima consiste nel fatto che il tema della riflessione riguarda la stessa sinodalità, la seconda che il sinodo vuole coinvolgere tutto il Popolo di Dio, non solo i vescovi come in passato. Di queste due novità di enorme portata, non solo per la vita della Chiesa cattolica, ma per l'intera società, potrebbero beneficiare soggetti diversi, oltre ovviamente la stessa comunità ecclesiale, che vale la pena approfondire. È possibile che nella riflessione sulla sinodalità si possano coinvolgere, su temi e questioni di grande significato per l'umanità (non solo interni alla chiesa), persone non appartenenti alla comunità cattolica, non solo per favorire momenti di dialogo, come già previsto, ma per condividere pienamente tutto il percorso sinodale? Penso appunto non solo a cristiani di altre confessioni, esponenti di comunità religiose diverse da quelle cristiane (musulmani, ebrei, buddisti, induisti, etc.), ma anche a non credenti. Si potrebbe immaginare la partecipazione di non credenti interessati a confrontarsi su temi particolarmente importanti anche per loro? Sarebbe possibile o, almeno, auspicabile? Forse ci sono già le condizioni per idearla, mancano probabilmente le condizioni operative per realizzarla concretamente, ma se ne può almeno cominciare a discutere, in maniera sinodale, sin da adesso. Se è vero che «la storia conosce in effetti un dato costante fra tante varianti: i sinodi sono stati celebrati per elaborare un consenso nella Chiesa, su una questione sulla quale questo consenso ancora non esisteva»,<sup>3</sup> perché limitare la ricerca del consenso a questioni solo intra-ecclesiali? Anche su questioni comuni a tutta l'umanità (pace, fame, salute, povertà) il confronto con persone appartenenti ad altre confessioni cristiane, religioni diverse,

\* Docente di Filosofia e Storia nei Licei, Messina.

<sup>1</sup> A MELLONI (ed.), *Sinodalità. Istruzioni per l'uso*, EDB, Bologna 2021, 8.

<sup>2</sup> Fra i testi di riferimento si veda, per esempio: G. RUGGIERI, *Chiesa sinodale*, Laterza, Bari-Roma 2017.

<sup>3</sup> G. RUGGIERI, *Per una Chiesa sinodale*, in A. Melloni (ed.), *Sinodalità. Istruzioni per l'uso*, 16.

non credenti, potrebbe produrre consenso. Perché escluderlo? La sinodalità potrebbe contribuire al miglioramento della discussione pubblica nella società, aiutare a combattere le patologie più gravi dei sistemi democratici attuali. La crescita della capacità dei fedeli laici di ascoltare e prendere la parola nella Chiesa, potrebbe stimolare contemporaneamente la discussione per i problemi pubblici fra cittadini. Ne beneficerebbe la partecipazione politica e quindi la stessa democrazia. Se è vero che non tutti i cittadini sono credenti è anche vero che tutti i credenti sono cittadini. La sinodalità è simile al concetto inglese di *deliberation*,<sup>4</sup> come riflessione su un problema o una proposta prima di prendere una decisione e non solo all'esame dei pro e contro prima di deliberare.

La sinodalità in questo senso assomiglia più alla democrazia deliberativa in quanto confronto democratico. Spesso si sottovaluta l'importanza dell'opinione pubblica per il buon funzionamento di una democrazia, ma dentro la Chiesa la situazione è sicuramente molto più grave, nonostante alcuni illustri precedenti. Pio XII, nel 1950, in un discorso rivolto ai giornalisti cattolici, dichiarò che la Chiesa «è un corpo vivente, e qualche cosa mancherebbe alla sua vita se le facesse difetto l'opinione pubblica».<sup>5</sup> Successivamente, nel 1971, nel documento post conciliare *Communio et Progressio*, si legge «chi ha responsabilità nella Chiesa procuri d'intensificare nella comunità il libero scambio di parola e di legittime opinioni ed emani pertanto norme che favoriscano le condizioni necessarie per questo scopo».<sup>6</sup>

Sull'importanza decisiva della consultazione dei fedeli laici avevano insistito sia John Henry Newman che Antonio Rosmini. Ma come si formano le opinioni dei cittadini elettori e quelle dei battezzati? La verità è che se informarsi sui programmi dei partiti e dei candidati, su grandi temi come salute, pensioni, scuola, ecc. è qualcosa che il cittadino fa spesso superficialmente e, comunque, soprattutto quando lo riguarda più o meno direttamente, l'informazione su temi e problematiche ecclesiali riguarda solo una piccola minoranza di addetti ai lavori. È vero che ogni diocesi è dotata di un sito e di un periodico che informano e aggiornano, ma possono bastare per stimolare ed incoraggiare «il libero scambio di parola»? Per esempio, ad oltre cinque anni dalla pubblicazione di *Amoris Laetitia*, a che punto è la sua attuazione nelle singole diocesi? Cosa possono dire e fare i fedeli laici delle diverse Chiese locali per stimolare la recezione operativa di questa enciclica? Ma gli esempi potrebbero essere tanti altri anche su problemi non intraecclesiali come questo. Eppure, sapere quanto la gente sia informata sui temi che deve discutere è molto importante sia per la comunità ecclesiale sia per la società in genere. Come si forma un giudizio, una convinzione, nella testa di un cittadino elettore e di un fedele laico?

<sup>4</sup> G. BOSETTI – S. MAFFETTONE (ed.), *Democrazia deliberativa: cos'è*, Luiss University Press, Roma 2004, 7.

<sup>5</sup> PIO XII, *Discorso ai Giornalisti Cattolici convenuti a Roma per il loro Quarto Congresso Internazionale*, 17 febbraio 1950.

<sup>6</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE PER LE COMUNICAZIONI SOCIALI, *Istruzione Pastorale Communio et Progressio sugli strumenti della Comunicazione Sociale pubblicata per disposizione del Concilio Ecumenico Vaticano II*, 23 maggio 1971, 116.

