

IL FONDAMENTO TEOLOGICO E PASTORALE
DEL RAPPORTO CHIESA-COMUNITÀ POLITICA
NEL MAGISTERO POST-CONCILIARE DI PAPA PAOLO VI

SOMMARIO: Introduzione. I. Il fondamento teologico della relazione Chiesa-comunità politica. II. L'approccio più propriamente pastorale al rapporto Chiesa-comunità politica.

INTRODUZIONE

1. Il Concilio Vaticano II ha profondamente rinnovato l'impostazione della relazione tra la Chiesa Cattolica e la comunità politica.

Alla vigilia dell'assise ecumenica e all'inizio dei lavori, tra i Padri Conciliari si distinguevano abbastanza nettamente, fin quasi a fronteggiarsi, due posizioni dottrinali a riguardo dei rapporti Chiesa-Stato.

Una prima opinione, arroccata su posizioni tradizionali, affrontava il tema con un taglio nettamente teorico-astratto, a partire dal principio che solo la coscienza oggettivamente vera possedeva la pienezza della libertà, mentre la coscienza erronea, anche se in buona fede, retta, poteva godere di una libertà interiore ma non esteriore, sul piano sociale. Così allora, autentica libertà religiosa doveva essere riconosciuta alla sola Chiesa cattolica; per le altre confessioni ci si sarebbe regolati sul principio della tolleranza. L'altra opinione prestava maggior attenzione, secondo l'ispirazione di Giovanni XXIII, ai «segni dei tempi», soprattutto alla presa di coscienza sempre più approfondita della dignità della persona umana e, correlativamente, della particolare responsabilità e consapevolezza politica dell'uomo; perciò affrontava il tema con un taglio più chiaramente storico-concreto e riteneva che si dovesse studiare il concetto di libertà religiosa vissuto nella coscienza del tempo ed emergente dalla comprensione sempre nuova da parte della Chiesa del proprio patrimonio dottrinale.

Tutta la vicenda conciliare è consistita, poi, nello sviluppare e nel chiarire questa seconda linea, all'inizio ancora minoritaria, superando le resistenze e i dubbi, a volte anche gli arroccamenti della posizione conservatrice. Anzi, le obiezioni di molti servirono a favorire un processo di decantazione e di approfondimento. A poco a poco si è potuto comprendere che soggetto dei diritti non è tanto la verità in sé, ma piuttosto la persona umana concreta, che dal punto di vista morale è tenuta certamente a cercare la verità e, una volta trovatala, ad aderirvi, ma dal punto di vista giuridico possiede il diritto alla libertà assoluta nell'abbracciare o meno una determinata religione. E questo non perché le verità si equivalgano né perché non esista verità alcuna, ma perché la persona umana ha il diritto a non essere mai forzata ad agire contro la propria coscienza e a non essere impedita, entro debiti limiti, ad agire conformemente ad essa.

Proprio su questo presupposto e raccogliendo questa eredità, il Concilio è finalmente passato dalla dottrina della tolleranza alla proclamazione del diritto di libertà religiosa, che afferma come principio cardine della relazione tra Chiesa e comunità politica. Lo stesso concetto tradizionale di «*libertas Ecclesiae*» è riproposto in «*Dignitatis humanae*» n. 13 come coincidente con quello di libertà religiosa. «Orbene, se vige la forma della libertà religiosa, non solo proclamata a parole né solo sancita con le leggi, ma anche tradotta in pratica con sincerità, allora finalmente, la Chiesa, di diritto e di fatto, usufruisce di una condizione stabile per l'indipendenza necessaria all'adempimento della divina missione [...]. Vi è quindi concordia tra la libertà della Chiesa e quella libertà religiosa che deve essere riconosciuta come un diritto a tutti gli uomini e a tutte le comunità e sancita nell'ordinamento giuridico». La libertà della Chiesa è considerata, perciò, come la forma storica della perfetta realizzazione della libertà religiosa, principio trascendentale e fondante le sue varie concretizzazioni categoriali: se i due concetti possono essere di per sé differenziati, nella realtà profonda del loro essere raggiungono l'unità vera e all'unità quindi devono sempre tendere ⁽¹⁾.

(1) Del resto, anche sul piano filosofico ogni affermazione di identità che sia più di una semplice tautologia presuppone una certa differenza. Possiamo quindi parlare di una identità tra libertà religiosa e «*libertas Ecclesiae*» da intendersi come unità di tensione di due concetti in sé differenziati. Per un'analisi più accurata della questione, cf LUIGI MISTÒ, *Libertà religiosa e libertà della Chiesa. Il fondamento della relazione Chiesa-comunità politica nel quadro del dibattito post-conciliare in Italia*, Brescia 1982, 1-222: 179-187.

«Dignitatis humanae» è il frutto maturo e fausto di tutto il cammino, accidentato ma fecondo, dello sviluppo del diritto pubblico ecclesiastico e, quindi, del rinnovamento della sistematica dei rapporti tra Chiesa e Stato.

2. Paolo VI si presenta e si configura come il papa del Concilio, artefice, protagonista e garante dell'assise ecumenica, voluta con intuito profetico da Giovanni XXIII ma da lui continuata, celebrata e condotta a felice conclusione.

Ancor più a ragione Paolo VI deve essere definito «papa del Concilio» se consideriamo che una retta interpretazione del Vaticano II deve basarsi anche su un accurato studio di tutto il cammino dei lavori, della preparazione e dell'elaborazione dei testi, delle discussioni e delle prese di posizione dei Padri, del legittimo sviluppo successivo dei documenti finali.

I testi definitivi, a volte, sembrano fermarsi ad un livello che si potrebbe definire interlocutorio: si nota uno stile fatto – e non può essere diversamente – di dosaggio delle affermazioni, di incisi, di equilibrismi che possono riuscire a discapito di una chiarezza e linearità. Tale rilievo non deve, tuttavia, disorientare. Occorre continuare l'opera di intelligenza intrapresa dall'assise ecumenica. Concordiamo totalmente con l'autorevole opinione di Oscar Cullmann: «non si deve giudicare questo Concilio soltanto sulla base dei testi approvati, ma si deve considerare l'intero evento conciliare, le cui spinte sono efficaci nel tempo quanto i testi» ⁽²⁾.

Una giusta lettura del Vaticano II, allora, deve rifuggire da ogni fissità per inserirsi, invece, in una prospettiva dinamica; chi la rifiutasse, chi cioè non progredisse nell'approfondimento e nell'interpretazione, addirittura regredirebbe rispetto al dettato stesso conciliare.

Tale corretta prospettiva è offerta proprio dal magistero post-conciliare di papa Montini.

Scopo della presente ricerca è appunto quello di indagare tale magistero sulla complessa tematica dei rapporti tra la Chiesa e la comunità politica sia sul versante più propriamente teologico, sia sul versante più direttamente pastorale. La ricerca si articolerà, perciò, in due parti. Si tenga presente, tra l'altro, che il tema risulta di peculiare interesse in Paolo VI una volta che si consideri la particolare congiuntura storica in cui egli si è trovato a vivere e di cui fu indiscusso protagonista.

(2) Il testo viene riportato in *Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns*, a cura di W. SCHATZ, Basilea, 20. L'anno di edizione del volume non è riportato, ma dovrebbe trattarsi del 1969.

I. IL FONDAMENTO TEOLOGICO DELLA RELAZIONE CHIESA-COMUNITÀ POLITICA

3. Particolarmente significativo si rivela lo sforzo di Paolo VI per approfondire sempre più e avvalorare autorevolmente *il fondamento teologico* dell'elaborazione conciliare, così radicalmente reimpastata.

In effetti, fin dai primissimi interventi postconciliari ⁽³⁾, papa Montini si dimostra impegnato su questo tema con una profonda lucidità.

Ad esempio, nel «Radiomessaggio natalizio al mondo» del 23 dicembre 1965 (siamo a soli quindici giorni dalla solenne conclusione del Concilio) afferma:

«Sappiamo tutti che quell'incontro di Dio con l'umanità non fu un contatto esterno, transeunte, ma fu nientemeno che un'unione vitale, stabile, [...] ipostatica. [...] Ebbene memoria di questo incontro è il Natale. [...] E un riflesso dell'incontro in Cristo tra Dio e l'uomo ci pare di cogliere [...] nel Concilio Ecumenico Vaticano II. [...] Duplice incontro: della Chiesa con se stessa, della Chiesa con il mondo» ⁽⁴⁾.

