
Paolo VI e la libertà religiosa

Paul VI and the religious freedom

Philippe CHENAUX

Pontificia Universidad Lateranense. Director del Centro Studi e Ricerche sul Concilio Vaticano II
chenaux@pul.it

Abstract: Religious freedom is one of the topics on which Pope Paul VI spoke most often during the Second Vatican Council. His great concern was to preserve the unity of the Church by seeking maximum consensus between the Council Fathers. However, the texts of the Council might seem to have been going against the grain of papal teaching over the previous two hundred years. After presenting Giovanni Battista Montini's thinking on religious freedom, this article documents his contribution to the declaration *Dignitatis Humanae*, and then moves on to explore its reception in the papal teachings of the post-conciliar period.

Keywords: Catholic Church, Pablo VI, Vatican II, Religious freedom, Human rights

Resumen: La libertad religiosa es uno de los argumentos sobre los que más veces ha intervenido Pablo VI durante el Concilio. Su gran preocupación era preservar la unidad de la Iglesia buscando el máximo consenso entre los padres conciliares. ¿No parecía, en realidad, que el texto iba en contra de la enseñanza de los papas de los dos últimos siglos? Después de presentar el pensamiento de Giovanni Battista Montini sobre la libertad religiosa, el artículo documenta la contribución de Pablo VI a la elaboración de la declaración *Dignitatis Humanae* para después interesarse por su recepción en el magisterio pontificio posterior al Concilio Vaticano II.

Palabras clave: Iglesia Católica, Pablo VI, Concilio Vaticano II, Libertad religiosa, Derechos humanos

Nella sessione di chiusura del concilio Paolo VI sottolineò l'importanza della dichiarazione *Dignitatis humanae* (DH) sulla libertà religiosa: «È una dichiarazione che resterà senza dubbio anch'essa uno dei grandi documenti del concilio». «A ma connaissance», osserva Jan Grootaers, «il n'y a aucun point à l'ordre du jour de Vatican II au sujet duquel le cardinal Montini d'abord et Paul VI ensuite a pris aussi ouvertement parti»¹. I numerosi documenti conservati nel fondo «Concilio Vati-

¹ Jan GROOTAERS, *Paul VI e la déclaration conciliaire sur la liberté religieuse «Dignitatis Humanae»*, in *Paolo VI e il rapporto Chiesa-Mondo al Concilio*, Studium, Brescia/Roma, 1991, p. 85.

cano II» dell'Archivio Segreto Vaticano confermano ampiamente il giudizio dello storico: Paolo VI è intervenuto spesso nel processo di elaborazione della dichiarazione sulla libertà religiosa. Alla fine della prima sessione il cardinale Montini, pur riconoscendo che il concilio si era riunito «all'insegna d'una grande libertà», aveva lamentato la mancanza di un'«idea centrale, architettonica», di un vero e proprio «programma», nonostante i «solenni e sapienti lineamenti» indicati dal papa nei suoi discorsi². A differenza di Giovanni XXIII, che si era rimproverato di non aver sufficientemente giocato il suo ruolo di 'presidente' dell'assemblea, Paolo VI, appena eletto, si volle presentare come un «papa nel concilio» (A. Melloni)³, inaugurando così un «nuovo stile di collaborazione» (J. Ratzinger) tra primato e episcopato⁴. La sua grande preoccupazione fu quella di preservare l'unità della Chiesa attraverso la ricerca del massimo consenso tra i padri. Se è intervenuto molto nel processo di elaborazione del documento sulla libertà religiosa, è perché quest'ultimo era fortemente contestato da una minoranza di padri. Non sembrava, in effetti, questo prendere l'esatto contropiede dell'insegnamento dei papi negli ultimi due secoli? La mia relazione si dividerà in tre punti: 1) il pensiero di G.B. Montini sulla questione della libertà religiosa prima del concilio; 2) il ruolo di Paolo VI nell'elaborazione della DH durante il concilio; 3) il magistero di Paolo VI sul tema della libertà religiosa dopo il concilio⁵.

GIOVANNI BATTISTA MONTINI E LA LIBERTÀ RELIGIOSA

La dichiarazione sulla libertà religiosa era considerata dal papa come uno dei grandi documenti del concilio, non tanto per l'estensione (in effetti si tratta di uno dei testi più brevi), e nemmeno per la forma (è una semplice dichiarazione), quanto piuttosto per il contenuto. Essa risolveva due dei problemi più difficili con cui la Chiesa si misurava da almeno due secoli: il problema dei rap-

² Giovanni Battista MONTINI, *Discorsi e scritti sul concilio (1959-1963)*, a cura di A. Rimoldi, Studium, Brescia-Roma, 1983, pp. 195-198.

³ Alberto MELLONI, *L'inizio del secondo periodo e il grande dibattito ecclesiologico*, in *Storia del concilio Vaticano II*, vol. 3: *Il concilio adulto (settembre 1963-settembre 1964)*, Il Mulino, Bologna, 1998, p. 34.

⁴ Joseph RATZINGER, *Mon Concile Vatican II. Enjeux et perspectives*, Artège, Perpignan, 2012, p. 252.

