



LA TERZA ONDATA DI DEMOCRATIZZAZIONE E IL CONCILIO VATICANO II

Il 15 ottobre 2014, nella settimana al termine della quale si è svolta la prevista beatificazione di Giovanni Battista Montini-Paolo VI, il dottorato e il Master di istituzioni parlamentari incardinati presso il Dipartimento di Scienze Politiche hanno inteso cogliere tale occasione per una riflessione scientifica che integrasse vari approcci disciplinari, come nella propria tradizione, per cogliere i significati civili, nazionali e internazionali, del pontificato che ha concluso il Concilio Vaticano II e che ha guidato la prima turbolenta fase di implementazione del medesimo.

Fulco Lanchester ha quindi introdotto i principali nodi tematici connessi al pontificato, introducendo la relazione di Gianfranco Pasquino sull'importanza del fattore religioso nella Terza Ondata democratica, riprendendo e sviluppando soprattutto le elaborazioni di Samuel Huntington, in interazione con Oreste Massari. Questo primo blocco di interventi riprende pressoché alla lettera gli interventi svolti in quella sede.

Sono stati quindi esaminati tre contesti peculiari. Anzitutto quello americano, che ha svolto un ruolo-guida di traino nell'accettazione della libertà religiosa (relazione di Pamela Harris in dialogo con Luca Diotallevi a cavallo tra filosofia e sociologia della politica, con interventi parzialmente rivisti e ampliati rispetto a quelli pronunciati), quindi quello spagnolo, luogo di ricaduta con profonda discontinuità rispetto agli assetti conciliari (relazione di Carlos García de Andoin in dialogo con Gianluca Passarelli, combinando analisi storica, teologica e politologica: i testi coincidono sostanzialmente con quelli pronunciati), infine quello italiano, in parte anticipatore e in parte problematico nell'attuazione, sulla base delle ricostruzioni di Pietro Scoppola (relazione di Marco Damilano che non poté essere pronunciata allora per impedimento dell'autore, in dialogo con Umberto Gentiloni Silveri, che ha quindi riformulato il testo). Infine il vaticanista Luigi Accattoli precisa come Francesco, riprendendo il programma riformista di Montini, congelato a lungo per timori di strappi, proietti così il pontefice bresciano verso il futuro con impatti significativi anche nel rapporto con le istituzioni civili e le opinioni pubbliche, in parte illustrate nelle conclusioni di Stefano Ceccanti, entrambi con lievi correzioni rispetto al testo originario.

(Stefano Ceccanti)

[Fulco Lanchester, *Tra ondate e riflussi*](#)

[Gianfranco Pasquino, *Il fattore religioso nella Terza ondata di democratizzazione riletto 25 anni dopo la caduta del muro*](#)

[Oreste Massari, *L'importanza del fattore religioso*](#)

[Pamela Beth Harris, *Gli influssi giuridici americani sulla libertà religiosa al Concilio Vaticano II e il discorso di Paolo VI all'ONU \(John Courtney Murray and the Americanization of Religious Liberty at the Second Vatican Council\)*](#)

[Luca Diotallevi, *La convergenza Montini-Murray*](#)

[Carlos García de Andoin, *Le conseguenze delle opzioni preferenziali per la democrazia del Concilio sulla transizione spagnola*](#)

[Gianluca Passarelli, *Ma nonostante Montini in Spagna non nacque una Dc*](#)

[Marco Damilano, *Giovanni Battista Montini-Paolo VI e la DC nella ricostruzione di Pietro Scoppola*](#)

[Umberto Gentiloni Silveri, *La forza debole della religione*](#)

[Luigi Accattoli, *«Con Francesco si ritorna a Montini ?»*](#)

[Stefano Ceccanti, *Montini tra Seconda, Terza e Quarta ondata*](#)

Fulco Lanchester *, *Tra ondate e riflussi*

La coincidenza tra la canonizzazione di Paolo VI ed il sinodo dei Vescovi offre l'opportunità per affrontare sia la questione dell'influenza della Chiesa cattolica sui processi di democratizzazione della Terza ondata, sia il rapporto che alcuni personaggi della stessa hanno avuto con la seconda; sia, infine, il ruolo importante che "La Sapienza" ha giocato in queste vicende.

Come è noto, nel 1991 Samuel Huntington pubblicò il volume *The third wave: democratization in the late twentieth century* (Norman, OK; London, University of Oklahoma, 1991), dove tra le variabili indipendenti, che avevano provocato la "terza ondata" di democratizzazione, prendeva in esame proprio il cambiamento della "Chiesa cattolica conciliare" negli anni Sessanta, la quale, tra il '63 ed il '65, aveva operato una trasformazione delle chiese nazionali, da difensori dello *status quo*, ad oppositori dell'autoritarismo, e propositrici di riforme economiche-sociali e politiche. Ed è questa tesi espressa a pagina 45 dell'edizione in inglese del volume di Huntington, che è stato scienziato della politica con un "taglio teorico" estremamente ampio. In argomento è possibile affermare come Samuel Huntington e David Easton siano stati i due autori che, data l'importanza delle categorie da loro utilizzate, riuscirono, tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta, ad avvicinarsi più di altri alle prospettive della "teoria generale del diritto", colloquiando anche con i costituzionalisti ed i costituzional-comparatisti. Per esempio, tutta l'opera di Huntington su *Political Order in Changing Societies* (New Haven, Yale University Press, 1968) può essere collegata con la riflessione operata lungamente da Hauriou e da Romano – ma anche da Schmitt e da Mortati- sul problema del rapporto tra politica e diritto e sulla istituzionalizzazione degli strumenti di potere.

Nel suo volume del 1991 Huntigton si concentra sui processi di democratizzazione (pp. 16 ss), ponendo come problema essenziale quale sia stato l'influsso della Chiesa cattolica sulla "terza ondata".

In questa prospettiva, le citate "ondate di democratizzazione", ovvero il processo di inclusione degli appartenenti ad un determinato ordinamento all'interno della società politica, vedono la Chiesa assumere una differente posizione:

– durante la "prima ondata" tra il 1828 ed il 1926, caratterizzata successivamente da un riflusso (*reverse*) tra il 1922 ed il 1942, la Chiesa cattolica si pose sempre sostanzialmente

* Professore ordinario di Diritto costituzionale italiano e comparato, Dipartimento di Scienze politiche - Università di Roma "La Sapienza".

all'opposizione dei processi di democratizzazione, dimostrandosi protagonista anche nel *rollback*;

– durante la “seconda ondata” tra il 1943 ed 1962, la Chiesa assecondò invece il processo di democratizzazione negli ordinamenti europei, ma venne coinvolta dalla divisione bipolare che caratterizzò lo “scontro di civiltà”. Proprio alla fine di questo specifico periodo, dopo la morte di Pio XII, con l'elezione di Giovanni XXIII iniziò il periodo conciliare, con le sue aperture e le sue contraddizioni, che aprì alle trasformazioni intense portate avanti dal pontificato Paolo VI;

- la cosiddetta “terza ondata” dal 1974 agli anni Novanta, che investì prima l'area meridionale europea (Portogallo, Grecia, Spagna), l'America latina e poi gli Stati di socialismo reale e altri ordinamenti, ha visto, infine, la Chiesa cattolica svolgere un ruolo rilevante. Il Papa polacco ha contribuito alla destrutturazione del socialismo reale, mentre l'America latina si è confermata luogo di contraddizioni massime, di cui la fase Bergoglio costituisce un indice empirico.

Com'è noto, simili processi non hanno condotto alla *fine della storia*, ma ad una realtà complessa caratterizzata dalla riquilificazione dei rapporti geopolitici di lungo periodo (lo spostamento dell'asse dall'Atlantico al Pacifico), con una situazione di incisiva difficoltà sia per il settore della rappresentanza in campo politico, sia per quello dello Stato sociale tradizionalmente inteso. In proposito, nel 2008 Larry Diamond (*The Democratic Rollback. The Resurgence of the Predatory in Foreign Affairs*, 2008, marzo aprile) ha evidenziato il conclamato stato di crisi del modello occidentale ed il pericolo di un successo di modelli alternativi allo stesso. In questo quadro si pone l'elezione e l'opera di rinnovamento di Papa Bergoglio, che pone anche il problema della riarticolazione della *governance* e non soltanto del *government* della Chiesa.

E proprio per questo che - dopo la relazione principale del Prof. Pasquino su *Il fattore religioso nella Terza Ondata di Huntington riletto 25 anni dopo la caduta del Muro* (il *discussant* sarà Oreste Massari)- vi saranno due relazioni su i due casi più interessanti di democratizzazione e di riflessioni precedenti alla democratizzazione degli anni Settanta; e cioè, quello spagnolo, operata da Carlos García de Andoin, della diocesi di Bilbao, e una relazione sul caso americano, ovvero sugli influssi giuridici americani sul tema della libertà religiosa nel Concilio Vaticano II e sul discorso di Paolo VI all'ONU, strettamente connesso con l'opera e l'influenza di John Courtney Murray, padre gesuita statunitense.

Come vedete, in questo “seminario” si affronta, attraverso uno “spicchio” del problema della democratizzazione, un tema che ha una sua attualità ed una sua generalità estremamente importante.

[Gianfranco Pasquino *](#), *Il fattore religioso nella Terza ondata di democratizzazione riletto 25 anni dopo la caduta del muro*

Quello che intendo fare, poiché – in realtà- non sono un esperto di fenomeni religiosi, di organizzazioni religiose, o di Chiese è di situare il discorso – che verrà fatto da chi mi segue- nell’ambito dell’analisi che ne fa Huntington.

Analisi importante, che, come *spesso* succedeva all’autore – si può dire, come *sempre* succedeva all’autore- va controcorrente; e che è un’analisi assolutamente decisiva, non solo per la comprensione della “Terza ondata”, ma come vedremo – andrò un po’ oltre- per quello che succede dopo la “Terza ondata”.

Quello che “succede dopo” – in realtà- sta già succedendo sotto i nostri occhi, “se” e “quando” si avesse voglia di *guardare*.

Il punto di partenza è questo: in generale i sociologi, gli economisti, i politologi hanno una prospettiva interpretativa che cerca di espungere la religione dai fenomeni che analizzano.

Se si guarda al periodo in cui Huntington lavora, che è – grossomodo- quello che va dagli inizi degli anni ‘50 fino al 2000 – Huntington muore nel 2008- la religione non è mai al centro dell’attenzione.

Gli unici che se ne occupano, e questo è un punto importante, sono gli antropologi.

Gli antropologi – potrei dire- non possono fare a meno di affrontare il problema della religione e del ruolo della religioni nelle comunità che analizzano; e, infatti, uno dei migliori studi in materia – che, fra l’altro, è anche uno studio comparato, molto importante per tantissime buone ragioni- è fatto da un antropologo che si chiama Clifford James Geertz, il quale scrive un’analisi comparata di Indonesia e Marocco.

Riguardo l’Indonesia, per coloro di voi – immagino pochissimi- che “continuano a leggere i giornali” c’è un articolo riguardante il vertice ASEM sul *Corriere della Sera* di mercoledì 15 ottobre – che forse non coglie appieno il problema- essendo l’Indonesia diventato nel frattempo un paese democratico, ma sul quale mi soffermerò più avanti.

Indonesia e Marocco sono quindi i paesi che Geertz analizza in questo studio, centrato su quale sia il ruolo della religione nel produrre conseguenze in materia sociale e politica.

* Professore emerito di Scienza Politica, Scuola di Scienze politiche - Università “*Alma Mater*” di Bologna.

Nel corso del periodo in cui Huntington opera, però, quasi nessuno si occupa di questo; infatti, gli studi sono perfino “sorprendenti” – utilizzo un termine che sento “va di moda” anche tra i telecronisti del calcio- anche “imbarazzanti”, per l’assenza della religione.

Faccio un esempio che ritengo molto importante per comprendere come tutto questo si situi nell’ambito dell’analisi della modernizzazione e dello sviluppo politico.

C’è un libro, che è decisamente intelligente, ricchissimo di capitoli e perfettamente comparato, che si intitola *Political modernization in Japan and Turkey*, pubblicato nel 1964, da due curatori notevolissimi, uno perché nonostante fosse di origine tedesca viveva in Turchia e conosceva il turco – Dankwart Rustow – l’altro perché era un grande esperto di Giappone – Robert Ward – ma nel quale, la religione in Turchia e Giappone, non è sostanzialmente menzionata.

È quindi possibile avere modernizzazione politica – in Turchia e in Giappone- senza discutere della religione?

Io credo proprio di no; e se si va nell’indice analitico, certo si trova qualche riferimento – ma credo solo un paio di volte- allo Shintoismo e qualche riferimento all’Islam, ma non di più; e naturalmente questo spiega pochissimo poi di come i due paesi si sia modernizzati, ed incidentalmente, come la Turchia stia avendo una “retrocessione” religiosa – un *Rollback* della religione.

Non sono, naturalmente, gli unici; se si vanno a vedere gli studi compiuti sull’argomento negli anni Sessanta, ed anche all’inizio degli anni Settanta, ci sono studi molto importanti, sullo sviluppo politico e sulle origini della democrazia. Lo stesso Rostow, che scrive forse l’articolo breve più intelligente su come nascano le democrazie, non menziona in nessun modo la religione.

Tutto questo perché? Perché potremmo dire – con una parola italiana- che questi giudizi sono laici o già secolarizzati? Però qui c’è un errore o comunque un problema.

Credo che l’unico che faccia davvero riferimento alla religione sia – un’altro dei miei autori preferiti- Almond; però lo fa in maniera – come dire- successiva a tutto questo.

Nei libri degli anni Sessanta e della metà degli anni Sessanta, sostanzialmente la religione non compare. Mentre Almond, prima cura una grande ricerca sulle religioni comparate, e poi scrive insieme ad altri un volume che è stato tradotto dal Mulino e che si intitola *Religioni forti*, dove incidentalmente – e direi anche molto anticipatamente- rileva che le religioni sono tutte inclini ad avere elementi di fondamentalismo – e le religioni monoteiste hanno elementi di fondamentalismo. Non c’è solo il fondamentalismo islamico, ma c’è ovviamente il fondamentalismo cattolico, come c’è un fondamentalismo ebraico – una coalizione di partiti fondamentalisti è rappresentata oggi nel parlamento di Israele; ci sono anche i fondamentalisti protestanti, e negli Stati Uniti c’è una “lussureggiante flora” di fondamentalismi protestanti.

Il libro di Almond è importante perché va a cogliere il “ruolo politico” delle religioni forti, e come queste influenzino la politica, riuscendo talvolta a deviarla ed a distorcerla.

Almond – autore israelita- nel corso dei suoi studi rarissimamente utilizza la sua religione per interpretare quello che succede, aveva anche commissionato un libro su religione e sviluppo politico, pubblicato sulla collana da lui diretta nel 1970.

Faccio notare come 1970 sia stato un anno delicato in America Latina, perché compare, o – forse- si presenta in maniera più vigorosa la “teologia della liberazione”, e cioè un uso “rivoluzionario” della religione cattolica, che però viene studiata in chiave – soprattutto applicativa- non come fenomeno sociologico ma come fenomeno politico, ovvero come questo tipo di atteggiamento riesca ad influenzare la politica.

Lo stesso Huntington ci arriva tardi, rispetto al fenomeno, perché, nel suo libro fondamentale – che è del '68- *Political order in changing societies* c'è pochissimo sulla religione; ci sono alcuni accenni, ma la religione e le organizzazioni religiose – come diceva giustamente il Professor Huntington: le istituzioni religiose- non sono prese in considerazione; l'accento è piuttosto su altri fenomeni, in particolare, ovviamente, sulle organizzazioni militari, sul partito unico, e su come queste organizzazioni possano creare ordine politico, e senza ordine politico – diceva Huntington- non c'è nessun sviluppo politico; l'autorità, prima di criticarla – e penso che questo sia un messaggio che vada bene anche in questa sede- bisogna crearla; perché se non c'è, è inutile esibirsi in critiche. Huntington dice che in qualche modo si può trovare l'intervento dei religiosi e della religione in politica, ma non segue in nessun modo – fino in fondo- questa sua scoperta.

Invece saranno gli avvenimenti che lo spingeranno in questa direzione; gli avvenimenti sono quelli della “Terza ondata” di democratizzazione. Lanchester ha fatto molto bene a ricordare le tre ‘fasi’, e ricordo come la “Terza ondata” sia stata un'ondata molto importante; questo perché, fino alla fine degli anni '80 i regimi democratici – nel migliore dei casi- erano una ventina, ed – tra questi- in due o tre casi era lecito dubitare su quanto – in realtà- democratici questi fossero.

All'inizio della “terza ondata di democratizzazione” ci sono all'incirca venti paesi democratici, alla fine della “terza ondata” i paesi sono circa ottanta-novanta; poi qui – forse è il caso che lo dica- c'è una distinzione importante da fare, fra: i regimi che sono democratici perché “liberal-democratici”, e lo sono in quanto, non sono luoghi dove si vota soltanto, ma dove esiste anche la protezione dei diritti dei cittadini; e le democrazie che Diamond, citato da Lanchester, definisce come “democrazie elettorali”, laddove si vota, ma la protezione accordata ai cittadini, sia del loro diritto a fare propaganda politica, che – qualche volta- della loro libertà religiosa, è molto scarsa. Di questi regimi quindi, forse 30 o 40 potrebbero essere definiti come “liberal-democratici”, mentre i restanti 40 o 50 sono – nel migliore dei casi- democrazie di tipo “elettorale”.