Rimarchiamo subito come il rapporto Chiesa-mondo sia fondato direttamente sul mistero dell'Incarnazione. Il discorso prosegue descrivendo appunto la relazione della Chiesa con il mondo:

«Ella viene a voi senza orgoglio alcuno, senza pretendere per sé privilegio alcuno. [...] Ella non ha alcuna ambizione di dominio, né di ricchezza; se una cosa vi chiede è la libertà per la sua fede interiore e la libertà per l'annuncio esteriore; ma ella non si impone ad alcuno, anzi vuole che la responsabilità suprema e la scelta decisiva delle coscienze, anche di fronte alla verità religiosa, siano rispettate e tutelate» ⁽⁵⁾.

Stante la fondazione del rapporto con il mondo nell'Incarnazione, anche la libertà religiosa è di conseguenza fondata nel mistero dell'Incarnazione.

Questo importantissimo nesso trova chiara esplicitazione nell'«omelia della Messa di Mezzanotte per il corpo diplomatico» accreditato presso la Santa Sede, del 25 dicembre 1965:

«Modèle sublime et principe de l'union de l'homme à Dieu, l'Incarnation s'est révélée aussi un merveilleux facteur de civilisation. Qui plus que les

(3) È evidente che la vicinanza alla chiusura del Vaticano II rende il magistero del papa più preciso e puntuale sull'argomento in questione. Risulta perciò comprensibile come la nostra attenzione si sia diretta maggiormente sugli anni immediatamente successivi al 1965.

(4) *Insegnamenti di Paolo VI*, 3 (1965), Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1966, 804-805.

(5) *Ivi*, 809.

apôtres du Dieu incarné, a contribué au cours des âges à élever les peuples, et à leur révéler, outre la grandeur de Dieu, leur propre dignité?

La société où pénètre le ferment chrétien voit peu à peu s'élever son niveau moral, et son horizon s'élargir aux dimensions du monde: car ce qui semblait ne devoir concerner que les rapports de l'homme avec Dieu se révèle le plus puissant facteur d'union entre les hommes eux-mêmes. [...] Noël est devenu pour elle ce qu'il est: plus que mystère d'union, mystère d'unité.

Et ce mystère, d'où procède-t-il, où a-t-il sa source? Disons-le d'un mot qui explique tout: il est l'effet de l'amour. Ce moyen divin d'unifier l'homme en lui-même et d'unifier le genre humain autour du Dieu fait homme, ce n'est pas, ce ne peut pas être une détermination imposée par la force, à laquelle on ne pourrait se soustraire. Aussi la foi est-elle proposée, et non imposée. Dieu respecte trop sa créature, qu'il a faite libre, et non esclave. Si la foi et l'intelligence sont amies, combien plus la foi et la liberté! Que pourrait valoir un amour qui serait de contrainte et non de choix?

Ainsi l'Enfant de la crèche nous révèle le dernier mot du mystère: Dieu s'est incarné parce qu'il a aimé l'homme et qu'il a voulu le sauver. On peut accepter ou refuser l'amour» (6).

L'argomentazione merita di essere ripresa: l'attenzione tutta fissata da principio sul mistero dell'Incarnazione e dei suoi riflessi sull'uomo, pian piano conduce ad analizzarne i risvolti per così dire sociali: «ciò che sembrava concernere i rapporti dell'uomo con Dio, si rivela il più potente fattore di unione tra gli uomini stessi». A questo punto il pontefice indugia su tale aspetto e poi, sul finale, si chiede quale sia il fondamento di tutto rintracciandolo nell'amore. Si inserisce qui la tematizzazione di quell'aspetto che più da vicino ci interessa: la libertà di questo amore, che viene indicata da papa Montini come struttura essenziale del rapporto tra Dio e l'uomo, è l'«effetto dell'amore», che «non può essere una determinazione imposta con la forza». Questa «struttura essenziale» che è la libertà, è qui specificatamente intesa in riferimento all'incarnazione ma sembra a buon titolo applicabile anche al rapporto Dio-uomo *tout court*. Infatti il papa dice: «Se la fede e l'intelligenza sono amiche, quanto più la fede e la libertà!». La libertà qui è individuata appunto come infrastruttura fondamentale dell'atto di fede. Il papa si pone così su di un piano chiaramente di teologia fondamentale (7), per raggiungere un ulteriore approfondimento a livello di

(6) *Ivi*, 811-813.

(7) Certo qualcuno potrebbe obiettare che qui non si menziona esplicitamente il rapporto Chiesa-comunità politica, ma il contesto vi rimanda in modo eloquente: infatti non si deve dimenticare che l'omelia è indirizzata al Corpo Diplomatico e poi all'interno dell'omelia stessa, il papa sta analizzando i risvolti sociali del mistero dell'Incarnazione.

antropologia teologica. Infatti la libertà appare come un tratto qualificante della creazione dell'uomo: «Dio rispetta troppo la sua creatura che ha fatto libera». La libertà è così essenziale, in quanto è la chiave di volta di quel Mistero (l'Incarnazione appunto) che sta alla base di ogni discorso teologico sull'uomo: «Dio si è incarnato perché ha amato l'uomo e ha voluto salvarlo. Si può accettare o rifiutare l'amore». La libertà è così necessaria anche per raggiungere e compiere il fine, l'unico fine dell'uomo: la sua salvezza.

Nel contesto della solenne udienza al Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede per lo scambio dei voti augurali in occasione del nuovo anno, il 7 gennaio 1967, il Santo Padre si interroga sui rapporti Chiesa-mondo e, scartando le due tesi opposte di un totale disinteresse o di una perfetta sovrapposizione senza differenze, trova ancora una volta il fondamento di tale relazione nell'Incarnazione: «Une Eglise désincarnée, retranchée du monde, retirée au désert, ne serait plus l'Eglise de Jésus Christ, l'Eglise du Verbe Incarné. [...] L'Eglise se fait, par amour, servante des hommes»⁽⁸⁾.

Riteniamo che queste parole, sebbene non parlino espressamente del nostro tema (il rapporto Chiesa-comunità politica), tuttavia alludano implicitamente a quella sua struttura fondamentale che è la libertà religiosa, nella misura in cui servono a togliere ogni possibile lettura riduttiva della stessa libertà religiosa, la quale a volte viene equivocata, quasi implicasse tra Chiesa e comunità politica non solo una necessaria separazione di piani, ma una assoluta incomunicabilità. Paolo VI è ben lontano da tali letture distorte. Il suo magistero invece, tutt'altro che frammentario e disperso, dimostrando un'intrinseca coerenza, torna ancora a precisare il rapporto Chiesa-comunità politica come *servizio* (cfr. sopra «*Eglise servante des hommes*»), aggiungendo però un'ulteriore precisazione. Sentiamo le sue stesse parole pronunciate il 12 luglio 1967 durante l'udienza generale:

«Due parole riassumono la psicologia della Chiesa davanti a questo problema, il rapporto Chiesa-mondo: salvezza e servizio. La Chiesa cercherà di riavvicinarsi all'uomo offrendogli la salvezza, di cui è depositaria, ed il servizio, di cui l'uomo ha bisogno, e che, in un certo senso solo la Chiesa gli può prestare»⁽⁹⁾.

Ancora una volta siamo davanti ad un tema di antropologia teologica, la salvezza dell'uomo, o in termini più usuali, il compimento del suo fine, dell'unico fine, che si interseca con un tema

(8) *Insegnamenti di Paolo VI*, 5 (1967) 20-21.

(9) *Ivi*, 827.

più specificatamente ecclesiologico, la Chiesa come colei che offre quella «salvezza di cui è depositaria».

Ma tornando all'antropologia teologica che fa da fondamento alla libertà religiosa, troviamo un passaggio interessante nell'udienza generale del 28 gennaio 1970:

«Noi avvertiamo che il Concilio ha sviluppato l'insegnamento della Chiesa su diversi aspetti della vita umana, dai quali la persona risulta esaltata, ingrandita, affrancata, collocata in un certo senso al centro del sistema dottrinale e pratico della religione cristiana. Il Concilio parla di vocazione, di coscienza, di libertà, di responsabilità, di perfezione dell'uomo. L'antropologia viene innalzata e nobilitata, non certo a discapito della teologia e della cristologia; ché anzi da queste altre dottrine essa deriva la sua luce e la sua consistenza; ma certo è che l'uomo esce gigante dal Concilio, e capace di misurare vittoriosamente la sua statura e la sua efficienza con quelle che l'umanesimo profano contemporaneo attribuisce al suo tipo idolatrico di uomo» (10).