Intanto si registrano tanti indicatori negativi come l'astensionismo elettorale, il rifiuto della politica, il disinteresse per il bene comune e il rifugio nel privato.<sup>7</sup> Se tutto questo vale per i cittadini cosa dire per i fedeli laici? Se guardiamo alla partecipazione liturgica, al funzionamento degli organismi delle diocesi, dei consigli parrocchiali, ridotti spesso a larve che non trasmettono vita, ci rendiamo conto che i fervori del post Concilio sono già da tempo scomparsi. Che dire poi del ripiegamento intimistico e privatistico di molti cattolici? La sinodalità può aiutare molto non solo la Chiesa, ma anche la democrazia a liberarsi da alcuni gravi problemi che le minacciano mortalmente. Non si tratta evidentemente di rinunciare alla possibilità che le democrazie assicurano di poter criticare e manifestare insoddisfazione nei confronti di chi governa, ma di migliorare la qualità di queste critiche e, soprattutto, favorire la ricerca di soluzioni, anche parziali e provvisorie, che lo stile sinodale può contribuire a creare. Ma come fare per migliorare l'accesso dei cittadini alle informazioni che talvolta presentano un livello di difficoltà tecnica e di comprensione molto elevata? Come chiarire e semplificare concetti spesso difficili? Pensiamo solo a temi di natura fiscale, pensionistica o di bilancio statale. Quanti cittadini sono in grado di approfondire questi problemi? E se anche fosse possibile, quanti di questi problemi si potrebbero approfondire personalmente? I mezzi che la democrazia offre, grazie alla sua natura pluralista, sono i partiti, le associazioni di categoria, i sindacati, e tutte quelle realtà associative che contribuiscono ad orientare l'opinione pubblica, ma che presuppongono che il cittadino non competente nei problemi specifici abbia una qualche forma di fiducia in qualcuno dei suoi rappresentanti che gli facilitano la comprensione di problemi per lui troppo complessi ed inaccessibili. In base alle proprie convinzioni valoriali ognuno potrà quindi essere aiutato a maturare una convinzione per poi prendere una decisione.

Riflettere e discutere sui temi pubblici richiede tempo e attenzione e solo specifici momenti destinati a questo scopo possono favorirle. Quali procedure, norme, istituzioni, rendono concretamente possibile la democrazia deliberativa? Il sondaggio deliberativo e la festa per la deliberazione,<sup>8</sup> per esempio, sono strumenti per rafforzare ed integrare la democrazia rappresentativa, senza pensare di poterla sostituire. Se tutto questo può valere per la democrazia, come si può sostenere, stimolare e incoraggiare la sinodalità perché non si riduca ad un fatto puramente formale? Se è vero che senza un'informazione di base, tendenzialmente aperta a tutti i cittadini, risulta impossibile prendere decisioni importanti per tutti, come informare i fedeli laici oltre i pur utilissimi strumenti tradizionali? Se per aiutare i cittadini occorre trovare delle occasioni nelle quali si possa ragionare serenamente per risolvere i problemi della comunità nella quale non si vivono solo problemi personali, familiari o lobby di appartenenza, come realizzare occasioni simili anche per i fedeli laici?

<sup>7</sup> «È la nostra l'era della vittoria delle oligarchie, che ha lasciato e lascia libera strada all'emergere in maniera esponenziale di diseguaglianze offensive per la comune umanità e ridotto i sempre più residuali poteri dei ceti inferiori in una condizione che non è retorico definire boccheggianti» (M.L. SALVADORI, *Democrazia. Storia di un'idea fra mito e realtà*, Donzelli, Roma 2015, XVI).

<sup>8</sup> Su questi punti ho tenuto conto di G. BOSETTI – S. MAFFETTONE (ed.), *Democrazia deliberativa: cos'è*.

Su entrambi gli ambiti, quello ecclesiale e quello sociale, incombe minaccioso il “mondo di soci” che è esattamente l’opposto del mondo di *Fratelli tutti*<sup>9</sup>. Occorre trovare quindi momenti specifici per scambiare argomentazioni e ragioni, non solo per contrapporre volontà diverse. È necessario garantire ad ogni cittadino e/o fedele laico la possibilità di prendere la parola, ma le istituzioni civili ed ecclesiali dovrebbero anche stimolare ed incoraggiare responsabilità ed interessi della comunità. Sinodalità e democrazia deliberativa possono dare un contributo decisivo in questo senso. Non solo contrapposizioni, spesso settarie, non solo carisma e personalità del leader giocati in pochi minuti, ma tempo adeguato a comprendere le argomentazioni di chi parla. Se una parte del rifiuto della politica nasce proprio da qui, può dirsi la stessa cosa anche per il crescente rifiuto della Chiesa da parte di moltissimi giovani? Chiesa e democrazia appaiono sempre più in crisi, incapaci di rivitalizzarsi. Se «la sinodalità e il suo referente storico (i sinodi) chiamano in causa tutte le componenti ecclesiali»,<sup>10</sup> quindi non solo i vescovi, i fedeli laici «non vi hanno un ruolo puramente passivo».<sup>11</sup> In genere «possiamo parlare del sinodo diocesano come organo di trasmissione di un consenso elaborato in un evento sinodale più vasto. Ma non tutti i sinodi diocesani sono riducibili ad organi di “trasmissione” di un consenso».<sup>12</sup> Ma che cosa significa elaborare e raggiungere un consenso? «la prima cosa da notare anzitutto è il fatto che il *consensus* richiama sempre nel suo uso concreto una costellazione di soggetti».<sup>13</sup> Insomma, consenso dei vescovi, certamente, ma anche di altri soggetti ecclesiali come i fedeli laici.