Qual è il problema che Huntington scopre? È che – come tutti gli studiosi fino a quel momento- non aveva pensato che la religione cattolica, in particolare, fosse un fattore – fosse un elemento facilitante- della democratizzazione; al contrario, sulla base delle esperienze storiche, la democrazia veniva – solitamente- fatta nascere dove forte era la presenza della religione protestante.

La democrazia – dice Lipset, uno dei grandi studiosi della democrazia- nasce nei “paesi protestanti”, in quanto, questi, sono forse più inclini a sottolinearne un suo elemento centrale – cioè- la “responsabilità individuale”; in più, tra i “protestanti”, non c’è una “chiesa dominante” che si impone alle altre, e le loro esperienze – in particolare negli Stati Uniti, ma anche altrove- sono di “associazioni religiose” che hanno dovuto fare i conti con altre “associazioni religiose”; cioè, in un “contesto” che potremmo definire come “pluralista”.

I protestanti *stanno* nel pluralismo, ed il pluralismo – in realtà- nasce proprio sulla pluralità di religioni; in quanto, quando i quaccheri sono stati “costretti” a convivere con i puritani, ed i puritani sono stati “costretti” a convivere con gli ebrei, e con l’apparire di altri “culti”, la decisione su il *cosa fare* fu sempre indirizzata alla “pazienza” ed alla “tolleranza”.

In presenza di questo elemento c’è quindi un “pluralismo religioso” in grado di produrre conseguenze anche nel “pluralismo politico”.

C’è qualcosa di questo genere nell’articolo del *Corriere della Sera* citato all’inizio di questa relazione, ma quanto scritto dal suo autore andrebbe valutato con attenzione, essendo, a mio giudizio, non completamente condivisibile.

Non c’è quindi dubbio sul fatto che sia necessario guardare al contesto statunitense ed a questi “momenti di pluralismo”; è però altrettanto necessario, tenere presente come i “cattolici”, negli stessi, siano stati poco presenti, essendo penetrati massicciamente nel continente nordamericano solo dopo l’arrivo dei diversi “culti” presenti all’interno del protestantesimo.

Lipset sostiene infatti come questi non vi abbiano contribuito significativamente – cito Lipset, in quanto, avendo svolto la propria attività accademica negli stessi anni di Huntington, sicuramente fu un autore a lui noto; difatti, i due si “conoscevano”, ma, soprattutto si “leggevano”.

Da ciò deriva come, l’aver sostenuto che i “cattolici” avessero svolto un ruolo attivo nei processi di democratizzazione, sia stato un elemento di “sorpresa” nel panorama accademico di quel periodo.

Ma come mai i “cattolici” partecipano – a questo punto- al processo di democratizzazione?

E qui ci sono ancora due o tre elementi che vale la pena prendere in considerazione.

Il primo elemento – che naturalmente Huntington coglie immediatamente – è come fosse avvenuta una “pluralizzazione” della chiesa cattolica; cioè, la chiesa cattolica “si apre”, e quindi “apre spazi”. Ma non solo; essendo stata, in qualche contesto, una chiesa di “opposizione” – in particolare ai regimi comunisti- questa ha dovuto acquisire elementi democratici; in altri casi – sui quali non condivido la posizione di Carlos García de Andoin, ma sopra i quali, lo stesso, avrà modo di esporre le proprie ragioni- vi è stato anche un grande ricambio generazionale; mi è stato suggerito come, questo ricambio, nel caso spagnolo, non abbia riguardato tanto i Vescovi, i quali avevano avuto conoscenza diretta della guerra civile e delle sue conseguenze, quanto i presbiteri.

Ma io credo che l’elemento cruciale sia che, essendo stata, in molti di questi regimi, all’opposizione, la chiesa cattolica abbia imparato qualcosa.

Ha imparato quindi, non solo, *a stare* all’opposizione, ma anche come sia preferibile *stare all’opposizione* in un regime democratico piuttosto che in un regime autoritario o totalitario.

E qui Huntington coglie un altro elemento, che a me pare importante: quello relativo alla diffusione su scala mondiale della religione cattolica.

Ed, in questo caso, analiticamente parlando, paese importantissimo è la Corea del Sud; questo perché in esso, sebbene la religione cattolica non sia l’unica, i cristiani – pur non essendo dominanti- hanno una comunque una notevole forza, tale da renderli in grado di partecipare in maniera significativa alla democratizzazione del paese.

Arrivati a questo punto, credo sia necessario porci il secondo dei problemi per Huntington effettivamente importanti: conta soltanto la religione in questo passaggio – che possiamo certamente definire come epocale- nell’agevolare la transizione alla democrazia di alcuni di questi regimi autoritari, o c’è un altro fattore?

Huntington sostiene come il “logo” di questi processi siano stati il dollaro e la croce del “crocifisso” cattolico; dice testualmente: “*il logo di questa ultima ondata potrebbe proprio essere un crocifisso sovrapposto al segno del dollaro*”.

E questo è un elemento importante: i paesi che diventano democratici lo fanno in base anche a quelli che Lipset chiamava requisiti socio-economici; è necessario quindi che ci sia una base iniziale di fondo; la quale comporta: la presenza di un certo reddito, la non eccessiva concentrazione del reddito “nelle mani” di pochi, un certo livello di istruzione, ed un certo grado di urbanizzazione. Lipset scrive dei requisiti socio-economici negli anni ‘60 – e successivamente rivede il suo articolo nella seconda metà degli anni ‘70- oggi è quindi possibile aggiungere a questi requisiti anche una certa competizione tra i mass-media, ovvero tra coloro che diffondono la informazioni, e che servono naturalmente a dare la possibilità a più voci di esprimersi; questo è particolarmente importante, in quanto la chiesa cattolica ha sempre avuto

la capacità di esprimersi variamente, attraverso pubblicazioni, attraverso radio, ed attraverso la stessa voce del Papa – ovviamente.

Quindi Huntington recupera l'elemento "socio-economico", ed a questo aggiunge l'elemento religioso.

Tutto questo sostanzialmente investe l'intero mondo, essendo il cattolicesimo una religione universale.

Investe il mondo tranne un'area: quella islamica.

Preoccupazione per il mondo islamico presente in Huntington già in queste pagine del 1991, e che per lui diventerà sempre maggiore.

Una breve digressione sul modo di scrivere di questo autore; ciascuno dei suoi grandi libri è preceduto da un articolo "secchissimo" e – di solito- di straordinaria intelligenza e acume, in grado di dare origine ad un intenso dibattito – e forse i libri venivano costruiti proprio in base alle critiche a questi articoli.

In questo caso l'articolo è il famosissimo *Lo scontro di civiltà*. Vorrei sottolineare come esistano dei problemi con la parola "civiltà", in quanto, è quasi impossibile tradurre *Civilization* con questo termine – non è esattamente così.

La civiltà, secondo Huntington si costruisce anche intorno al fattore religioso, e forse, con la "caduta del muro di Berlino", del tutto intorno al fattore religioso.

Quindi le "civiltà" non sono solo un modo di produrre cultura, uno stile di vita, o dei rapporti tra persone, ma sono anche una religione.

È chiaro che, mentre il cattolicesimo poteva democratizzarsi, e quindi contribuire ai questi processi, l'Islam, in base a questa impostazione, non sarebbe stato in grado di farlo.

Questo forse perché non c'è mai stato un 'Macchiavelli islamico'? ovvero non c'è mai stato un autore in grado di ribadire con autorevolezza l'autonomia della politica dai dettami della religione? Quindi, fino a quando non ci sarà autonomia della politica nei paesi islamici, non saranno neanche possibili contributi ai processi di democratizzazione?

Questo punto è molto importante, in quanto è in grado di arrivare "fino a noi".

Essendo "noi" in una situazione in cui, mentre il cattolicesimo, sebbene fosse una religione gerarchica e molto concentrata, è riuscito ad "aprire degli spazi" ed anzi a contribuire alla democratizzazione, forse per questo, non riusciamo a vedere nulla di ciò nel "mondo islamico".

Concludo con una citazione che riguarda soprattutto la Spagna, essendo stato quello spagnolo un caso molto importante; in questo contesto, i cattolici e la chiesa, non in maniera unanime,

essendoci stato un dissenso cattolico durante la guerra civile spagnola, avevano contribuito all'esito della guerra civile, e successivamente all'instaurazione del regime, che sostennero molto a lungo; difatti, i primi "dissensi" arrivarono molto tardi, e quindi il sostegno che venne da Paolo VI al cambiamento degli atteggiamenti della chiesa cattolica nei confronti del regime fu assolutamente cruciale.

In conclusione di tutto questo cosa possiamo dire?

Forse che i sociologi, gli economisti ed i politologi, farebbero bene, quando analizzando un sistema politico, a tenere conto anche della religione.

Nonostante questi studiosi, siano prevalentemente di "natura" laica e secolarizzata, fanno male quando dimenticano questo elemento; e soprattutto di fronte ai paesi arabi, non possiamo assolutamente dimenticarne.

Faccio una chiusura sull'Indonesia.

Questo paese, popolato da parecchie centinaia di milioni di abitanti, è oggi una democrazia, che da moltissimi punti di vista non è "elettorale".

L'Indonesia è un paese musulmano, e potrebbe quindi rappresentare una eccezione alla visione di Huntington, che vedeva l'impossibilità di costruire la democrazia nei paesi musulmani.

Ma le eccezioni debbono essere spiegate, necessitando l'asserire la loro esistenza di un minimo di teoria; queste possono essere spiegate quindi solo da chi *ha* una teoria.

Il punto fondamentale è che l'Indonesia rappresenta una eccezione in grado di consentirci di definire meglio cosa sia una democrazia; perché, *se democrazia è pluralismo, l'Indonesia è una democrazia in quanto c'è pluralismo religioso.*

Nonostante gli appartenenti alla religione islamica rappresentino il gruppo più numeroso, essi sono, per primo, differenziati al loro interno, ed in secondo luogo accompagnati da tutta una serie di comunità minori, tra le quali, quelle cattoliche.

Il pluralismo della religione ha consentito all'Indonesia – paese con una storia piuttosto "turbolenta" – di diventare democratica e di mantenersi tale; ed anzi di crescere, condizione che la renderebbe in grado quindi di rappresentare un esempio per coloro che nel mondo musulmano volessero mai costruire una democrazia; un punto di riferimento di successo.

Purtroppo l'Indonesia è geograficamente molto distante dal mondo arabo e musulmano nel suo insieme, e quindi la sua lezione è difficile da capire; quello che invece non è difficile da capire è quanto importante sia stato Huntington per spiegare questa "Terza ondata" e per

individuare anche alcuni altri elementi che possono essere utilizzati – semmai – ci sarà un'ondata futura.

Lanchester chiudeva sostenendo come sia possibile in futuro l'apparizione di altri *Rollbacks*.

In verità non ci sono stati *Rollbacks* dopo la “Terza ondata”, cioè, se abbiamo una preoccupazione oggi è soprattutto per l'Ungheria; ma per nostra fortuna e per la fortuna di una parte cospicua degli ungheresi, questi devono fare i conti con l'Unione Europea, e quindi “rotolare” troppo all'indietro non sarà loro concesso; certamente non glielo avrebbe concesso Huntington – che era tutto meno che “molliccio”- e che sarebbe stato molto inflessibile su qualsiasi tentativo di fuoriuscita da quello che oggi è un ampio “guscio democratico”.

Oreste Massari * , *L'importanza del fattore religioso*

Si può essere d'accordo con la riflessione sviluppata da Gianfranco Pasquino sul fatto che la religione nei paradigmi della modernizzazione e della secolarizzazione degli anni Sessanta, Settanta ed Ottanta fosse stato un fenomeno fortemente sottovalutato. Questo però è vero solo per una certa accezione della Sociologia o della Scienza Politica come discipline empiriche contemporanee. Se si guarda ai classici o a certi classici, il discorso cambia. È difatti necessario inserire in questo discorso la grande riflessione sociologica di Max Weber, contenuta ad esempio nel saggio *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, dove la religione, o meglio la religione protestante, è ritenuta un fattore esplicativo di prima grandezza per e nello sviluppo del capitalismo.

Certamente, questa è l'opera di Max Weber più conosciuta sull'argomento, ma esistono varie altre, e preziose, notazioni in *Economia e Società*, come quella in cui si afferma che l'influsso del cristianesimo sia stato presente anche nello sviluppo del comune medioevale – prima “cellula” di quello che sarebbe poi diventata la democrazia borghese-, essendo questo una forma di organizzazione politica autogestita che preludeva alla democrazia proprio grazie alla cultura cristiana. Il grande sociologo tedesco dimostra ciò comparando l'esperienza del comune medioevale a quella delle città del Medio Oriente e dell'Asia, evidenziando come quest'ultime non avessero sviluppato una “civiltà comunale”.

Si dà il caso che chi vi parla e scrive – nel corso della sua esperienza accademica- abbia trovato un approdo nella Scienza Politica – approdo anche grazie all'aiuto ed al sostegno di uno studioso come Gianfranco Pasquino- ma partendo negli iniziali studi universitari dalla filosofia. Ed è proprio nella filosofia, in particolare nella filosofia politica, che ha incontrato il problema non tanto della democratizzazione, quanto delle radici cristiane della stessa democrazia, affrontando – ad esempio- temi come quelli legati al giusnaturalismo.

È esistito quindi un retroterra – comune a varie discipline- in grado di portare ad una non sotto-valutazione della religione.

Nonostante i paradigmi “laicisti” esposti all'inizio di questo intervento, è tuttavia necessario evidenziare come, in quanto politologi e ricercatori, ci si sia trovati continuamente a “lavorare” con il fenomeno religioso, anche quando si sono affrontati alcuni fenomeni politici, primo tra i quali, il comportamento elettorale. Lo stesso Pasquino, infatti, – nella sua famosa tripartizione tra voto “di appartenenza”, “di scambio” e “di opinione”- ha evidenziato come nel “voto di

* Professore ordinario di Scienza Politica, Dipartimento di Scienze politiche - Università di Roma “La Sapienza”.

appartenenza” fossero presenti i c.d. valori “tradizionali”, tra i quali vanno annoverate anche le credenze e le tradizioni religiose.

Ma il fattore religioso è stato affrontato anche nel momento in cui ci si è occupati di partiti politici; il fenomeno dei “partiti confessionali” in Europa ci spingeva, difatti, ad interrogarci sulla persistenza non residuale della religione.

Un altro tema in cui abbiamo incontrato la religione è quando ci siamo occupati, con Ljiphart, di democrazie “consociative” o “consensuali”, e abbiamo definito le democrazie come “consociative” in quanto attraversate da divisioni di natura linguistica, etnica e *religiosa*. Il che testimonia come il fattore religioso possa contribuire a definire un certo modello di democrazia rispetto a un altro.

Anche se i paradigmi iniziali delle scienze sociali erano, dunque, ostili alla valutazione del fattore religioso, nel concreto lavoro di ricerca lo si incontra continuamente, e non come residuo o mera sopravvivenza, ma come elemento vivo e attuale.

Oltre a ciò, negli ultimi anni, si è sviluppato un dibattito – in senso lato culturale- in cui i termini della discussione hanno riguardato il fatto se la religione debba essere considerata solo all’interno della sfera privata oppure se, in qualche modo, essa debba appartenere anche alla sfera pubblica: E non come concessione, ma come arricchimento di quest’ultima.

Lo stesso lavoro di Huntington, specificatamente rivolto alla democratizzazione, e non alla democrazia, ha il grande merito di aver notato come – con una sistematicità mai adoperata da nessuno prima- la maggioranza dei paesi che durante la “Terza ondata” passarono alla democrazia fossero cattolici; difatti, dei 35 paesi coinvolti, possiamo identificarne almeno 23 come non solo cristiani, ma cattolici.

La causa di ciò è riscontrabile nella rivoluzione operata dal Concilio Vaticano II, punto di arrivo di un lavoro iniziato sia nelle varie encicliche ad esso precedenti, che nelle stesse prese di posizione della chiesa.

Un fattore determinante nei paesi coinvolti fu, inoltre, quello legato al ruolo delle chiese nazionali; per la prima volta nella organizzazione mondiale della chiesa non c’era più un accentramento ed un controllo gerarchico dall’alto; in qualche modo il Concilio Vaticano II testimonia la liberazione di energie provenienti anche dal basso, ovvero, dalle chiese nazionali.

Un esempio di questo fenomeno è visibile nel caso spagnolo, con riferimento al ruolo svolto da una nuova generazione di sacerdoti. Nella Spagna ancora sotto il franchismo è possibile, tra l’altro, osservare un incontro tra iniziative “dal basso” con iniziative “dall’alto”, intervenendo il pontefice Paolo VI più di una volta per fermare la mano del boia.

Per la prima volta, con il Concilio Vaticano II, c’è – in qualche modo- una chiarificazione ed un venire a patti con il concetto di democrazia, in quanto, fino a qualche decennio prima,

questa era vista con una certa ostilità da una Chiesa che per lungo tempo si era fatta “garante” dello *status quo*. È possibile affermare come – dopo le esperienze del nazismo e del fascismo – finalmente la chiesa sposi la democrazia.

Però attenzione, non la sposa integralmente, giacché – e questa è una considerazione personale – viene a patti forse più con la democrazia che con il liberalismo. Questo perché con la democrazia, data la sua vocazione ecumenica, portata a considerare tutti i cristiani uguali, in quanto tutti allo stesso modo “figli di Dio”, la Chiesa era stata sempre più in sintonia rispetto alla visione maggiormente laica offerta dal liberalismo, valorizzando questo la libertà individuale.

Ma con il Concilio l’ambiguità viene sciolta, essendo accettata e confermata pienamente ed esplicitamente l’importanza della libertà religiosa e del conseguente principio del pluralismo delle credenze religiose.

