

CHIESA CATTOLICA E DEMOCRAZIA DOPO IL CONCILIO: QUALE RUOLO DEL DIRITTO TRA LIBERTÀ E VERITÀ?

Stefano Ceccanti*

Premessa. Esigenza di un dibattito interdisciplinare

Le osservazioni che seguono nascono da alcuni problemi rilevati, nella stesura di una monografia sulla libertà religiosa nel diritto comparato¹ riguardo a certi mutamenti delle democrazie e della Chiesa cattolica che in quella sede non avevano potuto trovare adeguata trattazione. Anche se talora, per necessaria schematicità espositiva, sono presentate in modo assertivo, si tratta di prime riflessioni che, per essere ben sviluppate, richiedono il confronto con le discipline teologiche, in particolare ecclesiologiche, in prospettiva storica ed ecumenica. La necessaria parzialità disciplinare non mi consente che alcune veloci 'incursioni' *in munere alieno*. Non intendo, quindi, presentare un quadro organico, in special modo per quanto riguarda l'attuale pontificato e in generale per gli aspetti estranei al mio ambito disciplinare. Tuttavia, uno sguardo per certi versi 'esterno' consente spesso agli studiosi di sfuggire alle percezioni meramente interne, ai loro particolari stilemi, utili ma spesso limitativi.

1. Il tritico conciliare, la ricerca e il ruolo limitato del diritto

Noi siamo gli amici della vostra vocazione di ricercatori (...). Per voi abbiamo un messaggio ed è questo: continuate a cercare, senza stancarvi, senza disperare mai della verità! Ricordatevi la parola di uno dei vostri grandi amici, S. Agostino: «Cerchiamo con il desiderio di trovare e troviamo con il desiderio di cercare ancora».

* Ringrazio la dott.ssa Daniela Sala della rivista «Il Regno» per la preziosa collaborazione nel reperimento di parte della documentazione.

¹ S. Ceccanti, *Una libertà comparata. Libertà religiosa, fondamentalismi, società multiethniche*, Bologna 2001. Sul tema cf. anche S. Ferrari, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Bologna 2002².

Queste parole del messaggio del Concilio Vaticano II agli intellettuali,² insistendo sulla ricerca quale *trait-d'union* tra libertà e verità che configura, tra l'altro, una nuova visione del diritto (qui ci occupiamo solo del diritto posto dagli Stati, non di quello canonico, interno alla Chiesa), sintetizza la novità conciliare in materia. L'«aggiornamento» conciliare su diritto e democrazia fa perno su questo atteggiamento, non su una generica apertura al mondo, e si compendia in un trittico di documenti.

Con la *Dei Verbum*, il documento sulla rivelazione divina, emerge la consapevolezza della natura storicamente limitata e condizionata della percezione umana della verità e si afferma pertanto una visione dinamica della rivelazione, la cui comprensione «cresce e progredisce» in un circuito che, come enuncia il suo paragrafo 8 b, parte dalla «riflessione» e dallo «studio dei credenti», passa attraverso l'«esperienza» storica laica e giunge infine alla «predicazione» dei vescovi.

Dalla *Gaudium et Spes* (il documento sulla Chiesa nel mondo contemporaneo), che insiste sull'autonomia da riconoscere giustamente alle realtà temporali, se ne ricavano le conseguenze storico-politiche. Quale può essere il contesto migliore in cui riflessione, studio, esperienza e predicazione – questo insieme di atti e di soggetti in cui si condensa l'esperienza umana – consentano alla percezione della verità di crescere e progredire, se non quello in cui la consapevolezza della dignità umana impone il rifiuto della coazione (17), in cui i diritti spettano alla persona, che sia o no credente (21 g), in cui sia possibile concepire «in forma dinamica» il bene comune (74 g) e i valori perenni, come quello della famiglia, possano essere sviluppati ben distinguendo «realtà permanenti» e «forme mutevoli» (52 c)? Non a caso viene enunciata un'opzione preferenziale per la democrazia, in cui «la maggioranza dei cittadini è fatta partecipe della gestione della cosa pubblica in un clima di vera libertà» (31 e) e in cui, parafrasando quasi alla lettera l'art. 16 della dichiarazione dei Diritti francese del 1789, si realizzano «ripartizione delle funzioni e degli organi del potere» nonché «protezione efficace e indipendente dei diritti» (75 d). Con questa nuova comprensione, la Chiesa può ammettere, in modo liberatorio, che «molto giovamento le è venuto e le può venire perfino a motivo dell'opposizione di quanti l'avversano o la perseguitano» (44 c), può affermare il proprio «disinteresse egemonico» con la disponibilità a rinunciare a «privilegi», ancorché «legittimamente acqui-

² I brani dei documenti conciliari sono ripresi da *Tutti i documenti del Concilio*, Milano-Roma 1983. Per una ricostruzione complessiva: G. Lombardi, *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla «Dignitatis Humanae»*, Roma 1991.

siti, ove constatasse che il loro uso potesse far dubitare della sincerità della sua testimonianza o nuove circostanze esigessero altre disposizioni» (76 g), affidandosi con fiducia alla competenza, anche se non esclusiva, di un laicato in grado di assumersi «la propria responsabilità» e che abbia nei confronti del magistero dei vescovi un'«attenzione rispettosa», senza aspettarsi da esso una «soluzione concreta» ai problemi emergenti (43 b).