Alcuni fondamentali presupposti possono favorire grandemente un confronto fecondo fra sinodalità e democrazia deliberativa. Innanzitutto la dimensione della pastoraltà che a partire dall’intuizione di papa Giovanni XXIII era stata assimilata dal Concilio. Da allora

«la pastoraltà non viene concepita come applicazione pratica dei principi teologici stabiliti prima in astratto, bensì come ermeneutica attenta a distinguere la sostanza viva del vangelo dai suoi rivestimenti significanti sempre mutevoli. Una teologia della sinodalità è chiamata quindi ad elaborare le conseguenze di questo modello, che renderanno possibile a tutti i livelli della vita ecclesiale (dalla singola parrocchia, alla diocesi, alle nazioni, ai continenti) il costituirsi di luoghi del consenso dove viene celebrata la comunione ecclesiale e la Chiesa si rende quindi presente *in actu*. Questa celebrazione della comunione ecclesiale, nella forma di un sinodo liturgico, non è più un fatto circoscritto dalle mura ecclesiastiche. Essa implica infatti al tempo stesso un’entrata massiccia della storia, con “le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini di oggi” (*Gaudium et spes*, 1), dentro le mura vetuste della Chiesa».<sup>14</sup>

<sup>9</sup> «La parola “prossimo” perde ogni significato, e acquista senso solo la parola “socio”, colui che è associato per determinati interessi» (FRANCESCO, *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020, 102). Qui il Papa scrive che fa riferimento ad un pensiero di Paul Ricoeur.

<sup>10</sup> G. RUGGIERI, *Per una Chiesa sinodale*, in A. Melloni (ed.), *Sinodalità. Istruzioni per l’uso*, 14.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 16.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 17.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 18.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 30-31.

Si trasforma quindi radicalmente lo sguardo «nei confronti della storia come luogo nel quale avviene l'interpellazione attuale di Dio, assieme al riconoscimento che “la Chiesa non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dallo sviluppo del genere umano” (*Gaudium et spes*, n. 44, 585)».<sup>15</sup> La natura liturgica del sinodo può essere un ostacolo insuperabile alla partecipazione di soggetti appartenenti a culture ed ispirazioni diverse da quella cattolica? Non credo, perché basterebbe ospitare le presenze diverse dalla cattolica e mantenere l'essenziale dimensione liturgica del sinodo. C'è da ricordare inoltre che da anni alcuni documenti del Magistero sono rivolti non solo all'interno della Chiesa ma anche, almeno a partire dall'Enciclica di Giovanni XXIII, *Pacem in Terris* (11 aprile 1963), a tutti gli “uomini di buona volontà” e quindi temi quali: pace, lavoro, democrazia, diritti umani, economia, ecologia, famiglia, giustizia sociale, sono affrontati ed approfonditi in molti testi della Chiesa. Si tratta quindi di temi che possono interessare non solo la coscienza dei credenti, ma di tutti gli uomini. D'altra parte, la Dottrina sociale della Chiesa per sua natura si rivolge a tutti, non solo ai credenti, perché si basa su principi che possono essere condivisi anche da chi non ha la fede: centralità della persona, solidarietà, sussidiarietà, bene comune.

A questo punto si potrebbe immaginare questa semplice tavola sinottica esemplificativa:

Fratelli tutti come denominatore comune ad ogni essere umano e popolo	
<p style="text-align: center;">Questione</p> <p style="text-align: center;">Crisi partecipazione attiva nella Chiesa Fedeli laici – Popolo di Dio</p> <p>Ciò che riguarda tutti deve essere discusso da tutti Sinodalità (camminare insieme)</p> <p style="text-align: center;">Ruolo attivo (non semplice trasmissione di decisioni prese altrove) Non applicare in maniera automatica principi teorici Elaborazione consenso</p> <p style="text-align: center;">Dimensione liturgica cristiana</p>	<p style="text-align: center;">Questione</p> <p style="text-align: center;">Crisi partecipazione democratica Cittadini – Popolo</p> <p>“Effettiva partecipazione di tutti” (art. 3) Democrazia deliberativa</p> <p style="text-align: center;">Riti e procedure della democrazia</p>

## 2. La novità di papa Francesco

Un primo banco di prova di quanto è stato detto ce lo offre un approccio veramente innovativo inaugurato da papa Francesco. «Le sorprese riguardano anche la bioetica»,<sup>16</sup> commenta il bioeticista Aramini. Senza cambiare di una virgola la dottrina cattolica sui temi bioetici papa Francesco offre una prospettiva diversa in occasione del discorso tenuto al Comitato Nazionale per la Bioetica (CNB) il 28 gennaio 2016<sup>17</sup> (le parti più congeniali al tema che sto sviluppando sono in corsivo):

<sup>15</sup> *Ibidem*, 31.

<sup>16</sup> M. ARAMINI, *Papa Francesco e le scelte di fine vita*, Paoline, Milano 2019, 5.

<sup>17</sup> FRANCESCO, *Discorso al Comitato Nazionale per la Bioetica*, 28 gennaio 2016.

«È noto a tutti quanto la Chiesa sia sensibile alle tematiche etiche, ma forse non a tutti è altrettanto chiaro che la Chiesa non rivendica alcuno spazio privilegiato in questo campo, anzi, è soddisfatta quando la coscienza civile, ai vari livelli, è in grado di riflettere, di discernere e di operare sulla base della libera e aperta razionalità e dei valori costitutivi della persona e della società. Infatti, proprio questa responsabile maturità civile è il segno che la semina del Vangelo – questa sì, rivelata e affidata alla Chiesa – ha portato frutto, riuscendo a promuovere la ricerca del vero e del bene e del bello nelle complesse questioni umane ed etiche.

Si tratta, in sostanza, di servire l'uomo, tutto l'uomo, tutti gli uomini e le donne, con particolare attenzione e cura – come è stato ricordato – per i soggetti più deboli e svantaggiati, che stentano a far sentire la loro voce, oppure non possono ancora, o non possono più, farla sentire. Su questo terreno *la comunità ecclesiale e quella civile si incontrano e sono chiamate a collaborare, secondo le rispettive, distinte competenze*. Codesto Comitato ha più volte trattato il rispetto per l'integrità dell'essere umano e la tutela della salute dal concepimento fino alla morte naturale, considerando la persona nella sua singolarità, sempre come fine e mai semplicemente come mezzo. Tale principio etico è fondamentale anche per quanto concerne le applicazioni biotecnologiche in campo medico, le quali non possono mai essere utilizzate in modo lesivo della dignità umana, e nemmeno devono essere guidate unicamente da scopi industriali e commerciali.

La bioetica è nata per confrontare, attraverso uno sforzo critico, le ragioni e le condizioni richieste dalla dignità della persona umana con gli sviluppi delle scienze e delle tecnologie biologiche e mediche, i quali, nel loro ritmo accelerato, rischiano di smarrire ogni riferimento che non sia l'utilità e il profitto.