Naturalmente il problema non termina con il Concilio Vaticano II, altrimenti, viceversa, non sarebbero comprensibili né le vicende degli ultimi decenni né le recenti.

Avendo ormai accettato pienamente la democrazia, il problema venne, difatti, solo spostato, superando le questioni legate ai possibili atteggiamenti nei confronti di un regime; il conflitto venne portato su temi interni alla democrazia ed al liberalismo, definibili oggi come di “scelta etica”, di “cura delle anime”.

La chiesa rivendicava fino a poco tempo fa – possiamo dire fino a Papa Francesco, il quale sembra stia tentando di cambiare la situazione – la “cura delle anime”, affermando come lo Stato dovesse occuparsi unicamente della “cura dei cittadini”. In questioni come il “fine vita”, il matrimonio, il controllo delle nascite etc., la Chiesa veniva a porsi su posizioni intransigenti, valutando le stesse come verità assolute. Solo con il recentissimo (2014) Sinodo sembra sia possibile vedere dei segnali di vero cambiamento.

Ci sarebbero ancora tante considerazioni da fare sul rapporto tra religione – in particolare cristiana – e democrazia, ma il punto cruciale è che non sia rintracciabile, a giudizio di chi scrive, una spiegazione del perché in questa parte del mondo sia nata la democrazia, se non introducendo il fattore religioso rappresentato dal cristianesimo; naturalmente con “cristianesimo” intendo l’organizzazione cattolica, la cui forza è stata anche quella di essere stata in grado di porsi come erede della tradizione intellettuale greco-romana e soprattutto come erede dell’Impero romano. Parlando di radici cristiane è quindi possibile ritrovare tutto il pensiero classico greco e la civiltà romana, i quali, per la stessa Chiesa, rappresentano una ricchezza.

La Chiesa come organizzazione ecclesiastica gerarchica ha avuto dei problemi con le istanze definibili come democratiche, come in particolare i movimenti protestanti nel XVI secolo; su questo argomento c’è stata quindi una lunga “gestazione” del pensiero cristiano, la quale ha

portato al giusnaturalismo ed al liberalismo – penso ai monarcomachi, o al diritto di resistenza; nel corso della storia è quindi possibile rilevare una sua “doppia faccia”, una legata al mantenimento del potere in quanto *status quo*, l'altra alla spinta all'eguaglianza e alla libertà politiche (e non semplicemente religiose).

Una considerazione che vorrei fare riguarda il perché in Occidente – in Europa- non si sia sviluppata solo la democrazia, ma anche la scienza.

Perché la scienza moderna, come pensiero sistematico – non si sta parlando di singole tecnologie o singole invenzioni- non si sviluppa in altre parti del mondo?

Anche in questo credo che contino le radici cristiane.

Il pensiero cristiano non è stato rivolto solo alla trascendenza, ma anche all'immanenza, all'amore per le creature – *del qui ed ora* –, all'amore per la finitezza; e da qui verrebbe l'aspirazione all'approccio della scienza verso il concreto, l'empiria, la *materia*.

Dato il legame tra pluralismo e carattere non dogmatico della verità, potrebbe essere possibile trovare un collegamento anche tra democrazia e scienza; la scienza difatti non si sarebbe potuta sviluppare senza quest'ultima.

Concludo con due notazioni.

Anche io, credo, che dopo la Terza ondata ci siano stati degli arretramenti o *rollbacks*.

Se, per esempio, prendiamo in considerazione il caso nigeriano, regime descritto qualche anno fa su *Foreign Affairs* come *Rigged Democracy*, possiamo vedere come in quel paese sia avvenuto una sorta di arretramento o “svuotamento dall'interno” della democrazia; avendo la corruzione politica “svuotato” di fatto la competizione elettorale del suo significato democratico. In questo Convegno – non sapendo quello che Pasquino avrebbe detto- avevo inteso il mio ruolo come *discussant*, basandomi sulla sua prefazione al volume di Huntington, dove si poneva la domanda su che cosa sarebbe potuto succedere dopo la “Terza ondata” e se si fosse attenuata la sua spinta propulsiva. Cercando di dare una risposta a questo interrogativo, penso a come la seconda parte del pontificato di Giovanni Paolo II abbia avuto un carattere maggiormente conservatore rispetto alla prima; ma se è rallentata l'azione dall'alto è necessario comunque dire come l'azione dal basso non sia cessata essendo continuata l'azione delle chiese nazionali. Inoltre lo scenario internazionale negli anni '90 e 2000 si è completamente trasformato, e quindi la stragrande maggioranza dei paesi cattolici sono già mutati in democrazie; semmai il rallentamento può essere inteso come dovuto ad un certo irrigidimento delle posizioni teologiche relative alle questioni etiche, e non più sulla democratizzazione.

C'è da considerare poi che tra i paesi della “terza ondata” che sono entrati a far parte dell'Unione Europea a partire dal 1981 – anno che segna l'ingresso della Grecia- quelli cattolici hanno oggi i punteggi più alti, assieme ai paesi protestanti nelle valutazioni della *Freedom House*;

seppure in presenza di piena democrazia gli *score* più bassi tra i 28 paesi sono quelli di Lettonia (protestante) Bulgaria, Grecia e Romania (ortodosse). I principali casi di riflusso autoritario o di consolidamento della condizione di “regime ibrido” nei paesi coinvolti nella “Terza ondata” non riguardano i paesi cattolici, quanto – e soprattutto- quelli ortodossi – Bielorussia, Ucraina, Armenia, Russia- o non cristiani; nel caso di Stati sorti dalle ceneri dell’URSS non si può parlare neanche di avvio del processo di democratizzazione, quindi anche nella fase di riflusso è necessario fare una distinzione tra paesi cattolici, protestanti o ortodossi.

[Pamela Beth Harris *](#), *Gli influssi giuridici americani sulla libertà religiosa al Concilio Vaticano II e il discorso di Paolo VI all'ONU (John Courtney Murray and the Americanization of Religious Liberty at the Second Vatican Council)*

SUMMARY: 1. Introduction. – 2. The political vulnerability of American Catholics prior to the Second Vatican Council. – 3. John Courtney Murray's attempt to reconcile Roman Catholicism and American constitutionalism. – 3.1. Constitutionalizing Catholicism. – 3.2. Catholicizing the Constitution. – 4. Murray's attempt to rework the Catholic doctrine on religious liberty at the Second Vatican Council. – 4.1. American influences on *Dignitatis Humanae*: juridical religious freedom as a limitation on secular power. – 4.2. Murray's evaluation of the *textus recognitus*. – 5. Bibliography.

1. Introduction

Participating in the Second Vatican Council, the American ecumenical elite sought to move the Church away from both its historical opposition to liberalism, and from its narrow understanding of religious liberty as tolerance, if anything. As such, the American representatives sought to remake the Church's constitution in an idealized image of their own. The point of departure for the American bishops and their theological "coach," John Courtney Murray, was the First Amendment's guarantee of religious free exercise to a pluralist society within a secular state. This entailed a particular kind of constitutional order, in which all religious bodies and individuals enjoyed an equal freedom to manifest their beliefs in outward practice, without state coercion or interference. In this order, the secular state served to enable, but not to control, religious affairs. A concomitant ban on the state establishment of religion served to protect the integrity of both the secular state and religious communities. By limiting the moral and coercive power of the state, this idealized American constitutional order nurtured a strong, religiously rich civil society. The American secular state differed dramatically from the European one, which instead competed with the Church for control over the organization of social life.

In this paper, I shall look at American attempts to bring a secular, constitutional vision of religious liberty as a separation of powers to bear upon the official church statement on the matter. While the American bishops were certainly successful in keeping the issue on the agenda at the Second Vatican Council, the final document was more theological, and less constitutional, than they would have wanted.

* Associate Dean of Academics and Adjunct Associate Professor of Law - John Cabot University. Many thanks to Stefano Ceccanti for launching and involving me in the Paolo VI project, to Valentina Fiorillo for her masterful Italian translation of my abstract, and to Tom Bailey and Michael Driessen for their invaluable comments on this paper.

2. The political vulnerability of American Catholics prior to the Second Vatican Council

Prior to 1965, American Catholics had strong domestic political reasons for wanting to reform their Church's traditionally hostile stance towards religious liberty, or at least the religious liberty of misguided non-Catholics. From the beginning of the American republic, Catholics constituted an unloved minority in a Protestant country (Wolfteich, 2003: 35). A sometimes violent and otherwise implicit anti-Catholicism existed in America until the 1960s, with the greater assimilation of immigrants, the election of John F. Kennedy, and the changes brought by Vatican II. Pope Pius IX's dismissal of freedom of conscience as *deliramentum* in *Quanta Cura* (1864) and Leo XIII's condemnation of Americanism in *Testem Benevolentiae* (1899) did not help American Catholics' case for equal democratic citizenship. American Catholics' religious allegiance to Rome was taken – correctly or not – to imply their ultimate political preference for a confessional state in which Protestants and Jews would be second-class citizens. As long as their Church officially rejected democracy and religious freedom for all, American Catholics could not convincingly present themselves as loyal democratic citizens. This compromised their political equality and their efficacy in promoting key interests, especially Catholic education.

Catholics, as a religious minority, had good reason to embrace the First Amendment ideal of religious equality, and the general right to free exercise of religion. But they did not do so loudly. Immigrant, ethnic Catholicism in America carried over the traditional reverence towards ecclesiastical authority. Many American Catholics did in fact support a more European ideal of a union between the Church and the state, remote as it was in the American context (Wolfteich, 2003:36). Members of the ecumenical elite, by contrast, felt frustrated in their work. In the post-World War II period, the distrust of the Church as undemocratic fractured what ought to have been a natural alliance with Protestants against secularism and religious indifference (Komonchak, 1999a: 687-691).

Anti-Catholic sentiment in America fueled the constitutionalization of a strict separation between government and religious bodies, especially marked in the area of education. From their establishment in the 1820s, American public schools had had an essentially Protestant character, rooted in the centrality of the Bible (the King James version, no less) in both reading and moral education. The Catholic immigrants objected strongly to Bible reading outside the liturgy of the Church, as it unsettled traditional lines of interpretative authority. Failing to uproot this practice in the public schools, and to ensure the right spiritual and social upbringing of their children within them, Catholics sought to establish schools of their own. As the Protestant majority enjoyed public funding for schools suited to its needs, so the Catholic minority sought public support for its schools. But Protestants feared that Catholics - opposed in principle to the moral education derived from free engagement with the Bible - threatened the American republican fabric. They sought to curb the influence of Catholic schools by

denying them all public funding. In 1875, Congress even came close to approving a federal constitutional amendment that would have prohibited all public funding of religious education. It failed to pass but, by 1890, many states had enacted similar restrictions. As states have the primary competence over education in the American federalist system, this had a significant impact on Catholic education. In the post-World War II period, federal courts interpreted the First Amendment's prohibition of religious "establishment" as mandating such a strict separation. This effectively excluded Catholic religious education from public schools, and prevented any public support to Catholic private schools (Feldman, 2005: 63-91) ¹.

In the pre-Conciliar period, Catholic political figures like John F. Kennedy were viable at the national level only insofar as they kept their religion private. This meant disclaiming any designs to promote religious values in their exercise of public authority. Kennedy had responded to questions about his loyalty by appealing to a doctrine of privatized religion. Some Catholic clergy, eager to promote the public voice of religion, did not welcome this particular resolution of the tensions between religion and democracy, though Catholics in the pews supported Kennedy overwhelmingly. Theologians such as John Courtney Murray instead stressed the religious character of *society*, whose dimensions extended far beyond the state, yet were not limited to the private sphere. Murray thus understood religious freedom not only as toleration for private religious difference. Rather, to grant a decent respect for religious pluralism and freedom, a state should allow space for religiously motivated action in civil society (Wolfteich, 2003:39). He believed that public expression of religiously motivated views ought to be valued in political debate. But Catholics could not plausibly promote public religion in a pluralist democracy without also fully accepting a general principle of religious liberty.

3. John Courtney Murray's attempt to reconcile roman catholicism and american constitutionalism

Progressive American Catholics thus had an enormous political stake in promoting religious pluralism, equality and freedom as theologically-sound, *universal* values. They understood that American Catholics could no longer regard religious liberty as a merely instrumental protection for themselves alone, as the unique possessors of the universal truth, in the political minority (for the time being) in a Protestant democracy. They also understood that the Church's own values of human dignity and helping the poor could be more coherently pursued within a democracy. To reconcile Catholic doctrine and American constitutionalism, John Courtney Murray, a liberal Catholic theologian and public intellectual, undertook to reinterpret both.

¹ The high cost of private education led millions of American Catholics to attend Protestant-inflected public schools in the first half of the 20th century. This would eventually further the socialization of a new generation of Catholics comfortable with American democratic ideals (Feldman, 2005: 63-91).

3.1. Constitutionalizing Catholicism

In the first place, Murray sought to constitutionalize Catholicism, to make it “safe” for American democracy by disengaging it from policies of intolerance and religious establishment. Already in 1950, Murray had talked with then-Monsignor Montini, the future Pope Paul VI, about what he saw as the disastrous state of ecumenical activities in the United States. He subsequently wrote a report on “The Crisis in Church-State Relationships in the U.S.A.” at Montini’s request. Montini was sympathetic to Murray’s efforts to promote religious liberty, specifically to overcome the thesis/hypothesis compromise, which is the notion that pluralist states can *tolerate* religious error, but should aim to become fully Catholic and confessional (Komonchak, 2006). It is worth examining Murray’s report in depth.

Unlike his many traditionalist detractors, in both the United States and Rome, Murray felt the Church to be threatened by the distrust it attracted though its apparent hostility to the American way of life. He faulted the Church’s doctrine on church-state relationships for this, and called for it to be “adapted to modern political realities and to the legitimate democratic aspirations” (Komonchak, 2006:687). The Church’s doctrine, he argued, also reinforced opponents of state aid to Catholic schools, who feared their contribution to a “Catholic domination of the United States with consequent destruction of democratic institutions” (Komonchak, 2006:691).

Murray laid the responsibility for this distrust not upon inborn American bigotry, but upon the Church itself. The intelligent American “cannot be made to understand a determination on the part of the Church to use the coercive power of secular government to deny legal existence to beliefs which the Church regards as erroneous” (Komonchak, 2006:700). The Church’s stance had reinforced the widespread view that only the Spanish religio-political system could command its principled support, “that the Catholic Church essentially wants, and instinctively seeks alliance with, dictatorial political regimes; that consequently she is permanently uneasy within a democratic State” (Komonchak, 2006:701). Murray argued that the Church needed to correct the impression that its “political ideal is really a *Polizeistaat*, in which the Catholic hierarchy is the ‘policeman,’ who enforces his will through governmental officials” (Komonchak, 2006:702). Murray wanted the church to stop fighting against the chimera of a godless liberalism. It should use its moral capital instead to resist a very real godless totalitarianism. Murray insisted that liberalism was no longer the enemy of the Church and that “[t]oday the cause of the freedom of the Church herself is allied to the cause of political freedom” (Komonchak, 2006:693).

Murray called upon the Church to adapt its “traditional doctrine...to the legitimate political exigencies of a democratically organized state” (Komonchak, 2006:694). Specifically, he thought that the Church could and should affirm what he saw as basic American political

principles: namely, the secular state, which enabled and protected a separate sphere of autonomously religious civil society, and this state's duty to cooperate with the Church by guaranteeing *its* freedom, through a guarantee of religious freedom more generally. American democracy should not be confounded with continental liberalism; unlike the Jacobin secular states of Europe, the American secular state understood its subjection to the sovereignty of God (Komonchak, 2006:694). The Church's traditional rejection of religious liberty and democracy was rooted in its understandable antipathy to continental Jacobinism. But the American experience taught that an affirmation of the exclusive civil competence of the secular state did not imply a demotion of religion. Rather, it created the conditions for religion's greater flourishing. So, reinterpreting the Church's tradition in context, to embrace American democracy instead, would benefit both Catholics in the United States, and the Church's broader interests in the new Cold War context. Murray argued that the "Catholic Church cannot with full effectiveness oppose Communism as long as it is itself regarded as being in opposition to the American political system that today stands most strongly against the spread of Communism" (Komonchak, 2006: 697). As we will see, Murray believed that the Church could make such a move without compromising its own doctrinal integrity.

3.2. Catholicizing the Constitution

Turning to his compatriots, Murray called upon all Americans to appreciate what he saw as the deep harmony between the true values of the Church and their own constitution. In his landmark book, *We Hold These Truths* (a collection of essays published in 1960, during Kennedy's Presidential campaign), Murray sought to reinterpret American religious liberty in a secular, though rather anti-secularist, key. Religious liberty meant a limited state which would protect and promote the religion already embedded in civil society. Despite his great antipathy to John Locke's individualism and anti-Catholicism, Murray's vision rests upon a rather Lockean theory of the proper spheres of competence of civil and spiritual authority, and the perverse futility of spiritual coercion.

The central aspect of Murray's juridical view of religious liberty focused on the limited competence of secular government. Murray traced this principle of the separation of church and state, at the heart of the First Amendment's prohibition of religious establishment, back to traditional Christian Gelsian doctrine of the two realms, rather than to the anti-clerical laicism of Jacobin liberals. American religious liberty did not rest on the "thesis of the juridical omnipotence and omnicompetence of the state which was the central object of the Church's condemnation of the Jacobin development" (Murray, 1960:78). Murray wrote that Americans do not regard the government as "juridically omnipotent. Its powers are limited and one of the principles of limitation is the distinction between state and church." The secular government

has no authority “to resolve the dispute between conflicting truths, all of which claim the final validity of transcendence” (Murray, 1960:83). Its job is rather to protect the laity’s vocation of acting as enlightened citizens in a free society. This is the basic view of religious liberty that Murray would later seek to bring into Vatican II’s statement on religious liberty.

