
La *Dignitatis humanae* e la nuova laicità oltre la rivoluzione e la controrivoluzione

*Dignitatis Humanae and the new secularism,
beyond revolution and counter-revolution*

Vittorio V. ALBERTI

Profesor de Filosofía en la Pontificia Università Lateranense. Director de la revista científica on-line www.sintesialettica.it. Colaborador del Pontificio Consejo Justicia y Paz y de la revista *La Civiltà Cattolica* vv.alberti@libero.it

Abstract: *Dignitatis humanae*, the declaration of Vatican II on religious freedom, represents an important step in the Church's presentation of human freedom as expressed also in the political arena. By enshrining conscience and religious freedom as supreme, *Dignitatis humanae* completes the reflection of *Gaudium et spes* on the Church in the modern world. It establishes Christianity as a religion of the Logos and so of dialogue and free inquiry. In today's era of globalization and ever more multiethnic societies, *Dignitatis humanae* contributes to renewing the role of religions in the public sphere and to elaborating the broader notions of religion in relation with secularity.

Keywords: Vatican II, *Dignitatis humanae*, laicism (secularism), religious freedom, freedom of conscience, democracy

Resumen: La declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae*, representa un paso importante tanto en la presentación de la libertad humana dentro de la Iglesia como en el campo político. Al consagrar la conciencia y la libertad religiosa como un bien supremo, *Dignitatis humanae* completa la reflexión de *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo moderno. Se establece el cristianismo como una religión del Logos, del diálogo y de la búsqueda. En la actual era de la globalización y de sociedades cada vez más multiétnicas, *Dignitatis humanae* contribuye a renovar el papel de las religiones en la esfera pública y a elaborar conceptos más amplios de la religión en relación a la laicidad.

Palabras clave: Vaticano II, *Dignitatis humanae*, laicismo (secularismo), libertad religiosa, libertad de conciencia, democracia

Studiare le premesse, l'elaborazione, le conseguenze e le proiezioni concettuali della dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* significa guardare al fondamento della libertà umana nella sua pienezza, e significa trattare il tormentato rapporto tra religione e politica, dunque il concetto di laicità.

Nel mondo attuale, caratterizzato dal pluralismo culturale e, insieme, dalla difficile estensione della consapevolezza dei diritti della persona, la libertà religiosa così come è intesa in quel testo capitale rivela la sua fondamentale rilevanza culturale e politica. Essa non può essere vista solo come mancanza di oppressione e repressione, ma va intesa come valorizzazione, promozione della libertà della persona di mani-

festare i suoi convincimenti senza che questa abbia a temere l'esclusione sociale o, peggio, la persecuzione.

La *Dignitatis humanae* ha posto su solide basi il principio della libertà sostenendo che non può esservi piena e libera fedeltà religiosa senza fedeltà alla propria coscienza.

La domanda che oggi la *Dignitatis humanae* pone, è: la religione va trattata o tutelata solo attraverso misure giuridiche che garantiscano il suo esercizio privato, oppure occorre costruire una nuova concezione che superi le ristrettezze, le diffidenze e ostilità tra religione e libertà secolare, e così elaborare una teoria della laicità che *includa* nello spazio pubblico le ragioni della religione? In altre parole: è possibile costruire una concezione del rapporto tra fede e politica che riconosca a pieno titolo l'istanza degli argomenti della religione nello spazio pubblico scartando ogni pre-giudizio di mentalità integrista o anti-liberale ad essa attribuita? Questo è il nodo che la filosofia del nostro tempo deve sciogliere per elaborare una nuova cultura che fondi una politica che sia in grado di governare, nella libertà e nella giustizia, la società multietnica, multireligiosa e multiculturale.

L'evoluzione del concetto di democrazia è in gioco: e la democrazia, come la libertà e la giustizia, va ricostruita ogni giorno, ogni giorno purificata, e non può darsi senza un tessuto etico che viene anche dal cristianesimo: un tessuto che, tuttavia, non può essere inteso come «ideologia dell'Occidente», secondo la visione neo e teoconservatrice, dal momento che questa snaturerebbe, come già ha snaturato, la natura intimamente universale del messaggio cristiano di *lógos* e carità.

Nell'antichità non esisteva il concetto profondo di dignità dell'uomo: questo si deduce anche rileggendo Benjamin Constant. E certo, senza idea di dignità dell'uomo non sarebbe stato possibile pensare l'eguaglianza di tutti gli uomini, senza la quale non c'è democrazia. Questo è un fatto incontestabile che ogni pensatore libero e onesto non può non riconoscere. Ma perché mi trovo costretto a puntualizzare su tale onestà? Perché in ambito religioso e in ambito non religioso è raro trovare una mentalità pienamente laica. È difficile, insomma, anche in pensatori importanti, non trovare pregiudizi antireligiosi, anche visceralmente antireligiosi o anticlericali, e parimenti atteggiamenti integristi nel senso della difesa strenua e impositiva del messaggio religioso: entrambi brandiscono una verità dal volto arcigno che non conosce dialogo, umiltà e carità, e dunque ragionevolezza e, dunque, in fin dei conti, possibilità politica. Questi temi, infatti, sui quali incide moltissimo il fattore di mentalità, non vanno trattati solo con una logica impeccabile ma avulsa dalla storia e dalla concreta natura umana. La laicità è concetto ambiguo, è parola ambigua, che per ragioni storiche il più delle volte non è intesa in piena onestà intellettuale e libertà di pensiero.

Nella costituzione *Gaudium et spes* si legge:

Le istituzioni, le leggi, i modi di pensare e di sentire ereditati dal passato non sempre si adattano bene alla situazione attuale; di qui un profondo disagio nel comportamento

e nelle stesse norme di condotta. Anche la vita religiosa, infine, è sotto l'influsso delle nuove situazioni. Da un lato, un più acuto senso critico la purifica da ogni concezione magica nel mondo e dalle sopravvivenze superstiziose ed esige un'adesione sempre più personale e attiva alla fede; numerosi sono perciò coloro che giungono a un più vivo senso di Dio. D'altro canto però, moltitudini crescenti praticamente si staccano dalla religione. A differenza dei tempi passati, negare Dio o la religione o farne praticamente a meno, non è più un fatto insolito e individuale.

Oggi infatti non raramente un tale comportamento viene presentato come esigenza del progresso scientifico o di un nuovo tipo di umanesimo. Tutto questo in molti paesi non si manifesta solo a livello filosofico, ma invade in misura notevolissima il campo delle lettere, delle arti, dell'interpretazione delle scienze umane e della storia, anzi la stessa legislazione: di qui il disorientamento di molti¹.

E ancora:

Di qui derivano diffidenze e inimicizie, conflitti ed amarezze di cui l'uomo è a un tempo causa e vittima². [...] la dignità dell'uomo richiede che egli agisca secondo scelte consapevoli e libere, mosso cioè e determinato da convinzioni personali [...]³.

