



CONSIDERAZIONI SUL PROBLEMA DELLA LIBERTÀ RELIGIOSA NEL MAGISTERO DI GREGORIO XVI

Giuseppe Dalla Torre

1. UNA STORIOGRAFIA DATATA

Tornare a riflettere, ad oltre centocinquant'anni dalla morte (1846), sulla figura e sull'opera di Gregorio XVI, può contribuire al tempo stesso a soddisfare un debito dinnanzi alla storia ed a cogliere più profondamente le ragioni del presente.

Non c'è dubbio, infatti, che su Papa Cappellari la storiografia non ha ancora reso giustizia. Se si eccettuano pochissime ed isolate voci fuori del coro¹, il giudizio storico sul suo pontificato è rimasto ancorato a vecchi schemi interpretativi ed ingessate valutazioni, che sembrano irriducibili. Del resto, la sua è considerata figura marginale e minore rispetto ad altre dell'età in cui visse e, quindi, non meritevole di essere nuovamente studiata.

Insomma: si è consolidato un giudizio severo, legato all'atteggiamento nei confronti della modernità come paradigma sul quale misurare pensiero, parole, opere; un giudizio che affonda le sue radici in innegabili fraintendimenti della sua opera manifestatisi già tra i contemporanei, all'interno della stessa comunità

1. Cfr. AA.VV., *Gregorio XVI. Miscellanea commemorativa*, Roma 1948.

cristiana, soprattutto negli ambienti vicini al cattolicesimo liberale².

Si tratta di un giudizio sul quale grava ancora, nella peculiare realtà italiana, il peso della storiografia liberale, cioè di una storiografia elaborata *ad usum principis*, per la legittimazione del vincitore, per il consolidamento del processo di unificazione nazionale e del nuovo assetto istituzionale che ad esso seguì, delle nuove classi sociali che quel processo avevano sostenuto e che risultavano ormai dominanti nella nuova Italia. Una storiografia, quella sull'ottocento liberale, che anziché essere oggetto di rivisitazione durante il fascismo, fu invece continuata e addirittura rinsaldata: singolare la vicenda del movimento fascista, che tenne a rivestirsi dei panni dell'eroe che continua e compie il moto risorgimentale, mentre in sostanza fu l'affossatore delle istituzioni liberali che quel moto aveva affermato.

Più in generale si può dire che Gregorio XVI ha avuto, agli occhi della storia, le stesse vicende di Pio IX: entrambi sono stati accomunati in un giudizio critico complessivo a causa del loro atteggiamento –per usare un'incisiva espressione dell'enciclica *Mirari vos*– dinnanzi alla *rerum novandarum cupiditas*. Ma Gregorio XVI non ha avuto più tardi, quando erano cadute ormai le passioni di un tempo, storici –come ebbe invece Pio IX in uno Jemolo od in uno Spadolini– capaci di cogliere, in profondità, le ragioni autentiche di un uomo di Chiesa e il senso radicale di un pontificato³.

2. Esempio il caso di Nicolò Tommaseo, di cui Jemolo ricorda il durissimo giudizio su Gregorio XVI in *Dell'Italia*: A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino 1971, p. 18 ss.

3. E' singolare che la migliore penetrazione della figura di Papa Mastai Ferretti sia venuta, dopo l'oleografica storiografia dell'età post-risorgimentale e del fascismo, da studiosi di matrice liberale. «Papa religioso –scriveva Jemolo di Pio IX–, con una concezione del bene della Chiesa diffusa nel suo tempo: indomabile contro l'errore, senza mai preoccupazioni umane per le conseguenze politiche o nella coscienza del tempo dei suoi gesti [...]. Pio IX non è facilmente comprensibile ai contemporanei, quasi senza eccezioni con fedeli

Su quel giudizio storico fu e rimane determinante il magistero del Papa bellunese, contro il liberalismo ed in particolare contro il liberalismo cattolico, espresso soprattutto nell'enciclica *Mirari vos* del 15 agosto 1832, in cui veniva tra l'altro condannata la libertà di coscienza quale "*absurda ac erronea sententia, seu potius deliramentum*"⁴.

Proprio la questione della libertà religiosa e di coscienza appare uno dei temi nodali per contribuire a soddisfare il debito storico e saggiare le ragioni del presente. Perché l'approfondimento del senso della condanna di tale libertà da parte di Papa Gregorio XVI, se da un lato può aiutare a comprendere meglio la sua figura e la sua opera, nel segno di una revisione storiografica; dall'altro lato può aiutare a dissipare malintesi, fraintendimenti e riserve che, nella nostra età, hanno seguito dentro e fuori la comunità ecclesiastica la piena affermazione della libertà religiosa da parte del Concilio Vaticano II, con la dichiarazione *Dignitatis humanae*.

religiose più tiepide, anche se credenti»; e concludeva dicendo: «siamo una generazione con fedi troppo tiepide quando non degenerano nel fanatismo o nell'odio, per poterlo comprendere, il "sia fatta la volontà di Dio" di Pio IX era molto più spontaneo, con radici nel cuore ben più profonde di quelle che pronunciano i più credenti di oggi» (A.C. JEMOLO, *Figli e padri*, con un ricordo di A. Silvestrini e una introduzione di G. Dalla Torre, Studium, Roma 1984, p. 49 s.). «Nella mente di Pio IX –affermava a sua volta Spadolini–, uno dei Papi meno politici che la Chiesa abbia avuto nei tempi moderni [...], la preoccupazione religiosa prevaleva di gran lunga nelle considerazioni diplomatiche, e il suo scopo fondamentale era quello di irrobustire la dottrina cattolica» (G. SPADOLINI, *Le due Roma. Chiesa e Stato fra '800 e '900*, Le Monnier, Firenze 1973, p. 88).

