

Il giudizio dei Padri sinodali sull'apporto apostolico risultante da una maggior presenza attiva dei laici in questi compiti intraecclesiali non potè che essere complessivamente positivo, anche se non mancarono di denunciare diversi abusi, direi soprattutto la tendenza non infrequente alla « clericalizzazione » dei fedeli laici e « il rischio di creare di fatto una struttura ecclesiale di servizio parallela a quella fondata sul sacramento dell'Ordine »⁵⁹. Questo rischio più che i ministeri, gli uffici e le funzioni dei laici, riguarda i compiti di supplenza in mancanza di ministri ordinati; è un rischio sempre incombente, poiché il passaggio dall'emergenza alla sua istituzionalizzazione è facile da percorrere. Di qui la necessità, ribadita dal Papa, di tener bene in mente la radice battesimale del coinvolgimento attivo dei fedeli laici all'interno della comunità ecclesiale⁶⁰. La corresponsabilità nella missione della Chiesa non va vista come primo gradino dell'Ordine sacro, bensì come esigenza della dignità battesimale.

⁵⁹ ChL 23.

⁶⁰ « È necessario allora, in primo luogo, che i pastori, nel riconoscere e nel conferire ai fedeli laici i vari ministeri, uffici e funzioni, abbiano la massima cura di instruirli sulla radice battesimale di questi compiti » (ChL 23).

SULLA LIBERTÀ RELIGIOSA. CONTINUITÀ DEL VATICANO II CON IL MAGISTERO PRECEDENTE

Fernando OCÁRIZ

Sommario: Introduzione - I. Contenuti e limiti del diritto alla libertà religiosa - II. Il fondamento del diritto alla libertà religiosa - III. Tolleranza e libertà religiosa - IV. I rapporti Chiesa-Stato - Conclusione.

Introduzione

Recentemente, il Santo Padre Giovanni Paolo II ha voluto « richiamare l'attenzione dei teologi e degli altri esperti nelle scienze ecclesiastiche, affinché anch'essi si sentano interpellati » in ordine ad « un rinnovato impegno di approfondimento, nel quale si metta in luce la continuità del Concilio (Vaticano II) con la Tradizione, specialmente nei punti di dottrina che, forse per la loro novità, non sono stati ancora ben compresi da alcuni settori della Chiesa »¹.

Tra questi punti di dottrina, occupa un posto di speciale rilievo l'insegnamento conciliare sulla libertà religiosa. Infatti, com'è ben noto, sulla libertà in materia religiosa e sulla questione, intimamente connessa, dei rapporti tra Chiesa e Stato, si trovano nel Magistero anteriore al Vaticano II affermazioni, più volte reiterate dai Romani Pontefici, che potrebbero sembrare opposte all'insegnamento dell'ultimo Concilio.

Molto è stato già scritto sull'argomento, ma non sembra che le perplessità da esso suscitate in alcuni settori della Chiesa siano state

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Motu proprio Ecclesia Dei*, 2-VII-1988, n. 5,b.

finora sufficientemente chiarite. Tra coloro che hanno studiato il tema, molti difendono la *continuità* tra la dichiarazione *Dignitatis humanae* del Vaticano II ed il Magistero precedente. Invece, altri ritengono che tale continuità non esista, anzi che ci sia una vera e propria *contraddizione*².

Tra i sostenitori della tesi della *contraddizione*, alcuni sono del parere che il Vaticano II ha sbagliato assumendo principi liberali già condannati da molti Romani Pontefici; altri pensano che furono questi Pontefici precedenti a sbagliare sul piano teorico, sebbene il loro atteggiamento è comprensibile e fu forse inevitabile nella pratica, tenuto conto delle circostanze storiche. Altri, infine, sostenendo una certa contraddizione, sono del parere che non si possa parlare di errore né del Magistero precedente né della dichiarazione conciliare, perché gli aspetti nei quali c'è stato un cambiamento nell'atteggiamento della Chiesa sarebbero essenzialmente contingenti, soggetti quindi a giudizi prudenziali e non a giudizi dottrinali definitivi o assoluti; oppure secondo altri, sarebbero aspetti non rivelati né aventi un tale rapporto con la verità rivelata che permetta al Magistero di enunciare su di essi insegnamenti definitivi.

Queste due ultime posizioni sono palesemente infondate: non è una questione contingente, ad esempio, se l'uomo abbia o non abbia un concreto diritto *naturale* (quello denominato « diritto alla libertà religiosa »), così come non è contingente se la legge morale naturale o quella divino-positiva esige o non esige qualche forma di confessionarietà dello Stato dove sia possibile. Inoltre, è certo che questi punti sono compresi tra quelli in cui il Magistero ecclesiastico può dare insegnamenti definitivi³.

² Com'è noto, la bibliografia sull'argomento è molto ampia. Tra i volumi di recente pubblicazione, cfr., ad esempio, B. DE MARGERIE, *Liberté religieuse et règne du Christ*, Ed. du Cerf, Paris 1988, per la tesi della continuità; e M. LEFEBVRE, *Ils l'ont découronné*, Ed. Fidélité, Escuroles 1987, per la tesi della contraddizione.

C'è anche chi, avendo prima sostenuto la tesi della *contraddizione*, è passato ad affermare la *continuità*, dopo aver studiato più a fondo la questione: cfr. L.-M. DE BLIGNIERES, *La liberté religieuse: contradiction ou continuité*, in « CICES », n. 351, 1988; D.-M. DE SAINT LAUMER, *Liberté religieuse: le débat est relancé*, in « Sedes Sapientiae », n. 25, 1988, pp. 23-48.

³ Sull'estensione della competenza del Magistero della Chiesa in materia morale, cfr., ad esempio, C. CAFFARRA, *La competenza del Magistero nell'insegnamento di norme morali determinate*, in « Anthropotes » 4 (1988), pp. 7-23; F. OCÁRIZ, *La competenza del Magistero « in moribus »*, in « Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale », Ed. Ares, Milano 1989 (in corso di stampa).

Per svolgere un valido confronto tra l'insegnamento della *Dignitatis humanae* (in seguito, DH) ed il Magistero precedente, è necessario comprendere il contenuto preciso di tali insegnamenti, senza limitarsi ad un semplice confronto di testi, presi fuori dei loro contesti letterari e storico-dottrinali. Penso che sia stata principalmente un'insufficiente o errata comprensione della DH la causa più comune dell'affermazione della contraddizione tra il documento conciliare ed il Magistero precedente. Perciò, mi sembra utile approfondire, ancora di più, soprattutto il vero significato dei punti principali della DH che sono oggetto di contestazione, oppure motivo – per altri – di pensare e di agire come se la Chiesa avesse cambiato dottrina. Nel fare ciò, è comunque necessario tener anche conto dei principali insegnamenti del Magistero precedente: infatti, negli Atti del Concilio si vede come i Padri conciliari presero molto in considerazione tali insegnamenti.

Innanzitutto, non si può non adottare, come criterio d'interpretazione, l'affermazione esplicita della DH secondo cui la dottrina ivi dichiarata sulla libertà religiosa « lascia intatta la dottrina cattolica tradizionale sul dovere morale dei singoli e delle società verso la vera religione e l'unica Chiesa di Cristo »⁴. Certamente, i sostenitori della tesi della contraddizione tra DH e la dottrina cattolica precedente pensano che questa affermazione della DH sia falsa: non basta dire che non c'è contraddizione perché di fatto essa venga tolta. Comunque, il dato da noi assunto come criterio oggettivo d'interpretazione resta: *i Padri conciliari hanno voluto riaffermare la dottrina precedente*.

Sembra necessario fare anche una seconda considerazione preliminare: DH non è una dichiarazione circa l'intera dottrina cattolica sui rapporti tra libertà umana e religione, né sui rapporti tra Chiesa e Stato.

Infatti, DH ha un sottotitolo: *De iure personae et communitatum ad libertatem socialem et civilem in re religiosa*, che fu aggiunto per sottolineare il carattere parziale del testo: questo è soltanto relativo ai rapporti giuridici civili – non ai rapporti *morali* – dell'uomo e delle comunità in materia religiosa (senza negare la connessione tra morale e diritto civile). Inoltre, DH tratta – in questo preciso

⁴ DH, n. 1c.

ambito giuridico civile – di un concreto diritto delle persone e delle comunità, quindi prescinde dall'esame di molti altri aspetti, anche giuridico-civili, relativi ai rapporti libertà-religione. Ad esempio, DH non tratta dei rapporti Chiesa-Stato se non molto parzialmente; in concreto, DH dice che cosa lo Stato *non può fare* in materia religiosa, ma non tratta dei *doveri* dello Stato in questo campo, se non in modo generico. Su questo carattere limitato della portata di DH, gli Atti del Concilio sono molto espliciti.

