

SULL'IMPOSTAZIONE ECCLESIALE DEI RAPPORTI GIURIDICI TRA LA CHIESA COME ISTITUZIONE E LA COMUNITÀ POLITICA

Carlos J. ERRÁZURIZ M.

Pontificia Università della Santa Croce, Roma

In questo lavoro cerco di mostrare quale sia, a mio parere, l'impostazione ecclesiale di base con cui la Chiesa in quanto istituzione affronta i suoi rapporti giuridici con la comunità politica¹. A tale fine viene anzitutto presentata la novità storica inerente alla dualità tra ordine spirituale ed ordine temporale introdotta dal Cristianesimo, e si abbozza una sintesi del percorso storico che l'attuazione di tale impostazione ha avuto nei primi due millenni dopo Cristo. In seguito, si studia lo stato attuale dell'autocomprensione della Chiesa in questa materia, cercando di chiarire gli aspetti sia di continuità sia di novità apportati dal magistero del Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa. Infine, nella terza parte si

¹ Parlo qui di «comunità politica», anziché di «società civile», perché la questione che ci occupa attiene proprio ai rapporti giuridici della Chiesa come istituzione con la massima configurazione politica della società civile in ogni momento storico. Il paradigma di comunità politica continua ad essere oggi lo Stato, ma, oltre alla crescente consapevolezza circa il fatto che la società civile nelle sue molteplici espressioni non si identifica con lo Stato, prendono sempre più posto il livello internazionale e quello infrastatale (regionale, locale, ecc.) come interlocutori in queste questioni della Chiesa. Benché in questi casi non si possa parlare in senso stretto di rapporti con la comunità politica, essi rientrano nella sfera di questa materia, giacché si tratta in realtà di espressioni diversificate di un medesimo tipo di rapporto, che mira all'insieme della società civile e del suo bene comune ai vari livelli. Invece, i rapporti della Chiesa con altre realtà sociali (istituzioni educative e culturali, enti assistenziali, imprese ed enti finanziari, associazioni civili, ecc.), sebbene possono essere in qualche modo oggetto dei rapporti della Chiesa con la comunità politica (per quel che riguarda gli aspetti di bene comune, che possono dar luogo a delle determinazioni di legge, a dei processi giudiziari, a questioni amministrative, ecc.) si pongono in un altro ambito, essendo piuttosto dei normali rapporti di diritto privato.

analizzano le conseguenze di quell'autocomprensione rinnovata per la configurazione della disciplina scientifica che studia queste questioni in prospettiva ecclesiale.

Conviene avvertire che questa esposizione lascia deliberatamente fuori (salvo qualche allusione incidentale) l'ambito dell'attività civile dei fedeli in quanto cittadini, la cui rilevanza, anzi priorità, per la cristianizzazione dell'ordine temporale collima perfettamente con la distinzione tra ordine temporale ed ordine spirituale che è alla base della dottrina cristiana in materia.

1. L'IMPOSTAZIONE ECCLESIALE DEI RAPPORTI TRA LA CHIESA E LA COMUNITÀ POLITICA NELLA STORIA

1.1 **La dualità tra ordine spirituale ed ordine temporale quale tratto caratteristico della visione cristiana della società, del diritto e dell'autorità**

Per cogliere nella storia la novità della Chiesa sotto il profilo giuridico, vanno tenuti insieme due dati fondamentali. Da una parte, la fondazione della Chiesa da parte di Gesù Cristo comporta una dimensione giuridica che è intrinseca allo stesso mistero ecclesiale, per cui esistono nel nuovo e definitivo Popolo di Dio dei veri diritti, che sono anzitutto gli stessi beni salvifici (parola di Dio, sacramenti, ecc.), attribuiti ad ogni persona umana nel disegno della salvezza, e il cui possesso dipende dall'agire dei Pastori e degli altri fedeli. Ecco il diritto come ciò che è giusto nella Chiesa². D'altra parte, l'esistenza di un siffatto diritto si colloca su un piano strettamente ecclesiale, essenzialmente diverso da quello proprio del diritto nella società civile. Si arriva così all'affermazione di una *dualità di ambiti giuridici*: il diritto nell'ordine spirituale (diritto ecclesiale) e il diritto nell'ordine temporale (diritto nella società civile, che i canonisti chiamano pure diritto secolare o civile)³.

² Rinviamo per l'esposizione di questa visione del diritto ecclesiale, e del diritto in generale, a C. J. ERRÁZURIZ M., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una Teoria Fondamentale del diritto canonico*, Giuffrè, Milano 2000.

³ Queste denominazioni tradizionali sono certamente discutibili sotto diversi profili: da un lato, il diritto nella Chiesa, come qualsiasi diritto, possiede una dimensione esterna legata alla materia, e si dà nel tempo dell'esistenza terrena degli uomini; dall'altro, il

Questa dualità tra Chiesa e società civile, e la conseguente dualità tra diritto canonico e diritto secolare nonché tra autorità ecclesiastiche ed autorità civili, costituisce *un tratto essenziale della visione cristiana della società, del diritto e dell'autorità*. In tal modo viene superata ogni tendenza monistica nei rapporti tra religione e società civile, tipica dell'intera antichità precristiana, ben presente anche dopo al di fuori del cristianesimo (basti pensare ad esempio all'impostazione islamica), e, come vedremo, di non facile comprensione ed attuazione all'interno della stessa ottica cristiana. Il monismo giuridico religioso-secolare, suscettibile di molti gradi e modalità, consiste nel considerare che i doveri religiosi siano veri doveri giuridici civili, e che pertanto la loro inosservanza possa essere oggetto di sanzioni giuridiche temporali. Siccome ciò significa che la comunità politica assume una religione determinata come parte del suo assetto giuridico, sarebbe legittimo proibire le attività d'indole religiosa o civile contrarie a tale religione ufficiale.

Tale modello, peraltro, ebbe un ruolo storico unico nella stessa preparazione della venuta di Gesù Cristo come Redentore. Infatti, l'alleanza di Dio con il popolo eletto d'Israele comportò una rilevanza sociale singolarissima della religione nella stessa identità sociale di quel popolo. Anche durante la dominazione straniera, come quella ad opera dell'Impero romano ai tempi di Cristo, la religione d'Israele opera come fattore essenziale di tale identità nazionale. Anzi, in tali momenti di forzata sottomissione a un potere civile non legittimato dal punto di vista religioso, i sentimenti nazionali potevano prevalere e strumentalizzare quelli religiosi, dando luogo a concezioni deformate, prevalentemente politiche anziché spirituali, del Messia, inteso anzitutto come liberatore da quella dominazione politica.

In questo contesto si comprende l'importanza tradizionalmente assegnata per la nostra questione al dialogo di Gesù con gli inviati dei farisei e degli erodiani, che intendevano coglierlo in fallo a proposito della liceità e del dovere di pagare il tributo al Cesare romano (*cf.* Mt 22, 15-22 e par.). L'abilità dello stratagemma, che accomuna contro Gesù sia dei rigidi osservanti della legge (i farisei) sia cortigiani di Erode

diritto secolare quale realtà umana partecipa in qualche modo alla dimensione spirituale della persona umana e alla sua trascendenza rispetto all'esistenza temporale. Inoltre, l'uso del termine «diritto civile» per designare qualsiasi diritto non ecclesiale, si discosta dal significato specifico dell'aggettivo «civile» nella scienza giuridica, limitato ai rapporti giuridici tra le persone concernenti la famiglia e i beni patrimoniali. Comunque, si tratta solo di nomi convenzionali, e ciò che importa è cogliere il concetto.

favorevoli ai romani (gli erodiani), è somma. In effetti, le due possibili risposte sarebbero state assai pericolose per Gesù: quella favorevole al tributo lo avrebbe messo contro il popolo, quella contraria (probabilmente attesa per consegnarlo al governatore romano: *cf.* Lc 20, 20) sarebbe servita come capo di accusa presso l'autorità romana. Eppure il dilemma è risolto da Gesù mediante un'affermazione che è rimasta una sintesi proverbiale della dualità istaurata da lui nell'umanità: «*Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio*» (Mt 22, 21). Gli evangelisti constatano la sorpresa e la meraviglia che queste parole provocano negli stessi che avevano preparato il tranello (*cf.* Mt 22, 22 e par.). Non era una scappatoia dialettica più o meno riuscita, ma l'introduzione autorevole di un'impostazione allora del tutto insolita, che rompeva il legame giuridico tra religione e comunità politica proprio del monismo. Gesù non era venuto a pronunciarsi su cosa fare nel problema politico dei rapporti con il potere romano; anzi, finché fosse esistita quella sottomissione (simbolicamente rappresentata dalla moneta del tributo con l'immagine e l'iscrizione di Cesare) non vedeva nessuna incompatibilità tra il pagamento del tributo ai romani, e l'adempimento dei doveri religiosi nei confronti di Dio.