4. Cfr. il testo italiano in U. BELLOCCHIO, *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740. 250 anni di storia visti dalla Santa Sede*, vol. III, *Leone XII (1823-1829)-Pio VIII (1829-1830)-Gregorio XVI (1831-1846)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, p. 174.

La questione della libertà religiosa, come noto, non è stata sciolta in maniera indolore per l'istituzione ecclesiastica⁵.

2. UN PONTIFICATO AD UN TORNANTE DELLA STORIA

Il cardinale Mauro Cappellari fu chiamato a reggere l'ufficio petrino in un tornante della storia, sia civile che ecclesiastica; si trovò a cavallo di due età, tra la moderna e la contemporanea.

E' vero: Papi come Pio VI e Pio VII si erano già dovuti confrontare, e drammaticamente, col turbinio del nuovo che avanzava. Anzi, proprio la loro peculiare statura morale e spirituale, di contro all' asprezza delle vicende che videro e che pure in parte subirono, aveva contribuito a creare quel mito che trascendendo infine le loro persone avrebbe toccato la figura del pontefice in sé, disincarnandola quasi ed angelicandola. Un mito che, rinverdito per diverse eppur concorrenti ragioni da Papi come Pio IX o Pio XII, avrebbe reso tra il secolo scorso ed il nostro così diverso, rispetto al passato, il modo di avvertire il papato da parte del sentimento collettivo.

Sotto tale profilo, certamente la figura di Gregorio XVI appare debole e sbiadita rispetto a quella di un Chiaramonti, di un Braschi o, dopo di lui, di un Mastai Ferretti.

Eppure Pio VI e Pio VII furono ancora espressione di un mondo al tramonto; vissero in un momento nel quale non era dato intravedere se il nuovo che avanzava avrebbe davvero fatto svoltare pagina alla storia o, come spesso accaduto, non si sarebbe risolto che in una mera parentesi, un moto d'assestamento, all'interno di stabile continuità. Viceversa fu per Gregorio XVI: davvero può considerarsi il primo Papa chiamato a confrontarsi con la modernità in rapida fase costruttiva e di consolidamento,

5. Si veda ad esempio, per quanto attiene alla critica di mons. Lefebvre all'insegnamento del Vaticano II sulla libertà religiosa, A. RICCARDI, *Il potere del Papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Laterza, Bari 1993, pp. 317-319.

su molti fronti e su diversi piani. Ciò a petto alle effimere illusioni della restaurazione, delle ultime espressioni d'*ancien régime* destinate a morire, ma dure a morire.

Per comprendere il pensiero e l'atteggiamento di Gregorio XVI in materia di libertà di coscienza, occorre soffermarsi in particolare sulla cultura nuova e sul formarsi delle nuove istituzioni, che egli ebbe dinnanzi.

Innanzitutto una cultura dominante che inclinava volta a volta per lo scetticismo di un Voltaire e del suo Dio-orologio, per un vago teismo romantico alla Rousseau o alla Diderot, per le più accentuate posizioni materialistiche o ateistiche di la Mettrie, di Helvétius, dell' Holbach e del Volney; una cultura permeata da radicati e diffusi preconcetti anticristiani e dall'idea, così bene espressa da Montesquieu, della fine della Chiesa una volta che le fosse venuto meno il sostegno dello Stato. Una cultura, che si esprimeva anche in ideologia politica, figlia dell'enciclopedismo e dell'illuminismo, la quale si contrapponeva alla cultura –ed all'ideologia politica– del cattolicesimo tradizionale e del legittimismo, ma che sovente degenerava in un laicismo sarcastico ed anticlericale, che richiamava alla mente la volterriana intolleranza dell' "*écrasez l'infâme*".

A fronte di questi uomini e di siffatta cultura era una cristianità debole, smarrita, in cui spesso l'esperienza religiosa era sostenuta più da ragioni di tradizione e di convenienza che da più autentiche ragioni di fede. Come è stato giustamente osservato, già nel secolo XVIII per molti la religione non era più questione di convinzione ma di sottomissione alle forze riunite dello Stato e della Chiesa. Sicché è da domandarsi se quegli uomini e quella cultura non fossero espressione di una scristianizzazione già in atto, piuttosto che (solo) antesignani facitori del processo di scristianizzazione che giunge sino a noi⁶.

6. Per queste considerazioni si veda L.-J. ROGIER, *Il secolo dei lumi e la rivoluzione (1715-1800)*, in *Nuova storia della Chiesa*, vol. IV, *Secolo dei lumi, rivoluzioni, restaurazioni*, Marietti, Torino 1971, p. 15 ss.

Le nascenti istituzioni politiche, d'altra parte, erano frutto di quella cultura e di quella ideologia. La "forma di Stato" che deriva dalla grande stagione delle rivoluzioni di fine settecento, e che proprio nella prima metà dell'ottocento comincia a strutturarsi ed a fare le prime esperienze di sé, ha nel suo patrimonio genetico elementi difficilmente conciliabili o, almeno, potenzialmente inconciliabili col pensiero cristiano. Si pensi alla matrice giusnaturalistica razionalistica dei diritti fondamentali –che alla prova della storia costituzionale darà mostra di tutta la propria intrinseca debolezza in ordine ad un'efficace garanzia della persona umana–, fondata sull'inaccettabile presupposto groziano dell' "*etsi Deus non daretur*"; si pensi alle teorie della sovranità popolare legate alla fallacia di una concezione contrattualistica, di matrice illuminista; si pensi alla questione della qualificazione formale dello Stato dal punto di vista religioso, con le insistenti tentazioni per le connotazioni ideologiche antireligiose proprie del laicismo; si pensi alla "memoria" delle esperienze giacobine ed alla ricorrente tentazione di affermare col giacobinismo le ragioni dello Stato sovrano; si pensi ad una concezione separatista dello Stato dalla Chiesa, che si alimentava più che in un sano concetto di laicità nella preconcepita considerazione della religione come mero fatto personale, privato, di coscienza⁷.

