

Convegno

**LO SPIRITO E NOI...**

*Dottrina e pastorale: continuità nel cambiamento*

Bologna 26 ottobre 2016

**CONTINUITÀ E AGGIORNAMENTO  
DELLA DOTTRINA NELLA STORIA DELLA CHIESA**

*Il caso della libertà religiosa.*

Daniele Menozzi<sup>1</sup>

L'argomento principale cui gli ambienti conservatori cattolici, ed in particolare i circoli tradizionalisti operanti dentro e fuori la Chiesa, fanno ricorso per contrastare il rinnovamento ecclesiale, si basa sulla tesi che il cambiamento determina l'abbandono di una dottrina immutabile. Dalla comunità lefebvrina, nata all'indomani del Vaticano II, ai cardinali e agli opinionisti che ai nostri giorni mettono in questione l'ortodossia di papa Francesco, ritorna la medesima valutazione: la chiesa di oggi è in contraddizione con la chiesa di sempre. Alla radice di questo atteggiamento sta, in termini generali, quel rifiuto della storia che costituisce uno dei modi con cui la cultura cattolica intransigente, di cui quegli ambienti sono eredi e continuatori, si è rapportata al mondo moderno: scambiando i processi di secolarizzazione che ponevano fine al regime di cristianità con una diabolica volontà di scristianizzazione, l'intransigentismo si è rifugiato nel mito di una ideale città cristiana i cui immutabili tratti, individuati in un Medioevo cristiano mai storicamente esistito, occorrerebbe ricostruire, per ricondurre al disegno divino il libero divenire nel tempo della città degli uomini.

Si è spesso notato che questa impostazione riduce la bimillenaria tradizione cattolica a quel che è accaduto nella chiesa negli ultimi due secoli. Presenta infatti l'elaborazione culturale assunta dal magistero papale nel corso dell'Ottocento, come una dottrina perenne. Meno evidenziato mi pare un altro aspetto di questa concezione: gli scarti, le oscillazioni e le ridefinizioni cui il magistero ha nel tempo sottoposto quella dottrina che si pretende essere univoca e fissa. Vorrei dedicare il mio intervento ad illustrare proprio questo aspetto, concentrandomi su un caso specifico: la questione del diritto alla libertà religiosa. Si tratta del resto di un tema che è al cuore del tradizionalismo cattolico. Non a caso nella visione teologica proposta dai gruppi lefebvrini, fin dall'indomani del Vaticano II e poi continuamente riproposta dai circoli anti-conciliari, uno dei segni più vistosi dell'abbandono della tradizione da parte della chiesa viene

---

<sup>1</sup> Docente di Storia della Chiesa alla Scuola Normale Superiore di Pisa, dove attualmente ricopre il ruolo di professore emerito. Coordinatore della direzione della "Rivista di storia del cristianesimo" e membro della direzione di "Modernism. Rivista annuale di storia del riformismo religioso in età contemporanea", è membro del Consiglio scientifico dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana-Treccani.

Tra i suoi lavori: *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni* (Il Mulino, 2012) e *Giudaica perfidia. Uno stereotipo antisemita tra liturgia e storia* (Il Mulino 2014). Di prossima pubblicazione per i tipi della Morcelliana, *Da Cristo Re alla città degli uomini. Cattolicesimo e politica nel '900*.

indicato proprio nell'adesione dell'istituzione ecclesiastica alla dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa.

Vorrei preliminarmente ricordare che la questione della libertà religiosa accompagna tutta la storia della chiesa a partire dalle origini cristiane e si sviluppa con particolare intensità dopo la Riforma protestante. In questo intervento non intendo però mostrare, come pure si potrebbe fare, la grande varietà delle posizioni che sul lungo periodo caratterizza in materia il cattolicesimo. Intendo invece soffermarmi su un arco cronologico circoscritto, quello che inizia con la Rivoluzione francese. Ne è ragione il fatto che si apre allora un nuovo percorso per la storia dell'atteggiamento della chiesa in ordine alla libertà religiosa.

Il magistero romano, che rivendica un carattere universale, deve infatti confrontarsi con una concorrente pretesa di carattere universalistico. L'Assemblea nazionale costituente proclama infatti che ogni uomo gode di una serie di diritti soggettivi, inalienabili e imprescrittibili in quanto inerenti alla sua stessa natura. Tra questi diritti rientra la libera manifestazione del pensiero su tutte le materie, anche in ambito religioso. Ne deriva una conseguenza che incide pesantemente su una prassi ecclesiastica da secoli orientata a considerare l'autorità politica come il braccio secolare che impone in termini coercitivi l'osservanza delle verità definite dalla gerarchia. In base alla nuova concezione il potere civile non può infatti intervenire sulla sfera di autonomia riconosciuta al cittadino sul piano religioso, se non allo scopo di tutelarla e di consentirne l'esercizio effettivo.

La proclamazione di un universale diritto alla libertà religiosa si scontra dunque con le forme assunte dalla presenza della chiesa in una società ufficialmente cristiana. Ma il contrasto, se sul piano dei principi può apparire insanabile, sul piano pratico appare fin da subito assai meno acuto. Lo mette in evidenza l'articolo 10, relativo alla libertà religiosa, della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino approvata dall'assemblea parigina nell'agosto del 1789.

