

Walter Magnoni

LA LIBERTÀ RELIGIOSA
DENTRO IL DIBATTITO DEL CONCILIO VATICANO II

SOMMARIO: I. IL PERIODO PRECEDENTE AL VATICANO II: 1. *Le riflessioni ecclesiali sulla libertà religiosa*; 2. *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e le Costituzioni degli Stati*. – II. IL DIBATTITO CONCILIARE SULLA LIBERTÀ RELIGIOSA – III. LA *DIGNITATIS HUMANAЕ* – IV. CONSIDERAZIONI SINTETICHE

«In prospettiva cristiana, ciò che conferisce senso e connotazione alla libertà è l'amore nel quale la libertà può svilupparsi in pienezza, cioè liberarsi dalla prigionia di sé e vivere un'esistenza per Dio e per il prossimo»¹. Queste parole di Walter Kasper fanno da *incipit* al nostro contributo in quanto ci aprono alla questione della libertà, tema vasto e sul quale sono stati scritti fiumi di libri, mostrandoci la feconda prospettiva di una libertà che si coglie solo in una relazione d'amore.

Il presente studio intende focalizzarsi su una particolare libertà, quella religiosa, prendendo le mosse da un evento: il Concilio Vaticano II e la Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*.

I. IL PERIODO PRECEDENTE AL VATICANO II

1. *Le riflessioni ecclesiali sulla libertà religiosa*

Prima di poter analizzare il dibattito conciliare e il testo finale, appare utile richiamare alcune tappe del cammino che ha preceduto questo evento indetto da Giovanni XXIII. In particolare sarà opportuno mostrare il contesto storico entro il quale si collocano alcune affermazioni magisteriali.

Nel travagliato XIX secolo, dopo il Congresso di Vienna, nel mondo cattolico si articolano una pluralità di orientamenti tra loro differenti², tra

¹ W. KASPER, *Teologia e Chiesa*. 2, Morcelliana, Brescia 2003², 237.

² Per un approfondimento di questa stagione si veda: D. MENOZZI, «La risposta alla secolarizzazione» in G. FILORAMO - D. MENOZZI, *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2001, 131-182.

questi anche quello «cattolico-liberale» che trovava la sua espressione nel giornale francese *L'Avenir*. «A loro avviso compito dell'autorità politica era non solo quello di garantire la libertà religiosa, ma anche di proteggere e favorire tutte le espressioni del cattolicesimo nella vita civile»³. La risposta di Gregorio XVI fu durissima attraverso le encicliche *Mirari vos* (1832) e *Singulari vos* (1834).

Il Papa nella *Mirari vos* condanna l'indifferentismo che riconosce essere una minaccia sovversiva per la Chiesa. Riportiamo solo un passo emblematico nel fornirci le tinte dell'enciclica:

Veniamo ora ad un'altra sorgente trabocchevole dei mali, da cui piangiamo afflitta presentemente la Chiesa: l'indifferentismo vogliamo dire, ossia quella perversa opinione [...] che in qualunque professione di Fede si possa conseguire l'eterna salvezza dell'anima, se i costumi si conformano alla norma del retto e dell'onesto. [...] E da questa corrottissima sorgente dell'indifferentismo scaturisce quell'assurda ed erronea sentenza, o piuttosto delirio, che si debba ammettere e garantire a ciascuno la libertà di coscienza.

Errore velenosissimo, a cui appiana il sentiero quella piena e smodata libertà d'opinare che va sempre alimentandosi a danno della Chiesa e dello Stato, non mancando chi osa vantare con impudenza sfrontata provenire da siffatta licenza vantaggio alla religione. «Ma qual morte peggiore può darsi all'anima della libertà dell'errore?» esclama sant'Agostino⁴.

Sulla stessa linea troviamo alcuni pronunciamenti del suo successore, Pio IX. Si pensi in particolare all'enciclica *Quanta cura* cui faceva seguito il *Sillabo* dove vengono prescritti tutta una serie di errori, di cui ne riportiamo due perché vicini al nostro tema: «Ogni uomo è libero di abbracciare e professare quella religione che, guidato dal lume della ragione, ciascuno avrà ritenuto vera»⁵. «Nel nostro tempo non è più conveniente avere la religione cattolica come unica religione di Stato, a esclusione di tutti gli altri culti»⁶.

Il clima dal quale scaturiscono questi e altri testi è quello della netta contrapposizione tra Chiesa e Stato. Al *Sillabo* seguirono le reazioni

³ D. MENOZZI, «La risposta alla secolarizzazione», 145.

⁴ *DzH* 2730-2731.

⁵ *DzH* 2915.

⁶ *DzH* 2977.

preoccupate di alcuni ambienti cattolici⁷ che portarono l'allora direttore della rivista *La civiltà cattolica* a divulgare un'interpretazione del *Sillabo* fondata sulla distinzione tra tesi ed ipotesi.

Il papa avrebbe indicato l'ideale di una società cristianamente costituita (la tesi); ma ciò non toglieva che nelle concrete situazioni storiche non fossero accettabili, come male minore e sempre in vista del superamento di questa condizione, anche alcune delle proposizioni che erano state condannate, in particolare quelle relative alla libertà religiosa (l'ipotesi)⁸.

Questo atteggiamento più duttile del *Sillabo*, lo troviamo anche in Leone XIII⁹ secondo cui Chiesa e Stato erano due istituzioni sovrane, una con autorità sul sacro e l'altra sugli aspetti secolari. Siccome i loro sudditi appartenevano ad entrambe le società urgeva trovare un rapporto di armonia. Non dimentichiamo che sotto questo Pontefice, con la *Rerum Novarum*, abbiamo la prima enciclica sociale dove compare un'attenzione concreta della Chiesa ai temi sociali, in particolare del lavoro e del suo conflitto col capitale.