⁵ Cfr. i miei studi sull'argomento: *La dichiarazione sulla libertà religiosa*, in *Rileggere il Concilio. Storici e teologi a confronto*, Philippe CHENAUX, Nicolas BAUQUET (edd.), Lateran University Press, Città del Vaticano, 2012, pp. 193-206; *La libertà religiosa, fondamento della nuova Europa*, in *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Rino FISICHELLA (ed.), San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2000, pp. 638-646. Vedere inoltre i miei due libri su Paolo VI: *Paul VI et Maritain. Les rapports du «montinianisme» et du «maritanisme»*, Studium, Brescia/Roma, 1994; *Paul VI. Le souverain éclairé*, Cerf, Paris, 2015.

porti tra libertà e verità sul piano teorico o teologico, e la questione dei rapporti tra Chiesa e Stato moderno sul piano politico-ecclesiastico. Sebbene la Chiesa avesse costantemente affermato la libertà dell'atto di fede («Nessuno può essere costretto ad abbracciare la fede contro la propria volontà», e «credere non potest homo nisi volens», aveva affermato S. Agostino), tuttavia non sempre aveva saputo trarre le conseguenze dottrinali pratiche, per giungere alle quali era necessario superare una triplice eredità: l'eredità dell'età costantiniana, cioè quella dell'alleanza istituzionale dei poteri spirituali e temporali; quella della riforma e controriforma cattolica, cioè quella tradizione di intolleranza religiosa nei confronti delle altre confessioni religiose cristiane che non fu il monopolio della Chiesa cattolica; e quella dell'intransigentismo cattolico dell'800, cioè quello delle condanne ripetute da parte del papato dei diritti dell'uomo e delle libertà moderne. Si ricorda l'ottantesima e ultima proposizione del *Sillabo* di Pio IX nel 1864: «il Romano pontefice può e deve transigere col progresso, col liberalismo e con la moderna civiltà». La tesi intransigente dello Stato cattolico era rimasta la tesi ufficiale della Chiesa almeno fino alla fine del pontificato di Pio XII. Formatosi alla scuola dell'Apollinare, il giovane Giovanni Battista Montini aveva imparato a difendere questa concezione dei rapporti Chiesa-Stato quando era minuterante alla Segreteria di Stato. Nel settembre 1929 la Federazione Universitaria Cattolica Italiana (FUCI) aveva organizzato un congresso a Roma sul tema *La Chiesa e lo Stato*. Nella lettera indirizzata al presidente Iginio Righetti, Pio XI ribadiva la dottrina dell'unione dei poteri (spirituale e temporale) elaborata dai teologi della Controriforma. La minuta della lettera conservata negli archivi vaticani è di mano di Montini:

La Chiesa e lo Stato devono procedere in perfetta armonia e concordia al conseguimento del fine rispettivo. Separare lo Stato dalla Chiesa significa distruggere la personalità umana, sciogliere i vincoli della natura, annientare l'ordine sapientissimo del creato, recare danni gravissimi all'individuo, alla famiglia ed alla società⁶.

L'esperienza dolorosa dei totalitarismi (comunismo, nazismo, fascismo) contribuì di fatto ad una riscoperta dell'eminente dignità della persona umana e dei suoi diritti fondamentali. Basti ricordare i radiomessaggi di guerra di Pio XII, in particolare quello del Natale 1942 sull'ordine sociale, e quello del Natale 1944 sulla democrazia. Quando infatti la DH afferma nella prima frase che «la dignità della persona umana è, nel nostro tempo, l'oggetto di una coscienza ogni giorno

⁶ Segreteria di Stato, S.RR.SS., Archivio storico, AA.EE.SS., Italia, Pos. 763, fasc. 284, ff. 17-19.

più viva», rinvia significativamente al radiomessaggio del 24 dicembre 1944 nel quale Pio XII aveva invitato i cattolici ad aderire ai principi di una «sana democrazia», ricordando che per la Chiesa l'uomo, «lontano da essere l'oggetto della vita sociale, come se fosse un elemento passivo, al contrario ne è e deve essere il soggetto, il fondamento e il fine».

Ma l'affermazione sempre più forte dei diritti umani sul piano dottrinale era andata di pari passo con lo sviluppo di una politica concordataria sul piano politico-ecclesiastico: i Patti Lateranensi con l'Italia fascista (1929), il *Reichskonkordat* con la Germania nazista (1933), il Concordato con la Spagna franchista nel '53. Lo scopo di questa politica concordataria era quello di garantire la libertà della Chiesa, non quello di difendere i diritti di tutti i cittadini, cattolici e non. In una conferenza pronunciata al Laterano nel marzo del 1953 l'assessore del S. Ufficio, il card. Alfredo Ottaviani, aveva ribadito i doveri dello Stato verso la religione riproponendo la tesi dello Stato cattolico, e non esitava a proporre lo Stato spagnolo, con cui la Santa Sede si apprestava a firmare un concordato, come modello di Stato cattolico⁷. Il papa rispose al card. Ottaviani, indirettamente, nel discorso che fece ai giuristi cattolici italiani nel dicembre 1953.