The religious liberty in the American constitution traced its source back to (Catholic) natural law. Going back to the Declaration of Independence, Murray saw that the American ideal of self-government rested upon a background belief in God as the ultimate sovereign (Murray, 1960:47). The Bill of Rights flowed out of the natural law tradition that man has “certain original responsibilities precisely as man, antecedent to his status as citizen. These responsibilities are creative of rights which inhere in man antecedent to any act of government.” This renders the American Bill of Rights very different from the rationalist French Declaration of the Rights of Man and Citizen. Murray claimed that the former is “far more the product of Christian history” than the latter (Murray, 1960:51-52).

To reinforce his view of the consistency of Church doctrine with American religious liberty, Murray also emphasized recent developments in Church doctrine. In his Christmas speech of 1944, Pope Pius XII had made it clear that Catholics should aspire not to Spanish-style authoritarianism but to a new kind of Catholic democracy. In his speech to Italian jurists in 1953, Pius XII had agreed that civil peace and the greater good were more important than the repression of religious and moral error. This implied that even non-Catholics should enjoy state protection of their religious freedom. In fact, for Murray, state protection of citizens’ free exercise of religion was not only consistent with religious pluralism, but necessitated by it. In contrast with Europe, American religious pluralism was a fact, “the native condition of American society,” and not a “disruption or decay of a previously existent religious unity” (Murray, 1960:43). American Catholics could therefore embrace the American acceptance of religious pluralism as a matter of theological and political principle. Moreover, they ought to understand that their own civil status in fact depended on it.

Finally, taking a stand as a Catholic voice in American public debate, Murray argued that a secular state need not demand the privatization of faith. In fact, the First Amendment had been good to the Church, guaranteeing it a stable position and independence in the fulfillment of its divine mission. Murray therefore challenged the entrenched secularist (and anti-Catholic) dogma by which public money should not fund religious education. This denial of aid furthered what Murray viewed as a monist establishment of secular humanism; it did not serve the needs of a pluralist society, and it violated the principles of distributive justice. It was thus “contrary to the American tradition to view the separation of church and state as a categorical absolute” (Murray, 1960:143).

4. Murray's attempt to rework the Catholic doctrine on religious liberty at the Second Vatican Council

Taking his place at the Second Vatican Council, Murray sought to reframe Catholic doctrine for the sake of both American Catholics and the universal Church in the modern world. Notably, Murray marshaled a hermeneutical method very similar to the “living constitution” interpretation gaining momentum at the U.S. Supreme Court in the same period. According to this approach, the meaning of general normative principles is tied to their specific historical applications, and thus may change over time. “The Constitution endures because it is a vehicle for the most central values of American society; but those values necessarily evolve as society changes” (Horwitz, 1998:87). Like previous Supreme Court rejections of racial equality, for example, traditional papal denunciations of democracy and religious liberty could be respectfully marginalized, without having to be degraded as “erroneous” (Popes and Supreme Court justices alike are jealous of their institution’s infallibility). Murray thus proffered an Aristotelian, inductive approach to the interpretation of general principles in place of the Church’s traditional, Platonic deduction of temporal doctrines from eternal truths.

Long before, and during, the Second Vatican Council, Murray acknowledged that the Church’s official rejection of democracy and religious liberty had made good sense in light of the European experience of anti-clerical liberalism. However, the unfolding historical consciousness of religious liberty in America demonstrated instead the contribution that religious liberty could make to the flourishing of the Church, and to the respect for natural law more generally. From their genesis, Americans had understood religious freedom not as grudging tolerance of religious error, but as the constitutional protection of limited secular government. Such entrenched freedom provided fertile ground for a religiously rich civil society.

4.1. American influences on *Dignitatis Humanae*: juridical religious freedom as a limitation on secular power

Through the force of his argument, the sympathy of Pope Paul VI and the Church’s own Cold War interest in promoting American religious freedom as an alternative to godless Communism, Murray’s vision found its way into the final draft of the *Dignitatis Humanae* (Declaration on Religious Freedom). His influence over *Dignitatis Humanae* is most visible in its the first eight paragraphs, which make some political and juridical arguments for religious liberty rather than exclusively theological ones. The second part, by contrast, embodies the French bishops’ effort to ground religious freedom in biblical and theological arguments, much to Murray’s consternation (Portier, 2006:99).

Murray had a hand in many of the various drafts of what would become the Declaration on Religious Liberty, criticizing, writing and reporting on them. Murray was not invited to the First Session, in 1962, from which the First and Second draft texts emerged. This initial attempt to acknowledge religious freedom resulted from compromises between the progressive, ecumenical Secretariat for Christian Unity and the conservative Theological Commission. It justified religious freedom on the shaky basis of the rights of conscience (Scatena, 2003). During that period, Murray had circulated an article on “The Problem of Religious Freedom” (later published in December 1964), in which he defended religious freedom as a legitimate development of Catholic doctrine. But he criticized the Second Draft for not giving enough attention to the incompetence of civil authority in religious matters, and accused the European bishops of “over-theologizing” an ideal concept of religious freedom, rather than viewing it in strictly political terms. Murray brought his criticisms to the attention of the American bishops, and coached them for their interventions in the Second Session, in 1963, almost all of which bore his imprint (Canavan, 1987:13).

During the first Intersession (1962-1963), the American Cardinal Spellman successfully pressured the Vatican Secretary of State to include Murray as a *peritus*, a theological expert called to advise an ecumenical council. During this time, the theological and ecumenical sides still could not arrive at a common position on the place of religious liberty in the Council’s agenda. But the American bishops, for reasons indicated above, remained keen to address the church-state issue, to move the Church to reform its position. Murray argued on their behalf that the topic should stay on the agenda for the Second Session, which should aim to deliver a pastoral and ecumenical statement on religious freedom. He prepared a four-page memorandum in anticipation of the November 1963 discussion of Ecumenism. Here, he argued that Pope John XXIII had endorsed the principle of constitutional government in *Pacem in Terris* (April 1963), whereby legitimate state power is pegged to respect for human rights and the consent of the governed. Murray wanted the Council to finally moot the suspicion that the Church accepted only the centralized and paternalistic government over inert subjects as legitimate; it could embrace democratic citizens as well (Komonchak, 2006:8). Following Murray’s lead, the American bishops petitioned the Council leadership to put religious freedom back on the agenda. Cardinal Spellman personally solicited Pope Paul VI, and the strong American pressure succeeded in keeping the issue alive.

The Second Session commenced in the fall of 1963. Murray coached the American bishops on how to frame their comments on the 1963 text of the emerging Declaration. They urged the relevance of American constitutional law, arguing that religious liberty positively promotes the freedom of the Church and the Catholic faithful’s right to free exercise. Opposing the traditional view, which conceived of religious liberty just as Catholics’ freedom to believe in the objective truth, the Americans stressed the need for Catholics to recognize the rights of others to freedom of religious exercise. By granting this basic reciprocity, Catholics could better secure

their own rights and political status as minorities, and thus be able to embrace democracy more robustly.

During the Intersession between the 1963 and 1964 sessions, Murray wrote “The Problem of Religious Freedom” (which was later published in 1965). It set forth his strategy for promoting religious freedom at the 1964 session. Murray wrote this article while he was drafting what would become the Third Draft, or *textus emendatus*. It provides a clear statement of his goals and strategies.

Murray constructed a defense of religious liberty on the foundation of *Pacem in Terris*, and specifically on its recognition of the growing consciousness of human dignity. This growing consciousness had altered the “ancient question concerning the public care of religion,” he wrote (Murray, 1993:138). Religious liberty was no longer about the freedom to live in the truth and the mere tolerance of error, but about the freedom of all human beings to exercise personal judgment in order to govern themselves.

Murray advanced a “juridical” view of religious liberty as a constitutional doctrine of the limited powers of the state. It can also be regarded as a kind of secular separation of religious and civil powers. It recognizes the individual and collective right to religious freedom as a “rational exigence of the contemporary personal and political consciousness...It is not a lamentably necessary concession to force majeure...but a personal and political good” (Murray, 1993:186). He argued that the Church ought to renounce its double-standard for constitutional law, whereby it was acceptable that unenlightened non-Catholics live under a secular state, but that Catholic peoples ought to live under a Confessional one. In Murray’s view, the state fulfilled its duty of providing for the public care of religion “when the order of constitutional law recognizes, guarantees, and protects the freedom of the Church, both as a religious community and as a spiritual authority, at the same time that it gives similar recognition...to the general religious freedom...of the whole body politic” (Murray, 1993:146).

Murray distinguished this “juridical” view of religious liberty from the “theological” view of religious liberty, which focused on the ontological freedom of the individual conscience and the ethical argument for protecting the “immunity of conscience from coercion in its internal religious decisions” (Murray, 1993:147). He rejected this abstract view of religious liberty as a formal, theological-ethical notion of free conscience. This was not because he disdained the freedom of conscience. But he did not find this a firm enough ground upon which to build a defense of *universal* religious liberty. Freedom of conscience is important from the Catholic perspective because it is the necessary condition for pursuing the Truth. But if there is only one Truth, it is not clear why Catholics should ultimately value the freedom of others to be wrong. In fact, this very doubt grounded the Church’s traditional rejection of religious liberty as universal freedom of conscience, most vividly in the Syllabus of Errors of 1864. A hundred years later, it hardly seemed a better theory. Murray thought that this view problematically

idealized religious liberty, and left too much room for a futile argument over the rights of the errant conscience.

Murray's juridical view, by contrast, turned not on the internal freedom of conscience, but on the outward free exercise of religion. It implied immunity from coercion by the secular, political power. It thus understood religious liberty as comprehending the corporate freedom of the church, the freedom of religious association, and the freedom of religious expression. The state "is competent to do only one thing in respect of religion, that is, to recognize, guarantee, protect, and promote the religious freedom of the people" (Murray, 1993:152). Any attempt to coerce belief or practice was *ultra vires*, illegitimate. This was because "the public powers are not competent to make theological judgments." The state could limit free exercise "only when such forms of public expression seriously violate either the public peace or commonly accepted standards of public morality, or the rights of other citizens" (Murray, 1993:153).

Murray defended his juridical view of religious liberty as fully consistent with the tradition of the Church, and set forth its claims to a good pedigree, as follows. From the Peace of Westphalia until the founding of America, the Church had conceived of religious liberty in terms of the freedom of the sovereign to determine the religion of the realm. Under the principle of *cuius regio, eius religio*, the sovereign's civil and religious powers were fused. The American Constitution and Bill of Rights restored the ancient and medieval constitutional principle of the separation between the civil and religious powers. Based upon the doctrine of the two swords, the American civil relationship to religion was limited to "a care for the freedom of the Church together with a care for the religious freedom of all peoples and men" (Murray, 1993:155). "Religious freedom as a legal institution, which was formally created by the First Amendment, stood in harmonious relation with the political conception of government as limited in its powers" (Murray, 1993:157-158).

Furthermore, Murray argued that Pope Leo XIII had overlooked American pluralism when he had condemned religious freedom. His focus had been trained instead on the illiterate European masses, rather than virtuous republican citizens, limiting the ultimate relevance of his political conclusions ². Like de Tocqueville, Leo XIII saw the European masses being drawn

² Compare Thomas Jefferson, in his 1813 letter to John Adams on natural and artificial aristocracy: "With respect to Aristocracy, we should further consider that, before the establishment of the American states, nothing was known to History but the Man of the old world, crowded within limits either small or overcharged, and steeped in the vices which that situation generates. A government adapted to such men would be one thing; but a very different one that for the Man of these states. Here every...one, by his property, or by his satisfactory situation, is interested in the support of law and order. And such men may safely and advantageously reserve to themselves a wholesome control over their public affairs, and a degree of freedom, which in the hands of the Canaille of the cities of Europe, would be instantly perverted to the demolition and destruction of every thing public and private. The history of the last 25 years of France, and of the last 40 years in America, nay of it's last 200 years, proves the truth of both parts of this observation." By the 1940s, American Catholics made the sociological transition from European urban vice to American landed virtue: the "Catholic ethnic *urban* enclaves – especially the Irish, but also the German, the Italian, the Polish – where, indeed, the medieval 'unitary' theory reigned, where church and 'state' (i.e. socio-ethnic infrastructure) were one – were dissolving. A new *suburban* layman was emerging, shedding his ethnic and regional particularism, manicured and ready for his 'great ascent' into the middle class.

into a pernicious absolutist democracy. In this unhappy state, the masses were duped by a quasi-religious ideology of the omnipotence of sovereign state and the autonomy of individual human reason, by which all religions are equally the expressions of an outlaw conscience. Leo XIII's opposition to religious liberty was premised on his confrontation with the "post-Reformation confessional nation-state," which he aimed to check by opposing to it a Catholic confessional state instead. Leo XIII's doctrine, that error has no rights, strikes against Jacobin rationalism (Murray, 1993:163). Given his historical context then, it was understandable that Leo XIII perceived a rejection of religious liberty as necessary for the public care of the freedom of the Church.

Acceding to the papacy in 1939, Pius XII aimed to restore the dignity of man endowed by God. Murray applauded him for wisely abandoning his predecessor's preference for paternalistic government and the ethically monistic state. John XXIII continued this recognition of the essence of juridical religious liberty in *Pacem in Terris*. In it, he declared that the state existed to serve free men in a free society. Looking at the unfolding of Church history, Murray could conclude that religious liberty was not (and did not need to be) an eternal truth. It was good enough that religious liberty was "the reasonable affirmation of the contemporary human consciousness" (Murray, 1993:176). Religious liberty did not have to be true for all time to be right for now.

Murray was able to influence the Third Session (fall 1964) more directly when Bishop de Smedt tapped him to revise the Second Draft. Murray's revised texts (the *textus emendatus* and *textus re-emendatus*) focused on the development of a historical consciousness of human dignity (rather than deriving religious freedom from the abstract truth of human dignity) and "the juridical character of religious freedom as immunity from coercion." He tried to displace the argument for religious liberty based on the abstract rights of conscience. His drafts were so different from the previous ones as to be regarded as altogether new. Favoring a more theological approach, European bishops criticized Murray's draft for being too "American," meaning too sociological. The rivalry between American and European bishops was motivated by their very different views about the legitimate character of the state. Regarding the state as central in organizing economic and social life, so as to promote the common good and human rights, Europeans found the religiously agnostic character of the American state to be rather impoverished (Komonchak, 2006:14).

After the Third Session, Murray's influence waned. Later drafts of the Declaration on Religious Liberty greatly reduced Murray's historical consciousness argument and omitted altogether his attempt to contextualize the nineteenth century popes' rejection of religious freedom. Murray coached the American bishops for their interventions at the Fourth Session, in the fall of 1965, but was then hospitalized for the rest of the session, greatly reducing his influence.

The old, authoritarian, obediential, *external* relation to the spiritual authority and sanctions of the Church was abating" (Cuddihy, 1978: 71).

4.2. Murray's evaluation of the *textus recognitiuus*

According to Joseph A. Komonchak, Murray thought that “the great American contribution to *Dignitatis Humanae* was the basic juridical notion of religious freedom as an immunity from coercion, particularly from coercion by political power” (Komonchak, 2006: 18). *Dignitatis Humanae* recognizes that government exists to serve a free society. It thus accepts that there are clear limits on the legitimate exercise of public power. In his words, its significance lies in “its disavowal of the long-standing view of government as sacral in function...as invested with the function of defending and promoting religious truth as such.” The proper scope of government power is to protect and promote religious freedom, not religious truth. Paragraphs 1 and 2 of *Dignitatis Humanae*³ and Pope Paul VI's Speech to the United Nations General Assembly of 1965⁴ illustrate the Church's liberal shift most vividly. Indeed, Murray performed his characteristic exegetical gymnastics to defend the final document as resting upon an ultimately compatible “vision of the human person in society and of society itself, of the juridical ordering of society and of the common good considered in its most fundamental dimensions, and finally of the duties of the public power toward persons and society” (Murray, 1993:239).

Dignitatis Humanae had the further merit of reinforcing a secular, but not secularist, vision of civil religious freedom as fully compatible with a religious civil society. Murray applauded the Council for disentangling religious freedom from the secularist dismissal of religion, in a nod to the American experience of distinguishing “between society and state, so that the society could be said to be religious, even with a majority religion, without the State's having to be religious” (Komonchak, 2006:18). Other significant traces of American influence can be seen in the Declaration's recognition of the equality of citizens before the law, the inclusion of which was due to the Anglo-American interventions (Murray, 1967: 673).

³ “The demand is likewise made that constitutional limits should be set to the powers of government, in order that there may be no encroachment on the rightful freedom of the person and of associations.” “Religious freedom, in turn, which men demand as necessary to fulfill their duty to worship God, has to do with immunity from coercion in civil society” (1). “This Vatican Council declares that the human person has a right to religious freedom. This freedom means that all men are to be immune from coercion on the part of individuals or of social groups and of any human power, in such wise that no one is to be forced to act in a manner contrary to his own beliefs, whether privately or publicly, whether alone or in association with others, within due limits... This right of the human person to religious freedom is to be recognized in the constitutional law whereby society is governed and thus it is to become a civil right. Therefore the right to religious freedom has its foundation not in the subjective disposition of the person, but in his very nature. In consequence, the right to this **immunity** continues to exist even in those who do not live up to their obligation of seeking the truth and adhering to it and the exercise of this right is not to be impeded, provided that just public order be observed” (2).