Con la *Dignitatis Humanae* (la dichiarazione sulla libertà religiosa) viene puntualizzato, in termini propriamente giuridico costituzionali, il ruolo minimo che deve esercitare il diritto, nell'impostazione complessiva della *Gaudium et Spes*, con accenti che in più punti richiamano direttamente il primo emendamento della Costituzione degli Stati Uniti d'America. Un conto è infatti affermare in libertà il «dovere morale dei singoli e della società verso la vera religione e l'unica Chiesa di Cristo» in cui si manifesta, pur in modo imperfetto fino al compimento del Regno, il massimo di verità possibile (1 d), e un altro è affermare il ruolo del diritto, che deve tener conto della legittima richiesta degli uomini contemporanei di non «essere oppressi da misure coercitive» (1 a). Ne consegue il *favor libertatis*, per cui «nella società va rispettata la norma secondo la quale agli esseri umani va riconosciuta la libertà più ampia possibile, e la loro libertà non deve essere limitata se non quando e in quanto è necessario» (7 c), e l'incompetenza dello Stato in materia religiosa (6 e), anche nei confronti di coloro che discutibilmente, ma legittimamente, «non soddisfano all'obbligo di cercare la verità e di aderire a essa» (2 b), con un ristretto potere di intervento riconosciuto allo Stato di limitare tale libertà al fine di tutelare l'ordine pubblico (come in molte Costituzioni europee a cominciare da quella italiana), «parte fondamentale del bene comune», ma concepito in modo ben più restrittivo di quest'ultimo (7 c). Non tale, comunque, da mettere in discussione «l'immunità dalla coercizione esterna» (2 b), il pilastro fondamentale senza cui non vi sarebbe una democrazia liberale, e quindi il contesto propizio perché la ricerca possa collegare libertà e sviluppo della comprensione della Verità.

In termini storici, si tratta del riconoscimento di validità teologica *ex post* dei frutti migliori del costituzionalismo occidentale, unificati nella persona di colui che ricevette da Paolo VI nelle proprie mani il messaggio agli intellettuali, Jacques Maritain. Unificate, perché Maritain è a cavallo tra due esperienze storiche differenti, ma comunicanti: la libertà anglo-americana, aliena dalle rigidità giacobine, del periodo dell'esilio bellico da antifascista negli Usa, e l'esperienza delle Democrazie cristiane europee sorte in alternativa al clerico-fascismo (Maritain era dal '37 in Europa soprattutto l'uomo dell'obiezione di coscienza al connubio fran-

chista spagnolo, benedetto dalla maggioranza dei vescovi con l'intollerabile dizione di «Guerra santa») e in competizione con il marxismo, «ultima eresia cristiana», secondo la sua definizione che legittimava la collaborazione senza confusione, a differenza della rigida barriera posta a destra.

Significava riconoscere *ex post* le ragioni di de Gasperi contro quelle clericomoderate dominanti nel mondo cattolico durante la Guerra Fredda, quelle dei cattolici della Resistenza francese contro i Vescovi massicciamente allineati al regime di Vichy (che Maritain, ambasciatore di Francia presso la Santa Sede, si operava a far sostituire), dei cattolici americani invisi alla Curia perché convinti, come il principale estensore della *Dignitatis Humanae*, il gesuita John Courtney Murray, non a caso condannato prima del Concilio, che non si dovesse tollerare la democrazia come un male minore, come una mera ipotesi rispetto all'ideale, alla tesi massimale, dello 'Stato cattolico'. Come scriveva Murray al cardinale Spellmann, durante i lavori del Concilio (18 novembre 1963): «la Chiesa cattolica negli Stati Uniti non 'tollera' il sistema costituzionale americano (sarebbe un'assurdità). I vescovi americani e i fedeli americani approvano positivamente e sostengono il primo emendamento e la sua clausola sulla libertà religiosa. Non la considerano come una 'ipotesi' opposta a una 'tesi'». ³ Ciò non significa, evidentemente, dogmatizzare la lettera dei documenti conciliari o ritenerli del tutto risolutivi ai fini delle problematiche successive: ad apparire valido è soprattutto il metodo di lettura della realtà, di tipo induttivo, e la ricerca di un criterio, di un discernimento della realtà che non prescindano da essa, che non vi guardi soltanto per applicarle soluzioni 'pure' e decontestualizzate.

2. Il parziale rilancio di un trittico tradizionale: per una 'protezione' ecclesiastica delle democrazie

Negli anni recenti, alcuni documenti magisteriali, in particolare la *Veritatis Splendor* – si pensi al par. 34 che enuncia che «la coscienza ha dei diritti perché ha dei doveri», al par. 101, in cui si denuncia «il rischio dell'alleanza fra democrazia e relativismo etico», e al par. 60 sulla necessità di obbedire alla «norma oggettiva» –, *Evangelium Vitae* – che ribadisce quel rischio (19 s., 69 s.), nonché quella necessità (60), e che contro

³ Cit. in D. Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*, Paris 1994, 345.

di esso rilancia con forza l'obiezione di coscienza (73)⁴ -, nonché alcune prese di posizione del magistero ordinario (basti citare il Discorso del Papa alla Rota romana del 28 gennaio 2002 per l'inaugurazione dell'anno giudiziario, in cui afferma che la «legge umana (...) deve riflettere e tutelare la legge naturale e divina, che è sempre verità liberatrice», e le parole, pronunciate all'*Angelus* del 3 febbraio 2002, sulla necessità di riconoscere giuridicamente l'embrione, di cui «la scienza ha ormai dimostrato che si tratta di un individuo umano che possiede fin dalla fecondazione la propria identità») hanno riproposto un nesso stringente tra libertà e verità, espungendo, o comunque comprimendo significativamente, il tema della ricerca e quindi riproponendo un ruolo più marcato del diritto a difesa della verità, pur senza rilanciare la teoria dello Stato cristiano né regredire all'idea di tolleranza religiosa.

