LA LIBERT RELIGIOSA NEI PRIMI NOVE SECOLI DELLA CHIESA

Nel paragrafo introduttivo della Dichiarazione del Concilio Vaticano II sulla libert religiosa c' un riferimento alla dottrina tradizionale cattolica e all'insegnamento degli ultimi Papi:

« Poich la libert religiosa, che gli esseri umani esigono nell'adempiere il loro dovere di onorare Iddio, riguarda l'immunit dalla coercizione nella societ civile, essa lascia intatta la dottrina tradizionale cattolica sul dovere morale dei singoli e delle societ verso la vera religione e verso l'unica Chiesa di Cristo. Inoltre il Sacro Concilio, trattando di questa libert religiosa, si propone di enucleare la dottrina dei Sommi Pontefici pi recenti intorno a diritti inviolabili della persona umana e all'ordinamento giuridico della societ » (1).

Il Concilio in questo testo mostra di aver coscienza di tre fatti: — che la dottrina sulla libert religiosa da esso esposta **in rapporto di continuit con una tradizione anteriore plurisecolare**; — che l'insegnamento contenuto nella Dichiarazione, nella sua formulazione esplicita, **in connessione diretta soltanto con la dottrina degli ultimi Papi**; — che tale insegnamento, infine, uno **sviluppo dottrinale**, una esplicitazione, un ampliamento della dottrina degli ultimi Papi, sulla quale si fonda.

La semplice constatazione di questi tre fatti, senza ulteriori spiegazioni, pone alla scienza teologica e alla scienza storica degli importanti problemi.

1. In primo luogo, che cosa intende il Concilio quando afferma che « la dottrina tradizionale cattolica sul dovere morale dei singoli e delle societ verso la vera religione e verso l'unica Chiesa di Cristo » rimane intatta? Si riferisce al nucleo di tale dottrina, secondo cui le societ hanno degli obblighi morali nei riguardi della vera religione e della Chiesa di Cristo, o si riferisce anche al modo concreto in cui quegli obblighi sono stati concepiti nei secoli dalla coscienza cristiana?

(1) CONCILIIUM VATICANUM II, *Declaratio de libertate religiosa*, n. 1. Questo passo e gli altri che riferiamo successivamente nel testo, li citiamo dalla versione italiana del documento che stata pubblicata in *L'Osservatore Romano*, 21 gennaio 1966, p. 3.

2. La Dichiarazione sulla libertà religiosa nel n. 12 afferma:

« *La Chiesa, pertanto, fedele alla verità evangelica, segue la via di Cristo e degli Apostoli quando riconosce come rispondente alla dignità dell'uomo e alla rivelazione di Dio la libertà religiosa (rationem libertatis religiosae) e la favorisce. Essa ha custodito e tramandato nel decorso dei secoli la dottrina ricevuta da Cristo e dagli Apostoli. E quantunque nella vita del popolo di Dio, pellegrinante attraverso le vicissitudini della storia umana, di quando in quando si siano avuti modi di agire meno conformi allo spirito evangelico, anzi ad esso contrari, tuttavia ha sempre perdurato la dottrina della Chiesa che nessuno può essere costretto con la forza ad abbracciare la fede.* »

I « modi di agire meno conformi allo spirito evangelico, anzi ad esso contrari », che si sono manifestati nella vita del popolo di Dio, erano anche della Gerarchia o erano esclusivi dei laici che operavano dietro la Gerarchia? (2).

3. Finalmente l'affermazione contenuta nella dichiarazione sulla libertà religiosa, secondo la quale a ogni modo « ha sempre perdurato la dottrina della Chiesa che **nessuno può essere costretto con la forza ad abbracciare la fede** », vuol dire che questa dottrina è stata sempre professata ed è stata anche sempre adeguatamente compresa in tutte le sue implicazioni e in tutte le sue conseguenze?

Nel presente lavoro non ci proponiamo di fare la storia della libertà religiosa nella dottrina della Chiesa; ma intendiamo unicamente dare una risposta sufficientemente fondata alle questioni che ci siamo poste, partendo da una riflessione teologica su alcuni importanti documenti storici. **Ci limiteremo allo studio dei primi nove secoli cristiani.** Ai fini della nostra indagine essi sono senza dubbio i secoli più interessanti, perché in essi possiamo vedere sia i nuclei permanenti sia le deviazioni di una tradizione dottrinale che, dopo molte vicende di contrasti e di flessioni, viene finalmente a sfociare nella Dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa.

NELL'EPOCA PRECOSTANTINIANA

1. Seguendo l'insegnamento di Gesù e degli Apostoli, specialmente di S. Paolo (3), gli scrittori ecclesiastici dei primi tre secoli della nostra era danno per scontata l'incompetenza della giurisdizione coattiva dello Stato in materia religiosa e, su que-

(2) CONC. VATIC. II, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia (Lumen gentium)*, n. 13. (Per il Concilio, « il popolo di Dio » sono tutti i membri della Chiesa con tutti i gradi gerarchici, i diversi stati di vita e i vari uffici e condizioni).

(3) Cfr. VALENTIN ZSIFKOVITS, *Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm. 13, 1-7 mit besonderer Berücksichtigung der Umwelt und der patristischen Auslegung (Wiener Beiträge zur Theologie, VIII)*, Vienna 1964.

sta base, rivendicano la libertà per i cristiani di praticare secondo il mandato divino la vera religione.

Per SAN GIUSTINO allo Stato non si deve obbedienza nelle cose riguardanti la religione, ma soltanto « nelle altre cose » (4). S. IRENEO insegna che il fine dell'autorità politica è la conservazione e la restaurazione di un ordine di giustizia, « perchè gli uomini non si divorino vicendevolmente alla maniera dei pesci » (5). TERTULLIANO esige la libertà religiosa in questi termini: « State attenti che non accada che la soppressione della libertà religiosa contribuisca a una esaltazione della irreligiosità » (6). Lo stesso Tertulliano riduce l'azione dello Stato, quando proibisce le fazioni, a ragioni politiche di ordine pubblico (7).

ORIGENE distingue abbastanza chiaramente tra le materie assoggettate da Dio ai poteri coercitivi dello Stato e quelle assoggettate alla autorità episcopale; queste ultime Dio non ha voluto sottometterle alle autorità temporali (8). Allo Stato e ai suoi governanti — afferma Origene — si deve sottomissione soltanto nelle cose civili di ordine temporale (9).

Agli albori del secolo IV LATTANZIO pone in rilievo ancora con energia la incompetenza dell'apparato coercitivo statale per ciò che concerne le materie specificamente religiose (10).

2. Abbiamo quindi nell'epoca precostantiniana la chiara distinzione delle due sfere, religiosa e civile, l'affermazione della incompetenza dello Stato ad intervenire coercitivamente negli affari religiosi in quanto tali, e l'affermazione dell'esigenza della libertà religiosa personale di fronte all'autorità sociale temporale.

E' chiaro che sarebbe mancanza di senso storico supporre nei Padri dei primi tre secoli una impostazione cosciente e riflessa del problema, comparabile con quella del Concilio Vaticano II. Gli scrittori dei primi tre secoli considerano la situazione della Chiesa nascente nel quadro di uno Stato pagano. E' all'interno di questa situazione ed è con la preoccupazione di difendere contro i persecutori la libertà della Chiesa e dei cristiani, che essi elaborano le loro riflessioni sul diritto della persona di fronte allo Stato, sulla libertà religiosa, e sulla competenza dei poteri coercitivi dello Stato in materia religiosa. Gli scrittori ecclesiastici neppure immaginano altre situazioni. Per questo, quando si verificherà il fatto storico dell'avvento al potere degli imperatori cristiani, il pensiero dei Padri subirà, come vedremo, una involuzione. Rimane tuttavia il fatto che l'insegnamento dei Padri dei primi tre secoli, afferma sostanzialmente la libertà religiosa come diritto della persona di fronte allo Stato e l'incompetenza del potere coercitivo dello Stato in materia di religione.

(4) SAN GIUSTINO, *Apologia I*, 17 (P. G. 6, 353).

(5) SANT'IRENEO, *Adversus Haereses*, 5, 24, 2 (P. G. 7, 1187).

(6) TERTULLIANO, *Apologeticum*, 24, 6 (C.S.E.L. 69, 69; P.L. 1, 418).

(7) TERTULLIANO, *Apologeticum*, 38, 2s (C.S.E.L. 69, 90; P.L. 1, 464ss).

(8) ORIGENE, *Comment. in Epist. ad Rom.*, lib. 9, n. 28 (P.G. 14, 1227s).

(9) ORIGENE, *op. cit.*, n. 29s (P.G. 14, 1229s).

(10) LATTANZIO, *Divinarum Institutionum*, lib. 5, c. 19 (C.S.E.L. 19, 463; P.L. 6, 614, cap. 20).

3. Vi è invece un punto in cui già da Origene la dottrina patristica si orienta in un senso negativo, che avrà gravi conseguenze sull'atteggiamento del popolo di Dio riguardo alla libertà religiosa. Origene opinava che non ci potessero essere degli eterodossi i quali fossero in buona fede (11).

Poichè questa tendenza produrrà amari frutti di intolleranza sia nel Medioevo sia all'epoca della Riforma, è importante segnalarla già nelle sue prime manifestazioni.