Guardando il Magistero non troviamo grandi novità in materia di libertà religiosa sino a Pio XII compreso. Di quest'ultimo Papa resta famoso e imprescindibile il suo discorso ai giuristi cattolici del 6 dicembre 1953, dove enuncia un primato oggettivo e incondizionato della verità, pur concedendo all'agire politico un margine di mediazione. Il passaggio da considerare è quello in cui Pio XII afferma:

Primo: ciò che non risponde alla verità e alla norma morale, non ha oggettivamente alcun diritto né all'esistenza, né alla propaganda, né all'azione. Secondo: il non impedirlo per mezzo di leggi statali e di disposizioni coercitive può nondimeno essere giustificato nell'interesse di un bene superiore e più vasto. Se poi questa condizione si verifichi nel caso concreto – è la *quaestio facti* –, deve giudicare innanzi tutto lo stesso Statista cattolico¹⁰.

⁷ In maniera sintetica anche il Card. Scola riprende questa fase storica accogliendo la posizione del teologo spagnolo Dal Pozo secondo cui l'opposizione al laicismo compiuta da questi Pontifici non fu una negazione della libertà religiosa. Si veda a tal riguardo A. SCOLA, *Non dimentichiamoci di Dio*, Rizzoli, Milano 2013, 46-48.

⁸ D. MENOZZI, «La risposta alla secolarizzazione», 151.

⁹ Ci riferiamo alle encicliche *Immortale Dei* del 1885 e *Libertas* del 1888.

¹⁰ PIO XII, «Discorso ai giuristi cattolici italiani» (6 dicembre 1953) in ID., *Discorsi e Radiomessaggi*, vol. XV, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1954, 485.

Tale posizione sarà uno dei punti forza degli oppositori del testo conciliare sulla libertà religiosa. D'altro canto, il brano riportato si fonda sul presupposto che solo la verità ha diritti nello spazio pubblico e unicamente in vista del bene comune e della pace sociale si possa tollerare l'errore. L'impostazione rimane allineata con la teoria della tesi e dell'ipotesi.

In realtà, accanto a questa linea rossa che va da Gregorio XVI e Pio XII, pur con le sfumature differenti che abbiamo evidenziato, possiamo tracciare un'altra linea che vede tra i suoi protagonisti John Courtney Murray¹¹. Si tratta di una riflessione che nasce nell'ambiente statunitense del dopoguerra in cui Murray intende creare una collaborazione interreligiosa per affrontare la crisi spirituale nell'ordine temporale. Questo tentativo raccolse critiche sia in ambito cattolico (si vedeva il pericolo dell'indifferentismo), sia in quello protestante («molti protestanti americani non erano disposti a collaborare con una Chiesa che in principio negava il loro diritto di esistere e riteneva che la loro libertà potesse essere legittimamente limitata qualora i cattolici fossero diventati ampia maggioranza»¹²). Murray si formò attraverso le letture degli scritti di Maritain, Journet, De Lubac, Sturzo e altri autori europei che avevano iniziato a proporre riflessioni di carattere differente da quelle magisteriali. Il suo punto prospettico divenne quello della storia: lo sviluppo storico in particolare delle Costituzioni e delle pratiche dei governi.

Le posizioni di Murray e di questi pensatori europei (soprattutto Maritain e Journet) già negli anni '50 trovarono un'opposizione del Sant'Uffizio, in particolare attraverso il suo pro-segretario, il Cardinale Ottaviani. Quest'ultimo non voleva assolutamente si ponesse in discussione l'ideale dello Stato confessionale cattolico. Queste due anime le ritroveremo nel dibattito conciliare.

¹¹ Un breve profilo di questo gesuita statunitense è tracciato da J.A. KOMONCHAK in S. SCATENA - M. RONCONI (ed.), *Libertà religiosa e diritti dell'uomo. Introduzione a Dignitatis humanae*, San Paolo, Milano 2010, 109-119.

¹² J.A. KOMONCHAK, «Dall'intransigentismo alla libertà religiosa» in S. SCATENA - M. RONCONI (ed.), *Libertà religiosa e diritti dell'uomo. Introduzione a Dignitatis humanae*, 21-37: 29.

2. La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e le Costituzioni degli Stati

La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo promulgata il 10 dicembre 1948 è il fondamentale punto di riferimento di molte carte costituzionali. Il testo approvato recepisce tutto un lungo cammino ed afferma – già nel suo primo articolo – che «tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza». Per quanto concerne il nostro studio, l'articolo più significativo è il n. 18: «Ogni individuo ha il diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare religione o credo, e la libertà di manifestare, isolatamente o in comune, sia in pubblico che in privato, la propria religione o il proprio credo nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti».

Senza ripercorrere le tappe che hanno condotto a questa Dichiarazione¹³ riconosciamo che «i secoli, in cui si formò il concetto moderno della libertà religiosa, furono soprattutto il Seicento e il Settecento»¹⁴. Una tappa di questo cammino la troviamo nel 1689 con l'approvazione inglese dei *Bill of Rights*, carta di diritti dove si garantiva anche la libertà di religione. Pensatore significativo dell'epoca in questione fu John Locke, ritenuto da più studiosi, il grande ispiratore della dichiarazione dei diritti dell'uomo¹⁵. Un altro passaggio topico avvenne, questa volta in America – il 4 luglio 1776 – con la *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo* quale allegato della *Dichiarazione di Indipendenza*. Passarono solo pochi anni e, in Francia il 26 agosto 1789, troviamo proclamata la *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino*. In entrambe queste Dichiarazioni si parla esplicitamente della libertà religiosa.