Questa impostazione è stata puntualmente criticata come regressiva rispetto all'impostazione conciliare da vari settori e in particolare da uno dei massimi giuristi europei, allievo di Maritain e di Norberto Bobbio, Gregorio Peces Barba⁵ e da un politologo autorevole come Samuel Huntington, pur estremamente generoso nel riconoscere gli effetti benefici dei mutamenti conciliari su larga parte delle esperienze di transizione alla democrazia post 1989.⁶

Simmetricamente, c'è stato invece chi ha elogiato questo parziale mutamento, addebitando al Concilio e alla sua ricezione negli anni immediatamente seguenti, sulla scia di un eccesso di condiscendenza verso le democrazie occidentali e di quella americana in particolare, la colpa di aver sottovalutato i rischi dell'alleanza tra democrazia e il relativismo etico.⁷ Del resto è noto che la rivista «Communio» si propone più gene-

⁴ Per un approccio sistematico cf. l'ampio studio di S. Berlingò, «Continuo» e «discontinuo» cattolico a proposito della libertà religiosa: dalla *Dignitatis Humanae* al magistero di papa Wojtyła, in *Studi in onore di Piero Bellini*, I, Soveria Mannelli 1999, 75-96; Berlingò segnala anche che il tentativo di *revirement* ha investito, con moderazione, anche la visione del diritto canonico sotto l'attuale pontificato (in particolare, 86 s.).

⁵ In particolare in *Etica, poder y derecho. Reflexiones ante el fin de siglo*, Madrid 1995, e in *La democracia en Espana. Experiencias y reflexiones, Temas de Hoy*, Madrid 1996.

⁶ *La terza ondata*, Bologna 1995, in particolare 99-108.

⁷ Cf. B. Dufour, *La Déclaration Dignitatis Humanae trente ans après sa promulgation. Glissement et renversement*, «Communio» (1995) 6, 89-109. Per questo stimolante autore, uno dei più chiari e fedeli interpreti della linea dell'attuale pontificato, questa linea si baserebbe sulla «tensione escatologica» che impone alla Chiesa, per essere fedele alla sua missione, di ricordare ai legislatori che essi non possono «considerarsi giudici definitivi e universali», non appartenendo «all'uomo di separare il buon grano dalla zizzania» (*ibid.*, 109). Tuttavia la tensione escatologica coinvolge anche la Chiesa, relativizza anche il suo ruolo e i suoi giudizi, tant'è che essa, ben distinta dal Regno di Dio, è con modestia definita in apertura della Costituzione dogmatica conciliare *Lumen Gentium* al n. 1 «segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano». Al di là di quel che la Chiesa dice di se stessa, come ricorda Peces-Barba, un conto è affermare giustamente che «nessuna posizione può, se trionfa con la maggioranza, attribuirsi il fatto di esprimere la verità unica», rifiu-

ralmente di supportare interpretazioni neutralizzanti delle novità conciliari, sulla base di una lettura sistematica che tende a inglobarle in continuità col magistero precedente, rimarcandone le costanti e svalutando quantitativamente e qualitativamente le discontinuità apportate.

Per comprendere questa parziale riproposta occorre chiarire, sia pure brevemente, i termini della posizione preconciare a modo di tritico logicamente corrispondente ai documenti conciliari.

(1) Al cuore dell'impostazione tradizionale stava l'idea che il magistero della Chiesa possedesse l'interpretazione pressoché esatta non soltanto della Rivelazione in senso stretto, ma anche «del bene e del male nell'uomo, nel senso completo, complessivo, quasi come un alone dentro il quale la parola rivelata sta e vive e dal quale non può essere isolata», cioè della legge naturale.⁸ Di conseguenza, il magistero non poteva non dettare indirizzi anche al legislatore civile, il quale, come del resto la stessa società civile, non poteva essere considerato capace di consistenza etica autonoma a causa del peccato. Lo conferma autorevolmente e in modo del tutto esplicito il celebre trattato sulla Chiesa del cardinale Giuseppe Siri: «l'azione magisteriale della Chiesa è ampia quanto la legge morale che ne è oggetto, ossia si estende quanto l'azione libera di qualunque uomo. Anche dei non cristiani, poiché essa detiene la prima legge di Dio e la sua infallibile interpretazione; quella legge appunto che vale per tutti gli uomini e che assorbe e canonizza il diritto di natura».⁹

(2) Ne conseguiva che la figura storica ottimale non poteva che essere quella dello 'Stato cristiano', dello Stato che riconosceva il massimo spazio possibile all'autorità d'interpretazione del magistero, mentre la Chiesa non considerava rilevanti le altre caratteristiche della forma di Stato, a cominciare dalla sua democraticità o meno. In astratto, quindi, l'atteggiamento nei confronti delle forme di Stato era, sin da Leone XIII, di neutralità. In concreto, però, quello schema finiva per condurre quasi naturalmente a privilegiare i compromessi con gli Stati autoritari di destra, più disponibili a contraccambiare il consenso ecclesiastico con la riverenza formale, e alcuni privilegi, a un'istituzione imperniata sull'ordine, piuttosto che a privilegiare la libera concorrenza delle posizioni nel quadro dello Stato democratico che meno si prestava a detti privilegi (dal

tando il «positivismo ideologico» anti-pluralista (o la «democrazia totalitaria» come direbbe l'attuale pontefice), un altro conto è dedurre che «la verità possa venire da una minoranza religiosa o filosofica, che pensando di esprimere il monopolio della verità possa imporsi alla maggioranza» (*La democrazia*, 87).