Più specificamente la Chiesa si trovava dinnanzi ad un duplice avversario: da un lato il giurisdizionalismo confessionista delle vecchie monarchie assolute, dall'altro il nuovo giurisdizionalismo aconfessionale e laicista dello Stato liberale. Il primo, tipico delle grandi monarchie dei secc. XVII e XVIII, caratterizzato talmente dall'esigenza di salvaguardare la fede e di difendere la Chiesa, da giustificare incisive e pesanti intromissioni nella vita ecclesiastica; il secondo, tipico del nuovo Stato liberale, di ascendenza illuministica, che se da un lato afferma il principio della separa-

7. Molto efficaci, al riguardo, le pagine dell'opera purtroppo rimasta incompiuta di O. GIACCHI, *Lo Stato laico*, Vita e Pensiero, Milano 1975.

zione fra Stato e Chiesa e l'altro, connesso, di una laicità dello Stato colorantesi di laicismo, dall'altro lato non rinuncia affatto agli strumenti giuridici di controllo dell'istituzione ecclesiastica forgiati nella precedente stagione del giurisdizionalismo⁸.

In sostanza due nemici diversi, ma accomunati dal ricorso a strumenti quali l'*exequatur*, il *placet*, l'appello per abuso.

Non a caso l'azione di Gregorio XVI appare dominata da alcuni elementi di continuità con i pontificati dei due secoli precedenti: come l'impegno per le missioni, nel contesto di una politica ecclesiastica caratterizzata dalla sollecitazione ad una emancipazione piena e progressiva dalla ingombrante e soffocante politica di aiuto interessato alle missioni, svolta dalle grandi Potenze cattoliche nel contesto del cosiddetto Patronato regio⁹; come l'impegno –ben evidente ad esempio nell'enciclica *Mirari vos*– ad ostacolare i tentativi per la nascita di Chiese nazionali, che le grandi Potenze cattoliche avevano sempre favorito, con l'intento di poter meglio assoggettarle al proprio controllo.

Come è noto, è proprio questa una delle ragioni delle origini dell'impegno della Chiesa nella comunità internazionale, ed in siffatto contesto Gregorio XVI operò con vigore¹⁰.

3. L'ORIZZONTE CULTURALE E LA SENSIBILITÀ DI GREGORIO XVI

Il nome assunto dal Cappellari all'atto di salire al soglio di

8. Sui profili giuridici del giurisdizionalismo cfr. A.C. JEMOLO, *Giurisdizionalismo*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XIX, Giuffrè, Milano 1970, p. 185 ss. nonché, più estesamente, in Id., *Stato e Chiesa negli scrittori italiani del seicento e del settecento*, Bocca, Torino 1914.

9. Al riguardo rinvio alle annotazioni svolte nella mia prefazione al volume di AA.VV., *S. Sede e Corona portoghese. Le controversie giuspatronali nei secoli XVII e XVIII*, Clueb, Bologna 1988, pp. 7 ss.

10. Si vedano in merito le considerazioni sviluppate in G. DALLA TORRE, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, A.V.E., Roma 1996, p. 196 ss.

Pietro costituiva un programma di pontificato, ma al tempo stesso delineava gli orizzonti di una cultura e di una sensibilità. Quel nome richiamava il grande Pontefice dell'età di mezzo, Gregorio VII, monaco anch'egli, campione della libertà della Chiesa, fautore della sua emancipazione dai poteri secolari, promotore ed animatore della grande riforma ecclesiastica in senso più religioso e spirituale.

Per il monaco camaldolese, Ildebrando di Soana assurgeva a paradigma di quello che avrebbe dovuto essere il programma di un pontificato che, ora come allora, era chiamato a combattere per rivendicare integralmente e restaurare pienamente la libertà della Chiesa e le prerogative del papato. Forse fu proprio con Gregorio XVI che nella cultura e nella sensibilità della mondo ecclesiale venne a formarsi quel senso di ammirazione e di rimpianto per il medioevo, per la *respublica christiana*, per il regime di *christianitas*, come per l'età d'oro della Chiesa; l'età da assumere a modello ideale della società che la Chiesa vorrebbe avere dinnanzi. Un *topos*, quello della cristianità medioevale, sul quale molto ci sarebbe da dire circa l'effettiva rispondenza alle concrete realtà del tempo; un *topos* comunque talmente radicato nel sentire diffuso in seno alla comunità cristiana, che è stato duro a morire¹¹.

Certo è comunque che nell'età di Gregorio XVI quell'idea della grande restaurazione sotto il modello del medioevo cristiano viene oltremodo avvalorata e rafforzata.

D'altra parte Gregorio XVI è uomo del suo tempo. Aveva conosciuto già adulto la "grande rivoluzione": all'accendersi di moti in Francia nel 1789, infatti, egli aveva già raggiunto il ventiquattresimo anno di età, essendo nato nel 1765. Come uomo del suo tempo aveva conosciuto gli eccessi giacobini della rivoluzione, il laicismo e l'anticlericalismo che essa portava con

11. Sul medioevo come *christianitas* e sulle radici romantiche di siffatta idea cfr. R. MANSELLI, *Il Medioevo come "Christianitas": una scoperta romantica*, in *Concetto, storia, miti e immagini del Medio Evo*, Firenze 1973.

sé; aveva respirato il clima culturale, spirituale, ma prima ancora emotivo di una Chiesa non ancora "amica della democrazia"¹²; aveva dinnanzi agli occhi *un* modello storico di democrazia, una sua definita e concreta esperienza, su cui la storia ha avuto il tempo di dare i propri giudizi e formulare anche le dovute riserve.