DALLA CONVERSIONE DI COSTANTINO (312)

A S. AGOSTINO

1. Con la conversione di Costantino e il succedersi degli imperatori cristiani la situazione sociale e storica della Chiesa cambia. Gli imperatori cristiani — eredi di un impero pagano in cui al titolo di « imperator » si univa quello di « pontifex maximus » — si vedono naturalmente portati sia da considerazioni politiche sia da un malinteso zelo religioso a intervenire con tutto il peso del loro potere nella sfera religiosa, al servizio dell'unità e della pace religiosa (cristiana).

Alla fine dell'anno 320 (o forse nel 321) Costantino, in una legge del 12 dicembre, adottava un atteggiamento eclettico rispetto ai riti pagani: manteneva certe pratiche degli àuguri nella vita pubblica — e le permetteva ai privati —, ma proibiva alcuni sacrifici domestici (12). In una legge del settembre 326 privava gli eretici e gli scismatici dei privilegi concessi alla religione e disponeva che essi fossero soggetti a diversi obblighi (13). Pochi giorni dopo, in una legge del 25 settembre del 326, si mostrava tollerante con i Novaziani, ordinando che si rispettassero le loro residenze e le aree sepolcrali, e che i dissidenti non usurpassero le proprietà che prima dello scisma appartenevano manifestamente « alla Chiesa di perenne santità » (14).

L'Imperatore Costanzo, figlio di Costantino, verso l'anno 341 esige di nuovo la proscrizione dei sacrifici pagani già proibiti da suo padre, e stabilisce che i contravventori siano puniti (15). Però nella contesa tra Ariani e Cattolici usa del suo potere in favore dell'eresia. Questo provoca una chiara presa di posizione da parte dei Padri occidentali del CONCILIO DI SARDICA, che (nell'anno 343, o forse nel 344) dirigono all'Imperatore una lettera sinodale in cui scrivono queste parole: « *Proveda e decreti la tua clemenza che dappertutto tutti i giudici, a cui sono state affidate le amministrazioni delle province e a cui deve appartenere unicamente la cura scrupolosa dei pubblici affari, si astengano dall'intervenire nelle cose religiose e d'ora in poi non presumano, interponendo poteri che non sono loro, di giudicare le cause dei chierici e di opprimere uomini innocenti con varie afflizioni, con le minacce, con*

(11) ORIGENE, *Comment. in Ep. ad Rom.*, lib. 10, n. 5 (P.G. 14, 1256).

(12) *Theodosiani* 16, 10, 1 (Ed. MOMMSEN).

(13) *Theod.* 16, 5, 1.

(14) *Theod.* 16, 5, 2.

(15) *Theod.* 16, 10, 2.

la violenza e con il terrore» (16). E un po' più avanti: «*La tua singolare e ammirabile saggezza comprende che non è conveniente, che non bisogna costringere con la forza coloro che non vogliono e oppongono resistenza, a sottomettersi e a obbedire a quelli che non cessano di spargere semi corrotti di false dottrine. A questo fine voi faticate governando la cosa pubblica con provvidenze salutari, vi togliete anche il sonno vigilando la notte, perchè tutti quelli sui quali dominate, godano della dolce libertà. Non in altro modo si può rimettere in ordine ciò che è stato turbato, non in altro modo si può ricomporre ciò che è stato diviso, se non accordando a ciascuno la piena libertà di vivere la sua vita religiosa svincolato da qualsiasi legame di sottomissione [...]. Pertanto [...] ordina che i governanti locali non facciano oggetto delle loro attenzioni, non concedano grazie e favori a persone certamente eterodosse. La tua bontà permetta ai popoli di ascoltare l'insegnamento di coloro che essi preferiscono e scelgono [...]*» (17).

2. Questo testo dei Padri occidentali del Concilio di Sardica è in perfetta armonia con la Dichiarazione del Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa. L'idea della radicale incompetenza della autorità dello Stato a intervenire coercitivamente negli affari religiosi in quanto tali è una delle idee chiavi della Dichiarazione conciliare (nn. 2 e 3):

«*Gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione da parte dei singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, così che in materia religiosa nessuno sia forzato a agire contro la sua coscienza nè sia impedito di agire in conformità ad essa privatamente e pubblicamente, in forma individuale o associata, entro i debiti limiti*»; «*Il diritto a una tale 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*»; «*Non si deve costringere [nessuno] ad agire contro la sua coscienza. E non si deve neppure impedire di agire in conformità ad essa, soprattutto in campo religioso. Infatti l'esercizio della religione, per la sua stessa natura, consiste innanzi tutto in atti interni volontari e liberi, con i quali l'essere umano si dirige immediatamente verso Dio: i quali atti da un'autorità meramente umana non possono essere nè comandati nè proibiti*»; «*Si fa quindi ingiuria [iniuria] alla persona umana e allo stesso ordine stabilito da Dio agli esseri umani, se si nega ad essi il libero esercizio della religione nella società, una volta rispettato l'ordine pubblico informato a giustizia*». Quale sia questo «*ordine pubblico informato a giustizia*» lo stabilisce la Dichiarazione nel numero 7: l'«*ordine pubblico*» è una parte fondamentale del «*bene comune*», e consiste «*nell'efficace difesa dei diritti per tutti i cittadini*» e nella loro «*pacifica composizione*», nella «*sufficiente tutela di quella pace pubblica che è l'ordinata convivenza nella vera giustizia*» e nella «*debita custodia della pubblica moralità*».

Evidentemente la dottrina dei Padri occidentali di Sardica non poteva essere espressa in termini tecnico-giuridici nella stessa misura di quella contenuta nella Dichiarazione del Concilio Vaticano II. Va tuttavia di nuovo sottolineato come nella sostanza la dottrina insegnata dai due Concili sia la medesima.

(16) *Epistula synodica Sardicensis*, c. 1 (C.S.E.L. 65, 181s).

(17) *Ibid.*, c. 2 (p. 182s).

3. Purtroppo questa presa di posizione così netta dei Padri di Sardica, i quali esigevano piena libertà per la religione (in concreto, per la Chiesa Cattolica) sulla base del principio universale che afferma il diritto di libertà delle coscienze in materia religiosa, appare molto presto dimenticata.

FIRMICO MATERNO già verso l'anno 346 propugnava un atteggiamento di estrema intolleranza nei confronti del paganesimo, e difendeva le conversioni forzate pretendendo di convalidare il suo punto di vista con l'Antico Testamento (il quale, del resto, come è noto, in questo come in altri punti è stato superato, « completato », dal Cristo) (18).

Va notato che Firmico non era un Vescovo, ma un retore siciliano convertito al cristianesimo. Dieci anni dopo la sua violenta esortazione all'intolleranza, il grande ATANASIO, in difesa della libertà della Chiesa, sosteneva la distinzione tra la sfera ecclesiastica e quella civile, riportandosi in tal modo sulla linea dei Padri di Sardica. Egli citava un testo di Osio di Cordova: « *E' scritto: "Date a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio". Pertanto nè a noi tocca comandare sulla terra, nè tu [Imperatore] hai la potestà sul culto* » (19).

4. Alla fine dell'anno 373, S. Gregorio Nazianzeno fa una affermazione che è necessario richiamare perchè ebbe una grande influenza sul pensiero medioevale. Nel sermone XVII egli invita il Prefetto alla clemenza in una occasione in cui veniva minacciato un castigo al popolo per un disordine collettivo. Egli, giustificando la sua mediazione, si esprimeva in questi termini:

« *Anche voi [principi e prefetti] siete stati sottomessi dalla legge di Cristo al mio impero e al mio trono. Anche noi governiamo; e agiungo che governiamo con una autorità superiore e più perfetta: a meno che lo spirito non debba essere sottomesso alla carne e le cose celesti a quelle terrestri* » (20).

Questo passo fu accolto da Graziano (21) in una traduzione molto libera, e attraverso Graziano entrò nella corrente della speculazione medioevale. In realtà, il Nazianzeno si limitava ad affermare che la potestà spirituale supera in dignità quella temporale; e che i governanti cristiani in materia religiosa sono personalmente sudditi spirituali del Vescovo. Ma la speculazione medioevale, forzando il paragone tra il rapporto spirito-carne, e il rapporto potestà ecclesiastica - potestà temporale, trovò in questo testo una delle fonti su cui fondare quella concezione « ierocratica » di cui, come vedremo, si trovano ancora le vestigia nei grandi teologi del secolo XVI (22).

(18) FIRMICO MATERNO, *De errore profanarum religionum*, 16, 4-5 e 29, 1-2 (C.S.E.L. 2, 100 e 129s; P.L. 12, 1019 [c. 17] e 1048 [c. 30]).

(19) SANT'ATANASIO, *Historia Arianorum ad Monachos*, n. 44 (P.G. 25, 745s).

(20) SAN GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio 17*, n. 8 (P.G. 35, 976).

(21) GRAZIANO, *Dist. X*, c. VI (*Corpus Iuris Canonici*, ed. FRIEDBERG, I, col. 20).

(22) Cfr. BELLARMINO, *Controv. 3, De Summo Pontifice*, lib. 5, c. 6. SUÁREZ, *De legibus*, lib. 3, c. 6, n. 5.