A questo testo fa eco un passo dell'Esortazione apostolica all'Episcopato cattolico, «*Quinque iam anni*», nel V anniversario della chiusura del Concilio, l'8 dicembre 1970:

«All'indomani di un Concilio, preparato con le migliori conquiste della scienza biblica e teologica, un considerevole lavoro resta da compiere, specialmente per approfondire la teologia della Chiesa e per elaborare un'antropologia cristiana adeguata allo sviluppo delle scienze umane ed alle questioni che esse pongono all'intelligenza dei credenti» (11).

Le stesse idee vengono sviluppate attraverso il tema della dignità dell'uomo, tema direttamente collegato al dettato conciliare (cfr. «*Dignitatis humanae*» e «*Gaudium et spes*»). Così si pronuncia il pontefice nell'udienza generale del 4 settembre 1968:

«È una questione immensa quella dell'umanesimo, del valore e della dignità dell'uomo, la cui discussione continua sempre; questione antica e sempre nuova. La Chiesa non la rifiuta; anzi l'affronta oggi con rinnovato vigore e approfondita sapienza. A noi basta, in questo minuto di meditazione, considerarci alunni del Concilio, e ricordarne una parola orientatrice: «L'aspetto più sublime della dignità umana consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio» (GS 19); parola che sembra ripetere quella famosa di S. Agostino «Tu (o Dio) ci hai fatti per Te; e il nostro cuore è inquieto finché non riposi in Te». [...] La valutazione che la Chiesa fa dell'uomo, specialmente nei Documenti conciliari, è di incomparabile grandezza. Nessuna antropologia eguaglia quella della Chiesa sulla persona umana, anche singolarmente considerata, circa la sua originalità, la ricchezza dei

(10) *Insegnamenti di Paolo VI*, 8 (1970) 78.

(11) *Ivi*, 1423.

suoi diritti fondamentali, la sua sacralità. [...] Due capitoli dovranno essere particolarmente cari all'umanesimo moderno in riferimento a questa esaltazione della persona umana, operata dalla Chiesa, con la sua dottrina e con i suoi carismi: la coscienza e la libertà. Sono capitoli fondamentali, sui quali il Concilio insiste in modo particolare e molto autorevole; sono molto delicati per la difficoltà, che il verbalismo corrente e la superficialità a molti abituale creano nella formazione di un esatto concetto sia della coscienza, che della libertà, ed ancor più al retto uso dell'una e dell'altra; meriterebbero uno studio accurato; ma sta il fatto che la Chiesa rivendica all'uomo, nel senso più alto, ch'è anche il più esatto, coscienza e libertà, e gli conferisce così una statura quale conviene ad un essere che si definisce sì una creatura, ma fatta ad immagine di Dio creatore e che è elevato nell'ineffabile amore della rigenerazione cristiana al grado di figlio e di partecipe della natura divina» (12).

Riteniamo che tali parole non lasciano adito ad alcuna perplessità circa il fondamento teologale della dignità umana, e circa la fedeltà assoluta e lo sviluppo coerente che Paolo VI ha operato del magistero conciliare.

Anche altrove, e frequentemente il papa ritorna su questo tema; più sovente in passaggi meno diffusi, ma non meno persuasivi; consideriamo ad esempio un brevissimo cenno tratto dall'udienza generale del 16 agosto 1972:

«L'uomo è arbitro di se stesso. L'uomo, anche per questo, riflette in sé l'immagine divina» (13).

Oppure il 5 febbraio dello stesso anno così si rivolge al Segretario generale dell'ONU, Kurt Waldheim:

«L'Eglise, avant tout soucieuse des droits de Dieu, ne pourra jamais se désintéresser des droits de l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de son Créateur» (14).

Proprio sulla dignità dell'uomo, di ogni persona umana, è fondato il diritto inalienabile della libertà religiosa; così il papa scrive in quella che è una pietra miliare del suo pontificato, l'«*Evangelii Nuntiandi*» al n. 39:

«Da questa giusta liberazione legata all'evangelizzazione che mira ad ottenere strutture salvaguardanti le libertà umane, non può essere separata l'assicurazione di tutti i fondamentali diritti dell'uomo, fra i quali la libertà religiosa occupa un posto di primaria importanza» (15).

(12) *Insegnamenti di Paolo VI*, 6 (1968) 886-887.

(13) *Insegnamenti di Paolo VI*, 10 (1972) 818.

(14) *Ivi*, 118.

(15) *Insegnamenti di Paolo VI*, 13 (1975) 1458.

E con forza ripete in altra occasione, rivolgendosi al Collegio Cardinalizio:

«La Chiesa ha solo bisogno e desiderio di giusta libertà. Essa la chiede per sé, la libertà del bene, per diritto proprio e congenito; la chiede per i suoi figli, come per tutti gli uomini, in nome dei diritti sacrosanti e inalienabili della persona umana, della sua dignità, della sua vocazione divina a realizzarsi in pienezza di verità e nell'esercizio di quella responsabilità che nessun potere umano, né la società, né lo Stato possono rapirle. Principii, questi ultimi, che trovano sempre maggiore accoglimento ed affermazione nelle Carte fondamentali delle singole Nazioni e della Comunità internazionale, senza ricevere, però, altrettanto fedele applicazione nella prassi, e talvolta nella stessa legislazione, di non pochi Paesi» ⁽¹⁶⁾.

Ma la dignità dell'uomo è radicata nella creazione da parte di Dio a immagine di Gesù Cristo e, quindi, ritroviamo con chiarezza il fondamento teologale, precisamente nel quadro dell'antropologia teologica, della libertà religiosa; ecco un importante spunto dell'udienza del 18 agosto 1971:

«Nella ricerca delle idee maggiori del Concilio non possiamo tralasciare quella della libertà, che troviamo espressamente enunciata nei documenti conciliari; uno di questi documenti vi è intenzionalmente dedicato, quello sulla «libertà religiosa» (*Dignitatis humanae*); altri ne parlano come di una esigenza fondamentale per dare dell'uomo la sua essenziale definizione: l'uomo possiede di natura sua questa facoltà di potersi autodeterminare; e per assegnare all'uomo la legittima e responsabile padronanza delle proprie azioni. [...] Il Concilio ha fatto propria la grande istanza del mondo civile moderno per riconoscere all'uomo questa primaria e altissima, naturale prerogativa: la libertà. Due punti meritano di essere notati. Il primo riguarda la ragione profonda e suprema della libertà dell'uomo: è ancora la sua dignità. Ascoltate come si esprime il Concilio: «La vera libertà è nell'uomo il segno altissimo dell'immagine divina. Dio volle infatti lasciare l'uomo in mano del suo consiglio, così che cerchi spontaneamente il suo Creatore, e giunga a Lui liberamente con la sua adesione». Togliete all'uomo questo rapporto intenzionalmente libero e moralmente vincolato verso Dio, e toglierete la ragione più giustificativa della libertà umana. Ed ecco allora il secondo punto, degno di menzione: il rapporto dell'uomo con Dio non deve essere né costretto, né impedito [...] in campo religioso; è questa la ragione basilare del Decreto Conciliare sulla libertà religiosa nel campo della convivenza civile» ⁽¹⁷⁾.

(16) *Insegnamenti di Paolo VI*, 14 (1976) 504.

(17) *Insegnamenti di Paolo VI*, 9 (1971) 702-705. Appare qui stranamente la dizione «Decreto», al posto di quella propria «Dichiarazione». Infatti «Declaratio» è il titolo approvato (cf *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol. IV, Pars VII, Typis Polyglottis Vaticanis, 1978, 650): così infatti aveva letto il Segretario Generale nel proporre il documento alla votazione dell'Assemblea.

Queste, quindi, le maggiori consapevolezze a livello teologico che fin dai primi anni successivi al Vaticano II plasmano il magistero di Paolo VI. Sono acquisizioni che rimangono ben salde lungo tutto il pontificato, dove assistiamo ad una riproposizione più o meno diffusa, certo sempre feconda di questi capisaldi fondamentali.