⁴ “Questo incontro, voi tutti lo comprendete, segna un momento semplice e grande. Semplice, perché voi avete davanti un uomo come voi; egli è vostro fratello, e fra voi, rappresentanti di Stati sovrani, uno dei più piccoli, rivestito lui pure, se così vi piace considerarci, d'una minuscola, quasi simbolica sovranità temporale, quanta gli basta per essere libero di esercitare la sua missione spirituale, e per assicurare chiunque tratta con lui, che egli è indipendente da ogni sovranità di questo mondo. Egli non ha alcuna potenza temporale, né alcuna ambizione di competere con voi; non abbiamo infatti alcuna cosa da chiedere, nessuna questione da sollevare; se mai un desiderio da esprimere e un permesso da chiedere, quello di potervi servire in ciò che a Noi è dato di fare, con disinteresse, con umiltà e amore.”

But for all of his effort to defend the final text of the Declaration on Religious Liberty, Murray was disappointed with it. Though the Declaration opens with the recognition that a “sense of the dignity of the human person has been impressing itself more and more deeply on the consciousness of contemporary man” (1), that was as far as Murray’s historical consciousness argument got. The text does not try to explain how its teachings can be reconciled with the Church’s earlier rejection of religious liberty. Only in paragraph 12 is there a feeble and unempirical mention of human history: “In the life of the People of God, as it has made its pilgrim way through the vicissitudes of human history, there has at times appeared a way of acting that was hardly in accord with the spirit of the Gospel or even opposed to it. Nevertheless, the doctrine of the Church that no one is to be coerced into faith has always stood firm.” Murray criticized this, noting rather acidly that the “victories won in the West for the cause of constitutional government and the rights of man owed little to the Church” (Murray, 1993: 219).

Tied to the Declaration’s historical obtuseness is its preference for theological, rather than juridical, arguments in favor of religious liberty. Murray was disappointed by the final draft’s inadequate treatment “of the limitations imposed on government by sound political doctrine” (Murray, 1993: 206). In de-emphasizing the juridical understanding of religious liberty as rooted in human dignity and the state’s incompetence in religious matters, it gave too much space to theological notions of the right of free conscience to pursue the truth. In Murray’s absence from the Fourth Session, the drafters interrupted his juridical argument in paragraph 2 to ground the right to religious liberty theologically in human dignity “as this dignity is known through the revealed word of God” (2) (Portier, 2006:99). This ultimately limited the Declaration’s ability to speak to other citizens, secular and not, in a pluralist society.

Murray also faulted the final version of the Declaration for grounding religious liberty in all men’s “moral obligation to seek the truth, especially religious truth. They are also bound to adhere to the truth, once it is known, and to order their whole lives in accord with the demands of truth” (2). That was an important phrase, born of a compromise that won over bishops, especially in Italy. However, Murray understood that total immunity from external government coercion of religious life did not quite follow from this premise, as suggested by the text. Moreover, making religious liberty depend upon the pursuit of an objective truth left open the possibility of denying it to errant non-believers. Again, this limited the Declaration’s capacity to convince non-Catholics that the Church was ready to embrace a universal principle of religious liberty.

While liberals, Catholic and not, may have welcomed the Church’s opening to religious liberty (Burns, 2014a: 18), the Declaration’s significance was contested at the time, and remains so. The Declaration’s attempt to synthesize communitarian natural law and with liberal individual rights left American civil libertarians cold. The American Civil Liberties Union, for example, saw the Declaration as valuing religion over than freedom. It understood that this was a

perfectly reasonable position for a Vatican Council to take, but objected to its vision as a model for the proper relationship between church and state for a whole nation. “For Americans there can be no ‘right to be wrong,’ since the Constitution prohibits the state from determining a right from a wrong understanding of reality.” Even after the Declaration of Religious Liberty, Catholics would still be suspected of disloyalty to the First Amendment (Burns, 2014a:19).

Catholic conservatives, by the same token, appreciated the Declaration’s grounding in natural law. According to this view, the Declaration left room for the traditional thesis-hypothesis understanding of religious freedom as tolerance for error, as a next-best solution for the preservation of peace under conditions of pluralism. In this view, the Declaration did not disclaim that a just state must protect the Church’s religious truth, and guarantee its freedom. And it did not ultimately rule out the desirability of a confessional state, but only acknowledged it as impractical under modern conditions of pluralist secular liberalism. Conservative American Catholics may thus read the Declaration⁵ as leaving space for a confessional state in a better, future time (Burns, 2014a: 20).

For all of Murray’s disappointment with the final text of *Dignitatis Humanae*, the Church’s declaration of religious liberty ultimately succeeded in resolving earlier doubts about the democratic loyalty of Catholic Americans. By the 1980s, the close alliance between President Ronald Reagan and Pope John Paul II against communism and social liberalism would resolve any lingering tensions involved in being both a good Catholic and a good American. In its 2002 decision in the case of *Zelman v. Simmons-Harris*, the Supreme Court lifted the constitutional ban on public funding for religious education. The scope of religious liberty as the right to an exemption from general laws expanded precipitously in the summer of 2014, when the Supreme Court granted such right to privately-held corporations in *Burwell v. Hobby Lobby*. As Catholics have taken their place in the American mainstream, their internal pluralism remains strong. And the First Amendment protects an ample space in civil society where they may agree or disagree, with each other, and with their non-Catholic fellow citizens.

5. BIBLIOGRAPHY

- M.-J. Baxter, *John Courtney Murray*, in *Blackwell Companion to Political Theology*, P. Scott & W. T. Cavanaugh (eds.), Oxford, Blackwell, 2004
- G. V. Bradley, *We Hold These Truths and the Problem of Public Morality*, in *The Catholic Social Science Review*, 16, 2011, pp. 123-132
- T. W. Burns, *John Courtney Murray, Religious Liberty and Modernity, Part I: Inalienable Natural Rights*, in *Logos* 17:2, 2014a, pp. 13-38

⁵ Specifically Paragraph 13, which declares that “a harmony exists between the freedom of the Church and the religious freedom which is to be recognized as the right of all men and communities and sanctioned by constitutional law.”

- T. W. Burns, *John Courtney Murray, Religious Liberty, and Modernity, Part 2: Modern Constitutional Democracy*, *Logos* 17:3, 2014b, pp. 47-63
- F. S-J. Canavan, *Religious Freedom: John Courtney Murray, S.J. and Vatican II*, in *Faith & Reason*, 1987, republished by EWTN at <http://www.ewtn.com>
- K. Craycraft, *Religion as a moral duty and civic right: Dignitatis Humanae on religious liberty*, in *Catholicism, Liberalism, and Communitarianism*, L. G. Kenneth, V. G. Bradley, and R. P. Hunt (eds.), Landham, Rowman and Littlefield, 1995
- J. M. Cuddihy, *No Offense, Civil Religion and Protestant Taste*, New York, Seabury Press, 1978
- N. Feldman, *Divided by God*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2005
- W. Gould, *We Hold These Truths and the Pluralist Civilization*, in *The Catholic Social Science Review* 16, 2011, pp. 95-104
- *Bridging the Sacred and the Secular: Selected Writings of John Courtney Murray, SJ*, J. L. Hooper (ed.), Washington D.C., Georgetown University Press, 1994
- M. J. Horwitz, *The Warren Court and the Pursuit of Justice*, New York, Hill and Wang, 1998
- J. A. Komonchak, *The Crisis in Church-State Relationships in the U.S.A. A Recently Discovered Text by John Courtney Murray*, in *The Review of Politics*, 61:4, (1999a), pp. 675-714.
- J. A. Komonchak, *Catholic Principle and the American Experiment: The Silencing of John Courtney Murray*, in *U.S. Catholic Historian* 17:1, (1999b), pp. 28-44
- J. A. Komonchak, *The American Contribution to 'Dignitatis Humanae': The Role of John Courtney Murray, S.J.*, *U.S. Catholic Historian* 24:1, 2006, pp. 1-20
- J. C. Murray, *We Hold These Truths*, Lanham, Maryland, Sheed & Ward, 1960
- J. C. Murray, *The Issue of Church and State at Vatican II*, in *Theological Studies* 27, 1966, pp. 580-606
- J. C. Murray, *Commentary*, in *American Participation in the Second Vatican Council*, V. A. Yzermans (ed.), Lanham, Maryland, Sheed & Ward, 1967
- J. C. Murray, *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism*, J. L. Hooper (ed.), S.J. Louisville, Kentucky, Westminster, John Knox Press, 1993
- W. L. Portier, *Theology of Manners as Theology of Containment: John Courtney Murray and 'Dignitatis Humanae' Forty Years After*, in *U.S. Catholic Historian* 24:1, 2006, pp. 83-105.
- S. Scatena, *La Fatica della Libertà*, Bologna, il Mulino, 2003
- P. J. Weithman, *John Courtney Murray – Do His Ideas Still Matter?*, in *America*, October 29, 1994, pp. 17-21
- C. Wolfeich, *The American Experiment: Religious Liberty, Roman Catholics, and the Vision of John Courtney Murray*, in *Journal of Human Rights* 2:1, 2003, pp. 31-47.

[Luca Diotallevi *](#), *La convergenza Montini-Murray*

Inanzitutto ringrazio per l'invito. E per molte ragioni che, purtroppo, per ragioni di tempo debbono rimanere inespresse.

È difficile resistere dall'interloquire con quanto – davvero stimolante- è stato detto prima nell'intervento della Professoressa Harris. Questo è d'altronde così ricco – che riesce a sostenere la resistenza a riflettere anche sul resto. Tra l'altro lo condivido quasi del tutto.

Due punti, dal mio punto di vista appaiono particolarmente importanti (e anche collegati a ciò che diceva il Professor Pasquino).

Gli anni Sessanta sono molto importanti per la sociologia (e per la sociologia della religione). Sono gli anni in cui questa disciplina sta per liberarsi dall'idea che il protestantesimo, inteso prevalentemente come luteranesimo, sia la forma moderna di religione.

Dai due testi fondamentali degli inizi del decennio, uno di Parsons ed uno di Belleah, passando per le notissime opere di Luckmann e Berger della metà degli anni Sessanta, si arriva nel 1972 all'importante testo dedicato alla religione da Niklas Luhmann. Lungo questo percorso la sociologia si rende conto della illusione – da ultimo- parsonsiana di una *società cristiana nei valori ma alleggerita dal peso non necessario della chiesa*. A quella idea ne corrispondeva una che potremmo definire di secolarizzazione per purificazione (del cristianesimo dalla chiesa). Non era né l'*Aufhebung* né la laicità, ma era una interpretazione del cristianesimo come razionalità che si riteneva di poter attribuire a Bonhöffer ed a Kant. Quella sociologia aveva ritenuto di poterne descrivere l'avvento e, descrivendolo, anche di facilitarlo. Al termine di quel decennio, però, era evidente la falsificazione della dimensione della ipotesi e lo smascheramento della relativa ideologia.

Ciò che sarebbe da indagare e se alla sociologia politica ed alla scienza politica, che certo aveva subito la influenza di Parsons e della sua Harvard, giunge per tempo quella falsificazione e quello smascheramento. Il ritardo con cui la sociologia politica e la scienza politica arrivano a vedere nella religione un fattore non residuale, e dagli effetti non sempre scontati, come messo in luce anche dal Prof. Pasquino, farebbe supporre che è piuttosto lenta e tardiva la assimilazione da parte di queste discipline delle novità cui si faceva riferimento.

Il secondo punto che vorrei sottolineare, teoricamente legittimo, potrebbe apparire storiograficamente “un po' spericolato”. Si tratta dell'accostamento tra Montini e Murray. Effettivamente, sin dagli anni Cinquanta, certo non per fare un piacere al card. Ottaviani che

* Professore ordinario di Sociologia, Dipartimento di Scienze della Formazione - Università di “Roma Tre”.

dal Sant'Uffizio aveva messo sotto osservazione il gesuita americano, l'arcivescovo di Milano e Murray si incontrano. In proposito indicherei un tema.

Montini, Paolo VI, non arriva alla nozione di libertà religiosa perché conosce Murray, ci arriva perché è di formazione 'popolare'. (Come è noto il padre fu tra i primi compagni d'avventura di don Luigi Sturzo.)

Potremmo utilmente ricordare gli interventi di Sturzo contro il "giacobinismo" che sempre hanno accompagnato quelli contro il "confessionalismo". Il suo "popolarismo" è sempre stato profondamente critico nei confronti del modello di Stato europeo. Questo 'popolarismo' che il giovane Giovan Battista Montini indubbiamente respira in casa sono un ottimo viatico alla comprensione dell'importanza dell'esperienza liberale, costituzionale e democratica di matrice anglosassone. Questi filo corre poi sino ai radio-messaggi di Pio XII, come sarà Murray stesso a sottolineare. Così, i vertici della gerarchia vaticana prima, ed il magistero pontificio poi, si familiarizzavano con il costituzionalismo anglosassone (così diverso da quello continentale) e si preparavano ad insegnare alla intera Chiesa cattolica a distinguere tra costituzionalismi.

Così si preparava la possibilità della collaborazione alla redazione della *Dignitatis Humanae* (la dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa) tra Murray e monsignor A. Pavan. Dal canto suo, questi era stato protagonista della preparazione della *Pacem in terris* di Giovanni XXIII. In questa aveva fatto la sua comparsa nel magistero moderno della Chiesa cattolica, in una posizione di primato e nella pienezza del termine, il concetto di *libertà*.

Anche in questi termini matura l'incontro tra il "filone" italiano (Rosmini, Manzoni, Sturzo) e il nuovo "filone" anglofono del cattolicesimo (da Newman a Murray) del cattolicesimo che tanto sarà importante nel magistero cattolico del Concilio, ma anche in quello post conciliare: da Montini a Ratzinger, passando per la *Centesimus annus* (l'enciclica woitiliana della sussidiarietà orizzontale e della prima vera piena e consapevole apertura al mercato).

Queste due maggiori sottolineature potrebbero dar luogo ad una serie di stimoli più circoscritti da rivolgere alla Professoressa Harris. Ne esplicito solo alcuni.

Si insiste spesso sull'attenzione di Murray alla importanza dell'argomento giuridico (che è evidente), contrapponendola all'attenzione per l'argomento teologico. Così si finisce per immaginare un Murray – un po' come se lo immaginava Ottaviani – "furbescamente" attento ad adattare la dottrina alle contingenze. Al contrario, in Murray l'idea di diritto, e quella di legge, ben distinte, sono sostenute da argomentazioni teologiche e dottrinali (un po' come farà Benedetto XVI di fronte al Bundestag). Si possono discutere quegli argomenti, ma non si può affermare che il pensiero giuridico di Murray sia teologicamente indifferente. Murray fa da es. un importantissimo riferimento alla nozione di *Libertas Ecclesiae* di Gregorio VII. Con essa introduce una relazione triadica e non diadica tra politica, diritto e religione. Non ci troviamo di fronte ad un "opportunistico ermeneutico" ma di una riflessione teologia e giuridica molto

avanzata, e molto debitrice al passo che logicamente la precede: la teologia della legge positiva abbozzata da Pio XII nei radiomessaggi per i Natali di guerra. Di qui parte la linea che conduce a determinate tesi dell'intervento di Benedetto XVI appena ricordato. Quasi sfidando i parlamentari tedeschi, Ratzinger affermò come, avendo il formalismo kelseniano reso indifeso lo stato tedesco di fronte alla barbarie nazista, essi avrebbero potuto rivolgersi a Lui (alla Chiesa) per sapere “cosa fosse” e “quale fosse” il *Diritto*. Allora, però, la sua risposta sarebbe stata negativa. Benedetto XVI affermava che la Chiesa cattolica, in ciò erede di Roma e non di Atene, riteneva ed insegnava il diritto trovarsi in un campo distinto tanto dalla politica quanto dalla religione. Ciò che si reclamava era che nelle aule dei tribunali come in quelle delle Università si lottasse contro la sacralizzazione della legge (che è un prodotto della politica, come altri e come questi contingente) e si aprisse a tutti il confronto per la ricerca del diritto, a partire dalla singola e determinata circostanza, *ogni volta* e sempre *di nuovo*. Per usare le parole impiegate alla *Westminster Hall*, per la Chiesa chiederà solo il diritto di partecipare alla *national conversation*.

Una seconda questione riguarda il tema del pluralismo. Centrale nei capitoli 6e 7 della *Dignitatis Humanae*, è un termine che viene proprio – seppur recuperato dalla grande tradizione dell'insegnamento sociale della Chiesa – dalla ‘penna’ di Murray. Si tratta del concetto di ‘ordine pubblico’, le cui dimensioni fondamentali sono: pace sociale, giustizia (rispetto dei diritti fondamentali degli individui da parte del potere politico), moralità pubblica.

Il pluralismo della Costituzione americana – lo insegnano le Sentenze della Corte Suprema- e il pluralismo di Murray, non hanno nulla a che vedere con il pluralismo di cui parla ad esempio il “cosmopolitalismo”. Si tratta invece di un pluralismo che – per far solo un cenno- John Locke inseriva niente meno che nella sua ecclesiologia latitudinarista. Questo pluralismo, originariamente, comprendeva la libertà religiosa come lo spazio per eretici ed ortodossi *dentro* la Chiesa. Esso dunque ‘gronda’ di presupposti morali, i quali possono nel corso della storia mutare in parte.