Ad esempio, la *Relatio de textu recognito* affermò espressamente che le parole « socialem et civilem » erano state aggiunte nel sottotitolo affinché fosse fin dall'inizio chiaro che: « Libertas, de qua agitur in hac Declaratione, non respicit relationem hominis ad veritatem vel ad Deum; respicit vero relationes inter personas in societate humana et civili ideoque huiusmodi libertas denominatur socialis et civilis »⁵. Con ciò non si nega, com'è ovvio, che i rapporti degli uomini con la verità e con Dio abbiano un'incidenza sui rapporti tra le persone nella società civile.

La portata limitata di DH fu ancora sottolineata dalla *Relatio de textu reemendato*: « Ex multis quaestionibus quae circa libertatem in re religiosa oriuntur, unum tantum problema explicite tangitur in Declaratione nostra. Agimus nempe de obiecto et de fundamento iuris humani et civilis ad libertatem in re religiosa prout in societate hodierna vindicatur (...). In quaestione sic circumscripta non examinamus, vel indirecte tantummodo dicimus, v.g. quaenam sint hominis officia erga Deum neque quaenam sit missio et summa iurium Ecclesiae Catholicae, neque quaenam sint omnia officia potestatum publicarum »⁶.

Bisogna quindi *capire bene* l'insegnamento di DH: anche su questo argomento è necessario « tornare ai testi autentici del Vaticano II autentico »⁷.

Per un confronto della DH con la dottrina del Magistero precedente, è decisivo centrare lo studio sui seguenti punti fondamentali: il contenuto, i limiti ed il fondamento del diritto alla libertà religiosa e, infine, i rapporti tra Chiesa e Stato.

⁵ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, vol. IV, pars V, p. 150.

⁶ *Acta Synodalia...*, cit., vol. IV, pars I, pp. 197-198.

⁷ J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, Ed. Paoline, Milano 1985, p. 29.

I. Contenuto e limiti del diritto alla libertà religiosa

Secondo l'insegnamento della DH, la libertà religiosa alla quale ogni persona umana ha diritto « consiste in questo, che tutti gli uomini devono essere immuni dalla coercizione da parte di singoli, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità alla sua coscienza privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata »⁸. Quindi, *l'oggetto del diritto è l'immunità da coercizione*. La Commissione Conciliare, nella risposta a uno dei *modi* generali, diede la seguente spiegazione: « Praeterea observetur textum approbatum affirmare ius cuius obiectum est immunitas a coercitione et non contentum alicuius religionis. (...) Nullibi affirmatur nec affirmare licet (quod evidens est) dari ius ad errorem diffundendum. Si autem personae errorem diffundunt, hoc non est exercitium iuris, sed abusus eius. Hic abusus impediri potest et debet si ordo publicus graviter laeditur, prout in textu pluries affirmatur et sub n. 7 explicatur »⁹.

In questo stesso senso, la *Relatio de textu reemendato* spiegò: « Non agitur quaestio, utrum homo habeat ex conscientia vera ius agendi, quod ex conscientia erronea non haberet. Quaestio enim est de iure hominis eo sensu, quod ius asserit immunitatem a coercitione. Exactius loquendo, quaestio est, utrum et sub quibusdam conditionibus detur ius ex parte aliorum, ac nominatim ex parte potestatis publicae, ad hominem impediendum, quominus publice iuxta conscientiam agat. Iamvero ex eo quod conscientia agentis est erronea non sequitur, dari in aliis ius impediendi eius actionem. (...) In hodierna quaestione frustra adducitur principium quod sonat, iura non aequaliter fundari in veritate atque in errore. Quod quidem verum est, si intelligitur, in errore non fundari ius sed in veritate sola. Rursus tamen considerandum est, agi hodie quaestionem de iure, ut est immunitas a coercitione. Iamvero eiusmodi immunitate gaudet homo conscientiae verae; ea tamen gaudet etiam homo conscientiae erronea, donec probetur, penes alium ac nominatim penes

⁸ DH, n. 2a.

⁹ *Acta Synodalia...*, cit., vol. IV, pars VI, p. 725.

potestatem publicam dari in casu ius impediendi hunc illumve actum externum religionis »¹⁰.

Di conseguenza, il diritto alla libertà religiosa affermato da DH è stato a volte considerato come un *diritto negativo*, nel senso che non è un diritto « affermativo », cioè ad agire (*ius agendi*), ma soltanto un diritto a non subire coazione o più precisamente ad esigere di non subire coazione (*ius exigendi*)¹¹. A questa interpretazione conduce anche la seguente precisazione fatta dalla *Relatio de textu emendato*: « Duplici sensu sumi potest ius. Primo sensu ius dicitur facultas moralis aliquid agendi, facultas scilicet qua quis ab intrinseco positivam auctoritatem habet (empowerment, Ermächtigung, autorizzazione) ad agendum. In Declaratione non adhibetur ius hoc sensu, ne quaestiones orientur quae ad rem non sunt, e.g., quaestio speculativa de iuribus conscientiae erroneae, quae versatur extra statum quaestionis iuridicum de libertate religiosa, prout in Declaratione tractatur. Altero sensu ius dicitur facultas moralis exigendi, ne quis constringatur ad agendum neve impediatur, quominus agat. Quo quidem sensu ius significat immunitatem in agendo et excludit coercionem sive constringentem sive impediendam. Unde hoc altero sensu sumitur ius in Declaratione »¹².

Tuttavia, queste spiegazioni vanno completate. Infatti, bisogna distinguere (non separare) tra l'*ordine morale* e l'*ordine giuridico*. Il fatto che, nell'ordine morale, l'uomo non abbia diritto « affermativo » a professare l'errore religioso è più che evidente, quasi tautologico. Ma questo non basta per qualificare – nell'ordine giuridico – come esclusivamente negativo il diritto a non subire coazione in materia religiosa. In effetti, se anche nell'ordine giuridico non esistesse un diritto ad agire, impedire mediante coazione tale agire non sarebbe ingiusto, quindi non esisterebbe diritto a non subire coerci-

¹⁰ *Acta Synodalia...*, cit., vol. IV, pars I, pp. 189-190.

¹¹ Cfr. *Acta Synodalia...*, cit., vol. IV, pars I, p. 190; vol. IV, pars VI, p. 744. Si veda pure J. HAMER, *Histoire du texte de la Déclaration*, in AA. Vv., *Vatican II. La liberté religieuse*, Ed. du Cerf, Paris 1967, p. 104; D.-M. DE SAINT LAUMER, *Liberté religieuse...*, cit., pp. 28-30; B.W. HARRISON, *Le développement de la doctrine catholique sur la liberté religieuse*, Société Saint-Thomas-d'Aquin, Editions Dominique Martin Morin, Bouère 1988, p. 131.

¹² *Acta Synodalia...*, cit., vol. III, pars VIII, pp. 461-462. Analogamente: « Sub regimine enim libertatis religiosae iure publico simpliciter agnoscitur, neminem esse constringendum ut agat contra conscientiam neve impediendum, quin secundum conscientiam agat. Quidquid alias valeat sermo de iuribus diversis veritatis et erroris, nullus est ei hic locus » (*ibidem*, p. 464).

zione (questo mi sembra incontestabile, in base al rapporto essenziale tra diritto e giustizia, tra *ius* e *iustitia*). Allora, se – come insegna DH – esiste nell'ordine giuridico un diritto alla non coercizione in materia religiosa entro debiti limiti, *nello stesso ordine giuridico* non può non esistere anche il corrispondente diritto ad agire, entro gli stessi limiti, con indipendenza dalla corrispondenza di questo agire con la verità e con il bene.

È a questo punto che interviene adeguatamente il concetto di *diritto negativo* applicato alla libertà religiosa, ma in un senso più completo di quello citato sopra; nel senso cioè in cui s'intendono oggi, negli ordinamenti giuridici, i cosiddetti *diritti di libertà*. Lo Stato, nel riconoscere tali diritti, non lo fa in base ad un'approvazione a priori dei diversi – e contrastanti – usi che si potranno fare di tali libertà, ma lo fa soltanto perché ritiene giusto non intervenire nell'ambito di queste libertà, a meno che il suo dovere di tutelare il bene comune esiga un suo intervento coercitivo. Ad esempio, che lo Stato riconosca un diritto alla libertà di stampa, è evidente che non significa che consideri a priori vero o buono tutto quanto i cittadini possano stampare; significa soltanto che lo Stato riconosce che non ha un diritto-dovere di intervenire in quella materia se non vengono lesi valori che lo stesso Stato deve tutelare¹³.

Non ci soffermiamo ora sul fondamento filosofico o teologico di questi diritti di libertà. Si tratta invece di mostrare che l'affermazione d'un diritto – *inteso nel senso indicato sopra* – alla libertà civile in materia religiosa non è contraria al Magistero precedente della Chiesa. Vale a dire, questo diritto affermato da DH non coincide con – né include in sé – la *libertà di coscienza e di culto* pretesa dal liberalismo e condannata dai Romani Pontefici.

