



Nicola Colaiani

(ordinario di Diritto ecclesiastico nella Facoltà di Giurisprudenza
dell'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro")

L'avventura della libertà

(La recezione della *Dignitatis humanae* nel postconcilio)*

SOMMARIO: 1. Il contesto esterno – 2. Il contesto interno – 3. La recezione conciliare – 4. False e vere novità – 5. La rimozione post-conciliare – 6. La recezione postconciliare – 7. La recezione per il futuro.

1 - Il contesto esterno

La recezione della *Dignitatis humanae* (DH) nel post-concilio deve essere analizzata tenendo conto della peculiarità di questo documento, che – unico tra tutti – ha un taglio prevalentemente giuridico e un contenuto specifico che fa riferimento a quella parte del diritto della Chiesa che è detta *ius publicum externum*: vale a dire, le relazioni tra la Chiesa e gli Stati ed i principî cui questi devono informare la propria legislazione. A questo filone appartiene anche un capo (il quarto della parte seconda) della *Gaudium et spes* (GS), che pure riguarda le relazioni tra la Chiesa e gli Stati e al quale pure, per diretta connessione, converrà fare qualche cenno.

Si tratta, quindi, di esaminare se questo *excursus* giuridico abbia in qualche modo influenzato le fonti del diritto canonico o – considerato che i principi del diritto esterno non si trovano dichiarati nel *codex* né sono oggetto di formulazioni dommatiche – i documenti, specie pontifici, da cui quella dottrina prevalentemente si ricava.

Perché al documento su un tema così fondativo dell'identità e della missione di spiriti e comunità religiose, e specificamente dei cristiani e della Chiesa, sia stato dato un taglio prevalentemente giuridico dipende dalle vicissitudini conciliari. Invero, una "carta della libertà religiosa", a somiglianza di quelle delle organizzazioni internazionali, non era stata prevista nei lavori preparatori ed il tema entrò quasi di straforo nell'agenda conciliare. La dichiarazione *De libertate* doveva assolvere inizialmente al ruolo di semplice precondizione atta a favorire la ripresa del dialogo con le chiese della

* Il contributo è destinato alla pubblicazione nel volume a cura di S. Scatena e M. Ronconi, *Libertà religiosa e diritti dell'uomo*, allegato alla rivista *Jesus*, 2010, n. 6 (giugno).



Riforma e per accreditare il lavoro di aggiornamento intrapreso dalla chiesa romana. Una carta di credito spendibile anche con gli Stati e le organizzazioni internazionali, che stavano vivendo un momento particolarmente fecondo di dichiarazioni del genere.

L'evento conciliare si collocava invero nel clima favorevole creato nel "mondo esterno" dal costituzionalismo nei vent'anni successivi alla seconda guerra mondiale. Prima dell'indizione e della preparazione del Concilio erano state prodotte, com'è noto, varie dichiarazioni sui diritti di libertà, anche in materia religiosa: basta pensare alla dichiarazione universale del 1948 e alla convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo (per non parlare delle costituzioni statali postbelliche, tra cui l'italiana, la tedesca e la francese del 1958, che ribadiva la dichiarazione del 1789). Nel 1966, ad appena un anno dalla conclusione del Concilio, fu stipulato a New York il patto sui diritti civili e politici, che all'art. 18 prevede la libertà religiosa, derivante alla pari di tutte le altre libertà – è dichiarato solennemente nel preambolo – dalla "dignità inerente alla persona umana".

Era, quest'ultimo, lo stesso elemento che, insieme alla raggiunta autonomia della coscienza, papa Giovanni aveva additato al Concilio come uno dei segni dei tempi da fare oggetto di discernimento per l'opera di aggiornamento della Chiesa. Il contesto storico giustificava ampiamente, quindi, la tesi esposta con passione dal relatore mons. De Smedt, il vescovo di Bruges. Che cioè il Concilio dovesse rispondere alla domanda che con quei documenti la società contemporanea poneva al Concilio: che cosa pensa la chiesa cattolica del modo in cui gli stati e le organizzazioni internazionali intendono per libertà religiosa?