Ecco, in questi brevi passaggi è contenuto l'orizzonte di conseguenze che la *Dignitatis humanae* ha generato e genera oggi: si tratta di un complesso magma che riguarda principalmente l'idea di secolarizzazione, sulla quale così sintetizza Pietro Scoppola:

La secolarizzazione nell'Occidente cristiano ha radici antiche, rappresenta un fenomeno cui il cristianesimo e il particolare la Chiesa cattolica ha saputo, anche se attraverso aspri conflitti, adattarsi progressivamente scoprendone addirittura le radici cristiane; il magistero stesso della Chiesa [...] ha sapientemente distinto tra *secolarizzazione* e *secolarismo*; voci autorevoli di studiosi cattolici hanno invitato a superare ogni nostalgia per il passato. Anche [...] Jürgen Habermas, si spinge oggi a dire che solo la religione può ricivilizzare la modernità perché solo la religione, sia pure tradotta politicamente in un linguaggio laico, può aiutare la società europea a conservare le proprie risorse spirituali. In questa prospettiva la secolarizzazione nel mondo cristiano non esclude un'incidenza del fattore religioso sulla società, anzi la implica, ma in forme nuove rispetto al passato e in particolare rispetto ai modelli di cristianità, più o meno fondati, offerti dalla storia⁴.

Ecco dunque la necessità del superamento del passato da intendersi come l'effetto di quello *strano concorso di circostanze*, come lo chiamò Toqueville, per il quale la religione negli Stati Uniti è il primario fondamento della libertà, mentre in Europa

¹ Cost. past. *Gaudium et spes* (1965), 7.

² Ivi, 8.

³ Ivi, 18.

⁴ Pietro SCOPPOLA, *La democrazia dei cristiani*, Roma, 2005, pp. 208-9.

genera sospetto, reticenza, ostilità: una ostilità provocata in primo luogo dal legame storico tra istituzione ecclesiastica e Stato assolutista monarchico, contro il quale il liberalismo politico ha mosso.

Così scrive Toqueville:

[i sacerdoti cattolici negli Stati Uniti, nda] attribuivano principalmente alla completa separazione della chiesa dallo stato il pacifico impero esercitato dalla religione nel loro paese. Posso affermare senz'altro che durante il mio soggiorno in America non ho incontrato un solo uomo, prete o laico, che non fosse d'accordo su questo punto⁵.

E ancora:

Si sono viste religioni intimamente unite ai governi terreni dominare le anime col terrore e con la fede; ma, quando una religione contrae una simile alleanza, non temo di dirlo, agisce come potrebbe farlo un uomo: sacrifica l'avvenire in vista del presente e, ottenendo un potere che non le spetta, mette a repentaglio il suo potere legittimo. [...] La religione non può dunque condividere la forza materiale dei governanti senza caricarsi di una parte degli odi che questi fanno nascere. [...] In Europa il cristianesimo ha permesso che lo si unisse intimamente alle potenze terrene⁶.

* * *

Nella storia recente le religioni hanno incrementato la propria facoltà di condizionare la politica, sia negli ambiti nazionali che in quelli internazionali. E tale condizionamento si sta rafforzando – e si è rafforzato – anche nelle sue forme più integriste.

A cinquant'anni dall'inizio del Concilio Vaticano II, oggi, la *Dignitatis humanae*, nel contesto sociale globale nel quale ci troviamo, offre fondamentali argomenti per governare il nuovo rapporto tra fede e ragione, e religione e politica, dunque la nuova idea di laicità della quale l'attuale (e futura) situazione necessita.

Il tema della libertà religiosa è al centro, del resto, del magistero del pontefice Benedetto XVI, declinato in termini di dialogo tra fede e ragione, e religione e politica, tra umanesimo cristiano e umanesimo non cristiano. E, a questo proposito, ritengo utile rileggere il *Messaggio per la giornata mondiale della pace* (1 gennaio 2011), dedicato alla «libertà religiosa, via per la pace».

Sono questioni che pongono al centro le implicazioni filosofiche e politiche concentrate nel noto dilemma proposto da Ernst-Wolfgang Böckenförde in un passaggio

⁵ Alexis de TOQUEVILLE, *La democrazia in America*, trad. it. Milano, 1992, p. 297. Titolo originale dell'opera: *De la démocratie en Amérique* (1835-1840).

⁶ Ivi, pp. 289-9 e 302.

del volume *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*⁷, del 1964: «lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che esso stesso non è in grado di garantire».

È, questa, un'affermazione che coinvolge intimamente e direttamente i contenuti della *Dignitatis humanae*, che non a caso ebbe un percorso assai travagliato.

Ultimo testo approvato dopo tre anni di Concilio, la *Dignitatis humanae* fu una dichiarazione straordinariamente innovativa, portatrice di grandi speranze – come dichiarò il suo primo relatore, il monsignore Emile Joseph De Smedt – e anche una tra le più discusse e controverse. Ancora oggi ad essa sono mosse innumerevoli critiche nel mondo cattolico e, parimenti, tra i suoi attuali sostenitori c'è chi denuncia una generale mancanza di conoscenza delle sue implicazioni profonde.

La definizione della *Dichiarazione* fu portata a compimento grazie alla documentata tenacia di Paolo VI, che dovette districarsi in un travagliatissimo cammino che pochi altri documenti conciliari dovettero subire. La *Dignitatis humanae*, infatti, parla del rapporto delicatissimo tra libertà e verità, tra religione e politica, tra la Chiesa e lo Stato, tra Cesare e Dio. Così, la sua incidente rilevanza anche politica ha fatto sì che il testo fosse costantemente oggetto di critiche, anche aspre, così come di slanci di entusiasmo, in un mondo da poco uscito dalla Seconda guerra mondiale e immerso nella crudezza della Guerra fredda.

Tuttavia non occorre definire sbrigativamente le posizioni avverse al documento come «rettrive» o «reazionarie». Parecchie forme di critica muovevano, infatti, anche da un legittimo timore: dalla paura che il Vangelo e la stessa identità della Chiesa di Cristo fossero per così dire colpiti nel profondo; fossero, cioè, resi lettera morta, svuotati della loro portata e forza in favore di un vago e indiscriminato pluralismo.

In altre parole: si temeva che quella della Chiesa cattolica divenisse un'opzione tra le tante, che come le altre avesse una dignità del tutto relativa perdendo così la propria complessa natura di corpo mistico, pellegrinaggio e secolo.

Al momento della votazione del 21 settembre 1965 – in pubblica seduta, alla presenza di Paolo VI – furono 220 i voti contrari al testo. Al momento, poi, della solenne promulgazione, il 7 dicembre, i contrari (*non placet*) furono 70, a fronte di 2308 favorevoli (*placet*) e 8 voti nulli.