L'articolo afferma infatti che potere civile si riserva un potere di controllo sull'applicazione del diritto alla libertà religiosa in funzione del mantenimento dell'ordine pubblico. La formulazione risponde ad una specifica esigenza: si tratta di garantire agli acattolici una libertà prima ad essi non riconosciuta, ma al contempo occorre anche tener conto della concreta situazione della società francese caratterizzata dal fatto che la religione cattolica ha fino a quel momento goduto dei privilegi della religione di stato. Secondo i costituenti la futura legislazione civile avrebbe definito i tratti di un ordine pubblico, che, inevitabilmente segnato dalla presenza maggioritaria dei cattolici nel paese, fissava all'esercizio della libertà di culto i limiti necessari ad assicurare alla chiesa il mantenimento di una posizione privilegiata. Del resto come sarebbe stato possibile prescindere dal consenso politico dei cattolici in un ordinamento basato sulla sovranità popolare?

Non a caso il compromesso così raggiunto è gradito alla maggior parte della chiesa gallicana, i cui rappresentanti in assemblea hanno concorso alla redazione di quell'articolo. Non è però accettato da Roma. Lo evidenzia il breve *Quod aliquantum* pubblicato da Pio VI nel 1791. Con evidente riferimento all'articolo 10 della Dichiarazione, vi si afferma che l'assemblea francese consente all'uomo di «pensare come gli piace, e scrivere e anche

pubblicare a mezzo stampa qualsiasi cosa in materia di religione». A questo proposito il documento nota:

Quando Dio ebbe creato il primo uomo e lo collocò nel Paradiso terrestre, non gli intimò nello stesso tempo la pena di morte se avesse gustato i frutti dell'albero della scienza del bene e del male? Con questo primo precetto non ne pose egli tosto in freno la libertà? E dopo che l'uomo con la sua disubbidienza si era fatto colpevole, non aggiunse Iddio molti altri precetti, che vennero da Mosè promulgati? [...] Ove è dunque quella libertà di pensare e di operare, che i decreti dell'Assemblea attribuiscono all'uomo vivente in società come un diritto immutabile della natura? Dunque, per ciò che risulta da tali decreti, a tenore di essi converrà contraddire al diritto del Creatore, per mezzo del quale noi esistiamo, dalla cui liberalità si deve riconoscere tutto ciò che siamo e che abbiamo.

La censura dell'articolo della Dichiarazione relativo alla libertà religiosa si muove sul piano dottrinale. Ma appare assai poco pregnante. Pretende di avere un fondamento biblico, perché l'esistenza di un diritto naturale alla libertà religiosa è negato sulla base di alcuni episodi della narrazione vetero-testamentaria. Ma, anche prescindendo da un'accurata esegesi dei passi citati, un mero approccio al testo di tipo storico-critico rivela che essi hanno ben poco da dire in ordine al tema: quale nesso può mai intercorrere tra il peccato originale e quel soggettivo diritto universale sancito nel documento del 1789 e dalla sua concreta formulazione?

Roma compie dunque un'operazione ideologica per dar ragione della condanna. Si tratta di una mossa solo apparentemente maldestra. Ha infatti una motivazione che il papa chiarisce nel corso del testo, quando afferma che l'intromissione dell'Assemblea nell'ambito ecclesiastico attraverso la Costituzione civile del clero - la nuova normativa che riorganizza l'ordinamento della chiesa gallicana - è l'inevitabile conseguenza della libertà attribuita agli uomini in materia di religione. Il diritto alla libertà religiosa viene in realtà condannato in quanto lo si ritiene all'origine di un riassetto della chiesa gallicana effettuato senza consultare la Santa sede. La proiezione della questione sul piano dottrinale ha l'evidente obiettivo di preconstituire una posizione di forza in vista di una futura rinegoziazione dell'organizzazione ecclesiastica del paese.

L'atteggiamento tenuto negli anni successivi da Roma verso il regime napoleonico palesa chiaramente che, a queste date, il problema della libertà religiosa è di natura eminentemente politica. Il fatto che nell'Europa sottoposta ad egemonia francese sia garantito quel diritto non costituisce infatti un ostacolo per le trattative concordatarie. Rappresenta piuttosto uno degli elementi in gioco nel negoziato condotto da Roma in vista di ottenere il massimo vantaggio possibile per l'istituzione ecclesiastica. Si tratta di compensare il riconoscimento ecclesiastico del pluralismo religioso con il conseguimento di vantaggi politici ed economici. Che la libertà religiosa non rappresenti un ostacolo dottrinalmente insuperabile è ben testimoniato da un episodio significativo: dopo la stipula dei concordati con la Francia e l'Italia, il papa non esita recarsi a Parigi per procedere alla consacrazione di Napoleone a imperatore secondo il tradizionale rito romano.