Le tendenze restauratrici che seguirono il periodo napoleonico, mosse dall'intento di ripristinare, insieme alle vecchie monarchie, anche l'antico assetto sociale tutt'altro che abolito, e quelle contrapposte volte a non perdere il ter-

¹³ A tale proposito rimandiamo a: P. MIRABELLA, *L'uomo e i suoi diritti*, Effatà, Cantalupa (TO) 2009.

¹⁴ F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia di un'idea*, Feltrinelli, Milano 1991, 2.

¹⁵ Per un approfondimento rimando a: W. MAGNONI, *Persona e società: linee di etica sociale a partire da alcune provocazioni di Norberto Bobbio*, Glossa, Milano 2011, 83-87 e 190-192.

reno conquistato in materia di diritti civili e, almeno in parte politici, condussero alla crisi della metà dell'800¹⁶.

In sintesi ci pare istruttivo quanto sostiene Böckenförde: «La libertà religiosa, che oggi anche per i cristiani è qualcosa di ovvio, deve la sua origine non alle Chiese, né ai teologi e neppure al diritto naturale cristiano, bensì allo Stato moderno, ai giuristi e al diritto razionale mondano»¹⁷. Se la ricostruzione storica sembra dare totalmente ragione a questa considerazione di Böckenförde, forse quello che dovremo approfondire, soprattutto nel corso del Vaticano II, saranno i fondamenti sui quali le varie anime basano la libertà religiosa. Infatti non esiste solo una base giuridica, connessa al diritto positivo che salvaguarda i diritti individuali e tra questi anche quello della libertà religiosa.

Concludiamo questa parte ricordando che il 1948, oltre che per la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'uomo*, è l'anno in cui entra in vigore la *Costituzione italiana* dentro cui vi è una trattazione esplicita della libertà religiosa¹⁸. Il dibattito tra i padri costituenti appare degno di nota in quanto anticipa parte di quello che si svilupperà in sede conciliare. Un paio di mesi dopo l'accesso dibattito che condusse alla formulazione dell'attuale art. 7 della *Costituzione* che stabilisce i rapporti tra Stato e Chiesa cattolica, i costituenti affrontarono il principio della libertà religiosa. «Per definirlo fu necessario un paziente lavoro teoretico che tenesse in debito conto i principi ad esso collegati e dipendenti come quello di laicità, di libertà di coscienza, di autonomia e il principio personalista»¹⁹.

L'art. 8 che venne approvato suona così:

Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge. Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano. I loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze.

¹⁶ P. MIRABELLA, *L'uomo e i suoi diritti*, 63.

¹⁷ E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007, 38.

¹⁸ Su libertà religiosa e Costituzione italiana rimandiamo allo studio di: F. OCCHETTA, *Le radici della democrazia*, Jaca Book, Milano 2012. In particolare si veda tutto il terzo capitolo intitolato: «La libertà religiosa nella Costituzione».

¹⁹ F. OCCHETTA, *Le radici della democrazia*, 195.

Fu il frutto di un lavoro di mediazione tra due visioni presenti tra l'Assemblea. Una, rappresentata in particolare dalle sinistre, chiedeva un riconoscimento di tutte le confessioni e insisteva sul concetto di «indifferenza» circa le questioni di libertà religiosa. L'altra, sostenuta dalla Santa Sede, «ignorava il principio della libertà religiosa sia nella sfera morale sia in quella religiosa in relazione alle confessioni diverse da quella cattolica, limitandosi a prevederla soltanto nell'ambito pratico-politico»²⁰. In realtà tra i costituenti cattolici esistevano due concezioni differenti di libertà religiosa. Da un lato troviamo chi, partendo dalla filosofia personalista, puntava l'accento più sulla coscienza e sui diritti della persona, dall'altro lato vi erano costituenti che fondavano il loro pensiero sull'ontologia e ponevano l'accento sulla verità, rifacendosi alle posizioni espresse da Pio XII.

Pur senza ripercorrere il dibattito, ci sembra importante segnalare la presenza di ragionamenti concernenti la libertà di coscienza e l'attenzione all'elemento giuridico. Sotto quest'ultimo profilo si dibattevano due correnti di pensiero. «La prima riteneva la libertà religiosa una nozione essenzialmente e prettamente giuridica dotata di una sua autonomia. La seconda vedeva la libertà religiosa come un valore metagiuridico il cui carattere di giuridicità era l'elemento per convertire il valore in norma positiva»²¹.

Leggendo l'art. 8 della Costituzione appare evidente come l'idea di libertà si fondi sul principio dell'uguaglianza delle persone di fronte al diritto. Se guardiamo anche l'art. 19, dove si afferma: «Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume», osserviamo che nella Costituzione s'intrecciano sia il tema della libertà di coscienza, sia l'attenzione a far prevalere la libertà religiosa a livello politico-giuridico. Invece, non è incluso nel dettato costituzionale il principio di laicità. Credo sia opportuno a tale proposito ribadire l'acuta osservazione di Occhetta: «Il principio della libertà religiosa non si fonda sul principio della laicità, perché oltre ad essergli anteriore, è un diritto fondamentale della persona»²².

²⁰ F. OCCHETTA, *Le radici della democrazia*, 197.

²¹ F. OCCHETTA, *Le radici della democrazia*, 207.