Il testo finale fu promulgato con questo titolo: *Declaratio de libertate religiosa. De iure personae et communitatum ad libertatem socialem et civilem in re religiosa*.

La *Dignitatis humanae* fu il testo che –nonostante la sua brevità e nonostante la sua forma non paragonabile in solennità ad altri documenti conciliari– forse più di ogni altro diede l'impronta al Vaticano II, alla dottrina cattolica a un secolo dalla *Quanta cura* e dal *Sillabo* di Pio IX, dell'8 dicembre 1864.

⁷ Il volume fu pubblicato nel 1967 con il titolo *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, oggi *Recht, Staat, Freiheit* (Ragione, Stato, Libertà) Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991 (traduz. it. *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006).

Inoltre, tra coloro che giudicarono il documento come erroneo, e dunque inaccettabile per la dottrina cattolica, vi fu chi denunciò la equiparazione tra tutte le religioni, come del resto è avvenuto in anni recenti ad Assisi nel 1986 e, ancora ad Assisi, nel 2011. Ad essi si contrapposero coloro che riconoscono e valorizzano il diritto fondamentale di ciascuna persona di seguire liberamente il proprio credo, in piena libertà, o anche il proprio non credere, o anche l'*errore*.

Quella contraria, fu una posizione che va ben compresa in quel tempo. La dottrina cristiana non ne uscì scalfita, anzi, come molti osservano adducendo argomentazioni in primo luogo teologiche, ne uscì purificata poiché si pose l'enfasi su tre elementi: la carità, la libertà e l'incontro della Chiesa con il mondo, dunque con la storia. Si offrì, dunque, una prospettiva che riuscì a superare la vecchia visione «autoritaria» per la quale da un modello razionale per così dire statico dovesse discendere il particolare storico concreto sovrapponendo o confondendo l'universalità della religione con la particolarità della politica.

In questo senso, con la *Dignitatis humanae*, ma direi con il Concilio in generale, è cambiato l'approccio della Chiesa con il mondo. Nel caso specifico della libertà religiosa, essa trova nella *Dichiarazione* un solido e valido sostegno teorico che va continuamente purificato, aggiornato alla luce dei mutamenti della storia del mondo. Questo non significa giungere a tesi viziate dal segno del compromesso: significa tenere viva una concezione.

Inoltre va detto che il concetto di libertà religiosa è relativamente moderno: esso è avvertito in particolare dalla sensibilità moderna per ragioni relative alla storia moderna e contemporanea, dunque esso ha avuto un'elaborazione e una formalizzazione antropologica, filosofica e sociologica in tempi relativamente recenti rispetto ad altri concetti molto più antichi. Ne consegue che il ricorso per così dire automatico e letterale alle sue origini bibliche non è immediato ed evidente. Ma, nonostante ciò, vi sono innumerevoli principi e riferimenti dalla Scrittura pienamente in grado di fondarlo, e dunque di legittimare anche teologicamente e biblicamente, la *Dichiarazione*. Sono riferimenti tratti sia dall'Antico che dal Nuovo Testamento. In aggiunta a questi, innumerevoli sono gli esempi storici che giungono dal cristianesimo storico, di figure religiose o laiche, di artisti e pensatori che, di fatto, hanno agito seguendo i principi contenuti nella *Dichiarazione*.

Va ricordato, inoltre, che nel consesso internazionale occidentale, l'approvazione della *Dignitatis humanae* valse alla Chiesa di Roma una lode diffusa, tanto che l'intervento di Paolo VI dinanzi all'assemblea generale delle Nazioni Unite a New York, di appena due settimane dopo, fu salutato con notevole favore. Il Papa, infatti, giunse nel consesso dell'Onu preceduto dalla *Dignitatis humanae*: un fatto che determinò, più di ogni altra cosa, una positiva inclinazione nei riguardi della Chiesa cattolica del tempo.

Con la *Dichiarazione*, tutti i tradizionali concetti-chiave propri di questa disciplina, in particolare la relazione tra Stato, verità e tolleranza, furono posti in una

nuova prospettiva: quella della centralità e della dignità umana. Fu questo il punto di partenza di ogni successivo argomento.

La dignità della persona vale per tutte le persone, a prescindere dal proprio credo, dalla propria condizione, dalle proprie idee. E, di qui, la sua difesa da un potere che ne nega, o ne può negare, i diritti naturali. Ed ecco il principio dell'incompetenza dello Stato in materia religiosa, dunque il principio della libertà religiosa: quella libertà –cioè– che è alla base di ogni altra libertà, a partire da quella di coscienza.

Come si legge nel proemio, primo paragrafo della *Dichiarazione*: «la verità non si impone che in forza della verità stessa, la quale penetra nelle menti soavemente e con vigore» (soavemente, dunque: non in forza di un potere). Questo, certo, non nega alla Chiesa la missione di testimoniare la verità e di ricercare la verità, ma nega al potere di fondersi in tale processo. Questo svincola la religione –senza relegarla nel solo foro interno privato– dalla dinamica del potere positivo diretto, e svincola lo Stato da ogni ingerenza nei fatti relativi alla dinamica religiosa.

In questo senso, la Chiesa mantiene salda la sua attività nello spazio pubblico di annunciare il Vangelo, ma tale idea di presenza nello spazio pubblico scarta la possibilità che sia lo Stato a doverla imporre. Lo Stato, invece, deve garantirla attraverso il principio giuridico della libertà religiosa. È qui il nodo politico, il giro di boa –per così dire– rispetto al passato, anche se occorre dire che tale passato, poi, nella realtà dei fatti, è stato molto più coerente con la dottrina conciliare in materia più di quanto si possa pensare certa mentalità avversa pregiudizialmente alla Chiesa che, sbrigativamente ed erroneamente la racchiude in schemi semplicistici di reazione e oppressione della libertà.

Come osserva Piero CODA:

la *Dignitatis humanae* [...] rappresenta un segno [...] fondamentale per l'autocoscienza cristiana: esso mette infatti in evidenza come la situazione conflittuale e contrappositiva che caratterizza nella nostra epoca il rapporto tra verità e libertà, situazione emersa in alcune forme del moderno e patita e riproposta in maniera speculare da alcune interpretazioni cattoliche della modernità, in realtà non riesca a cogliere l'originalità dell'evento rivelativo neotestamentario caratterizzato dalla singolarità dell'evento cristologico. La novità dell'evento cristologico, in quella prospettiva di ontologia trinitaria in cui il divenire come *agápe* è pensato interno all'essere, postula e richiede invece una visione del rapporto tra la verità e la libertà che, lungi dall'essere conflittuale, risulta essere piuttosto caratterizzato da una mutua implicazione. L'istituzione della libertà come luogo ed espressione del darsi della verità e del relazionarsi dell'uomo ad essa appare dunque, oggi, come il punto nodale sia per un ripensamento non negligente della fede cristiana, sia per un dialogo autentico con le altre istanze culturali⁸.