Dallo scoppio della "grande rivoluzione" egli aveva vissuto, come tutti i suoi contemporanei, un'età agitata ed instabile, in cui il passato era tramontato ma il nuovo tardava ad affermarsi con chiarezza e vigore; un'età attraversata da moti rivoluzionari in atto o comunque sempre incombenti, che non lasciavano intravedere punti fermi d'appoggio. Le stesse vicende della sua inaspettata elezione al pontificato si svolsero nel clima di una sorta di stato d'assedio, sotto i ricorrenti timori per l'ordine pubblico interno ed internazionale¹³.

Non si può dire però che egli fosse un ottuso conservatore: basti ricordare le sue riserve sugli scritti di Bonald e di De Maistre, troppo inclini a suo avviso nel deprimere natura e ragione¹⁴. Ma certo alla sua diffidenza per il nuovo che avanzava, si univa un accentuato rigorismo personale, in parte di carattere ed in parte assimilato nella esperienza monastica, che lo portava ad una inflessibilità a volte eccessiva nel perseguire il proprio programma. Un rigorismo che si disvela compiutamente nelle ultime, note, battute pronunciate alle soglie dell'estremo viaggio: «voglio morire da frate e non da sovrano».

12. Sul concetto sotteso a questa efficace espressione cfr. V.E. GIUNTELLA, *La religione amica della democrazia. I cattolici democratici del Triennio rivoluzionario (1796-1799)*, Studium, Roma 1990.

13. Si vedano le cronache di quei giorni nel diario del cameriere del cardinale Cappellari: G. MAGGIONI, *Il Conclave di Gregorio XVI nel diario di Gaetano Moroni*, con Prefazione di G. DALLA TORRE, *Archivio Storico di Belluno, Feltr e Cadore*, suppl. 291, aprile-giugno 1995 (LXVI), quaderno n. 1, 1995.

14. Cfr. P. DALLA TORRE, Gregorio XVI, in *ENCICLOPEDIA CATTOLICA*, vol. VI, Ente per l'Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano 1951, col. 1150.

4. LA QUESTIONE DELLA LIBERTÀ RELIGIOSA

Sulla libertà religiosa l'atteggiamento di Gregorio XVI fu netto e senza appello. Nell'enciclica *Mirari vos*, del 1832, si legge: «Da questa corrottissima sorgente *dell'indifferentismo* scaturisce quell'assurda ed erronea sentenza, o piuttosto delirio, che si debba ammettere e garantire a ciascuno la *libertà di coscienza*: errore velenosissimo, a cui apre il sentiero quella piena e smodata libertà *di opinione* che va sempre aumentando a danno della Chiesa e dello Stato, non mancando chi osa vantare con impudenza sfrontata provenire da siffatta licenza qualche vantaggio alla Religione»¹⁵.

A fronte di questo testo, il cui linguaggio colpisce l'odierna sensibilità prima ancora che i contenuti, la dichiarazione del Vaticano II sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, del 1965, appare in stridente contrasto. «Questo Concilio Vaticano – si legge nel documento (§ 2)– dichiara che la persona umana ha diritto alla libertà religiosa». Ed ancora: «Questa libertà consiste in ciò, che tutti gli uomini devono essere immuni dalla coercizione da parte sia di singoli individui, sia di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, e in modo tale, che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né impedito, entro debiti limiti, ad agire in conformità ad essa privatamente e pubblicamente, da solo o associato ad altri». Tale diritto non si fonda «su una disposizione soggettiva della persona, ma sulla sua stessa natura. Per cui il diritto a questa immunità perdura anche in coloro che non soddisfano all'obbligo di cercare la verità e di aderire ad essa; e il suo esercizio, qualora sia rispettato l'ordine pubblico informato a giustizia, non può essere impedito».

15. Cfr. il testo italiano in U. BELLOCCHIO, *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740. 250 anni di storia visti dalla Santa Sede*, vol. III, cit., p. 174.

La dichiarazione *Dignitatis humanae* giunge ad affermare che «se vige la libertà religiosa non solo proclamata a parole né solo sancita nelle leggi, ma anche con sincerità tradotta in pratica, in tal caso la Chiesa raggiunge una stabile condizione di diritto e di fatto, per la necessaria indipendenza nell'adempimento della sua divina missione»¹⁶.

Nulla può apparire, dunque, ad una prima lettura, più antinomico e contraddittorio fra quanto asserito nella *Mirari vos* e quanto proclamato dalla *Dignitatis humanae*. A ben guardare, tuttavia, il documento conciliare non è il frutto di una inammissibile evoluzione del magistero, né l'espressione di un suo piegare allo spirito storicistico. In realtà tra i due documenti non v'è contraddizione, dovendosi inquadrare in contesti diversi e ponendo la questione della libertà religiosa su differenti piani.

Difatti nell'enciclica di Gregorio XVI era condannata la concezione della libertà religiosa allora dominante nella cultura laica, che riguardava essenzialmente e principalmente tale libertà come principio filosofico. Una concezione ispirata alle idee agnostiche o addirittura atee –anziché teiste, come si suole dire– di Voltaire; alla bibbia del teismo del Diderot, cioè la sua *Enciclopedia*; alla polemica anticclesiastica del Rousseau ed alla professione di fede puramente civile del suo *Contratto sociale*.