Innanzitutto, è opportuno osservare che tale non coincidenza non si dimostra affermando semplicemente che la libertà di culto difesa dal liberalismo pretendeva di fondarsi sull'indifferentismo religioso¹⁴. È vero che il liberalismo, in molte delle sue forme, poggiava la propria rivendicazione di libertà religiosa sull'indifferenti-

¹³ Sul concetto di questi *diritti di libertà*, intesi come diritti negativi, negli ordinamenti giuridici, e la sua applicazione al diritto di libertà religiosa, cfr. A. DE FUENMAYOR, *La libertad religiosa*, Eunsa, Pamplona 1974, pp. 32-38.

¹⁴ Anche negli Atti del Concilio si trova quest'affermazione (cfr. *Acta Synodalia...*, cit., vol. II, pars V, pp. 491-492), adoperata poi da diversi autori come se fosse sufficiente.

simo¹⁵; la Chiesa però non condannò soltanto l'indifferentismo, ma anche la libertà di culto in se stessa, come appare evidente dal fatto che condannò tale libertà anche quando venne pretesa dal cosiddetto « liberalismo cattolico » di Lamennais¹⁶.

Tuttavia, dall'analisi dei principali testi magisteriali nei quali venne condannata la libertà di culto, mi sembra che si deduce chiaramente che tale condanna non si riferiva all'affermazione d'un ambito di libertà dalla coercizione statale in materia religiosa, bensì all'affermazione d'una libertà che pretendeva avere una delle due seguenti caratteristiche (o tutte e due): essere una libertà *assoluta o illimitata*; essere una libertà che, per principio, va riconosciuta a tutti i culti *senza distinzione*¹⁷.

Infatti, Pio VI, riferendosi alla Costituzione francese del 1791, condannò il « diritto mostruoso » ad una « libertà *assoluta* che non soltanto assicura il diritto a non essere inquietati a motivo delle opinioni religiose, ma che concede anche questa licenza di pensare, di dire, di scrivere e addirittura di fare stampare impunemente in materia religiosa *tutto quanto può essere suggerito dall'immaginazione più sregolata* »¹⁸. Ugualmente, Pio VII, a proposito della Costituzione francese del 1814, condannò una « libertà di tutti i culti *senza distinzione* », che « mette allo stesso rango » la Chiesa e le false religioni¹⁹. Più tardi, nel 1832, di fronte al cosiddetto « liberalismo cattolico » di Lamennais, Gregorio XVI condannò una pretesa « *plena atque immoderata libertas opinionum, quae in sacrae et civilis rei labem late grassatur...* »²⁰. Anche Leone XIII, oltre alle diverse forme d'indifferentismo (degli individui e degli Stati), condannò l'attribuzione di uguali diritti a tutte le religioni, cioè una libertà di culto *senza distinzione*²¹.

¹⁵ Cfr., ad esempio, J. BAUCHER, *Liberté*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. IX, col. 660-703 (specialmente, col. 683-703).

¹⁶ Cfr. C. CONSTANTIN, *Le libéralisme catholique*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. IX, col. 506-629.

¹⁷ Sul carattere « illimitato » della libertà di culto condannata dal Magistero, cfr. anche B. DE MARGERIE, *Liberté religieuse et règne du Christ*, cit., pp. 21 ss. L'Autore, tuttavia, non sembra tener sufficientemente conto che è stata pure condannata una libertà data a tutti i culti « senza distinzione », cioè che *per principio* conceda un'uguaglianza legale a tutti, senza distinguere la vera religione dalle altre (cfr. pp. 41-42, 51).

¹⁸ PIO VI, Lett. *Quod aliquantulum*, 10-III-1791, in « La paix intérieure des Nations. Les enseignements pontificaux présentés par les Moines de Solesmes » (PIN), 1.

¹⁹ PIO VII, Lett. *Post tam diuturnitas*, 29-IV-1814: PIN, 19.

²⁰ GREGORIO XVI, Enc. *Mirari vos*, 15-VIII-1832: Denz-Sch 2731.

²¹ Cfr. LEONE XIII, Enc. *Immortale Dei*, 1-XI-1885: ASS 18 (1885) p. 174; Enc. *Libertas*, 20-VI-1888: ASS 20 (1887), p. 604.

Si possono però trovare affermazioni magisteriali nelle quali sembra che venga condannata qualsiasi forma di libertà di culto. Ad esempio, il *Syllabus* condanna la seguente proposizione: « Hinc laudabiliter in quibusdam catholicis nominis regionibus lege cautum est, ut hominibus illuc immigrantibus liceat publicum proprii cuiusque cultus exercitium habere »²². Ma, tenendo conto del loro contesto, penso che queste affermazioni possono essere intese nel senso delle precedenti. Concretamente, la portata del n. 78 del *Syllabus* va determinata dal fatto che è una condanna tratta dall'Allocuzione *Acerbissimum* di Pio IX (27-IX-1852), nella quale il Pontefice stigmatizzava un progetto di legge che, nella Nuova Granada, prometteva a tutti gli immigranti una libertà di culto senza alcuna limitazione²³. Comunque sia, sembra doveroso interpretare questa tesi del *Syllabus* alla luce dell'insieme della dottrina pontificia sopraccitata.

È specialmente importante l'Enc. *Quanta cura*, oltre che per la sua particolare solennità, perché condanna anche una libertà religiosa *limitata*; tuttavia si tratta di una libertà che pretendeva di poter essere limitata soltanto in base alle esigenze della « pace pubblica ». Pio IX, infatti, condanna coloro che « contra sacrarum Litterarum, Ecclesiae sanctorumque Patrum doctrinam asserere non dubitant, "optimam esse conditionem societatis, in qua imperio non agnoscitur officium coercendi sancitis poenis violatores catholicae religionis, nisi quatenus pax publica postulet" »²⁴. Immediatamente dopo, il Pontefice ricorda la condanna, fatta da Gregorio XVI nell'Enc. *Mirari vos*, di coloro che affermavano che la libertà di coscienza e di culto è un diritto di ogni uomo che dev'essere proclamato ed assicurato in ogni società: ma questa libertà condannata è subito qualificata come *omnimoda*²⁵.

Invece, la libertà sociale e civile in materia religiosa affermata da DH ha dei limiti — inclusi nella sua stessa « definizione »²⁶ —, che non sono soltanto i necessari per garantire quella « pace pubblica » alla quale si riferiva l'Enc. *Quanta cura*, ma anche altri molto

²² PIO IX, *Syllabus*, n. 78: Denz-Sch 2978.

²³ Cfr. L. BRIGUE, *Syllabus*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 14, col. 2910.

²⁴ PIO IX, Enc. *Quanta cura*, 8-XII-1864: ASS 3 (1867) p. 162.

²⁵ Cfr. *ibidem*. Si veda anche B.W. HARRISON, *Le développement de la doctrine catholique sur la liberté religieuse*, cit., pp. 36-69.

²⁶ Il già citato testo di DH, n. 2a si riferisce infatti alla libertà religiosa *entro debiti limiti*.

importanti compresi nel concetto assai più ampio di « ordine pubblico », così come è inteso dalla dichiarazione conciliare (sebbene la somiglianza dei termini – *pace pubblica, ordine pubblico* – potrebbe indurre in errore).

Il passo fondamentale della DH su questo punto è il seguente: « Poiché la società civile ha il diritto di tutelarsi contro gli abusi che si possono verificare sotto il pretesto della libertà religiosa, spetta soprattutto al potere civile provvedere a tale protezione: ciò però deve compiersi non in modo arbitrario o favorendo iniquamente una parte, ma secondo norme giuridiche conformi all'ordine morale oggettivo, che sono postulate dall'efficace difesa dei diritti a vantaggio di tutti i cittadini e dal loro pacifico accordo, da una sufficiente tutela di quella onesta pace pubblica che è un'ordinata convivenza nella vera giustizia, e dalla doverosa custodia della pubblica moralità. Tutti questi elementi costituiscono la parte fondamentale del bene comune e sono compresi sotto il nome di ordine pubblico »²⁷.

Quali siano le esigenze concrete dell'ordine pubblico così inteso (e, in particolare, della pubblica moralità), nelle diverse circostanze, non è detto dal Concilio; anzi dagli Atti conciliari risulta che DH « non intendit exponere applicationes particulares principiorum, praesertim si quaestiones complexas secum ferunt »²⁸.

Comunque, è certo che il Concilio non ha concepito tale determinazione dei limiti come se essa fosse soltanto o principalmente dipendente dalle contingenti circostanze storiche. Infatti, il riferimento all'ordine morale oggettivo, introdotto nel *textus recognitus* della DH, 7, fu spiegato dalla *Relatio* corrispondente in questi termini: « Legitur: *in ordine morali obiectivo fundati. Est additio magni momenti. Introducta est ad mentem Patrum qui rogant ut in aestimando ordine publico, ratio habeatur non solum ad historicas situationes sed etiam et in primis ad ea quae morali ordine obiectivo postulantur* »²⁹.

La questione se quest'ordine morale oggettivo si riferisce soltanto alla legge morale naturale, oppure se anche le esigenze morali soprannaturali – riguardanti, ad esempio, il dovere morale di evitare quanto costituisca un pericolo pubblico per la vera fede degli uomini

²⁷ DH, n. 7c.