Quanto sia arduo a volte individuare tali ragioni e in quanti diversi modi si cerchi di argomentarle lo si evince dagli stessi pareri formulati dal Comitato Nazionale per la Bioetica. E dunque *l'impegnativo lavoro di ricerca della verità etica va ascritto a merito di quanti vi hanno operato, tanto più in un contesto segnato dal relativismo e poco fiducioso nelle capacità della ragione umana. Voi siete consapevoli che tale ricerca sui complessi problemi bioetici non è facile e non sempre raggiunge rapidamente un'armonica conclusione; che essa richiede sempre umiltà e realismo, e non teme il confronto tra le diverse posizioni; e che infine la testimonianza data alla verità contribuisce alla maturazione della coscienza civile*.

In particolare, vorrei incoraggiare il vostro lavoro in alcuni ambiti, che brevemente richiamo.

1. L'analisi interdisciplinare delle cause del degrado ambientale. Auspico che il Comitato possa formulare linee di indirizzo, nei campi che riguardano le scienze biologiche, per stimolare interventi di conservazione, preservazione e cura dell'ambiente. In questo ambito è opportuno un confronto tra le teorie biocentriche e quelle antropocentriche, alla ricerca di percorsi che riconoscano la corretta centralità dell'uomo nel rispetto degli altri esseri viventi e dell'intero ambiente, anche per aiutare a definire le condizioni irrinunciabili per la protezione delle generazioni future. Uno scienziato un po' amareggiato e scettico, una volta che dissi questa cosa circa la protezione delle generazioni future, mi rispose così: "Mi dica, Padre, ce ne saranno?".

2. Il tema della disabilità e della emarginazione dei soggetti vulnerabili, in una società protesa alla competizione, alla accelerazione del progresso. È la sfida di contrastare la cultura dello scarto, che ha tante espressioni oggi, tra cui vi è il trattare gli embrioni umani come materiale scartabile, e così anche le persone malate e anziane che si avvicinano alla morte.

3. Lo sforzo sempre maggiore verso un confronto internazionale in vista di una possibile ed auspicabile, anche se complessa, armonizzazione degli standard e delle regole delle attività biologiche e mediche, regole che sappiano riconoscere i valori e i diritti fondamentali.

Infine esprimo il mio apprezzamento perché il vostro Comitato ha cercato di individuare strategie di sensibilizzazione dell'opinione pubblica, a partire dalla scuola, su questioni bioetiche, ad esempio per la comprensione dei progressi biotecnologici».

In questo discorso di papa Francesco, per quanto breve, convergono i punti salienti della dottrina cattolica, ma c'è da sottolineare che i problemi bioetici vengono collocati in una prospettiva diversa. La formula dei principi non negoziabili non viene più usata, in quanto riteneva, forse anche un po' ingenuamente, di poter semplificare la complessità dei problemi e che quei principi si sarebbero rafforzati e pertanto anche l'impegno che da essi deriva. Il bioeticista Stefano Semplici, negli anni nei quali la formula dei «principi non negoziabili» aveva maggiore fortuna, auspicava invece di «abbandonare gli argomenti e i comportamenti della bioetica “con l'elmetto”»<sup>18</sup> che affronta i problemi muro contro muro. È quanto fa papa Francesco in tutto questo discorso. Innanzitutto sorprende non poco che il papa dica che «la Chiesa non rivendica alcuno spazio privilegiato» in campo etico. Questa affermazione conferma in modo inequivocabile che papa Francesco vuole assumere in maniera integrale, non solo sul piano formale, il metodo della democrazia, il suo spirito più autentico e profondo. Parafrasando Paolo VI si potrebbe dire che la Chiesa è sì «maestra in umanità», ma non l'unica, perché riconosce altri magisteri, correnti sapienziali, religiose, filosofiche, culturali, diversi dalla dottrina cattolica con cui non può avere un rapporto di superiorità e dai quali ha pure tanto da imparare. In una società che protegge le regole democratiche, anche quando la maggioranza (che in una democrazia ha comunque limiti e diritti da rispettare e non è riducibile alla mera forza dei numeri) decide qualcosa che non viene condiviso dalla minoranza, ci sarà sempre spazio e tempo per convincere gli altri della bontà delle proprie posizioni. A patto che l'altro venga considerato un interlocutore capace di ragionamento e giudizio, e si intraprenda con lui una discussione alla pari, non dall'alto di una cattedra morale o scientifica. Per quanto questa possa essere autorevole e insigne, «non è possibile convincere senza rispettare: è possibile costringere o manipolare; ma entrambe sono procedure escluse se l'obiettivo è il trionfo della verità e del bene».<sup>19</sup>

Nella città democratica chiunque (anche chi si presenta agli occhi di molti poco credibile) ha il diritto di prendere la parola e di criticare gli altri. Chi parla credendo di porsi nell'atteggiamento più dialogico possibile, ma poi si irrita o si offende quando viene criticato, ha di fatto svuotato il rapporto dialogico di ogni dimensione valoriale. Come pure, ritenere che l'altro non sia capace di ragionamento e di giudizio, perché credente o perché non credente, equivale a negare radicalmente la parità del rapporto fra esseri umani che è fondativo della democrazia. Non è vero, quindi, che il dialogo interculturale è sempre e solo dialogo fra persone perché, si dice, nessuno ha mai visto le culture, in quanto tali, dialogare, ma esseri umani in carne ed ossa. Questa visione trascura del tutto l'importanza e il peso che istituzioni, procedure, identità collettive,

<sup>18</sup> In «Jesus», n. 8, agosto 2011.

<sup>19</sup> A.E. GALEOTTI, *La politica del rispetto. I fondamenti etici della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2010, 36.

hanno nel rapporto fra gli esseri umani. Uno Stato democratico, laico e liberale, che non si identifica quindi con nessuna religione o ideologia, ma che incoraggia il rapporto fra cittadini appartenenti a gruppi diversi, sarà ovviamente più dialogico di uno Stato confessionale, ideologico o autoritario. Pensiamo allora cosa potrebbe succedere se un prossimo sinodo, preceduto da un cammino sinodale, fosse realizzato sulla base del discorso fatto da papa Francesco al Comitato Nazionale per la Bioetica con la partecipazione di non credenti. Forse, lo si può sperare, nel «muro contro muro» potrebbe aprirsi qualche varco e costruire anche qualche ponte.