Tale concezione importava di conseguenza il relativismo, il sincretismo o addirittura l'indifferentismo in materia religiosa, con una sostanziale parificazione della verità e dell'errore.

In siffatta prospettiva l'enciclica *Mirari vos* non poteva non giungere alla condanna della «forsennata mania di opinare a capriccio», così come «l'indifferentismo, ossia quella perversa opinione che per fraudolenta opera degli increduli si dilatò in ogni parte, e secondo la quale si possa in qualunque professione

16. Cfr. il testo italiano in Sacro Concilio Ecumenico Vaticano II, *Costituzioni Decreti Dichiarazioni*, a cura di S. Garofalo, Ancora, Milano 1966, pp. 731-733.

di Fede conseguire l'eterna salvezza dell'anima»¹⁷. Quel modo di concepire la libertà religiosa era, con tutta evidenza, del tutto incompatibile con l'essere stesso della Chiesa, che ha la certezza della verità e la consapevolezza di essere in possesso dei mezzi, attraverso i quali sicuramente si raggiunge la salute eterna: perché tutto ciò è stato rivelato. Per essa Chiesa –come ribadirà il *Syllabus* di Pio IX, riprendendo proprio l'enciclica di Papa Cappellari¹⁸– non può essere indifferente credere o non credere, essere battezzati o meno; la sua missione è quella di far conoscere agli uomini la via certa, perché rivelata, della salvezza.

La negazione della distinzione tra verità ed errore, che quel modo di concepire la libertà religiosa recava con sé, finiva per portare alla negazione della missione della Chiesa e, quindi, della ragione d'essere della stessa Chiesa.

Tutto ciò nulla toglieva al principio teologico della libertà dell'atto di fede. Del resto Gregorio XVI non poteva certamente ignorare quel principio teologico, enunciato già nei primi secoli da apologisti quali Tertulliano e Lattanzio, e più tardi espresso anche in norme canoniche, secondo il quale «*ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur*»¹⁹.

Con gli occhi della storia, oggi si potrebbero criticare quelle concezioni della libertà religiosa anche sul piano più strettamente giuridico. Ad esempio in ordine al fondamento del relativo diritto, individuato in un giusnaturalismo razionalista o in un

17. Cfr. il testo italiano in U. BELLOCCHIO, *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740. 250 anni di storia visti dalla Santa Sede*, vol. III, cit., pp. 172 e 173-174.

18. Per maggiori sviluppi di queste considerazioni rinvio a G. DALLA TORRE, *Sillabo*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XLII, Giuffré, Milano 1990, p. 575 ss.

19. Così il can. 1351 del codice piano-benedettino, che peraltro riprendeva una regola giuridica già presente nel Decreto di Graziano e nelle Decretali. Si veda pure il can. 748 § 2 del vigente codice di diritto canonico. Riferimenti sui precedenti storici in G. DALLA TORRE, *Infedeli*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXI, Giuffré, Milano 1971, p. 417 ss.

contrattualismo che ne rendevano fragili le basi e deboli le difese. Ma anche in relazione ai contenuti, nella misura in cui si partiva da una concezione della religione come mero affare di coscienza, di rilevanza esclusivamente privata, senza alcun rilievo pubblico, e si limitava il relativo diritto alla mera professione di fede, al proselitismo, agli atti di culto, laddove oggi è evidente la consapevolezza che la libertà religiosa segna positivamente tutte le manifestazioni della vita del credente²⁰.

Il Vaticano II non ha negato l'insegnamento della *Mirari vos*, nella misura in cui, ad esempio, la *Dignitatis humanae* dichiara esplicitamente che sul piano morale sussiste l'obbligo di ciascuno di cercare la verità e di seguire la verità. Verità ed errore non sono sullo stesso piano, dal punto di vista filosofico e teologico.

La dichiarazione conciliare si limita ad affrontare la questione dal punto di vista esclusivamente giuridico. Essa tratta, infatti, delle responsabilità che incombono sullo Stato, –incompetente a dare giudizi di verità in materia religiosa–, nell'assicurare a tutti quella piena libertà di coscienza, grazie alla quale più facilmente e meglio ciascuno può soddisfare l'obbligo morale di cercare e di seguire la verità. Interlocutore del documento conciliare è la pubblica autorità, che non deve coartare le coscienze facendo uso del proprio potere, ma che al tempo stesso deve garantire ciascuno da eventuali coazioni poste in essere da privati, singoli od in gruppo²¹.

20. Sulla moderna concezione della libertà religiosa cfr. da ultimo gli atti del IX Congresso internazionale di diritto canonico (Città del Messico, 21-25 settembre 1995): *La libertad religiosa. Memoria del IX Congreso Internacional de Derecho Canonico*, Universidad Nacional Autonoma de México, Città del Messico 1996. Per la questione, tuttora irrisolta, del fondamento dei diritti umani, rinvio a G. DALLA TORRE, *I diritti umani, fondamento dell'etica pubblica*, in *Le frontiere della vita. Etica, bioetica e diritto*, Studium, Roma 1997, p. 13 ss.

21. Per un'analisi del documento conciliare cfr. J. HAMER-C. RIVA, *La libertà religiosa nel Vaticano II*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1967.

La *Dignitatis humana* non contraddice né supera la *Mirari vos*; essa invero, abbandonando una impostazione che non rispondeva più al mutato contesto culturale e sociale, si pone in un diverso piano prospettico. Piuttosto è interessante notare come certi temi fondamentali, quale quello del rapporto tra verità ed errore e dei suoi riflessi nell'ordine giuridico dello Stato, tornino con notevole attualità nel magistero pontificio più recente: si pensi alle encicliche *Veritatis splendor* (1993) ed *Evangelium vitae* (1995)²².