2 - Il contesto interno

Si trattava di decidere l'approccio. E, per la tendenza generale che caratterizzò tutti i documenti conciliari, ci si sarebbe aspettato un immediato aggancio al dato rivelato: favorito nella specie dal fatto che – anche in un'ideale ricostruzione dell'asse teologico del Concilio, quale successivamente opererà la critica teologica – la *Dignitatis humanae* appare strettamente consequenziale alla costituzione *Dei Verbum* (DV). "Una tale dottrina sulla libertà affonda le sue radici nella Rivelazione divina", affermano i padri (DH, 9), perché "a Dio che rivela è dovuta l'obbedienza della fede, con la quale l'uomo si abbandona a Dio tutt'intero liberamente" (DV, 5).

E in questo senso la prospettiva biblica avrebbe consentito di pervenire all'affermazione di un principio generale di libertà religiosa:



“come per la Chiesa di Cristo e il cristiano, così per tutti gli uomini e per tutte le comunità religiose, e questo in modo chiaro e in equivoco, senza contorcimenti o riserve” (Dossetti).

Ma difficoltà grosse affiorarono all'interno della stessa maggioranza progressista e dei suoi periti. Danielou, ad esempio, criticò gli sforzi di Congar in direzione di un approccio biblico perché “la libertà religiosa non è così facile da conciliare con il carattere rivelato e l'autorità divina del cristianesimo”. Ciò indusse a privilegiare la prospettiva storico-giuridica, che però era solo all'apparenza più agevole e meno impegnativa dell'altra. La scienza ufficiale (università e seminari) dell'ultimo secolo e il diritto formale andavano, invero, in senso contrario al riconoscimento dell'autonomia della coscienza e della libertà di tutte le comunità religiose. E modificare la posizione ufficiale della Chiesa cattolica attraverso una semplice, per quanto elaborata, dichiarazione su un tema entrato in maniera surrettizia nell'agenda conciliare, attraverso la porta secondaria aperta dal segretario per l'unità dei cristiani, non poteva non rivelarsi una fatica di Sisifo.

Ormai consolidato era, infatti, il *diritto pubblico esterno* formatosi parallelamente alla costruzione del concetto di Chiesa come *società perfetta*. Alla stregua della torsione conflittuale e reazionaria che quel diritto era venuto assumendo nell'ottocento rispetto all'illuminismo e al liberalismo, non era ammissibile la parità di trattamento, anche solo nel diritto di fare propaganda, di tutte le religioni, giacché “la libertà civile di qualsiasi culto conduce a corrompere più facilmente i costumi e gli animi dei popoli e a propagare la peste dell'indifferentismo” (Pio IX). *Pestilentissimus error*, quindi, la libertà religiosa: *absurda sententia, seu potius deliramentum* (Gregorio XVI). Non può esservi, infatti, conflitto tra diritto positivo dello Stato e diritto divino assicurato dalla Chiesa, essendo entrambi ordinati ad assicurare (il primo indirettamente, la seconda direttamente) il destino eterno dell'uomo, di modo che in uno stato coerentemente cattolico la religione cattolica è la *sola religio*, con tutti i diritti e i privilegi della situazione, *quocumque alio cultu escluso*.

La tesi, dunque, era la negazione della libertà religiosa. Questa era un'ipotesi da prendere in considerazione solo in quegli stati deconfessionalizzati o rigidamente separatisti, in cui – non avendo la chiesa cattolica la possibilità di interferire sulle scelte governative ed esercitare la sua potestà indiretta *in temporalibus* – era d'uopo accontentarsi della libertà di tutti e di ciascuno. Una libertà asimmetrica, quella religiosa: da negare agli altri nei paesi cattolici, da affermare per la Chiesa nei paesi in cui non ne è riconosciuta “l'esclusività della missione” ed essa “allora si contenta di reclamare in nome di quella tolleranza, di quella parità e di quelle comuni garanzie,



cui si ispirano le legislazioni dei paesi in questione” (card. Ottaviani, autore del più autorevole e diffuso manuale di *ius publicum ecclesiasticum*).

3 - La recezione conciliare

Questa posizione, a suo modo ufficiale e – a rigore – non suscettibile di revisione ad opera di un Concilio meramente pastorale, spiega come, nonostante gli aggiustamenti in direzione della dottrina tradizionale che fino all’ultimo momento con l’incoraggiamento del papa vi furono introdotti, l’idea stessa di libertà religiosa ebbe una limitata, per non dire svogliata, recezione all’interno dello stesso Concilio. Il documento riscosse un numero di *non placet* (249) quasi identico a quello (250-251) degli altri due documenti più controversi, *Nostra aetate* e *Gaudium et spes*, che si ponevano sull’identico piano orizzontale delle relazioni con gli “altri”.