⁸ Piero CODA, *Verità e libertà*, in P. CODA e Emanuele SEVERINO, *La verità e il nulla*, Cinisello Balsamo (Milano), 2000, p. 53-4.

La rinuncia alla «coercizione della verità» nella sfera statale ha fatto germogliare un'idea di cristianesimo molto più autentico nel senso della ricerca, del pellegrinaggio: una prospettiva biblica, come ha più volte insistito Carlo Maria Martini. E tale stato di cose ha poi permesso una maggiore capacità e facoltà per la Chiesa di entrare in dialogo con le altre confessioni e anche con le sfere molteplici dell'agnosticismo e della non-credenza aperta alla ricerca.

Ma prima di proseguire sulle implicazioni attuali e future della *Dichiarazione*, occorre rivedere la parabola di tale prezioso documento, forse –lo ripeto– il più disrompente tra quelli elaborati dal Concilio.

La prima redazione fu stesa nel 1960 in Svizzera, a Friburgo, nell'ambito di una sottocommissione del *Segretariato per l'unità dei cristiani* che riuniva teologi e vescovi che, il 27 dicembre, elaborarono il cosiddetto “documento di Friburgo” dedicato a tre questioni fondamentali: la relazione tra cattolici e non credenti, la tolleranza, il rapporto tra lo Stato e la Chiesa. Il testo risentiva ancora della vecchia teoria della *tesi* e dell'*ipotesi* –elaborata dal Gesuita Carlo M. Curci⁹, fondatore della rivista *La Civiltà Cattolica*, e ripresa dopo il Sillabo dal vescovo francese Felix Dupanloup – per la quale, in tesi, cioè sul piano dei principi, solo la verità ha diritto di essere riconosciuta dallo Stato, mentre in ipotesi, cioè sul piano storico concreto, vige il principio della tolleranza. Una visione, questa, che nella Chiesa sembrava irremovibile sul piano teologico, filosofico, politico, istituzionale, della consuetudine e della mentalità.

Dopo due anni, nel giugno del 1962, giunse un secondo documento che modificò il titolo del primo dei tre capitoli di Friburgo, quello dedicato al rapporto tra cattolici e non credenti, intitolandolo *De bonis fidei in caritate promovendis*.

Il primo capitolo di Friburgo, tra le altre cose –in particolare la storia sociale in relazione alla fede– già stabiliva il principio della inviolabilità della persona, dunque la dignità della persona a partire dalla propria *coscienza*, che dunque occorre rispettare anche laddove si ritenga che essa sia caduta nell'errore. Questo è il passaggio centrale, che poi costituirà la vera grande novità della *Dignitatis humanae*.

Come scrive Gianpaolo Salvini:

Il punto delicato è quello dei rapporti tra impostazione teologica e problematica giuridica, che il documento di Friburgo non chiariva ancora a sufficienza.

Parlando dei diritti della verità, il testo rivelava che si tratta di una formula ambigua, in quanto, in senso proprio, la verità non ha diritti. Unico soggetto dei diritti è la persona umana e la società in quanto composta di persone umane. È vero invece che la persona ha obblighi verso la verità.

Un secondo nodo, allora soltanto accennato, è il ruolo dello Stato in ordine al culto. Quest'ultimo è certamente atto della Chiesa e dei suoi membri, ma qual è il ruolo

⁹ Carlo Maria CURCI, *Il congresso cattolico di Malines e le libertà moderne*, in: *La Civiltà Cattolica* 2 Ottobre 1863 (Serie V, vol. III, fasc. 326), 129-149.

dello Stato alle prese con valori che lo trascendono? Il documento del 1962 afferma sinteticamente che «come ogni società umana, la società civile deve servire Dio». Ma ha l'obbligo di assicurare questo servizio rimanendo nell'ambito della propria natura.

Il testo del 1962 fu presentato dal Segretariato per l'Unità dei Cristiani alla seduta della Commissione Centrale del Concilio del 12-20 giugno 1962 alla quale era giunto anche un testo della Commissione Teologica, presieduta dal cardinale [Alfredo, nda] Ottaviani, che affrontava lo stesso argomento e portava il titolo: *Delle relazioni tra Chiesa e Stato e della tolleranza religiosa*. Esisteva, fra l'altro, anche un problema di competenza, per risolvere il quale Giovanni XXIII provvide a equiparare il Segretariato alle Commissioni conciliari, mettendolo in grado di svolgere a pieno diritto un lavoro conciliare. Ma nessun testo sulla libertà religiosa venne presentato in aula durante il primo periodo del Concilio; fu quindi Paolo VI ad accompagnare il lavoro su questo tema nelle sessioni successive¹⁰.

Vi furono cinque stesure. Fu poi approvata la sesta.

Originariamente il testo fu pensato come parte di un documento, non come una dichiarazione autonoma. Si trattava del quinto capitolo del *Decreto sull'ecumenismo*.

Nella prima stesura pensata in forma di capitolo già si parla di *vera libertà religiosa*, non più nel senso di sola tolleranza (cf. teoria della tesi e dell'ipotesi), ma di principio essenziale al quale si affiancano quelli della libertà di coscienza, di opinione, di culto (la libertà religiosa è concetto più ampio della sola libertà di culto).

In questo senso, nel testo si intendeva la libertà religiosa come il diritto della persona di non essere invalidata da altri nell'osservare e proclamare i propri doveri pubblici e privati nei confronti di Dio e degli uomini, presi singolarmente o collettivamente¹¹.

Di qui si deduce la primazia della coscienza del singolo. E la coscienza è un luogo di ricerca, dove nulla è prestabilito né dev'essere imposto da un'autorità esterna. L'uomo, dunque, secondo questa impostazione, *può e deve* seguire la propria coscienza in libertà, e l'autorità dello Stato *deve* rispettare tale dinamica. Questa prospettiva, inoltre, coinvolge molto i cattolici nel senso che essi devono anch'essi rispettare la «ricerca» di coloro che non sono cattolici, siano essi fedeli di altre confessioni o non religiosi.

Dal testo, insomma, emerge la fissazione del principio secondo il quale la libertà religiosa è un diritto naturale modellato intorno all'idea che l'atto di fede è libero per ciascuno. E anche il culto, dunque, è un diritto di ciascuno, sia nella sfera pubblica che in quella privata¹².

¹⁰ Gianpaolo SALVINI, *La «Dignitatis humanae». La libertà religiosa in Paolo VI*, in *La Civiltà Cattolica*, n. 3784 (16 febbraio 2008 - anno 159), pp. 340-341.

¹¹ «*ius personae ne ab aliis impediatur quominus observet et proclamet officia sua publica et privata erga Deum et erga nomine, singulariter vel collective sumptos*».

¹² Cfr. Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris* (1963), 8.

La dialettica della verità nel foro interno e nello spazio pubblico, giuridico e politico, implicò l'attenzione a un tema centrale: quello dell'errore e della verità.