Il carattere politico del tema emerge anche nei primi anni della Restaurazione. Nell'Europa post-napoleonica Pio VII sconfessa infatti il richiamo al diritto alla libertà religiosa nelle carte costituzionali di quei paesi - come la Francia di Luigi XVIII - in cui

ritiene che la forza del cattolicesimo sia sufficiente per ritornare ad utilizzare lo stato come braccio secolare della chiesa. Al contempo non ha alcuna difficoltà ad accettarlo negli statuti fondamentali di quegli stati, come il Regno dei Paesi Bassi, in cui, in cambio di tale riconoscimento, vengono concessi alla Santa sede, sul piano politico-diplomatico, vantaggi inusuali in un paese a maggioranza protestante.

Senza dubbio alla base di questa linea sta quel che alcuni storici hanno chiamato il “consalvismo”, dal nome del Segretario di stato dell’epoca. Anziché combattere frontalmente lo stato moderno, che sconvolge gli assetti della società cristiana d’antico regime, Consalvi punta a riconoscerne la legittimità politica in cambio della concessione alla chiesa di posizioni giuridicamente garantite. Ritiene infatti che su di esse i cattolici possono poi far leva in vista di una futura riconquista cristiana della società. Ma il dato fondamentale che qui interessa è rilevare che non vi è alcuna rigidità dottrinale sul tema della libertà religiosa.

L’orientamento sembra cambiare con l’enciclica *Mirari vos* con cui nell’agosto 1832 Gregorio XVI condanna le tesi espresse dal gruppo cattolico-liberale raccolto attorno a Lamennais e al giornale «L’Avenir». Nel quadro della tesi secondo cui è in atto una terribile cospirazione contro la chiesa, per sovvertire con essa l’ordine del consorzio civile, il papa proclama che la libertà religiosa costituisce una «assurda ed erronea sentenza o piuttosto delirio». Ma la realtà, anche in questo momento, appare assai più articolata. Lo dimostra il fatto che, al contempo, la Santa sede accetta la leale adesione dei cattolici a quell’ordinamento liberal-costituzionale del nuovo Regno del Belgio, la cui costituzione prevede al suo articolo 14 la piena libertà dei culti e del loro pubblico esercizio. Non senza ironia, ma certo non a torto, Lamennais può così notare che i cattolici in Francia sono costretti a credere l’opposto di quel che sono tenuti a credere in Belgio.

Anche a queste date la questione della libertà religiosa appare insomma meramente funzionale all’obiettivo che interessa realmente a Roma: valersi di ogni strumento che le concrete situazioni storiche fanno emergere, al fine di assicurare capacità e forza espansiva al cattolicesimo. Le cose cambiano quando Pio IX decide nel 1849 di fare dell’ideologia intransigente il punto di riferimento della sua linea di governo. Dopo un lungo e tormentato processo redazionale, si giunge così nel 1864 alla promulgazione del Sillabo, in cui, nel quadro del rifiuto di una qualsiasi forma di conciliazione della chiesa con la società moderna, si proclama una netta censura della tesi secondo cui nei nuovi tempi il cattolicesimo non deve più essere proclamato religione di stato ed è lecito garantire la libertà civile a qualunque culto.

Per la verità, anche davanti a questa formale condanna, la Segreteria di stato continua a muoversi con duttilità politica sul tema della libertà religiosa. L’esempio più clamoroso è l’autorizzazione al clero spagnolo di prestare giuramento di fedeltà alla costituzione del 1869 il cui articolo 21, pur prevedendo l’impegno del governo al mantenimento della religione cattolica, garantisce agli stranieri di diversa confessione la libertà pubblica e privata del loro culto e assicura lo stesso diritto agli spagnoli di religione diversa dalla cattolica. D’altra parte sarebbe stato difficile riservare al governo di Madrid un trattamento diverso da quel che avviene da tempo nella vicina Francia. Qui vescovi, sacerdoti, funzionari pubblici cattolici giurano fedeltà alla costituzione del 1852, che non

solo prevede la libertà dei culti, ma afferma nel suo primo articolo che la base del diritto pubblico dei francesi sono «i grandi principi proclamati nel 1789», da cui non si può certo escludere la libertà religiosa.

Tuttavia la ragione che porta all'emanazione del Sillabo mostra che alla sua base sta la volontà farne uno strumento dottrinalmente vincolante. La spinta decisiva alla pubblicazione viene infatti dal celebre discorso che Charles de Montalembert ha tenuto al congresso di Malines del 1863, per sostenere che la chiesa potrà in futuro assumere un ruolo di guida nella storia degli uomini nella misura in cui si farà banditrice di un principio iscritto nel Vangelo: la libertà di coscienza. La concezione maturata da Pio IX è ben diversa: la chiesa potrà trionfare della secolarizzazione in atto nel mondo moderno nella misura in cui i cattolici si muoveranno compatti sotto la direzione del papa per piegare nuovamente la società alla guida della chiesa. Proprio al raggiungimento di questa mobilitazione unitaria in chiave antimoderna Roma sacrifica il diritto alla libertà religiosa: ai suoi occhi rappresenta infatti un fattore di indebolimento della coesione interna della compagine ecclesiale nella battaglia per il ritorno ad un regime di cristianità a carattere ierocratico.