⁸ S. Dianich, *Riflessioni teologiche sulla democrazia*, «Il Margine» 6 (1990) 15.

⁹ G. Siri, *La Chiesa*, Roma 1944, 307.

concordato italiano del '29 a quello portoghese del '40 a quello spagnolo del '53). Del resto, se l'eticità stava tutta dalla parte dell'istituzione e il peccato tutto nella società civile ad essa esterna, la tutela delle posizioni ecclesiastiche finiva per coincidere di fatto col bene comune. Anche i possibili conflitti coi regimi autoritari avvennero, per lungo tempo, dentro questo schema: come notarono alcuni dei dirigenti popolari antifascisti spinti all'esilio nel clima di intese fra Chiesa e Stato fascista sfociato nel Concordato del '29, le proteste della Santa Sede per gli scontri del '31 tra il Regime e le associazioni giovanili cattoliche non ponevano affatto la richiesta del rispetto di un generale diritto di associazione, ma quello del rispetto delle garanzie concordatarie. Le associazioni cattoliche erano difese perché cattoliche, non perché associazioni;

(3) Ne risultava che non era certo ammissibile un diritto naturale dell'uomo alla libertà religiosa, ma, caso mai, una limitata tolleranza religiosa per chi decideva di perseverare nell'errore, essendo soltanto la Verità ad avere diritti.

Tra l'altro, la posizione che emerge dai recenti documenti magisteriali che ho citato, autorevolmente supportata dalla rivista «Communio», non segna un mero ritorno a questo tritico tradizionale nella sua interezza. Sia il secondo che il terzo elemento ('Stato cristiano' e 'tolleranza religiosa') sono del tutto assenti e anzi, su questi aspetti, c'è una chiara continuità col Vaticano II, nell'opzione preferenziale per la democrazia e libertà religiosa. C'è però una maggiore vicinanza al primo elemento del tritico tradizionale che non a quello della *Dei Verbum* 8 b: una visione più statica della Rivelazione e della sua interpretazione magisteriale fino ad abbracciare la legge naturale.

Non si tratta però di una novità. C'è una notevole continuità con le posizioni sostenute dai vescovi polacchi al Concilio, anche se in quella sede non prevalse. Essi si saldarono con le posizioni americane e con quelle europee della maggioranza conciliare nel negare allo Stato un ruolo preponderante nella regolazione delle questioni religiose, ma non in nome della fiducia per la democrazia che animava Courtney Murray, quanto piuttosto per il timore che quel ruolo, rivendicato dalla minoranza tradizionalista pensando alle protezioni ricevute dai regimi autoritari (Franco era ancora vivo e vegeto; il suo prestigio politico cominciò a declinare proprio per l'effetto del Vaticano II), potesse essere utilizzato a propria giustificazione dai regimi comunisti per limitare il ruolo della Chiesa cattolica.

La linea costante dell'episcopato polacco, pur giungendo spesso ad analoghe conclusioni pratiche, si basava sul concetto per cui «soltanto la verità rende l'uomo libero e soltanto la responsabilità, intesa come assun-

ebbe l'attuale
giosa o filoso-
a» (La demo-

zione del dovere da parte di una coscienza rettamente formata, qualifica effettivamente la libertà», senza marcare la distinzione tra dovere morale e ruolo più limitato del diritto.¹⁰ Siamo decisamente lontani dall'impostazione complessiva del testo finale della *Dignitatis Humanae*, nonostante la presenza in essa di alcuni brani oggettivistici, inseriti per limitare il dissenso tradizionalista che tuttavia, in quella collocazione sistematica, non intaccano la primazialità del contributo dell'episcopato americano e di Murray.¹¹ Non a caso il cardinale Kasper ha sottolineato che «Il Concilio ha realizzato, soprattutto nella Dichiarazione sulla libertà religiosa, pur nella piena garanzia di continuità magisteriale, un significativo scambio di paradigma. Ha accettato in linea di massima i processi moderni di libertà e si è posto sul terreno degli ordinamenti di libertà creati dall'illuminismo politico».¹²

Nell'impostazione americana, sostanzialmente prevalsa, la libertà religiosa era un concetto eminentemente giuridico-costituzionale, l'affermazione della libertà sotto un governo limitato; in quella polacca, un concetto eminentemente teologico-morale, prioritario rispetto ai nodi giuridico-costituzionali. Due approcci avvicinati nella pratica per moltissimi aspetti, entrambi diversi dalle visioni tradizionalistiche, ma non equivalenti.

Del resto una linea analoga, un'opinione concorrente potremmo dire, era stata più ampiamente e coerentemente sostenuta dai vescovi polacchi sulla *Gaudium et spes*, convergente sì con la maggioranza conciliare su molte conclusioni pratiche, sull'opzione preferenziale per la democrazia, ma dissonante rispetto alle motivazioni. Rispetto allo schema di Mons. Guano del 1964, ampiamente ripreso nel testo finale, che parte da una lettura induttiva della realtà, dalle domande dei contemporanei, per passare al giudizio e quindi alle implicazioni pratiche, secondo le esperienze più positive di dialogo col moderno delle nuove forme di Azione Cattolica di ambiente e di pastorale della cultura (vedere-giudicare-agire secondo il trinomio del cardinale Cardijn, fondatore della Joc, del movimento degli operai cristiani; ma a esiti analoghi conduceva anche la sensibilità montiniana), lo schema alternativo dei vescovi polacchi partiva invece, classicamente, dai «fatti primari» che «determinano l'esistenza della Chiesa», per passare ad affrontare «i problemi maggiori del

¹⁰ S. Scatena, *Liberté religieuse et modernité politique*, «Raisons politiques» 4 (2001) 160.