²⁸ *Acta Synodalia...*, cit., vol. IV, pars VI, p. 769.

²⁹ *Acta Synodalia...*, cit., vol. IV, pars V, p. 154.

ni – possono determinare limiti alla libertà religiosa, non è trattata da DH. Perciò, la risposta che la dottrina cattolica offre a tale questione va cercata non in DH ma negli altri insegnamenti del Magistero, la cui validità è anche riaffermata da DH³⁰. È ben noto che esistono importanti testi magisteriali che danno una risposta affermativa³¹. Riguardo all'argomento che ora ci occupa – la non contraddizione tra DH ed il Magistero precedente –, è sufficiente constatare che una risposta negativa non potrebbe essere fondata su DH, poiché è ovvio che l'ordine morale soprannaturale è tanto « oggettivo » quanto l'ordine morale naturale.

Infine, che la libertà religiosa insegnata da DH non è una libertà data a tutti i culti *senza distinzione* (cioè, che non è un'affermazione d'uguaglianza di diritti tra la vera religione e le false religioni), ci rimanda alla questione dei rapporti Chiesa-Stato. Ma prima è opportuno soffermarci sul fondamento del diritto alla libertà religiosa.

II. Il fondamento del diritto alla libertà religiosa

Secondo l'insegnamento della DH: « Il diritto alla libertà religiosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana, quale si conosce, sia per mezzo della Parola di Dio rivelata sia tramite la stessa ragione »³². E, poco più avanti, lo stesso documento conciliare afferma: « il diritto alla libertà religiosa non si fonda quindi su una disposizione soggettiva della persona, ma sulla sua stessa natura »³³. Di conseguenza, il diritto alla libertà religiosa « perdura anche in coloro che non soddisfano all'obbligo di cercare la verità e di aderire ad essa »³⁴.

È affermata quindi una dignità umana fondante il diritto alla libertà religiosa, indipendente dal fatto che la persona sia nel vero o nel falso, cerchi o non cerchi la verità, ecc. Questa concezione potrebbe sembrare contraria alla dottrina cattolica tradizionale, espres-

³⁰ Cfr. nota 4.

³¹ Cfr., ad esempio, il testo sopraccitato di Pio IX, Enc. *Quanta cura*, cit., p. 162, nella nota 24; LEONE XIII, Enc. *Libertas*, cit., p. 611. Si veda pure B.W. HARRISON, *Le développement de la doctrine catholique sur la liberté religieuse*, cit., pp. 112 e 120.

³² DH, n. 2a.

³³ DH, n. 2b.

³⁴ *Ibidem*.

sa, ad esempio, in questo testo di Leone XIII: « Se l'intelligenza aderisce a delle idee false, se la volontà sceglie il male e ad esso si aderisce, né l'una né l'altra raggiungono la loro perfezione, ambedue decadono dalla loro nativa dignità e si corrompono. Non è quindi permesso portare alla luce ed esporre agli occhi degli uomini ciò che è contrario alla virtù ed alla verità, e tantomeno ancora è permesso porre questa licenza sotto la tutela delle leggi »³⁵.

In primo luogo, bisogna osservare che l'affermazione d'un diritto alla libertà religiosa fondato sulla dignità della persona, indipendentemente dalla verità o falsità della religione in questione, non significa affatto negare che l'adesione alla verità e al bene sia parte integrante della dignità umana. Infatti, DH non dice che la dignità umana sia fondata *unicamente* sulla natura, indipendentemente dall'adesione della persona alla verità e al bene; quello che DH afferma è che il fatto ontologico d'essere una persona comporta una dignità basilare che non scompare per l'adesione all'errore³⁶. Questa dignità basilare fa sì che, come scrisse San Tommaso d'Aquino, ogni uomo, anche se peccatore, è immagine di Dio e membro almeno potenziale del Corpo di Cristo³⁷.

Quindi, il diritto alla libertà religiosa – inteso nel senso sopra esposto – si fonda sulla dignità ontologica basilare della persona umana, e non su di un'inesistente uguaglianza tra le religioni (indifferentismo). Infatti, DH afferma esplicitamente, come molte altre volte lo stesso Concilio Vaticano II, che l'unica vera religione si trova nella Chiesa Cattolica: « Il Sacro Concilio anzitutto professa che Dio stesso ha fatto conoscere al genere umano la via, attraverso la quale gli uomini, servendolo, possono in Cristo divenire salvi e beati.

³⁵ LEONE XIII, Enc. *Immortale Dei*, cit., p. 172.

³⁶ Cfr. DH, n. 2. In questo stesso senso, si può ricordare la seguente affermazione di Giovanni XXIII: « Omnino errores ab iis qui opinione labuntur semper distinguere aequum est, quamvis de hominibus agatur, qui aut errore veritatis, aut impari rerum cognitione capti sint, vel ad sacra, vel ad optimam vitae actionem atinentium. Nam homo ad errorem lapsus iam non humanitate instructus esse desinit, neque suam umquam personae dignitatem amittit, cuius nempe ratio est semper habenda » (GIOVANNI XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 11-IV-1963: AAS 55 [1963], p. 299). Cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'ONU*, 2-XII-1978: « Insegnamenti di Giovanni Paolo II » 1 (1978), p. 259. D'altronde è evidente che questa dottrina è perfettamente coerente con quella delle conseguenze del peccato originale, il quale non distrugge la dignità naturale dell'uomo: questa venne soltanto diminuita (cfr. CONCILIO DI TRENTO, *Decr. de peccato originali*, can. 1: Denz-Sch, 1511; *Decr. de iustificatione*, can. 5: Denz-Sch, 1555).

³⁷ Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4; III, q. 8, a. 3.

Crediamo che questa unica vera religione sussista nella Chiesa cattolica e apostolica »³⁸.

In questo senso, la *Relatio de textu emendato* spiegò chiaramente che: « afirmando libertatem religiosam esse verum ius hominis, nullatenus affirmatur omnes religiones eadem aequalem auctoritatem positivam habere, a Deo receptam, ut existant seseque propagent. Quod absit: saperet enim pessimum indifferentismum religiosum »³⁹.

Perciò, più tardi Paolo VI affermò che « Il Concilio, in nessun modo, fonda questo diritto (alla libertà religiosa) sul fatto che tutte le religioni, e tutte le dottrine, anche erranee, 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 a opprimere la coscienza nella ricerca della vera religione e nell'adesione ad essa »⁴⁰.

Tuttavia, bisogna spiegare perché la dignità basilare della persona umana fonda questo diritto. DH aggiunge che il diritto alla libertà religiosa è immediatamente relativo ad un altro diritto, che è anche grave dovere: quello di cercare ed aderire alla *verità* religiosa e di rendere *vero* culto pubblico a Dio, il che non può avvenire se non in libertà, come richiede la natura umana. Infatti, DH afferma che « tutti gli uomini sono tenuti a cercare la verità, specialmente in ciò che riguarda Dio e la sua Chiesa, e una volta conosciuta abbracciarla e custodirla »⁴¹. E, più avanti, il testo conciliare sviluppa quest'idea, affermando che tutti gli uomini « sono tenuti ad aderire alla verità conosciuta e ordinare tutta la loro vita secondo le esigenze

³⁸ DH, n. 1b. Quest'affermazione di DH – l'unica vera religione *sussiste* nella Chiesa Cattolica – non significa minimamente che tale unica vera religione possa anche sussistere fuori della Chiesa Cattolica. Si tratta di un'espressione analoga a quella di *Lumen gentium*, n. 8, secondo cui la Chiesa di Cristo « sussiste nella Chiesa Cattolica »: su questo punto, cfr. U. BETTI, *Chiesa di Cristo e Chiesa Cattolica a proposito di un'espressione della « Lumen gentium »*, in « Antonianum » 61 (1986), pp. 726-745.

³⁹ *Acta Synodalia...*, cit., vol. III, pars VIII, p. 462.

⁴⁰ PAOLO VI, *Discorso*, 20-XII-1976: « Insegnamenti di Paolo VI », 14 (1976), pp. 1088-1089.

⁴¹ DH, n. 1b. Giovanni Paolo II spiega che quello alla libertà religiosa « è un diritto in funzione di un dovere. Anzi, come ha ribadito più volte il mio predecessore Paolo VI, è il più fondamentale dei diritti in funzione del primo dei doveri; qual è il dovere di muoversi verso Dio nella luce della verità con quel moto dell'animo che è amore: moto che si accende e si alimenta soltanto in quella luce » (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 10-III-1984: « Insegnamenti di Giovanni Paolo II », VII, 1 [1984], p. 657).

della verità. Però gli uomini non possono soddisfare a questo obbligo in modo rispondente alla loro natura, se non godono della libertà psicologica e nello stesso tempo dell'immunità dalla coercizione esterna »⁴².