Ciò lega *direttamente* questo segmento di riflessione alla riflessione del Prof. Pasquino sull'Indonesia. La caratteristica di questo paese, del suo potere politico e del suo potere giudiziario, sta nel fatto che – come direbbe A. Stepan- nella “multivocalità” delle tante tradizioni religiose lì presenti si siano sviluppate ed affermate “varianti” assai tolleranti, ma non indiscriminatamente tolleranti (come dire: né fondamentaliste, né laiche). Ognuna di queste non ha “espunto” le altre – se andate al “Palazzo del Sultano” della città di Giacarta, trovate spazi per la venerazione di divinità buddiste. È questa Indonesia (il più popoloso paese a maggioranza musulmana del mondo) che, come aveva sconfitto le correnti comuniste, ha duramente contrastato il tentativo di penetrazione del fondamentalismo islamico.

Nello sviluppo del caso indonesiano, così come oggi lo conosciamo, un ruolo importante lo gioca il patrimonio giuridico olandese ed inglese, in larga parte conservato, e la capacità di utilizzare molti elementi di *common law* come cornice di un pluralismo giuridico che si avvale anche di *legal postulates* assimilate dalle varianti di tradizioni religiose di cui si diceva.

L'insieme ci fornisce un ottimo e forse impreveduto esempio di "ordine pubblico". *Mutatis mutandis*, è qualcosa del genere che ha in mente Murray.

Infine. Spesso, ed anche nel contributo della Professoressa Harris, si dice come Murray ricordasse che a Leone XIII era ben presente lo "scenario europeo" dello "Stato secolare". A Leone XIII non era però altrettanto presente la variante britannica della storia europea. Non era presente, insomma, che la libertà religiosa americana non nasce dall'esperimento che si avvia con i Padri Pellegrini. Nei primi cento, centocinquanta anni di esperienza politica nord-americana, a dominare è il modello di *Westfalia*. Le cose cambieranno, e prenderanno la direzione che hanno oggi solo con l'arrivo, tra fine Seicento ed inizi Settecento, della lezione della *Glorious Revolution* attraverso la conoscenza di Locke. E anche attraverso la conoscenza di un percorso intellettuale straordinario eccentrico nel quale la contrapposizione più che tra cattolici e protestanti è tra Agostino (un certo agostinismo come quello di Edimburgo) e Aristotele (l'Aristotele che era stato di Lutero, come di Bodin e Molina). Gli agostiniani che avevano insegnato ad Edimburgo vanno a Washington. Il realismo agostiniano fornisce gli strumenti intellettuali per moderare la tradizione *establishmentarian* che aveva dominato fino a quel momento su quasi tutte le colonie.

Se dunque l'origine della libertà religiosa («non obbligare, non impedire») non è negli Stati Uniti, ma in Gran Bretagna, essa è dunque europea. Di conseguenza, l'affermazione che «l'Europa è laica» non ha alcun fondamento, a meno che non si intenda espellere gran parte dell'Olanda, le isole britanniche, la Polonia e qualche componente della storia italiana, dal novero del consesso europeo. Se questo è vero, è impreciso e fuorviante tradurre *secular* di Murray con *laico*. Murray ha ben presente che il giacobinismo che lui critica è solo il secondo dei due principali modelli che la modernità europea conosce per dividere potere politico e potere religioso. È il modello statalista e laico che lascia lo 'spazio pubblico' interamente alla politica e mette la religione nel "privato", mentre il modello della *religious freedom* divide religione e politica nello spazio pubblico e quindi rende impossibile lo Stato perché lo "spazio pubblico" non è dominato da uno Stato, ma conosce un governo limitato posto non al di sopra di tutte le altre istituzioni pubbliche (non solo politiche).

L'ordine pubblico (scopo dell'insieme non gerarchizzato di istituzioni politiche non sovraordinate ma interpenetrate rispetto alle altre istituzioni pubbliche non politiche) si inserisce dunque in una idea poliarchica di ordine sociale – non tanto nel senso attribuito da Dahl al termine – quanto in un senso radicalmente eterarchico (Luhmann, Willke, ma anche Walzer). Con Murray siamo lontanissimi dalla professione di fede nella laicità che nel 1946 era stata fatta dai Cardinali e dagli Arcivescovi francesi e che il Concilio Vaticano II rifiuterà a favore del modello di *religious freedom* nel modo più limpido in quella *Dignitatis humanae* cui Murray diede un contributo di primario rilievo.

Grazie.

Carlos García de Andoin * , *Le conseguenze delle opzione preferenziale per la democrazia del concilio sulla transizione spagnola*

Il rapporto tra religione e politico è tornato attuale in Spagna nel segno del conflitto intorno al 2004, contrariamente alle tesi sulla inevitabile privatizzazione del fatto religioso.

Per questo è opportuno analizzare i nessi tra religione e politica che si realizzarono con Paolo VI e col pontificato montiniano.

La notizia dell'elezione di Paolo VI fu vissuta molto male dal regime franchista perché vi era stato un precedente significativo: nel 1962 l'allora cardinale di Milano aveva chiesto clemenza verso un giovane condannato a morte, cosa che era stata interpretata da un atto ostile. Per di più era noto che Montini era legato a Maritain, da sempre antifranchista, fin dai tempi della Guerra Civile, spina nel fianco per un regime che si diceva cattolico.

Il conflitto riprese nel 1969 quando Paolo VI citò la Spagna tra i Paesi che gli suscitavano inquietudine per la situazione dei diritti umani e, quindi, nel 1975, di fronte a una sua nuova richiesta di clemenza, che non fu accolta.

Il regime era stato peraltro direttamente delegittimato nella sua ideologia nazional-cattolica dai documenti conciliari, prima fra tutti la Dichiarazione *Dignitatis Humanae*, la cui proclamazione della libertà religiosa come diritto ne demoliva il presupposto della coincidenza tra Patria e religione di Stato. Il Regime cercò di rispondere pragmaticamente allargando la limitata tolleranza religiosa, ma la contraddizione era radicale.

Il secondo aspetto di delegittimazione riguardava le libertà politiche affermate dalla Costituzione *Gaudium et Spes*, prontamente colta dallo stesso Franco in sue lettere private a Paolo VI di critica al testo.

Il terzo elemento critico era la richiesta del documento *Christus dominus* di rinunciare a forme di controllo statale nella nomina dei vescovi, cosa che avrebbe aperto le porte dell'episcopato al nuovo clero antifranchista formatosi in quegli anni, cosa vista con preoccupazione soprattutto dai ministri più direttamente legati ai settori del cattolicesimo conservatore che avevano espresso i vescovi precedenti. Di fronte a ciò iniziò un lungo braccio di ferro in cui il Vaticano (col nuovo primate Tarancón) si concentrò sulla nomina dei vescovi ausiliari, per i quali non era previsto controllo. Il vincolo cadde poi per tutti solo nel luglio 1976, a transizione aperta.

* Coordinatore federale dei *Cristianos Socialistas* (PSOE).

Il nuovo episcopato, vista questa delicata eredità, preferì orientarsi, in una logica di priorità pastorale, verso il pluralismo politico anziché verso un sostegno a iniziative politiche democristiane o tradizionaliste.

È vero che i primi fenomeni di contestazione cattolica al Regime (particolarmente forti già nel 1962 ad opera dei movimenti operai e studenteschi) non furono dovuti alla spinta esterna di Paolo VI e del Concilio, ma il ruolo del Papa fu decisivo nel cambiamento radicale dell'episcopato che precorse la Transizione democratica. Il processo però non fu lineare come dimostra la crisi dell'Azione Cattolica di fine anni '60 dovuta alle incomprensioni con l'episcopato non ancora sufficientemente rinnovato: cosa che produsse un'eterogeneità dei fini positiva sul versante politico, con un afflusso di quadri cattolici in uscita dall'ambito ecclesiale troppo controllato verso i nascenti partiti politici e verso i sindacati, anche se al prezzo di una privatizzazione dell'esperienza religiosa.

Gianluca Passarelli *, *Ma nonstate Montini in Spagna non nacque una Dc*

Dal punto di vista politologico il ruolo e l'influenza di Papa Paolo VI nel processo di transizione democratica nella Spagna franchista potrebbe essere letto, interpretato e spiegato attraverso le lenti dell'attore razionale ovvero del suo comportamento come agente in un contesto di relazioni internazionali. In questa sede, brevemente, propongo di considerare il ruolo e le funzioni svolte dalla Chiesa guidata da Paolo VI in quanto istituzione.

Institutions matter. Per comprendere quale sia stato, e perché sia stato tanto rilevante, il contributo di Paolo VI nella transizione democratica spagnola è rilevante rimandare agli aspetti istituzionali, ossia a quanto queste forniscano in termini di vincoli ed opportunità per gli attori politici.

Parto da Stein Rokkan, ossia dal *cleavage*, dalla frattura tra “stato e nazione”, In effetti, ed è un punto dirimente e cruciale per comprendere il caso in esame, nel contesto spagnolo tale tensione si risolve quasi immediatamente; pertanto questo primo asse di mentre contrasto nel processo di *state-building* viene a essere mitigato rispetto al caso, ad esempio, italiano.

A questa frattura si è viepiù sovrapposto il *cleavage* tra «centro e periferia», che nel contesto spagnolo ha trovato piena politicizzazione da parte di imprenditori politici in particolare tra la fine dell'esperienza del regime autoritario e il consolidamento del nuovo regime democratico.

L'altro elemento da tenere in debita considerazione è quello della guerra civile. Pur evitando suggestioni e nessi causali non verificabili empiricamente, emerge in forma potente il richiamo a quaranta anni prima della transizione, allo scoppio della «Guerra civile». La fucilazione di un prete da parte dei repubblicani nel film di Ken Loach «Tierra y Libertad» – insieme al rogo di alcune statue di santi, rappresenta metaforicamente la messa in stato di accusa della Chiesa, in quanto istituzione. Ossia di una organizzazione che aveva sostenuto l'*alzamiento del General* nel luglio del 1936. Alle tragiche vicende della guerra civile, si aggiunge dunque la tensione tra una parte degli spagnoli e la componente prevalente all'interno della chiesa. Solo dopo quasi un quarto di secolo iniziano ad aversi preti vicini al mondo operaio e che prendono posizioni di “sinistra” e che in qualche misura agevoleranno la gestione della transizione.

In questo senso c'è il ruolo di Jacques Maritain, potente spinta intellettuale e «politica» anche per Paolo VI. O meglio, lo stesso cardinale Montini viene a essere tacciato di *maritanismo*, come se fosse un epiteto. Il filosofo cattolico francese fu infatti tra i pochi cattolici francesi che si schierò contro Francisco Franco, mentre la stragrande maggioranza dei cattolici spagnoli era spaventata dalla guerra civile, soprattutto per il suo portato ideologico. Basti pensare alla

* Professore associato di Scienza Politica, Dipartimento di Scienze politiche - Università di Roma “La Sapienza”.

tensione, alla battaglia tra comunisti e anarchici. E alle sanguinose vicende che interessarono il Paese. Maritain tra l'altro era amico di Montini preconciliare, e questa frequentazione era considerata in forma negativa dalle gerarchie ecclesiastiche più conservatrici. Ne *Le paysan de la Garonne* fa paura, ai conservatori, l'apertura di Maritain verso la ricerca della verità attraverso un laico interrogarsi sulla vita e su se stessi; quindi c'è una paura quasi ancestrale per gli anarchici, per i social-comunisti e per tutti quei gruppi, anche se solo «percepiti» come tali che derogano dall'ordine (sociale, economico, politico e ovviamente religioso) pre-costituito. Perciò, come scrive Samuel Huntington, è rilevante considerare il rapporto tra la chiesa, quale istituzione, e i movimenti di protesta/progressisti, comunisti in primis, nella logica del contesto autoritario.

«[...] nei paesi non comunisti le relazioni fra la chiesa e i governi autoritari hanno superato tre fasi: l'accettazione, l'ambivalenza e l'opposizione. All'inizio gli elementi conservatori dominavano incarnando la posizione storica della chiesa di partner dell'establishment e difensore della pace sociale; i capi della chiesa solitamente accettavano un'instaurazione di regime autoritario. In Spagna la chiesa ha aiutato la vittoria di Franco e per lungo tempo ha appoggiato il suo governo [...]».

Emerge dunque la commistione tra la chiesa, come istituzione, e lo stato etico, cioè la dittatura; e quindi si capisce davvero quanto dirompente sia stata l'azione di Paolo VI nel mutare il paradigma nel comportamento della chiesa cattolica rispetto al regime autoritario.

L'autoritarismo, altro elemento istituzionale, ossia una peculiare «forma di governo» non democratica. Juan Linz, che era spagnolo, e che proprio sulla transizione spagnola costruisce la distinzione concettuale tra definizione di regime totalitario e regime autoritario, definisce la Spagna quale prototipo del regime autoritario. La Spagna franchista è dunque non un regime totalitario, ma un sistema autoritario, il quale, dice Linz, prevede il pluralismo limitato. Benché limitato però c'è un pluralismo, esiste, sebbene tollerata, qualche forma di (semi)opposizione, scrive ancora Linz, perfino di pseudo opposizione all'interno del regime stesso. Da questo punto di vista l'impressione del capo e fondatore del fascismo italiano rende chiaramente l'idea di quanto complesso sia un sistema autoritario, con le sue articolazioni e le sue corporazioni. Benito Mussolini in una lettera che indirizza a un suo sodale ricorda le sue difficoltà nel governare un sistema autoritario, e dice:

«[...] se tu potessi immaginare – lo riporta Acquarone (in Linz 1994) – lo sforzo che mi è costato ricercare un possibile equilibrio tra – e cita tutte le istituzioni che fanno parte del sistema autoritario- il governo, il partito, la monarchia, il Vaticano, l'esercito, la milizia [...]».

Pertanto l'elemento istituzionale richiamato in apertura emerge chiaramente e me va tenuto in debita considerazione. Poi c'è chiaramente il contributo di Paolo VI e della «sua» Chiesa offerto «direttamente» al processo di costruzione della transizione democratica. Quindi Huntington riprende anche il caso spagnolo e c'è quel ritorno della politica alla religione ma c'è il ritorno importante della religione in politica. La special issue della rivista *Foreign Policy* il cui titolo spagnolo è *Dios vuelve a la política*. In realtà il titolo inglese è «*why God is winning*»: cioè è molto più *hard* come definizione; quindi c'è un elemento importante che tiene insieme i vari aspetti.

Provando a leggere il contributo di Paolo VI alla transizione democratica è inevitabile fare riferimento a un altro autore che si è estensivamente occupato di democrazia e transizione democratica: Guillermo O'Donnell. Il quale concentra l'attenzione su vari aspetti cruciali, tra cui: «chi è che inizia?», ossia rilevare quali siano gli attori che iniziano la transizione. E inoltre, «chi sono gli attori che controllano la transizione democratica?», e in questo contesto torna importante considerare quale ruolo abbia la Chiesa nella transizione dal regime autoritario alla democrazia. È indubbio che questa istituzione abbia esercitato una funzione e un ruolo importanti: però una parte della chiesa, che è quella che appunto viene fuori dal Concilio Vaticano II. Quindi c'è l'idea di Paolo VI di un pluralismo limitato, c'è il nesso tra pluralismo – l'abbiamo già detto *ad abundantiam* – e democrazia; oserei dire (consentitemi la deformazione professionale) tra pluralismo e, abbiamo visto, comportamento elettorale- senza limitarci solo alle democrazie di tipo elettorale – però è un elemento importante, dirimente, discriminante, cruciale. Il pluralismo, aggiungerei, e il comportamento elettorale dei cattolici. E ancora una volta – grazie anche alla proficua, per me, interazione col Prof. Ceccanti- ho riflettuto su questo aspetto: cioè quanto sia diverso il ruolo del partito democratico cristiano in Spagna e in Italia. C'è questo personaggio che per me è abbastanza nuovo, quindi sono contento di aver imparato delle cose: Joaquín Ruiz Giménez, che faceva parte della Commissione Vaticana *Justitia o Pax et familia*. Durante la guerra civile era il capo della FUCI spagnola (è cruciale ricordare il contributo del Prof. Vittorio Bachelet per l'omologo caso italiano)– anche prima della guerra civile. Durante la guerra civile Giménez diventa pro falange, e quindi successivamente in qualche modo un franchista *soft*, in qualche misura: perché soprattutto Franco negli anni '50 tenta di rifarsi una legittimazione anche internazionale di tipo politico e quindi accoglie all'interno del proprio governo anche personaggi come Giménez, che è ministro dell'educazione tra la metà degli anni 50. E si accorge, Giménez, dell'estremismo di Franco e quindi c'è una presa di distanza, che culmina, dopo la morte di Franco (20 novembre del 1975) e come sappiamo si avvicina agli ideali democristiani. E prova questa operazione politica elettorale: cioè tenta di – alle prime elezioni, che sono le elezioni per l'Assemblea costituente nel 1977 costruire un partito democristiano contro il partito post franchista, che è l'Ucd di Suárez- che finirà rapidamente la sua esistenza politica e organizzativa, mentre il campo conservatore venne occupato prima da *Alianza popular* che poi diventerà il *Partido popular* di Aznar e che poi venne accolto nell'Internazionale democristiana. La quale Internazionale democristiana non aveva una rilevanza comparabile a quella all'Internazionale socialista. L'internazionale democristiana era sostanzialmente appannaggio – correggetemi- di belgi e italiani; e tedeschi, però con qualche differenziazione, come sappiamo, tra aree geografiche. E questa operazione elettorale venne sostenuta tramite Montini, tramite Paolo VI, direttamente dalla massima *leadership* democristiana: cioè Zaccagnini e Moro si recarono in Spagna, e il punto è che non è rilevante capire che la loro presenza non fu influente sul risultato elettorale – o maliziosamente si potrebbe dire che lo ebbe- in realtà il punto centrale è che era troppo diverso il contesto politico elettorale in cui si svolgevano le elezioni. Posto che i democristiani spagnoli, salvo casi individuali, non avevano combattuto la resistenza, è soprattutto perché non c'era un partito – e

questo è l'elemento cruciale, discriminante- non c'era un partito comunista forte come nel caso italiano. In Italia c'era il partito comunista più forte d'Europa, dell'Europa occidentale, e la presenza stessa del voto anti-comunista – in qualche misura, o meglio in misura significativa- rappresentò per la Dc una garanzia di sopravvivenza anche ai propri errori, senza ovviamente scomodare l'arcinoto Indro Montanelli del «turandomi il naso» del 1976. Ma fu questa dicotomia, questa radicalizzazione dello scontro tra cristiano-democratici e comunisti a rappresentare una garanzia per i democratici-cristiani, in specie per quella componente conservatrice che non intendeva modernizzarsi e preferiva beneficiare di rendite di posizione scaturite da contrapposizioni ideologiche. Il partito di Giménez (il quale si candidò per la formazione *Izquierda Democrática* all'interno della coalizione *Federación de la Democracia Cristiana*) ottenne circa l'uno per cento (1,2%) dei voti e non riuscì pertanto a vincere nessun seggio, anche in virtù del fatto che si trattava di un partito la cui distribuzione elettorale era sostanzialmente diffusa, sebbene scarsamente, a livello nazionale; quindi, essendo le circoscrizioni su cui si basava l'allocatione dei seggi, su base provinciale non ottenne nessun seggio. Il punto è che non bastava l'influenza della *leadership* democristiana inviata *ad hoc* da Montini per cambiare questo, ma c'era un vincolo. E io mi chiedo – e chiedo sommamente ai relatori che sono evidentemente, palesemente più informati di me sui fatti ed a García de Andoin: in qualche modo il fatto che ci fu questo flop elettorale della Democrazia cristiana stile italiano in Spagna era la palese provocazione, evidenza che l'affrancamento politico, che in qualche misura Montini sosteneva, che Paolo VI sosteneva attraverso la libertà di cui ci è stato parlato – anche la libertà politica e la libertà elettorale (quindi un partito di cattolici e non dei cattolici)- era perché davvero i cattolici si erano già affrancati e quindi erano liberi di votare Ucd o Partito Socialista? Oppure perché anche la Democrazia cristiana spagnola era diversa anche dal punto di vista organizzativo? Noi sappiamo che la chiesa era organizzata su base parrocchiale, mentre la chiesa spagnola era organizzata su ambiti, su aree in qualche modo; e quindi non divenne mai la Democrazia cristiana un partito popolare come nell'idea di Sturzo.