Naturalmente si può discutere sul valore teologico di un documento come il Sillabo. Al di là degli inestricabili problemi interpretativi che pone la sua formulazione in singole frasi estrapolate dal contesto in cui erano originariamente iscritte, basta pensare che dalla sua versione finale scompaiono al momento della pubblicazione, probabilmente all'insaputa del pontefice e certamente all'insaputa della commissione cardinalizia che ne curato la redazione, un paio proposizioni, in primo luogo quella che condanna i regimi costituzionali. Il fatto è che il l'estensore materiale del documento, mons. Biglio, la sera prima della pubblicazione ha giudicato inopportuno inserirvele.

Non pare dunque fuori luogo chiedersi quale valore dottrinalmente vincolante possa mai avere un testo promulgato in una formulazione diversa da quella preparata dalla competente autorità teologica. Ma, prescindendo da questa pur non irrilevante questione, resta un dato di fatto che occorre considerare: nelle intenzioni del pontefice, quel documento, per quanto espressione di una valutazione politica in ordine al rapporto tra i cattolici e società contemporanea, doveva avere una portata cogente per la chiesa universale. Tuttavia, rispetto alle astratte pretese della dottrina, la storia si prende subito le sue rivincite.

Leone XIII deve infatti constatare l'isolamento internazionale e le difficoltà pastorali che la chiesa incontra nel proporre un insegnamento imperniato sulle condanne del Sillabo in una situazione storica caratterizzata da un uomo moderno per il quale la libertà religiosa rappresenta un tratto costitutivo della sua identità. Allo scopo di restituire alla chiesa la possibilità di comunicare il suo messaggio ai contemporanei, il papa riprende allora una posizione che già i gesuiti de «La civiltà cattolica» avevano avanzato come proposta interpretativa del discorso tenuto da Montalembert a Malines. Si tratta dell'orientamento poi diventato noto come distinzione tra la tesi e l'ipotesi.

Si basa sull'affermazione che le libertà moderne, a partire dalla libertà religiosa, possono essere accettate dai fedeli a condizione che vengano considerate come ipotesi. I cattolici possono cioè lecitamente partecipare alla vita politica dello stato liberal-

costituzionale, aderendo ai suoi principi costitutivi. Ma lo devono fare nella convinzione che si tratta di una transitoria condizione. Essi si piegano per il momento alla nequizia dei tempi moderni che hanno portato alla separazione tra chiesa e stato; ma il loro impegno continua ad essere diretto all'instaurazione della tesi, vale a dire a quel modello ideale di società cristiana in cui l'autorità civile funge da braccio secolare dell'autorità ecclesiastica.

Nel giugno del 1888 l'enciclica *Libertas* di papa Pecci traduce questa impostazione politico-culturale in un atto ufficiale del magistero romano. Leone XIII vi afferma infatti:

non è assolutamente lecito invocare, difendere, concedere una ibrida libertà di pensiero, di stampa, di parola, d'insegnamento o di culto, come fossero altrettanti diritti che la natura ha attribuito all'uomo. Infatti, se veramente la natura li avesse concessi, sarebbe lecito ricusare il dominio di Dio, e la libertà umana non potrebbe essere limitata da alcuna legge. Ne consegue del pari che queste varie libertà possono essere tollerate se vi sia un giusto motivo, ma entro certi limiti di moderazione, in modo che non degenerino nell'arbitrio e nell'arroganza. Dove infatti vige la consuetudine di queste libertà, i cittadini le trasformino in facoltà di agire correttamente e di esse abbiano il concetto medesimo che ne ha la Chiesa.

È sulla base di questa impostazione che il pontefice avvierà il *ralliement* con l'anticlericale Terza repubblica francese, sollecitando i cattolici ad abbandonare tutte le nostalgie legittimiste, per farsi eleggere in Parlamento allo scopo di favorire una legislazione in grado di tutelare gli interessi della chiesa. Non è un orientamento generale. Come mostra la persistenza del *non expedit* in Italia, spetta all'autorità romana stabilire se sia moralmente lecita la partecipazione dei credenti alla vita pubblica degli ordinamenti imperniati sulle libertà moderne. Ma è evidente lo scarto rispetto alla rigidità di Mastai Ferretti. Basta pensare che questi aveva richiamato il vescovo d'Orléans, mons. Dupanloup, autore di una interpretazione del Sillabo, basata proprio sulla distinzione tra tesi ed ipotesi, ad impegnarsi in una difesa della tesi.

È opportuno chiarire che il possibilismo pastorale di Leone XIII si iscrive nel quadro della cultura intransigente in cui il papa si è formato e di cui condivide i presupposti. L'accettazione della libertà religiosa e delle altre libertà moderne diventa ai suoi occhi possibile nella misura in cui l'intera questione dei diritti soggettivi dell'uomo viene inserita all'interno della legge naturale di cui la chiesa si proclama custode ed interprete. Il discorso viene così portato sullo stesso piano della moderna filosofia politica che ha attribuito ad ogni uomo, per natura, una sfera di autonomia che lo stato è chiamato a tutelare; al contempo però la chiesa si riserva di stabilire cosa sia la natura umana e quali concrete conseguenze ne derivino nell'organizzazione della vita collettiva.