Non sarà inutile segnalare qui, di passaggio, come per un'altra importante questione, quella della possibilità di errori invincibili in materia religiosa, e quindi del valore di una vita religiosa condotta in perfetta buona fede, anche se viziata da alcuni errori invincibili, Nazianzeno presenti uno dei testi più positivi della letteratura patristica. Esso si trova nella orazione funebre pronunciata in occasione della morte di suo padre, il quale prima della conversione al cristianesimo aveva appartenuto alla setta degli « hypsistarii » (probabilmente un movimento religioso sincretistico, un misto di paganesimo orientale e di giudaismo). Dice così il Nazianzeno: « *Egli, ancora prima di essere entrato a far parte della nostra assemblea, era già nostro. Ce lo rendevano simile i suoi costumi. Infatti, come molti dei "nostri" non sono in realtà "nostri": e sono coloro che per la loro condotta si allontanano dal corpo comune; molti di quelli di fuori ci appartengono: e sono tutti coloro che con il loro modo di operare anticipano [la professione della] fede, per cui manca loro soltanto il nome, possedendo essi già la sostanza della cosa. Anche mio padre era di questi, ramo lontano, orientato però dinamicamente verso di noi per la vita che conduceva* » (23).

5. Nello stesso periodo di tempo i **Vescovi africani** nelle difficili circostanze dello scisma donatista propendono verso soluzioni d'intolleranza e d'intervento dei poteri pubblici negli affari religiosi. Su questa via, **Optato**, Vescovo di Milevi nella Numidia, arriva a concessioni molto pericolose per la libertà della Chiesa, sostenendo che è la Chiesa ad essere nello Stato e non lo Stato nella Chiesa, e che solo Dio sta sopra l'Imperatore (24). Come Firmico Materno, egli si richiama all'Antico Testamento per giustificare l'azione coercitiva dello Stato nei confronti degli scismatici, ma assume una posizione personale quando risponde ai donatisti che il fatto dell'intervento del legato imperiale Macario è una questione « riguardante le leggi romane » (25). Questo caratteristico atteggiamento, per cui egli accetta il concorso dell'autorità civile, ma fa ricadere su di essa tutta la responsabilità dell'iniziativa, lo ritroviamo alla fine del secolo IV anche in S. Paciano di Barcellona (26).

Dal 2 marzo del 372 all'11 maggio del 391 una serie di disposizioni di Valentiniano I, Valente, Graziano, Valentiniano II, Teodosio e Arcadio stabilirono severe misure coercitive contro i Manichei, gli eretici, i pagani e gli apostati passati dal Cristianesimo al paganesimo. Il 2 marzo del 372 Valentiniano e Valente proscrivevano il manicheismo, fissando delle pene contro i predicatori di tale dottrina, decretando l'infamia per coloro che avessero assistito al culto della setta e insieme la confisca degli edifici destinati al culto stesso (27). Il 22 aprile del 376 (o del 378) Valente, Graziano e Valentiniano II deliberavano la confisca dei luoghi di culto degli eretici (28). Il 3 agosto del 379 Graziano, Valentiniano II e

(23) SAN GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio* 18, 6 (P.G. 35, 992).

(24) OPTATO DI MILEVI, *Contra Parmenianum donatistam*, 3, 3 (C.S.E.L. 26, 73-75; P.L. 11, 999-1001).

(25) *Ibid.*, 7, 6 (p. 179; col. 1095s).

(26) SAN PACIANO, *Epistola* 2, 5 (P.L., 13, 1061).

(27) *Theod.* 16, 5, 3.

(28) *Theod.* 16, 5, 4.

Teodosio proibivano agli eretici ogni sorta di propaganda religiosa e affermavano il diritto alla libertà esclusivamente per la Chiesa Cattolica (29). Il 2 maggio del 381 gli stessi tre imperatori privavano gli apostati cristiani passati al paganesimo del diritto di fare testamento (30), e il 21 dicembre del medesimo anno rinnovavano la proscrizione dei sacrifici pagani (31). Infine l'11 maggio del 391 Valentiniano II, Teodosio e Arcadio rinnovavano la comminazione di gravi pene agli apostati cristiani passati al paganesimo (segregazione, incapacità di fare testamento e di essere nominati eredi), stabilendo il carattere assolutamente irrevocabile delle proprie leggi (« poichè ai caduti e agli erranti è lecito dare aiuto, mentre a coloro che sono perduti, cioè a quelli che hanno profanato il Santo Battesimo, non si può dare nessun soccorso con quel rimedio della penitenza che suole essere utile per tutti gli altri delitti ») (32).

6. Vediamo come alla fine del secolo IV si sia così introdotta nel popolo di Dio una deviazione nei suoi atteggiamenti e nel suo comportamento nei confronti dei pagani, degli apostati e degli eretici, o, come dice la Dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa, si siano avuti « modi di agire meno conformi allo spirito evangelico, anzi ad esso contrari ». Si incominciò ad usare la coercizione per le cose di fede. L'iniziativa di tale modo di comportarsi proveniva dall'autorità civile che era già in mani cristiane. L'atteggiamento di alcuni Vescovi (Optato di Milevi, Paciano di Barcellona) appare ambiguo: essi non approvavano nè condannavano le iniziative imperiali, ma per malintese ragioni pastorali lasciavano fare, approfittando dei buoni effetti che l'atteggiamento dell'autorità civile produceva sul piano pastorale. In Optato si delineano però già chiaramente i pericoli che la nuova situazione comporta, non solo per ciò che concerne la vera libertà e la genuinità della fede, ma anche riguardo alla indipendenza della Chiesa.

7. La personalità di S. Ambrogio di Milano esercitò una grande influenza nella Chiesa del secolo IV. In una lettera dell'anno 386, egli parla contro l'impiego della coercizione da parte dei pubblici poteri, in materia religiosa (33). Lo stesso anno, in un sermone contro Aussenzio, S. Ambrogio afferma che all'Imperatore si deve il tributo, ma che la Chiesa è di Dio e che lo stesso Imperatore è dentro la Chiesa e non sopra di essa (34). Si tratta di una affermazione che è diametralmente opposta a quella di Optato Milevitano, e di una posizione in cui virtualmente rimane negata la competenza dell'autorità civile a procedere coercitivamente quando si tratta di materia religiosa.

Non bisogna senz'altro pensare che S. Ambrogio abbia per-

(29) *Theod.* 16, 5, 5.

(30) *Theod.* 16, 7, 1.

(31) *Theod.* 16, 10, 7.

(32) *Theod.* 16, 7, 4.

(33) SANT'AMBROGIO, *Epist.* 21, n. 10 (P.L. 16, 1005).

(34) SANT'AMBROGIO, *Contra Auxentium*, nn. 33 e 35s (P.L. 16, 1017s).

cepito chiaramente le conseguenze della sua dottrina così decisamente dualistica. La sensibilità del Vescovo di Milano è più orientata nel senso di una rivendicazione della libertà della Chiesa, che non in quello di un riconoscimento pieno dell'autonomia dello Stato nella sfera sua propria. S. Ambrogio tende anzi ad esagerare la posizione di privilegio della Chiesa.

In una lettera dell'anno 388 egli racconta come avesse costretto Teodosio a ritirare un ordine che obbligava un Vescovo orientale a riedificare a sue spese una sinagoga distrutta per iniziativa del Vescovo stesso, e che ordinava la punizione di alcuni monaci, i quali avevano incendiato un edificio dei valentiniani. Va notato che S. Ambrogio, benchè non giustifichi l'azione del Vescovo o quelle dei monaci e chiedi clemenza solo in ragione del loro carattere ecclesiastico, tuttavia esige clemenza in pratica minacciando la scomunica (35).

A ogni modo, si deve ricordare l'atteggiamento assunto da S. Ambrogio di Milano di fronte all'esecuzione di Prisciliano per opera di Massimo. Come spiega in una lettera dell'anno 387, egli si separò dalla comunione di Idacio di Mèrida e Itacio di Ossonoba, i due vescovi spagnoli che erano attivamente intervenuti nella condanna dell'eretico alla pena capitale: mi sono astenuto — dice Ambrogio — dal comunicare con quei vescovi « che chiedevano la pena di morte per alcuni, ancorchè si trattasse di persone che si erano allontanate dalla fede » (36).

8. San Giovanni Crisostomo tiene un atteggiamento singolarmente chiaro. La competenza dello Stato riguarda l'ordine pubblico temporale: « l'autorità civile — egli spiega nel suo commento omiletico alla lettera di S. Paolo ai Romani — conserva l'ordine, la pace, e offre le altre prestazioni riguardanti la pubblica amministrazione, il servizio militare, la cura degli interessi comuni » (37). Il Crisostomo si oppone decisamente all'impiego della coercizione da parte dei pubblici poteri quando si tratti di materia religiosa.

In un sermone in onore di S. Babila, in cui polemizza con il paganesimo, egli si esprime così: « Questo è certamente il nostro modo di vivere; però nessuno ha mai attaccato le vostre cose: perchè non è lecito ai cristiani distruggere l'errore con la coercizione e con la violenza; la salvezza degli uomini deve ottenersi mediante la persuasione, con la parola e con la mansuetudine » (38).

In un altro sermone dedicato a S. Foca, nel quale egli attacca gli eretici, dice queste parole: « Non combatto con i furti, ma perseguito con le parole, non combatto l'eretico ma l'eresia: non sono nemico della persona, ma detesto l'errore e mi sforzo di eliminarlo [...] »; non

(35) SANT'AMBROGIO, Epist. 41 (P.L. 16, 1113-1121).

(36) SANT'AMBROGIO, Epist. 24, 12 (P.L. 16, 1039).

(37) SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, In Epist. ad Rom. 23, 2 (P.G. 60, 616s).

(38) SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, In Sanctum Babylam et contra Iulianum, n. 3 (P.G. 50, 537).

faccio la guerra alle persone, ma desidero estirpare l'errore e purificare dal putridume. E' mio costume soffrire persecuzioni e non perseguire gli altri, essere oppresso e non opprimere » (39).