Senza allontanarsi dalla «tesi», già esposta da Leone XIII, Pio XII scelse tuttavia di muoversi sul terreno dell'«ipotesi» e di tollerare l'errore religioso e morale «nell'interesse di un bene superiore e più grande». Era stato l'allora prosegretario di Stato Mons. Giovanni Battista Montini, ad ispirare quel discorso? Non si può rispondere con certezza in assenza dei documenti vaticani. Egli stesso proveniva da una famiglia profondamente segnata dalla tradizione del cattolicesimo liberale lombarda. Suo padre, Giorgio, era stato uno dei fondatori del Partito Popolare Italiano di don Luigi Sturzo, prima di diventare uno degli oppositori al regime fascista. Completamente estraneo alla mentalità clerico-fascista di tanti ecclesiastici del suo tempo, egli aveva accolto con una certa freddezza la firma dei Patti Lateranensi nel febbraio del 1929⁸. Come sostituto, aveva ricevuto in Vaticano durante l'estate del 1950 il gesuita americano John Courtney Murray (1904-1967), uno dei principali redattori della dichiarazione *Dignitatis Humanae*⁹. In seguito a questo incontro il gesuita aveva mandato al suo interlocutore un memorandum sulla questione dei rapporti Chiesa-Stato, sottoposto da Montini

⁷ Alfredo OTTAVIANI, *Doveri dello stato cattolico verso le religioni*, Libreria del Pont. Ateneo lateranense, Roma, 1953.

⁸ Philippe CHENAUX, *Paul VI. Le souverain éclairé*, pp. 59-64.

⁹ Cfr. Dominique GONNET, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*, S.J., Cerf, Paris, 1994.

all'attenzione del papa. Il discorso al Laterano del card. Ottaviani era, in effetti, la risposta ad un discorso (*speech*) pronunciato dall'arcivescovo di Chicago, il cardinale Samuel Stritch, all'apertura del Collegio nordamericano di Roma nel 1953, nel quale il porporato aveva elogiato il modello americano di collaborazione tra Chiesa e Stato. Il cardinale Stricht ricevette il sostegno di Mons. Montini che gli disse che poteva perfettamente enunciare le sue idee, e che il discorso pronunciato dal cardinale Ottaviani era una «purely private utterance» che non rifletteva la posizione della Chiesa. Il sostegno di Montini non impedì la riduzione al silenzio (*silencing*) del teologo gesuita americano negli anni seguenti¹⁰.

Nel discorso di Pio XII ai giuristi italiani, non è ancora questione di «libertà religiosa» nel senso di un diritto fondamentale della persona umana, così come poi il concilio l'avrebbe definita nel paragrafo 2 della DH. La prospettiva in cui si pone Pio XII è quella del «minor male» o, se si preferisce, della necessaria «tolleranza» civile riguardo all'errore morale e religioso. Il card. Montini non si discosta molto da questa dottrina nei suoi discorsi preconciliari. Nel suo *votum* (8 mai 1960) egli aveva auspicato che, tra gli argomenti dottrinali, sotto la rubrica *Questioni ed errori più comuni* venissero trattati «i rapporti tra la vita politica e la vita religiosa, affermando sia la competenza della Chiesa, sia i suoi limiti affinché ai cristiani venga proposta una dottrina chiara e valida dappertutto»¹¹. Il discorso, tenuto all'Istituto per gli studi di politica internazionale di Milano (27 aprile 1962), gli permise di precisare il suo pensiero. La dottrina esposta era quella tradizionale della libertà della Chiesa (*libertas Ecclesiae*) basata sulla «distinzione delle due società», la quale non significava né «separazione» né «opposizione». Alludendo agli Stati posti sotto il giogo del comunismo, egli ripeteva:

Nonostante tutte le proclamazioni delle libertà moderne e nonostante le prove indiscutibili di lealtà, che la Chiesa cattolica offre a qualsiasi Stato che le dia modo di vivere e di esplicitare la sua missione spirituale, sappiamo che esistono oggi ancora Stati che sono incomprensivi e negatori di realtà storiche dell'ampiezza e della dignità della Chiesa di Cristo¹².

Nel giugno del 1962 prima di essere inviati ai padri, due testi su questo tema approdarono alla Commissione centrale: quello del Segretariato dell'Unità, che insisteva sulla libertà dell'atto di fede e l'esigenza di astenersi da ogni forma di

¹⁰ Cfr. Joseph KOMONCHAK, *The Silencing of John Courtney Murray*, in *Cristianesimo nella storia*. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo, Il Mulino, Bologna, 1997, pp. 657-702.

¹¹ Traduzione italiana in *Istituto Paolo VI. Notiziario*, n. 6, maggio 1983, pp. 48-49.

¹² Giovanni Battista MONTINI, *Discorsi e scritti sul Concilio (1959-1963)*, pp. 135-136.

proselitismo improprio (*De Libertate*); e quello della Commissione teologica, che ribadiva la dottrina della tolleranza ma dal punto di vista della tesi dello Stato cattolico. Ambedue i documenti si riferivano al discorso di Pio XII del dicembre del 1953, ma secondo ottiche evidentemente opposte. Durante la discussione del 20 giugno 1962 il cardinale Montini intervenne per sostenere lo schema del Segretariato contro quello della Commissione teologica¹³. Nel 1962 il compromesso tra le due posizioni, emblematicamente rappresentate da Bea e da Ottaviani, sembrava impossibile. Durante la prima sessione del concilio non ci fu un vero dibattito su questi testi, al punto che, una volta conclusa la sessione, ci si poteva interrogare sul futuro di un testo sulla libertà religiosa. Si poteva temere che il testo venisse accantonato perché sembrava impossibile arrivare ad una collaborazione effettiva tra i due organismi che se ne erano occupati. In questo contesto il Segretariato per l'unità decise di elaborare da solo un nuovo documento, più breve (4-5 pagine).