La fondazione teologica del rapporto Chiesa-comunità civile e politica nel mistero dell'Incarnazione pone immediatamente la Chiesa in un atteggiamento di servizio, non di contrapposizione o concorrenza; la Chiesa è sì autonoma ed indipendente nei confronti dello Stato, ma coerentemente alla sua missione di continuare la logica dell'Incarnazione si mette concretamente a servizio degli uomini, cercando non privilegi ma solo la reale possibilità di poter portare a tutti il suo messaggio e la sua azione di salvezza. Per vivere correttamente questi rapporti e questa missione, la Chiesa proclama la libertà, ancora una volta nel quadro teologico che fa riferimento all'Incarnazione e, precisamente, nell'ottica dell'antropologia teologica. La libertà, in effetti, risulta elemento essenziale del rapporto Dio-uomo, sia «ex parte Dei» in quanto l'Amore, fonte originaria di tutto, non può imporsi con la forza ma esige la risposta libera dell'uomo; sia «ex parte hominis» in quanto l'Amore di Dio può essere accettato o, purtroppo, anche rifiutato. La libertà determina, poi, anche le relazioni tra gli uomini in quanto è la dimensione sociale dell'Amore che trasforma l'umanità in fraternità. La libertà, infine, specificandosi come libertà religiosa, diventa il principio di fondo del corretto rapporto della Chiesa con le comunità politiche che reggono le sorti della società civile degli uomini.

4. Riteniamo meriti, in sede di conclusione di questa prima parte, un'esplicita ripresa proprio il tema dell'antropologia teologica che sta alla base ed illumina il magistero di Paolo VI e, quindi, anche la relazione Chiesa-comunità politica centrata sulla libertà religiosa. Con le parole autorevoli di un grande interprete di papa Montini, il Cardinale Paul Poupard, possiamo affermare: «Paolo VI non solo ha dato all'umanità un contributo di pensiero e un programma d'azione di incalcolabile portata, ma ha tracciato ad essa, con la fiducia di un sapiente educatore, un progetto di antropologia cristiana integrale!... Con la 'Populorum progressio' – per esempio – egli propose 'una visione globale dell'uomo e dell'umanità' (n. 13), in perfetta sintonia con la Rivelazione divina, e il progetto ideale di una 'promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo' (n. 14). Alla luce di un 'umanesimo trascendente' (n. 16), egli prospettò uno 'sviluppo plenario' (n. 17) che coinvolgesse tutti gli uomini e tutti

i popoli, chiamandoli a diventare protagonisti di un 'umanesimo nuovo' (n. 20)» (18).

Le note dell'antropologia cristiana di papa Paolo VI risuonano con accenti indimenticabili nel discorso per l'ultima sessione del Concilio il 7 dicembre 1965: «Nel volto di ogni uomo... possiamo e dobbiamo ravvisare il volto di Cristo, il Figlio dell'uomo, e se nel volto di Cristo possiamo e dobbiamo ravvisare il volto del Padre Celeste: 'Chi vede me, disse Gesù, vede anche il Padre' (Gv. 14,9), il nostro umanesimo si fa cristianesimo e il nostro cristianesimo si fa teocentrico; tanto che possiamo altresì enunciare: per conoscere Dio bisogna conoscere l'uomo» (19)!

L'uomo vero si ritrova in Cristo e, attraverso Cristo, nel Padre! Ecco allora che il papa augura a tutti i cristiani e a tutti gli uomini di buona volontà di «ricercare l'origine più alta della loro vocazione alla libertà e alla maturità umana nel messaggio cristiano, e... di sapervi sempre scoprire le sorgenti del vero umanesimo» (20).

Il messaggio cristiano dipende direttamente, nasce, è dettato dalla Rivelazione.

E non può che essere la Rivelazione il fondamento dell'antropologia teologica che è alla base dell'autentica libertà religiosa, fulcro basilare dei rapporti tra Chiesa e Stato.

La Rivelazione, infatti, dice che l'unico uomo storicamente esistente non è l'uomo in sé e per sé, ma l'uomo in Gesù Cristo, l'uomo rapportato direttamente a Gesù Cristo e, attraverso di lui, a Dio. Il magistero di Paolo VI è incentrato su questo fulcro vitale, è calamitato da questo polo, si snoda in un dialogo che con insistenza ripropone il dialogo tra Dio e l'uomo, che ha il suo punto di incontro in Gesù Cristo, e nel nome di Cristo il dialogo della Chiesa con il mondo per offrire ad ogni uomo la vera salvezza e la pace. Già dalla sua prima Enciclica, «*Ecclesiam suam*», Paolo VI lancia questo motivo dominante che poi ritornerà quasi come cifra inconfondibile lungo tutto il suo magistero.

La Rivelazione mostra allora che il fondamento profondo della dignità della persona umana sta esattamente nell'essere chiamata alla comunione con Dio in Gesù Cristo, nel realizzare in Cristo l'immagine di Dio.

La Rivelazione dice, poi, che questo mistero di chiamata e risposta si attua per l'uomo e per tutti gli uomini nella libertà, la

(18) P. POUPARD, *Testimonianza introduttiva*, in *Il Magistero di Paolo VI nell'Enciclica «Populorum progressio»*, Brescia 1989, 7-14.

(19) *Insegnamenti di Paolo VI*, 3 (1965) 731.

(20) Radiomessaggio a tutti i cristiani e al mondo intero del 23 dicembre 1963 in *Insegnamenti di Paolo VI*, 1 (1963) 421.

quale si pone appunto come la condizione di possibilità della risposta da parte dell'uomo a Dio in Gesù Cristo, dell'adesione dell'uomo a Cristo. La storia del singolo uomo e la storia degli uomini come popolo non può essere che la storia della libertà, libertà per rispondere al progetto di Dio in Gesù Cristo. Potremmo dire che la salvezza è inscritta nel patrimonio naturale di ogni individuo e lo orienta verso il destino finale proposto dal Creatore. Si tratta di un orientamento intrinseco all'essere umano, ma il suo adempimento è affidato alla libertà dell'uomo, esattamente come a quella dimensione che lo qualifica nel profondo – l'uomo «è» la sua libertà – e si esplica in un diritto-dovere che ne coinvolge la responsabilità di singolo e di essere aperto agli altri. Ed essendo il vertice di questa libertà, la sua determinazione nei confronti di Dio, possiamo dire che la libertà religiosa, almeno in senso generale anche se non ancora specificata a livello giuridico, è la sintesi della libertà. Ne consegue che il vertice dell'io umano è la sua libertà religiosa: l'uomo è la sua libertà religiosa e gli uomini sono la loro libertà religiosa; allora il diritto alla libertà religiosa si delinea come diritto innato del singolo uomo nella sua piena realtà di «essere con».

Il Concilio ha riconosciuto nel modo più esplicito questo primato della libertà della persona sopra qualsiasi altro valore. L'apporto dottrinale di papa Montini si pone realmente come prezioso servizio alla Chiesa del Concilio e ne manifesta sempre più la natura e la missione: una Chiesa aperta al dialogo con l'uomo e con la società contemporanea, animata da un autentico spirito ecumenico e missionario, impegnata a proclamare in ogni circostanza e in ogni ambito la verità dell'inalienabile diritto di libertà religiosa per ogni uomo, per consentire così a tutti di realizzare l'incontro con Dio.

II. L'APPROCCIO PIÙ PROPRIAMENTE PASTORALE AL RAPPORTO CHIESA-COMUNITÀ POLITICA

5. Per quanto riguarda *l'aspetto pastorale* dell'attenzione di Paolo VI al tema della relazione tra Chiesa e comunità politica riteniamo di suddividere la nostra esposizione in due filoni: il primo indagherà il profilo «soggettivo», cioè le speranze, le ansie e le preoccupazioni del papa in qualità di pastore della Chiesa universale. Il secondo analizzerà la concezione per così dire «pratica» che il pontefice ha del rapporto Chiesa-comunità politica. Non sarà propriamente il momento dell'analisi della prassi di Paolo VI attraverso quell'attività di politica internazionale che suole definirsi «politica concordataria della Santa Sede», ma si fermerà a un livello, per così dire, di «teoria della prassi».