L'operazione culturale di Pecci non è dunque banale. Non a caso la fonda teologicamente sul contemporaneo neotomismo. Richiama infatti la dottrina dell'Aquinate sulla legge naturale, ridefinendola in modo da attribuirne al governo ecclesiastico il controllo. Può in tal modo sbloccare la chiesa da una dottrina che la isola dal mondo nel vagheggiamento della ierocratica cristianità medievale, ma al contempo mantiene viva nei cattolici la prospettiva di dedicare il loro impegno temporale alla costruzione di una ideale città cristiana di cui l'autorità ecclesiastica fissa i contorni attraverso l'interpretazione della legge naturale.

Si tratta però di una prospettiva che rivela ben presto i suoi limiti. A partire dalla fine dell'Ottocento cominciano ad arrivare a Roma allarmate relazioni su quel che sta succedendo nel mondo cattolico. La rete che a breve si autodefinirà di "cattolici integrali" denuncia un fatto inaudito: i fedeli che si lanciano alla riconquista del mondo moderno accettandone le condizioni, finiscono in realtà per confinare in un futuro irraggiungibile quella cancellazione delle libertà moderne che dovrebbero invece perseguire e realizzare. I cattolici impegnati nella vita politica e sociale del mondo moderno stanno insomma erigendo l'ipotesi in tesi. Naturalmente agli occhi degli integralisti i tempi lunghi richiesti dalla mediazione politica in una società liberal-democratica costituiscono soltanto una colpevole resa alla modernità anticristiana, perché il vero loro obiettivo è restaurare la teocrazia. Ma alla base delle geremiadi inviate a Roma sta un fatto reale. La storia, di cui i cattolici immersi nel mondo reale sperimentano tutta la complessità, sta piegando la pretesa immutabilità della dottrina alle sue stringenti ragioni: la testimonianza cristiana vive nel tempo e non al di fuori di esso.

Quel che interessa soprattutto rilevare è però il fatto che la Santa sede reagisce con prudenza a questa situazione. Gestisce infatti lo scontro tra integralisti e "ammodernati" in modo da mantenere l'unità ecclesiale. Ben consapevole che la presenza dei cattolici nella società contemporanea è indispensabile per l'esercizio di una efficace cura pastorale, li sollecita ad operare nel mondo accettandone le libertà, a partire da quella religiosa, ma al contempo li ammonisce a non dimenticare che l'obiettivo finale resta pur sempre il ritorno alla società cristiana e allo stato confessionale. Si tratta di una linea che accumuna tutti i pontifici – Leone XIII, Pio X, anche se poi ciascuno di essi la applica in modo diverso sulla base di specifiche sensibilità e di personali indirizzi di governo.

La situazione cambia dopo la Grande guerra. Con l'affermarsi sulla scena politica europea di movimenti e regimi autoritari, all'autorità ecclesiastica sembra che sia finalmente giunto il momento per dar corso al progetto di restaurazione di un regime di cristianità. Alla cultura politica del cattolicesimo intransigente e a quella dei fascismi è comune il rigetto degli ordinamenti liberali. Non caso, nel manifestare la sua soddisfazione per i Patti lateranensi, Pio XI li chiamerà "disordinamenti". In effetti, per quanti fanno della nazione il supremo criterio ordinatore della vita collettiva, la religione in essa prevalente, in quanto suo fondamentale tratto identitario, va protetta e garantita a scapito dei diritti delle minoranze religiose che vi sono insediate. In questo quadro la libertà religiosa può anche essere ritenuta un portato ormai ineliminabile dello svolgimento storico, ma va comunque collocata all'interno di una gerarchia di valori che la subordina alla tutela della religione nazionale.

Su questo terreno si giunge all'accordo concordatario tra la chiesa e il fascismo; ma il progetto travalica il caso italiano per investire i diversi fascismi che si manifestano in tutta Europa. Tuttavia la speranza di farne il punto di partenza per la riconfessionalizzazione dello stato si rivela ben presto illusoria. La dinamica interna dei regimi fascisti li porta infatti verso il totalitarismo, che, pretendendo di sostituire alle religioni positive, in primo luogo il cristianesimo, una secolare religione politica, mette in questione non solo le libertà dei singoli, ma la stessa libertà dell'istituzione ecclesiastica. La si vuole infatti piegare al culto delle nuove divinità politiche (la nazione, la razza, lo

stato, la classe). Per poter combattere le derive totalitarie – come ben mostrano le tre encicliche emanate da Pio XI nella primavera del 1937, *Mit brennender Sorge*, *Divini Redemptoris*, *Firmissimam constatiam* – Roma riscopre allora che dalla legge naturale derivano, per gli individui e le comunità intermedie, diritti imprescrittibili che lo stato non può ignorare o limitare, deve solo tutelare.