La domanda fu: posso seguire la libertà di coscienza anche se questa mi conduce all'errore?

A questo proposito, Giovanni XXIII nella *Pacem in terris* pone l'interessante distinzione tra l'errore e colui che erra, cioè l'errante¹³, e quella tra movimenti storici e dottrine filosofiche ideologiche¹⁴. E, ancora, di qui, il complessissimo tema dell'incontro della Chiesa con il mondo, sia come «popolo di Dio», come la definisce la Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (1964), sia secondo le sofisticate tesi della Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (1965).

Ed ecco come la parabola della *Dignitatis humanae* muoveva dall'idea secondo la quale la libertà religiosa non è in contraddizione, o addirittura ostile, alla fede cristiana e alla volontà divina così come la intendeva Pio IX nella *Quanta cura*.

Nel 1964 il testo andò in aula dopo le ristesure *Declaratio prior* e *Textus emendatus*, più volte modificate.

Il concetto di libertà religiosa è, da lì, inteso come diritto naturale dell'essere umano, un diritto riscontrabile da tutti, accessibile e riconoscibile (esso figura in molte costituzioni e testi internazionali, primo fra tutti la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 10 dicembre 1948)¹⁵.

¹³ «Non si dovrà però mai confondere l'errore con l'errante, anche quando si tratta di errore o di conoscenza inadeguata della verità in campo morale religioso. L'errante è sempre ed anzitutto un essere umano e conserva, in ogni caso, la sua dignità di persona; e va sempre considerato e trattato come si conviene a tanta dignità. Inoltre in ogni essere umano non si spegne mai l'esigenza, congenita alla sua natura, di spezzare gli schemi dell'errore per aprirsi alla conoscenza della verità. E l'azione di Dio in lui non viene mai meno. Per cui chi in un particolare momento della sua vita non ha chiarezza di fede, o aderisce ad opinioni erronee, può essere domani illuminato e credere alla verità. Gli incontri e le intese, nei vari settori dell'ordine temporale, fra credenti e quanti non credono, o credono in modo non adeguato, perché aderiscono ad errori, possono essere occasione per scoprire la verità e per renderle omaggio» (PT, 83).

¹⁴ «Va altresì tenuto presente che non si possono neppure identificare false dottrine filosofiche sulla natura, l'origine e il destino dell'universo e dell'uomo, con movimenti storici a finalità economiche, sociali, culturali e politiche, anche se questi movimenti sono stati originati da quelle dottrine e da esse hanno tratto e traggono tuttora ispirazione. Giacché le dottrine, una volta elaborate e definite, rimangono sempre le stesse; mentre i movimenti suddetti, agendo sulle situazioni storiche incessantemente evolventisi, non possono non subirne gli influssi e quindi non possono non andare soggetti a mutamenti anche profondi. Inoltre chi può negare che in quei movimenti, nella misura in cui sono conformi ai dettami della retta ragione e si fanno interpreti delle giuste aspirazioni della persona umana, vi siano elementi positivi e meritevoli di approvazione?» (PT, 84).

¹⁵ All'articolo 18 si legge che: «Ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare di religione o di credo; e la libertà di manifestare, isolatamente o in comune, e sia in pubblico che in privato la propria religione o il proprio credo nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti».

John Rawls, è interessante ricordarlo, scrive che la Chiesa cattolica, con la *Dignitatis humanae*, si impegna a sostenere il principio della libertà religiosa così come è definito nella forma attuata dai regimi democratici costituzionali:

Nella Dichiarazione sulla libertà religiosa, *Dignitatis humanae* (1965) [...] la Chiesa cattolica ha aderito al principio della libertà religiosa così come viene espresso nella democrazia costituzionale. Ha proclamato la dottrina etica della libertà religiosa fondata sulla dignità della persona umana; una dottrina politica riguardo ai limiti del governo in questioni religiose; e una dottrina teologica della libertà della Chiesa nelle sue relazioni sociali e politiche. Secondo la dichiarazione, tutte le persone, quale che sia la loro fede, hanno diritto alla libertà religiosa negli stessi termini¹⁶.

Per i padri conciliari fu fondamentale unire l'idea di libertà religiosa con la dottrina cristiana, così essa non fu identificata solo con la libertà di coscienza, ma fu estesa stabilendo un chiaro riferimento originario alla natura divina dell'uomo, alla sacralità della persona umana; sacra, perché creatura di Dio.

Come creatura di Dio, l'uomo è dotato di coscienza: una facoltà che Dio gli ha dato insieme al primo dono della libertà. E così, accostando libertà a coscienza, si stabilisce il principio del pellegrinaggio, del cammino dell'uomo verso Dio, verso la verità che quindi non è un monolite dato una volta per tutte, chiaro e statico, ma una categoria da rintracciare attraverso tale cammino. Ed ecco la coerenza somma con la tradizione del cristianesimo come religione, non del Libro, ma del *lógos*.

In buona sostanza, chi segue la propria coscienza, obbedisce al percorso che –nella libertà– Dio, nell'atto della creazione, ha impresso all'uomo. Se l'uomo segue la propria coscienza, anche se il più delle volte in modo confuso, inconsapevole, in un modo corroso dal dubbio e dall'incertezza o dall'angoscia, obbedisce a Dio. Ed ecco la centralità della libertà, e di qui la dignità (*dignitas*) dell'uomo.

Ed ecco per quale ragione nessuno può intromettersi tra l'uomo e la sua coscienza: cioè non si può obbligare l'essere umano ad agire contro di essa. E se tale coscienza interiore si declina nei termini della fede, come coscienza religiosa, nessuno può coartare l'uomo in questo suo diritto naturale e divino.

La libertà religiosa, così declinata anche in rapporto a quella di coscienza (entrambe unite all'origine divina), non può che disporsi verso la testimonianza libera di ciò che esse prescrivono: ed ecco il diritto di proclamare pubblicamente la propria religione.

E qual è il ruolo dello Stato? Quello di tutelare (certo, non secondo l'idea storica dello Stato etico o dello Stato paternalista) questa dinamica pubblica e libera, non

¹⁶ John RAWLS, *Il diritto dei popoli*, trad. it., Torino, 2001, p. 28 e, in altra forma, ma con medesimo contenuto, p. 222 (titolo originale dell'opera: *The Law of Peoples with «The Idea of Public Reason Revisited»*, Harvard, 1999).

quello di negarla. La differenza tra le due azioni è formidabile. Ed ecco la dialettica propria della libertà che potrei definire come mediazione tra la *libertà liberale* e la *libertà democratica*: lo Stato, in questo senso, tutela la libera espressione, e la tutela attraverso le leggi, cioè attraverso norme che limitano (la libertà non è la facoltà di fare ciò che voglio, ma di fare nelle regole) solo se il mio libero esercizio confligge con i fini sociali e solo se opprimo la libertà altrui.