La stessa ispirazione si rende manifesta in altri detti ed azioni di Gesù, tra cui è particolarmente famosa la risposta alla domanda di Pilato: «Tu sei il re dei Giudei?» (Gv 18, 33). «Il mio regno non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servitori avrebbero combattuto perché non fossi consegnato ai Giudei; ma il mio regno non è di quaggiù» (Gv 18, 36). Gesù non vuole avvalersi del suo potere divino per scappare dai suoi nemici che lo condurranno alla morte di croce, ma nemmeno vuole servirsene per castigare su questa terra coloro che resistono ad accogliere il suo messaggio. In questo senso va ricordato l'episodio di quei samaritani che non vollero ricevere Gesù perché era in viaggio verso Gerusalemme, ossia per un motivo legato ai loro rapporti con i giudei. Dinanzi alla proposta di Giacomo e di Giovanni: «Signore, vuoi che diciamo che scenda un fuoco dal cielo e li consumi?» (evocando cioè l'invocazione del profeta Elia contro i messaggeri del re di Samaria, più volte efficacemente esaudita da Dio: *cf.* 2 Re 1, 10.12), il Maestro taglia corto: «Ma Gesù si voltò e li rimproverò» (Lc 9, 51-55).

Bisogna però ricordare che Gesù rivolse durissimi rimproveri contro quelle città che non si erano convertite dopo tanti miracoli da lui compiuti, annunciando la loro dura sorte nel giorno del giudizio (*cf.* Mt 11, 20;

Lc 10, 12-15); non esitò a scacciare in prima persona e con la forza i profanatori del tempio (*cf.* Mt 21, 12-13 e par.); e tracciò un itinerario dinanzi alle colpe che può arrivare a ritenere un fratello «come un pagano e un pubblicano» (Mt 18, 17), ossia separato dalla comunione ecclesiale. A prima vista potrebbe sembrare che questi fatti e parole contraddicano quelli citati prima. Tuttavia, l'apparente opposizione si scioglie se si tiene presente che si tratta di due aspetti diversi. Da una parte, gli episodi ed insegnamenti ultimamente ricordati evidenziano che esiste una dimensione giuridica propria della comunità religiosa, e ciò accomuna il vecchio e il nuovo Israele⁴; ma in quest'ultimo, cioè nella Chiesa, tale dimensione non è più connessa con un determinato popolo, ed acquista una trascendenza che attualizza in modo definitivo quella universalità del Popolo di Dio, del resto già incoata nell'Antico Testamento. In questo senso, la dualità giuridica instaurata da Cristo è strettamente vincolata con l'indole cattolica, cioè universale, della sua Chiesa. La distinzione tra ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio appare come una delle principali garanzie della trascendenza della Chiesa, minacciata da qualsiasi particolarismo, anche da quelle forme che in linea di massima cercano di servire la Chiesa, ma che facilmente finiscono con immischiarla in interessi che dividono gli uomini tra di loro.

1.2 **L'impostazione dei rapporti tra la Chiesa e la comunità politica nei diversi periodi storici**

1.2.1 LA CHIESA ANTICA NEI SUOI RAPPORTI CON L'IMPERO ROMANO

L'esperienza dei due primi millenni di storia cristiana mostra quanto travagliato e complesso sia stato il processo di comprensione ed attuazione del disegno fondazionale in questa materia. Nello stesso tempo, si avverte costantemente la straordinaria importanza di questo aspetto per lo stesso svolgimento della missione della Chiesa, e anche per il bene della società umana. Agli effetti di contestualizzare storicamente la nostra analisi, cercheremo solo di descrivere le grandi linee di quel processo così articolato. Ovviamente non abbiamo nessuna pretesa di originalità storiografica: ricordiamo cose molto note, la cui esposizione sintetica può

⁴ Insiste su quest'aspetto ERDÒ, P., *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Giappichelli, Torino 1996, specialmente nn. 52-75.

però aiutare nel nostro scopo di approfondire l'impostazione ecclesiale dei rapporti tra Chiesa e comunità politica⁵.

La Chiesa antica dovette affrontare in questo settore una duplice sfida: quella del suo staccarsi dal popolo ebreo, aprendosi a tutte le genti in coerenza con la sua universalità, e quella dei rapporti con l'Impero romano entro il quale avvenne la sua prima diffusione. Risuona con chiarezza la dottrina paolina sulle autorità costituite, viste come stabilite da Dio, e alle quali bisogna sottomettersi per ragioni di coscienza (*cf.* Rm 13, 1-7). Proprio perché il fondamento dell'autorità è trascendente, essa cessa qualora si opponga alla legge di Dio: i cristiani non possono obbedire agli uomini più che a Dio (*cf.* At 4, 19). I martiri dei primi secoli sigillano questa assoluta priorità, in particolare di fronte alla pretesa massimamente ingiusta di dover dare a Cesare il culto che unicamente spetta a Dio.

Raggiunta prima la libertà nell'Impero (313) e poi divenuto il cristianesimo religione ufficiale (380), è sorto per la Chiesa, per la prima volta, il problema di mantenere la sua indipendenza dinanzi ad un potere civile che, proprio perché la favoriva fortemente, si arrogava il diritto di intervenire nella stessa vita interna della comunità ecclesiastica. È paradigmatico il caso dell'Imperatore Costantino, che addirittura convoca il primo Concilio ecumenico, quello I di Nicea (325). Una volta caduto l'Impero d'Occidente (476), quel fenomeno di estensione dell'autorità imperiale agli affari della Chiesa, chiamato *cesaropapismo*, era destinato a rimanere nell'Impero d'Oriente. La storia della Chiesa in Oriente è stata profondamente condizionata da tale commistione, sia prima che dopo lo scisma del 1054. La questione va oltre l'esistenza dell'Impero, finito nel 1453, poiché dà luogo ad una mentalità di intimo collegamento tra la Chiesa e i vari singoli popoli, secondo la quale i problemi religiosi tendono ad essere visti come problemi nazionali, per cui la Chiesa ritenuta nazionale può godere di sostegno ed eventuali privilegi, ma a sua volta viene in qualche modo sottomessa agli interessi contingenti del potere civile, potendosi vedere seriamente compromessa nella sua stessa libertà evangelica.

⁵ Delle sintesi storiche molto riuscite si trovano in DE LA HERA, A., *Sviluppo delle dottrine sui rapporti fra la Chiesa e il potere temporale*, in AA.VV., *Corso di diritto canonico*, Queriniana, ed. it. a cura di E. Cappellini, Brescia 1975, II, pp. 259-300; e LOMBARDÍA, P., *Reseña histórica de las relaciones entre poder temporal y poder espiritual*, in AA.VV., *Derecho Eclesiástico del Estado Español*, EUNSA, Pamplona 1980, pp. 39-150.

Nella storia dei rapporti tra la Chiesa e la società civile, un ruolo di primo piano spetta ai Vescovi di Roma nel loro ministero di Successori di Pietro nei riguardi della Chiesa universale. L'indipendenza dei Romani Pontefici rispetto al potere politico, necessaria per l'adeguato svolgimento della loro missione ecclesiale, è riuscita ad affermarsi storicamente, superando molti pericoli e anche attentati positivi contro di essa nelle diverse epoche. Lo stesso fatto che Roma non sia rimasta sede dell'antico Impero romano ha certamente contribuito ad evitare che in Occidente si potesse consolidare il cesaropapismo che si impose a Costantinopoli. La coscienza dei Papi di esercitare a nome di Cristo un potere ecclesiale di natura diversa da quello civile, e la conseguente formulazione esplicita della dualità di ordini sociali tipica del cristianesimo, appare già con ogni chiarezza nella celebre lettera di Papa *Gelasio I* all'Imperatore d'Oriente Anastasio I nel 494: «Due sono infatti i poteri, o augusto imperatore, con cui questo mondo è principalmente retto, la sacra autorità dei pontefici e la potestà regale.» Tali autorità si devono fra di loro reciproca obbedienza nei loro rispettivi ambiti: «tu sai che ti devi sottoporre agli ordini della religione, e non avere funzioni di capo, e che pertanto in queste questioni tu devi essere sottomesso al giudizio degli ecclesiastici e non volere che essi siano obbligati alla tua volontà»; nel contempo, «gli stessi sacerdoti ubbidiscono alle tue leggi, per quel che riguarda l'ordine pubblico, sapendo che l'impero ti è stato dato per disposizione divina, e perché non sembri che persino nelle cose puramente materiali essi si oppongano a un giudicato, che esula dalla loro giurisdizione». ⁶

1.2.2 LA CRISTIANITÀ MEDIEVALE

La *cristianità medievale* si definisce proprio come un assetto peculiare delle relazioni tra ordine spirituale ed ordine temporale, caratterizzato anzitutto da una concezione che li unisce strettamente, all'interno di una sola società o *res publica christiana*. Rimane certamente la distinzione tra la potestà ecclesiastica e quella civile, e tra i rispettivi detentori –i cui vertici sono il Romano Pontefice e l'Imperatore–, ma entrambe s'intendono poste all'interno di una sola realtà sociale, in cui s'intrecciano la dimensione ecclesiale e quella civile.