9. Alla fine del quarto secolo abbiamo così in S. Giovanni Crisostomo una dottrina ferma, coerente e sufficientemente esplicita, conforme in tutto ai punti essenziali della Dichiarazione del Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa. Questa dottrina però, che ormai in Africa incominciava a non essere nè compresa nè accettata pienamente, con S. Agostino subisce una involuzione in senso regressivo, che si accentuerà durante il Medioevo e le cui poco felici conseguenze si sono risentite fino ai nostri giorni. E' della massima importanza esaminare la posizione, o le successive posizioni, di S. Agostino (40).

IL PENSIERO DI S. AGOSTINO

1. Nel primo periodo della sua attività pastorale, tra il 391 e il 400, S. Agostino, che affronta lo scisma donatista, è favorevole ai metodi della persuasione e del dialogo e respinge qualsiasi azione coercitiva da parte del potere secolare.

In questo periodo, nel suo « commento espositivo di alcune proposizioni della lettera ai Romani » (che risale al 394, o forse al 395), afferma con sufficiente chiarezza che l'autorità civile non ha competenza su quanto riguarda la fede. In questo contesto ideologico, egli proclama il dovere di sottomettersi all'autorità dello Stato nelle cose umane, ma non in ciò che appartiene a Dio, quando vengono comandate cose contrarie a quelle che Dio ha stabilito in ordine alla salvezza (41). Il punto di vista di S. Agostino in questo periodo è il seguente: « Nessuno deve essere costretto a entrare nella unità con Cristo; bisogna agire con la parola; bisogna lottare con la discussione; bisogna vincere con la ragione; in modo da non convertire in finti cattolici coloro che abbiamo conosciuti come apertamente eterodossi » (42).

Questa posizione iniziale di S. Agostino è del tutto conforme con gli orientamenti degli scrittori ecclesiastici dei secoli secondo e terzo, e con il pensiero che era stato espresso con tanta fermezza da S. Giovanni Crisostomo proprio nei primi anni dell'attività pastorale del sacerdote e successivamente del Vescovo di Ippona.

A quell'epoca S. Agostino evidentemente si ispirava a una an-

(39) SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Sanctum hieromartyrem Phocam et contra haereticos*, n. 2 (P.G. 50, 701).

(40) Vedi l'eccellente lavoro di V. MONACHINO, *L'impiego della forza politica al servizio della religione nel pensiero di S. Agostino*, in *Nova Historia*, 10 (1959), 13-38.

(41) SANT'AGOSTINO, *Expositio quarundam propos. ex Epist. ad Rom.*, 72 (P.L. 35, 2083s).

(42) SANT'AGOSTINO, *Epist.* 93, 5, 17 (C.S.E.L. 34/2, 461; P.L. 33, 329s).

tica tradizione della Chiesa primitiva, della quale era, oltre tutto, testimone.

2. Nel periodo che va dal 400 al 405, l'atteggiamento di S. Agostino cambia, sia pure non sostanzialmente. Egli si è reso conto che i donatisti agiscono spesso in mala fede e usando la violenza e la costrizione; propugna allora la necessità di un intervento dello Stato, ma soltanto al fine di creare un clima di libertà e un ambiente di pace che renda possibile la diffusione della verità cattolica, dia a ciascuno la concreta libertà di seguire la religione che considera la migliore, e offra in tal modo agli eretici l'opportunità di convertirsi al cattolicesimo, senza temere le terribili rappresaglie dei terroristi del Donatismo, i « circumcelliones » (43).

S. Agostino aggiunge in tal modo alcune necessarie precisazioni al suo pensiero precedente: lo Stato, egli afferma, può e deve esigere che i gruppi religiosi rispettino nelle loro attività i presupposti di un retto e giusto « ordine pubblico »; questo infatti non solo non si oppone alla libertà religiosa, ma ne è anzi una garanzia.

Una iniziativa dell'autorità civile viene a questo punto a rompere l'equilibrio della linea tradizionale del pensiero della Chiesa. Nel febbraio del 405, una legge imperiale istituisce un regime di gravi discriminazioni legali, per cui i donatisti vengono assimilati, a tutti gli effetti, agli eretici.

Anche in tale occasione sarebbe stata desiderabile una maggior chiarezza nell'autorità ecclesiastica. S. Agostino accetta di fatto le nuove norme, sia pure, durante due anni, con oscillazioni e reticenze (44). Verso l'anno 406 però, nella sua opera « *Contra Cresconium* », compie un passo decisivo, che sarà gravido di conseguenze negative sul piano dottrinale.

Egli afferma: « *I re, quando sono nell'errore, fanno leggi in favore del proprio errore contro la verità; quando sono nella verità, analogamente, emanano norme contro l'errore in favore della stessa verità [...]. In questo i re servono Dio in quanto sono re, se nel loro regno comandano ciò che è bene e proibiscono ciò che è male, non solo in tutto quello che appartiene alla società umana, ma anche in quello che appartiene alla religione divina* » (45).

3. Qui la tradizione dottrinale cristiana subisce una deviazione sfortunata. C'è, fino a un certo punto, un progresso: S. Agostino ricorda espressamente che i re devono servire Dio anche in quanto re; insieme però egli sostiene un'idea errata: l'idea che il principe, in quanto principe, debba far consistere il suo

(43) V. MONACHINO, *op. cit.*, pp. 30-32. Caratteristico per questo periodo è *Contra Epist. Parmeniani*, 1, 10, 16 (C.S.E.L. 51, 37; P.L. 43, 45s). Questo trattato è dell'anno 400.

(44) V. MONACHINO, *op. cit.*, pp. 30-32.

(45) SANT'AGOSTINO, *Contra Crescontum* 3, 51, 56 (P.L. 43, 527).

atteggiamento di « servizio » di fronte a Dio nell'impiego del potere coercitivo in materia religiosa.

Origene, nel suo commento alla lettera di S. Paolo ai Romani, aveva detto con molto maggior esattezza la stessa cosa: per lui l'esercizio della potestà civile, nell'ambito della sua competenza, cioè, in concreto, punendo i delitti contro l'ordine civile, è un « ministero » a servizio di Dio: « Perchè tutti i delitti che Dio vuole punire, egli non ha voluto che fossero puniti nè dai Vescovi nè dai capi delle Chiese, bensì unicamente tramite i giudici di questo mondo: sapendo questo, Paolo li chiama giustamente "ministri di Dio" e castigatori di coloro che operano il male » (46). Evidentemente Origene, che si trovava di fronte uno Stato pagano, tenuto conto di tale circostanza, era portato a limitare i compiti dello Stato nei riguardi della vera religione e della Chiesa di Cristo. La conversione degli Imperatori e la rapida espansione del Cristianesimo nell'Impero fecero comprendere che i doveri positivi delle autorità civili in una società cristiana hanno, o possono avere, una sfera di azione maggiore che in una società non cristiana.

4. Durante un secolo comunque si ritenne abbastanza fermamente che in ogni caso il potere coercitivo dello Stato non dovesse intervenire direttamente in tale campo. Ciò era chiaro in S. Giovanni Crisostomo e nel primo S. Agostino. Il vescovo di Ippona abbandona questa posizione, partendo da un certo pragmatismo e accettando il principio che il sovrano potesse imporre ai sudditi la propria ideologia religiosa.

L'idea agostiniana della liceità dell'uso della coercizione politica per imporre la fede agli eretici o l'unione agli scismatici (47), è evidentemente errata e rappresenta una grave contaminazione della più antica tradizione. La grandezza di S. Agostino non ha bisogno che noi nascondiamo i suoi limiti. E' necessario, d'altra parte, che mettiamo in rilievo gli equivoci della sua ultima dottrina sul ruolo dello Stato nel promuovere la religione, perchè questi equivoci ebbero un influsso negativo enorme durante millecinquecento anni.

Tra gli anni 408 e 412, vedendo le molte conversioni seguite all'emanazione delle leggi imperiali coercitive, il Vescovo di Ippona si confermava sempre più nel suo punto di vista. Nel 410, di fronte ad un editto imperiale di tolleranza, che concedeva la libertà religiosa a tutte le sette, qualificò tale libertà « libertà

(46) ORIGENE, *Comment. in Epist. ad Rom.*, lib. 9, n. 28 (P.G. 14, 1227s).

(47) Nella sua opera *De vera religione*, scritta nel 390, S. AGOSTINO aveva insegnato che accade, a volte, che uomini buoni e fedeli si vedano espulsi dalla comunità cristiana a causa « di alcune turbolente sedizioni di uomini esclusivamente carnali », e che tali uomini fedeli, astenendosi dal creare gruppi eretici o scismatici, essendo tuttavia incapaci di ritornare nella comunità ecclesiale, perseverino fino alla morte nella confessione della fede che si predica nella Chiesa. « Questi — conclude S. Agostino — il premia in segreto il Padre che vede nel segreto [dei cuori]. Sembra rara questa categoria di persone; non mancano tuttavia esempi: sono anzi di più di quanto si possa credere » (« *Hos coronat in occulto Pater, in occulto videns. Rarum hoc vide-*

di perdizione » e fece in modo che tale editto venisse abrogato (48).

5. A partire dall'anno 412, S. Agostino elaborò definitivamente la sua teoria e la espose soprattutto nella lettera a Bonifacio, scritta verso l'anno 417. In realtà, si trattava di un ritorno indietro verso la concezione pagana della religione come « cosa politica ».