²² F. OCCHETTA, *Le radici della democrazia*, 227.

II. IL DIBATTITO CONCILIARE SULLA LIBERTÀ RELIGIOSA²³

Questa analisi ha uno scopo preciso: mostrare come il dibattito fece evolvere le idee iniziali dei padri conciliari e il testo finale fu il frutto di molti confronti vivaci. Come vedremo, le posizioni erano tra loro differenti ed in particolare la distinzione di fondo si concentrò sul fondamento della libertà religiosa: libertà di coscienza, dignità dell'uomo e diritto positivo rappresentarono alcune delle opzioni presentate.

Colzani segnala, anzitutto, come tutto il dibattito avvenne dentro un «clima di paura»: «la paura di uno stravolgimento delle istituzioni, di un capovolgimento della valorizzazione delle diversità in una indiscriminata promozione di pluralismo»²⁴.

Il testo ha la sua origine nell'ambito ecumenico, grazie alla sollecitazione dei rappresentanti delle comunità separate. Così il 27 dicembre 1960 una sottocommissione del Segretariato per l'unità dei cristiani²⁵ elaborò il cosiddetto «documento di Friburgo» – dal luogo dove venne redatto il breve testo - «che in tre capitoli parlava rispettivamente della tolleranza, della cooperazione dei cattolici con i non credenti e dei rapporti tra Chiesa e Stato»²⁶.

In realtà il dibattito conciliare vide una sua prima tappa nel giugno del 1962. In tale occasione vennero presentati due schemi non allineati e tra loro diametralmente opposti che furono separatamente elaborati. Da un lato, quello del Segretariato per l'unità dei cristiani, guidato dal Cardinal

²³ Per questa parte il testo principale di riferimento è: S. SCATENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione "Dignitatis humanae" sulla libertà religiosa nel Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2003. Altri testi significativi sono: G. COLZANI, «La Dichiarazione *Dignitatis humanae*. La difficile storia di un documento conciliare» in R. PAPETTI - R. ROSSI (ed.), «*Dignitatis humanae*». *La libertà religiosa in Paolo VI. Colloquio internazionale di studio, Brescia, 24-25-26 settembre 2004*, Istituto Paolo VI - Studium, Brescia - Roma, 2007, 5-43; G. SALVINI, «La "Dignitatis humanae". La libertà religiosa in Paolo VI», *CivCatt*, 3784 (2008) 338-348; J.W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 2010; S. SCATENA, «Un cambio di paradigma» in S. SCATENA - M. RONCONI (ed.), *Libertà religiosa e diritti dell'uomo*, 39-56.

²⁴ G. COLZANI, «La Dichiarazione *Dignitatis humanae*. La difficile storia di un documento conciliare», 6; anche Salvini riprende questa espressione nel suo articolo apparso su *La civiltà cattolica* che di fatto sintetizza la relazione di Colzani.

²⁵ Organismo creato da Giovanni XXIII con l'originario scopo di aiutare i cristiani non cattolici a seguire il Concilio, in breve tempo si trasformò in una fucina significativa di testi e trattò anche della libertà religiosa.

²⁶ G. SALVINI, «La "Dignitatis humanae". La libertà religiosa in Paolo VI», 339.

Agostino Bea, dall'altro lato, il Cardinale Alfredo Ottaviani che presiedeva la Commissione teologica.

Il testo presentato da Ottaviani rappresentava il capitolo IX dello schema ecclesologico concernente i rapporti Chiesa-Stato. Dietro al quale stava lo schema già spiegato di «tesi-ipotesi». Al massimo si tolleravano le altre confessioni per evitare un male peggiore. Al contrario scompariva il concetto di tolleranza nello schema del Segretariato. Quest'ultimo aveva un anelito pastorale e si puntava sul far emergere la libertà di coscienza in ogni persona.

Trovare una linea di compromesso tra due visioni così distanti fu compito arduo e per questo lo schema del Segretariato giungerà in assemblea solo alla fine del secondo periodo del Vaticano II, precisamente nel novembre del 1963, come capitolo V dello schema sull'ecumenismo. Pur distribuito in aula, il testo non venne dibattuto dall'assemblea e quindi neppure votato. Il contenuto di questo testo è molto differente dal documento di Friburgo. La problematica dominante è quella della coscienza. Un tale documento si componeva di sette numeri e dodici ampie note. *L'incipit* (punto 1) presentava la missione della Chiesa quale perimetro dentro cui inserire il tema della libertà religiosa. I punti dal 2 al 5 si concentravano sul delicato rapporto tra Vangelo e coscienza e gli ultimi due numeri, di carattere pastorale, insistevano sul tema della carità. Dietro al testo presentato si celava la forza dell'enciclica di Giovanni XXIII, la *Pacem in terris*, pubblicata pochi mesi prima (11 aprile 1963) e il suo richiamo al ruolo della coscienza. In particolare si pensi a quanto si affermava al n. 8:

Ognuno ha il diritto di onorare Dio secondo il dettame della retta coscienza; e quindi il diritto al culto di Dio privato e pubblico. Infatti, come afferma con chiarezza Lattanzio: «Siamo stati creati allo scopo di rendere a Dio creatore il giusto onore che gli è dovuto, di riconoscere lui solo e di seguirlo. Questo è il vincolo di pietà che a lui ci stringe e a lui ci lega, e dal quale deriva il nome stesso di religione». Ed il nostro predecessore di i. m. Leone XIII così si esprime: «Questa libertà vera e degna dei figli di Dio, che mantiene alta la dignità dell'uomo, è più forte di qualunque violenza ed ingiuria, e la Chiesa la reclamò e l'ebbe carissima ognora. Siffatta libertà rivendicarono con intrepida costanza gli apostoli, la sancirono con gli scritti gli apologisti, la consacrarono gran numero di martiri col proprio sangue»²⁷.