Tutto questo è vero, ma non dev'essere inteso come una *dimostrazione* dell'esistenza d'un diritto naturale alla non coercizione. Innanzitutto, perché la dignità ontologica basilare della persona è radicata essenzialmente nella sua natura razionale e libera, ma questo *da solo* non fonda alcuna esigenza di assenza di costrizioni legali; anzi, l'uomo dev'essere sottomesso alle leggi proprio perché è libero per natura⁴³. Inoltre, il diritto-dovere di cercare ed abbracciare la verità non sembra che possa essere *da solo* fondamento d'un diritto a non subire coercizione nel caso non si agisca secondo la verità.

DH non offre una dimostrazione filosofica di questo punto. D'altronde, una tale dimostrazione non è per niente facile dal punto di vista speculativo. Com'è noto, la diversità di opinioni sull'argomento, in sede di Filosofia del Diritto, è grande; oltre a coloro che affermano ed a coloro che negano l'esistenza dei diritti fondati sulla natura e, perciò, appartenenti a qualsiasi persona umana senza distinzione, c'è addirittura chi affermandola sostiene che tale esistenza non è filosoficamente dimostrabile⁴⁴. In fondo, la dimostrazione è possibile soltanto se si tiene conto della dignità e trascendenza della persona umana in quanto amata da Dio come sua immagine. Infatti, il fondamento ultimo o radicale di questi diritti naturali è soltanto

⁴² DH, n. 2b. Questo diritto-dovere di cercare ed abbracciare la verità religiosa e di ordinare la propria vita secondo le sue esigenze è stato già affermato ripetutamente dal Magistero precedente. Ad esempio, Leone XIII, riferendosi all'espressione « libertà di coscienza » e dopo aver respinto il senso ad essa attribuito dal liberalismo, afferma: « sed potest etiam in hac sententiam accipi, ut homini ex conscientia officii, Dei voluntatem sequi et iussa facere, nulla re impediende, in civitate liceat. Haec quidem vera, haec digna filiis Dei libertas, quae humanae dignitatem personae honestissime tuetur » (LEONE XIII, Enc. *Libertas*, cit., p. 608). In questo stesso senso, altri Romani Pontefici parlano del « diritto al culto di Dio privato e pubblico » (PIO XII, *Radiomessaggio*, 24-XII-1942: AAS 35 [1943], p. 19). Cfr. anche PIO XI, Enc. *Mit brennender Sorge*, 14-III-1937: AAS 29 (1937), p. 182. Come Leone XIII, anche Giovanni XXIII fece in questo contesto riferimento alla coscienza: « In hominis iuribus hoc quoque numerandum est, ut et Deum, ad rectam conscientiae suae normam, venerari possit, et religionem privatim publice profiteri » (GIOVANNI XXIII, Enc. *Pacem in terris*, cit., p. 260).

⁴³ Cfr. LEONE XIII, Enc. *Libertas*, cit., p. 597.

⁴⁴ Cfr. R. DWORKIN, *Taking Rights seriously*, 1976: citato da A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 91, il quale a sua volta ritiene che tali diritti sono semplici « finzioni » (cfr. *ibidem*).

« la dimensione trascendente della persona »⁴⁵; vale a dire, la dignità della persona « nella sua qualità di creatura fatta ad immagine e somiglianza di Dio »⁴⁶. Ed è per questo che, in ultima analisi, uno Stato nel quale Dio non viene riconosciuto *pubblicamente* come valore supremo, non ha un valido fondamento per essere uno Stato di diritto, e non può esistere come tale in modo duraturo⁴⁷; in esso, il Diritto sarebbe o diventerebbe un « semplice apparato decorativo del potere »⁴⁸.

Negli Atti del Concilio si trovano elementi che mostrano la strada per capire più a fondo la questione, in quanto contengono parecchi riferimenti ai limiti dei poteri dello Stato⁴⁹. Infatti, penso che il fondamento immediato del diritto alla libertà religiosa, inteso come lo intende DH, è lo stesso degli altri *diritti di libertà* ai quali ho già fatto riferimento. Questo fondamento non è altro che quella priorità (non assoluta) della persona sulla società (priorità fondata, infatti, sulla stessa natura umana creata a immagine di Dio), che impone allo Stato il dovere di rispettare la libertà delle persone e delle comunità, non solo quando agiscono secondo la verità ed il bene, ma sempre, purché non venga leso un valore che lo stesso Stato può e deve tutelare. Come già diceva San Tommaso d'Aquino, il fatto che le leggi civili debbano essere conformi con la legge morale non significa che debbano proibire tutti i vizi o comandare gli atti di tutte le virtù⁵⁰. Perciò, Pio XII, dopo aver affermato che « ciò che non risponde alla verità e alla norma morale, non ha oggettivamente alcun diritto né all'esistenza, né alla propaganda, né all'azione »⁵¹ (vale a dire, che nelle persone non c'è un diritto a professare l'errore né ad agire secondo tale errore, ecc.), affermò pure: « Può darsi che in determinate circostanze Egli (Dio) non dia agli uomini nessun mandato, non imponga nessun dovere, non dia persino nessun diritto d'impedire e di reprimere ciò che è erroneo e

⁴⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 9-I-1989: in « L'Osservatore Romano », 9/10-I-1989, p. 7.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Cfr. J. RATZINGER, *Chiesa, Ecumenismo e Politica*, Ed. Paoline, Milano 1987, p. 219.

⁴⁸ K. MARX-F. ENGELS, *La ideologia alemana*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 3ª ed. 1970, p. 377.

⁴⁹ Cfr., ad esempio, le note 10 e 54.

⁵⁰ Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, aa. 2-3.

⁵¹ PIO XII, *Alloc. Ci riesce*, 6-XII-1953: AAS 45 (1953), p. 797.

falso? Uno sguardo alla realtà dà una risposta affermativa »⁵². Queste parole, pronunciate da Pio XII nel contesto della tolleranza, ci portano a considerare il rapporto tra tolleranza e libertà religiosa.

III. Tolleranza e libertà religiosa

DH non parla mai di « tolleranza ». Tuttavia, fin dai primi schemi, nel Concilio si cercò esplicitamente la continuità con il Magistero precedente, anche mediante l'analisi degli insegnamenti dei Romani Pontefici (specialmente di Leone XIII e Pio XII) sulla tolleranza, nei quali venne rilevata una certa evoluzione omogenea. In realtà, il principio di tolleranza era già da sempre presente nella dottrina della Chiesa; perciò, più che di un'evoluzione della dottrina in se stessa si trattava di un'evoluzione delle circostanze storiche che richiedevano un più ampio ricorso alla tolleranza. Già nella *Relatio* ufficiale sul primo schema presentato nell'Aula conciliare, veniva data la seguente spiegazione: « Initium evolutionis doctrinalis iam fecit Leo XIII clarius faciendo distinctionem inter Ecclesiam, quae populus Dei est, et societatem civilem, quae populus est temporalis et terrestres (cfr. *Immortale Dei*, A.S.S., 18, 1885, pp. 166-167: *alias sexies eandem doctrinam evoluit*). Ita viam aperuit ad noviter affirmandam debitam et licitam autonomiam, quae ordini civili eiusque temperationi iudiciali competit. Ex quo fit, ut gradus ulterior iam possibilis fuerit (regula progressus), ad novum scilicet iudicium de "libertatibus modernis", quae vocantur. Tolerari possunt hae libertates (cfr. *Immortale Dei*, A.S.S., 18, 1885, p. 174: *Libertas praestantissimum*, A.S.S., 20, 1887, pp. 609-610). Iamvero "tolerari" tantum dicebantur. Ratio erat evidens. Etenim tum temporis in Europa regimina quae libertates modernas, inclusa libertate religiosa, proclamabant, suam inspirationem adhuc conscio animo ex ideologia laistica trahebant. Periculum ergo exstabat, quod sensit Leo XIII, ne huiusmodi generis reipublicae instituta civilia et politica, cum essent intentione laicistica informata, ad tales abusus perducerent, qui dignitati personae humanae eiusque genuinae libertati nocivi non possent non fore. Quod enim Leoni Pp. XIII iuxta regulam continuitatis cordi erat, Ecclesiae semper cordi est, tutela nimirum personae hu-

⁵² *Ibidem*, p. 798.

manae »⁵³. Comunque, è chiaro che Leone XIII si riferiva alla possibile tolleranza della libertà di culto, non all'esistenza di un *diritto naturale* alla libertà civile in materia religiosa. Inoltre, come è stato già rilevato, la libertà di culto non venne condannata soltanto a motivo dei presupposti laicisti di coloro che la rivendicavano.

Negli Atti del Concilio troviamo ancora altri riferimenti al principio di tolleranza: « Hic maxime recolenda est doctrina Pii XII de limitatione Status, quod spectat ad errores in societate reprimendos: "Può darsi che in determinate circostanze Egli (Dio) non dia agli uomini nessun mandato, non imponga nessun dovere, non dia persino nessun diritto d'impedire e di reprimere ciò che è erroneo e falso? Uno sguardo alla realtà dà una risposta affermativa". Deinde, allato exemplo divinae providentiae, pergit: "Quindi l'affermazione: il traviamiento religioso e morale deve essere sempre impedito, quanto è possibile, perché la sua tolleranza è in se stessa immorale, non può valere nella sua incondizionata assolutezza. D'altra parte, Dio non ha dato nemmeno all'autorità umana un siffatto precetto assoluto e universale, né nel campo della fede né in quello della morale. Non conoscono un tale precetto né la comune convinzione degli uomini, né la coscienza cristiana, né le fonti della rivelazione, né la prassi della Chiesa" (*Ci riesce*, A.A.S., 35, 1953, pp. 798-799) »⁵⁴.