L'idea complessiva che emerge leggendo la relazione è che Paolo VI ebbe un grandissimo ruolo politico, ebbe un'importante funzione di attore politico: si evince, come visto, dalla lettera/telegramma che questi scrisse per salvare quei condannati a morte – per inciso in realtà in Vaticano c'era la pena di morte, formalmente, venne abolita solo nel 1969, poi non venne mai utilizzata, quindi un argomento per Franco poteva essere “abolisci prima tu la pena di morte, poi lo faccio anch'io”- ma al di là delle battute c'è un intervento importante di Paolo VI nella politica spagnola, nella transizione, che è una transizione che come dice O'Donnell è una riforma *pactada*, proprio perché c'è quel pluralismo, c'è la possibilità di attori di confrontarsi.

Concludo riprendendo alcuni passaggi riportati nella rivista Istituto Paolo VI. «[...] se la sua chiesa (di Montini, n.d. a.) è un significativo punto di riferimento ciò si deve in buona parte alla visione dello stesso Paolo VI e di coloro che in Spagna furono gli uomini di sua fiducia [...]», e in particolare Tarancón, già richiamato. Quindi la Spagna avrebbe, secondo questa interpretazione, nei confronti di Paolo VI un debito di gratitudine e anche di aiuto nella

costruzione dello Stato democratico. Infine [...] il contributo di Paolo VI nella transizione, comparandolo a quello del re, è stato soprattutto all'interno della chiesa spagnola". In quanto organizzazione, in quanto istituzione. Come rilevato, se non esistono quegli elementi di pluralismo all'interno delle organizzazioni, dei regimi, e anche nelle singole religioni non è possibile che si verifichi facilmente un cambiamento democratico. In ogni caso pare evidente che Paolo VI fornì un cruciale contributo al processo di democratizzazione del paese e quindi questi, dicevo parafrasando il ruolo del re nella transizione, è stato *el pilota del cambio*. Non il pilota del cambio di regime, ma del cambio all'interno dell'istituzione chiesa. «Paolo VI è stato come il pilota che salendo a bordo al momento giusto guida la nave attraverso le ultime insidie e la porta finalmente all'attracco [...]». Paolo VI muore il 6 agosto del 1978, proprio poco dopo le prime elezioni politiche; quindi quando la democrazia spagnola trova il suo compimento non soltanto (formale) elettorale ma anche sostanziale.

BIBLIOGRAFIA

- S. P. Huntington, *The third wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, OK; London, University of Oklahoma, 1991
- J-J. Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, Boulder, CO, Lynne Rienner, 2000
- J. Maritain, *Le paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966
- G. O'Donnell, *Transitions from Authoritarian Rule. Prospects for Democracy*, P. Schmitter & L. Whitehead (eds.), Baltimore, Johns Hopkins University Press, 4 vol., 1986
- S. Timothy, M. Duffy Toft, *Why God is winning*, in *Foreign Policy*, October 19, 2009

[Marco Damilano](#) *, *Giovanni Battista Montini-Paolo VI e la DC nella ricostruzione di Pietro Scoppola*

Cattolico a modo suo, Pietro Scoppola, così si intitola il suo ultimo libro uscito postumo e concluso nelle ultime settimane di vita, il suo scritto più personale e intenso. Cattolico a modo suo, come lo aveva definito Giovanni Battista Montini, papa Paolo VI, difendendo lo storico da chi voleva le sue dimissioni dal comitato preparatorio del convegno ecclesiale del 1976. «È un cattolico a modo suo, ma è bene che rimanga», aveva detto il papa a monsignor Bartoletti.

Tra il papa bresciano e l'intellettuale cattolico c'è un rapporto a distanza profondissimo. Tutta l'opera di Pietro Scoppola, l'impegno culturale, civile, politico, religioso, il modo di argomentare e di affinare le analisi, è condizionato dalla figura di Montini. Il grande papa tormentato che era stato prima di tutto il maestro di una o due generazioni. «La mente fina, il maestro sottile di metodica pazienza, esempio vero di essa anche spiritualmente» di cui parla Mario Luzi a proposito di Aldo Moro. E in cui è possibile rintracciare l'impronta di Montini.

«Se anche Montini non fosse mai diventato Paolo VI, egli avrebbe rappresentato qualche cosa come una istanza morale nella Democrazia cristiana, il fondamento di una ispirazione politica che sapeva recepire le diversità senza perdere le identità», scrisse Gianni Baget Bozzo su *Repubblica* l'11 agosto 1978, cinque giorni dopo la morte del papa. «Con lui è venuto meno un punto di riferimento per la Democrazia cristiana e per la politica italiana che ha coperto tutto il trentennio repubblicano. A Montini non si deve tutta la Dc, ma si deve il modus operandi che l'ha governata, la maggior qualità della Dc, quello stile che le ha consentito di risolvere i contrasti in convergenze, di distendere le ostilità in "confronto"».

Lo scrive don Gianni Baget Bozzo, ma è stato Scoppola a intuire e raccontare questo Montini un anno prima della sua scomparsa, nel 1977, quando esce *La Proposta politica di De Gasperi*.

È in corso in quel momento il tentativo di rilanciare il dialogo tra i grandi partiti di massa, la Dc e il Pci, come ai tempi della Costituente, con i governi della solidarietà nazionale. L'ultimo ambizioso tentativo di riscrivere le regole del gioco a partire dalla centralità della politica, dei partiti e della loro rappresentanza sociale. Ma al tempo stesso sta entrando in crisi di legittimità il sistema politico italiano uscito da dopoguerra, come ha intuito in solitudine Moro nel 1975: «il futuro non è più, almeno in parte, nelle nostre mani». La delegittimazione della politica è stata preceduta dalla crisi interna della Chiesa, la delegittimazione ecclesiastica cui assiste Montini negli anni immediati del dopo-Concilio. Le due costruzioni in fondo si tengono, hanno un unico architetto e stratega.

* Vice direttore de *l'Espresso*.

Forse anche per questo, proprio perché sente che la costruzione vacilla, Scoppola va a cercare le radici profonde della vicenda storica della Dc e della conversione dei cattolici italiani alla democrazia.

Montini è l'eroe di questa vicenda.

Sappiamo bene che gli studi storici a partire da quelli di Scoppola ci hanno consegnato uno scontro nel dopoguerra nella Curia tra due ipotesi sul futuro del rapporto tra il Vaticano e la politica italiana. L'ipotesi di monsignor Domenico Tardini, abbracciata anche dal cardinale Ottaviani, in apparenza pluralista, al punto da favorire lo sviluppo dei cattolici comunisti, in realtà di stampo reazionario e conservatore perché dà per scontato che la maggioranza dei cattolici confluirà in un partito di destra nazionale e "franchista". E l'ipotesi che alla fine uscirà vincente, quella di monsignor Montini, la costruzione dell'unità politica dei cattolici come premessa possibile di una confluenza dei credenti nella democrazia, l'appoggio alla leadership degasperiana come possibile strategia per evitare lo scivolamento a destra, nell'autoritarismo, di gran parte del popolo cattolico.

È qui, in questo passaggio non facile e non sempre compreso, che nasce il montinismo politico, inteso come un'avanguardia illuminata che guida il corpaccione, sia esso la massa informe della Dc sia esso il popolo dei fedeli senza pastore, l'impaurito e solitamente conformista establishment clericale.

Di questo primo Montini Scoppola descrive e racconta l'evoluzione, gli scontri, l'isolamento. L'estromissione di Montini dalla Fuci nel 1933, provocata dalla crescente tentazione egemonica e di massa nel mondo cattolico. A questo progetto, neo-tomista e piramidale, con grande attenzione ai mezzi di comunicazione, poi ricompreso sotto la categoria del geddismo, da Luigi Gedda, che già nell'estate '43 ha la lucidità di chiedere a Badoglio per i cattolici la gestione della radio, la potenza dei numeri, della mobilitazione e dell'organizzazione che resterà in eredità in una certa mentalità non solo del mondo cattolico, Montini contrappone il progetto maritainiano-montiniano, l'ideale concreto della nuova cristianità: una visione del mondo, non una ideologia, il «passaggio dei valori morali all'azione concreta in una situazione storica data che implica un appello alla libertà della persona», scrive Scoppola (nella *Nuova cristianità perduta*, p. 22). È su questo terreno che avviene l'incontro con Montini.

«Montini», lo ritrae Scoppola nella Repubblica dei partiti (p. 104-105), «è il figlio di una borghesia produttiva che ha la consapevolezza del suo ruolo sociale e del contributo recato allo sviluppo e alla modernizzazione del Paese». Notazione interessante. Montini è il curiale borghese. Non conosce l'immobilismo, il relativismo etico, il cinismo immutabile, eterno, degli Ottaviani e del "partito romano".

E diventerà, eletto nel 1963, il primo papa del Novecento, il primo a portare al vertice della Chiesa la nevrosi, il ritmo della modernità. Se Jorge Mario Bergoglio è il primo papa ad arrivare

da una megalopoli come Buenos Aires, pastore metropolitano, Montini è il primo a conoscere ansie, dubbi, occasioni della modernità. Ha interiorizzato la lezione di Mounier: «L'avvenimento sarà il tuo maestro interiore». Il borghese Scoppola riconosce il tratto comune del borghese Montini, le letture, le inquietudini.

Proprio perché calato nella storia il progetto conosce flussi e riflussi, laddove l'integralismo è portato a suonare sempre la stessa nota, indifferente al mutare delle situazioni. Un filo spirituale, prima ancora che politico, lega Montini a De Gasperi, anche nei momenti di massima tensione, fotografata dall'appunto di De Gasperi datato 12 novembre 1946, il retroscena di un incontro con M. in cui la Santa Sede chiede alla Dc di abbandonare la collaborazione non solo con le sinistre ma con i partiti laici. «La Dc non avrebbe più il nostro appoggio né la nostra simpatia», minaccia M., cioè Montini, per conto di Pio XII. «Sono 207», scrive De Gasperi a proposito dell'alleanza Dc-Uomo Qualunque. «Costituente?», chiede all'ambasciatore del papa. Che si fa della Costituente? «Alla fine», scrive De Gasperi, «M. aveva notevolmente cambiato» (in *La proposta politica di De Gasperi*, p. 293).

È a Montini che Emilio Bonomelli (nella sua casa a Castel Gandolfo il Sostituto vede De Gasperi) chiede nel 1952 se in Vaticano hanno idea delle conseguenze che potrebbe provocare l'operazione Sturzo e l'isolamento di De Gasperi. «È proprio quello che vogliono», risponde Montini. «Quello di Montini è un atteggiamento di sapiente apertura al nuovo, sul piano spirituale, e accorto uso degli strumenti diplomatici», commenta Scoppola. C'è la presenza di una destra sotterranea, irresponsabile, revanchista, a preoccupare Montini, a farlo muovere in dissenso da papa Pio XII.

Uno scontro che finisce in apparenza con la sconfitta di Montini, allontanato da Roma e esiliato a Milano e da allora in poi circondato da una sostanziale diffidenza da parte dell'ambiente curiale e della conservazione ecclesiale. E invece quello scontro anticipa l'egemonia dei cattolici democratici nella politica italiana. Gli anni del boom economico sono anche gli anni della massima presenza cattolica nelle istituzioni, anche se è spesso una presenza non compresa. E al termine di un lungo periodo di benessere, come un'eterogenesi dei fini arriva la secolarizzazione, «il salto nel vuoto etico», lo definisce Scoppola.

Fenomeno globale e europeo, certo, ma con una preoccupante velocità nella Francia culla della cultura di riferimento di Montini (e di Scoppola) e con una lacerazione senza precedenti nella comunità ecclesiale in Italia.

Il secondo Montini analizzato da Pietro Scoppola non è più l'audace diplomatico che forza fin dove si può, ma il papa solo e tormentato.

Paolo VI vive nella crisi, come un pastore tra le sue pecore. Oscilla tra l'ascolto e l'esigenza di rimettere ordine, in modo drammatico.

Chiede all'amico Jean Guilton: «C'è un grande turbamento in questo momento nel mondo e nella Chiesa, e ciò che è in questione è la fede. Capita ora che mi ripeta la frase oscura di Gesù nel Vangelo di san Luca: “Quando il Figlio dell’Uomo ritornerà, troverà ancora la fede sulla terra?” [...] Ciò che mi colpisce, quando considero il mondo cattolico, è che all’interno del cattolicesimo sembra talvolta predominare un pensiero di tipo non cattolico...».

Scoppola a questo proposito parla di un dramma, «una spaccatura» fra i montiniani e Montini che è il papa. «Una parte cattolica si sente tradita da Montini», scrive Scoppola nella “Nuova cristianità perduta”. Dall'altra parte c'è lo «stupore» di Montini per il “tradimento” di intellettuali come La Valle, Brezzi, Pratesi, Gozzini che «abbiamo portato nel nostro cuore» e che si candidano nelle liste del Pci. «Talvolta», dice il papa nell'udienza del 12 maggio 1976, a poco più di un mese dal voto politico, «sono gli amici più cari, i colleghi più fidati, i confratelli della medesima mensa sono proprio quelli che si sono ritorti contro di noi. La contestazione è divenuta abitudine, l'infedeltà quasi affermazione di libertà». La sofferenza del papa che monsignor Benelli comunica a Scoppola in una cena a casa dello storico, lasciandolo «preoccupato e spaventato e addolorato», testimonia l'ambasciatore Gian Franco Pompei.

Entra in crisi la cultura della mediazione che è stata il tratto del montinismo politico, entra in crisi il centro inteso come sintesi, non come immobilismo o come spazio geometrico. «Oggi il centro è l'area in cui si manifestano le maggiori tensioni, l'area stessa della crisi», scrive lucidamente Scoppola in *La Nuova Cristianità perduta* già a metà degli anni Ottanta. «I partiti che dovrebbero promuovere le riforme sono condizionati dall'autoconservazione delle classi dirigenti. Non c'è un De Gaulle italiano: o il sistema si autoriforma o si apre una stagione in cui tutte le avventure sono possibili». E non basta invocare per il cattolicesimo italiano del modello polacco che segnerebbe «una ghettizzazione della presenza cattolica».

Trent'anni dopo si può dire che tutte queste previsioni erano esatte. La riproposizione dell'ipotesi Tardini, dopo la fine della Dc, la speranza di guidare lo schieramento della destra con uomini provenienti dall'associazionismo cattolico, l'egemonia tentata dal cardinale Ruini con il progetto culturale si è dimostrata fallimentare. Ma anche gli eredi del montinismo sono rimasti prigionieri di un gergo antico ormai privo di contenuti e del culto della mediazione esasperata, fine a se stessa. La nuova cristianità si è dissolta, insieme alla nozione stessa di progetto storico: non solo per i cattolici impegnati in politica, ma anche per i filoni della sinistra che negli anni Settanta-Ottanta sembravano invincibili. Il bipolarismo politico si è risolto, in Italia, in un bipolarismo religioso. Che ha provocato alla fine il deserto della presenza cattolica.

Resiste, rilanciata dalla figura di papa Francesco, la lezione della cultura dei comportamenti (Nuova cristianità perduta, pp.200-201) che Scoppola aveva intuito come alternativa alla cultura del progetto «come una purificazione e un superamento più che come una rottura».