Questa era indubbiamente in gran parte la concezione degli Imperatori. S. Agostino cerca di superarla con la sua concezione del Re al servizio della verità (49). In questa concezione agostiniana c'è, come abbiamo notato, un grave equivoco. La dottrina del « compelle intrare », elaborata dal grande dottore della Chiesa negli ultimi anni della sua vita, non ha il minimo fondamento nella parabola del banchetto riportata da S. Luca, dalla quale sono prese tali parole (50); esse hanno nel testo evangelico un senso chiaramente spirituale: nel testo di S. Luca si parla infatti dell'azione conquistatrice della grazia e dell'universalismo del messaggio evangelico.

6. S. Agostino non giunge mai a distinguere nettamente gli eretici che operano in mala fede e con la violenza, e quelli che sbagliano in buona fede e agiscono onestamente. Vediamo che nella lettera a Bonifacio, per confermare i suoi punti di vista sulla legittimità della costrizione, insiste ancora nel richiamarsi agli eccessi terroristici dei donatisti (51). Questo ci viene a confermare che le posizioni dell'ultimo Agostino in materia di costrizione religiosa da parte del potere civile, sono molto più pragmatiche che teologiche, e che il grande Vescovo nei tentativi di spiegazione teorica della sua concezione, non riesce a raggiungere una perfetta chiarezza.

Ad ogni modo, bisogna sottolineare che in S. Agostino fu sempre molto aperta e molto ferma l'opposizione a qualsiasi uso della pena di morte o di mutilazioni corporali per punire l'eresia. Ciò appare da diverse lettere scritte tra il 408 e il 417 (52). In questo senso il vescovo di Ippona non può essere considerato responsabile degli eccessi a cui si giungerà nel Medioevo e nel secolo della Riforma. A questo riguardo il pensiero di grandi teologi come Tommaso d'Aquino sarà in opposizione, non solo con la tradizione più antica, ma anche con l'insegnamento dell'ultimo Agostino.

tur genus, sed tamen exempla non desunt: imo plura sunt quam creditur potest ». SANT'AGOSTINO, *De vera religione*, c. 6, n. 11 (P.L. 34, 128).

(48) V. MONACHINO, *op. cit.*, p. 32.

(49) *Ibid.*, pp. 33-35.

(50) LUCA 14, 23.

(51) SANT'AGOSTINO, *Epist.* 185, nn. 29-32 (C.S.E.L. 57, 27-30; P.L. 33, 806-808).

(52) Per esempio: *Epist.* 100, n. 2 (C.S.E.L. 34/2, 537; P.L. 33, 367), dell'anno 408/409; *Epist.* 133, n. 1 (C.S.E.L. 44, 81; P.L. 33, 509), scritta verso il 412; *Epist.* 134, n. 4 (C.S.E.L. 44, 87; P.L. 33, 512), della stessa epoca della precedente; *Epist.* 185, n. 11 (C.S.E.L. 57, 10; P.L. 33, 797), che è la famosa lettera a Bonifacio, scritta verso il 417.

Bisogna anche notare che la dottrina agostiniana dell'ultimo periodo va tenuta comunque distinta dalla teoria del potere civile al servizio della Chiesa, quale si andrà elaborando con maggiore o minore chiarezza a partire dalla seconda metà del secolo XIII. S. Agostino è meno « ierocratico » di quanto lo saranno i canonisti del basso Medioevo.

Ma non c'è soltanto questo. Egli è molto al di qua della concezione della « ecclesiasticità » del potere civile dei cristiani, che avrà origine in occidente nell'alto Medioevo, e che creerà tanta confusione nella tradizione del pensiero cattolico circa i doveri morali dello Stato verso la vera religione e la Chiesa di Cristo. Per S. Agostino il sovrano impiega il suo potere coattivo in materia religiosa non come ministro della Chiesa, ma in quanto re cristiano che è al servizio di Dio e della verità (53). Si tratta di una concezione che corrisponde a una situazione dell'impero romano-cristiano e che è del tutto diversa dalla concezione medioevale che sarà alla base dell'impero Carolingio e delle successive strutture dello Stato cristiano medioevale.

Tuttavia la concezione agostiniana non è meno ambigua o meno pericolosa di quella della cristianità medioevale, nella quale il potere civile cristiano sarà, in quanto tale, considerato parte della Chiesa. **La posizione ultima di S. Agostino porta, per la sua dialettica interna, al « cesaropapismo ».** Per aver accettato, prima, e per aver richiesto, poi, l'aiuto del potere dello Stato, non solo per la protezione giuridica di una giusta libertà religiosa, ma anche per ottenere con la forza l'espansione o la conservazione della verità (« compelle intrare »), la Chiesa inizia un cammino, che anche per essa sarà cammino di servitù, e non di autentica e evangelica libertà, come la storia ha abbondantemente dimostrato.

7. Un'ultima osservazione per concludere la nostra analisi della dottrina di S. Agostino. Anche in quest'ultimo periodo in cui egli riduce a sistema la dottrina del « compelle intrare », il Vescovo di Ippona **continua a sostenere la dottrina tradizionale che nessuno deve essere costretto con la forza a credere.** Il celebre testo del trattato 26 del suo commento al Vangelo di S. Giovanni è probabilmente del 413. Esso è di una luminosità meridiana: « Nella Chiesa uno può entrare contro la sua volontà, all'Altare può avvicinarsi contro la sua volontà, può ricevere contro la sua volontà il Sacramento [eucaristico]: però non può credere, se non volendo. Se si credesse con il corpo, si potrebbe operare su quelli che non vogliono; ma non si crede con il corpo » (54).

Lo strano è che, allorchè scriveva quelle immortali parole, S. Agostino pensava che, almeno quando si trattava degli eretici,

(53) V. MONACHINO, *op. cit.*, p. 33.

(54) SANT'AGOSTINO, *In Ioannis Evang.* tr. 26, n. 2 (P.L. 35, 1607).

si potesse ammettere l'uso della costrizione per indurli a credere. Egli non vedeva come la sua dottrina della interiorità e della libertà della fede e la sua teoria del « compelle intrare » fossero tra loro contraddittorie.

8. La Dichiarazione del Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa fa notare con molta ragione, come abbiamo visto allo inizio di queste note, che, nonostante alcune aberrazioni del Popolo di Dio nel suo pellegrinare attraverso la storia, è rimasta sempre valida la dottrina della Chiesa secondo cui nessuno deve essere costretto ad abbracciare la fede.

L'ultimo S. Agostino, quello del « compelle intrare », ha aperto la strada ad alcune aberrazioni del Popolo di Dio in materia di libertà religiosa: ciò nonostante, quello stesso S. Agostino ha sostenuto con fermezza la dottrina della libertà della fede. Egli non vedeva più quello che la tradizione anteriore, con l'eccezione del Vescovo Optato di Milevi, aveva visto con chiarezza: che cioè dalla dottrina della libertà dell'atto di fede deriva necessariamente la conclusione che l'uso della coazione in materia formalmente religiosa è immorale; e ciò nei confronti degli eretici, come nei confronti dei non battezzati. L'uso della coazione in materia formalmente religiosa si oppone alla libertà della fede, e mette in pericolo l'autenticità della fede stessa. Ciò viene chiaramente affermato in Lattanzio, il quale compendia ed esprime, in questo punto, la tradizione precostantiniana (55), in S. Ambrogio (56), in S. Giovanni Crisostomo ed anche nel S. Agostino dei primi anni di episcopato (57). Nell'ultimo Agostino l'affermazione della libertà della fede è mantenuta; ma viene apertamente negata l'immoralità della costrizione, almeno per il caso degli eretici.

DOPO S. AGOSTINO

1. Non si deve credere che la Chiesa abbia accettato immediatamente e senza esitazioni le ultime conclusioni del Vescovo di Ippona. Dal secolo V al IX esiste una serie di documenti, che, più o meno chiaramente, sono orientati nel senso di una retta dottrina della libertà delle coscienze ed anche del diritto a una bene intesa libertà religiosa di fronte ai poteri civili.

Eccene qualche esempio.

S. CIRILLO ALESSANDRINO, eletto patriarca di Alessandria nell'anno 412 e morto nel 444, sottolinea con grande energia l'immoralità dell'uso della coazione contro gli eretici. « *Contro tali uomini — egli dice nel suo commento alla seconda Lettera di S. Paolo ai Corinti — si adiravano con ragione tutti gli zelatori della fede che vivevano a Corinto; questi cercavano di colpirli come nemici della predicazione divina. Ma, poi*

(55) Cfr. nota 10.

(56) Cfr. nota 33.

(57) Cfr. i testi citati *supra* nelle note 10, 33, 37, 38, 39, 40, 42, 43.

chè ciò era molto ingiusto e alieno dalla moderazione che è propria dei santi, [...] per tale ragione [S. Paolo] ordinò: "Io stesso, Paolo, [...] vi prego in nome della dolcezza e della mansuetudine di Cristo, il quale, essendo maledetto non rispondeva maledicendo, ed essendo oppresso non minacciava, bensì intercedeva presso Colui il quale giudica con giustizia". Opportunamente quindi egli richiama alla loro memoria la vita di Cristo, per farli diventare il più possibile dolci e moderati [...]. Di conseguenza, coloro che vogliono essere seguaci della dolcezza di Cristo e non vivere secondo la carne, è meglio che rimangano lontani da ogni sospetto di questo genere » (58).