Nella primavera del 1963, per poter proseguire nella stesura del testo, il Segretariato si pose il problema del *locus*, cioè della collocazione del documento. In un primo momento si pensò di inserirlo nel nuovo schema in preparazione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo; successivamente si stabilì di trasformarlo in un capitolo dello schema sull'ecumenismo (luglio 1963). Il testo, distribuito ai padri come capitolo del *De oecumenismo*, fu discusso dal 18 novembre al 2 dicembre del 1963. Nell'aprile del 1964 la Commissione di coordinamento decise di fare del capitolo sulla libertà religiosa una dichiarazione a sé stante, cioè di separare il testo sulla libertà religiosa dal decreto sull'ecumenismo, per farne una *Declaratio prior*. Il nuovo testo rielaborato dal Segretariato fu trasmesso ai padri nel maggio del '64, e messo nell'ordine del giorno della terza sessione del concilio.

IL RUOLO DI PAOLO VI NELL'ELABORAZIONE DELLA DH

L'elaborazione della DH «è stata fino all'ultimo laboriosa e tormentata»¹⁴. Alla vigilia del terzo periodo il papa aveva ricevuto una lettera firmata da dodici vescovi (tra cui alcuni del *Coetus Internationalis Patrum*) che manifestavano la loro inquietudine per la mancanza di precisione dei termini e dei concetti in certi schemi. Il progetto di dichiarazione sulla libertà religiosa era uno di questi sche-

¹³ Citato in Jan GROOTAERS, *Paul VI et la déclaration conciliaire sur la liberté religieuse*, cit., p. 121.

¹⁴ Silvia SCATENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione «Dignitatis humanae» sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna, 2003 p. 15.

mi. L'affermazione di un diritto alla libertà religiosa non sembrava contraddire l'insegnamento del magistero dell'ultimo secolo? Il papa era molto sensibile a quest'argomentazione ed infatti il 24 settembre 1964, secondo giorno di dibattito, annotava: «Lo schema *De libertate religiosa* non pare sia ben preparato»¹⁵.

Il dibattito tra sostenitori ed avversari del testo si rivelò di fatto molto aspro. Mentre i primi, i vescovi nord-americani e anche molti vescovi dell'Europa dell'Est (in modo particolare i polacchi), affermavano la necessità di riconoscere un diritto fondato sulla natura della persona umana, i secondi, cioè gli avversari, espressero la convinzione che non si poteva separare la libertà religiosa dalla verità e dai suoi diritti. La maggioranza degli oratori che intervennero ritenne comunque che il testo doveva essere migliorato. Il 9 ottobre del 1964 il segretario generale del concilio, Mons. Pericle Felici, interpretando la volontà del papa, annunciò la creazione di una commissione mista per la revisione del testo sulla libertà religiosa. Quando fu letto l'elenco delle personalità partecipanti alla commissione, si sollevò un'ondata di scalpore: sui quattro nominativi chiamati a completare la commissione mista tra il Segretariato e la Commissione dottrinale almeno tre erano oppositori alla libertà religiosa, il card. Browne, Mons. Marcel Lefebvre, p. Aniceto Fernandez. Alcuni cardinali della maggioranza si rivolsero al papa per esprimere la loro preoccupazione circa la revisione del testo, e la commissione non fu costituita¹⁶. Lo stesso presidente del Segretariato, il card. Bea, scrisse a Paolo VI per protestare contro questa decisione che, secondo lui, attentava alla libertà del concilio:

Tale modo di procedere verrebbe senz'altro considerato come un affronto agli organi, liberamente eletti, del Concilio e come un attentato alla sua libertà. Non parlo poi della disastrosa impressione che tutto ciò susciterebbe nell'opinione pubblica mondiale, danneggiando gravemente il buon nome del Concilio, e, mi sia lecito aggiungere anche l'autorità di Vostra Santità, la quale pure ha sempre così scrupolosamente salvaguardata la libertà del Concilio¹⁷.

La commissione non fu costituita. Paolo VI era molto sensibile a questo tipo di argomentazioni, ma nello stesso tempo non era soddisfatto dell'impostazione del documento, e voleva mantenere l'assoluto controllo sulla redazione del testo:

¹⁵ Vincenzo CARBONE, *Il ruolo di Paolo VI nell'evoluzione e nella redazione della dichiarazione «Dignitatis humanae»*, in *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al Concilio*, cit., p. 134.

¹⁶ Tra i firmatari della lettera a Paolo VI del 10 ottobre 1964 troviamo i nomi dei cardinali Liénart, Feltrin (Francia), Frings, Döpfner (Germania) König (Austria), Léger (Canada), Alfrink (Olanda).

¹⁷ Lettera del 10 ottobre 1964, ASV, *Conc. Vat. II*, b. 315, f. 39.

«La redazione definitiva deve avere la approvazione del Papa, prima che sia stampata e distribuita. Il Papa desidera che il testo sia rivisto dalla Commissione *De doctrina fidei et morum*. Con grande sollecitudine e benevolenza», si legge ancora in un appunto autografo del 9 novembre 1964¹⁸. Qualche giorno più tardi, il 19 novembre 1964, un'altra decisione dell'autorità superiore, comunicata dal card. Tisserant, suscitò una forte emozione in seno alla maggioranza favorevole al documento: venne infatti stabilito lo slittamento alla sessione successiva, su richiesta della minoranza, della votazione sul nuovo schema della libertà religiosa. La richiesta, sottoscritta da un centinaio di padri appartenenti per la maggior parte al *Coetus Internationalis Patrum* e accolta positivamente dal Consiglio di presidenza, era motivata dal fatto che il «nuovo testo» (*textus emendatus*) era sostanzialmente e formalmente diverso da quello discusso precedentemente in aula¹⁹. Paolo VI approvò la decisione del Consiglio di presidenza che, disse a Felici, «corrisponde alla mia mente!»²⁰. In una nota consegnata allo stesso Felici egli annotava, dopo aver ricevuto la visita di un gruppo di cardinali della maggioranza favorevoli al testo:

Sappiano questi Padri che tale dilazione non è voluta per impedire l'esame dello schema; che essa non è stata concessa senza avere verificato che doveva essere concessa, in virtù del regolarmente del Concilio; che lo schema sarà regolarmente portato, con puntualità e possibilmente con precedenza su altri schemi, alla prossima Sessione del Concilio; e che ciò non deve essere interpretato in altro modo se non come rispetto alla «libertà» dei Padri Conciliari, i quali altro non vogliono che esaminare bene lo schema tanto importante²¹.

Nel dicembre 1964 Paolo VI inviò a Toulouse due emissari (il suo segretario Mons. Pasquale Macchi con il suo amico Jean Guitton) per consultare il filosofo Jacques Maritain su tale difficile questione. «L'entretien marche très bien», annotava il filosofo nel suo diario in data del 27 dicembre 1964. La mattina si parlò soprattutto della libertà religiosa, «un sujet qui intéresse particulièrement le pape»; nel pomeriggio la discussione si concentrò su un progetto di enciclica sulla verità, «que je souhaite que le pape écrive»²². Nel promemoria, fatto consegnare al papa nel marzo 1965, il filosofo rammentava con vigore che «la *libertà religiosa* deve es-

¹⁸ Appunto autografo del 9 novembre 1964, *ibid.*, f. 45.

¹⁹ La petizione è datata del 17 novembre 1964 (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, v/8, Città del Vaticano, pp. 79-80).

²⁰ Vincenzo CARBONE, *Il ruolo di Paolo VI nell'evoluzione e nella redazione della dichiarazione «Dignitatis Humanae»*, cit., p. 150.

²¹ Appunto del 19 novembre 1964, ASV, *Conc. Vat. II*, b. 315, f. 53. Testo citato in *ibid.*, p. 151.

²² Philippe CHENAUX, *Paul VI et Maritain*, cit., pp. 81-85.

sere proclamata e mantenuta come uno dei diritti fondamentali della persona umana». Riprendendo la distinzione fatta nel suo volume *Umanesimo integrale* (1936) tra «un regime di civiltà sacrale» e «un regime di civiltà come quello del mondo moderno», si sforzava al tempo stesso di limitarne la portata, mostrando che si trattava «di un problema che riguarda lo Stato», e non la Chiesa²³. Il neo cardinale Charles Journet, grande amico di Maritain e teologo stimato da Paolo VI, ribadirà in sostanza la stessa dottrina nel suo intervento al concilio del 21 settembre 1965, che fece «una profonda impressione» (Henri Fesquet) sull'assemblea²⁴.

La fermezza di questa distinzione doveva avere una forte influenza sulla posizione del papa durante l'ultima sessione. È interessante quest'annotazione di Mons. Felici dopo un'udienza col papa alla data del 25 marzo 1965: «Riguardo allo schema *De libertate religiosa* sembra essere abbastanza soddisfatto, pur facendo dei rilievi importanti. Io da parte mia gli faccio i miei. Io non sono entusiasta e forse neppure soddisfatto. Comunque vi è della strada da percorrere ancora. E speriamo bene. Il Papa mi sembra più disteso, meno preoccupato»²⁵. Il 23 marzo il suo segretario personale, Mons. Pasquale Macchi, rassicurava il filosofo confermandogli che aveva ben ricevuto i suoi appunti e che li aveva passati al Santo Padre «che li sta esaminando»²⁶. Nell'archivio vaticano è conservata una lunga nota autografa datata 8 maggio 1965:

Murray (Aggorn. Soc., p. 307, apr. 1965) dice superata la teoria della «tolleranza rel». Riferita allo Stato. Ma riferita alla Chiesa? Lo Stato non può essere giudice della verità religiosa, e perciò deve riconoscere ai cittadini «la libertà» di pensare religiosamente come essi credono. La Chiesa invece è certa della propria verità religiosa, e perciò: a) non potendo imporla costringendo altri ad accettarla, b) deve *tollerare* che altri siano liberi di fronte ad essa²⁷.

Il papa non era ancora del tutto convinto che la dottrina tradizionale della «tolleranza» fosse superata, come invece sosteneva il gesuita americano sulla rivista *Aggiornamenti sociali* nell'aprile 1965. La libertà «intesa come immunità da costrizioni esterne» («*nemo cogatur, nemo impediatur*»), scriveva ancora, «non si deve

²³ Il testo è riportato in appendice del volume citato alla nota precedente (*ibid.*, pp. 111-114).

²⁴ Cfr. Jacques RIME, *L'intervention de Charles Journet dans l'élaboration du décret sur la liberté religieuse*, in *Liberté religieuse et Eglise catholique. Héritage et développements récents*, Renata LATALA, Jacques RIME (ed.), Academic Press, Fribourg, 2009, pp. 31-40.

²⁵ Vincenzo CARBONE, *Il «Diario» conciliare di Mons. Pericle Felici*, a cura di Agostino MARCHETTO, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2015, p. 463.

²⁶ Lettera del 23 marzo 1965, Archivio Jacques Maritain.