⁶ Testo italiano in EHLER, S. Z., MORRALL, B., *Chiesa e Stato attraverso i secoli. Documenti raccolti e commentati*, Vita e pensiero, Milano 1958, pp. 36-37.

Il mutuo servizio tra le due potestà non è ovviamente facile da attuare in pratica, essendo sempre possibile una reciproca ingerenza. Di fatto la Chiesa deve tutelare con forza la sua indipendenza di fronte alla pretesa dei signori laici di assoggettare nei loro domini gli ecclesiastici e l'attività della Chiesa. Non stupisce che, per favorire quell'indipendenza, si faccia strada la *ierocrazia medievale*, quella dottrina cioè che afferma la supremazia del potere sacro nei confronti di quello profano. Tale dottrina, realizzata in pratica nei sec. XII e XIII mediante l'effettivo predominio dell'autorità papale nell'Europa cristiana, prende le mosse dalla superiorità dell'ordine spirituale su quello temporale, il che giustificherebbe un influsso più o meno incisivo dell'autorità ecclesiastica sugli affari temporali ad ogni livello (da quelli politici fino a quelli giudiziari tra individui). Espressione estrema di questa tendenza è la Bolla *Unam sanctam* di Bonifacio VIII (1302), la quale però si situa proprio nel momento in cui il potere effettivo dei Papi comincia a indebolirsi di fronte ai nascenti Stati nazionali, che rivendicano un potere autonomo rispetto alla Chiesa.

La ierocrazia è concepita secondo due varianti fondamentali: la teoria della *potestà diretta della Chiesa sulle questioni temporali*, e la teoria della *potestà indiretta* nel medesimo ambito. La prima implica un chiaro scostamento dalla dualità gelasiana che abbiamo descritto in precedenza, in quanto attribuisce alla stessa Chiesa i due poteri (le due spade, secondo l'immagine biblica spesso usata: *cf.* Lc 22, 38), di cui essa eserciterebbe abitualmente solo quello spirituale, concedendo quello temporale alle autorità civili, le quali però rimarrebbero giuridicamente subordinate alle autorità ecclesiastiche per l'uso del loro potere d'accordo con la dottrina di Cristo e per i fini della cristianità.

La seconda variante, quella della potestà indiretta della Chiesa sugli affari temporali, considera che la competenza giuridica della Chiesa in tale sfera riguarda solo la dimensione spirituale inerente a quegli affari. Questa dottrina prende le mosse dalla superiorità della Chiesa rispetto allo Stato in ragione dei loro rispettivi fini. La potestà ecclesiastica non interverrebbe negli aspetti propriamente temporali, bensì unicamente in quelli spirituali –cioè salvifico-morali– legati a quelli temporali. Per dirlo con l'espressione tradizionale, sarebbe la *ratio peccati*, la ragione del peccato da evitare o da combattere, a giustificare degli interventi, non solo morali ma anche giuridici, dell'autorità ecclesiastica in campo secolare, qualora vi fossero degli atti (soprattutto dello stesso potere civile) che impedissero il raggiungimento del fine salvifico della Chiesa.

In questo modo, ad esempio, i mandati delle autorità civili contrari alla legge di Dio potrebbero essere dichiarati privi di validità da parte della Chiesa, e al limite –come di fatto avvenne talvolta– i sovrani temporali potrebbero essere scomunicati e i sudditi dispensati dal giuramento di fedeltà nei riguardi di un potere diventato illegittimo. Inoltre, il potere civile dovrebbe mettersi al servizio della Chiesa –il cosiddetto «braccio secolare»– per realizzare i fini ecclesiali, ad esempio per punire gli eretici, il cui delitto veniva spesso castigato anche con pene temporali, nella misura in cui era visto come un attentato contro l'unità e la pace della stessa società civile.

Conviene tener presente che la ierocrazia fu oggetto di contestazione fin dallo stesso medioevo. Insieme a posizioni critiche che cercavano di affermare in modo più equilibrato la stessa dualità tra Chiesa ed impero (per il suo valore letterario è rimasta celebre la critica alle intromissioni temporali del papato ad opera di Dante), vi furono già allora posizioni ben più radicali, tendenti a mettere in dubbio l'esistenza di qualsiasi potere giuridico all'interno della società ecclesiastica, con la conseguente attribuzione di competenza all'autorità civile per ogni atto di potestà nella stessa Chiesa (ad esempio nelle nomine ecclesiastiche). In tal senso è celebre la dottrina di Marsilio da Padova, nella sua opera *Defensor pacis* (1324).

1.2.3 LA CHIESA AI TEMPI DEGLI STATI NAZIONALI E DELLA RIFORMA PROTESTANTE

La formazione dei moderni Stati nazionali in Europa è fattore decisivo nel processo di progressiva perdita di rilevanza del potere ecclesiastico negli affari secolari, specialmente politici, e nella corrispettiva crescita dell'intervento dell'autorità statale nelle questioni religiose, viste come questioni di Stato. La Riforma protestante ha dato un contributo determinante in questa direzione, poiché si è operata in vari modi una sostanziale attribuzione delle competenze giuridiche in ambito religioso ai principi temporali. Tale fenomeno è in stretta connessione storica con la separazione dalla Chiesa cattolica, e cioè dal Papa, e con la formazione di confessioni cristiane autonome in più nazioni. La divisione religiosa introdottasi con la Riforma in Europa ha prodotto profonde tensioni sociali e politiche, sfociate nelle guerre di religione. L'unità religiosa propria della cristianità era ancora sentita come un fattore necessario di unità nazionale. Perciò, quando si arriva alla Pace di Vestfalia (1648)

che mette fine a quelle guerre, si sancisce la crisi dell'unità religiosa europea, ma si mantiene l'unità di una religione legata allo Stato e al sovrano –è la moderna idea della confessionalità–, per cui i cittadini devono abbracciarla oppure andare in esilio, tranne in casi eccezionali di tolleranza. È il celebre principio *cuius regio eius religio*.

Lo stesso papato, dopo aver sperimentato nei sec. XIV-XV uno dei periodi più critici della sua storia specialmente a causa dello stesso problema dell'indipendenza rispetto ai nuovi Stati nazionali (specialmente la Francia), mantiene i domini temporali che aveva dall'alto medioevo e consolida i cosiddetti Stati pontifici a Roma ed in alcune regioni vicine, quale strumento di difesa dell'indipendenza dello stesso papato e, in definitiva, della Chiesa medesima. In questa maniera, il Romano Pontefice è anche un sovrano temporale, che governa gli affari profani nel proprio territorio ed entra in rapporti internazionali con gli altri Stati.

In questo contesto, negli Stati rimasti fedeli alla Chiesa cattolica si è esteso il *regalismo*, tendente all'assunzione di più o meno ampie competenze negli affari ecclesiastici da parte dei sovrani temporali. L'idea che lo sorregge è analoga a quella della potestà indiretta della Chiesa nel temporale, ma ovviamente alla rovescia. Infatti, pur riconoscendosi la potestà giuridica della Chiesa nel suo campo, si ritiene che il potere temporale possa essere legittimato ad intervenire nell'ambito sacro per il bene della nazione, anche con giustificazioni che pretendono di essere teologiche (ad esempio, specialmente nella Francia, il «diritto divino dei re», che comporterebbe dei *iura maiestatica circa sacra*, cioè dei diritti delle maestà regali in materia sacra, che sarebbero concessi loro direttamente da Dio).

Fra i diritti che i sovrani temporali rivendicano in ambito religioso, spiccano le nomine ecclesiastiche dei vescovi e di altre cariche importanti nella Chiesa, il controllo dell'esecuzione dei documenti papali nella propria nazione mediante il requisito del previo *exsequatur* («si esegua») regale, la possibilità di ricorsi presso i tribunali civili contro le sentenze dei tribunali ecclesiastici, ecc. Il fondamento giuridico positivo invocato dal potere civile può essere di diversa natura, da privilegi plurisecolari ad un esplicito riconoscimento da parte della Chiesa di un diritto di patronato dei re rispetto ad alcuni ambiti ecclesiastici (alla stregua dei classici diritti ed oneri propri dei fondatori di chiese, di cappelle, di benefici, ecc. e dei loro eredi).

A volte ciò viene fatto in un clima di più o meno accentuato distacco rispetto ai Romani Pontefici: si pensi al gallicanesimo in Francia, che rivendica le libertà della Chiesa in quel Paese, assumendo anche posizioni dottrinalmente insostenibili, nella linea del conciliarismo secondo cui il Concilio sarebbe al di sopra del Papa. In ambito tedesco, il regalismo subisce un particolare influsso della mentalità protestante, essendo il suo teorico più noto Febronio, pseudonimo di Giovanni Nicola von Hontheim, che pubblicò nel 1763 il celebre libro *De statu Ecclesiae et legitima potestate romani Pontificis*. In esso relativizzava il primato romano, sostenendo che non era di diritto divino, ed esaltava invece la potestà episcopale e quella dei principi secolari riguardo alla disciplina interna della Chiesa.