5.1. Il primo momento anzitutto. Qui emerge l'ansia del pastore, deciso nel portare avanti l'insegnamento conciliare, ma preoccupato del suo fraintendimento, soprattutto in riferimento al principio cardine della libertà religiosa. Partiamo da un testo che riteniamo molto significativo, pronunciato all'udienza del 25 aprile 1968:

«Voi sapete, l'ora storica e spirituale, che la Chiesa sta attraversando, specialmente in alcuni paesi, non è serena; e ciò è per Noi motivo di viva apprensione e talora di grande amarezza. [...] Dopo il Concilio la Chiesa ha goduto, e sta tuttora godendo, d'un grande e magnifico risveglio, che a Noi per primi piace riconoscere e favorire; ma la Chiesa ha anche sofferto e soffre ancora per un turbine di idee e di fatti, che non sono certo secondo lo Spirito buono. [...] Vi sono molte cose che possono essere corrette e modificate nella vita cattolica, molte dottrine che possono essere approfondite, [...] ma due cose specialmente non possono essere messe in discussione: le verità della fede [...] e le leggi costituzionali della Chiesa. [...] Perciò: rinnovamento sì, cambiamento arbitrario no; [...] Chiesa aperta alla carità ecumenica, al dialogo responsabile, e al riconoscimento dei valori cristiani presso i fratelli separati, sì; irenismo rinunciatorio alle verità di fede, no; libertà religiosa per tutti nell'ambito della società civile, sì, come pure libertà di adesione personale alla religione secondo la scelta meditata della propria coscienza, sì; libertà di coscienza come criterio di verità religiosa, non suffragata dalla autenticità di un insegnamento serio e autorizzato, no» ⁽²¹⁾.

Pure tutta l'udienza del 9 luglio 1969 è dedicata a questo tema:

«Il Concilio ha parlato di libertà, riferendola a molte cose. La libertà è una parola magica. Essa deve essere studiata con diligenza seria e serena, se non si vuole spegnere la luce e farne un termine di confusione equivoca e pericolosa. Nessuno di noi vorrà confonderla con l'indifferenza ideologica e religiosa, tanto meno con l'individualismo eretto a sistema» ⁽²²⁾.

In effetti alcuni paventavano che la proclamazione della libertà religiosa quale diritto fondamentale e prioritario della persona implicasse uno scivolamento verso l'indifferentismo religioso, o almeno che così venisse interpretata da una parte di credenti, cattolici e non cattolici, o da parte di non credenti.

Consapevole di tali perplessità ed obiezioni il papa così afferma con chiarezza estrema:

«Certo, l'immutabilità della fede è oggi messa in pericolo dal relativismo in cui alcuni autori sono caduti. Ma, in opposizione a tale atteggiamento, noi abbiamo fermamente ricordato che la rivelazione divina ha un senso preciso e determinato, un'immutabile verità, che ci è proposta da credere da parte di Cristo, della tradizione apostolica e degli atti del magistero; e

(21) *Insegnamenti di Paolo VI*, 6 (1968) 777-779.

(22) *Insegnamenti di Paolo VI*, 7 (1969) 1001.

abbiamo ammonito che nessuna ermeneutica ha il diritto – per adattare la Buona Novella a mentalità che differiscono secondo le epoche e gli ambienti – di sostituire a questo significato altri pretesi significati equivalenti, benché parzialmente opposti, o funestamente ridotti. Eppure ci si obietta – e lo diciamo con grande pena – che varie dottrine o direttive del Concilio Vaticano II, da noi confermate e riprese, si distaccano dalla fede tradizionale. Non possiamo soffermarci sui diversi punti, tanto più che non abbiamo mancato di farlo altre volte: ma vogliamo almeno menzionare quello del diritto alla libertà religiosa. Si tratta di un diritto nei confronti delle autorità umane, in particolare di quella dello Stato; e di un diritto – che è allo stesso tempo, ancor più, un grave dovere morale – che ha per oggetto la ricerca della vera religione, come pure la scelta e l'impegno a cui tale ricerca è rivolta. Il Concilio, in nessun modo, fonda questo diritto sul fatto che tutte le religioni, e tutte le dottrine, anche erronee, che riguardano questo campo, avrebbero un valore più o meno uguale; lo fonda invece sulla dignità della persona umana, la quale esige di non essere sottoposta a costrizioni esteriori che tendono ad opprimere la coscienza nella ricerca della vera religione e nell'adesione ad essa» (23).

Chiara l'ansia pastorale, chiara l'intenzione di fedeltà al Concilio, chiara la lucidità con cui vengono stigmatizzate posizioni ingenuie, «ireniche», che fondono – e confondono – libertà religiosa e indifferentismo. Particolarmente interessante sempre sotto il versante pastorale quanto detto in occasione dell'apertura dell'anno giudiziario della Sacra Rota il 29 gennaio 1970:

«Nessuno ignora oggi l'accentuata tendenza a svalutare l'autorità in nome della libertà: lo ha sottolineato il Concilio in un documento molto significativo, quello appunto sulla libertà religiosa, quando ha osservato che «non sembrano pochi coloro che, sotto il pretesto della libertà, respingono ogni dipendenza e apprezzano poco la dovuta obbedienza» (DH 8). [...] In tal modo, si diffonde una mentalità, che vorrebbe presentare come legittima e giustificata la disobbedienza, a tutela della libertà di cui debbono godere i figli di Dio. [...] Anzitutto ci si appella alla libertà contro la legge, contro qualsiasi legge. E, per questo, ci si richiama al Vangelo. Effettivamente, il Vangelo è un richiamo alla preminente libertà dello spirito. [...] Le parole e l'esempio di Gesù sono rivolte qui: «Infatti – come ha sottolineato il Concilio nel citato Decreto – Cristo che è Maestro e Signore nostro, mite e umile di cuore, ha invitato e attratto i discepoli pazientemente. Certo ha sostenuto e confermato la sua predicazione con i miracoli per suscitare e confortare la fede degli uditori, ma senza esercitare su di essi alcuna coercizione... [...] Ed ha finalmente ultimato la sua rivelazione compiendo sulla croce l'opera della redenzione con cui ha acquistato agli esseri umani la salvezza e la vera libertà» (DH 11). [...] Libertà e autorità non sono termini che si contrastano, ma valori che si integrano. [...] Vorremmo perciò [...] a tutti i Nostri figli ripetere l'invito del Concilio, nel citato Decreto sulla libertà religiosa, «ad adoperarsi per formare esseri umani i quali, nel pieno riconoscimento dell'ordine morale,

(23) *Insegnamenti di Paolo VI*, 14 (1976) 1088-1089.

sappiano obbedire alla legittima autorità e siano amanti della genuina libertà» (DH 8)» (24).

Discorsi di questo tenore se ne potrebbero citare diversi lungo tutto l'arco del pontificato (25), e da alcuni passaggi si potrebbe evincere un'interpretazione della preoccupazione di Paolo VI come di un atteggiamento riduttivo nei confronti del Concilio. Al contrario, il papa è profondamente convinto del valore dell'assise ecumenica e intende con coraggio e coerenza mandarla in atto nella vita della Chiesa. Dice in un'udienza generale:

«Parliamo ancora del Concilio. Ne dovremo parlare ancora per lungo tempo. La nostra età è segnata da questo avvenimento. Non vi torni a noia questo Nostro frequente ricorso ad esso, che informa di sé la vita della Chiesa» (26).

5.2. Una parola, ora, circa il secondo filone, quello che abbiamo definito «teoria della prassi». Punto di partenza significativo ci sembra il discorso pronunciato al Corpo Diplomatico, nella solenne udienza dell'8 gennaio 1966, nella consueta occasione dello scambio dei voti per il nuovo anno. Ascoltiamone i passaggi più rilevanti:

«L'Eglise ainsi définie en elle-même, et située par rapport à ce qui n'est pas elle, apparaît avec une autre caractéristique qui ne fut pas toujours clairement mise en lumière dans les siècles passés: elle se montre entièrement dégagée de tout intérêt temporel. Un long travail interne, une prise de conscience progressive, en harmonie avec l'évolution des circonstances historiques, l'ont amenée à se concentrer sur sa mission. Aujourd'hui son indépendance est totale en face des compétitions de ce monde, pour son plus grand bien à elle, et Nous pouvons bien ajouter aussi, pour celui des souverainetés temporelles. Est-ce à dire que l'Eglise se retire au désert et abandonne le monde à son sort, heureux ou malheureux? C'est tout le contraire. [...] Or l'Eglise vous propose son aide, elle se présente à vous comme une amie et une alliée. Ce qui doit ici retenir votre attention, comme elle fait souvent l'objet de Nos propres réflexions, c'est la nature de l'aide que l'Eglise peut et veut apporter à vos

(24) *Insegnamenti di Paolo VI*, 8 (1970) 85-90.