²⁷ ASV, *Conc. Vat. II*, b. 316, f. 13. Il testo è riportato in Vincenzo CARBONE, *Il ruolo di Paolo VI nell'evoluzione e nella redazione della dichiarazione «Dignitatis Humanae»*, cit., pp. 154-156.

confondere con l'indifferenza, l'agnosticismo, l'indeterminatezza, ecc., cioè con una libertà negativa». Il riconoscimento di un *diritto naturale* alla libertà religiosa, «fondato sulla dignità e sulla libertà di coscienza della persona umana», non poteva essere separato dal riconoscimento di un dovere di ricercare la verità, un dovere di professare e di difendere la verità religiosa, «che è oggettivamente una sola e che nella sua pienezza è quella rivelazione cristiana, custodita e insegnata dalla santa Chiesa cattolica»²⁸. Il 28 maggio 1965 Paolo VI approvò il nuovo schema rielaborato dal Segretariato per l'unità, e chiese che fosse stampato e spedito ai padri conciliari²⁹. Un mese più tardi, ricevendo un gruppo di pellegrini il 28 giugno 1965, Paolo VI spiegò quale avrebbe dovuto essere la giusta impostazione del documento sulla libertà religiosa:

Siamo nel centro del grande problema della libertà religiosa, sul quale la prossima Sessione del Concilio Ecumenico ci darà preziosi insegnamenti, interpretando il pensiero di Cristo: Egli invita a sé; invita alla fede; produce un obbligo morale per coloro a cui giunge l'invito, un obbligo salvatore; ma non costringe, non toglie la libertà fisica dell'uomo, che deve decidere da sé, coscientemente, del suo destino e del suo rapporto di fronte a Dio. Così sentirete riassumere grande parte di questa capitale dottrina in due famose proporzioni: rispetto alla fede, che nessuno sia impedito! che nessuno sia costretto! *Nemo impediatur! Nemo cogatur!*

All'inizio della quarta sessione il presidente del Segretariato, il card. Bea chiese al papa e ai moderatori che venisse proposto un voto di orientamento sul testo per verificare il rapporto delle forze tra i due schieramenti. «Non condivido alcuni pronostici circa un gran numero di voti contrari allo schema in parola, sempre come base soggetta ad ulteriori perfezionamenti. E penso che sarebbe ancora più grave il fatto di procrastinare ancora una votazione da tanti aspettata, anche nella prossimità delle visita della Vostra Santità alle Nazioni Unite»³⁰. Dopo aver esitato, il papa si lasciò convincere dall'argomentazione del cardinale tedesco:

Il Segretariato, che ha preparato lo Schema *De libertate religiosa*, presenterà domanda affinché detto Schema, dopo le discussioni di questi giorni, sia proposto ai Padri conciliari per una votazione indicativa circa la sua accettazione, come testo di base (riaffermata la dottrina della nostra vera religione, e salva l'approvazione di decidersi circa gli emendamenti da introdursi nel testo stesso). Tutto considerato, sembra opportuno accogliere tale domanda. Si informi di ciò la Presidenza ed i Moderatori³¹.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 158.

³⁰ Lettera del 18 settembre 1965, citata in *ibid.*, p. 160.

³¹ Lettera autografa a Mons. Felici, 20 settembre 1965, riportata in *ibid.*, pp. 160-161.

Prima della partenza del pontefice per New York il voto sulla libertà religiosa fu messo all'ordine del giorno. L'approvazione del testo fu massiccia, poiché anche la questione era formulata in maniera tale che era difficile votare contro il testo: «*Utrum textus reemendatus de libertate religiosa placeat Patribus tamquam basis definitivae Declarationis ulterius perficiendae iuxta doctrinam catholicam de vera religione et emendationes a Patribus in disceptatione propositas et approbandas ad norma ordinis concilii?*»³². Come scriveva Mons. Albert Prignon, rettore del Collegio belga di Roma, «le pape a son passeport pour l'ONU»³³. Nel suo discorso pronunciato in francese davanti all'Assemblea delle Nazioni Unite a New York, vero «manifesto al mondo» (A. Riccardi) che segnava il grande ritorno della Santa Sede sulla scena internazionale, egli affossò definitivamente la tesi dello Stato cristiano: «non abbiamo infatti alcuna cosa da chiedere, nessuna questione da sollevare; semmai un desiderio da esprimere e un permesso da chiedere, quello di potervi servire in ciò che a Noi è dato di fare, con disinteresse, con umiltà e amore»³⁴. Altre discussioni, molto serrate, furono affrontate prima di arrivare all'adozione definitiva del testo: poi finalmente, il 7 dicembre 1965, con 2308 *placet* e 70 *non placet*, la dichiarazione fu approvata e promulgata da Paolo VI.

L'impostazione del testo era sostanzialmente quella proposta dal papa, sul suggerimento di Maritain, cioè di una libertà religiosa che si pone soprattutto di fronte allo Stato, come diritto civile costituzionale della persona umana.

Questo concilio dichiara che la persona umana ha diritto alla libertà religiosa, questa libertà consiste in ciò (vive) che tutti gli uomini devono essere immuni dalla coercizione da parte sia di singoli individui, sia di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana e in modo tale che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la coscienza né sia impedito entro debiti limiti ad agire in conformità ad essa, privatamente, pubblicamente, da solo o associato ad altri (n. 2).