Eppure, la dichiarazione “lascia intatta la dottrina tradizionale cattolica sul dovere morale dei singoli e della società verso la vera religione e l’unica Chiesa di Cristo” (DH, 1). Sicché la libertà religiosa veniva ridotta alla tradizionale “immunità dalla coercizione nella società civile” (DH, 1). Immunità non completa, peraltro, ma “entro debiti limiti” (DH, 2), risolvendosi, in positivo, nell’adempimento del dovere e dell’obbligo morale di ricerca della verità nelle cose che riguardano non solo Dio ma anche la sua Chiesa e poi di aderirvi e di conservarla.

Rimanevano, tuttavia, e spiegavano i motivi della non piena e convinta recezione conciliare, i “due inconvenienti” lucidamente espressi da uno dei corifei della minoranza conciliare (cui i vescovi italiani, specie delle diocesi del sud, diedero notevole contributo), il card. Ruffini: “che la Chiesa cattolica ammetta senza difficoltà il diritto per qualsiasi religione di fare propaganda, con il solo limite dell’ordine pubblico; 2) che si ritenga ingiusto qualunque privilegio (o discriminazione) concesso da uno Stato alla Religione Cattolica, la quale, come si afferma giustamente nella Dichiarazione stessa (...), è l’unica vera Religione e l’unica Chiesa di Cristo”.

Poiché la recezione della *Dignitatis humanae* nel post-concilio corrisponde in linea di massima a quella che il tema della libertà religiosa ebbe tra i padri conciliari -controversa e ambigua, anche se foriera di grandi speranze -, è opportuno assumere questo punto di vista per esaminare pregi e difetti dell’impostazione del documento.



4 - False e vere novità

La denuncia dei due inconvenienti era esagerata, quasi propagandistica. Vero che il documento riconosce il diritto di libertà religiosa anche a chi non adempia al dovere della ricerca della verità, come prima ricordato, ma la relativa immunità è garantita "*dummodo iustus ordo publicus servetur*" (DH, 2). La forza e l'ampiezza di questo limite al riconoscimento della libertà sia dei singoli (DH, 3) sia delle altre comunità religiose (4), non vanno sottovalutate perché hanno una portata comprensiva delle norme giuridiche (dello Stato) conformi all'ordine morale "obiettivo" e finalizzate ad una "onesta pace pubblica" e alla "debita custodia della pubblica moralità".

Incredibilmente, il concetto di ordine pubblico è qui mutuato dall'ordinamento dello Stato. Di modo che un diritto alla libertà religiosa, che la Chiesa afferma come universale, finisce per essere ristretto nei limiti che ciascuno Stato potrà opporre nella sua sovranità: un "insolito capitale e deplorabile abbaglio" commentò un perito, al solito senza peli sulla lingua, come Dossetti. Per farsi un'idea della sconsiderata ampiezza di questo limite basterà ricordare che anche nella convenzione europea dei diritti dell'uomo la libertà di coscienza e di religione incontra i limiti dell'ordine pubblico, nonché della morale pubblica e della salute, ma essi operano solo in quanto "costituiscano misure necessarie in una società democratica". L'unico "contro-limite" posto dal Concilio è invece quello, del tutto opinabile, della giustizia dell'ordine pubblico.

Anche il secondo inconveniente è esagerato, se si pensa che la rinuncia ad ogni privilegio (DH, 6) è reale ma non piena e incondizionata, come si deduce dalla combinazione della *Dignitatis humanae* con la *Gaudium et spes*, laddove al n. 76 è scritto che la Chiesa bensì "rinunzierà all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti", ma solo "ove constataste che il loro uso potesse far dubitare della sincerità della sua testimonianza o nuove circostanze esigessero un'altra disciplina". Come si vede, la rinuncia è subordinata ad un giudizio discrezionale, di carattere così soggettivo da annullare o ridimensionare al massimo la effettività della rinuncia: come la storia del postconcilio s'incaricherà di dimostrare.