¹¹ Cf. S. Scatena, *La libertà religiosa: momenti di un dibattito dalla vigilia del concilio Vaticano II all'inizio degli anni '90*, «Cristianesimo nella storia» 21 (2000) 587-644.

¹² W. Kasper, *Chiesa e libertà*, «Il Regno documenti» 40(1995) 1, 42.

nostro tempo, rivolgendosi a fedeli e non fedeli sulla base del diritto naturale».¹³

C'è una differenza di linguaggio (pastorale-induttivo a tre tempi, vedere-giudicare-agire per la maggioranza conciliare; dottrinale-deduttivo a due tempi, dottrina-applicazioni per i vescovi polacchi) che tradisce due diversi tipi di interlocutori.

Nel primo caso, la preoccupazione è rivolta all'opinione pubblica democratica. L'intento è di sincronizzarsi con la sua aspirazione alla libertà e di esercitare un ruolo critico all'interno di essa. Basti citare due interventi emblematici, anche se non privi di una certa cautela per evitare di contrapporsi al magistero passato, ripresi in questo senso da Acerbi: «la dichiarazione sull'esercizio libero della religione nella società è assolutamente necessaria nelle circostanze odierne. Se non fosse promulgata, la Chiesa sarebbe condannata nel foro della opinione pubblica come se fosse contraria alla libertà religiosa» (cardinale Krol); «una cosa è di importanza somma. Attraverso questa dichiarazione la Chiesa cattolica deve mostrarsi a tutto il mondo d'oggi come una protagonista della libertà, umana e civile, specialmente in materia religiosa» (cardinale Cushing).¹⁴

Nel secondo caso la democrazia da privilegiare suppone un ruolo maieutico dell'istituzione ecclesiastica, in nome del suo ruolo di lettura del diritto naturale, di cui il diritto positivo è ampia e fedele positivizzazione. Così come l'identità della Polonia è protetta di fronte a un regime socialista dal magistero, che tutela con la sua azione cristiani e non, anche in un migliore quadro di garanzie, quale è realizzabile in una democrazia, ci si può salvare dal relativismo etico soltanto grazie a un analogo ruolo di tutela dell'istituzione ecclesiastica, quasi una sorta di «corte costituzionale magisteriale» fondata sul diritto naturale.

3. Le ragioni del parziale *revirement* e le prospettive di una ripresa più autentica e non ingenua delle novità conciliari

Se la ricostruzione di alcune tendenze recenti può essere relativamente agevole, anche se quelle qui suggerite sono solo piste iniziali di riflessione, più problematico è invece coglierne le ragioni e le ulteriori prospettive.

¹³ Cf. A. Acerbi, *La Chiesa nel tempo*, Milano 1979, 220.

¹⁴ *Ibid.*, 261

Normalmente le reazioni difensive, di ripiegamento parziale sulle identità tradizionali, derivano da *shock* per esiti imprevisi delle aperture tentate e non del tutto riuscite.

Probabilmente gli aspetti da cogliere sono due. Il primo è quello dei riflessi *ad intra* di quella valorizzazione della ricerca, della democrazia e della libertà che il Concilio aveva riconosciuto *ad extra*. Come avevano dal loro punto di vista coerentemente stigmatizzato i tradizionalisti, *tout se tient*: quei riconoscimenti avrebbero necessariamente portato ad analoghe richieste interne alla Chiesa, mettendo in crisi il diritto canonico consolidato, la forza del principio di autorità nella vita interna della Chiesa, dalle forme tradizionali del primato pontificio al ruolo del sacerdozio ministeriale, alle modalità di formazione delle decisioni sulle materie coinvolgenti il laicato. Questa sfida in un'istituzione bimillenaria poteva ben difficilmente essere accolta in tempi brevi con soluzioni al tempo stesso innovative ed equilibrate, in grado di recepire le istanze di libertà senza mettere in pericolo l'esistenza e la funzionalità dell'istituzione.

Il secondo è l'effetto di spiazzamento per ulteriori novità *ad extra* non previste nella loro radicalità. Infatti nell'immediato postconcilio varie spinte, a cominciare dalla rivoluzione dei costumi, con la possibilità di scindere la sessualità dalla riproduzione, si sono rivelate problematiche per la Chiesa cattolica, che è stata sorpresa dai rapidi mutamenti delle legislazioni civili in questi delicati ambiti di vita (generalizzazione di normative sul divorzio, depenalizzazione parziale dell'aborto, regolazione di forme di convivenza diverse dal matrimonio, parziale liberalizzazione dell'accesso alle tecnologie riproduttive, ecc.). In realtà esse hanno finito spesso per ratificare più che accelerare i mutamenti intervenuti, dei quali non vi era però piena coscienza (basti pensare alla sorpresa dell'episcopato italiano per i risultati, in realtà prevedibili, del referendum sul divorzio del 1974 e dello stesso atteggiamento dei praticanti).