²⁷ PT 8.

Inoltre, sempre nella *Pacem in terris* ai nn. 83-84, si aggiungono altre due precisazioni fondamentali: quella tra errore ed errante e quella tra ideologie e istituzioni.

Colzani evidenzia che rimanevano punti bisognosi di essere approfonditi e che «destavano perplessità»: «Il rapporto tra libertà e verità, la fondazione cristiana e biblica della libertà religiosa, la competenza giuridica dello Stato su questa materia, il valore della coscienza retta ma erronea, l'immutabilità della dottrina e l'interpretazione del magistero»²⁸.

Il primo vero dibattito tra i Padri avvenne il 23 settembre 1964. O'Malley descrive con un'immagine il clima: «Se un testo scritto fosse stato capace di emozione, la dichiarazione avrebbe tremato di trepidazione e paura»²⁹. Di fatto si scontrarono due «linguaggi differenti»³⁰ che trovarono spazio in ben 380 osservazioni ed emendamenti scritti che arrivarono alla Segreteria generale ed esaminati dal Segretariato nell'intersessione tra il secondo ed il terzo periodo. Il dibattito del settembre '64 è preceduto dalla *Declaratio prior* introdotta da De Smedt che subito precisa come la libertà religiosa si fondi nella persona che ha il diritto di essere libera di professare la sua fede. Inoltre, le costituzioni di molti stati moderni la riconoscono e la contemplano. Più di un osservatore mette in luce l'insistenza sull'aspetto giuridico per timore di un'interpretazione della *Declaratio prior* quale cedimento dottrinale. Vi è la paura di essere accusati «di neutralità o indifferenza o separazione della autorità pubblica rispetto alla materia religiosa»³¹. Infine De Smedt utilizza la nozione di «*vocatio*» divina quale fondamento ultimo del diritto alla libertà religiosa³².

Il dibattito che ne seguì durò quattro giorni e vi furono 44 interventi. Scegliamo di soffermarci solo su quello di Carlo Colombo, perché in

²⁸ G. COLZANI, «La Dichiarazione *Dignitatis humanae*. La difficile storia di un documento conciliare», 17.

²⁹ J.W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, 215.

³⁰ «Quello che preferiva i principi e le astrazioni e quello che invece era più attento alle differenti situazioni, alla vita e ai bisogni concreti dei diversi contesti in cui i cristiani si trovano a vivere»: S. SCATENA, «Un cambio di paradigma», 47.

³¹ G. COLZANI, «La Dichiarazione *Dignitatis humanae*. La difficile storia di un documento conciliare», 19.

³² «Era in questa “*vocatio*” che adesso si individuava infatti la massima dignità dell'uomo, tenuto, “nel formare la sua coscienza”, ad esaminare ciò che “la legge divina esige da lui, nel suo caso concreto”»: S. SCATENA, *La fatica della libertà*, 172-173.

quanto amico e stretto collaboratore di Montini, il suo intervento era «ritenuto espressivo del pensiero e degli orientamenti di Paolo VI»³³.

Tre furono i principi che mise in luce questo teologo milanese:

1. La necessità del dialogo tra le persone per la ricerca e la crescita nella verità. Questo tema era stato recentemente sottolineato da Paolo VI nell'enciclica *Ecclesiam suam* pubblicata poco più di un mese prima.

2. Il secondo fondamento del diritto di libertà era individuato nel dovere di seguire la coscienza certa anche in materia religiosa. Il testo in esame invece parlava non di *certezza* ma di *sincerità* della coscienza.

3. Il terzo principio concerneva la rivelazione, ovvero la libertà e soprannaturalità della fede. «Colombo non ne ricavava solo la necessità di una fede libera e personale ma anche l'incompetenza dei poteri statali al riguardo; lo Stato deve rispettare e promuovere i diritti naturali dei suoi cittadini tanto che il suo compito è quello di concedere il massimo di libertà possibile, senza mai violare i diritti naturali»³⁴.

Terminata questa discussione si rielaborarono i contenuti per rivedere il testo, tenendo presenti le resistenze emerse nell'ultima discussione. Questo processo durò fino al 17 novembre, data in cui venne presentato il *textus emendatus*. Il gruppo di lavoro venne potenziato e s'inserì una figura decisiva per lo sviluppo delle argomentazioni: John Courtney Murray di cui abbiamo già fatto cenno in precedenza. La scelta dei redattori fu quella di spostare la questione della libertà religiosa sul terreno delle costituzioni, ponendo l'accento sull'immunità della coercizione da parte dei poteri pubblici verso le scelte di carattere religioso. Il testo che ne scaturì fu molto diverso dal precedente e risentì dell'influenza della cultura americana³⁵. Anzitutto comparve la divisione tra le argomentazioni *ex ratione* ed *ex relatione*, in secondo luogo venne sganciato dalla problematica ecumenica. Al centro delle argomentazioni troviamo la dignità della persona così come l'epoca moderna l'aveva recepita. Giustamente Colzani

³³ G. COLZANI, «La Dichiarazione *Dignitatis humanae*. La difficile storia di un documento conciliare», 25.

³⁴ G. COLZANI, «La Dichiarazione *Dignitatis humanae*. La difficile storia di un documento conciliare», 26.