In questo senso, è pure opportuno considerare altre parole dello stesso Pio XII, contenute nel cosiddetto *textus prior*: « Cfr. Pius XII, *Alloc. ad Praelatos auditores ceterosque officiales ministros Tribunalis S. Romanae Rotae*, 6 oct. 1946: A.A.S., 38 (1946), p. 393: "I sempre più frequenti contatti e la promiscuità delle diverse confessioni religiose entro i confini di un medesimo popolo hanno condotto i tribunali civili a seguire il principio della 'tolleranza' e della 'libertà di coscienza'. Anzi vi è una tolleranza politica, civile e sociale verso i seguaci delle altre confessioni, che in tali circostanze è anche per i cattolici un dovere morale".

Insuper, ad Communitatem internationalem quod attinet, cfr. Pius XII, *Alloc. Ci riesce*, 6 dec. 1953: A.A.S., 35 (1953), p. 797: "Gli interessi religiosi e morali esigeranno per tutta la estensione della Comunità (dei popoli) un regolamento ben definito, che valga per tutto il territorio dei singoli Stati sovrani membri di tale Comunità delle nazioni. Secondo le probabilità e le circostanze, è prevedibile

⁵⁴ *Ibidem*, p. 494.

che questo regolamento di diritto positivo verrà enunciato così: Nell'interno del suo territorio e per i suoi cittadini ogni Stato regolerà gli affari religiosi e morali con una propria legge; nondimeno in tutto il territorio della Comunità degli Stati sarà permesso ai cittadini di ogni Stato-membro l'esercizio delle proprie credenze e pratiche etiche e religiose, in quanto queste non contravvengano alle leggi penali dello Stato in cui essi soggiornano". Secundum Romanum Pontificem, cives catholici et Status catholici moderatores possunt ex conscientia eiusmodi legi consentire »⁵⁵. Dal contesto, però, è evidente che questa possibilità di consentire è fondata, secondo Pio XII, sul principio di tolleranza.

Nella *Relatio de textu priore* venne spiegato perché non si volle parlare di *tolerantia religiosa*, ma di *libertas religiosa*: « Sunt qui dubitant de ipsa formula "libertas religiosa" et putant nos in hac materia agere non posse nisi de "tolerantia religiosa" ».

Nonne tamen observandum est quod libertas religiosa est terminus qui modernam et bene determinatam significationem obtinuit in hodierno vocabulario? In hoc pastorali Concilio Ecclesia dicere intendit quid ipsa iudicet de hac re quam communionem ecclesiales, gubernia, institutiones, publicistae, iurisperiti nostri temporis designant hoc vocabulo. Si sermonem dirigimus ad societatem modernam, debemus uti suo modo loquendi.

Agimus igitur de libertate religiosa tamquam de notione formaliter iuridica, quae enuntiat ius quod fundatur in natura personae humanae, quod ab omnibus observandum est et quod eo modo agnoscendum est in lege fondamentali (Constitutio Statuum, cum garantiis iuridicis) ut fiat commune civile ius. Eius agnitio, protectio et promotio oppignorari debet a societate in genere et speciatim a guberniis »⁵⁶. È chiaro, però, che parlare di libertà religiosa invece di tolleranza non era un semplice mutamento terminologico. D'altronde, è pure ovvio che la sopraccitata spiegazione dev'essere compresa alla luce di quanto è stato già detto sul contenuto e sui limiti di tale diritto naturale alla libertà civile in materia religiosa.

Tollerare un errore significa non impedirlo, potendo farlo, allo scopo di evitare un maggior male o di raggiungere un bene proporzionato. Perciò, tollerare è essenzialmente diverso da approvare o

⁵⁵ *Acta Synodalia...*, cit., vol. III, pars II, p. 327.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 349-350.

autorizzare l'errore. È chiaro che la tolleranza può essere non solo lecita ma anche doverosa in alcune circostanze⁵⁷.

Se la libertà religiosa affermata da DH venisse intesa come esattamente corrispondente alla tolleranza dell'errore religioso quando questa fosse dovuta in determinate circostanze, sarebbe evidente che tra DH ed il Magistero precedente non esisterebbe alcuna contraddizione. Tuttavia, non è questa la soluzione, perché il principio di tolleranza non è equivalente al principio di libertà religiosa; anzi, in senso stretto, un « diritto alla tolleranza » è una « contradictio in terminis ». Infatti, la tolleranza, sebbene possa essere moralmente obbligatoria in determinate circostanze, non lo è come atto di giustizia ma come atto di *prudenza politica*⁵⁸; invece, la libertà religiosa – entro debiti limiti – è affermata da DH come oggetto di un diritto e, quindi, il suo rispetto come un dovere di *giustizia*. Perciò, soltanto in un senso ampio – e piuttosto improprio – si è parlato a volte di un « diritto civile alla tolleranza », quando questa è garantita da una legge giusta per altri motivi⁵⁹. In questo senso ampio, si potrebbe dire che, essendo la tolleranza fondata sulla prudenza politica, è anche oggetto di giustizia legale quando viene stabilita dalla legge civile e, di conseguenza, può essere legalmente rivendicata dai cittadini.

Tuttavia, va notato di nuovo che Pio XII, nei testi sopraccitati, parla della tolleranza ma anche del fatto che, in alcuni casi, *lo Stato può non avere nemmeno il diritto di impedire l'errore* (e, perciò, in tali casi, non impedirlo è un dovere di giustizia, per il rapporto essenzialmente costitutivo tra diritto e giustizia). Il fatto che questa dottrina sia esposta da Pio XII nel contesto della tolleranza, mette anche in rilievo la non contraddizione tra il principio di tolleranza ed il diritto alla libertà religiosa inteso come uno dei *diritti di libertà* ai quali ho già fatto riferimento. In altre parole, secondo DH, lo Stato, nel permettere i diversi culti, non dà alcuna approvazione all'uso che si farà di tale libertà; semplicemente, riconosce il carattere limitato dei propri poteri. Si pone quindi, ancora una volta, la questione dei limiti di questa libertà religiosa, che è direttamente dipendente da quella dei doveri dello Stato riguardo alla verità religiosa (e, perciò, anche dai rapporti tra Chiesa e Stato).

⁵⁷ Sull'argomento, cfr. ad esempio, F. OCARIZ, *Voltaire: Tratado sobre la tolerancia*, Ed. Magisterio Español, Madrid 1979, specialmente pp. 83-102.

⁵⁸ Cfr. LEONE XIII, Enc. *Libertas*, cit., p. 610.

⁵⁹ Cfr. J. BAUCHER, *Liberté*, cit., col. 702.

Non c'è dubbio che il principio di libertà religiosa, così come è inteso da DH, rappresenta una novità riguardo al principio di tolleranza, ma una novità già *implicitamente* formulata da Pio XII. La novità è che lo Stato può non impedire l'errore religioso non solo in un modo sbagliato (approvandolo) e in un modo che può essere lecito (tollerandolo), ma anche in un terzo modo: riconoscendo la limitazione dei suoi poteri coercitivi di fronte alle persone. Perciò, *il concetto di libertà religiosa non sostituisce quello di tolleranza*: quando l'errore in materia religiosa non costituisca un reale pericolo per l'ordine pubblico (inteso nel senso sopra esposto), le persone che professano tale errore hanno diritto a non subire coercizione legale; se, invece, l'errore rappresenta un reale pericolo, esse non hanno tale diritto, ma il loro errore potrebbe soltanto essere tollerato per evitare mali ancora maggiori. Si tratta quindi di una novità – quella della libertà religiosa riguardo alla tolleranza – che è un completamento, derivato da una più profonda comprensione dottrinale del fondamento dell'assenza di coercizione legale in materia religiosa. A questa più profonda comprensione si è arrivati a partire da una *prospettiva nuova*: quella cioè della limitazione dei poteri dello Stato nei confronti della dignità della persona umana⁶⁰. Si potrebbe, perciò, parlare d'uno sviluppo o di un'evoluzione omogenea della dottrina, ma non di un cambiamento⁶¹. In fondo, DH – pur senza fornire una dimostrazione filosofica – ha formulato e fondato con maggior precisione quello che precedentemente veniva inteso sotto la formula assai impropria di « diritto civile alla tolleranza »⁶².

IV. I rapporti Chiesa-Stato

Sul rapporto tra Chiesa e Stato, DH fa le seguenti principali affermazioni:

« Il potere civile, il cui fine proprio è di attuare il bene comune temporale, deve certamente riconoscere la vita religiosa dei cittadini

⁶⁰ Non è questo il luogo per soffermarci sui diversi influssi che, dal punto di vista umano, portarono ad assumere questa nuova prospettiva. Tra di essi, ad esempio, si è soliti citare l'esperienza della legislazione di alcuni paesi, in particolare degli Stati Uniti e, in questo senso, il lavoro del teologo americano John Courtney Murray nel Concilio (cfr., ad esempio, F.X. DUMORTIER, *John Courtney Murray revisité*, in « Recherches de Science Religieuse », 76 [1988], pp. 499-531).