5. LA QUESTIONE DELLA "LIBERTAS ECCLESIAE"

Tuttavia il canone interpretativo di tutto il pontificato di Gregorio XVI è, a mio avviso, il principio della *libertas Ecclesiae*.

Sulle orme del grande pontefice dell'età di mezzo dal quale aveva tratto il nome, la sua preoccupazione fondamentale fu quella di assicurare in ogni parte della terra, nel contesto delle *res novae* frutto della modernità, la piena libertà ecclesiastica; quella libertà che dinnanzi alla libera e rapida espansione del cattolicesimo nell'America settentrionale gli faceva dire: «in nessuna parte del mondo mi sento tanto Papa, quanto negli Stati Uniti»²³.

Sotto questo profilo proprio la *Mirari vos* costituisce una traccia di lettura e di interpretazione assai significativa. L'en-

22. Alcune interessanti considerazioni al riguardo, relativamente alla fondazione del diritto e della democrazia, cfr. J. HERRANZ, *L'agonia del diritto agnostico*, in *Studi cattolici*, 1994, p. 166 ss. Sulla specifica problematica posta dall'enciclica *Evangelium vitae* mi permetto rinviare alle considerazioni che ho sviluppato nel saggio *Le leggi contro la vita: il loro significato politico-giuridico*, in G. DALLA TORRE, *Le frontiere della vita*, cit., p. 165 ss.

23. L'affermazione è ricordata da P. DALLA TORRE, *Gregorio XVI*, cit., col. 1149.

ciclica, infatti, mette in guardia dal fatto che «non leggi sacre, non diritti, non istituzioni, non discipline, anche le più sante, sono sicure di fronte all'ardire di costoro [...]. Bersaglio di incessanti, durissime vessazioni è fatta questa Nostra Romana Sede del Beatissimo Pietro, nella quale Gesù Cristo stabilì le basi della Chiesa; i vincoli dell'unità di giorno in giorno maggiormente s'indeboliscono e si sciolgono. La divina autorità della Chiesa viene contestata e, calpestati i suoi diritti, si vuole assoggettarla a ragioni terrene; con suprema ingiustizia si vuole renderla odiosa ai popoli e ridurla ad ignominiosa servitù»²⁴. Ed ancora: «A rintuzzare pertanto la temerarietà di coloro i quali adoperano tutti i mezzi o per abbattere i diritti di questa Santa Sede, o per sciogliere il rapporto delle Chiese con la stessa (rapporto in forza del quale esse hanno fermezza, solidità e vigore), inculcate il massimo impegno di fedeltà e di venerazione sincera verso la stessa Sede, facendo chiaramente intendere con san Cipriano che "falsamente confida di essere nella Chiesa chi abbandona la Cattedra di Pietro, sopra la quale è fondata la Chiesa"»²⁵.

Anche sul terreno della *libertas Ecclesiae* il raffronto del magistero di Gregorio XVI col Vaticano II è possibile ed interessante.

Come noto, la dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa, *Dignitatis humanae*, afferma esplicitamente che la *libertas Ecclesiae* è principio fondamentale nelle relazioni fra la Chiesa e la società civile.

Dal punto di vista teologico, si può osservare che opportunamente il Vaticano II evoca la categoria in questione nel contesto della dichiarazione sulla libertà religiosa. L'assise ecumenica, infatti, sul presupposto che il cristianesimo è la vera e unica religione, era ben consapevole che se non fosse scesa alla

24. Cfr. in U. BELLOCCHIO, *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740. 250 anni di storia visti dalla Santa Sede*, vol. III, cit., p. 170

25. Ivi, pp. 171-172.

rivendicazione della *libertas Ecclesiae*, quale libertà da riconoscersi alla vera religione, si sarebbe corso il rischio che il riconoscimento della libertà religiosa fosse interpretato come un fatto generico, indulgente all'indifferentismo ed al relativismo religioso. Il che, naturalmente sarebbe stato in insanabile contrasto con la retta dottrina, oltre ad essere in piena difformità con tutto il magistero ecclesiastico precedente, in particolare con quello di Gregorio XVI.

Dal punto di vista giuridico, dopo il Vaticano II ci si è domandati se possa distinguersi fra *libertas Ecclesiae* e libertà religiosa.

Al quesito parte della dottrina ha risposto negativamente, tendendo così a riconsiderare la secolare problematica dei rapporti fra la Chiesa e lo Stato sotto il nuovo angolo della libertà religiosa. Nel senso che l'antica categoria della *libertas Ecclesiae* dovrebbe oggi essere intesa, alla luce degli insegnamenti conciliari, come la libertà religiosa collettiva della Chiesa. La vecchia questione viene così ad essere ricondotta entro gli schemi del diritto comune, in un ordinamento civile che, garantendo a tutti i cittadini, individualmente o in forma associata, il diritto di libertà religiosa, tutela in tal modo anche la libertà della Chiesa, intesa questa come comunità dei cittadini-fedeli, uniti dalla professione della stessa fede, dalla partecipazione agli stessi sacramenti, dalla libera sottoposizione alla medesima disciplina.

Questa tesi ad avviso di alcuni troverebbe conferma in passi contenuti nello stesso § 13 della *Dignitatis humanae*, in particolare laddove si afferma che "la Chiesa rivendica a sé la libertà in quanto è una comunità di esseri umani che hanno il diritto di vivere nella società civile secondo i precetti della fede cristiana"; così come dove si osserva che se in uno Stato la libertà religiosa vige "non solo proclamata a parole né solo sancita nelle leggi ma con sincerità tradotta realmente nella vita, in tal caso la Chiesa, di diritto e di fatto, usufruisce di una condizione stabile per l'indipendenza necessaria all'adempimento della sua missione

divina", e che "nello stesso tempo i cristiani, come gli altri esseri umani, godono del diritto civile di non essere impediti di vivere secondo la propria coscienza"²⁶.