³⁵ Tanto che Scatena parla di «schema americano»: S. SCATENA, *La fatica della libertà*, 201-204.

nota: «Resta impregiudicato quanto una simile scelta sia coerente con la impostazione del capitolo primo – nn. 12-22 – della *Gaudium et spes*»³⁶.

Il *textus emendatus* non fu mai votato e aprì a quella che è nota come la «settimana nera» del Concilio. Ai fini del nostro contributo non è rilevante riportare le convulse discussioni, quello che conta è che Paolo VI decise di rimandare il testo a una nuova discussione. Solo col senno del poi la decisione venne considerata come saggia dagli analisti.

A fare le spese della risolutezza del Papa, come dello stesso «realismo» dei redattori dopo le vicende dell'autunno 1964, fu in particolare un proemio biblico steso da Congar nei mesi dell'ultima intersessione, poi dislocato altrove nel testo, ridotto a poche enunciazioni e alla fine praticamente espunto dallo schema³⁷.

Questa scelta è quella che, a nostro parere, lascia delle perplessità, come diremo in fase di conclusioni. Infatti, riteniamo che l'intuizione di Congar di prendere le mosse «dalla constatazione dell'accresciuta coscienza dell'uomo contemporaneo della propria dignità di persona – soprattutto in materia religiosa –, per ricondurre subito questo processo al dato rivelato della costitutiva e originaria libertà dell'uomo»³⁸, avrebbe dato origine, se accolta nel testo finale, ad una prospettiva molto feconda. Congar, infatti, nel suo proemio mostrava come la libertà fosse all'origine della storia salvifica dell'uomo e in tale visione avrebbe potuto poi inserirsi anche la struttura giuridica che veniva promossa dagli ambienti anglofoni.

Il testo nuovamente rivisto prese il titolo di *Textus reemendatus* e fu consegnato ai Padri l'11 maggio 1965. Senza ricostruire i fatti e i contenuti di quest'ultima redazione, segnaliamo che a differenza dei testi precedenti vede «l'introduzione di un paragrafo teso ad avallare la pratica dei concordati e, più in genere, dello Stato confessionale»³⁹. Anche questo *Textus* passò per una lunga discussione che si protrasse in una seconda sessione dal 15 al 20 settembre del '65. La sera del 20 infatti Paolo VI impose per la mattina seguente la votazione. 2222 votanti: 1997 *placet*, 224 *non placet* ed un voto nullo. Questo risultato diede al documento una base giuridica

³⁶ G. COLZANI, «La Dichiarazione *Dignitatis humanae*. La difficile storia di un documento conciliare», 30.

³⁷ S. SCATENA, «Un cambio di paradigma», 51.

³⁸ S. SCATENA, *La fatica della libertà*, 371.

³⁹ G. COLZANI, «La Dichiarazione *Dignitatis humanae*. La difficile storia di un documento conciliare», 34.

ormai solida. Il Segretariato si mise al lavoro, pur avendo ormai poco tempo, per giungere a elaborare il *Textus recognitus* che arriverà in aula nell'ottobre dello stesso anno. Dopo il dibattito e le votazioni anche di questo nuovo documento, il Segretariato fece l'ultimo sforzo per recuperare ancora maggior consenso ed il risultato fu il *Textus denuo recognitus* distribuito il 17 novembre del '65. Ma anche dopo quest'ultima approvazione il *De libertate* continuò per un cammino scosceso, malgrado gli aggiustamenti inseriti negli ultimi giorni per esplicita richiesta di Papa Montini.

L'approvazione definitiva avverrà il 7 dicembre 1965 con 2308 *placet* e 70 *non placet*. La cifra dei voti contrari appare insolitamente elevata, anche a fronte di un appoggio esplicito di Paolo VI, ma è indice di uno zoccolo duro d'irriducibili che non compresero il significato di quanto stava accadendo.

III. LA *DIGNITATIS HUMANAЕ*

Il testo approvato presenta come baricentro la prospettiva storico-giuridica a conferma di quanto prevalsero le idee di Murray e in generale della corrente anglofona; troviamo dei richiami anche alla libertà di coscienza e la presenza di tutta una parte dedicata al recupero dell'aspetto biblico in relazione sempre alla libertà religiosa.

La Dichiarazione si divide in due parti, precedute da un proemio e seguite dalle conclusioni. *L'incipit* pone subito l'accento sul come la storia contemporanea stia facendo emergere nelle persone la consapevolezza della propria dignità umana⁴⁰. Da qui il desiderio crescente delle persone di esercitare «la propria responsabile libertà, mossi dalla coscienza del dovere e non pressati da misure coercitive»⁴¹. Sarà quest'ultimo aspetto il contenuto della libertà religiosa, ovvero l'immunità dalla coercizione.

Nel *proemio*, in realtà, i Padri vollero evitare di essere fraintesi su un punto delicato, così come lo esplicita Pavan – uno dei principali estensori del testo –:

⁴⁰ Nel commento a questo passaggio Pavan sottolinea che «è un fatto di proporzioni mondiali, che già Giovanni XXIII, nell'enciclica *Pacem in terris*, aveva messo in rilievo»: P. PAVAN, *Dignità della persona. Testo e commento della Dichiarazione Conciliare sulla libertà religiosa (Dignitatis humanae)*, Dehoniane, Napoli 1980, 22.

⁴¹ *DH* 1.

Vi era, anzitutto, il timore che la proclamazione da parte del Concilio della libertà religiosa, quale diritto fondamentale della persona, non portasse uno scivolamento verso l'indifferentismo religioso, o, almeno, così venisse interpretata da una parte di credenti – cattolici e non cattolici – o da parte di non credenti⁴².