Il grande esegeta della scuola di Antiochia, TEODORETO DI CIRO (morto verso il 460) segue fedelmente le orme di S. Giovanni Crisostomo. Oggetto proprio del potere dello Stato è la salvaguardia del bene comune e della pace pubblica: « Poichè tu dormi, ed esso si incarica della cura degli interessi comuni; e da parte tua rimani in casa, mentre esso sopporta la guerra per conseguire la pace » (59).

2. Nel 457, il Papa S. Leone I scrisse una lettera al suo omonimo, l'imperatore Leone I di Bisanzio, la quale di fatto esercitò un grande influsso durante il Medioevo (essa verrà citata poi da Pio IX nell'Enciclica « Quanta cura ») (60).

La parte della lettera che ci interessa è la seguente: « Con un principio cristianissimo, e che deve essere considerato con onore tra i predicatori di Cristo, uso la libertà della fede cattolica, e [...] ti esorto: che abbia a disprezzare e a respingere con costanza coloro che si sono privati del nome cristiano; e che non abbia a consentire a degli empî parricidi, di trattare delle cose della fede con ipocrisia sacrilega, poichè consta che essi intendono svuotare la fede stessa. [...] Devi senza esitazioni renderti conto che il potere reale ti è stato conferito, non soltanto per il governo del mondo, ma soprattutto per la difesa della Chiesa: affinché, contenendo le audacie inique, da una parte, tu difenda quanto è stato bene stabilito e, dall'altra, ristabilisca la vera pace là dove essa è stata turbata, espellendo cioè gli usurpatori del diritto altrui e riformando secondo l'antica fede la Sede della Chiesa alessandrina: di modo che, placata la collera di Dio dai tuoi interventi, non punisca una città che in altro tempo fu religiosa, ma le perdoni. Considera benevolmente, o venerabile imperatore, tutti i sacerdoti del Signore che sono in tutto il mondo, i quali ti supplicano in favore di quella fede in cui c'è la redenzione del mondo intero. In questa fede si rivolgono a te con particolare preoccupazione i seguaci della religione apostolica che furono a capo della Chiesa alessandrina, e cercano di ottenere dalla tua pietà che tu non permetta che uomini, i quali sono eretici e sono stati giustamente condannati per la loro perversità, godano il frutto della loro violenta usurpazione; poichè, sia che tu guardi alla empietà del loro errore, sia che tu tenga conto di ciò che essi hanno operato nel furore, risulta che non soltanto non possono venire ammessi all'onore del sacerdozio, ma meritano altresì di essere staccati dallo stesso nome di cristiani » (61).

(58) SAN CIRILLO ALESSANDRINO, *In Epist. 2 ad Cor. 10, 1* (P. G. 74, 945 s.).

(59) TEODORETO DI CIRO, *Interpretatio Epist. ad Rom.*, 13 (P. G. 82, 195).

(60) PIO IX, *Quanta cura*, Acta, Paris I, vol. III (1858-1864), p. 697.

(61) SAN LEONE I, PAPA, *Epist.* 156, c. 3 (P. L. 54, 1129 s.).

Questo testo di S. Leone si presta ad essere interpretato non soltanto nel senso della dottrina religioso-politica dell'ultimo periodo di S. Agostino, ma altresì nel senso della dottrina dominante nella cristianità medioevale, ed anche in quello della più accentuata concezione « ierocratica » difesa nel basso Medioevo. Tuttavia, la posizione di S. Leone Magno è in se stessa ambigua, e può essere interpretata anche in un senso pienamente valido.

L'occasione della lettera è in realtà un tumulto provocato dai monofisiti alessandrini, i quali avevano invaso la Chiesa e avevano ucciso il vescovo ortodosso Proterio, mettendo in trono l'eutichiano Timoteo Ailouros. In realtà, ciò che chiede il Papa è **la protezione giuridica contro la violenza**, cioè qualcosa che certamente appartiene alla funzione dello Stato, e che in nessun modo si oppone a una libertà rettamente intesa delle coscienze. L'affermazione di Papa Leone I, secondo cui il compito principale del potere dello Stato sarebbe la difesa della Chiesa, è certamente abbastanza equivoca. Essa però può essere bene intesa nel senso che per un credente, dal punto di vista personale, lo aspetto più importante della sua attività di governante è quel contributo che egli, compiendo rettamente i suoi doveri di buon governo, può dare alla costruzione del regno di Dio. Le parole di S. Leone conterebbero invece un errore dottrinale, se fossero da interpretare — come si è fatto in certe epoche storiche, — nel senso che il potere politico dovrebbe intervenire, usando dei suoi poteri coattivi, in maniera diretta, in materie formalmente religiose, per impedire la manifestazione di culti che non siano conformi adeguatamente alla religione cattolica.

3. Il secolo V finisce con un documento straordinariamente importante, il « Tomus de anathematis vinculo », scritto da **Papa S. Gelasio I** nell'anno 495. Nel capitolo 11 di questo scritto, il Papa affronta il **problema della distinzione e della separazione tra i poteri ecclesiastico e civile, nei seguenti termini:**

« Se essi non osano esercitare questi [divini misteri], e se riconoscono che questo non rientra nell'ambito della loro potestà, alla quale compete soltanto di giudicare delle cose umane, e non anche di presiedere alle divine, come presumono di giudicare coloro dai quali sono amministrate le cose divine? Può essere stato possibile prima della venuta di Cristo, che alcuni come simbolo, rimanendo però ancora situati entro un ordine terreno di attività, fossero insieme re e sacerdoti (questo, per esempio, racconta la storia sacra del santo Melchisedec). La qual cosa fu imitata anche dal demonio tra coloro che gli appartenevano: egli infatti si sforza sempre di attribuirsi con atteggiamento tirannico le cose che appartengono al culto divino; e in tal modo gli imperatori pagani furono detti anche pontefici massimi. Ma quando si giunse al tempo di Colui che è insieme veramente re e pontefice, nè l'imperatore attribuì più a se stesso il titolo di pontefice, nè il pontefice rivendicò a se l'onore regale (e ciò, benchè si affermi che le membra di Cristo, ossia del vero re e pontefice, in forza della loro partecipazione alla natura del Capo, hanno ricevuto dalla divina generosità ambedue le qualifiche, in modo da costituire una stirpe insieme e regale e sacerdotale): poichè Cristo, conscio della fragilità umana, ordinò con ammirabile

disposizione quello che conveniva alla salvezza dei suoi, e così separò i compiti dei due poteri con proprie funzioni e dignità distinte, volendo che i suoi fossero salvati da una umiltà medicinale, e non si perdessero di nuovo per la umana superbia. In tal modo, da una parte, gli imperatori cristiani dovevano aver bisogno dei pontefici per la vita eterna e, dall'altra, i pontefici dovevano lasciarsi guidare dalle disposizioni imperiali in ciò che concerneva le cose temporali; era necessario infatti che l'attività spirituale si mantenesse lontana dagli interventi nelle cose carnali, e che colui che militava per le cose di Dio non avesse a immischiarsi in faccende secolari (2 Tim., 2, 4); correlativamente, non doveva sembrare che presiedesse alle cose divine colui che era coinvolto negli affari secolari: così si provvedeva a che regnasse la moderazione in ambedue gli ordini, e nessuno si insuperbisse per essere elevato all'una e all'altra dignità, e a che rimanesse opportunamente disposta una speciale divisione delle competenze in rapporto con la qualitativa diversità delle azioni » (62).

L'importanza di questo testo di Papa Gelasio va oltre ogni apprezzamento positivo che possiamo farne. E' notevole l'intuizione storica con cui Gelasio I mette in evidenza il contrasto tra l'economia religioso-politica dell'Antico Testamento (e correlativamente la concezione religioso-politica del paganesimo) e la « nuova » economia instaurata da Cristo, di **netta distinzione delle sfere religiosa e politica**, con il perfetto e definitivo superamento di ogni confusione di poteri e di funzioni. E' straordinario che dopo il regresso del secolo IV verso « modelli » di origine pagano-imperiale (negli imperatori cristiani) o di ispirazione ebraica (in alcuni Padri e scrittori ecclesiastici), il secolo V termini con una affermazione così netta della distinzione tra autorità religiosa e potere politico, tra azione pastorale della Chiesa e giurisdizione coattiva dello Stato. Nella dottrina gelasiana è contenuto, come conseguenza necessaria, il superamento degli equivoci dell'agostinismo politico.

L'autorità giurisdizionale coercitiva dello Stato non si estende a materie direttamente e formalmente religiose. L'azione pastorale della Chiesa non può ricorrere a procedimenti di coazione da parte del potere politico per imporre il culto cattolico o per reprimere le dissidenze (salvo, evidentemente, il dovere dello Stato di reprimere abusi e violenze contrarie alla dignità e ai diritti della persona, alle vere esigenze di una bene intesa libertà religiosa e di una giusta libertà delle coscienze).

Sarebbe tuttavia un errore di prospettiva storica ritenere che Papa Gelasio vedesse senza alcuna esitazione e univocamente tutte queste conseguenze, che sono di fatto chiaramente contenute nello straordinario testo del suo « Tomus ». Senza dubbio ciò che preoccupava Gelasio I e che lo portò a sottolineare così decisamente il dualismo e la mutua indipendenza dei poteri ec-

(62) SAN GELASIO I, PAPA, *Tomus de anathematis vinculo* (Ne forte), n. 11 (A. Thiel, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II*, tomo I, A. S. Hilario usque ad S. Hormisdam, ann. 461-523. Brunsbergae, 1868, pp. 567s).

clesiastico e civile (e ciò che — la qual cosa è ancora più importante — lo portò a contrapporre con tanta acutezza la specifica diversità delle funzioni e dei mezzi), era la necessità di difendere la indipendenza della Chiesa dalla tendenziale invadenza degli imperatori bizantini.