In altri casi, invece, l'ingerenza è stata compiuta solo di fatto, senza contraddire in linea di principio l'ortodossia cattolica. Il diritto di patronato, ufficialmente accordato dalla Santa Sede alle monarchie spagnola e portoghese per i domini americani, implicò l'assunzione dell'evangelizzazione nel Nuovo Mondo come un obiettivo che interessava direttamente le stesse monarchie cattoliche. In questo modo, l'intervento ed il controllo della vita ecclesiastica era assai stretto, ma storicamente ciò servì effettivamente per la diffusione del Vangelo in terre americane. Le nuove nazioni sorte in quelle terre dopo la loro indipendenza pretesero di ereditare il diritto di patronato, ma tranne il caso del Brasile durante l'Impero, la Santa Sede si rifiutò sempre di riconoscerlo, con evidenti vantaggi per l'autonomia della Chiesa in quei Paesi.

Nel periodo postmedievale si elabora ulteriormente la teoria della potestà indiretta della Chiesa, soprattutto grazie a due grandi teologi gesuiti dell'epoca della Controriforma: il Cardinale San Roberto Bellarmino (1542-1621) e Francisco Suárez (1548-1617). A prescindere dalla sua fondatezza teorica, questa pretesa superiorità giuridica della potestà ecclesiastica rispetto a quella statale ha avuto una sempre minore applicazione effettiva in pratica. Il suo modello si colloca dunque nel passato: l'ideale sarebbe il ripristino di una reale supremazia giuridica della Chiesa sullo Stato, secondo il paradigma della ierocrazia papale nella cristianità del Medioevo.

Comunque, conviene tener presente che la consapevolezza della dualità di ambiti non si è mai spenta nella coscienza ecclesiale. Anche nell'impostazione della potestà indiretta s'insiste sulla dualità, ritenuta punto di partenza dell'intera costruzione, in modo che la subordinazione

viene presentata appunto come indiretta, vale a dire quale estensione del campo di applicazione della stessa potestà spirituale, in ragione dell'intreccio dell'ambito spirituale con quello temporale. D'altra parte, la necessaria libertà dell'atto di fede, e dunque l'illiceità di costringere qualcuno ad abbracciare la fede, rappresenta un caposaldo della dottrina cattolica, costantemente affermato lungo la storia della Chiesa. Del resto, anche in campo cattolico vi sono tendenze che sottolineano la legittima autonomia del temporale, e perciò si oppongono alle intromissioni ecclesiastiche. Si pensi ad esempio al teologo spagnolo Francesco de Vitoria (1492-1546), della Scuola di Salamanca, che specialmente a proposito dei problemi giuridici sorti in occasione della conquista dell'America, getta le basi di un diritto internazionale fondato sull'ordine naturale dell'uomo, distinguendolo dall'ordine soprannaturale. Lo scopo dell'evangelizzazione non giustifica dunque la sottomissione dei popoli né il misconoscere i diritti degli indios.

1.2.4 LA CHIESA DINANZI AL LIBERALISMO LAICISTA

Lo sviluppo posteriore delle idee, soprattutto il trionfo dell'illuminismo e più in particolare del suo forte filone anticattolico, configura l'atteggiamento del *liberalismo laicista*, tanto dominante a partire dalla Rivoluzione francese. Questo tipo di liberalismo, com'è ben noto, è assai lontano dal riconoscere la libertà della Chiesa per le sue questioni giuridiche proprie. È vero che la libertà religiosa è da esso affermata quale diritto dell'individuo, contro ogni pretesa di imporre la fede a chiunque. Ma vi è una base dottrinale ben più profonda dietro la concezione liberale laicista di tale diritto: si tratta della negazione di ogni verità oggettiva in materia religiosa, conseguenza dell'agnosticismo diffuso in parecchi ambienti colti. Ciò premesso, non è da meravigliarsi che la Chiesa cattolica appaia ai loro occhi quale istituzione contraria alla libertà religiosa. Qualunque esercizio del potere giuridico all'interno della Chiesa sembra essere un atto d'intolleranza, che calpesterebbe i diritti degli individui alla propria libertà di coscienza e di religione. Il senso di una disciplina canonica che tutela la comunione intraecclesiale, anche mediante sanzioni quale la scomunica, resta del tutto incompreso. Inoltre, i liberali temono che ogni riaffermazione del diritto della Chiesa contribuirebbe a restaurare l'*Ancien Régime*, cioè un sistema sociale in cui l'elemento ecclesiastico aveva un ruolo più o meno determinante nella struttura pubblica civile.

Le tensioni, talvolta drammatiche, tra la Chiesa e molti Stati, anche a maggioranza di popolazione cattolica, sono state alimentate da una mentalità d'indole laicista, secondo cui l'ambito religioso apparterebbe unicamente all'intimità privata delle persone, ed invece sul piano della vita pubblica, cioè quello riguardante la dimensione giuridica del fenomeno religioso, sarebbe da instaurare un regime strettamente neutrale, «laico» (ossia, non ecclesiastico, e in fondo non cristiano).

L'impostazione auspicata dal liberalismo laicista è quella della più netta e rigorosa *separazione tra la Chiesa e lo Stato*, di cui l'esempio più celebre è quella attuata in Francia agli inizi del sec. XX. Non va dimenticato però che, secondo le versioni più strette di tale ottica, la Chiesa non avrebbe un vero ordinamento giuridico, non potendosi dire in nessun senso giuridicamente sovrana o indipendente nel suo ambito. Infatti, sotto il profilo giuridico, che tende ad essere identificato con quello delle norme del diritto statale, la Chiesa appare come un'associazione, cui lo Stato riconosce ed attribuisce personalità giuridica. Viene naturalmente negata ogni competenza veramente giuridica dell'autorità ecclesiastica, anche nei riguardi dei propri fedeli. La materia in cui questa mentalità si manifesta più chiaramente è quella matrimoniale, propugnando con forza il matrimonio civile obbligatorio, senza riconoscere quello celebrato in forma canonica, nemmeno come semplice forma di celebrazione. D'altra parte, in vari Paesi cattolici vengono espropriati molti beni ecclesiastici, in principio per favorire la loro circolazione (fortemente ristretta in virtù della cosiddetta manomorta), ma con un'ovvio obiettivo di opposizione all'influsso della Chiesa nella società. Anche nell'educazione si fa sentire fortemente l'idea di una scuola laica, comune ed uguale per tutti, dalla quale dovrebbe essere eliminato ogni insegnamento confessionale ed ogni altra manifestazione della religione. Dove però le intromissioni laicistiche hanno evidenziato forse di più tutta la loro virulenza anticattolica è stato nella soppressione di istituti religiosi, soprattutto quelli giudicati meno utili alla società (come gli ordini contemplativi) o d'influsso specialmente diretto nella società civile (come i gesuiti). È chiaro che, interpretata in questo modo, la laicità o neutralità religiosa dello Stato implica in realtà una valutazione socialmente negativa della Chiesa cattolica, a cui vengono negati spazi di autonomia in ambiti legati all'esercizio della libertà degli stessi fedeli.

Per il periodo al quale ci stiamo ora riferendo, la diffidenza della Chiesa nei riguardi della separazione Chiesa-Stato si spiega alla luce

dell'impostazione laicistica che abbiamo descritto. In tale contesto la Chiesa puntava verso un modello di confessionalità dello Stato, augurandosi come ideale una vera assunzione formale della religione cattolica da parte dello Stato, per cui solo la Chiesa cattolica avrebbe diritti al suo interno, e le altre confessioni religiose sarebbero tutt'al più tollerate come mali minori, poiché la loro estirpazione –auspicabile, anzi doverosa in linea di principio– potrebbe in alcuni casi comportare maggiori danni di quelli derivanti dalla loro presenza nella società. La confessionalità, unitamente alla dottrina della potestà indiretta della Chiesa sul temporale, costituiscono le tesi più caratteristiche della scienza del «Diritto Pubblico Ecclesiastico» nel suo versante esterno,⁷ quello cioè concernente i rapporti tra la Chiesa e lo Stato come società giuridicamente perfette. Il magistero ecclesiastico dei Romani Pontefici nel sec. XIX è sulla stessa lunghezza d'onda: la ferma condanna del liberalismo laicista si accompagna di una riproposizione dei doveri della stessa società civile e delle autorità statali nei riguardi della vera religione.