La paura che prevalesses l'idea secondo la quale tutte le religioni si equivalgono portò a esplicitare che «questa unica vera religione crediamo che sussista nella Chiesa cattolica e apostolica»⁴³. Inoltre, si precisa che la Dichiarazione «lascia intatta la dottrina tradizionale cattolica sul dovere morale dei singoli e delle società verso la vera religione e l'unica Chiesa di Cristo»⁴⁴.

Dal n. 2 all'8 si colloca la prima parte in cui si argomenta l'oggetto e il fondamento della libertà religiosa e come questa si rapporti con l'uomo, con Dio, all'interno della famiglia, dei gruppi e dello Stato.

«La persona umana ha il diritto alla libertà religiosa. Il contenuto di una tale libertà è che gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione da parte dei singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potere umano»⁴⁵. Questo perché si riconosce un valore fondamentale alla coscienza e si precisa che nessuno sia costretto ad agire contro la sua coscienza o impedito ad agire in conformità ad essa.

Il fondamento della libertà religiosa è la dignità della persona⁴⁶ «quale l'hanno fatto conoscere la Parola di Dio rivelata e la stessa ragione»⁴⁷. Il Concilio chiede che un tale diritto sia riconosciuto sancito dall'ordinamento giuridico.

Quanto si domanda a livello civile ha la sua origine nella legge divina che è «norma suprema della vita umana»⁴⁸. Dio rende partecipe l'uomo di questa legge e da ciò scaturisce il dovere e il diritto di ogni persona di cercare la verità in modo rispondente alla dignità della persona.

⁴² P. PAVAN, *Dignità della persona*, 23.

⁴³ *DH 1*.

⁴⁴ *DH 1*.

⁴⁵ *DH 2*.

⁴⁶ «Inoltre si dichiara che il fondamento della libertà religiosa si fonda realmente sulla dignità della persona umana»: *DH 2*.

⁴⁷ *DH 2*.

⁴⁸ *DH 3*.

Come avviene questo processo? «L'uomo coglie e riconosce gli imperativi della legge divina attraverso la sua coscienza, che è tenuto a seguire fedelmente in ogni sua attività per raggiungere il suo fine che è Dio»⁴⁹. Anche se nel testo compare un cenno alla natura sociale dell'uomo e all'aiuto che ne viene dallo scambio e dal dialogo tra le persone, il cammino di ricerca della verità ha connotati forse troppo individualistici. La nostra ipotesi è che questa sia la conseguenza dell'aver espunto la parte biblica che, se fosse stata posta come fondamento antropologico, avrebbe permesso di cogliere la dinamica relazionale dei processi di libertà.

Il testo si sofferma poi sulla libertà religiosa nella sua forma comunitaria: l'attenzione da avere è quella di non violare le esigenze di ordine pubblico ed evitare «spinte coercitive, o sollecitazioni disoneste o stimoli meno retti, specialmente nei confronti delle persone prive di cultura o senza risorse»⁵⁰. Dopo aver affermato la libertà dei genitori di scegliere l'educazione religiosa da dare ai figli, vi è l'importante art. 6 in cui si pone la relazione tra libertà religiosa e bene comune. In questo punto notiamo la consonanza con le dichiarazioni dei diritti dell'uomo e alcune costituzioni. Laddove si afferma che «il potere civile deve provvedere affinché l'eguaglianza giuridica dei cittadini, che appartiene essa pure al bene comune della società, per motivi religiosi non sia mai lesa»⁵¹ sentiamo gli echi della Costituzione italiana e non solo. Il finale del punto 6 della Dichiarazione è invece riferito ai regimi che ancora negavano la libertà religiosa. «I padri conciliari intendevano alludere a tristissimi fatti che allora si verificavano in alcuni Stati totalitari di ispirazione marxista»⁵².

La prima parte termina con l'enunciazione dei limiti della libertà religiosa; troviamo due criteri: uno morale (il senso di responsabilità) e l'altro giuridico (la garanzia dell'ordine pubblico) a questi si aggiunge l'invito, rivolto agli educatori, di formare le persone all'esercizio di questa libertà.

Nella seconda parte compaiono i riferimenti biblici a partire da Cristo e dagli apostoli. In modo significativo i Padri affermano che «la libertà religiosa nella società è in piena rispondenza con la libertà propria dell'atto di fede cristiana»⁵³. Purtroppo però nella trattazione manca una fon-

⁴⁹ DH 3.

⁵⁰ DH 4.

⁵¹ DH 6.

⁵² P. PAVAN, *Dignità della persona*, 72.

⁵³ DH 9.

dazione biblica che vada in tale direzione e che si sarebbe potuta fare, ad esempio, attraverso una ripresa dell'esperienza di libertà del popolo d'Israele. Franco Giulio Brambilla, invece, suggerisce di recuperare questa prospettiva attraverso la vicenda di Gesù e la sua Pasqua. Brambilla parla espressamente della «debolezza della teologia biblica tratteggiata nella dichiarazione»⁵⁴ e mostra il suo stupore per la mancanza del riferimento giovanneo che collega verità e libertà: «La verità vi farà liberi»⁵⁵. Questa linea è presente anche in Kasper, secondo cui: «La libertà cristiana ha come presupposto la libertà umana, cui conferisce la determinazione e il compimento ultimi, sulla via che passa per la croce e sfocia nella trasformazione di Pasqua. Di conseguenza essa rende possibile anche un nuovo modo di agire»⁵⁶.