### 3. Dallo scontro al dialogo, anche in bioetica

Negli ultimi decenni, soprattutto in Italia, lo scontro frontale fra le cosiddette bioetica cattolica e bioetica laica, non ha favorito certo il confronto sereno fra le idee. La creazione di questa dicotomia è già rivelatrice di una precisa volontà. Fra i suoi principali artefici teorici, c'è lo storico della filosofia Giovanni Fornero che pubblica un libro nel quale raccoglie i testi più significativi del dibattito suscitato da una sua precedente pubblicazione.<sup>20</sup> Già nel titolo fa riferimento alla laicità,<sup>21</sup> e, in continuità con il primo libro, vuole in effetti non solo mantenere la dicotomia precedente, ma perfino rafforzarla in termini addirittura valoriali, attribuendo la laicità debole ai cattolici e quella forte ai non cattolici. Insomma, anziché approfondire e chiarire l'uso ed il significato di concetti quali: morire con dignità, persona, vita, terapia, coscienza, si è preferito alimentare polemiche spesso superficiali e di basso profilo, come se la discussione fosse riducibile a denominazioni confessionali oppure a valutazioni morali nette e categoriche che non tengono conto in nessun modo della complessità delle situazioni e si giudicano in modo spesso troppo categorico, persone che hanno compiuto scelte diverse e discutibili. Ma se è vero, come sottolinea la *Dichiarazione sull'eutanasia* della Sacra Congregazione per la Dottrina della fede, che «in molti casi la complessità delle situazioni può essere tale da far sorgere dei dubbi sul modo di applicare i principii della morale»<sup>22</sup>, è possibile che questo invito alla cautela ed alla prudenza venga quasi sempre largamente disatteso dagli ambienti più diversi? Si badi bene che i dubbi non riguardano appunto i principi, in questo caso la liceità dell'eutanasia, ma se possa definirsi tale in un contesto complesso. In questo senso, quindi, schematizzare il dibattito come se fosse riducibile a chi è pro o contro l'eutanasia, senza tenere conto della complessità e dei dubbi che possono, «in molti casi» precisa il documento (del 1980!), riguardare l'interpretazione morale non solo è semplicistico, ma non aiuta a comprendere che è in gioco la dignità della persona. L'uso spesso strumentale da parte della politica ha poi finito per complicare ancora di più il confronto fra posizioni che, sia chiaro, devono ritenersi legittimamente

<sup>20</sup> G. FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Bruno Mondadori, Milano 2005.

<sup>21</sup> ID., *Laicità debole e laicità forte*, Bruno Mondadori, Milano 2008.

<sup>22</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione sull'eutanasia*, 5 maggio 1980, IV.



diverse. Ricercare un terreno comune fra le tante e diverse legittime posizioni è possibile, anzi doveroso, se si esplorano meglio quei concetti essenziali che proprio in bioetica assumono più direttamente significati specifici, talvolta incandescenti, soprattutto quando si discutono casi saliti alla ribalta grazie ai mass media. Provare a superare l'opposizione su cui, a torto o a ragione, si sono confrontati non solo studiosi e ricercatori di diverso orientamento, e che ha ispirato anche le posizioni dei diversi schieramenti politici, non è certo facile. In Italia è almeno dal referendum sul divorzio del 1974 che la contrapposizione cattolici laici sembra non voler finire anche a causa di antichi retaggi che hanno, per così dire, ingessato un dibattito, apparso a molti un dialogo fra sordi. La dottrina cattolica è fondata su principi di sacralità ed indisponibilità della vita umana che grazie ad una riflessione specifica sui temi di fine vita, eutanasia, rifiuto dell'accanimento terapeutico, è possibile cogliere nelle implicazioni più concrete e, quindi, nella biografia di persone in carne ed ossa. La salvaguardia della persona umana e della sua dignità non può esaurirsi infatti nella proclamazione di principi astratti, questi piuttosto devono essere messi alla prova nelle diverse condizioni dell'esistenza umana, per poter dimostrare la loro forza e capacità, non solo teorica ed argomentativa, ma anche pratica e concreta. In questo senso un grande contributo viene da quanti cercano punti di contatto con visioni e sensibilità diverse, comunque incentrate sui valori della persona.

Passare da una «bioetica con l'elmetto» ad una bioetica del dialogo è quindi non solo possibile, ma anche necessario come esigenza non solo esterna, ma anche interna allo stesso corpo ecclesiale:

«spetta alla teologia morale bioetica far emergere le ragioni delle posizioni magisteriali e in modo argomentativo inserirle nella discussione pubblica che caratterizza le nostre società pluraliste e secolarizzate. L'utilizzo dell'argomento di autorità vale solo per coloro che questa autorità riconoscono e anche per essi non può mai essere un motivo che possa dispensare facilmente dal ricercare e dall'esibire la ragionevolezza delle proprie affermazioni, rispettando rigorosamente il passo della ragione, senza forzarlo improvvisamente o surrettiziamente, sfatando così anche la critica alla morale cattolica che la vorrebbe basata solo su un autoritarismo irrazionale e decisamente anacronistico».<sup>23</sup>

Il rifiuto dell'autoritarismo e l'assunzione di un metodo di ricerca veramente dialogico non è un vezzo umanistico, una specie di galateo delle buone maniere, ma lo stesso stile di Dio che si rapporta all'uomo attraverso il dialogo, come sottolinea con forza Paolo VI nella sua prima enciclica *Ecclesiam suam* (1964) precedente tutti i documenti del Concilio che promuovono il dialogo ecumenico, interreligioso e sociale. La sinodalità appare quindi una grande risorsa non nonostante le forti contrapposizioni che caratterizzano la società italiana ed occidentale in genere, ma proprio a causa di questi apparentemente irriducibili contrasti che devono provare a cercare soluzioni condivise.