Ora, una verità che si traduce in solo diritto positivo genera e legittima solo un principio di autorità, e così lede la coscienza interiore donata da Dio all'uomo. Una verità che diviene *braccio politico* è, dunque, una forma che contrasta con la natura intima del cristianesimo, che in primo luogo riguarda l'orizzonte della giustizia nel contesto ancor più ampio della *caritas*, che certo non prevede che l'errore semplicemente si tolleri, ma ne comprende lo snodarsi quando questo si manifesta secondo libera e spontanea coscienza. E di qui la fenomenologia del perdono, propria della comunità cristiana. Questo non significa stabilire un facile irenismo, né avallare pubblicamente atteggiamenti in mala fede: significa capire profondamente la natura umana e rispettarla ponendola in intima connessione con il cuore del messaggio evangelico andando ben oltre la sola tolleranza. E, altresì, sul piano politico e giuridico, questo non significa che non va punito il crimine. Occorre, invece, per dirla in estrema sintesi con Cesare Beccaria, distinguere il reato dal peccato.

Durante il Concilio era molto attivo un gruppo di cardinali e vescovi d'ispirazione tradizionalista, detto *Coetus Internationalis Patrum*, guidato dal cardinale romano Alfredo Ottaviani.

Tra gli esponenti più in vista vi era il cardinale arcivescovo di Palermo Ernesto Ruffini, molto attivo durante tutto il triennio conciliare, e nominato membro del consiglio di presidenza da Giovanni XXIII. Quando intervenne in aula, egli difese fermamente (il suo motto cardinalizio era, peraltro, *firmiter stat*) la tradizionale teoria della tesi e dell'ipotesi affermando che l'unica e ammissibile origine della libertà fosse la verità, dunque non era ammissibile l'accettazione dell'errore. Esso, certo, va «pazientemente e benevolmente» tollerato nella vita storica concreta, ma non riconosciuto, tanto più in sede giuridica. La storia infatti si sviluppa nel peccato. Di conseguenza, un testo come quello presentato, secondo Ruffini e molti altri, giustificava anche formalmente l'errore indebolendo la verità, dunque generando indifferenza verso questa. E, certo, l'errore e la verità non possono essere assimilati, messi sullo stesso piano, né tantomeno avere pari diritti.

Coerentemente con ciò, egli respingeva la questione dell'incompetenza dello Stato in materia di religione.

Questa del cardinale Ruffini fu la ferma posizione della Curia romana e di gran parte dei vescovi italiani e spagnoli.

A tale idea, che poi costituì il principale terreno di scontro, risposero i vescovi dell'America del Nord, ispirati dalle tesi di un personaggio rivelatosi decisivo, e che Paolo VI volle come consulente per l'elaborazione del testo proprio perché intese

orientare la Chiesa di Roma in altro modo. Si trattava del gesuita statunitense John Courtney Murray, che appunto nel dibattito portò un'idea «americana» del rapporto tra religione e politica.

Gli americani sostennero, in risposta a Ruffini, la teoria della dignità dell'uomo e della libertà di coscienza e religiosa, dichiarando che essa non fosse affatto in contrasto con la dottrina cristiana, e che anzi ne rivelasse il vero volto. Inoltre affermarono che tale impostazione era riconosciuta dal mondo civile del tempo, ed era affatto accettabile nell'ambito della Chiesa cattolica.

I vescovi americani, attraverso il cardinale arcivescovo di Boston, Richard James Cushing, auspicarono, inoltre, che la Chiesa di Roma (ricordiamo che si era in piena Guerra fredda) si presentasse come principale paladina nella difesa dei diritti civili.

Cushing, così, introdusse il tema fondamentale del ruolo della religione nello spazio pubblico.

Come ricorda Salvini:

Appoggiandosi alla storia e alla dottrina della *Pacem in terris*, il cardinale [Cushing, nda] affermava che la libertà religiosa è richiesta (*postulatur*) dalla verità, dalla giustizia, dall'amore e dalla libertà. La giustizia richiede che tutti i cittadini godano degli stessi diritti civili, mentre l'amore si oppone a ogni discriminazione per motivi di religione. Quanto alla verità, tutti gli uomini hanno la stessa dignità, in quanto persone umane e quindi dotate degli stessi diritti umani, tra i quali Giovanni XXIII colloca anzitutto il diritto alla libertà religiosa. In questa linea la libertà civile diventa un fine supremo della politica e un mezzo necessario per ottenere i fini più alti della persona umana. Nello stesso senso si espresse il card. A. G. Meyer, arcivescovo di Chicago, sostenendo che con questa posizione ci si sarebbe opposti a tutti i regimi totalitari che perseguivano le religioni e si sarebbe favorito un dialogo ecumenico capace di riconoscere la sincerità degli atteggiamenti degli altri. Anche il card. P. E. Léger, arcivescovo di Montreal, giudicò la *Declaratio [prior]*, sulla quale anche Cushing concordava, nda] quanto mai opportuna (*peropportuna*), chiedendo però che si specificasse che il soggetto della libertà religiosa è ogni persona e non solo il cristiano¹⁷.

Ed ecco la straordinaria innovazione impressa al dibattito dall'episcopato statunitense, coerente con la tradizione democratica di quella nazione che, fin dalle sue origini, identificò il fattore religioso con l'idea di libertà mentre in Europa ancora oggi sussiste quello «strano concorso di circostanze», per il quale la religione è fattore di sospetto o ostilità.

Ancora sintetizza Salvini:

si contrapponevano nel Concilio due mentalità ben diverse: la prima, fondata sulla tradizione, più articolata e teologicamente già elaborata, mentre la seconda, più attenta alla

¹⁷ Cit., p. 344.

storia e alle aspirazioni umane, era meno astratta, ma anche meno capace di presentare un'elaborata mediazione intellettuale delle proprie tesi¹⁸.

Ciò che scrive Salvini è di capitale importanza. Da un lato, dunque, una visione coerente sul piano logico e teoretico, dall'altra una visione molto più attenta all'empiria, calata nel mondo e nella storia.

Ma, *summum ius, summa iniuria*, dunque ciò che l'uomo pretende essere la Verità, anche quando ragiona in modo impeccabile, può sempre rivelare una *Hýbris* di conoscenza integrale della Verità stessa, che può produrre comportamenti ingiusti¹⁹. Di qui, la forza realistica della visione conciliare, che fissa così il vero incontro della Chiesa con il mondo: un incontro che non è soggezione verso il mondo, e non è relativismo, rinuncia alla Verità, ma *ricerca* di essa. Così, a riguardo, tale visione propria della *Dichiarazione* presuppone il diritto del singolo a ricercare la verità, ma non riconosce diritto alla verità in quanto tale.

In questo senso, peraltro, la concezione espressa dai vescovi americani non muta i principi della dottrina cristiana ma guarda alle condizioni della storia, e la Chiesa non può non ascoltare la domanda di libertà che giunge dal mondo.