A ogni modo la dottrina c'è, ed è in sè stessa di una precisione così felice che difficilmente può prestare il fianco a interpretazioni equivoche.

4. Un secolo dopo S. Gelasio, il **Papa S. Gregorio I**, detto Magno, rivendica energicamente, in tre delle sue lettere, la **libertà religiosa delle coscienze e la esclusione di qualsiasi conversione ottenuta con la forza.**

Nella prima di tali lettere egli fa notare che le conversioni forzate al cristianesimo non possono essere accompagnate dalla perseveranza e si concludono con un maggiore danno spirituale (63). La seconda contiene questa energica affermazione: « *Siamo stati fatti pastori, non persecutori. E il grande Predicatore [S. Paolo] dice: "Riprendi, correggi, esorta con ogni longanimità e dottrina" (2 Tim., 4, 2). E' nuova e inaudita, d'altra parte, questa predicazione che esige la fede con le vergate* » (64). Si deve notare che in questa lettera Papa Gregorio non parla delle conversioni al cristianesimo, ma si riferisce a un processo svoltosi a Costantinopoli contro due presbiteri e accompagnato da violenze. Una terza lettera condanna severamente i procedimenti coercitivi usati per ottenere le conversioni. Egli scrive: « *Chi con intenzione sincera desidera portare alla religione cristiana, alla vera fede, coloro che sono [ad essa] estranei, deve usare mezzi persuasivi, non servirsi di mezzi violenti, affinché coloro la cui mente avrebbe potuto essere attratta da una adeguata e chiara esposizione dei motivi, non vengano allontanati dalle persecuzioni; chi infatti agisce diversamente, e sotto questa veste [di zelo] vuole impedire ai lontani l'esercizio normale del loro culto, dà prova di preoccuparsi più dei suoi propri interessi che degli interessi di Dio* » (65).

In S. Gregorio Magno va facendosi strada però l'idea, che abbiamo vista apparire confusamente in S. Leone I, di una **funzione ministeriale del potere regio nei confronti della Chiesa** (66).

Tale idea viene poi espressa, in termini sfortunatamente molto espliciti, in un testo delle « Sentenze » di S. ISIDORO DI SIVIGLIA, contemporaneo di Gregorio (più giovane di lui di circa venti anni). Il regno ispano-visigoto fu uno dei focolai dove si sviluppò l'idea medioevale di una Chiesa della quale lo Stato cristiano sarebbe parte (lo Stato cristiano è concepito come « ecclesiastico »). In questo senso scrive Isidoro: « *Le*

(63) SAN GREGORIO I, PAPA, *Epist.* I, 45 (Mon. Germ. Hist., Greg. I Pp. Regist. Epist., t. 1, p. 72; P. L. 77, 510s [Ep. 47]).

(64) SAN GREGORIO I, PAPA, *Epist.* III, 52 (M.G.H., loc. cit., pp. 290s; P.L. 77, 649 [Ep. 53]).

(65) SAN GREGORIO I, PAPA, *Epist.* XIII, 15 (M.G.H., Greg. I Pp. Regist. Epist., t. 2, p. 383; P.L. 77, 1267s [Ep. 12]).

(66) Cfr. H. X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique — Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, 2 ed., Paris 1955, pp. 121-141.

autorità del mondo sono sottomesse alla disciplina della religione; e, benchè siano dotate della sovranità regia, tuttavia, essendo soggette al vincolo della fede, sono obbligate tanto a predicare la fede di Cristo con le sue leggi, quanto a conservare con i buoni costumi lo stesso deposito della fede predicata. — I principi secolari talvolta conservano dentro la Chiesa la sovranità del potere che hanno ricevuto, allo scopo di difendere la disciplina ecclesiastica appunto mediante detta potestà. D'altra parte non sarebbero necessari dei poteri all'interno della Chiesa, se non fosse per imporre mediante il timore della disciplina ciò che il sacerdote non è capace di fare in favore della predicazione della dottrina. — Spesso il regno celeste progredisce per mezzo del regno terreno, in quanto coloro, i quali, vivendo all'interno della Chiesa, operano contro la fede e la disciplina della Chiesa stessa, vengono piegati dal rigore dei principi; il potere regio deve imporre alle cervici dei superbi quella stessa disciplina, che l'umiltà della Chiesa non ha la possibilità di far rispettare; e con la forza del dovere deve conferire [alla disciplina ecclesiastica] la capacità di farsi obbedire. Divengano coscienti i principi secolari che essi devono rendere conto a Dio dei propri doveri verso la Chiesa, che è stata loro affidata da difendere in nome di Cristo. Poichè, sia che aumenti sia che si dissolva la pace e la disciplina della Chiesa per opera dei principi fedeli, di ciò chiederà loro conto Colui che affidò la Chiesa alla loro potestà » (67).

5. La tendenza, tuttavia, a fondere lo Stato e la Chiesa in una unica società cristiana, tendenza che si farà sentire sempre più a partire dall'anno 800, e in particolare dal Natale di quell'anno quando il Papa Leone III impose a Carlo Magno la corona imperiale di « piissimo Augusto, incoronato da Dio, grande e pacifico, imperatore dei Romani » (68), questa pericolosa e ambigua tendenza a far assorbire lo Stato nella Chiesa, non impedisce, nella prima metà del secolo VIII, la chiara coscienza di una rigorosa distinzione dei poteri ecclesiastico e civile, distinzione che non si oppone a una fruttuosa concordia.

Il PAPA GREGORIO II, tra il 726 e il 730, scrive all'Imperatore bizantino Leone III Isaurico (in occasione della controversia circa le immagini e in relazione con il crescente cesaropapismo di Bisanzio), in questi termini: « Sai, Imperatore, che i dogmi della Santa Chiesa non sono degli imperatori ma dei pontefici, e che reclamano di essere definiti con sicurezza. Per questo i pontefici sono stati posti a capo delle Chiese, mantenendosi estranei agli affari politici; allo stesso modo, gli imperatori devono tenersi al di fuori degli affari della Chiesa e devono intervenire soltanto in ciò che è stato affidato alle loro cure. La concordia tra gli imperatori che amano Cristo e i più pontefici, è una forza unica [mia dynamis estin], quando si amministrano gli affari con pace e carità » (69). La concezione della « forza unica » può dar adito a equivoci:

(67) SANT'ISIDORO DI SIVIGLIA, *Sententiae*, lib. 3, c. 51, nn. 3-6 (P.L. 83, 723s). Cfr. ARQUILLIÈRE, op. cit., pp. 142ss.

(68) V. E. AMANN, *L'époque carolingienne* (A. FLICHE e V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, VI), Paris 1947, p. 160.

(69) GREGORIO II, PAPA, *Epist. all'Imperatore Leone III Isaurico*. Testo greco pubblicato da E. CASPAR, *Papst Gregor II. und der Bilderstreit*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 52 (1933) 80, lin. 249-256. Cfr. MANSI, *Conc. coll.*, XII, 967-970.

essi si faranno sentire sempre pi nei secoli successivi. In questo testo di Gregorio II, per, essa ancora equilibrata e precisa nella sua formulazione, comprendendo la netta affermazione della totale e mutua distinzione dei poteri e delle funzioni delle autorit ecclesiastica e civile.

6. La costituzione del potere temporale dei Papi, che gi si delinea sotto Gregorio II, e che si consolider durante i successivi pontificati, non port a una chiarificazione per ci che concerne la dottrina dei rapporti tra Chiesa e Stato. Ancor meno aiut a tale scopo la costituzione del nuovo impero d'Occidente con Carlo Magno. Ci nonostante, ancora alla met del secolo IX, il grande Papa Nicola I, che rappresenta un movimento di reazione in favore della indipendenza del potere pontificio di fronte alla tendenziale invadenza degli imperatori carolingi, riafferm le posizioni di Gelasio I e di Gregorio Magno. In una lettera all'imperatore bizantino Michele, scritta nell'865, in occasione delle controversie suscitate dalla nomina di Fozio a Patriarca di Costantinopoli, egli ripete alla lettera le affermazioni di Gelasio I contenute nel « Tomus » sopra l'anatema, da noi sopra citate (70).

L'anno seguente nella sua famosa risposta alle consulte dei Bulgari (neo-convertiti) il Papa Nicola riafferma in termini simili a quelli di S. Gregorio Magno la necessit che la conversione dei pagani venga lasciata libera (71). In questa stessa risposta per — nella quale ritroviamo intuizioni molto chiare riguardo ai diritti dell'uomo (72) — scopriamo una incoerenza, che tipica della mentalit medioevale: Nicola I, da una parte, ha risposto in termini tassativi al Re bulgaro che non doveva molestare i pagani i quali rifiutavano di convertirsi; egli afferma, d'altra parte, che gli eretici pertinaci, ribelli all'autorit ecclesiastica, devono essere scomunicati in modo tale da venir considerati come « quelli che sono fuori » (73), e conclude inaspettatamente che il re, dopo averli ridotti ad essere come « quelli che sono fuori », deve « opprimerli come persone estranee » (74). Per il lettore moderno la contraddizione tra le premesse e la conclusione appare evidente. Nicola I, tuttavia, che suppone si tratti di eretici colpevoli e in mala fede (un « apriorismo » questo, che impedisce ai medioevali di impostare adeguatamente il problema della libert delle coscienze), basa il suo punto di vista su una applicazione della concezione feudale delle relazioni del cristiano con Cristo: il Re che, come garante della fedelt al giuramento feudale, deve punire la violazione dei doveri feudali di soggezione ai sovrani della terra, deve « a fortiori » punire la violazione del giuramento feu-

(70) V. in DENZ.-SCH. 641 (333 nelle ediz. precedenti).