<sup>23</sup> P. CARLOTTI, *Magistero della Chiesa*, in G. Russo (ed.), *Nuova enciclopedia di bioetica e sessuologia*, Elledici-Velar, Torino-Bergamo 2018, 1340.

#### 4. Verità e libertà

Su questo aspetto così cruciale per comprendere il cammino della Chiesa cattolica dal Concilio Vaticano II in poi, occorre qui ricordare, anche ai fini del discorso che stiamo sviluppando, l'importanza del dibattito sulla libertà religiosa in rapporto alle verità della fede cattolica.<sup>24</sup> Un tema immenso, che è problema essenziale per la società, e che è necessario riassumere brevemente. Moltissimi, cattolici e non, cresciuti con le parole di papi come Giovanni XXIII, Paolo VI, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI, Francesco, promotori e difensori dei diritti umani, e quindi, indipendentemente dalle diverse appartenenze religiose, sanno bene che c'è stato un periodo, durato molti secoli purtroppo, nel quale la libertà religiosa veniva rivendicata dalla Chiesa solo per i cattolici e tollerata, *oborto collo*, per tutti gli altri. Meno noto è che su questo tema uno sviluppo nuovo e positivo del rapporto cattolicesimo-democrazia proviene dalla Dichiarazione *Dignitatis humanae* (1965),<sup>25</sup> che rappresenta uno dei testi più importanti del Concilio Vaticano II, perché riconcilia cattolicesimo e libertà religiosa e chiude con la concezione del cattolicesimo come religione di Stato aprendo alla laicità delle istituzioni ed alla democrazia. L'originalità di questo documento consiste nella proposta di un rapporto con la verità armonizzabile con la laicità. *Dignitatis humanae* sostiene infatti che

«tutti gli esseri umani sono tenuti a cercare la verità, specialmente in ordine a Dio e alla sua Chiesa, e, una volta conosciuta, ad aderire ad essa e conservarla». Sono tenuti, quindi, ma solo in senso morale, non a causa di strumenti coercitivi politico-giuridici, lesivi della libertà. Infatti, «il diritto [...] perdura anche in coloro che non soddisfano all'obbligo di cercare la verità e di aderire ad essa, e il suo esercizio [...] non può essere impedito».<sup>26</sup>

Insomma, in *Dignitatis Humanae* la libertà religiosa non dipende più dal requisito della verità, per cui solo la dottrina cattolica come vera religione aveva pieno diritto ad essa, ma è fondata antropologicamente sulla dignità umana. In questo senso si può dire che il documento conciliare è un testo rivoluzionario perché capovolge l'impostazione precedente. L'uomo può accedere alla verità, ma solo attraverso la storia perché è nella storia che la verità si manifesta:

«nel pensiero umano *tutto* è *egualmente* storico e temporale: se in esso una distinzione si vuol fare, è di sceverare fra la storicità che si esaurisce nell'espressione del tempo e la storicità che ha una portata ontologica, fra ciò che è *soltanto* storico, e che perciò è espressivo del proprio tempo senza essere rivelativo della verità, e ciò che essendo storico è *anche* rivelativo, nel senso che la rivelazione della verità, in base alla personalità e storicità dell'interpretazione, non può se non assumere una forma storica e avere un aspetto espressivo».<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Questa parte relativa al rapporto fra verità e libertà religiosa è una rielaborazione di un capitolo del mio libro: S. CALDERONE, *La libertà degli altri. Sulle tracce di A.C. Jemolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

<sup>25</sup> Su *Dignitatis humanae* si veda M. CANGIOTTI, *Modelli di religione civile*, Morcelliana, Brescia 2002, 73-122; M. VISIOLI, *Una verità molte coscienze. Il rapporto Chiesa-Stato alla luce di "Dignitatis Humanae"*, in Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (ed.), *Libertà religiosa e rapporti Chiesa-società politiche*, Glossa, Milano 2007.

<sup>26</sup> *Dignitatis Humanae*, 2.

<sup>27</sup> L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, 59. Più avanti, citando Milton, «il tempo non è padre, ma ostetrico della verità» (*Ibidem*, 85). Il corsivo è nel testo.

Nella visione storicista invece la verità è figlia del tempo, è un prodotto della storia. Con questa impostazione comunque la Chiesa Cattolica non accetta una visione relativista e non rinuncia alla dottrina tradizionale, ma mette in relazione verità e libertà affidando ad ogni persona, agente libero nella storia, il compito sempre esigente da un punto di vista morale, di corrispondere o meno alla verità. La libertà è quindi la condizione necessaria, il presupposto, perché la verità non si trasformi in una clava che si impone con forza e violenza agli altri.

*Dignitatis humanae* stabilisce chiaramente una distinzione di tipo liberal-democratico, fra morale, politica, diritto. Si afferma così l'assoluta incompetenza dello Stato a pronunciarsi sulla verità o falsità delle diverse religioni e la necessità che l'ordinamento giuridico ponga le condizioni procedurali perché venga garantita a tutti la libertà religiosa. Questa prospettiva, frutto dell'elaborazione conciliare, realizza di fatto una convergenza fra il pensiero politico liberale e la concezione cattolica della verità.

Se da un lato infatti la visione liberale fa riferimento alla inesauribilità della discussione pubblica, a partire da una debolezza conoscitiva della ragione umana, incapace di approdare a una verità, dall'altro la concezione cattolica, fiduciosa invece sulla possibilità umana di conoscere la verità, ha bisogno anch'essa del dialogo umano per poter essere degnamente accolta e condivisa. La concezione cattolica della verità, in questa nuova prospettiva, non solo non si oppone al dibattito pubblico, ma ha necessità di alimentarlo per poterla proporre e farla conoscere. Nonostante quindi l'apparente distanza fra due concezioni della verità che si contrappongono fino al punto da sembrare alternative, occorre sottolineare piuttosto come vi sia un terreno comune che è rappresentato dal modello proceduralista della democrazia (le cosiddette regole del gioco). Quando viene meno questa impostazione, apparentemente debolista e agnostica, formalmente neutrale, ma intimamente permeata di valori condivisi come la non violenza e l'uguaglianza, si apre lo spazio per una pericolosa «tirannia dei valori», secondo la felice formula schmittiana.<sup>28</sup>