D'altra parte, conviene ricordare che il modello di separazione ha trovato una realizzazione sostanzialmente rispettosa della libertà della Chiesa negli Stati Uniti di Nordamerica. La società statunitense, composta agli inizi da immigranti dall'Europa appartenenti a diverse confessioni cristiane, conosceva anche in sé stessa gli effetti delle divisioni religiose sorte in Europa con la Riforma protestante. L'affermazione della libertà religiosa al tempo dell'indipendenza nella Dichiarazione di Virginia (1776) intende proprio superare le ripercussioni negative della diversità religiosa sull'unità della nazione, e si fa da un'ottica di apprezzamento del valore sociale comune delle confessioni religiose. Perciò, tale dichiarazione della libertà religiosa aveva una portata reale ben più positiva della proclamazione della stessa libertà tra i «Diritti dell'uomo e del cittadino» nella Rivoluzione francese (1789), poiché quest'ultima era chiaramente legata ad un'impostazione laicista, contraria alla Chiesa. Anche il celebre primo emendamento della Costituzione americana (1791), secondo cui è vietato sia lo stabilire (nel senso di legare ad essa lo Stato) che il proibire una religione, va letto come uno strumento di difesa della libertà religiosa e dell'indipendenza della Chiesa nello svolgimento della sua missione.

⁷ Cfr. il suo ultimo esponente di spicco: il Card. OTTAVIANI, A., *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, vol. II, *Ecclesia et Status*, ed. 4 adiuvante I. Damizia, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1960.

1.2.5 LA CHIESA NEL SEC. XX

Il sec. XX è un secolo di contrasti acuti, anche nell'ambito dei rapporti tra Chiesa e società civile. Da un lato, all'eredità del liberalismo laicista, che continua ad essere ben visibile, si aggiungono forme di ostilità contro la Chiesa e i cristiani che raggiungono livelli di atrocità tali da costituire delle persecuzioni vere e proprie, con molti martiri. Dalla rivoluzione russa del 1917 fino alla caduta del muro di Berlino nel 1989 l'ideologia materialista ed atea del marxismo diventa operativa in molti paesi, e nel suo avversare la libertà delle persone in nome di un'utopia comunista imposta in modo totalitario, combatte per tutte le vie possibili la religione. Altri regimi di stampo totalitario calpestanto pure sistematicamente i diritti degli individui e delle nazioni – resta tristemente emblematico lo sterminio degli ebrei, di molti cattolici, degli zingari, ecc. ad opera del nazionalsocialismo – e attentano gravemente contro la libertà religiosa, ma la persecuzione antireligiosa nel sec. XX rimane legata principalmente all'influsso del marxismo.

Alla fine del sec. XX, pur essendoci ancora conseguenze della mentalità marxista, si notano con particolare forza altre minacce contro la Chiesa derivanti dalla mancanza di libertà religiosa in diverse regioni. Nei Paesi islamici si intensifica un'applicazione rigorosa del Corano, con una profonda fusione tra elementi religiosi e politico-nazionali, e la conseguente discriminazione sociale dei non musulmani. Vi sono altre persecuzioni dei cristiani a sfondo religioso-culturale, ad esempio nell'India. Purtroppo anche alcune Chiese ortodosse, come quella russa, danno segni di aperta animosità nei riguardi della Chiesa cattolica, tacciando di «proselitismo» (nel senso peggiorativo della parola) le attività pastorali ed apostoliche esercitate nei loro territori storici. Inoltre, la scristianizzazione dell'Occidente produce atteggiamenti contrari al messaggio e alla vita della Chiesa che, assumendo spesso i vecchi paradigmi della neutralità religiosa della società, non riescono a nascondere la loro forte ostilità anticattolica, e si servono di ogni mezzo disponibile per denigrare la Chiesa ed ostacolarne l'azione. Per giunta, si cerca spesso di introdurre all'interno della Chiesa delle idee e dei metodi in contrasto con la stessa dottrina cattolica, mediante ad esempio una democratizzazione contraria alla sua costituzione gerarchica.

D'altro lato, l'opinione comune sulla Chiesa si va liberando a poco a poco dagli stereotipi del passato. In effetti, la Chiesa appare sempre meno legata al potere temporale, e più incentrata nella sua missione d'ordine spirituale. Si avverte che le conseguenze benefiche sul piano sociale e

della promozione dei diritti umani attraverso l'azione delle istituzioni ecclesiastiche e dei cristiani si pongono su un piano diverso da quello del dominio politico. Anzi, la Chiesa viene sempre più vista come promotrice della vera libertà dell'uomo, ragion per cui essa suscita un odio profondo nei nemici della stessa libertà. Inoltre, la Chiesa ha percepito con sempre maggiore chiarezza quanto bene le era stato involontariamente procurato quando nel 1860-1870 perse gli Stati pontifici ai tempi dell'unificazione italiana. A suo tempo, quei domini potevano essere stati utili per difendere l'indipendenza della Chiesa e del papato; quando caddero, costituivano piuttosto un problema per la stessa Chiesa, benché fra i cattolici pochi ne fossero allora consapevoli, e l'autorità papale lo riputasse un grave danno alla causa cattolica.

Nel 1929 con i Patti lateranensi tra la Santa Sede e l'Italia, venne risolta quella che era stata denominata la «questione romana»: si stipulò un Trattato che fra l'altro creò lo Stato della Città del Vaticano e un Concordato sulle questioni bilaterali d'indole religiosa. Anche se nella sua costituzione ed esistenza il nuovo piccolissimo Stato conserva ancora la logica strumentale di tutelare l'indipendenza della Chiesa, esso evita in sostanza i vecchi problemi inerenti alla sovranità temporale dei Papi, diventata prevalentemente simbolica. Perciò, la figura del Romano Pontefice appare ormai esclusivamente nella sua dimensione pastorale e spirituale, il che ha certamente favorito l'autorevolezza morale del papato a livello mondiale.

D'altra parte, si è fatta strada la considerazione della Chiesa come specifica realtà sociale internazionale, della sua indipendenza rispetto ai singoli Stati e ai loro raggruppamenti, nonché il riconoscimento della Santa Sede come organo di rappresentanza della Chiesa universale dotato di personalità giuridica internazionale. I rapporti internazionali tra la Santa Sede e la quasi totalità delle nazioni del mondo, e la presenza della stessa Santa Sede negli organismi e nelle conferenze internazionali, si collocano all'interno di una nuova impostazione complessiva dei rapporti Chiesa-società civile, molto meno incentrata su conflitti di potere, e molto più sulla mutua collaborazione nel servizio alla stessa umanità.

Tuttavia, il panorama andrebbe descritto in maniera particolareggiata, perchè presenta una grande diversità di situazioni.⁸ Ormai è del

⁸ Per un tentativo di sistematizzazione dei modelli storici ed attuali, *cfr.* LISTL, J., HOLLERBACH, A., *Grundmodelle einer möglichen Zuordnung von Kirche und Staat*, in AA.VV., *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 2 ed., F. Pustet, Regensburg 1999, § 117, pp. 1256-1268.

tutto relativizzata l'alternativa tra confessionalità e separazione Chiesa-Stato, come sinonimi rispettivamente di regime favorevole o contrario alla Chiesa. Aldilà del tipo di impostazione formale dei rapporti, conta soprattutto la vigenza effettiva di alcuni principi d'indole sostanziale: infatti, si afferma la consapevolezza dell'importanza del diritto di libertà religiosa, inteso non solo in relazione ai singoli ma anche con riferimento alle confessioni; e nel contempo si apprezza sempre più il valore della legittima indipendenza della Chiesa rispetto a qualunque potere o interesse temporale. Si fa strada l'ottica della mutua collaborazione a partire dal riconoscimento della reciproca diversità. I Concordati tra la Santa Sede e gli Stati, vecchio strumento per formalizzare accordi su materie di interesse comune, conoscono una nuova fioritura, confermandosi quali strumenti utili e flessibili per favorire tale collaborazione.⁹

Sul piano dottrinale, nel sec. xx vi è stato un lungo processo di maturazione delle idee, tendente a comprendere meglio le esigenze della distinzione tra ordine temporale ed ordine spirituale. Si è scoperto a poco a poco che il tema dei diritti umani, così contaminato in buona parte dal liberalismo laicista ed agnostico, serve per esprimere delle esigenze radicate nella stessa natura della persona umana e del suo essere sociale. Le dichiarazioni internazionali dei diritti umani, al cui centro si pone quella delle Nazioni Unite nel 1948, superano vecchi schemi ideologici e sono in realtà affermazioni di autentici beni umani, sempre più percepiti come tali dall'intera umanità. Lo stesso magistero ecclesiastico ha posto sempre più in risalto la connessione dei diritti umani con la classica dottrina del diritto naturale, e pertanto con l'affermazione della dignità di ogni persona umana. Attraverso tale via, è apparso il nesso tra un'adeguata concezione dei diritti umani e la rivelazione cristiana, vera fonte storica della scoperta della dignità personale dell'uomo, aldilà di qualsiasi differenza tra gli individui. Nel magistero della Chiesa vi è stato un costante crescendo nell'attenzione ai diritti umani, sempre però nella prospettiva della rivelazione cristiana che li pone in rapporto con l'intera verità sull'uomo e sulla società. I Romani Pontefici, specialmente da Pio XII in poi, hanno parlato molto spesso sui diritti dell'uomo, tema

⁹ Una raccolta sistematica degli ultimi concordati, in testo originale e traduzione italiana, si trova in MARTÍN DE AGAR, J. T. (a cura di), *Raccolta di concordati, 1950-1999*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2000 (è apparso pure un aggiornamento nel 2001: *I concordati del 2000*).

trattato anche nel Vaticano II.¹⁰ Rimangono specialmente celebri due encicliche del Beato Giovanni XXIII: *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963). Il lungo pontificato di Giovanni Paolo II è stato segnato profondamente da questa tematica, con un'acuta sensibilità verso tutti i suoi fronti: i diritti nell'ambito del lavoro e della famiglia, il diritto alla vita, il diritto di libertà religiosa, i diritti non solo delle persone ma anche delle nazioni, ecc.