⁶¹ Cfr. A. DE FUENMAYOR, *La libertad religiosa*, cit., pp. 17-18; D.-M. DE SAINT LAUMER, *Liberté religieuse...*, cit., pp. 32-36.

⁶² Cfr. nota 59.

e favorirla; ma dobbiamo affermare che esce dai limiti della sua competenza se presumesse di dirigere o di impedire gli atti religiosi »⁶³.

« Se, considerate le circostanze peculiari dei popoli, nell'ordinamento giuridico di una società viene attribuita ad una comunità religiosa uno speciale riconoscimento civile, è necessario che nello stesso tempo a tutti i cittadini e comunità religiose venga riconosciuto e rispettato il diritto alla libertà in materia religiosa »⁶⁴.

« La libertà della Chiesa è un principio fondamentale nelle relazioni fra la Chiesa e i poteri pubblici e tutto l'ordinamento civile »⁶⁵.

« Nella società umana e dinanzi a qualsiasi potere pubblico la Chiesa rivendica a sé la libertà come autorità spirituale, fondata da Cristo Signore, alla quale per mandato divino incombe l'obbligo di andare in tutto il mondo e predicare il Vangelo ad ogni creatura. Parimenti la Chiesa rivendica a sé la libertà in quanto è anche una società di uomini che hanno il diritto di vivere nella società civile secondo le norme della fede cristiana »⁶⁶.

Il senso preciso di questa dottrina – alla luce di quanto è stato già detto nelle pagine precedenti – è molto chiaro e, di per sé, non richiederebbe ulteriori precisazioni. Tuttavia, sarà utile vedere come questo insegnamento della DH non si oppone ai numerosi testi del Magistero della Chiesa (specialmente di Pio IX, Leone XIII e Pio XI), nei quali sono stati condannati molte volte l'agnosticismo e l'indifferentismo religioso dello Stato propri del laicismo e d'una concezione naturalistica, fino al punto di condannare coloro che negavano il principio della confessionarietà dello Stato⁶⁷.

Si deve tener conto in primo luogo che DH non considera il caso d'una nazione cattolica, ma stabilisce una dottrina mirante a *proteggere la libertà della Chiesa in ogni circostanza*. Precisamente le righe sopraccitate della DH, n. 3 furono concepite per evitare che il testo potesse essere inteso come compatibile con il laicismo: « Sat

⁶³ DH, n. 3e.

⁶⁴ DH, n. 6c.

⁶⁵ DH, n. 13a.

⁶⁶ DH, n. 13b.

⁶⁷ Cfr., ad esempio, PIO IX, *Syllabus*, nn. 77: Denz-Sch 2977; LEONE XIII, *Enc. Immortale Dei*, cit., pp. 170-171; PIO XI, *Enc. Quas primas*, 11-XII-1925: AAS 17 (1925), pp. 604-605.

multi Patres modos proponunt ne textus videatur affirmare *potestates publicas posse laicismo indulgere* ac si non deberent curare *bonum publicum* cuius pars est exercitium religionis ex parte civium. Vobis proponimus ut admittantur modi qui sunt magni momenti pro exacta intellectione doctrinae: a) "Potestas igitur civilis, cuius finis proprius est bonum commune temporale curare, religiosam quidem civium vitam agnoscere eique favere debet, sed limites suos excedere dicenda est si actus religiosos dirigere vel impedire praesumat" »⁶⁸. Naturalmente, anche questo testo va inteso alla luce di quanto affermato nel n. 7 della DH sui limiti della libertà religiosa.

D'altra parte, l'affermazione secondo cui lo Stato « esce dai limiti della sua competenza se presumesse di dirigere o di impedire gli atti religiosi » si fonda sulla *distinzione dei fini e dei mezzi propri alla Chiesa e allo Stato*, secondo la dottrina insegnata, ad esempio, da Leone XIII: « Itaque Deus humani generis procurationem inter duas potestates partitus est, scilicet ecclesiasticam et civilem, alteram quidem divinis, alteram humanis rebus praepositam. Utraque est in suo genere maxima: habet utraque certus, quibus contineatur, terminos, eosque sua cuiusque natura causaque proxima definitos; unde aliquis velut orbis circumscibitur, in quo sua cuiusque actio iure proprio versetur »⁶⁹.

Questa dottrina fu poi riaffermata da Pio XI in questi termini: « La Chiesa di Gesù Cristo non ha mai contestato i diritti e i doveri dello Stato circa l'educazione dei cittadini (...); diritti e doveri incontestabili finché rimangono nei confini delle competenze proprie dello Stato; competenze che sono alla loro volta chiaramente fissate dalle finalità dello Stato; finalità certamente non soltanto corporee e materiali, ma di per se stesse necessariamente contenute nei limiti del naturale, del terreno, del temporaneo. (...) (Il mandato della Chiesa) si estende invece all'eterno, al celeste, al soprannaturale »⁷⁰.

Ma tutto ciò non significa che lo Stato in quanto tale non abbia obblighi verso Dio e verso la Chiesa, e neppure significa che la libertà della Chiesa di fronte allo Stato sia identica alla semplice libertà civile, d'ordine puramente naturale, della quale godono tutti i cittadini in materia religiosa.

⁶⁸ *Acta Synodalia...*, cit., vol. IV, pars VI, p. 721.

⁶⁹ LEONE XIII, Enc. *Immortale Dei*, cit., p. 166.

⁷⁰ PIO XI, Enc. *Non abbiamo bisogno*: AAS 23 (1931), p. 303. In questo senso, cfr. già la lettera di Gelasio I ad Anastasio I dell'anno 494: Denz-Sch 347.

Innanzitutto, è certo che la dottrina della DH è opposta al naturalismo e all'agnosticismo religioso dello Stato, poiché afferma che i governanti, non solo come singole persone ma anche in quanto governanti, hanno il dovere di cercare ed abbracciare la verità⁷¹. In parole di Giovanni Paolo II, « la funzione dello Stato è di permettere e di facilitare agli uomini la realizzazione dei fini trascendenti ai quali sono stati destinati »⁷². È quindi certo che l'insegnamento della DH non si fonda su di una concezione naturalistica dello Stato, non diversamente da come avviene con la dottrina di Leone XIII e di Pio XI, sopra ricordata, sulla limitazione della competenza *propria* dello Stato all'ordine naturale. Infatti, la cosiddetta « concezione naturalistica dello Stato », respinta dal Magistero precedente, è quella fondata sulla proposizione condannata nel n. 3 del *Syllabus*⁷³, mentre DH afferma esplicitamente il contrario, vale a dire che la norma suprema della vita umana è la legge divina, eterna, oggettiva ed universale, mediante la quale Dio governa tutto l'universo e la società umana⁷⁴.

A questo punto, è necessario non dimenticare che – come è stato già ricordato – l'oggetto preciso della DH non è ciò che lo Stato *deve fare* ma ciò che *non deve fare* in materia religiosa. Perciò, la distinzione di competenze tra la Chiesa e lo Stato, e l'affermazione generale della DH, n. 3, secondo cui lo Stato deve favorire la vita religiosa dei cittadini, non escludono affatto che la Chiesa Cattolica possa e debba essere aiutata e protetta in modo speciale dallo Stato, arrivando anche alla confessionalità dello stesso ove possibile. Quest'ultimo punto non è esplicitamente proclamato da DH, ma nemmeno è stato escluso (come erroneamente hanno interpretato alcuni). D'altronde, non si può ignorare che la confessionalità dello Stato

⁷¹ Cfr. DH, n. 1; si veda anche *Acta Synodalia...*, cit., vol. IV, pars I, p. 433.

⁷² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 9-I-1989, cit., p. 7. In questo stesso discorso, il Romano Pontefice afferma che « lo Stato non si deve pronunciare in materia religiosa e non può sostituirsi alle diverse Confessioni per l'organizzazione della vita religiosa » (*ibidem*). Nel contesto, sembra chiaro che ciò significa che lo Stato non ha una propria competenza per definire o dirimere le questioni religiose (come avevano insegnato chiaramente, ad esempio, Leone XIII e Pio XI nei testi citati precedentemente), il che non significa che lo Stato non possa riconoscere la vera religione e non abbia doveri verso di essa.

⁷³ « Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter, sibi ipsi est lex et naturalibus suis viribus ad hominum ac populorum bonum curandum sufficit » (Denz-Sch 2903).

⁷⁴ Cfr., DH, n. 3.

può essere una realtà effettiva anche senza una dichiarazione formale di confessionalità: è la cosiddetta « confessionalità sostanziale »⁷⁵.