Le comunità religiose e culturali in genere (il problema non è solo il fondamentalismo religioso, ma ogni tipo di fondamentalismo, anche culturale e scientifico) che accettano queste regole comuni contribuiscono a rafforzarle e danno vita a valori che la politica in quanto tale non può, ed ancor di più, non vuole produrre, perché correrebbe il rischio di una degenerazione autoritaria.<sup>29</sup> Può esistere quindi oggi, a livello pubblico, una rilevanza positiva delle comunità o queste devono essere viste solo come una minaccia per la democrazia e i diritti umani? Da quanto sopra esposto possiamo rispondere affermativamente: non è solo l'individuo l'unico protagonista della vita sociale. Un'ottima base di partenza per affrontare (almeno nei paesi dove ciò è possibile) questi punti

<sup>28</sup> «L'idea ha bisogno di mediazione, ma il valore ne ha bisogno assai più. In una comunità la cui costituzione contempla un legislatore e delle leggi, è compito del legislatore e delle leggi da lui poste stabilire la mediazione attraverso regole calcolabili e attuabili, e scongiurare il terrore dell'attuazione diretta e automatica del valore» (K. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, Morcelliana, Brescia, 2008, 67). Schmitt riprende questa definizione, esprimibile nel motto "fiat justitia, pereat mundus", dal filosofo Nicolai Hartmann.

<sup>29</sup> E.W. BOECKENFOERDE, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia, 2006. Una precedente traduzione italiana è in P. PRODI – L. SARTORI (ed.), *Cristianesimo e potere*, EDB, Bologna 1986.

cruciali c'è già. Le Costituzioni liberaldemocratiche<sup>30</sup> sono, almeno in alcune parti fondamentali, grandi modelli di traduzione laica di concetti teologici cristiani secolarizzati (pensiamo per esempio all'idea di persona), frutto di faticose quanto dolorose conquiste durate alcuni secoli. In una prospettiva più ampia e complessiva si deve ricordare che

«il diritto costituzionale è ad un tempo condizione, prodotto e fattore di processi interculturali: ne è condizione, poiché esso definisce (e garantisce) la cornice istituzionale (si direbbe il “luogo”) nell'ambito della quale possono aversi l'intreccio e la fecondazione reciproca (*cross-fertilization*) tra le differenze culturali rilevanti nell'universo sociale; ne è prodotto, in quanto la Costituzione si presenta precisamente come incessantemente generata e conformata da quell'intreccio e da quella fecondazione reciproca; infine, ne è fattore, dal momento che il sistema costituzionale innesca e favorisce tale intreccio e tale fecondazione reciproca, sulla cui base quotidianamente se ne costruisce l'unità. Perciò, non sembra azzardato concludere che al costituzionalismo contemporaneo risulta congeniale il paradigma interculturale, in esso ultimamente sostanziandosi la sua fondamentale vocazione pluralista e personalista».<sup>31</sup>

Oggi, infatti, il tema della laicità è reso ancora più urgente dalla presenza di culture e religioni provenienti da ogni parte del mondo. La prospettiva multiculturalista non sembra soddisfacente perché contribuisce ad alimentare la crescita di comunità parallele autoreferenziali che difficilmente comunicano fra di loro. La prospettiva interculturale favorisce invece lo scambio e la reciprocità nel rispetto delle differenze, ma a partire da una base comune che sinteticamente possiamo individuare, alla luce di quanto è stato già detto, nel patrimonio dei diritti umani sanciti dalle carte costituzionali. Le istituzioni pubbliche possono fare molto in questo senso, soprattutto attraverso la scuola, ma anche per mezzo di altri settori della pubblica amministrazione, non meno importanti a diversi livelli.

Persona, libertà, verità, ragione, identità, differenza, sono solo alcuni fra i concetti più usati nel dibattito pubblico su questi temi, ma devono essere compresi e declinati in senso relazionale e dinamico, per non essere fraintesi e usati in modo fuorviante. È necessario abbandonare del tutto la visione di un'identità-monade, chiusa in se stessa e cristallizzata in una dimensione fuori dalla storia. Purtroppo, si assiste in questi anni, con grande preoccupazione, a una forte ripresa e rivincita dell'*ethnos* che vuole con arroganza umiliare il *demos*. Il tema delle radici culturali presentate come identità forti, perché pure e incontaminate, assume spesso toni così retorici ed enfatici da sembrare solo un pretesto per opporsi ad altre culture descritte peraltro anch'esse in maniera altrettanto caricaturale. Contemporaneamente a questa rinascita dell'*ethnos* sta crescendo, soprattutto in Italia, una disputa fra esponenti laici e cattolici, tutti quanti convinti assertori e difensori della laicità (o della sana laicità), assolutamente certi della necessità di tradurre i valori in cui credono anche sul piano legislativo. Si può uscire da questa sterile condizione di contrap-

<sup>30</sup> P. HAEBERLE, *Diritto e verità*, Einaudi, Torino 2000, 85, definisce il modello costituzionale «foro del pluralismo delle idee».

<sup>31</sup> L. D'ANDREA, *Diritto costituzionale e processi interculturali*, in C. Russo Ruggeri (ed.), *Studi in onore di Antonino Metro*, II, Giuffrè, Milano 2010, 140-141.

posizione di muro contro muro, peraltro già sperimentata in passato con i referendum su divorzio, aborto, e, più recentemente, sulla legge relativa alla fecondazione assistita?