Per quanto esagerati, i due inconvenienti denunciati dalla minoranza conciliare evidenziavano, tuttavia, una effettiva discontinuità della nuova posizione rispetto agli schemi consolidati del diritto pubblico ecclesiastico. La ricordata asimmetria di posizione tra la chiesa cattolica e le altre religioni rispetto allo Stato veniva



sostanzialmente superata sul piano giuridico. Si ribadiva, certo, sotto il profilo teologico che “questa unica vera religione crediamo che sussista nella Chiesa cattolica e apostolica”, ma questa posizione, mentre in passato fondava l’esclusivismo (*quocumque alio cultu excluso*), ora postulava nondimeno “l’uguaglianza giuridica dei cittadini”: che non va lesa per motivi religiosi, in modo da produrre discriminazioni tra di loro (DH, 6).

Veniva relegato in soffitta, quindi, l’armamentario ideologico descritto dal card. Ottaviani sui “doveri dello stato cattolico verso la religione”: “due pesi e due misure: l’uno per la verità, l’altro per l’errore”. Più nessuno spazio alla distinzione tra la tesi (intolleranza verso le altre fedi, quando la Chiesa era in grado di imporre il proprio esclusivismo a livello civile) e l’ipotesi (tolleranza, quando essa si trovava in minoranza e nella pratica impossibilità di affermare il proprio esclusivismo). Anche quando nell’ordinamento dello stato per “circostanze particolari viene attribuita una speciale posizione civile ad una determinata comunità religiosa” – quindi, anche alla Chiesa cattolica -, nondimeno “è necessario che nello stesso tempo a tutti i cittadini e a tutte le comunità religiose venga riconosciuto e sia rispettato il diritto alla libertà in materia religiosa” (DH, 6).

Si capisce allora come la *Dignitatis humanae*, unitamente alla *Gaudium et spes* e alla *Nostra aetate*, abbia riposizionato la Chiesa nei rapporti con le altre religioni mondiali e con l’intera società contemporanea sul fondamento della libertà. Ma a prevalere, almeno testualmente, sono stati soprattutto i contrappesi di carattere tradizionale, inseriti nel documento ad ogni piè sospinto verso il nuovo della libertà. Così l’eccessivo intreccio di pesi e contrappesi, la spasmodica ricerca di un compromesso per soddisfare esigenze disparate - ed inconciliabili senza una decisa rottura con la dommatica giuridica del passato ed una attenzione non superficiale alle acquisizioni del costituzionalismo contemporaneo – hanno reso difficile la recezione effettiva di questo documento nel post-concilio.

5 - La rimozione post-conciliare

Non sempre si ricorda che nell’allocuzione del 25 gennaio 1959 Giovanni XXIII annunciò non solo l’indizione del sinodo romano e del Concilio ecumenico ma anche l’aggiornamento del codice di diritto canonico. Nell’intenzione primigenia del papa, anzi, era questo il fine, “auspicato e atteso”, del Sinodo e del Concilio. La “significazione storica e giuridica” di questi “due saggi di pratica applicazione dei



provvedimenti di ecclesiastica disciplina” stava nel fatto che essi sarebbero stati “accompagnati e coronati” dall’aggiornamento del Codice.

La storia riserverà una sorte diversa ai tre eventi. Il sinodo romano anzi non avrà storia, soverchiato e reso inutile dai lavori del Concilio. Ma anche il rapporto di mezzo al fine tra il Concilio e il codice si invertirà: il punto di riferimento, il centro di convergenza e di durata della Chiesa, diventa il Concilio e rispetto ad esso il *codex* è solo un mezzo, un *instrumentum* – come scriverà Giovanni Paolo II nell’atto di promulgazione (25 gennaio 1983, ricorrenza dell’annuncio del Concilio) – utile a tradurre “in linguaggio canonistico” la dottrina conciliare. E, laddove la traduzione non risulti perfetta, è alla “immagine della Chiesa attraverso la dottrina del Concilio” che deve nondimeno intendersi riferito il *codex* come al “primario esempio”.

La incommensurabilità tra ecclesiologia conciliare e codice è talmente avvertita che subito dopo la conclusione del Concilio prese quota l’idea di affidare la traduzione della prima non al *codex* bensì ad una *Lex fundamentalis*. Può a ragione ipotizzarsi che ad orientare in questo senso fosse pure l’attenzione ai diritti di libertà, e in particolare a quella religiosa trattata nella *Dignitatis humanae*: tali diritti, invero, trovano posto a livello statutale non nei codici ordinari, ma nelle Costituzioni intese come “leggi superiori”.