Secondo altra dottrina, invece, nel contesto delle acquisizioni conciliari in materia quello di libertà religiosa appare essere ancora concetto ben diverso dal concetto di *libertas Ecclesiae*, tanto è vero che lo stesso § 13 della *Dignitatis humanae* parla, a conclusione, della sussistenza di una "concordia fra la libertà della Chiesa e la libertà religiosa che deve essere riconosciuta come un diritto a tutti gli esseri umani e a tutte le comunità e che deve essere sancita nell'ordinamento delle società civili".

Dichiarando che fra le due libertà non vi è incompatibilità, contrasto, ma concordia, è chiaro che il Vaticano II distingue inequivocabilmente fra libertà della Chiesa e libertà religiosa. Del resto, com'è stato giustamente notato, concordia non è identità; essa, anzi, può esserci solo tra realtà distinte.

Questa opinione sembra a me essere più convincente. In effetti la *libertas Ecclesiae* è cosa diversa dalla libertà religiosa²⁷.

Al fine di poter cogliere gli elementi distintivi dell'una dall'altra, può innanzitutto osservarsi che la libertà religiosa è, nell'accezione conciliare, un concetto negativo, concretizzandosi nell'immunità da coercizioni esterne in materia religiosa o di coscienza. La *libertas Ecclesiae* al contrario è un concetto positivo, per il quale la Chiesa nel suo agire deve godere "di tanta libertà quanto le è necessaria per provvedere alla salvezza degli esseri umani" (dich. *Dignitatis humanae* § 13).

26. Cfr. per tutti L. MISTÒ, "Libertas religiosa" e "Libertas Ecclesiae". *Il fondamento della relazione Chiesa-comunità politica nel quadro del dibattito postconciliare in Italia*, Morcelliana, Brescia 1982.

27. In merito cfr. G. LAJOLO, «Libertas Ecclesiae»: principio fondamentale nelle relazioni tra Chiesa e Stato, in *La scuola cattolica*, 1970, pp. 3 ss., 113 ss.; L. SPINELLI, *Libertas Ecclesiae. Lezioni di diritto canonico*, Giuffrè, Milano 1979.

Si deve notare poi come il concetto di libertà religiosa metta a fuoco il rapporto fra il cittadino, come singolo o come componente di formazioni sociali, e lo Stato, mentre il concetto di *libertas Ecclesiae* focalizza il rapporto fra la Chiesa come istituzione e lo Stato. Il primo concetto –nel quale rientra anche l'articolarsi della Chiesa, all'interno di una comunità civile, in realtà associative assimilabili alle comunità intermedie– attiene all'ordine interno dello Stato; l'altro, al contrario, riguarda l'ordine esterno. Non a caso il § 13 della *Dignitatis humanae* pone la *libertas Ecclesiae* come principio fondamentale nelle relazioni della Chiesa con "le potestà pubbliche e l'ordinamento giuridico della società civile". Questa affermazione è da collegarsi con il passaggio della cost. *Gaudium et spes* nel quale, affermandosi che "la comunità politica e la Chiesa sono indipendenti ed autonome l'una dall'altra nel proprio campo" (§ 76), si sottolinea il carattere originario della istituzione ecclesiastica, che conseguentemente non può essere oggetto di disciplina da parte di questa.

Ma soprattutto la distinzione fra libertà religiosa e *libertas Ecclesiae* si coglie sul piano della loro natura. La prima, infatti, si pone sul piano della creazione: è quindi un diritto naturale che, come tale, spetta a ciascun uomo che viene a questo mondo. La stessa denominazione della dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*, sta ad indicare che il diritto a non essere forzato ad agire contro la propria coscienza né impedito ad agire in conformità ad essa non nasce dalla volontà di un legislatore positivo, ma si radica nella stessa dignità dell'essere umano.

La seconda, al contrario, si pone sul piano della redenzione: è un diritto divino positivo, che spetta solo alla Chiesa nella misura in cui i suoi contenuti sono qualificati dall'essere stesso della istituzione ecclesiastica e dalla missione che il suo Fondatore ha affidato ad essa, e solo ad essa, di continuare la sua opera nel tempo, fino alla consumazione della storia.

Si può rilevare al riguardo che il Vaticano II fa riferimento al concetto cristiano di libertà religiosa, che è certamente più ricco di quello illuministico-liberale, nel quale sta la matrice dei relativi diritti riconosciuti negli ordinamenti giuridici civili. Peraltro si può pensare che, per quei singolari processi di osmosi fra comunità civile e comunità religiosa che sono dovuti all'essere immersa, la Chiesa, nella storia umana, nella precisazione della dottrina cristiana in materia i padri conciliari non hanno potuto non avvertire gli stimoli storici, culturali e sociali derivanti dallo sviluppo dell'idea e della normazione positiva sulla libertà religiosa, nell'esperienza liberal-democratica.

Al contrario, nel riferimento alla *libertas Ecclesiae* il Concilio ha coscienza di richiamare un concetto tipicamente ecclesiastico, che trae cioè la propria origine da un processo tutto interno alla vita della Chiesa, senza alcun influsso o alcun referente derivanti, più o meno direttamente, dalla cultura secolare e dall'esperienza della comunità politica. A ben guardare, quello di *libertas Ecclesiae* è concetto che finisce per toccare il rapporto esistente fra Chiesa della carità e Chiesa del diritto, fra dimensione carismatica e dimensione istituzionale, fra struttura sacramentale e ordinamento canonico²⁸.