Dall'accesso dibattito venne poi fuori il già citato *Textus emendatus*²⁰. Così, il consiglio di presidenza, del quale faceva parte anche Ruffini, il 19 novembre 1964, attraverso il cardinale Eugène Tisserant, dichiarò di rinviare la votazione al gennaio 1965.

¹⁸ Ivi.

¹⁹ Ricordo che Jacques Maritain scrisse che vi sono uomini che, in nome della verità religiosa, vorrebbero erigere a principio l'idea di intolleranza civile.

²⁰ Tra gli interventi più critici vi furono quelli dei cardinali Ruffini e Giuseppe Siri, arcivescovo di Genova. Tra i favorevoli il cardinale cecoslovacco J. Beran, il cardinale B.G. Alfrink di Utrecht, il cardinale J. Frings di Colonia.

La votazione finale del *Textus*, dopo l'ultimo vivace e intensissimo dibattito, giunse il 21 settembre 1965. Tra 2222 votanti, 1997 votarono a favore (*placet*), 224 a sfavore (*non placet*) e ci fu un voto nullo. La maggioranza permise, quindi, alla sottocommissione conciliare di preparare il *Textus recognitus*, che raccolse ulteriori indicazioni provenienti dall'ultimo dibattito concluso il 21 settembre.

Una curiosità: quando la *Dignitatis humanae* fu definitivamente approvata, il vescovo basco di Gran Canaria, Antonio Pildain, si ritirò in pianto nella cappella del Collegio spagnolo, dopo aver inviato all'assemblea questo messaggio: «Possa crollare la cupola di San Pietro sopra di noi prima che approviamo questo testo» (cit. in Alfonso ÁLVAREZ BOLADO, *Los ecos de Dignitatis humanae en la Iglesia y la sociedad españolas*, in p. 159. Renato PAPETTI, Rodolfo ROSSI, «*Dignitatis humanae*». *La libertà religiosa in Paolo VI. Colloquio internazionale di studio*, Brescia, 24-25-26 settembre 2004, Brescia - Roma, 2007). Dopo quel dibattito vi furono in tutto 11 votazioni, sempre segnate da una prevalenza - in genere dei due terzi - dei favorevoli. Gli sfavorevoli ottennero un minimo di 47 voti, e un massimo di 234.

Data la oscillante contrarietà e i voti cosiddetti *placet iuxta modum*, che in quattro delle undici votazioni furono parecchi, 450, il testo fu ulteriormente migliorato per volontà di Paolo VI. Vi si apportarono, così, quasi cinquanta modifiche.

Così si giunse al *Textus denuo recognitus* che fu portato alla votazione finale il 7 dicembre 1965. Questa nuova elaborazione ottenne 2308 *placet*, 70 *non placet*, 8 nulli. E fu così che il testo finale, la *Dichiarazione sulla libertà religiosa*, fu ufficializzata. Quei 70 voti contrari ancora oggi pesano come un macigno nella coscienza e nella mentalità cattolica.

Dopo tale deliberazione, però, fu inviata a Paolo VI una istanza che recava un migliaio di firme, perché si arrivasse rapidamente al voto. Così, il giorno seguente, il 20 novembre, il consiglio di presidenza dichiarò che il pontefice aveva stabilito comunque di rinviare a gennaio la votazione per offrire a tutti più tempo per riflettere e meditare.

Questo periodo di riflessione fu fondamentale, e non durò fino a gennaio, ma fino al maggio 1965. Il *Textus emendatus* del novembre 1964 non fu quindi discusso nella sua versione originaria, ma fu modificato e riscritto seguendo le oltre duecento indicazioni pervenute dai padri conciliari l'11 maggio 1965. Così fu presentato come *Textus reemendatus*.

Tra i vescovi del richiamato gruppo d'ispirazione tradizionalista ce ne furono alcuni, come il francese Marcel Lefebvre e altri che proposero di discutere ancora proponendo una relazione contraria ai temi del *Textus*, muovendo in particolare contro la libertà religiosa così come il documento la definiva. Ad essi rispose il cardinale segretario di Stato Amleto Giovanni Cicognani che, sostenuto dalla maggioranza del consiglio di presidenza, proibì tale intervento. Fu chiara a tutti, dunque, la volontà di Paolo VI che mosse in un senso contrario alla posizione tradizionalista.

La visione di Paolo VI era coerente con un'idea di fede intesa come motivo fondamentale per incontrare l'altro. Tale fede, nella sua capacità di incontrare l'altro, ha la sua origine nel Vangelo. Oggi ci rendiamo conto meglio di quanto il Vangelo ci obblighi ad aprirci verso altre culture e mentalità. Quando eravamo più chiusi anche sul piano geografico e delle relazioni per così dire, lo interpretavamo nell'ambito del solo nostro orizzonte comunitario, della nostra nazionalità. Oggi che il mondo si è straordinariamente allargato, aperto, che tutte le civiltà si incontrano e intrecciano in proporzioni nettamente superiori al passato, che le stesse religioni vengono più a contatto le une con le altre, ci accorgiamo meglio di cosa voglia dire il Vangelo della carità, cioè l'attenzione ad ogni persona umana, per il solo fatto che è umana, che ha nella sua persona l'impronta del divino. E, di qui, la formidabile e preveggenza impostazione di Paolo VI.

Prima del Concilio la Chiesa difendeva la verità e il diritto della Chiesa istituzionale. Con il Concilio il centro di tutto diviene l'uomo.

Tuttavia, tale impianto conciliare non cancella, come si è spesso detto, la tradizione cristiana. Il Concilio non scarta la forza della verità, né cede dinanzi ai diritti della Chiesa, specie nei luoghi del mondo ove essa è perseguitata, ma pone l'enfasi su una prevalenza di incontro con il mondo, piuttosto che arroccarsi su una formula statica dalla quale leggere il mondo.

La libertà non annulla la necessità e il dovere umano di ricercare la verità, ma la mancanza di coercizioni fa sì che tale ricerca, tale dovere verso la verità, sia più umano, sia profondamente umano, rispettoso della natura intima dell'uomo.

Con la *Dignitatis humanae*, l'affermazione della libertà religiosa non mette su un unico piano la verità e l'errore generando il caos o l'indifferentismo, dal momen-

to che la libertà prevede una formazione, una responsabilità che forma, costruisce una coscienza consapevole informata ad una disciplina interiore. Anche per questo essa va rispettata e tutelata.

Ebbene, libertà e verità. E ragione e fede. La politica è campo della ragione, ma non della semplice ragione calcolante, bensì della ragione pratica, della ragione morale (cfr. J. Ratzinger, 2000) perché il suo *fine* è morale: la necessità del miglioramento delle condizioni materiali nella giustizia, nella libertà, nella pace.

E, di qui, la necessità di analizzare cosa le religioni –riconosciuto il loro ruolo pubblico nel contesto democratico– possono offrire alla politica.