Per affrontare con saggezza ed equilibrio aspetti centrali della convivenza civile, Ricoeur<sup>32</sup> propone un'ermeneutica della storia, volta a capire il passato e andare a una riconciliazione della memoria, al fine di evitare che si ripropongano infeconde contrapposizioni. Ma per fare ciò non basta la dimensione informativa: è necessario piuttosto sviluppare la dimensione culturale in chiave interculturale che studi e comprenda il passato, anche se appare evidente che l'attuale dibattito su laicità e religione presenta aspetti del tutto nuovi che lo differenziano profondamente da quello che si è svolto in Europa fra Ottocento e Novecento. Se è certamente vero che la presenza di persone provenienti da tradizioni culturali diverse pone domande inedite che impongono la salvaguardia del carattere laico dello Stato, è parimenti innegabile che in questo scenario le religioni, proprio perché capaci di rappresentare legami e identità collettive, sono chiamate ad assumere un ruolo rilevante e tutt'altro che marginale nella sfera pubblica. Secondo uno storico

«uno degli effetti apparentemente paradossali della democrazia è stato quello di mutare profondamente lo statuto politico della religione ma anche quello di rilanciarne, per così dire, il ruolo pubblico, inverando sotto molti riguardi l'intuizione che fu già di Montesquieu e di Tocqueville, e non soltanto loro. Se questa prima considerazione contiene un qualche grado di verità, si deve riconoscere che lo statuto politico della religione trascende in ogni senso il suo statuto legale»<sup>33</sup>.

Il passaggio da una condizione sociale omogenea sul piano culturale e religioso ad uno scenario marcatamente pluralista, ha messo in crisi i sistemi di regolazione delle diverse sfere sociali in cui si è articolata l'attività umana. La laicità quindi avrebbe ancora un grande futuro se venisse ripensata come laicità negativa, con neutralità in senso attivo-positivo. Si vuole così affermare che è possibile distinguere una laicità positiva, secondo la quale lo Stato è portatore di una ideologia specifica, da una laicità negativa, intesa come metodo adottato da uno Stato ideologicamente neutrale. In quest'ultima accezione della laicità possiamo cogliere una neutralità in senso passivo-negativo ovvero in senso attivo-positivo, in ordine alla possibilità o meno delle istituzioni pubbliche di garantire, mediante l'attivo esercizio di funzioni pubbliche, l'applicazione dei principi di libertà (ogni cittadino sceglie e lo Stato protegge questa possibilità), uguaglianza (lo Stato vieta le discriminazioni), fraternità (lo Stato interviene per favorire il dialogo e contrastare le discriminazioni).<sup>34</sup>

Dopo avere chiarito come il rapporto fra verità e dimensione pubblica delle religioni non solo risulti compatibile con le istituzioni liberaldemocratiche, ma possa rappresentare anche una risorsa fondante per la laicità e la democrazia, è opportuno porsi la domanda, veramente cruciale, se l'impostazione data da *Dignitatis Huma-*

<sup>32</sup> Cfr. P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003.

<sup>33</sup> F. TRANIELLO, *Città dell'Uomo, Cattolici, partito, Stato nella storia d'Italia*, il Mulino, Bologna 1998, 37.

<sup>34</sup> Per questo schema si veda F. DE GIORGI, *Laicità europea*, Morcelliana, Brescia 2007.

nae per la libertà religiosa possa valere anche per punti più divisivi posti come si è visto prima da alcune grandi questioni bioetiche. Su questo piano, che riguarda il rapporto della legislazione dello Stato con i principi etici e antropologici che sono la stessa verità della persona umana, la posizione della Chiesa è diversa, nel senso che il riferimento alla dimensione veritativa non può lasciare autonoma la coscienza, pena l'autodistruzione di ogni forma di convivenza umana. Giovanni Paolo II lo dice chiaramente nell'enciclica *Centesimus Annus*:

«Un'autentica democrazia è possibile solo in uno Stato di diritto e sulla base di una retta concezione della persona umana. Essa esige che si verifichino le condizioni necessarie per la promozione sia delle singole persone mediante l'educazione e la formazione ai veri ideali, sia della "soggettività" della società mediante la creazione di strutture di partecipazione e di corresponsabilità. Oggi si tende ad affermare che l'agnosticismo ed il relativismo scettico sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche democratiche, e che quanti son convinti di conoscere la verità ed aderiscono con fermezza ad essa non sono affidabili dal punto di vista democratico, perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici. A questo proposito, bisogna osservare che, se non esiste nessuna verità ultima la quale guida ed orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono esser facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia. [...] Né la Chiesa chiude gli occhi davanti al pericolo del fanatismo, o fondamentalismo, di quanti, in nome di un'ideologia che si pretende scientifica o religiosa, ritengono di poter imporre agli altri uomini la loro concezione della verità e del bene. Non è di questo tipo *la verità cristiana*. Non essendo ideologica, la fede cristiana non presume di imprigionare in un rigido schema la cangiante realtà socio-politica e riconosce che la vita dell'uomo si realizza nella storia in condizioni diverse e non perfette. La Chiesa, pertanto, riaffermando costantemente la trascendente dignità della persona, ha come suo metodo il rispetto della libertà. [...] Ma la libertà è pienamente valorizzata soltanto dall'accettazione della verità: in un mondo senza verità la libertà perde la sua consistenza, e l'uomo è esposto alla violenza delle passioni ed a condizionamenti aperti od occulti. Il cristiano vive la libertà (cfr. *Gv* 8,31-32) e la serve proponendo continuamente, secondo la natura missionaria della sua vocazione, la verità che ha conosciuto. Nel dialogo con gli altri uomini egli, attento ad ogni frammento di verità che incontri nell'esperienza di vita e nella cultura dei singoli e delle Nazioni, non rinuncerà ad affermare tutto ciò che gli hanno fatto conoscere la sua fede ed il corretto esercizio della ragione».<sup>35</sup>

La Chiesa quindi, nel rispetto totale delle regole del gioco democratico, che condivide ed apprezza, manterrà sempre uno spirito di coscienza critica su tutti quei temi e problemi che ritiene sia giusto evidenziare e denunciare, ma senza rinunciare mai al dialogo. «Non si può disconoscere un certo diritto al relativismo nell'area politico-sociale»<sup>36</sup> scrive Ratzinger, e in questo senso l'incontro fra sinodalità e democrazia deliberativa, su temi spesso ardui e complessi come la bioetica, potrebbe aiutare non poco a riconoscere, oltre i principi, anche «un certo diritto al relativismo nell'area politico-sociale».

<sup>35</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Centesimus Annus*, 1 maggio 1991, 46.

<sup>36</sup> J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, Cantagalli, Siena 2003, 122.