La vicenda dell'enciclica *Humanae Vitae*, ben prima quindi dell'inizio dell'attuale pontificato, ma in cui l'attuale pontefice ha giocato un ruolo molto significativo, si pone al centro di entrambi gli *shock* e segna un improvviso ritorno del linguaggio dottrinale binario rispetto a quello pastorale ternario, il quale ultimo era stato individuato dal Concilio non già come un grado minore di aderenza alla dottrina, ma come modo di presentare credibilmente la dottrina nel contesto contemporaneo. L'accettazione del punto di vista largamente minoritario nella commissione preparatoria di quell'enciclica segna una discontinuità importantissima nell'*imprinting* della ricezione del Concilio, rendendo difficili sviluppi più coerenti con quell'evento, come segnala con precisione nei dettagli l'ex

vicepresidente della Conferenza Episcopale Francese, monsignor Gabriel Matagrín, in uno dei libri più illuminanti degli ultimi anni dal punto di vista storico, teologico e anche giuridico della Chiesa tra Concilio e postconcilio.¹⁵

Eppure i nodi irrisolti tornano fatalmente al pettine. Se la prima parte dell'attuale pontificato era stata segnata dall'efficace *pars destruens* nei confronti dei moribondi regimi dell'Est europeo, la seconda ha dovuto fare i conti coi problemi derivanti con una possibile *pars construens* che si è rivelata ben più difficile. L'idea di una democrazia 'ecclesiasticamente protetta' non si è rivelata feconda: essa non ha favorito né la nascita di democrazie cristiane laiche, come nell'immediato secondo dopoguerra, né un'efficace presenza di *leaders* cattolici all'interno di altri partiti anche laddove la presenza sociale della Chiesa di Roma e il ruolo positivo nella transizione erano più marcati; al contrario, nonostante i grandi meriti pregressi, ha determinato una contro-reazione di tipo laicista, la quale è stata spesso uno dei fattori di rilegittimazione dei partiti ex-comunisti; non ha frenato, se non momentaneamente, legislazioni di tipo permissivo negli ambiti di vita 'eticamente sensibili', spesso ancor più marcate di quelle esistenti nelle democrazie occidentali criticate per il relativismo etico.¹⁶

¹⁵ G. Matagrín, *La chène et la futaie*, Paris 2000, in particolare 229-250 e 424. Tra l'altro Matagrín identifica nell'attuale pontificato e negli episcopati polacco e italiano una linea che intenderebbe «progettare un regime politico che riconoscebbe il primato della Chiesa» (*ibid.*, 363), ritenendo eccessivamente dello scontro storico col «totalitarismo marxista» (*ibid.*, 367) più che «attraendo la formazione delle coscienze» (*ibid.*, 220), la quale invece sarebbe più confacente, per Matagrín, all'ecclesiologia conciliare e a un contesto storico in cui, sulla base di una lettura legata al pensiero di Emmanuel Mounier, «cristiani e non cristiani debbono inventare insieme le grandi linee di una cultura che sia rispettosa dell'uomo, ma che è inedita e il cui volto non è conosciuto in anticipo» (*ibid.*, 225). Si deve considerare anche il peso dei temi dell'*Humanae Vitae*, della perdita di controllo della Chiesa sulla sessualità femminile, con l'emergere di una spinta moderna alla «maternità qualitativa», selettiva, di fronte alle nuove possibilità di separare la sessualità dalla procreazione, come dimostra lo scritto, anche qui molto istruttivo, di Dufour che cita, come unico esempio di contrasto quasi irriducibile con le democrazie occidentali, la linea da esse tenuta su contraccezione e aborto nella Conferenza internazionale del Cairo della metà degli anni '90 su «Popolazione e sviluppo» (*La Déclaration*, 96).

¹⁶ Si veda in particolare il bel dossier de «Le courrier des Pays de l'Est» 1017 (agosto 2001), e in particolare il saggio di B. Drweski, *L'Eglise dans une Pologne désenchantée*, 17 ss. Il legame tra fine del comunismo e tentativo di rilancio del principio di autorità da parte del magistero della Chiesa, col conseguente indebolimento del cattolicesimo liberale sulla base di un «monopolio dell'interpretazione» della verità, era stato colto da vari autori; con particolare forza da C. Galli, *Autorità cattolica e ragione moderna*, «Biblioteca della Libertà» 110 (1990) 61-72. Un importante cattolico liberale polacco, K. Woycicki, a dieci anni di distanza, ricorda invece i tentativi falliti di modificare per tempo dall'interno, sin dagli anni '60, l'impostazione della Chiesa polacca, quando essa non intendesse modificare la propria impostazione tradizionale per far meglio fronte al Regime, e l'inevitabile disfatta di quel modello una volta eclissatosi il nemico: «Finché il cattolicesimo polacco si trovava in prima linea nella lotta contro il comunismo (...) il nemico comune univa tutti (...). Un enorme pericolo per il cattolicesimo polacco è che vasti settori di esso vengano conquistati da tendenze nazionaliste, antimoderniste e fondamentaliste. Ma questo è più un problema interno della Chiesa e della

Da qui le oscillazioni tipiche di un periodo in cui le coordinate di fondo si rivelano obiettivamente incerte: per un verso alcune puntualizzazioni restrittive di singoli documenti e atti del magistero ordinario già segnalati, per altro verso atti che invece segnalano una ripresa marcata dello spirito dell'evento conciliare, dagli incontri di Assisi, al di là delle frontiere dello stesso ecumenismo tradizionale, dalla richiesta giubilare di perdono, alla disponibilità a rimettere in discussione le forme storiche del primato petrino. Questi ultimi atti non si inquadrano nel *revirement* dottrinale prima segnalato; al di là dei loro aspetti pratici e delle specifiche motivazioni di ciascuno essi infatti si rifanno per la loro radicale novità alla dinamica di ricerca sollecitata dal Messaggio del Concilio agli intellettuali e da *Dei Verbum* 8 b. A riprova di ciò basti vedere le legittime e coerenti manifestazioni di dissenso dei settori ecclesiastici che avevano supportato quel *revirement* e che hanno colto una ripresa di rapporto forte con l'evento conciliare.¹⁷ Se infatti il punto-chiave del ridimensionamento delle novità conciliari consisteva nello stemperarle all'interno del magistero precedente, sopravvalutando le continuità e sminuendo gli scarti, nessuna di queste ultime storiche aperture aveva in realtà precedente alcuno, né, soprattutto quella solenne della richiesta di perdono, era presentabile in continuità con analoghi atti precedenti, nemmeno