Il tentativo fu coltivato in via molto riservata finché la rivista “Il Regno” non pubblicò nel 1971 il “*textus emendatus*” (che apportava modifiche al *textus prior* del 1969). La discussione pubblica, che ne seguì, specie negli ambienti accademici pontifici ma anche nelle università statali, evidenziò le grosse criticità del testo e, prima di tutto, dell’idea stessa di “una Costituzione per la Chiesa”: la quale ha una costituzione divina, che, come aveva insegnato appunto il Concilio, si fonda sul *Dei Verbum* e sull’azione liturgica, che rende la Chiesa universale “un popolo adunato nell’unità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo” (secondo l’immagine di Cipriano in L.G., 4). Il tentativo non ebbe successo ma nondimeno – grazie alla sua strutturazione come *collage* di affermazioni conciliari - ben si presta come test della recezione della *Dignitatis humanae* nell’immediato post-concilio.

Il test era deludente assai. Le pur timide aperture del documento conciliare venivano chiuse e, in qualche caso, la recezione cedeva il passo alla rimozione, con un ritorno alla dottrina tradizionale. A farla da padroni erano i “debiti limiti” e l’ordine pubblico. Ma soprattutto veniva riproposta l’asimmetria tradizionale, sia pure con una variante al ribasso dettata dall’impossibilità di prospettare l’ideale dello stato cattolico, con esclusione di qualsiasi altro culto, alla luce della dottrina



conciliare e della diversa situazione costituzionale dei vari stati. Di conseguenza, il posto di questa tesi veniva preso dalla vecchia ipotesi: la Chiesa rivendica esclusivamente per sé la “piena e in sé perfetta libertà e indipendenza da qualsiasi potestà umana”, mentre la libertà delle “chiese e comunità ecclesiali e altre comunità religiose” viene riconosciuta “purché non siano violate le giuste esigenze di ordine pubblico”. Sennonché la distinzione veniva scorrettamente sostenuta con due citazioni eterogenee perché tratte da parti diverse della dichiarazione: quella sulla libertà limitata dall’ordine pubblico dalla parte giuridica, l’altra sulla libertà illimitata della chiesa cattolica dalla parte teologica (“la libertà religiosa alla luce della rivelazione”).

Ancora più sorprendente era la manipolazione operata a proposito dei diritti dei fedeli all’interno della Chiesa. La dichiarazione non aveva affrontato la questione ma l’ecclesiologia di comunione ben giustificava la loro piena espansione, trattandosi in fondo semplicemente dei diritti fondamentali dell’uomo. Viceversa la *Lex* li sottoponeva a limiti propri degli ordinamenti civili, di cui infatti la dichiarazione aveva genericamente attribuita la titolarità agli stati. Così perfino il diritto dei fedeli di “seguire una propria forma di vita spirituale” viene subordinato all’essere questa “conforme alla dottrina della Chiesa”; e, si prescrive in generale, che “spetta all’autorità ecclesiastica, in vista del bene comune, sorvegliare l’esercizio dei diritti dei fedeli”, non solo, ma addirittura (si aggiunge con una previsione che non esiste nella dichiarazione) “anche restringerlo con leggi irritanti o inabilitanti”.

6 - La recezione postconciliare

Queste punte asperre vengono meno nel *codex* del 1983, sostituite da limiti elastici e sfumati per cui la libertà di ricerca deve essere “giusta”, la libertà di espressione dev’essere esercitata “salva l’integrità della fede e dei costumi e la riverenza verso i Pastori”, cui è riconosciuto il potere di “moderare l’esercizio dei diritti, che sono propri dei fedeli”, ma non in via legislativa (“con leggi irritanti o inabilitanti”).

S’è visto, tuttavia, come non alla libertà interna alla Chiesa guardasse la *Dignitatis humanae* ma a quella (religiosa) all’interno degli Stati. Gli strumenti giuridici per garantire la libertà della Chiesa negli stati ormai secolarizzati sono i concordati. In essi si annidano i privilegi in cui quella libertà si esalta (e si fuorvia) e di cui si alimenta la “speciale posizione civile” della Chiesa, che il Concilio auspicava non tramutarsi mai in discriminazione delle altre comunità religiose. I



prototipi di questi concordati privilegiari, che esprimevano – come ebbe a dire l'allora card. Ratzinger – “l'adesione ad un'obsoleta configurazione del rapporto chiesa-stato”, erano l'italiano e lo spagnolo.