Il diritto alla libertà religiosa del Vaticano II era fondato sul principio della dignità della persona umana, cioè su un fondamento essenzialmente razionale, del diritto naturale, e non su un fondamento biblico, teologico. Deliberatamente si è voluto evitare di porre un presupposto che tra l'altro non era così evidente nella Sacra Scrittura. Come scrive giustamente Silvia Scatena «la via del *ressource-*

³² *Acta Synodalia* IV/1, p. 434.

³³ Albert PRIGNON, *Journal conciliaire de la 4ème session*, Leo DECLERCK, André HAQUIN (edd.) Louvain-la-Neuve, 2003, p. 61.

³⁴ Sulla genesi di questo discorso, lo studio recente di Andrea RICCARDI, *Manifesto al mondo. Paolo VI all'Onu*, Jaca Book, Milano, 2015.

ment biblico non risultò così immediatamente percorribile come era avvenuto in materia ecclesiologica e liturgica»³⁵. Nelle sue «domande a Roma» il teologo protestante Karl Barth lamenterà proprio l'assenza (o la quasi assenza) di ogni fondamento scritturistico nella DH:

Perché la dichiarazione – a parte l'ultimissima posizione (n. 15e) – non dice una sola parola della vera libertà, per la quale il Figlio ci fa liberi (Giov. 8,36), che è presente là dov'è lo Spirito del Signore (II Cor. 3, 17); non una parola della liberatrice «legge dello Spirito della vita in Cristo Gesù» (Rom 8,2), nella quale la chiesa «guarda bene addentro» (Giac. 1,25), ma che costituisce pure la sua crisi (Giac. 2,12); insomma, non una parola della «gloriosa libertà dei figli di Dio» (Rom. 8,12)³⁶.

PAOLO VI E LA LIBERTÀ RELIGIOSA DOPO IL CONCILIO

La portata del documento era notevole. In un commento del testo pubblicato sulla rivista «Etudes» nell'aprile 1966, il gesuita Joseph Leclerc, professore di ecclesiologia all'Institut catholique di Parigi e autore di un'opera di riferimento sulla storia della tolleranza nell'età moderna, parlava di «un événement extraordinaire» nella storia dei concili: «l'Eglise n'a jamais hésité à revendiquer pour elle-même et pour ses fidèles le bénéfice de la liberté. Le fameux mot d'ordre de Grégoire VII, au XIème siècle, *Libertas Ecclesiae*, se retrouve, avec des variantes, dans tous les siècles chrétiens. Mais il s'agit ici d'une toute autre consigne, d'une reconnaissance de principe en faveur de toute personne humaine et de sa liberté religieuse»³⁷. Con la DH il magistero della Chiesa riconosceva per la prima volta la nuova realtà dello Stato moderno, cioè di uno Stato che non esercita alcuna competenza in materia religiosa, la realtà dello Stato laico: «l'ipotesi» era divenuta «la tesi», come auspicato da p. Murray in una lettera al card. Spellman nel novembre 1963³⁸.

Come ha fatto osservare lo storico e sociologo francese Emile Poulat, lo Stato è però il «grande assente» della DH. «On y trouve la conscience personnelle, la dignité humaine, la société civile, les pouvoirs publics: on n'y trouve pas

³⁵ Silvia SCATENA, *La fatica della libertà*, cit., p. 573.

³⁶ Karl Barth e il Concilio Vaticano II. «Ad limina apostolorum» ed altri scritti, Fulvio FERRARIO, Marco VERGOTTINI (edd.), Claudiana, Torino, 2012, p. 98.

³⁷ Joseph LECLERC, *La déclaration conciliaire sur la liberté religieuse*, in *Etudes*, avril 1966 (ora in «Vatican II. Histoire et actualité d'un concile», *Etudes Hors-Série*, Paris, 2010, p. 185).

³⁸ Lettera di J.C. Murray al card. Spellman, 18 novembre 1963, citata in Dominique GONNET, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray, S.J.*, cit., pp. 345-346.

l'Etat»³⁹. Piuttosto che un'omissione che traduce la disconoscenza della realtà dello Stato moderno, «autocefalo e autosufficiente», questa omissione può essere interpretata anche come una visione del futuro aperta sulla costituzione di una società internazionale organizzata, dotata (come richiedeva del resto, con una buona dose di utopia, l'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII) di un'autorità propria a livello mondiale e in cui lo stato-nazione, ereditato dal XIX secolo, non avesse più il monopolio della sovranità? La dichiarazione promulgata il 7 dicembre 1965 si presta a questo genere di interpretazione, allorché afferma nel suo paragrafo conclusivo:

È infatti manifesto che tutte le genti si vanno sempre più unificando, che si fanno sempre più stretti i rapporti fra gli esseri umani di cultura e religione diverse, mentre si fa ognora più viva in ognuno la coscienza della propria responsabilità personale. Per cui, affinché nella famiglia umana si instaurino e si consolidino relazioni di concordia e di pace, si richiede che ovunque la libertà religiosa sia munita di una efficace tutela giuridica e che siano osservati i doveri e i diritti supremi degli esseri umani attinenti la libera espressione della vita religiosa nella società⁴⁰.