(25) Elenchiamo alcuni luoghi significativi:

- Udienda del 21/10/'70 (contro la teologia della rivoluzione, cita DH): *Insegnamenti di Paolo VI*, 8 (1970) 1053;
- Udienda generale del 18/08/'71 (i fraintendimenti possibili della libertà: «Ciò nonostante la Chiesa ha scelto la libertà»): *Insegnamenti di Paolo VI*, 9 (1971) 702 ss.;
- Messaggio natalizio al mondo del 1973 (l'uomo nasce sempre dotato di questa pericolosa, ma divina prerogativa, la libertà, educabile ed inviolabile): *Insegnamenti di Paolo VI*, 11 (1973) 1241;
- Udienda generale del 25/08/'76 (la libertà religiosa non va confusa con ibrido sincretismo): *Insegnamenti di Paolo VI*, 14 (1976) 672.

(26) *Insegnamenti di Paolo VI*, 7 (1969) 928.

tâches temporelles. L'Eglise n'aborde pas les problèmes – c'est évident – sous le même angle que les puissances de ce monde. Elle n'a pas de solutions techniques – économiques, politiques ou militaires – à proposer; et c'est ce qui, bien souvent, a pu faire considérer son apport à l'édification de la société comme moins important. Son action s'exerce, en réalité, à un plan différent et plus profond: celui des exigences morales fondamentales sur lesquelles repose tout l'édifice de la vie en société. [...] C'est une longue histoire que celle des rapports de la «Cité de Dieu» et de la «Cité des hommes»: une histoire qui est née avec le christianisme, c'est-à-dire avec l'apparition dans le monde d'une société religieuse universelle, fondée sur la foi au Christ et ouverte aux hommes de toute race et de tout pays. Le chrétien se trouvait avoir pour ainsi dire deux patries, et relever comme de deux pouvoirs. Suivant les époques, diverses furent les tentatives de dresser une théorie cohérente de l'harmonie nécessaire entre ces deux pouvoirs. Depuis les «deux Cités» de S. Augustin, en passant par la théorie médiévale des deux glaives et la «Monarchie» de Dante, et jusqu'aux essais de synthèse de penseurs plus modernes, on a pu parler des «métamorphoses de la Cité de Dieu». [...] Une chose est certaine: l'évolution s'est faite dans le sens d'une prise de conscience croissante par la «cité temporelle» de son autonomie vis-à-vis de la «cité spirituelle», et réciproquement du désengagement de cette dernière par rapport à la cité temporelle. Mais alors que leur diversité même a pu les faire apparaître parfois non seulement distinctes, mais rivales et opposées, aujourd'hui, grâce à Dieu, et de plus en plus – et Nous voudrions souhaiter qu'il en soit ainsi dans le monde entier – elles ne se posent plus en adversaires. En ce qui concerne l'Eglise, en tout cas, son désir de collaboration avec les pouvoirs de ce monde est sans arrière-pensée: les actes du Concile l'ont prouvé avec éclat. [...] Le «Schéma XIII», comme on l'a appelé, la «Déclaration sur la Liberté religieuse», le «Message aux Gouvernantes» lu le jour de la clôture du Concile: ce sont bien en effet les documents essentiels dans lesquels le Concile a manifesté la pensée de l'Eglise en ce domaine des relations avec l'autorité temporelle» (27).

Queste parole sono davvero illuminanti sulla teoria della prassi montiniana: anzitutto perché ci mostrano quanta chiarezza concettuale avesse il pontefice, anche sotto il profilo storico, dei rapporti Chiesa-società politica e quanta sana aderenza al contesto storico, senza ritorni nostalgici al passato – sul quale invece vige una saggia sospensione di giudizio, o, semmai una velata presa di distanza – e nemmeno «fughe» in avanti. In merito si vedano ad esempio le espressioni chiare e magnifiche con cui il papa si esprime nell'udienza del 5 marzo 1969:

«La Chiesa accetta, riconosce e serve il mondo quale oggi le si presenta; non rimpiange le formule della sintesi Chiesa-mondo del passato, e non sogna nemmeno quelle di un futuro utopistico; la Chiesa aderisce all'attualità storica; ella non si identifica con essa, non si converte al mondo

(27) *Insegnamenti di Paolo VI*, 4 (1966) 15-18.

(come taluni oggi si credono autorizzati a fare); ma riconosce nella realtà sociale presente l'ambito della sua stessa vita, l'oggetto del suo amore e del suo servizio, le condizioni del suo linguaggio, il dramma delle sue tentazioni seducenti e dei suoi tentativi pastorali. In una parola, la Chiesa, in Cristo e come Cristo, ama il mondo di oggi, e per esso vive, opera, pronta a capirlo, a curarlo, ad offrire se stessa» (28).

Sempre nel discorso al Corpo diplomatico del gennaio '66, precedentemente citato, si notano la corretta distinzione di piani tra i due ambiti, distinzione che è sì autonomia, ma non frattura, non incomunicabilità, quanto invece «collaborazione», una comune fatica e un comune lavoro per il bene dell'uomo. Il papa riprende tali concetti nell'udienza del 19 luglio 1967:

«La Chiesa è sì, essenzialmente, un'istituzione a sé stante, che trae da se stessa le sue origini di vita [...] ma la Chiesa non è un «ghetto», non è una società chiusa, non è un ente che bada solo a se stesso, che si isola assolutamente dall'ambiente umano in cui si trova; un ente che [...] si contenta di rapporti occasionali e inevitabili col mondo. La Chiesa è nel mondo, non del mondo, ma per il mondo. Bisogna conoscere i testi del Concilio a questo riguardo» (29).

Come pure nel messaggio al presidente ONU nel XX della dichiarazione dei diritti dell'uomo il 10 dicembre 1968:

«The Catholic Church will not remain indifferent to the responsibility towards the unity of human family. She seeks not to impose new structures or establish juridic norms for the City of man, but she does insist that these norms be inspired by the principle of respect for human rights» (30).

Forse ancora più interessante per cogliere questa indipendenza-collaborazione nelle sue specificazioni concrete è la lettera apostolica «Octogesima adveniens» del 14 maggio 1971, al numero 25:

«Non spetta né allo Stato né a dei partiti politici, che sarebbero chiusi su se stessi, di tentare d'imporre un'ideologia, con mezzi che sboccherebbero nella dittatura degli spiriti, la peggiore di tutte. È compito dei raggruppamenti culturali e religiosi, nella libertà d'adesione che essi presuppongono, di sviluppare nel corpo sociale, in maniera disinteressata e per le vie loro proprie, queste convinzioni ultime sulla natura, l'origine e il fine dell'uomo e della società. A tale riguardo, è opportuno ricordare il principio proclamato dal Concilio Vaticano II: «La verità si impone soltanto con la forza della stessa verità che penetra nelle menti soavemente e insieme con vigore». (DH 1)» (31).

(28) *Insegnamenti di Paolo VI*, 7 (1969) 881.

(29) *Insegnamenti di Paolo VI*, 5 (1967) 831-832.

(30) *Insegnamenti di Paolo VI*, 6 (1968) 646.

(31) *Insegnamenti di Paolo VI*, 9 (1971) 1185.

Mentre si mette in guardia dalla confusione di ambiti, qui analizzata dal versante statale, si può leggere tra le righe il progetto positivo della Chiesa in questa collaborazione. Più volte precedentemente abbiamo sentito parlare di «istanze superiori», «un piano più profondo», quello delle «esigenze morali della vita sociale», cioè proporre «convinzioni sulla natura, l'origine e il fine dell'uomo e della società».

Anche il «problema» libertà religiosa è ben presente a Paolo VI nella sua complessità pastorale: ancora a meno di un anno dalla sua scomparsa, il 22 dicembre 1977, parlando al Sacro Collegio annuncia l'intenzione di fare oggetto di speciale riflessione questa questione di singolare rilievo ⁽³²⁾. Pochi giorni dopo, il 14 gennaio 1978, adempie al proposito nel consueto discorso augurale al Corpo Diplomatico, con un testo che si presenta quasi come il testamento di Paolo VI circa la libertà religiosa. Il papa, una volta di più, è preoccupato del profilo pratico, in vista di una effettiva proclamazione ed attuazione del diritto e non d'una sua definizione enfatica che trovi regolare smentita nella prassi:

«On doit reconnaître que toutes ou presque toutes les constitutions du monde... contiennent des garanties – souvent amples et circonstanciées – en faveur de la liberté de religion... Mais on ne peut s'empêcher de constater les limitations et les interdictions auxquelles sont soumises dans divers pays, au plan législatif et administratif, ou simplement dans les faits, de nombreuses manifestations de la vie religieuse» ⁽³³⁾.