Per quel che riguarda specificamente il diritto di libertà religiosa, pietra miliare nel processo della sua comprensione intraecclesiale è stata la dichiarazione *Dignitatis humanae* (1965) del Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa nella società civile. Il Concilio ha affermato l'armonia di questo suo insegnamento con la dottrina circa la sussistenza dell'unica vera religione nella Chiesa cattolica: «poiché la libertà religiosa, che gli uomini esigono nell'adempiere il dovere di onorare Dio, riguarda l'immunità della coercizione nella società civile, essa lascia intatta la dottrina cattolica tradizionale sul dovere morale dei singoli e delle società verso la vera religione e l'unica Chiesa di Cristo» (n. 1c). Quella immunità di coercizione viene così descritta: «tutti gli uomini devono essere immuni dalla coercizione da parte di singoli, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità alla sua coscienza privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata» (n. 2a).

Il documento presenta dunque la libertà religiosa quale diritto non solo degli individui, ma anche delle comunità religiose e delle famiglie (*cf.* nn. 3-5), e come bene giuridico da tutelare e da promuovere nella società civile (*cf.* n. 6). Riassume i limiti di tale diritto nell'ordine pubblico, comprendente la tutela dei diritti di tutti, della pace pubblica e della pubblica moralità (*cf.* n. 7). Il Concilio, invece, non approva ulteriori limitazioni in favore di alcune confessioni religiose, ed insegna che qualsiasi speciale riconoscimento civile che, considerate le peculiari circostanze dei popoli, si voglia concedere ad una comunità religiosa, deve essere sempre compatibile con la garanzia del diritto di libertà religiosa a tutti i cittadini e comunità religiose (*cf.* n. 6c). La dichiarazione esorta ad una vera educazione degli uomini nella genuina libertà, senza separarla né dalla verità né dalla responsabilità (*cf.* n. 8).

¹⁰ *Cfr.* soprattutto cost. past. *Gaudium et spes*, 23-32.

Lo stesso documento approfondisce il rapporto del diritto di libertà religiosa con la dignità della persona umana e, in particolare, con la sua libertà nell'aderire a Dio mediante la fede, d'accordo cioè con dati fondamentali della stessa rivelazione cristiana (cfr. nn. 9-12). Inoltre, la Chiesa rivendica la sua propria libertà sul piano soprannaturale, derivante dalla stessa missione fondazionale affidatale da Cristo; ed afferma nello stesso tempo la concordia di tale libertà sacra (la tradizionale *libertas Ecclesiae*), con la libertà religiosa come diritto non solo degli individui, ma anche delle comunità (n. 13).

Nello stesso tempo, la costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (1965) ha scelto l'argomento della vita della comunità politica come una delle questioni specifiche del suo magistero (cfr. nn. 73-76). In tale trattazione il n. 76 è dedicato ai rapporti tra la comunità politica e la Chiesa. Viene nettamente affermata la distinzione tra «le azioni che i fedeli, individualmente o in gruppo, compiono in proprio nome, come cittadini, guidati dalla coscienza cristiana, e le azioni che essi compiono in nome della Chiesa in comunione con i loro pastori» (n. 76a¹¹). Con altrettanta forza si afferma la netta distinzione tra Chiesa e comunità politica, proprio per potenziare la loro reciproca collaborazione: «La comunità politica e la Chiesa sono indipendenti e autonome l'una dall'altra nel proprio campo. Tutte e due, anche se a titolo diverso, sono a servizio della vocazione personale e sociale delle stesse persone umane. Esse svolgeranno questo loro servizio a vantaggio di tutti, in maniera più efficace quanto meglio coltivano una sana collaborazione tra di loro, secondo modalità adatte alle circostanze di luogo e di tempo» (n. 76c). Il rapporto della Chiesa come istituzione con l'ambito temporale è esposto con grande equilibrio: nella sua missione su questa terra la Chiesa ha bisogno di mezzi temporali, ma non pone la sua speranza in privilegi civili; ciò che in ogni caso richiede è libertà per svolgere quella sua missione propria, compreso il diritto di insegnare la sua dottrina sociale e «di dare il suo giudizio morale, anche su cose che riguardano l'ordine politico, quando ciò sia richiesto dai diritti fondamentali della persona e dalla salvezza delle anime» (n. 76e).¹²

¹¹ La stessa dottrina si trova nella cost. dogm. *Lumen gentium*, 36d.

¹² Sulla dottrina del Concilio Vaticano II, cfr. SOLER, C., *Iglesia y Estado. La incidencia del Concilio Vaticano II sobre el Derecho Público Externo*, EUNSA, Pamplona, 1993.

2. LA DUALITÀ GIURIDICA TRA LA CHIESA E LA COMUNITÀ POLITICA

Una volta completato questo breve percorso storico, conviene soffermarsi sulla questione teorica concernente l'impostazione ecclesiale dei rapporti giuridici tra la Chiesa e la comunità politica. Il mio discorso s'incentrerà su un'importante questione che rimane ancora aperta, quella cioè del rapporto tra la dottrina del Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa e la dottrina precedente della Chiesa in materia.

2.1 **Continuità o rottura tra la dottrina tradizionale della Chiesa e quella del Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa?**

La dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa contiene indubbiamente una novità assai significativa nell'ambito dello sviluppo omogeneo degli insegnamenti del magistero ecclesiastico circa i rapporti tra la Chiesa e la società civile. Proprio per tale motivo, è comprensibile che ancora si possano avanzare interpretazioni di quel documento tendenti a considerarlo come una rottura della Chiesa con il suo passato. Tale presunta scissione viene ritenuta da alcuni come un bene, in quanto finalmente la Chiesa avrebbe rinunciato alle sue pretese di depositaria unica della verità; mentre per altri, per la stessa ragione, sembra essere pietra di scandalo in quanto significherebbe scostarsi dalla stessa tradizione ecclesiale, cedendo ad uno spirito mondano, d'indifferentismo relativistico, incompatibile con la fede cattolica.

La *Dignitatis humanae* ha voluto ribadire la continuità della sua dottrina con il magistero precedente, senza occultare la novità: «questo Concilio Vaticano esamina la sacra tradizione e la dottrina della Chiesa, dalle quali trae nuovi elementi sempre in armonia con quelli antichi» (n. 1a). Tuttavia, ovviamente lo stesso Concilio non è stato in grado di offrire una compiuta elaborazione dottrinale che mostrasse la novità nella continuità. Come armonizzare il diritto di libertà religiosa con l'affermazione di Cristo come l'unico ed universale Salvatore che ha fondato una sola Chiesa sussistente nella sua pienezza unicamente nella Chiesa cattolica? Più specificamente, come giudicare il passaggio da una impostazione che presentava come doverosa la confessionarietà cattolica dello Stato, e concepiva la posizione giuridica delle altre confessioni in termini di mera tolleranza, ad un'altra prospettiva in cui tutte le religioni sembrano porsi

sullo stesso piano, quello cioè di una libertà religiosa uguale per tutte le persone e per tutte le confessioni?¹³

All'inizio del terzo millennio la questione risulta ancora molto attuale. I possibili malintesi attorno alla libertà religiosa sono anzitutto presenti in coloro che ad essa ricorrono per limitare la stessa libertà della Chiesa. Essi concepiscono la libertà religiosa in modi che risultano incompatibili con la situazione giuridica della Chiesa cattolica. Ad esempio, traducono tale libertà come assoluta uguaglianza giuridica tra le confessioni, la quale impedirebbe qualunque legittima distinzione tra le medesime. In tal senso, tratti specifici della situazione giuridica della Chiesa come la personalità giuridica internazionale della Santa Sede, oppure il riconoscimento di un ordinamento giuridico matrimoniale come quello canonico, sarebbero ingiusti e discriminatori rispetto ad altre confessioni religiose. D'altra parte, la stessa libertà religiosa viene sovente rapportata ad una tale separazione tra Chiesa e comunità politica, che renderebbe illegittima qualunque prestazione o segno sociale in favore di un determinato credo religioso (come l'aiuto economico statale a una scuola di ispirazione cristiana, o la presenza del crocifisso nelle aule di una scuola pubblica).