Il magistero di Paolo VI sull'Europa mi sembra una buona applicazione dell'insegnamento conciliare sulla libertà religiosa all'ordine internazionale. Possiamo trovare, relativamente al tema che ci interessa, due punti di forza: l'eliminazione di ogni prospettiva di restaurazione cristiana, e la promozione dei diritti dell'uomo e della libertà religiosa come fondamento della nuova Europa. Per Paolo VI, l'Europa non era più né poteva più essere «una cristianità» (discorso al Seminario europeo della gioventù, 23 luglio 1963). Rivolgendosi ai partecipanti del III Simposio dei vescovi d'Europa nell'ottobre 1975, egli infatti non esiterà a dichiarare «che le condizioni sono nuove in rapporto allo stato della cristianità che la storia ha conosciuto: noi vescovi non siamo gli artefici dell'unità sul piano temporale e politico. La fede, di cui siamo i servi, non è un elemento politico». La Chiesa prende atto del processo di secolarizzazione della società europea e non rivendica più alcun privilegio per sé. Il suo contributo al progresso dell'unità continentale si situa a tutt'altro livello, di carattere propriamente spirituale, e consiste nel «risvegliare l'anima cristiana dell'Europa» predicando la fede della Chiesa «in ogni momento, in tutti i cantieri in cui si costruisce l'unità umana dell'Europa».

³⁹ Emile POULAT, *Le grand absent de «Dignitatis Humanae»: l'Etat*, in *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, 175 (1990), p. 5.

⁴⁰ Philippe CHENAUX, *La libertà religiosa, fondamento della nuova Europa*, cit., p. 642

La partecipazione della Santa Sede alla Conferenza di Helsinki sulla cooperazione e sicurezza in Europa è la manifestazione più tangibile, sul piano diplomatico, di questo impegno in favore dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali⁴¹. Uno dei principali meriti della delegazione vaticana fu quello di richiamare subito l'attenzione sulla questione del rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali. Durante la terza riunione preliminare dei capi di delegazione, tenuta a Helsinki nel marzo del 1973, monsignor Zakbar, pro-nunzio apostolico in Finlandia, spiegò in un lungo intervento che il rispetto dei diritti fondamentali della persona umana, soprattutto del diritto alla libertà religiosa, era «un fattore di pace» efficace quanto il disarmo, e poteva contribuire a rafforzare la cooperazione tra gli Stati tanto quanto gli scambi economici. È per questo che la Santa Sede chiedeva che «questi principi» fossero menzionati esplicitamente nelle *Raccomandazioni* finali delle consultazioni, destinate ai governi. Formalmente approvate alla Conferenza di Helsinki (3-6 luglio 1973), tali *Raccomandazioni* includevano, fra i dieci grandi principi volti a regolare i rapporti tra gli Stati partecipanti, il rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, «inclusa la libertà di pensiero, coscienza, religione o credo».

Nonostante i tentativi della delegazione sovietica di limitarne l'effettiva portata, il principio fu solennemente riaffermato nell'*Atto* finale adottato a Helsinki due anni più tardi. Durante i lavori preparatori la delegazione vaticana aveva insistito soprattutto su due punti: la necessità di fondare il diritto alla libertà religiosa sulla dignità della persona umana, in conformità con gli insegnamenti della dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*, e l'opportunità di prevedere impegni precisi e concreti da parte degli Stati partecipanti per garantire «il rispetto e la promozione della libertà di pensiero, coscienza, religione o credo, nel suo pieno godimento, sia a livello nazionale sia a livello di relazioni tra i loro popoli». Riguardo al primo punto, il Vaticano poté ritenersi pienamente soddisfatto, in quanto il VII principio dell'*Atto* finale di Helsinki cita esplicitamente «la dignità inerente alla persona umana» come fonte e fondamento dei suoi diritti. Quanto invece al secondo punto gli Stati partecipanti, in particolare i paesi socialisti si mostrarono piuttosto restii ad accettare una definizione tanto ampia e vincolante del principio della libera circolazione delle persone e della cultura (soprattutto in ambito religioso).

⁴¹ Cfr. Giovanni BARBERINI, *Pagine di storia contemporanea: la Santa Sede alla Conferenza di Helsinki*, Cantagalli, Siena, 2010; Philippe CHENAUX, *L'ultima eresia. La Chiesa e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II (1917-1989)*, Carocci, Roma, 2011, pp. 217-220.

In una lettera indirizzata a Mons. Agostino Casaroli, delegato della Santa Sede alla firma dell'*Atto* finale (30 luglio-1 agosto 1975), il papa ricordava l'esistenza «di un patrimonio ideale che rappresenta l'eredità comune» dell'Europa, comprendente, «oltre ai valori sacri della fede in Dio e del carattere inviolabile delle coscienze, i valori di uguaglianza e della fraternità umane, della dignità del pensiero consacrato alla ricerca della verità, della giustizia individuale e sociale, del diritto concepito come criterio di comportamento nei rapporti tra i cittadini, le istituzioni, gli stati» (lettera del 25 luglio 1975). Se la Santa Sede aveva ritenuto opportuno partecipare alla Conferenza, dichiarava ai rappresentanti del corpo diplomatico nel gennaio 1976, non è a motivo di una competenza particolare sugli aspetti «tecnici e concreti dei problemi della sicurezza e della cooperazione», ma precisamente per difendere quest'eredità comune dell'Europa, per farsi «l'interprete più diretto e il portavoce dell'esigenza del rispetto della coscienza religiosa». La difesa dei diritti dell'uomo, in particolare del diritto alla libertà religiosa o, se si preferisce, dell'inviolabilità della coscienza umana, diveniva, dieci anni dopo l'adozione della *Dignitatis humanae*, uno degli assi portanti della politica internazionale della Santa Sede.