Ma se l'approccio pastorale al tema è prioritario, ritorna comunque, come motivo dominante e radicale fondazione della libertà religiosa, il valore della dignità della persona umana, colto nell'ottica dell'antropologia cristiana:

«Pour un chrétien, aucun 'homme' n'est exclu de la possibilité d'être sauvé par le Christ et de jouir d'une même destination au royaume de Dieu» ⁽³⁴⁾.

6. Nell'intento di disegnare i tratti complessivi del magistero pastorale di Paolo VI nei confronti delle relazioni tra Chiesa e comunità politica, ci pare di dover osservare subito con estrema chiarezza che papa Montini, in obbedienza ai principi del Vaticano II, non ripropone «sic et simpliciter» lo schema classico, ma lo

(32) *Insegnamenti di Paolo VI*, 15 (1977) 1228.

(33) *Insegnamenti di Paolo VI*, 16 (1978) 28. Già il 10 dicembre 1973 nel messaggio al Presidente dell'Assemblea Generale dell'ONU, il papa manifestava la sua forte preoccupazione per «les violations répétées du droit sacré de la liberté religieuse sous ses divers aspects»: cf *Insegnamenti di Paolo VI*, 11 (1973) 1187.

(34) *Insegnamenti di Paolo VI*, 16 (1978) 31.

rinnova proprio alla luce di quei principi. Nel papato montiniano si viene, perciò, a delineare una nuova dimensione nei rapporti tra Stato e Chiesa, caratterizzata dal diritto di libertà religiosa e anche da una rinnovata concezione dello strumento specifico di regolamentazione giuridica che – come noto – è, per la Chiesa Cattolica, il Concordato.

Prima ancora che le conquiste concrete su punti specifici che l'azione pastorale di Paolo VI ha portato nei rapporti con gli Stati, ci sembra decisiva questa trasformazione radicale nel modo di atteggiarsi della Chiesa nei confronti del mondo e delle «potenze» della terra, una trasformazione avvenuta appunto alla luce e in obbedienza ai principi del Vaticano II e specialmente di «*Dignitatis humanae*».

Il contributo essenziale di Paolo VI parte già dalla sua Enciclica programmatica, l'«*Ecclesiam suam*», del 6 agosto 1964, che ha come motivo dominante il dialogo franco ed aperto della Chiesa con il mondo: non più steccati protettivi o sbarramenti difensivi, ma apertura cordiale in un clima di stima reciproca e per una proficua convergenza delle forze per ottenere in collaborazione risultati fruttuosi; quel dialogo che sarà il tema centrale di «*Gaudium et spes*» e che sta alla base di «*Dignitatis humanae*» (35).

Gradiremmo commentare accuratamente il capitale ed indimenticabile messaggio che il 6 gennaio 1964, durante lo storico viaggio in Terra Santa, pure – in qualche modo – programmatico del suo ministero di Padre e di Pastore universale, il papa rivolge alla Chiesa e al mondo da Betlemme, il luogo della Natività, con parole dense di una carica assolutamente unica, diremmo «superiore». Ci è consentita solo una breve citazione: «*Nous n'avons pas d'autre intérêt que celui d'annoncer notre foi. Nous ne demandons rien, si non la liberté de professer et de proposer à qui veut bien, en toute liberté, l'accueillir, cette religion, ce lien nouveau instauré entre les hommes et Dieu par Jésus-Christ, notre Seigneur. Nous voulons ensuite ajouter un autre point que Nous prions le monde de bien vouloir considérer loyalement. Il s'agit du but immédiat de Notre mission, et qui est le suivant: Nous désirons travailler pour le bien du monde, pour son intérêt, pour son salut... Nous regardons le monde avec*

(35) Fin dall'inizio del suo pontificato Paolo VI ha chiara questa impostazione di attenzione e di dialogo con il mondo. Nell'udienza concessa al Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede il 28 dicembre 1963, in occasione degli auguri per il nuovo anno così si esprime: «L'autorità religiosa e morale e quella temporale non sono impegnate in una battaglia per il potere e la supremazia, ma in un vero dialogo impregnato di benevolenza e cordialità, animato dal desiderio comune e sincero di far regnare più perfettamente tra i popoli la lealtà, la giustizia, l'amore reciproco, la pace»: cf *Insegnamenti di Paolo VI*, 1 (1963) 447.

une immense sympathie. Si le monde se sent étranger au christianisme, le christianisme ne se sent pas étranger au monde, quel que soit l'aspect sous lequel ce dernier se présente et quelle que soit l'attitude qu'il adopte à son égard. Que le monde le sache donc: les représentants et les promoteurs de la religion chrétienne ont de l'estime à son égard et ils l'aiment d'un amour supérieur et inépuisable: l'amour que la foi chrétienne met au coeur de l'Eglise» (36).

La Chiesa, quindi, con Paolo VI, compie un passaggio significativo, che sembra costituire il vero «aggiornamento» auspicato da Giovanni XXIII e dal Concilio: essa passa – potremmo dire – dall'«in sé» al «per gli uomini», da una ecclesiologia «ecclesiocentrica» ad una ecclesiologia «missionaria», che parte dal dialogo per annunciare la salvezza di Gesù Cristo a tutti. La Chiesa di Paolo VI vive nel mondo per servire il mondo e l'uomo, sull'esempio del suo Signore che non ha voluto esistere per se stesso, ma unicamente per gli altri, che non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la vita per i fratelli, che si è spogliato di tutto per condividere tutto. È ancora il papa che lo rimarca nel discorso di Betlemme: «C'est le message de l'Homme à l'homme. Le Christ que Nous apportons à l'humanité est 'le Fils de l'homme', comme il s'est appelé Lui-même. Il est le Premier-né, le Prototype de la nouvelle humanité; il est le Frère, il est le Compagnon, il est l'Ami par excellence. De lui seul on a pu dire en toute vérité qu'«il connaissait ce qu'il avait dans l'homme» (Io. 2,25). Il est l'envoyé de Dieu, mais ce n'est pas pour condamner le monde, c'est pour le sauver (cfr. Io. 3,17)» (37).

Questo è il cammino della Chiesa di Paolo VI, il cammino dalle grandi tappe dell'«Ecclesiam suam», della «Populorum progressio», della «Evangelii nuntiandi»: un cammino che deve condurla sempre più fuori da se stessa verso l'uomo fratello!

«Rien de ce qui intéresse le vrai bien des hommes n'est étranger à l'Eglise» afferma Paolo VI ricevendo rappresentanti di organizzazioni europee (38).

È chiaro, allora, che è proprio questa prospettiva ecclesiologica, l'ecclesiologia «missionaria» a reimpostare la questione del rapporto Chiesa – Stato sia nella teoria sia nella prassi.

In primo luogo, come abbiamo considerato, essa porta al superamento nettissimo del cosiddetto potere temporale. Il papa ha chiaramente radicata in sé, fin dalla sua elezione, la coscienza

(36) *Insegnamenti di Paolo VI*, 2 (1964) 32-33.

(37) *Ivi*, 33.

(38) *Ivi*, 864.

della fine del potere temporale e, quindi, della necessità di un «aggiornamento» che conduca ad una nuova modalità di relazione della Chiesa con il mondo. Il 14 gennaio 1964 non esita a riconoscere con lucidità: «Noi, ben lo sapete, non siamo più il sovrano temporale... La storia cammina. Il Papa, se pur trova nella sovranità sullo Stato della Città del Vaticano lo scudo ed il segno della sua indipendenza da ogni autorità di questo mondo, non può e non deve ormai più che esercitare la potestà delle sue Chiavi spirituali... Oggi il Papato, tutto assorbito nelle sue funzioni spirituali, si è prefisso un'attività apostolica, che possiamo dire più ampia e nuova rispetto a quella d'un tempo... Il Concilio Ecumenico pone alla Chiesa questo enorme problema dell'aggiornamento, che anche la Santa Sede dovrà studiare per sé» ⁽³⁹⁾.