Più grave ancora è il problema derivante dal relativismo dottrinale che s'infiltra a volte tra gli stessi cattolici. È molto significativo il fatto che vi sia stata un'apposita dichiarazione magisteriale proprio circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa.¹⁴ La libertà religiosa viene non di rado interpretata come ambito di autonomia assoluta degli individui e dei gruppi, rispetto al quale non sarebbe possibile nessun giudizio oggettivo d'indole morale o giuridica. In questa cornice si comprende bene che alcuni autori estendano il diritto di libertà religiosa all'ambito interno della stessa Chiesa, come un diritto dei fedeli che consentirebbe loro di prendere posizioni contrarie a quelle istituzionali della Gerarchia, le quali non sarebbero espressioni autentiche della Chiesa nel suo insieme.

¹³ Per uno studio esauriente dell'argomento, *cfr.* i tre volumi di VALUET, B., *La liberté religieuse et la tradition catholique: un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique*, 2.^a ed., Abbaye Sainte-Madeleine, Le Barroux, 1998. In questa grande opera così seria e pregevole, l'autore sottolinea fortemente la continuità, forse perfino a scapito di evidenziare di più il progresso, ed usa una metodologia un po' troppo legata alla literalità dei testi.

¹⁴ *Cfr.* CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *dich. Dominus Iesus*, 6 agosto 2000, in AAS, 92 (2000), pp. 742-765.

2.2 La delimitazione del problema

Prima di cercare di offrire una risposta alla questione posta, conviene circoscriverla adeguatamente, per non esagerare la sua reale portata.

In primo luogo, va osservato che si tratta di una questione che si pone dal punto di vista della stessa Chiesa, e che quindi deve essere affrontata *alla luce della fede soprannaturale*. Perciò, qualunque risposta che neghi la verità della rivelazione divina e della sua interpretazione autentica ad opera del magistero vivo della Chiesa, deve essere respinta come radicalmente falsa.

Inoltre, *il problema sul diritto di libertà religiosa per sua natura non è d'indole morale, bensì giuridica* (il che ovviamente non toglie che, come ogni problema giuridico, esso abbia anche una dimensione morale). Il Vaticano II ha espressamente chiarito che l'affermazione di tale diritto lascia intatto il dovere morale delle persone e delle società nei riguardi della vera religione e dell'unica Chiesa di Cristo.¹⁵ Ovviamente quando il magistero della Chiesa parla di diritto e di morale, non li separa come se si trattasse di realtà comunicanti; anzi, tiene presente l'intrinseco legame che tra di essi intercorre, messo a fuoco dalla nozione del diritto come ciò che è giusto. Ma lo stesso magistero fa sua la distinzione tra la prospettiva morale e quella giuridica, essendo la prima incentrata sul bene integrale della persona umana in quanto essa deve cercarlo per raggiungere la pienezza del suo proprio essere, e la seconda invece su quei beni appartenenti ad una persona in quanto possono essere oggetto di rapporti esterni con gli altri. Il problema della libertà religiosa è di natura giuridica, in quanto concerne i rapporti sociali tra le persone umane (anche tra la società e gli individui) nell'ambito della religione. Non per il fatto che si tratti della religione, cioè del rapporto dell'uomo con Dio, la questione perde la sua natura giuridica: si tratta solamente degli atti esterni collegati con la religione, in quanto vi è una relazione intersoggettiva secondo giustizia. Non è direttamente in gioco il rapporto

¹⁵ Cfr. dich. *Dignitatis humanae*, 1c. Sul senso di questo obbligo delle società, si noti che il Concilio parla di un dovere morale, non giuridico. Perciò esso si può armonizzare con la dualità giuridica tra ordine spirituale ed ordine temporale. Il dovere morale della società, proprio perché morale, a rigore può ricadere solo sulle singole persone dei cristiani nel loro agire sociale, senza però che essi possano pretendere di trasformare la vera religione –in quanto tale, ossia nel suo contenuto soprannaturale– in oggetto di rapporti giuridici civili, il che del resto sarebbe contrario alle stesse esigenze della vera religione sul piano giuridico.

religioso formalmente considerato, che esiste nei confronti dello stesso Dio, e dà luogo ad una doverosità morale (dell'uomo con Dio e con se stesso) di primordiale rilevanza.

A questo proposito, occorre cercare di concepire realisticamente *i diritti di libertà, tra i quali si annovera quello in materia religiosa*. La libertà, come bene naturalmente appartenente alle persone umane, ha un ampio ventaglio di manifestazioni esterne. Tutte le azioni umane esterne presuppongono un uso di tale libertà: muoversi, alimentarsi, comunicarsi con gli altri, lavorare, partecipare a qualunque attività collettiva, ecc. Sotto il profilo giuridico quelle azioni si possono contemplare in due modi: come espressione di una libertà esterna della persona (ossia immunità da coercizione esterna), e come via attraverso cui la stessa persona può godere del bene cui tende ogni azione. I diritti di libertà, tra cui quello di libertà religiosa, si concepiscono unicamente in riferimento al primo di quei modi. Di conseguenza, quando si parla di un diritto di libertà religiosa, esso riguarda come oggetto proprio ed esclusivo la dimensione esterna di libertà dell'agire umano in campo religioso; non si tratta invece di un diritto concernente la stessa religione in quanto bene dovuto all'uomo. Da quest'ultimo punto di vista, la luce della fede ci indica che tale diritto di ogni uomo in realtà ha un solo oggetto pienamente vero, la religione rivelataci in Cristo, e pertanto il solo soggetto debitore è la Chiesa (cfr. cc. 747-748).

Che cosa invece può e deve fare ogni persona e la società civile rispetto al bene della religione? Anzitutto, rispettare il diritto di libertà in quest'ambito, inteso come bene –la libertà in materia religiosa– appartenente alle persone e alle comunità, e dovuto agli altri secondo giustizia. Ciò include i due aspetti menzionati dalla *Dignitatis humanae*: (cfr. n. 2a): quello di non costringere nessuno ad un atto religioso e quello di non impedire di agire in tale ambito. Il primo aspetto implica che in nessuna circostanza e sotto nessun pretesto qualcuno possa essere forzato a compiere un'attività propriamente religiosa, includendo logicamente l'abbracciare la vera fede e la vera Chiesa contro la coscienza dell'interessato (cfr. c. 748 § 2). Il secondo aspetto implica che non si può impedire l'attività religiosa, a meno che essa si opponga ai diritti altrui o alle esigenze del bene comune.¹⁶ Inoltre, la società civile può e deve andare oltre la semplice tutela e, come fa rispetto a tutti i diritti umani, è

¹⁶ Cfr. dich. *Dignitatis humanae*, 7.

tenuta a promuovere quello di libertà religiosa: «creare condizioni propizie per la vita religiosa, cosicché i cittadini siano realmente in grado di esercitare i loro diritti religiosi e adempiere i rispettivi doveri, e la società goda dei beni di giustizia e di pace che provengono dalla fedeltà degli uomini verso Dio e verso la sua volontà». ¹⁷

Proprio queste parole ripropongono la questione che stiamo cercando di delimitare: quella fedeltà verso Dio non implica l'adesione alla vera fede? In effetti, non si può dimenticare che ogni vera libertà umana presuppone un vero bene. Se tale bene non esiste, come pare che sia il caso all'infuori della vera religione, non avrebbe senso sostenere l'esistenza di qualcosa di oggettivamente giusto; tutt'al più si potrebbe tollerare il male di una libertà esercitata al di fuori di ogni bene, per evitare mali maggiori. Dal punto di vista della fede, il problema fondamentale concerne la possibilità di riconoscere dei diritti degli individui e delle comunità in materia religiosa, da garantire e addirittura da promuovere nella società civile, al di fuori di quella pienezza di comunione nella fede che solo si dà nella Chiesa cattolica. Per dirlo in termini tradizionali, è possibile che nell'ambito religioso l'errore abbia gli stessi diritti che la verità?

Prima di cercare di rispondere a questa domanda fondamentale (*cf.* n. 2.3), e per completare la presentazione del problema, conviene ricordare le difficoltà che la precedente teoria della confessionarietà e della potestà indiretta incontrava nella sua applicazione reale alla moderna società civile caratterizzata dal pluralismo religioso. All'interno della stessa Chiesa cattolica si era fatta sempre più strada la consapevolezza della necessità di fatto della tolleranza delle altre confessioni, in modo da considerare sempre meno opportuna ogni sanzione giuridica civile nei confronti di chi si separasse dalla stessa Chiesa, e sempre più dubbiosa l'ipotesi di impedire con la forza civile un culto non cattolico che non fosse in opposizione al bene comune per altri motivi. Senonché tutto ciò non era facilmente armonizzabile in teoria con il principio dell'assunzione giuridica della confessionarietà cattolica da parte dello Stato: la tolleranza tendeva a trasformarsi in un altro principio permanente e da eccezione passava ad essere, almeno di fatto, regola generale. Quello che comunque si riteneva sempre lecito e conveniente era l'uso del sistema giuridico civile per privilegiare la Chiesa cattolica rispetto alle altre confessioni, impostando una normativa e una prassi che tendessero alla difesa e diffu-

¹⁷ *Cfr. ibidem*, 6b.

sione della vera fede, e ponessero degli ostacoli alle altre confessioni. A nessuno sfugge quanta discordia tra cattolici e non cattolici fosse alimentata da una simile visione, e come essa favorisse la trasformazione dei problemi religiosi in conflitti sociali e politici, talvolta perfino armati.