sua gerarchia che un problema capace di dominare la vita pubblica e politica polacca. Più il conservatorismo cattolico sarà aggressivo più diverrà minoritario», (*Polacco=cattolico, ambiguità di uno stereotipo*, «Limes» [2000] 1, 92-94). Viceversa, come rivela lo scritto di Dufour, nell'immediato post 1989 Giovanni Paolo II, convinto dell'esportabilità del modello polacco così come inteso allora, con un ruolo marcato della Chiesa a protezione della nascente democrazia, ha proprio per questo criticato le democrazie occidentali ribadendo il nesso stringente tra libertà e verità, che il Concilio avrebbe sacrificato essendo «una reazione al totalitarismo piuttosto che al liberalismo» (*La déclaration*, 91-92). La linea dei vescovi polacchi, rimasta minoritaria al Concilio, in quanto timorosa di una canonizzazione delle esperienze occidentali, poteva servire ora a un affinamento della sua interpretazione. In realtà, come ricorda Woycicki, nella transizione alla democrazia «la società strumentalizzava la religione resistendo alla dittatura comunista, ma i processi di laicizzazione erano non meno reali che nei paesi occidentali» (*Polacco*, 92); resisi improvvisamente conto del fenomeno, i vescovi hanno reagito in modo tradizionalista, persino dichiarandosi «favorevoli all'ingresso della Polonia nell'Unione europea solo dopo lunghe esitazioni» (*ibid.*, 93), paradossalmente trascinati dai post-comunisti. A conferma assolutamente limitata dell'interpretazione di Woycicki, chi scrive ha avuto la fortuna di assistere nel 1986 a un interessantissimo seminario semiclandestino dell'opposizione polacca (tre anni prima del fatidico 1989, ma già nella consapevolezza comune della fine annunciata del regime), in cui a una maggioranza di sostenitori per il futuro di normali modelli occidentali (laici e cattolici vicini a Mazowiecky) si contrapponeva con decisione una minoranza di cattolici tradizionalisti che guardavano con fiducia assoluta a Walesa, e che assumevano come modello positivo una sorta di 'modello iraniano' trasposto in Polonia di cui però erano in realtà assenti le basi sociali e culturali di consenso. Come scrivevo allora: «Se la vita collettiva non conosce la secolarizzazione, l'etica individuale ne è coinvolta quanto all'Ovest, se non di più» e «c'è chi ti dice, tra gli intellettuali cattolici più profondi e ascoltati che in Polonia è facile convertirsi, ma è molto più difficile condurre una vita cristiana perché un conto è la fede della Nazione ed un altro la religione della vita» (*Una Chiesa in resistenza*, «Ricerca» 5 [1986] 6).

¹⁷ In ultimo basti citare l'articolo del biografo quasi ufficiale di Giovanni Paolo II, Vittorioessori, *Questo pontefice così "guerriero" è lo stesso di Assisi*, «Il Corriere della Sera» 4.2.2002.

dello stesso Vaticano II. Quasi che, come in un moto pendolare, dopo aver limitato i rischi di tenuta dell'istituzione, si dovesse riaprire una nuova fase di sperimentazioni ardite, anche se non azzardate.

Sulla frontiera del diritto questo richiede forse di ritrovare un punto di partenza preciso nella letteralità del già richiamato brano di *Gaudium et spes* 43 b: affidarsi con fiducia da parte della Chiesa alla competenza propria, anche se non esclusiva, di un laicato in grado di assumersi «la propria responsabilità» e che abbia nei confronti del magistero dei vescovi una «attenzione rispettosa» senza attendere né richiedere ad esso una «soluzione concreta» ai problemi emergenti (43 b).

È invece concettualmente inadeguato all'oggi della Chiesa e dei sistemi democratici¹⁸ immaginare che spetti all'episcopato il ruolo di «tutela della democrazia» e di precisazione, quasi sotto dettatura al legislatore, degli elementi desumibili univocamente dal diritto naturale da positivizzare in una sorta di prendere o lasciare.

Nella Settimana sociale dei cattolici del 1945 su «Costituzione e costituente», in cui, la relazione di mons. Antonio Lanza, arcivescovo di Reggio Calabria, aveva definito, sulla base del diritto naturale, indisponibile per il legislatore costituente il carattere 'gerarchico' del rapporto uomo-donna nel matrimonio,¹⁹ l'allora Presidente del Consiglio Alcide De Gasperi invitò saggiamente a immaginare il ruolo del credente legislatore (che del resto non è chiamato a rappresentare i soli credenti e che