Se guardiamo al testo della Dichiarazione e ai riferimenti biblici citati notiamo un tratto comune: si evidenziano tutti i passi che avvalorano l'idea di libertà come esercizio di alcuna coercizione. Viene citato il passo di Matteo che parla di Gesù mite e umile di cuore; allo stesso modo il richiamo alla parabola del grano e della zizzania serve per argomentare lo stile di rispetto del Signore. Il famoso passo: «Rendete a Cesare quello che è di Cesare, e a Dio quello che è di Dio»⁵⁷ è riportato per mostrare la capacità di Gesù di riconoscere la potestà civile e i suoi diritti.

La linea del rispetto attuata da Gesù è confermata anche dall'affermazione: «Rese testimonianza alla verità, però non volle imporla con la forza a coloro che la respingevano»⁵⁸.

In sintonia con questo uso del testo biblico appare anche quello seguente, fatto di citazioni paoline e degli Atti degli Apostoli, per mostrare come gli apostoli si mossero nella medesima direzione del loro Maestro. I caratteri evidenziati sono tre: la testimonianza alla verità, la mansuetudine e il riconoscimento dell'autorità civile. A questi tratti si aggiunge il martirio di fronte «al pubblico potere che si opponeva alla volontà di Dio»⁵⁹.

⁵⁴ F.G. BRAMBILLA, «Diventare Liberi» in S. SCATENA - M. RONCONI (ed.), *Libertà religiosa e diritti dell'uomo*, 7-20: 18.

⁵⁵ Gv 8,32.

⁵⁶ W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, 2, 237.

⁵⁷ Cit. in *DH* 11.

⁵⁸ *DH* 11. Queste parole sono in linea con un bel passaggio del prologo in cui si dice: «La verità non si impone che per la forza della verità stessa»: *DH* 1.

⁵⁹ *DH* 11.

La Chiesa, si afferma al n. 12, si pone sulla scia tracciata da Cristo e dagli apostoli.

Nella conclusione della Dichiarazione vi è un richiamo esplicito al tempo presente e così si fa da inciso con l'*incipit*. Nel ricordare l'«oggi» i Padri aggiungono: «La libertà religiosa nella maggior parte delle costituzioni è già dichiarata diritto civile ed è solennemente proclamata in documenti internazionali»⁶⁰.

IV. CONSIDERAZIONI SINTETICHE

Questo percorso, a tratti articolato, aveva lo scopo di mostrare come lungo la storia gli uomini si sono confrontati sul tema della libertà religiosa. Abbiamo visto due poli opposti, quelli che Cozzi sintetizza come: il rischio del fondamentalismo e l'equivoco del relativismo⁶¹. Da un lato, la paura di accettare un pluralismo culturale e, dall'altro, il cadere in posizione d'indifferenza, per cui «la dispersione dei gusti è teorizzata come dispersione ingovernabile dell'esperienza e quindi, ultimamente, dell'umano»⁶².

Dal dibattito, in particolare quello svoltosi lungo il Concilio, emersero sensibilità differenti e questo rese problematica la gestazione del testo. La corrente americana poneva l'accento soprattutto sul fondamento storico-giuridico, anche in virtù di quella che era l'esperienza del popolo statunitense. Accanto e legato a questo aspetto si poneva l'accento sulla dignità della persona e infine, riprendendo anche le posizioni della *Pacem in terris*, vi era l'esigenza del richiamo al rapporto tra libertà religiosa e coscienza.

Il risultato finale fu un compromesso ragionevole tra le tante anime, comprese quelle che si ostinavano a negare la libertà religiosa e continuarono a farlo anche a Concilio concluso. Prevalse, come abbiamo visto, la linea più giuridica a scapito soprattutto dell'impostazione biblica pensata da Congar.

⁶⁰ DH 15.

⁶¹ A. COZZI, «La libertà religiosa tra tolleranza e intolleranza. Uno sguardo alla Chiesa Cattolica», *Lessico di Etica pubblica*, 2 (2011) 2, 36-46: 37-38.

⁶² A. COZZI, «La libertà religiosa tra tolleranza e intolleranza. Uno sguardo alla Chiesa Cattolica», 38.

In sede di bilancio ci pare che si possano tracciare almeno tre conclusioni aperte e bisognose di essere sviluppate.

Anzitutto la *Dichiarazione* fu certamente un passo importante. La consideriamo un riconoscimento ecclesiale di qualcosa che a livello civile era già avvenuto. Per allargare il consenso si ridusse l'argomentazione al livello del diritto pubblico e questo, da un lato, è il livello minimo ma, dall'altro lato, non fu la pista più feconda.

In secondo luogo, in un Concilio capace di riscoprire il tesoro della parola di Dio, quest'ultima rimase imprigionata in un uso strumentale a mostrare quanto già affermato nella prima parte del testo. Se si fosse partiti da una fondazione biblica della libertà, la Dichiarazione avrebbe assunto un respiro più ampio e forse non avremmo una cesura della Dichiarazione in due parti distinte.

Infine, il modo con cui si argomentano i fondamenti della libertà religiosa appaiono troppo viziati da un impianto individualistico che non tiene sufficientemente conto di come la libertà sia concetto relazionale.

Da qui il paradosso: un testo che fu frutto di un grande dibattito, svoltosi nella libertà del dire le proprie ragioni, un testo che subì molte modifiche proprio perché recepì i tanti punti di vista, di fatto non riconobbe a livello teorico quello che nella prassi fu evidente, ovvero l'aspetto decisivo della relazionalità.

WALTER MAGNONI

Curia Arcivescovile di Milano

Piazza Fontana, 2

20122 Milano