Nella visione di Ratti la libertà della chiesa figura in primo piano tra questi diritti, non vi rientra invece la libertà religiosa dei singoli. Ma nello scontro con i totalitarismi la posizione di papa Ratti viene sviluppata da Jacques Maritain. Il filosofo francese intende dotare i cattolici di una cultura politica in grado di renderli partecipi alla costruzione del nuovo mondo che uscirà dal secondo conflitto mondiale. Il suo progetto non abbandona la prospettiva di cristianità. Ma alla precedente aspirazione a riedificare una sacrale cristianità medievale, improponibile agli uomini contemporanei, ritiene si possa sostituire la prospettiva di una nuova cristianità profana. In essa la tavola dei diritti soggettivi fondati sulla legge naturale non coincide pienamente con quella proposta dalla corrente liberal-democratica. Vi è però iscritto il diritto alla libertà religiosa. Se infatti i diritti dell'uomo si basano, come indicato da Pio XI, sulla sua natura di persona creata ad immagine e somiglianza di Dio, come sarebbe possibile mettere in dubbio che la libertà dell'atto religioso sia un tratto costitutivo della sua dignità trascendente?

Come è noto, non è questo l'orientamento di Pio XII. Senza dubbio Pacelli ha allargato rispetto al predecessore l'elenco dei diritti naturali attribuiti alla persona. In quest'ottica incoraggia i fedeli a sostenere i partiti democratico-cristiani dell'Europa occidentale che, come in Italia, sono tra i protagonisti dell'elaborazione di carte costituzionali imperniate sul riconoscimento dei fondamentali diritti umani, tra cui figura anche il diritto alla libertà religiosa. Ma, al di là del caso italiano, in cui l'appoggio della chiesa alla nascita della Repubblica democratica viene vincolato all'inserimento nella Costituzione dei Patti lateranensi, allo scopo di ottenere la continuità della normativa fascista che restringe le libertà in materia religiosa, l'indirizzo generale della Santa sede prevede anche un sostegno alla dittatura franchista in quanto regime che ha instaurato un modello giudicato esemplare di rapporto tra chiesa e stato.

Come spiega in un celebre discorso pronunciato nel marzo del 1953 il cardinal Ottaviani, la Spagna, riconoscendo la chiesa come società perfetta, traduce in norme civili le norme canoniche. In effetti il solo culto pubblico che vi si può legalmente praticare è il cattolicesimo. Pochi mesi dopo, rivolgendosi ai giuristi cattolici italiani, il papa riprende invece la distinzione leonina tra tesi ed ipotesi. Pio XII vuol insomma ricordare, anche agli ambienti clericofascisti della curia romana, che la chiesa non si lega a nessun regime, ma regola le sue posizioni sulla libertà religiosa in base alle opportunità politiche offerte dalle concrete situazioni storiche in cui si trova ad operare.

Una questione tuttavia comincia a farsi strada in maniera sempre più diffusa all'interno del mondo cattolico, in particolare di quello occidentale. Trattare la questione della libertà religiosa alla luce dell'operazione compiuta da papa Pecci più di mezzo secolo prima, può certo aiutare a svincolare la chiesa da un'ormai anacronistica ed imbarazzante alleanza coi fascismi, ma appare assai poco adeguata ad un tempo in cui la democrazia si propone di competere con il comunismo sulla base della sua capacità di assicurare a tutti



un miglior modo di vita. Nell'età della coesistenza pacifica la competizione in atto con il regime sovietico si vince se si è in grado di organizzare un assetto della vita civile che dimostri di garantire agli uomini un'estensione delle libertà individuali.

In coerenza con queste prospettive l'enciclica *Pacem in terris* emanata nell'aprile 1963 da Giovanni XXIII manifesta un cambiamento di linguaggio: si tratta di comunicare il messaggio evangelico in modo da renderlo comprensibile ad un uomo moderno che è caratterizzato da una profonda aspirazione alla libertà e alla democrazia in ogni manifestazione della sua vita. Per ottenere questo risultato, il documento cambia la prospettiva con cui affronta il tema della libertà religiosa. Il punto di partenza non è più il diritto alla libertà della chiesa, ma il diritto alla libertà della persona umana. In questo modo infatti si può manifestare una convergenza tra il cattolicesimo e la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo promulgata dalle Nazioni Unite nel 1948, che ha sancito tra i diritti inalienabili ed imprescrittibili anche quello alla libertà religiosa.

Si tratta peraltro di una convergenza che sul punto in questione lascia aperto qualche interrogativo. L'enciclica afferma infatti che «ciascuno ha il diritto di onorare Dio secondo il dettame della retta coscienza». Una tale formulazione sottintende il possesso della verità da parte della chiesa, giudice ultima su ciò che è retto e ciò che non lo è. Si può dunque giungere a rendere liberamente onore a Dio solo dopo aver raggiunto quella retta coscienza che coincide con l'adesione alla posizione cattolica? In questo caso, pur cambiandone la presentazione, l'orientamento di fondo sul rapporto tra verità e libertà non cambia rispetto al passato. Certo in via informale la Santa sede fa sapere che il diritto soggettivo alla libertà religiosa, così come riconosciuto nella costituzione americana, è pienamente legittimato dall'enciclica, ma nel testo ufficiale questa posizione non risulta immediatamente evidente.