Perciò, dopo il Concilio si era diffusa la convinzione che l'era dei concordati fosse finita, anche perché i diritti di libertà venivano garantiti dagli Stati autonomamente. Una recezione puntuale della *Dignitatis humanae* (e della *Gaudium et spes*, n. 76) non escludeva, per vero, la stipulazione di nuovi concordati ma esigeva probabilmente dei concordati di separazione, in cui alla Chiesa non fosse riconosciuto più di quanto riconosciuto alle altre comunità religiose. La storia è andata in altra direzione. Nei suoi quindici anni di pontificato Paolo VI concluse trenta concordati: un numero maggiore di quello raggiunto dai suoi due predecessori. Con Giovanni Paolo II, poi, l'istituto concordatario ha toccato il suo apice, come dimostra la conclusione di accordi con i paesi dell'ex Unione sovietica (dalla Lettonia al Kazakistan), con Israele, con cinque paesi sudamericani, uno dell'America centrale e quattro africani.

Insomma, la Chiesa sta vivendo una nuova era concordataria, che non si discosta da quella precedente nemmeno per l'abbandono di norme privilegiate: nonostante l'impegno conciliare, la Chiesa chiede e, dove può, ottiene la parificazione del vescovo militare al generale, l'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche a carico dello Stato, l'efficacia civile delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale, forme svariate di finanziamento.

Dove la recezione della *Dignitatis humanae* può dirsi avvenuta pienamente è nello stretto rapporto tra diritto di libertà religiosa e dovere di cercare la verità in materia religiosa. Su questo punto, un caposaldo della dottrina tradizionale, il documento conciliare insiste reiteratamente (v. per esempio nn. 3, 11, 12) e su questa “capacità di conoscere il vero” (*Fides et ratio*, n. 102) insistono successivamente encicliche, quali la *Ut unum sint* e la *Veritatis splendor* (nella quale ultima, significativamente, libertà e verità ricorrono quasi lo stesso numero di volte: 181 contro 195).

Recezione puntuale, quindi, ma su un punto altamente controvertibile del documento conciliare: il diritto di libertà religiosa si risolverebbe nel dovere di ricerca della verità. Sennonché diritto e dovere appartengono qui a sistemi normativi diversi. Il primo è indubbiamente un diritto legale, positivo, riconosciuto (in misura più o meno ampia) dallo Stato, come è dimostrato dall'uso reiterato del limite dell'ordine pubblico e come insegnano gli stessi lavori preparatori del documento. Il secondo è un dovere non giuridico ma morale, un'esigenza posta al cristiano dall'atto di fede e dalla sua



incorporazione nella Chiesa, “maestra di verità” con la missione di “dichiarare e di confermare autoritativamente i principi dell’ordine morale che scaturiscono dalla stessa natura umana” (DH, 14).

Immedesimare quel diritto e quel dovere significa confondere due sistemi normativi, il diritto e la morale, con la conseguenza o di retrocedere il diritto legale a diritto morale o di innalzare l’obbligo morale ad obbligo giuridico. Nel primo caso la libertà si indebolisce, non ha un fondamento autonomo, non è un principio duraturo, appare piuttosto una conseguenza inevitabile del fatto che la verità – come disse Benedetto XVI alla curia romana nel 2005 - “non può mai essere imposta dall’esterno, ma deve essere fatta propria dall’uomo solo mediante il processo del convincimento”. Nel secondo caso è il dovere morale che si irrigidisce, assurge ad obbligo legale che non consente ai fedeli di esercitare come cittadini la “legittima molteplicità e diversità delle opzioni temporali” (GS, 75).

Si versa, in questo caso, nel campo dei cosiddetti “valori non negoziabili”, tra cui il papa già nel *Discorso ai partecipanti al convegno promosso dal Partito Popolare Europeo* (30 marzo 2006), indicò “il rispetto e la difesa della vita umana, dal concepimento fino alla morte naturale, la famiglia fondata sul matrimonio tra uomo e donna, la libertà di educazione dei figli e la promozione del bene comune in tutte le sue forme”. Di fronte ad essi non v’è spazio per la mediazione legislativa, nell’ottica della riduzione del danno o del male minore o del minimo etico. Essi vanno legislativamente affermati in modo assoluto, senza che possa essere di ostacolo la laicità dello Stato: la quale, secondo tale visione, “indica in primo luogo l’atteggiamento di chi rispetta le verità che scaturiscono dalla conoscenza naturale sull’uomo che vive in società, anche se tali verità siano nello stesso tempo insegnate da una religione specifica, perché la verità è una” (Congregazione per la dottrina della fede, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l’impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*).