Un ulteriore sviluppo di questo tema si rinviene nell'Enciclica «*Populorum progressio*», del 26 marzo 1967, al n. 13: «Esperta di umanità, la Chiesa, lungi dal pretendere minimamente d'intromettersi nella politica degli stati, «non ha di mira che un unico scopo: continuare sotto l'impulso dello Spirito consolatore, la stessa opera del Cristo, venuto nel mondo per rendere testimonianza alla verità, per salvare, non per condannare, per servire, non per essere servito» (GS 3). Fondata per porre fin da quaggiù le basi del Regno dei cieli, e non per conquistare un potere terreno, essa afferma chiaramente che i due domini sono distinti, così come sono sovrani i due poteri, ecclesiastico e civile, ciascuno nel suo ordine. Ma vivente com'è nella storia, essa deve «scrutare i segni dei tempi e interpretarli alla luce del Vangelo». In comunione con le migliori aspirazioni degli uomini e soffrendo di vederle insoddisfatte essa desidera aiutarli a raggiungere la loro piena fioritura e a questo fine offre loro ciò che possiede in proprio: una visione globale dell'uomo e dell'umanità» ⁽⁴⁰⁾.

Proprio a partire da questa impostazione, – ed ecco l'altra considerazione di fondo – lungi dal perdere una presenza efficace nel mondo, la Chiesa la acquisisce in pienezza, perchè può svolgere in modo migliore e più conforme alla sua natura specifica la missione che le compete. È il tema concepito e svolto in maniera magistrale nello storico discorso del papa Paolo VI all'Organizzazione delle Nazioni Unite il 4 ottobre 1965, autentica pietra miliare del pontificato montiniano. Potremmo, anzi, dire ancora di più: se il papa fosse stato ancora detentore di una potestà temporale non avrebbe mai potuto tenere un intervento di questo tipo, né esso mai avreb-

(39) *Ivi*, 72-75.

(40) A.A.S. 59 (1967) 263-264; per la traduzione: *Enchiridion Vaticanum*, 2 (1963-1967) 889.

be potuto essere accettato dal consesso delle Nazioni. Al contrario, proprio la netta rinuncia ad ogni autorità temporale – come due mesi dopo la Costituzione «*Gaudium et spes*» e la Dichiarazione «*Dignitatis humanae*» in modo chiaro e solenne sanciranno – pone il Santo Padre e la Chiesa Cattolica con lui nella condizione ideale per rivestire un'autorità spirituale ed un potere morale sul mondo intero. Il papa si rivela veramente come il Padre universale e la Chiesa può presentarsi al mondo nella sua maternità universale.

È questo che carica il discorso di Paolo VI all'ONU non soltanto di una singolarissima portata storica, ma di una forza unica ed assoluta nei confronti di ogni Stato, di ogni Nazione, di ogni Popolo, di ogni Uomo. È la forza dell'umanesimo universale ed integrale che il papa ha fatto scaturire dal fermento del Vangelo cristiano. Questo è ciò che è stato compreso da tutti i popoli: il papa non si è recato all'ONU per proclamare la supremazia assoluta della Santa Sede nell'ordinamento internazionale; il papa non è andato a difendere gli interessi della Chiesa, neppure quelli legittimi; il papa non ha rivendicato la «*libertas sacra Ecclesiae Catholicae*»; il papa, che pure «è rivestito di una minuscola, quasi simbolica sovranità temporale, quanto gli basta per essere libero di esercitare la sua missione spirituale;» e per assicurare chiunque tratti con lui che egli è indipendente da ogni sovranità di questo mondo»⁽⁴¹⁾, si presenta come fratello che chiede di servire i fratelli con disintesse, umiltà e amore, parlando la lingua di tutti, che è la lingua dell'umiltà, della pace, della giustizia, della solidarietà, dello sviluppo e del bene comune. Il papa si presenta come Padre universale, cioè padre di ogni uomo che vive nel mondo: tutti gli uomini sono suoi figli, come sono figli di Dio, senza distinzione alcuna di razza, civiltà, cultura, filosofia e persino di religione. Questo sta a documentare che è ormai verso l'umanità intera, cristiana o non cristiana, credente o non credente, che la Chiesa si rivolge per portare la luce del Vangelo e la verità della salvezza. Questo sta pure a documentare che la Chiesa rispetta tutte le credenze e le religioni, e vuole entrare in dialogo con esse, essere da tutte conosciuta, perchè ancora una volta Dio è il Padre universale che tutti comprende ed ama.

Il fratello e il padre universale si presenta, allora, al mondo e al consesso delle Nazioni come l'«esperto in umanità» e, in quanto tale, dipinge i tratti della politica più vera e più alta, che si può definire cristiana perchè è la politica che serve l'uomo nella sua identità più profonda, quella di essere creato ad immagine e somiglianza di Dio, intrinsecamente riferito a Gesù Cristo, e questa

(41) *Insegnamenti di Paolo VI*, 3 (1965) 507.

identità dichiara, tutela e promuove. In tal senso possiamo dire che il papa definisce una politica cristiana che si identifica con la politica veramente umana.

Ecco, allora, il magnifico messaggio che, a partire dal valore imprescindibile della dignità della persona umana, che si celebra nella coscienza libera di ciascun essere umano, – cioè da quel valore che sarà dopo poche settimane proclamato a tutto il mondo da «*Dignitatis humanae*» –, chiama tutti gli uomini a non essere più gli uni sopra gli altri o gli uni contro gli altri, ma gli uni e gli altri, anzi gli uni con gli altri per giungere all'ideale magnifico di essere gli uni per gli altri. Così essi potranno vincere la terribile minaccia della guerra – lo stupendo grido del papa: «*jamais plus la guerre, jamais plus la guerre!*» – e lavorare insieme per edificare la pace: «*C'est la paix, c'est la paix, qui doit guider le destin des peuples et de toute l'humanité!*» (42).

La pace, tesoro incomparabile, deve essere appunto l'oggetto della collaborazione sempre più cordiale e produttiva tra la Chiesa e gli Stati. È questo il programma, la strada maestra che l'«esperto in umanità», il vero Padre universale addita agli uomini fratelli e figli. Ed è un concetto di pace tutto positivo, dinamico, promozionale in cui ritroviamo i valori autentici della verità, della giustizia, dell'amore e della libertà, i quattro pilastri su cui la pace autentica, come già il papa buono Giovanni XXIII nella «*Pacem in terris*» ricordava, è fondata. È la pace che consente di realizzare i diritti e i doveri fondamentali dell'uomo, la sua dignità e la sua libertà, e per prima proprio la libertà religiosa.

Il cenno che Paolo VI fa nel suo discorso all'ONU alla libertà religiosa come «prima libertà» conferma in pieno «*Dignitatis humanae*» e conferma quanto abbiamo cercato di delineare nella prima parte di questo nostro studio: la libertà religiosa, fondata sulla dignità inalienabile della persona umana e quindi su una corretta antropologia teologica, è ciò che sta a cuore alla Chiesa perchè è ciò che sta a cuore all'uomo, anzi, di più, è ciò che sta nel cuore dell'uomo quasi come codice genetico del suo sviluppo più integrale e della sua realizzazione piena. Scrive il papa nel messaggio al presidente ONU del 10 dicembre 1968: «*In our unforgettable visit to the General Assembly... we stated that you proclaim here the fundamental rights and duties of man, his dignity, his freedom, and about all, his religious freedom*» (43).

L'autentica promozione della libertà religiosa per i singoli e per le comunità nella società delle Nazioni farà sì, per la grazia di

(42) *Ivi*, 511-512.

(43) *Insegnamenti di Paolo VI*, 6 (1968) 645.

Cristo e per l'azione dello Spirito Santo che misteriosamente toccano ogni uomo, che gli uomini vengano condotti a quella sublime e perenne libertà della gloria dei figli di Dio per cui sono stati tutti obiettivamente creati (cfr. DH 15).

Torna la prospettiva teologica fondamentale, in specie il riferimento alla antropologia cristiana integrale che pervade ed illumina tutto il magistero del papa Paolo VI e che in questo studio abbiamo cercato di indagare.

MISTÒ LUIGI

*Seminario Arcivescovile
Venegono Inferiore (VA)*

21 giugno 1995

XXXII anniversario dell'elezione

al soglio pontificio di papa Paolo VI