Il dubbio viene sciolto dalla dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*. Vi si chiarisce che il «diritto della persona umana alla libertà religiosa deve essere riconosciuto e sancito come diritto civile nell'ordinamento giuridico della società», perché «la verità non si impone che per la forza della verità stessa». Questa limpida affermazione è però affiancata da una serie di precisazioni che ne circoscrivono la portata. In primo luogo si aggiunge l'indicazione che l'esercizio del diritto alla libertà religiosa ha un limite nell'ordine pubblico, in modo da lasciare aperta la strada al riconoscimento di posizioni di privilegio per la religione dominante. Inoltre non solo si ribadisce il dovere di ogni uomo di cercare la verità «utilizzando mezzi idonei per formarsi giudizi di coscienza retti e veri», ma si ha anche cura di precisare che tale dovere riguarda tanto i singoli individui quanto le aggregazioni sociali. Infine il documento conclude che il riconoscimento della libertà religiosa, non fondandosi su «una disposizione soggettiva della persona, ma sulla sua stessa natura», lascia «intatta la dottrina tradizionale cattolica».

In realtà un mutamento è intervenuto. L'assemblea ecumenica ha accolto la proposta maritainiana di inserire la libertà religiosa all'interno dei diritti naturali, che la chiesa, custode ed interprete della legge naturale, propone in relazione alle circostanze storiche come modello al quale la comunità degli uomini si deve conformare. In tal modo, pur restando ferma l'affermazione che la chiesa è in possesso della verità che gli uomini sono tenuti a riconoscere, muta il rapporto tra verità e libertà. Per impostare una pastorale

in grado di dialogare con l'uomo moderno, anziché pretendere una previa sottomissione alla verità, non si può che partire dal pieno ed effettivo riconoscimento della sua libertà. Per questa ragione, come recita la *Dignitatis humanae*, la libertà dell'atto religioso permane anche quando non viene adeguatamente soddisfatto l'obbligo di ricercare la verità detenuta dalla chiesa.

Ma ciò non implica una rinuncia ad asserire che gli uomini sono tenuti a raggiungere quella verità di cui la chiesa è depositaria. Si può così cogliere l'effettiva portata della innovazione conciliare: il dovere della ricerca della verità cattolica passa dal piano della coercizione giuridica a quello dell'obbligo morale. In materia di libertà religiosa la chiesa rinuncia al braccio secolare, perché ritiene che non sia più, nel mondo moderno, uno strumento idoneo a diffondere la vera fede. Il mutamento che è intervenuto non è dunque sul piano della dottrina, ma è sul piano della pastorale che quella dottrina deve far capire, accettare e praticare a uomini che vivono in un momento storico segnato dall'esigenza di un riconoscimento giuridico di sempre più ampie sfere di autonomia.

Non si possono certo sottovalutare le conseguenze politiche di questa nuova impostazione. Basta ricordare l'intervento della Santa sede alle trattative per la firma degli accordi di Helsinki del 1975 con il risultato che, in cambio del riconoscimento dei confini usciti dal secondo conflitto mondiale, i paesi sottoscrittori si impegnano al rispetto dei diritti umani ed in particolare del diritto alla libertà religiosa nei loro ordinamenti interni. Si aprono così nei paesi soggetti al blocco sovietico alcune di quelle dinamiche che avrebbero poi portato al crollo del comunismo. Anche la denuncia del concordato con la Spagna franchista, pur principalmente motivata dalla questione della nomina di vescovi, si inserisce in questo contesto.

Ma questi nuovi orientamenti sono soltanto la traduzione sul piano politico-diplomatico della reinterpretazione data durante il pontificato di Paolo VI al rapporto tra verità e libertà nelle condizioni del mondo contemporaneo. Non si mette in questione la persistente primazia della verità cattolica, semplicemente la si afferma proclamando che, nei tempi moderni, la si può adeguatamente raggiungere attraverso il riconoscimento del diritto alla libertà religiosa inteso come assenza di interventi costrittivi dello stato in questo ambito. Si tratta di una posizione legata ad una situazione storicamente determinata. Non a caso gli equilibri del rapporto tra verità e libertà mutano nuovamente con Giovanni Paolo II.

I suoi interventi non mettono in questione il richiamo del diritto alla libertà religiosa per singoli e gruppi, in particolare prima della caduta del muro di Berlino. Dopo tale data il principio viene senza dubbio di nuovo riproposto, ma al contempo l'accento si sposta sull'obbligo dell'ossequio alla verità indicata dalla chiesa. Lo ricorda soprattutto l'enciclica *Veritatis splendor* dell'agosto 1993, in cui si proclama che «la libertà di coscienza non è mai libertà “dalla” verità, ma sempre e solo “nella” verità» di cui il magistero è l'unico depositario autentico. In tal modo si viene sostanzialmente a negare la possibilità di effettiva vita morale per quanti si discostano dalle direttive ecclesiastiche. Inevitabilmente ne consegue una riduzione del riconoscimento di garanzie giuridiche alla sfera di autonomia di chi in ambito religioso si sottrae alle norme promulgate dalla gerarchia.