La recezione della *Dignitatis humanae* sotto il profilo del dovere di verità piuttosto che del diritto di libertà rischia così di risuscitare una forma aggiornata di potestà indiretta *in temporalibus*, che, per quanto configurabile alla stregua di alcuni frammenti conciliari, non sembra giustificata da una lettura sistematica della dottrina conciliare e spinge la chiesa ad esprimersi attraverso parole di condanna legislativa piuttosto che di discernimento alla luce della libertà religiosa.

8 - La recezione per il futuro



Ogni atto di contenuto a suo modo normativo - anche una semplice dichiarazione (non una costituzione o un decreto) quale la *Dignitatis humanae* - ha un'eccedenza di significato e di autorità rispetto al testo. Non rileva solo ciò che è scritto, ma anche il non-detto, ciò che in quella materia si diceva prima, si disse anche durante le discussioni preparatorie e, tuttavia, non compare nel documento finale. Inoltre, il detto e il non-detto hanno non di rado importanza secondaria rispetto al mezzo usato per dire e non dire.

Come dimostrò proprio in quegli anni, negli anni del Concilio, il sociologo del "villaggio globale" McLuhan, "il mezzo è il messaggio". Ciò vale anche per la *Dignitatis humanae*: il suo significato non si coglie appieno se non si va al di là del testo. Esso è certamente compromissorio ma l'interpretazione letterale è scorretta se non è accompagnata anche da quella sistematica (che situa ogni affermazione testuale nell'intero *corpus* conciliare) e da quella storica, che evidenzia come nel caso sia stato abbandonato l'esclusivismo preconciare del diritto pubblico esterno. Unitamente alla *Gaudium et spes* e alla *Nostra aetate*, la *Dignitatis humanae* forma un trittico che rappresenta - come ebbe a sottolineare l'allora card. Ratzinger - "una revisione del Sillabo di Pio IX, una sorta di contro-syllabo".

Inoltre, al di là delle parole e dei concetti, scritti e non scritti, è importante il fatto stesso che il Concilio abbia affrontato il tema e abbia affermato il diritto di libertà religiosa fondato sulla dignità umana. È questo evento, un evento di libertà potremmo dire, che, in fondo e alla fine dell'analisi testuale, rileva: tanto quanto, al di là di tutto il *corpus* conciliare, rileva il fatto stesso che con il radunarsi dei vescovi in Concilio, come osservò papa Giovanni nella bolla d'indizione, "si ripeta così nella famiglia cristiana lo spettacolo degli apostoli radunati in Gerusalemme dopo l'ascensione di Gesù".

Riguardata come evento, la *Dignitatis humanae* ha avuto nel corpo ecclesiale e sociale una ricezione straordinariamente maggiore del testo. La "Chiesa dell'autorità" sta cambiando paradigma e si sta aprendo alla dimensione della libertà, dopo la Riforma appannaggio della "Chiesa della libertà", costituita dalle varie denominazioni protestanti. L'esistenza di conflitti, che sono sotto gli occhi di tutti, può anche dispiacere. Ma il fatto che essi sono sempre meno sotterranei ed emergono sempre più alla luce del sole denota appunto che la Chiesa e i cristiani si stanno avventurando nel mare aperto della libertà. All'interno della Chiesa stessa, dove il muro d'incenso tra vescovi e fedeli, di cui parlava don Milani, è in molti casi sbrecciato. All'interno della società, dove i cristiani non si presentano più come un corpo



monolitico che agisce dietro un mandato ricevuto dall'alto ma sperimentano la difficile novità di trovarsi liberi e diversi.

Certo, non tutto è chiaro, anche perché la società è stata attraversata contemporaneamente da altri fenomeni come la secolarizzazione e la globalizzazione, che hanno messo in crisi le linearità dei percorsi. La tensione tra contemplazione e politica, propria di tutti i tempi, in questo tempo, come osservava di recente il card. Martini, sembra avvolta da una fitta nebbia. Ma senza quell'idea di libertà lanciata, dopo due secoli di oscurantismo, dalla *Dignitatis humanae* per i cristiani sarebbe stato verosimilmente il buio. E invece è motivo di speranza in una società in cui "si fanno sempre più stretti i rapporti fra gli esseri umani di cultura e religione diverse" (DH, 15).