Non c'è una nuova cristianità da ricercare, non nella sfera della politica e non con le armi del potere, c'è da vivere questa realtà e questo tempo «con il massimo di distacco interiore e di

libertà» La lezione di Montini nel suo testamento da papa: «Ora che la giornata tramonta, e tutto finisce e si scioglie di questa stupenda e drammatica scena temporale e terrena...». E quella di Scoppola, racchiusa in un commento scritto per *Repubblica* il giorno dei funerali di papa Wojtyła e pubblicato il giorno dopo, il 9 aprile 2005. In cui lo storico racconta «dopo l'ossessione mediatica dei giorni della malattia» di sentire «un inconfessabile desiderio alternativo», «una celebrazione non concentrata tutta fisicamente in San Pietro, quasi a sottolineare che la Chiesa è realtà complessa, unita, sì, nel Papa ma non è il Papa». Scoppola realizza il suo disegno alternativo nella sua parrocchia dove in una chiesa quasi deserta un giovane prete legge il Vangelo di Giovanni sulla moltiplicazione dei pani e dei pesci per sfamare la folla che aveva seguito Gesù. L'episodio che si conclude così: «Allora la gente visto il segno che egli aveva compiuto, cominciò a dire: "Questi è davvero il profeta che deve venire nel mondo". Ma Gesù, sapendo che stavano per venire a prenderlo per farlo re, si ritirò di nuovo nella montagna tutto solo». «Mi pare», commenta Scoppola, «che quel "tutto solo" sia lo spazio della coscienza, del rapporto interiore con il mistero di Dio, sia l'antidoto alla tentazione di trasformare una manifestazione di fede, spontanea, bella e vissuta, di popolo, in un segno di potenza. Paradossalmente, la condizione di questo prestigio, di questa capacità di presa della Chiesa sul popolo è proprio negli spazi di quel "tutto solo" nei quali Gesù si rifugiava. Forza e debolezza nella Chiesa sono strettamente intrecciate: la Chiesa è una forza debole... La manifestazione trionfale in San Pietro è anche una grande sfida per la Chiesa di domani».

La sfida oggi raccolta da papa Francesco, lanciata nel cuore del Novecento da Giovanni Battista Montini.

[Umberto Gentiloni Silveri *](#), *La forza debole della religione*

La riflessione che attraversa le pagine del contributo di Marco Damilano ha il merito di riprendere e mettere in ordine alcuni elementi della riflessione di Pietro Scoppola. Sono temi non riconducibili a un'unica stagione della sua produzione storiografica, né legati a un volume in particolare. Mi sembra di poter dire che lo sguardo su Montini è un ottimo punto di osservazione per analizzare tappe distinte di un cammino comune: un terreno d'incontro non casuale o fortuito, al contrario una faticosa costruzione fatta di dialoghi e approfondimenti reciproci, passi in avanti e battute d'arresto. Vorrei anche sottolineare come la problematicità del contributo restituisca lo spessore di un tempo lontano, molto più distante da noi di quanto l'anagrafe possa far credere.

Mi concentro su tre aspetti a mio avviso segnati da una straordinaria attualità, da riflessi e richiami all'Italia di oggi, al nostro tempo per intenderci.

1. La lettura della crisi del sistema paese è anticipata rispetto alle periodizzazioni che vanno per la maggiore. È una lettura impietosa del ruolo dei partiti del loro percorso degenerativo e degli spazi possibili (sostanzialmente inutilizzati) per evitare una deriva pericolosa e fuori controllo. Le basi della ricostruzione erano caratterizzate dall'incontro tra i nuovi partiti di massa e un sistema politico in fieri, pronto ad allargare i canali di inclusione e partecipazione. La rottura di tale meccanismo porta progressivamente all'implosione, al vicolo cieco.

2. La centralità storiografica e culturale mi verrebbe da dire del De Gasperi di Scoppola e della sua eredità contesa, fino ad oggi. Lo snodo principale riguarda la costruzione della democrazia e la fine di una separatezza antica tra mondo cattolico e forme di partecipazione politica. Sono i temi che Scoppola ha indagato per una vita (a partire dalle vicende di inizio novecento) con profondità e inquietudine in uno scambio continuo con Montini con la sua esperienza di fede e con le sue riflessioni di merito. Oggi tornano prepotenti nella crescente distanza che sembra allontanare dalle forme di coinvolgimento e responsabilità individuale. La crisi dei partiti non è l'unico sintomo, certo il più evidente e anche la rivoluzione tecnologico-informatica non appare in grado di invertire un senso di marcia, una percezione diffusa sull'involuzione delle forme di partecipazione. A questo livello *La proposta politica di De Gasperi* è prima tutto un grido di allarme sulla potenziale (allora) delegittimazione del sistema politico e sui rischi che tale processo avrebbe comportato. Il volume è anche un contributo all'impostazione di una democrazia che non prevede approdi o certezze rassicuranti ma vive e si costruisce nel cammino di una comunità e dei suoi successivi traguardi.

* Professore associato di Storia contemporanea, Dipartimento di Storia cultura e religioni - Università di Roma "La Sapienza".

3. La parte conclusiva del *paper* è dedicata alle ambigue conquiste della modernità, alle trasformazioni della seconda metà del Novecento. Anche in questo in caso la proposta di lettura è fine e ben collocata nel terreno d'incontro tra Montini e Scoppola. Sono i temi della *Nuova cristianità perduta* che offrono spunti e considerazioni di quadro. La modernità non è un fattore neutro o scontato e i risvolti impreveduti assumono una valenza dirimente: eterogenesi dei fini la chiama Scoppola, quel vuoto etico che pervade e caratterizza le società secolarizzate. Una contraddizione evidente da indagare e tematizzare con i linguaggi e gli strumenti del metodo storico.

Infine il paragone azzardato tra Montini e papa Francesco, l'ultimo passaggio con cui Damilano chiude il suo contributo. Non è semplice dare risposte immediate. Certo che quel silenzio della coscienza, quella forza debole della religione è una speranza diffusa, una risorsa importante per le sfide del mondo di oggi.

Luigi Accattoli * , *Con Francesco si ritorna a Montini ?*

Tolgo il punto interrogativo al tema che mi è stato assegnato e modifico l'affermazione: Francesco non torna a Montini ma a lui si richiama per aspetti centrali della propria azione e predicazione.

Francesco è novità e va decisamente al nuovo senza ritorni programmatici a nessuno dei predecessori “conciliari” – e questo sia come figura papale, sia come predicazione, sia come governo. Ma è vero che tra i predecessori conciliari quello a cui si richiama di più è Paolo VI. Anche più che a Giovanni XXIII.

Francesco ricorda spesso Montini “con affetto e con ammirazione” e lo qualifica abitualmente come “il grande Paolo VI”. Ne ha favorito la beatificazione, ne richiama come “insuperato” l'insegnamento sull'evangelizzazione e sul “servizio all'uomo”, ne riprende il programma riformatore.

Bisogna dire che un Papa si richiama sempre ai predecessori e Francesco in questo non fa eccezione. Oggi poi vige una regola non scritta – che io invero non apprezzo- che vuole che ogni Papa si faccia proclamatore della santità dei predecessori. E vediamo che Francesco non resta indietro in questa corsa, tant'è che ha appena proclamato santi Roncalli e Wojtyła (lo scorso 27 aprile) e domenica 19 ottobre proclamerà beato Montini.

Un Papa, dicevo, si richiama sempre ai predecessori ciò è di rito. Conviene dunque individuare e distinguere le ragioni per cui si richiama all'uno o all'altro.

Francesco si richiama a Giovanni XXIII come a un uomo docile al soffio dello Spirito e che ha saputo essere “audace” nell'ascoltarlo.

La sua “grammatica della semplicità” si specchia in quella di Giovanni Paolo I.

Richiama con la sua azione quella di missionario del mondo e di predicatore della pace che fu propria di Giovanni Paolo II.

Il richiamo a Benedetto XVI è sul piano della teologia dell'amore: mettendo la sua parola tematica “misericordia” al posto di quella tematica di Papa Ratzinger che era “amore”, troviamo frequenti risonanze.

Ma direi che tra questi Papi ultimi, il richiamo di Bergoglio a Montini è più concreto e operativo rispetto a ogni altro e non è solo simbolico, linguistico o di immagine: riguarda i contenuti della predicazione e le modalità del governo.

* Giornalista e vaticanista de *il Corriere della sera*.

In particolare segnalo due richiami tematici e uno fattuale. I due tematici riguardano l'evangelizzazione e il servizio all'uomo, quello fattuale e di governo riguarda le riforme, a partire da quella del Sinodo che si sta svolgendo in queste settimane sotto i nostri occhi.

Parlando a un pellegrinaggio bresciano nel 50° dell'elezione di Papa Montini Francesco afferma il 22 giugno 2013 che l'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (pubblicata da Paolo VI nel 1975) “è il documento pastorale più grande che è stato scritto fino a oggi”; e ne segnala l'invito ad “annunciare il Vangelo all'uomo di oggi, con misericordia, con pazienza, con coraggio, con gioia”. In quella stessa occasione parla di Montini come di un maestro insuperato dell'attenzione per l'uomo contemporaneo” e per la realizzazione di una Chiesa che “serve l'uomo, ama l'uomo, crede nell'uomo”.

La *Evangelii nuntiandi* Francesco la cita 13 volte nella *Evangelii gaudium* e l'aveva evocata nel famoso intervento in congregazione generale prima del Conclave che, si dice, gli avrebbe aperto la via all'elezione: “Pensando al prossimo Papa, c'è bisogno di un uomo che aiuti la Chiesa a uscire da se stessa verso la periferia esistenziale dell'umanità, in modo da essere madre feconda della ‘dolce e confortante gioia di evangelizzare’”. Quest'ultima espressione è presa dal paragrafo 75 della *Evangelii nuntiandi* e da essa Francesco ricaverà il titolo della sua esortazione *Evangelii gaudium*.

In Paolo VI abbiamo il primato dell'evangelizzazione su ogni altro momento della vita della Chiesa. In Francesco abbiamo la priorità “paradigmatica” dell'uscita missionaria rispetto a ogni altra urgenza apostolica.

Quanto alle riforme e al governo, il richiamo è più diretto: Francesco riprende il programma riformatore che fu di Papa Montini, che Montini fermò nel biennio 1967-1968 temendo una divisione della compagine ecclesiale, e che ora Bergoglio riprende là dove Montini l'aveva fermato. Lo vediamo nel Sinodo di questi giorni: dalla prima assemblea – convocata da Paolo VI all'indomani del Vaticano II, nel 1967, in accoglimento di un voto conciliare- a quella del 2012, questo strumento principe della collegialità non evolve e resta sostanzialmente celebrativo; dopo 25 assemblee fotocopia, se così possiamo dire, eccoci ora alla 26ma che per prima segna una vera novità formale e pratica. È come se Montini – che pure aveva previsto un perfezionamento nel tempo dell'istituzione Sinodo: “*successu temporis, perfectiorem usque formam assequi poterit*”- avesse tenuto la prima assemblea e ora Francesco tenesse la seconda, dopo 47 anni, mezzo secolo, di apnea riformatrice. Lo stesso – io credo- si potrebbe dire per la riforma della Curia, delle finanze, del rapporto tra il Papa e gli episcopati.

Forse in epoca moderna nessun Papa è stato di insegnamento ai successori quanto Paolo VI, sia per quello che riguarda le linee di governo della Chiesa, sia per la definizione dell'immagine papale. Papa Luciani appena eletto ne ricordò la “cultura”, Giovanni Paolo II lo chiamò “padre e maestro”, Benedetto ha definito “quasi sovrumano” il suo “merito” nei riguardi del Vaticano II.

In nulla o quasi i successori hanno osato imboccare vie che fossero realmente nuove rispetto a quelle prima esplorate e poi battute da Papa Montini. Solo Francesco se ne distacca, sia nel governo sia nella definizione dell'immagine papale (dalle vesti all'appartamento). Ma anche il Papa argentino si fa discepolo del Papa bresciano e in ciò che più conta: cioè ponendolo a ispiratore della propria chiamata al governo collegiale, all'uscita missionaria e al servizio all'uomo.

Stefano Ceccanti * , *Montini tra Seconda, Terza e Quarta ondata*

Gianfranco Pasquino nella relazione introduttiva e Oreste Massari come *discussant* hanno ribadito la lezione di Huntington sull'importanza del fattore religioso nella comprensione di alcuni mutamenti sociali come le ondate di democratizzazione. Ovviamente i vari fattori interagiscono tra di loro: le Chiese apprendono da alcuni mutamenti, li rielaborano e, per così dire, li rilanciano.

Da questo punto di vista sappiamo, ripercorrendo la biografia anche familiare di Montini, a cui si sono richiamati Fulco Lanchester (“uomo della seconda ondata democratica”) e Luca Diotallevi (“figlio di un deputato popolare”) che cosa c’era prima di quei documenti conciliari citati da Huntington come veicolo della democratizzazione nei Paesi cattolici da cui partì la Terza Ondata. La dottrina ufficiale era ferma all’equidistanza teorica tra le varie forme di Stato sancita da Leone XIII per sganciarsi dall’*Ancien Régime*, ma quella dottrina aveva finito per essere utilizzata per un’opzione pratica più favorevole ai regimi autoritari di destra che non alle democrazie liberali alle prese con l’espansione del suffragio. I regimi autoritari sembravano offrire alla Chiesa-istituzione uno stabile ruolo privilegiato fuori dalle aleatorietà del gioco democratico. Montini capì tra i primi che in realtà una visione di Stato così forte era pericolosa perché lesiva delle coscienze, della dignità della persona e, in ultima analisi, male nascondeva una vocazione totalitaria tesa ad assorbire se non almeno ad asservire la Chiesa. Lo si capisce bene dallo scritto del 1930 *Coscienza Universitaria* destinato ai giovani della Fuci dove il messaggio esplicito (il periodo universitario come luogo privilegiato di crescita della coscienza) non cela più di tanto quello implicito (l’irriducibilità della coscienza allo Stato). Montini prende atto della scelta della Chiesa per l’Italia ma cerca di preservare spazi effettivi di autonomia per una fase diversa, una sorta di “martirio della pazienza” che poi imposterà da Papa come strategia anche nei Paesi comunisti.

Il Concilio si svolge a seconda fase ben stabilizzata: le Democrazie cristiane, pur così diverse (e una, quella francese già praticamente esaurita) avevano dimostrato praticamente la superiorità della democrazia dal punto di vista del rispetto della dignità della persona e la possibilità di innervarle coi valori evangelici, correggendo anche con la costruzione europea, la valorizzazione delle autonomie territoriali e le Corte costituzionali i principali difetti degli assetti pre-bellici e dimostrando la possibilità di collaborazione positiva con forze diverse (il centro-sinistra organico in corso); nel contempo l’elezione del primo presidente cattolico, John Kennedy, faceva ora anche dei cattolici americani, in un contesto democratico tradizionalmente amico delle religioni, dei protagonisti primi nel contesto internazionale e, quindi, anche nella

* Professore ordinario di Diritto pubblico comparato, Dipartimento di Scienze Politiche - Università di Roma “La Sapienza”.

Chiesa, dove padre Murray, di cui ci ha parlato Pamela Harris insieme a Diotallevi, da teologo sospetto di eresia diventa rapidamente pensatore-chiave del nuovo corso.

Queste sono le radici del passaggio all'opzione preferenziale per la democrazia nella *Gaudium et Spes* oltre che alla libertà religiosa e di coscienza nella *Dignitatis Humanae*: affermate prima nei fatti e poi giunte a riconoscimento teorico con conseguenze di delegittimazione a cascata sui regimi autoritari residui, come ci ha spiegato Carlos de Andoin in dialogo con Gianluca Passarelli. Per certi versi, come emerge poi sempre dal testo di De Andoin, quindi dalla relazione di Marco Damilano e dall'intervento di Umberto Gentiloni Silveri, il successo dell'impostazione conciliare ha anche problematizzato il modello democristiano europeo, soprattutto nella sua variante italiana (più spostata verso sinistra rispetto alla Cdu tedesca, fin dall'origine interconfessionale e chiaramente di centro-destra) che non casualmente non si è ripetuto nelle nuove democrazie. Il modello italiano di unità elettorale dei cattolici stava in piedi per il vincolo esterno dell'egemonia della religione secolare comunista a sinistra, non presente né in Portogallo né in Spagna e neanche nell'Italia post-1989.

Le preoccupazioni difensive su alcuni temi (vita, scuola, famiglia), definiti negli anni '90 non negoziabili, analoghe a quelle che avevano fatto optare per una maggiore vicinanza agli autoritarismi e portato a differenze verso le democrazie (basti confrontare lo scarto tra le posizioni ecclesiastiche al momento della Costituente rispetto alle impostazioni più aperte di molti costituenti Dc ben documentato da padre Sale nel suo lavoro sul Vaticano e la Costituzione) hanno per un certo tempo determinato un approccio difensivo e portato a una certa svalutazione del ruolo dei laici cattolici impegnati in politica. Da questo punto di vista con il pontificato di Francesco, che ha esplicitamente abbandonato quel linguaggio, ritenendo che non si possa proporre una gerarchia storica e univoca dei principi da proiettare rigidamente sulle mediazioni, si torna per certi versi alla maggiore fiducia democratica montiniana. In questo senso, come segnalava Lanchester, l'uomo della Seconda ondata, che ha contribuito a impostare la Terza, tramite Francesco può ritornare anche nella Quarta o, più esattamente, può contribuire non tanto a una nuova ondata ma a non abbassare la qualità democratica dei paesi che più fortemente soffrono la crisi.