Non a caso il § 13 della dich. *Dignitatis humanae*, rivendicando la *libertas Ecclesiae*, ne pone a fondamento concetti al tempo stesso teologici e giuridici, dicendo che si tratta della "libertà sacra, di cui l'Unigenito Figlio di Dio ha arricchito la Chiesa acquistata con il Suo sangue"; libertà che "è propria della Chiesa, tanto che, quanti la impugnano, agiscono contro la volontà di Dio". Sicché "nella società umana e dinanzi a qualsivoglia pubblica autorità, la Chiesa rivendica a sé la libertà come autorità spirituale, fondata da Cristo Signore, alla quale per

28. Su queste tematiche J. HERVADA ha svolto, come noto, approfondimenti ragguardevoli, che hanno poi trovato la loro compiuta ed al tempo stesso sintetica espressione nel manuale di *Diritto costituzionale canonico*, tr. it., Giuffrè, Milano 1989.

mandato divino incombe l'obbligo di andare nel mondo universo a predicare il Vangelo ad ogni creatura".

Per tornare a Gregorio XVI, a me pare che nella *Mirari vos* egli fosse preoccupato per la *libertas Ecclesiae* più che per la libertà religiosa; o, meglio, a me pare che la condanna della libertà religiosa o di coscienza costituisca, nel suo pensiero, piuttosto un passaggio per la riaffermazione della libertà della Chiesa che non un punto di arrivo di un pronunciamento magisteriale. Ed è interessante notare come proprio nell'esperienza di quegli Stati Uniti –dove Gregorio XVI dichiarava di sentirsi "pienamente" Papa– si verifica in modo esemplare la pratica coincidenza fra le due libertà, religiosa e della Chiesa. Una coincidenza che dal Vaticano II è segnalata come condizione ideale, laddove la *dich. Dignitatis humanae* afferma che se in uno Stato la libertà religiosa vige "non solo proclamata a parole né solo sancita nelle leggi ma con sincerità tradotta realmente nella vita, in tal caso la Chiesa, di diritto e di fatto, usufruisce di una condizione stabile per l'indipendenza necessaria all'adempimento della Sua missione divina" (§ 13).

6. CONCLUSIONI

La dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*, fondando sulla dignità della persona umana il diritto inviolabile di libertà religiosa, esplicita in maniera esemplare la concezione dei diritti umani che è propria della Chiesa.

Siffatti diritti non sono il risultato di un atto di sovrana autolimitazione da parte dello Stato, altrimenti qualificato –proprio in virtù della sovranità– da un potere senza limiti; non sono le posizioni di vantaggio e le pretese giuridiche non trasferite, a seguito del contratto sociale, dagli individui allo Stato; non sono neppure i valori che storicisticamente emergono e mutano, nel divenire della vicenda umana. Essi sono piuttosto quei diritti che

risultano radicati nella natura umana, che spettano ad ogni uomo in ragione della sua dignità, e che di conseguenza non provengono da attribuzioni arbitrarie o volontaristiche.

Secondo la dottrina della Chiesa i diritti umani, quali espressione di un ordine giuridico oggettivamente sussistente prima di ogni intervento del legislatore positivo, hanno una valenza universale: sono eguali per tutti, dappertutto, sempre. I diritti umani cioè altro non sono, per usare un'efficace espressione, «che il modo in cui si ripresentano nel nostro tempo –e in una forma particolarmente agguerrita– le istanze più profonde del giusnaturalismo»²⁹.

In siffatta prospettiva, mi piace pensare ad un collegamento –stretto, strettissimo, oltre ogni aspettativa– tra Gregorio XVI ed il Vaticano II, proprio sul terreno dell'inviolabile dignità della persona umana. Ed il collegamento è suggerito dalla lettura di un documento del 3 dicembre 1839, nel quale il Pontefice condanna severamente la tratta degli schiavi, pratica al tempo ancora in essere ed alla quale non risultavano estranei anche numerosi cristiani.

Nel breve *In supremo* Gregorio XVI, dopo aver denunciato coloro che «accecati dalla bramosia di uno sporco guadagno, in lontane e inaccessibili regioni ridussero in schiavitù [...] con un sempre maggiore e organizzato commercio», ammonisce «che nessuno, d'ora innanzi, ardisca usar violenza o spogliare dei suoi beni o ridurre chicchessia in schiavitù, quasi non fossero esseri umani, ma puri e semplici animali, senza alcuna distinzione, contro tutti i diritti di giustizia e di umanità»³⁰.

29. Così F. D'AGOSTINO, *Diritto naturale*, in *Dizionario delle idee politiche* diretto da EZ. Berti e G. Campanini, A.V.E., Roma 1993, p. 224. Per una moderna impostazione del problema del diritto naturale tra i riferimenti d'obbligo è J. HERVADA, *Introduzione critica al diritto naturale*, tr.it., Giuffrè, Milano 1990.

30. Cfr. il testo italiano in U. BELLOCCHIO, *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740. 250 anni di storia visti dalla Santa Sede*, vol. III, cit., p. 272 s.

La ragione è data dalla comune dignità di creature umane; dignità che discende, a sua volta, dall'aver «nei cieli un Padrone in comune»³¹.

Qui si coglie la distanza dell'insegnamento di Papa Cappellari rispetto al pensiero laico del tempo. Un pensiero ispirato dall'autore di uno dei "testi sacri" della libertà religiosa laicamente intesa: il *Trattato sulla tolleranza* di quel Voltaire, notoriamente azionista di una società che proprio sul commercio degli schiavi veniva facendo, al declinare del secolo dei lumi, le proprie fortune.

31. Ivi, p. 271. Per un riferimento conciliare cfr., ad esempio, il § 29 della cost. past. *Gaudium et spes*.