In questo contesto è utile osservare che, a proposito dell'affermazione della DH secondo cui dev'essere rispettata la libertà religiosa anche quando lo Stato ha dato uno speciale riconoscimento ad una concreta religione⁷⁶, la *Relatio de textu recognito* spiegò: « Ubi sermo est de speciali civili agnitione quae determinatae religioni tribuitur, Commissio admisit formam hypotheticam, quae a multis Patribus postulata est. Verum est alios Patres petivisse ut nullo modo de hac speciali agnitione ageretur: cum tamen talis specialis agnitione *de facto* in multis regionibus habeatur, Commissio observandum est in hac pericope non tractari de omnibus iuribus quae Ecclesiae agnoscenda sunt; obiectum nostrae declarationis non est vindicatio omnium iurium Ecclesiae, sed tantummodo vindicatio universalis et semper observandi iuris ad libertatem tum pro catholicis tum pro aliis »⁷⁷.

Già un anno prima, la *Relatio de textu emendato* spiegò che così – con il testo di DH, n. 6 – si voleva precisamente mettere in evidenza la *compatibilità del principio di libertà religiosa con quello della confessionalità dello Stato*: « Si res bene intelligitur, doctrina de libertate religiosa non contradicit conceptui historico sic dicti status confessionalis. Etenim regimen libertatis religiosae prohibet intolerantiam istam legalem, secundum quam quidam cives vel quaedam communitates religiosae in inferiorem condicionem redigerentur quoad iura civilia in re religiosa. Non tamen prohibet, quin religio catholica iure humano publico agnoscatur tamquam communis religio civium in quadam regione, seu quin religio catholica iure publico stabilietur tamquam religio status. In hoc tamen casu, cavendum est ne ex instituto religionis statalis deriventur consequentiae sive iuridicae sive sociales, quae in re religiosa aequalitati omnium civium in iure publico damnum inferret. Verbo, simul cum regimine religionis statalis observandum est regimen libertatis religiosae »⁷⁸. Ancora

⁷⁵ Sui concetti di « confessionalità formale » e « confessionalità sostanziale », cfr. A. DE FUENMAYOR, *La libertad religiosa*, cit., pp. 107-142.

⁷⁶ Cfr. DH, n. 6.

⁷⁷ *Acta Synodalia...*, cit., vol. IV, pars V, p. 102.

⁷⁸ *Acta Synodalia...*, cit., vol. III, pars VIII, p. 463. Sul tema della confessionalità lungo l'iter di elaborazione di DH, cfr. anche V. RODRIGUEZ, *Estudio histórico-docu- trinal de la declaración sobre libertad religiosa del Concilio Vaticano II*, in « La Ciencia Tomista », n. 295, 1966, pp. 305 ss.

una volta, è essenziale intendere queste spiegazioni alla luce del vero contenuto e dei limiti della libertà religiosa.

Inoltre – e questo è un punto capitale per capire la non contraddizione tra DH e il Magistero precedente –, la dottrina della DH non relega affatto la Chiesa Cattolica al livello d'una libera associazione tra le altre all'interno della società civile (« Libera Chiesa in libero Stato »). Infatti, *DH non identifica la libertà della Chiesa con la libertà delle altre confessioni religiose*. Questa seconda è la semplice libertà sociale e civile in materia religiosa, propria della dignità delle persone umane.

Invece, la libertà della Chiesa Cattolica, oltre ad avere anche questo aspetto puramente naturale, ha un altro aspetto proprio ed esclusivo, d'ordine superiore: la libertà derivata dal fatto di essere l'unica vera Chiesa fondata da Dio stesso e di avere una missione divina. In effetti, così viene esplicitamente affermato nel testo sopraccitato della DH, n. 13b. Non si tratta, però, di due fonti dalle quali nasca uno stesso diritto di libertà, ma di due fonti dalle quali provengono due diritti (naturale e divino-positivo) a due libertà (una includente l'altra).

Che questa sia l'autentica interpretazione del testo conciliare è indubbio alla luce degli Atti del Concilio. Ad esempio: « Iuxta desiderium aliquorum Patrum in textu recognito (n. 13) accuratius distinguuntur iura quae Ecclesiae competunt. Ex una parte Ecclesiae agnoscendum est ius ex mandato Dei. Quatenus enim est auctoritas spiritualis et societas hominum secundum fidei praecepta viventium, Ecclesia ius divinitus ortum possidet libero modo in societate vivendi et missionem suam adimplendi. Sed praeterea ei agnoscendum est ius naturale. Ecclesiae enim membra, quatenus homines sunt, pari modo ac alii homines, ius habent ne in societate impediatur vivendi iuxta exigentias suae conscientiae. Inter utrumque ius, divinum et naturale, non datur oppositio; utrumque integre servatur si in societate datur libertas socialis et civilis in re religiosa »⁷⁹. È ovvio che il diritto divino-positivo di compiere la sua missione universale di salvezza, conferisce alla Chiesa molto di più che il semplice diritto naturale dei suoi membri a non subire coercizione.

⁷⁹ *Acta Synodalia...*, cit., vol. IV, pars V, p. 103. Cfr. anche *ibidem*, vol. IV, pars VI, p. 768 (*modi* 10 et 11).

Conclusione

Queste pagine, pur non essendo una trattazione esauriente dei molteplici aspetti storici e dottrinali implicati nel confronto tra DH ed il Magistero precedente, penso che possano costituire un ulteriore contributo per capire come la dichiarazione del Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa abbia rappresentato, sì, una novità, ma non una contraddizione, riguardo alla dottrina tradizionale della Chiesa, la quale è stata globalmente riaffermata dallo stesso Concilio. Di particolare importanza è tener conto della limitata portata della DH e dei punti dottrinali sui quali la dichiarazione conciliare non ha parlato. La dottrina della Chiesa su di essi non va quindi cercata in DH, ma negli altri insegnamenti autentici del Magistero.

Comunque, non va nemmeno sottovalutata la novità proposta da DH e dovuta, soprattutto, alla *nuova prospettiva* dalla quale è stata affrontata la questione della libertà religiosa: non tanto quella dei cosiddetti « diritti della verità » e dei doveri dello Stato nella difesa della vera religione, quanto quella dei diritti delle persone nei confronti dello Stato fondata sulla priorità (non assoluta) della persona sulla società. Così fondata, si deve riconoscere che la libertà religiosa, nel senso inteso da DH, sebbene possa essere vista nella linea dei pronunciamenti del Magistero precedente miranti a salvaguardare la libertà delle persone contro i totalitarismi statali, implica tuttavia elementi nuovi nella filosofia dei rapporti tra persona e Stato e, insieme, dei poteri e dei doveri dello Stato nei confronti della religione. Questi elementi nuovi non sono incompatibili con la vera *dottrina cattolica* precedentemente insegnata dal Magistero, ma sì lo sono con alcuni aspetti dell'elaborazione teorico-sistemica più comune nei trattati filosofici e giuridici di autori cattolici anteriori al Concilio Vaticano II. Rimane ancora il non facile compito di elaborare una nuova sistemazione filosoficamente coerente e completa dell'intera materia.

Si potrebbe pensare – e di fatto non sono pochi coloro che lo pensano e lo manifestano – che DH, pur sembrando a prima vista un testo semplice, non è in realtà di facile comprensione. Anzi, è un documento che di fatto non è stato ben compreso da molti, anche tra coloro che lo accettano ed applicano. L'esortazione di Giovanni Paolo II, citata all'inizio di queste pagine, ad approfondire il vero significato di alcuni insegnamenti del Vaticano II che « non sono

stati ancora ben compresi da alcuni settori della Chiesa »⁸⁰, si manifesta perciò specialmente necessaria riguardo alla libertà religiosa, anche perché in questa materia sono implicati aspetti di grande importanza per il compimento della missione della Chiesa, che « non è soltanto di portare il messaggio di Cristo e la sua grazia agli uomini, ma anche di permeare e perfezionare l'ordine delle realtà temporali con lo spirito evangelico »⁸¹.

Le possibili realizzazioni pratiche dell'animazione cristiana dell'ordine temporale e, in particolare, dell'ordine politico, dipendono ovviamente dalle circostanze concrete; a volte, non si potrà evitare che siano oggettivamente inadeguate, e sempre avranno parecchi elementi contingenti e perfettibili. Tuttavia, anche quando le circostanze fossero tali che la Chiesa non potesse di fatto chiedere altro che il rispetto del diritto naturale alla libertà religiosa dei suoi membri, i discepoli di Cristo non potrebbero rinunciare all'impegno di informare le strutture politiche con lo spirito del Vangelo. E, in ogni caso, la Chiesa non può accettare di essere considerata come un gruppo fra i tanti all'interno della società civile, perché « questo ripiegamento nel privato, questo inserimento nel pantheon di tutti i possibili sistemi di valore, è in contraddizione con la pretesa di verità della fede, che come tale è una pretesa pubblica »⁸².

⁸⁰ Cfr. nota 1.

⁸¹ CONCILIO VATICANO II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 5.

⁸² J. RATZINGER, *Chiesa, Ecumenismo e Politica*, cit., p. 204.