¹⁸ Circa le problematiche della ricerca, attraverso il diritto, di una «moralità minima condivisa» e di equilibri ragionevoli tra libertà e responsabilità, senza rinnegare l'acquisizione liberale della natura fondamentale procedurale della democrazia, si veda M. Volpi, *Libertà e autorità. La classificazione delle forme di Stato e delle forme di governo*, Torino 2000, 16-18. Se la democrazia fosse identificata primariamente in aspetti contenutistici ciò condurrebbe (come ha effettivamente condotto) a sostanziali scorciatoie totalitarie: gli avversari dei contenuti opinabili associati in tale approccio alla democrazia sarebbero considerati come avversari del sistema e non come oppositori di specifiche e criticabili soluzioni a favore di altre, altrettanto opinabili. Come hanno spesso affermato i critici della visione rousseauiana della democrazia come affermazione di una univoca «volontà generale» che non si crea ma che si scopre, dietro la volontà generale può affermarsi «la volontà di un Generale» che dichiara di averla scoperta meglio degli altri oppure di un partito unico che dichiara di affermare la vera «democrazia popolare» contro coloro che non l'hanno compresa adeguatamente. Ciò non significa disconoscere che a loro volta le maggioranze popolari e parlamentari possano tentare di sacralizzare le loro decisioni e quindi che anche contro queste tentazioni debbano essere prestatati dei parapetti in nome di un «nucleo minimo essenziale di principi e di valori», di «parametri non solo formali ma anche di valore che rendono legittima o illegittima l'utilizzazione delle regole democratiche a seconda del fine ultimo che si intende perseguire» (*ibid.*, 17 s.). E del resto, soprattutto dal secondo dopoguerra, varie realtà tra cui le Corti costituzionali all'interno dei principali ordinamenti democratici, il progressivo diffondersi di strumenti sovranazionali di difesa dei diritti umani all'esterno dello Stato nazionale ma in grado di imporsi ad esso (per l'Europa soprattutto la Corte di Strasburgo che vigila sul rispetto della Convenzione Europea per i Diritti Umani), hanno reso effettive, anche se perfettibili, queste limitazioni (cf. A. Barbera [ed.], *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Bari 1997).

¹⁹ A. Lanza, *Estensione e limiti del potere costituente*, in *Costituzione e costituente*, Roma 1946, 227

agisce istituzionalmente libero da mandato imperativo non solo rispetto al suo partito ma anche rispetto alle autorità ecclesiastiche), non in una «atmosfera ossigenata» da «grande ascensione montana», ma nella logica di è tenuto a «fissare una pratica di convivenza civile che tiene conto delle opinioni altrui e che deve cercare una via di mezzo fra quelle che possono essere le aspirazioni di principio e le possibilità di azione».²⁰ Lì si colloca la responsabilità tipicamente laicale e forse da essa bisognerebbe ripartire per evitare anomale forme di supplenza in cui l'autorità ecclesiastica non solo richiama, come è doveroso, le posizioni del Magistero, anche sulla base del diritto naturale, ma si fa pure carico in via sostanzialmente diretta (al di là della interposizione formale di gruppi di pressione da essa dipendenti, versione aggiornata dei Comitati civici) anche della mediazione legislativa di quelle posizioni.

Stefano Ceccanti

Sommario

Il Concilio Vaticano II ha inserito alcuni elementi di discontinuità rispetto al magistero precedente nella visione della democrazia e del diritto, razionalizzando le esperienze positive del periodo precedente, da quella americana a quella delle democrazie cristiane europee, in uno schema teorico che partiva da una visione aperta della Rivelazione, passando per un'opzione preferenziale per la democrazia e giungendo ad una valorizzazione positiva della libertà religiosa. In anni recenti l'attuale pontefice ha in più occasioni segnato, con alcuni interventi magisteriali, supportate da interpretazioni 'continuiste' del Vaticano II col magistero precedente, e in continuità con la linea dei vescovi polacchi in Concilio, un parziale revirement rispetto a quella discontinuità, in un quadro teorico in cui spetterebbe alla gerarchia ecclesiastica far valere i diritti della verità, attraverso una sicura individuazione del diritto naturale da trascrivere nelle legislazioni positive. Una sorta di 'democrazia ecclesiasticamente protetta', che è apparsa forte nella prima parte del pontificato, ma che si è rivelata poi inefficace. Ne emerge la necessità di una ripresa delle novità conciliari a partire dalla valorizzazione di un ruolo più attivo della responsabilità del laicato cattolico impegnato in politica.

The II Vatican council included some elements of discontinuity with respect to previous Teaching of the Church regarding the outlook on democracy and law, rationalising the positive experiences of the previous period, from the American to the European Christian democracies, in a theoretic scheme that started off with a vision open to Revelation, passing on to a preferential option for democracy and arriving at a positive evaluation of religious liberty. In recent years the present pontiff on different occasions has indicated, with some magisterial statements, sustained by 'continuity' interpretations of the II Vatican Council with previous Teaching of the Church, and in continuity with the line ta-

²⁰ A. De Gasperi, *La luce del pensiero cristiano nella vita politica*, in *Costituzione*, 315.

ken by polish bishops during the Council, a partial revirement with respect to the discontinuity, in a theoretical picture in which it would be up to the ecclesiastical authority to assert the rights of truth, by means of an assured individuation of the natural law to be transcribed in positive legislation. A sort of 'ecclesiastically protected democracy', that appeared strong in the first half of the pontificate, but then revealed itself inefficient. There emerges from this the necessity of a resumption of the Council's novelty beginning with an increment in the value of a more active role of the responsibility of the Catholic laity involved in politics.

etto
una
gica
onto
che
Lì si
bbe
cle-
ero,
zial-
ione
lella

canti

magi-
ienze
re eu-
sando
posi-
gnato,
ano II
io, un
rebbe
vidua-
crazia
che si
a par-
co im-

to pre-
alising
opean
evela-
valua-
is indi-
f the II
line ta-

e, 315.