(71) NICOLA I, PAPA, *Responsum ad Bulgaros*, cap. 41 (M.G.H., Epist., t. 6, Kar. Aevi t. 4, pp. 582s).

(72) Per esempio nei capitoli 20 (*loc. cit.*, p. 579), 23 (p. 579), 25 (pp. 579s), 81 (p. 594), 86 (p. 595), 87 (pp. 595s). Al contrario, nel cap. 88 (p. 596), proibisce ai Bulgari di pregare per i loro morti nel paganesimo (!). Appare qui una delle dolorose incongruenze del punto di vista proprio dell'uomo medioevale.

(73) NICOLA I, PAPA, *loc. cit.*, cap. 18 (pp. 577s).

(74) « Porro si nec ecclesiam auderit, sit omnibus revera sicut ethnicus, id est gentilis, ac per hoc iam merito per potestates externas tamquam extraneus opprimatur » (*ibid.*, p. 578).

dale al Re divino. Questa concezione appare abbastanza chiaramente delineata nel testo del Papa Nicola: « *Poichè [i re cristiani] mai o quasi mai lasciano in vita coloro che sono rei di tradimento o di infedeltà [al sovrano], come non dovranno indignarsi e infuriarsi quando vedono che Cristo, che è il Re dei re e il Signore dei signori, viene rinnegato dagli uomini, viene ingannato e non si è fedeli alla fedeltà che gli si è giurata?* » (75).

E' chiaro che non si tratta qui di una concezione « ierocratica » in senso proprio: ciò, se non altro per il fatto che per Nicola I si tratta di una iniziativa che il principe, per i vincoli di servizio diretto che lo legano a Cristo, prende di propria autorità, e non in nome della Chiesa: egli agisce contro gli eretici precisamente perchè li considera degli « estranei ». A ben vedere, siamo in presenza della medesima concezione che avevamo ritrovato negli scritti dell'ultimo S. Agostino.

CONCLUSIONE

La ricerca da noi fatta sulla base della documentazione dei primi nove secoli cristiani, ci permette di rispondere con fondamento alle domande che ci siamo poste all'inizio di questo studio.

1. Non c'è nessun dubbio che il Concilio Vaticano II, quando afferma che la sua Dichiarazione sulla libertà religiosa lascia intatta nella sua integrità « la dottrina tradizionale cattolica sul dovere morale dei singoli e delle società verso la vera religione e l'unica Chiesa di Cristo », **si riferisce al nucleo centrale di questa dottrina**, cioè all'affermazione che le società hanno un dovere da compiere nei confronti della vera religione e della Chiesa di Cristo. Il Concilio non pretende riferirsi al modo concreto in cui questo dovere è stato concepito dai cristiani attraverso la storia. Questo « modo concreto » è stato, durante lunghi periodi, l'opposto di alcuni aspetti essenziali della dottrina contenuta nella Dichiarazione sulla libertà religiosa. Però non fu sempre così. Ci sono stati dei periodi in cui il modo di intendere il dovere dello Stato nei confronti della religione fu pienamente in armonia con quello che sarà l'insegnamento conciliare. E' per questo che lo studio dei primi nove secoli presenta un interesse tutto particolare.

Nei secoli successivi del Medioevo — che qui non abbiamo voluto esaminare —, così come nel secolo XVI, l'atteggiamento di intolleranza diventerà più radicale.

2. Per ciò che concerne **le relazioni tra la Chiesa e lo Stato**, anche la confusione del cosiddetto agostinismo politico diventerà più caotica. S. Tommaso d'Aquino rappresenterà, almeno fino a un certo punto, una reazione: aiutato dalla concezione aristote-

(75) *Loc. ult. cit.*

lica della politica e dello Stato, che gli serve come ispirazione, egli accentuerà il dualismo della distinzione tra la Chiesa e lo Stato, e il carattere terreno dello Stato (contro la tendenza a sacralizzare lo Stato); egli non potrà però liberarsi dal peso della tradizione medioevale della integrazione dello Stato nella Chiesa: sarà molto lontano da una concezione « ierocratica », ma la sua sintesi, come tutto il pensiero religioso-politico medioevale, sarà travagliata da intimi squilibri.

Nella seconda metà del secolo XIII, la tendenza monistica dell'agostinismo politico diventerà più pesante, fino a cristallizzarsi nelle forme acutamente « ierocratiche » dei canonisti del secolo XIV.

La teologia del secolo XVI senz'altro abbandonerà queste esagerazioni, però non riuscirà a liberarsi sufficientemente dalla confusione medioevale. Si continuerà a pensare che lo Stato dei cristiani è in quanto tale integrato intrinsecamente nella Chiesa, della quale è una parte. E' impressionante vedere questa dottrina chiaramente affermata da un teologo, d'altronde così moderno per il suo tempo, come il Suarez (76).

L'uomo medioevale non poteva capire la dottrina della incompetenza del potere dello Stato ad agire coercitivamente nelle materie religiose (una dottrina, non lo si dimentichi, che era stata affermata fino al secolo IV, e, benchè non unanimemente, ancora fino al secolo IX). In realtà, da S. Agostino in poi, la dottrina della Chiesa sulla libertà religiosa e sulla incompetenza dello Stato a intervenire coercitivamente in materie formalmente religiose, si è mossa tra innumerevoli ambiguità e tensioni interne non risolte.

Lo studio di tale dottrina nel suo sviluppo tra gli anni 312 e 867, ci ha fatto vedere le ragioni profonde di tali ambiguità.

3. L'affermazione del Concilio Vaticano II, secondo la quale « ha sempre perduto la dottrina della Chiesa, che nessuno può essere costretto con la forza ad abbracciare la fede », è incontrovertibile, se la si intende con riferimento ai non battezzati (che essi non debbono essere costretti a ricevere il Battesimo e a professare la fede, è stato sempre chiaramente affermato dal supremo magistero della Chiesa). Non si è sempre compresa invece la necessità di applicare tale principio ai battezzati dissidenti. L'involutione della tradizione su questo punto è un fatto complesso e che non si è verificato senza ondeggiamenti (nella prima metà del secolo XI, per esempio, il Vescovo Wazo, di Lieja, si opponeva molto energicamente all'uso della coercizione contro gli eretici, fondandosi sulla parabola evangelica del frumento e della zizzania) (77).

(76) SUÁREZ, *De legibus*, lib. 4, cap. 9, nn. 2-3.

(77) ANSELMO DE LIEJA, *Liber secundus gestorum Pontificum Tun-grensis, Traiectensis sive Leodicensis Ecclesiae*, cap. 63 (M.G.H., *Scriptores* t. VII, Hannover, 1846, pp. 227s).

4. Durante le discussioni intorno allo schema della Dichiarazione sulla libertà religiosa (all'interno e fuori del Concilio), quelli che si opponevano alla Dichiarazione stessa, si sforzavano di provare con documenti l'esistenza di una profonda contraddizione tra la dottrina proposta all'esame dei Padri conciliari e la dottrina tradizionale. La loro **visione della tradizione era però notevolmente insufficiente**: il problema dell'insegnamento dei Papi del secolo XIX deve essere considerato alla luce di tutta la storia anteriore, soprattutto di quella dei secoli decisivi, che abbiamo esaminato in queste note.

Le confusioni e certe aberrazioni della teologia — e più ancora del diritto canonico — medioevale, per quanto riguarda le forme più acute della concezione « ierocratica » della bassa età medioevale, perdurarono, con una parziale revisione nel secolo XVI, fino al secolo XIX. La filosofia secolarizzata del secolo XVIII ebbe l'intuizione dei valori della dignità umana e del necessario radicarsi in essa dei diritti dell'uomo, in particolare del diritto alla libertà religiosa di fronte ai poteri coattivi dello Stato. Essa giunse anche a prendere coscienza del fatto che lo Stato non si trova dentro la Chiesa (non è parte della Chiesa). Questa filosofia dell'illuminismo però integrava e fondava erroneamente quelle intuizioni sostanzialmente vere in una concezione indifferentistica e irreligiosa dello Stato e della vita pubblica. Contro questo indifferentismo reagirono giustamente i Papi del secolo XIX; ma i loro mezzi teologici erano inadeguati: la teologia era in decadenza a partire dalla seconda metà del secolo XVII.

Del magistero dei Papi del secolo XIX, in materia religiosopolitica, come della tradizione teologica medioevale sulla libertà religiosa, quello che è rimasto intatto è, come si è detto, il nucleo essenziale « della dottrina tradizionale cattolica sul dovere morale dei singoli e delle società verso la vera religione e l'unica Chiesa di Cristo ».

Tale nucleo dottrinale è posto in relazione dal Concilio Vaticano II con la dottrina degli ultimi Papi sui diritti della persona umana e sull'ordinamento giuridico della società. In questo modo viene a concludersi felicemente un lungo e faticoso cammino, talvolta aspro, del pensiero cattolico.

Jose Maria Diez-Alegria