L'ossessiva insistenza del successore, Benedetto XVI, sulla legge naturale come rimedio al relativismo etico che vede dilagare nella società contemporanea ha poi ulteriormente accentuato questo indirizzo. Ratzinger è così giunto a riproporre la necessità di una traduzione nella legislazione civile delle fondamentali norme della morale cattolica. Pur senza una formale negazione della libertà religiosa, egli disegna, almeno in quegli ambiti della bio-politica che ritiene sottoposti ai principi non negoziabili della legge naturale, il ritorno allo stato come braccio secolare della chiesa. L'innovazione conciliare – di cui pure il papa tedesco si proclama seguace ed interprete – sembra così manifestare tutti i suoi limiti.

Convieni a questo punto ricordare che, nei documenti del Vaticano II, in particolare nella *Gaudium et spes* non è presente solo l'ottica maritainiana che, riprendendo la prospettiva della legge naturale vi fa rientrare anche alcuni dei diritti prodotti dalla modernità, in primo luogo la libertà religiosa. In qualche passaggio del documento emerge che, per rispondere alle esigenze pastorali del mondo contemporaneo, la chiesa ha anche un'altra strada: guardando ai segni dei tempi, essa impara dalla storia degli uomini quali sono gli elementi del messaggio evangelico capaci di intercettare le istanze del presente e i bisogni profondi dei contemporanei.

In questi passi il concilio sembra tirare le conseguenze dalla presa d'atto che la storia ha guidato il magistero ad un continuo adattamento della dottrina, costringendola ad inseguire il divenire degli uomini da posizioni di retroguardia. Si profila così una diversa prospettiva. Se la chiesa vuole evitare di restare sempre in ritardo rispetto al tempo in cui vive, non può assumere come punto di riferimento per l'azione pastorale l'astrattezza di una dottrina presunta immutabile; deve invece inserirsi nella storia avendo come guida il Vangelo di cui proprio la storia l'aiuta ad approfondire il significato.

Il papato post-conciliare non ha seguito questa strada innovativa. Al contrario di quanto sostengono i tradizionalisti, si è pienamente inserito nel solco della tradizione intransigente. Ha infatti ancorato il suo insegnamento alla primazia della verità sulla libertà, rimodulando via via il rapporto tra i due termini in funzione di quanto riteneva offrissero le circostanze per ottenere maggiore capacità espansiva e più incisiva forza apostolica per l'istituzione ecclesiastica. Si può allora affermare che gli scarsi risultati ottenuti abbiano indotto ad un ripensamento, di cui è testimonianza l'elezione di papa Bergoglio. Nei suoi confronti l'accusa di abbandono della dottrina tradizionale si è fatta particolarmente aspra e diffusa.

In realtà anche il suo atteggiamento sulla libertà religiosa si inserisce in uno schema che non abbandona il riferimento alla dottrina della legge naturale, ma la dispone soltanto in una scala gerarchica in cui essa è posta in secondo piano rispetto al Vangelo. In questa prospettiva la risposta alle istanze di autodeterminazione dell'uomo contemporaneo parte prioritariamente dal nucleo essenziale del messaggio evangelico, la misericordia del Padre verso i figli. Ne deriva che la chiesa, anziché contrapporre la sua dottrina alle rivendicazioni di libertà degli uomini, sostiene il loro autonomo cammino verso quel che essi ritengono, nel variare dei tempi, essere una migliore organizzazione della vita collettiva. Accompagnandoli in questo difficile itinerario, la chiesa cerca da un lato di sanare le ferite che ricevono durante il percorso e dall'altro di testimoniare attraverso i

concreti comportamenti dei fedeli la sua adesione ai fondamentali principi cristiani desumibili dal Vangelo. L'accento si è certamente spostato sulla Scrittura e sulla storia, ma non ha cancellato la dottrina.

In conclusione direi che il caso della libertà religiosa palesa in modo esemplare come le tesi dei tradizionalisti sulla contraddizione della chiesa di oggi con la chiesa di sempre dipendano solo dalla mancanza di senso storico in ordine a quel che è effettivamente successo nel cattolicesimo contemporaneo. Come abbiamo visto, la dottrina è stata costantemente adattata dal papato alla luce delle esigenze pastorali e politiche via via imposte dai tempi. Ma l'atteggiamento dei tradizionalisti non dipende solo dal loro rifiuto di guardare il passato per quel che è effettivamente stato nel nostalgico vagheggiamento di una chiesa che non è mai esistita se non nel loro immaginario passatista. La denuncia di eresia indirizzata a Bergoglio trova ragione anche nel perseguimento di un concreto obiettivo di politica ecclesiastica: la minaccia di scisma condiziona e limita lo sviluppo della sua apertura a quell'indirizzo conciliare che potrebbe davvero portare ad una chiesa che, calata nella storia, dalla storia impara a leggere la Buona novella da comunicare agli uomini contemporanei.