Nel 2000, a Trieste, Joseph Ratzinger ha affermato che:

la fede non sostituisce la ragione, ma può contribuire all'evidenza dei valori essenziali. Attraverso la concretezza della vita nella fede conferisce a essi una credibilità, che poi illumina e risana anche la ragione. Nel secolo trascorso –come in tutti i secoli– proprio la testimonianza dei martiri ha posto dei limiti agli eccessi del potere e ha così contribuito in modo decisivo al risanamento della ragione²¹.

Una prospettiva, questa, coerente con l'idea di libertà responsabile fondata sul primato della persona contenuto nella *Dignitatis humanae*.

* * *

La Chiesa cattolica, in Europa, per molto tempo ha fondato la sua iniziativa soprattutto ispirandosi al pensiero di de Maistre che la saldava con il *legittimismo* in coerenza con la teoria della distinzione tra la tesi e l'ipotesi.

Tale concezione e distinzione è stata superata dal Concilio, in particolare dalla *Dignitatis humanae* proprio attraverso l'ammissione del principio dell'incompetenza dello Stato in materia di religione:

la potestà civile, il cui fine proprio è di attuare il bene comune temporale, deve certamente rispettare e favorire la vita religiosa dei cittadini, però evade dal campo della sua competenza se presume di dirigere o di impedire gli atti religiosi²².

Ora, la *Dignitatis humanae* –lo ripeto– non nega la responsabilità del singolo uomo, e della sua coscienza, di fronte alla verità, ma nega che lo Stato rivendichi una competenza a entrare in questo processo.

Di conseguenza, vi è una formidabile affinità con quanto affermato nella Costituzione americana (1787), precisamente nel primo comma del primo emendamento,

²¹ Joseph RATZINGER, *Libertà e religione nell'identità dell'Europa* [convegno: *Giornate internazionali del pensiero filosofico*, Trieste], in *Le due libertà. Alle origini della modernità politica*, Roma, 2000, p. 118.

²² Dich. *Dignitatis humanae*, 3.

approvato quattro anni dopo: «Il Congresso non potrà porre in essere leggi per il riconoscimento ufficiale di una religione o per proibirne il libero culto...».

Se si guarda al primo emendamento e alla *Dignitatis humanae*, potrebbe sembrare sorprendente che due documenti tanto lontani nel tempo e nelle condizioni siano giunti a una conclusione assimilabile: quella dell'incompetenza dello Stato in materia di religione.

In questo senso, non è peregrino affermare che quanto espresso nella *Dignitatis Humanae*, colta la sua affinità con la definizione costituzionale originaria statunitense, costituisce materiale concettuale per affermare la vicinanza tra l'elaborazione attuale della nuova laicità proposta da Benedetto XVI e il pensiero democratico americano fondato certo non sul fondamentalismo e neppure sull'occidentalismo propiziato da *theocons* e *neocons*.

La *Dignitatis humanae* richiama, inoltre, una questione di capitale e drammatica importanza che coinvolge le culture occidentali: il rapporto tra democrazia, coscienza religiosa e idea di rivoluzione. Scrive Scoppola con grande lucidità e acume:

La rivoluzione francese, paradossalmente, ha prodotto frutti di libertà e di democrazia solo dopo il fallimento del mito e della illusione di una rivoluzione totale e attraverso un tormentato processo. In questo processo un ruolo decisivo ha svolto il conflitto della rivoluzione con la coscienza religiosa. Questo conflitto non è ridicibile storicamente alla contrapposizione fra progresso, rappresentato appunto dalla rivoluzione, e conservazione, rappresentata dalla Chiesa. La storia è molto più complessa di ogni semplificazione e ci pone di fronte ad una interazione fra coscienza rivoluzionaria e coscienza religiosa. Al di là del contrasto di interessi fra la rivoluzione e una Chiesa legata all'antico regime, ci fu un motivo più profondo di conflitto: la coscienza religiosa negava allora in radice, come nega oggi, ogni illusione di libertà assoluta prodotta da una rivoluzione sociale²³.

Il mito rivoluzionario di creare una libertà assoluta sulla terra ha generato, poi, tutte le illusioni totalitarie del Novecento. La coscienza religiosa, con il suo limite di Dio a Cesare, ha filtrato –come ha scritto Scoppola– quell'illusione, al di là delle posizioni politiche storiche della Chiesa, correggendo il mito *orizzontale* rivoluzionario, attraverso la prospettiva *verticale* che poi ha fondato il *Political liberalism* del quale parla Rawls, che non scarta anzi abbraccia la coscienza religiosa, non a fini di conservazione.

Uguale e contrario rispetto al radicalismo rivoluzionario c'è stata, nel campo cattolico, la visione di de Maistre, definita acutamente da Guido De Ruggiero come «l'ultima espressione dell'universalismo razionalistico del secolo XVIII, esasperato fino alla più stridente antitesi con la storia»²⁴. Una posizione, questa, affine a quella

²³ Pietro SCOPPOLA, *La repubblica dei partiti*, Bologna, 1991, p. 23.

²⁴ Guido DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Bari, 1925; citazione dall'edizione Feltrinelli, Milano, 1962, p. 84.

del *Coetus Internationalis Patrum* durante il Concilio, e che ancora oggi vive in molteplici forme.

Ma l'illusione, sia rivoluzionaria che controrivoluzionaria, ha radici ancora più antiche: nell'esasperazione del razionalismo cartesiano (successiva al genio di Cartesio) che scisse ragione da fede. Ed ecco la ragione per la quale, da Giovanni Paolo II –*in primis* con la *Fides et ratio*, a Benedetto XVI– si sta tentando di ricolmare l'antico solco filosofico e teologico, che di fatto si è nutrito di violento scontro ideologico e politico.

Con la *Dignitatis humanae*, la Chiesa di Roma chiude per così dire i conti con le sue passate spinte totalizzanti e organicistiche generate dalle contese storiche. Ed ecco perché ritengo che filosofi importanti come Emanuele Severino e Gennaro Sasso sbagliano quando definiscono la Chiesa cattolica come *inevitabilmente totalitaria*. Essi trascurano la formidabile eredità del Vaticano II e la storia del cattolicesimo liberale e democratico. Basti solo ricordare la straordinaria idea di forma-partito pensata da Luigi Sturzo, partito democratico, non confessionale e popolare, dunque affidato al laicato (la politica è particolare, la religione universale), dunque interclassista, nel tempo in cui si era affermata la rivoluzione bolscevica, avanzava il socialismo massimalista, e di lì a poco sarebbe giunto il partito fascista e poi nazista, e nel momento in cui la Chiesa di Roma era ancora lontana dalle evoluzioni conciliari. Ma questa è un'altra vicenda che, però, fa parte delle premesse poi fiorite tutte insieme nei luminosi anni dell'esperienza conciliare.