2.3 Alcune considerazioni per una soluzione

Siamo indubbiamente dinanzi ad una delle questioni più importanti che sul piano sociale e giuridico sono state aperte dal cristianesimo. L'ambizione di chiudere il discorso, sempre vana, sarebbe specialmente in questo caso priva di senso. Ci accontentiamo dunque di alcune considerazioni, con la speranza che possano servire a penetrare di più un problema, che peraltro andrebbe piuttosto avvicinato alla categoria del mistero, in quanto è una conseguenza della stessa Incarnazione del Verbo e della sua opera di redenzione nel cui compimento interviene la Chiesa. Ciò indica lo spirito con cui si dovrebbe studiare la questione, uno spirito che sappia unire il rigore del pensiero con l'ammirazione contemplativa del mistero.

Il bene giuridico della vera religione coincide con i beni visibili della salvezza (parola di Dio, sacramenti, libertà ecclesiale e potestà sacra) che sono al centro dell'ordine giuridico ecclesiale. La coincidenza è talmente precisa che *il versante giuridico della vera religione in quanto tale, cioè nell'ambito soprannaturale, si realizza unicamente nell'ambito ecclesiale*. Si tratta dei diritti e dei doveri giuridici delle persone e della Chiesa istituzione in quell'ambito: ciò che è giusto nella Chiesa. Certamente l'ambito giuridico-ecclesiale è più ampio di quello istituzionale (basti pensare ai rapporti di giustizia circa i beni salvifici esistenti nelle famiglie, nelle associazioni, ecc.). Tuttavia, dinanzi alla comunità politica e al suo ordinamento giuridico le questioni canoniche appaiono sempre legate alla Chiesa in quanto istituzione, giacché quest'ultima è l'indispensabile garanzia della stessa indole cattolica delle attività svolte dai singoli o dagli insiemi di persone.

La dualità giuridica tra Chiesa e società civile che Cristo ha istaurato implica che *al di fuori della Chiesa il bene della vera religione non è in quanto tale, ossia nel suo contenuto soprannaturale, oggetto di rapporti giuridici civili*. Ciò non osta all'esistenza di aspetti giuridici riguardanti i beni salvifici che rientrano nell'ambito del diritto naturale (e del diritto positivo con esso connesso). E tali aspetti non sono di poco conto: si

pensi al profilo della stessa libertà delle persone e delle comunità ecclesiali, alla promozione degli aspetti umani (educativi, culturali, assistenziali, ecc.) che sono in relazione con l'agire della Chiesa in quanto istituzione, alla tutela giuridica contro tutto ciò che possa offendere lo specifico senso religioso dei cattolici, ecc. D'altra parte, conviene ricordare che rientrano nell'ambito giuridico secolare le conseguenze che su altri beni naturali possano derivarsi dalle attività religiose della Chiesa cattolica e di qualunque altra confessione (ad es. il rispetto della libertà e dell'intimità delle persone, la tutela delle caratteristiche essenziali del matrimonio e della famiglia, le esigenze giuridiche connesse alla comunicazione sociale, ecc.). E ciò non toglie la vigenza delle esigenze naturali di giustizia all'interno della stessa comunità ecclesiale.

Perché risultano invece impossibili dei diritti e dei doveri nell'ambito secolare che riguardino direttamente la verità della fede e dei mezzi salvifici, l'obbedienza alla Gerarchia e l'assetto intraecclesiale della disciplina e della libertà? La risposta è semplice: la dualità di ambiti giuridici costituisce *un principio di diritto divino*, inerente allo stesso essere della Chiesa pellegrina, facente parte del suo disegno fondazionale. Cristo ha voluto introdurre un nuovo ordine giuridico, quello della sua Chiesa, ma nello stesso tempo non ha eliminato, anzi *ha ripristinato l'ordine giuridico della natura umana*, e quest'ordine vede confermata una sua rilevanza *perfino nelle questioni che toccano la dimensione sociale sul piano umano della stessa religione e della stessa Chiesa di Cristo*.

Un principio è di per sé indimostrabile. In questo caso, inoltre, si tratta di *un principio di fede*: in effetti, conosciamo la dualità a partire dalla rivelazione, mediante i detti e i fatti dello stesso Gesù Cristo¹⁸, e lo Spirito Santo ha guidato la Chiesa verso una sempre più profonda comprensione del suo contenuto e delle sue conseguenze, non di rado oscurate nel corso della storia. Ciò che possiamo fare è mostrare *la congruenza di quel principio con l'insieme del mistero cristiano e la sua convenienza per la stessa missione salvifica affidata alla Chiesa*.

Quando ci si trova nell'ambito propriamente soprannaturale, bisogna operare alla luce della fede: la stessa percezione dei beni giuridici di quell'ambito richiede una conoscenza che supera la ragione. Siccome *non tutti nella società umana possiedono la luce della fede*, la tutela e promozione giuridica dei beni salvifici in quanto tali nella società civile,

¹⁸ Cfr. *ibidem*, 11.

costituisce di fatto qualcosa d'impossibile, e una pretesa in tal senso non può fare a meno di creare ingiustificate e dannose tensioni sociali, che si ripercuotono negativamente sullo stesso apostolato cristiano.

La dualità di ordini giuridici *tutela molto efficacemente la libertà e l'autenticità della partecipazione della persona alla vita ecclesiale*, in quanto tale partecipazione non deve costituire un titolo per vantaggi giuridici nella società civile, né la sua assenza deve comportare dei danni giuridici in tale ambito. Pur essendo quasi inevitabile che in ogni momento storico essere o non essere cattolico riporti di fatto utilità o svantaggi, tali conseguenze (dipendenti dalla libertà dei cittadini e dei loro raggruppamenti) risultano ingiuste quando attentano contro i diritti umani fondamentali.

Viene altresì difesa e promossa l'indipendenza della Chiesa e la sua universalità e trascendenza rispetto ad ogni nazione e cultura. Fin dagli albori della sua libertà nell'Impero Romano la Chiesa ha sperimentato l'ambiguità di ogni speciale protezione ad opera dei potenti della terra: gli apparenti vantaggi per la sua missione si vedono presto controbilanciati da pesanti limiti e problemi, che ostacolano lo svolgimento della missione ecclesiale, indebitamente mescolata con interessi temporali, e favoriscono la disunione all'interno della Chiesa e perfino le separazioni scismatiche. Invece, la distinzione tra ordine spirituale ed ordine temporale consente di meglio comprendere lo specifico servizio della Chiesa alla società e a tutte le persone, senza escludere nessuna nemmeno per motivi religiosi, poiché non presenta tale servizio come ricerca di beni semplicemente umani, per quanto legittimi essi possano essere. In questo modo, la Chiesa può essere vista da tutte le persone di buona volontà quale efficace agente di pace e di unità sociale, attirando così molto di più verso la vera fede. Ovviamente parliamo adesso di quella comprensione umana del valore del cristianesimo, accessibile a tutti, inclusi coloro che non ne accolgono mediante la fede l'essenziale contenuto soprannaturale.

Non essendoci nessun dovere giuridico secolare concernente la fede cristiana in quanto tale, cioè come verità rivelata, l'affidamento sulla collaborazione delle istituzioni civili nell'opera dell'evangelizzazione deve limitarsi a quegli aspetti di diritto naturale che abbiamo già segnalato¹⁹. Ciò *accresce la responsabilità di tutti i fedeli nell'evangelizzazione*,

¹⁹ Perciò, il riconoscimento speciale della Chiesa cattolica da parte di una comunità politica, deve sempre muoversi nell'ambito del rispetto e della tutela dei suoi diritti natu-

specialmente per quel che riguarda l'animazione cristiana dell'ambito temporale. Il Concilio Vaticano II ha messo in risalto l'aiuto che la Chiesa intende dare all'attività umana per mezzo dei cristiani²⁰. Essi non possono sottrarsi ai loro doveri di portare la luce e la grazia di Cristo a tutti gli ambienti sociali e a tutte le professioni degli uomini, quasi come se la responsabilità prioritaria in tal senso spettasse ai sacri Pastori, o come se le questioni si dovessero risolvere primariamente attraverso accordi istituzionali degli Stati con la Chiesa.

L'incompetenza giuridica dello Stato e delle altre istanze civili in materia religiosa va di pari passo con *l'incompetenza della Chiesa in quanto istituzione per trattare le questioni civili.* Perciò, dal punto di vista ecclesiale è così rilevante il diritto di libertà del fedele nell'ambito temporale, dichiarato dal c. 227 sulla scia dell'insegnamento conciliare²¹. Tale diritto rappresenta il correlativo intraecclesiale del diritto di libertà religiosa nella società civile²². Vi è una profonda armonia tra questi due diritti, giacché entrambi esprimono da diverse angolature le esigenze giuridiche della medesima dualità ordine spirituale-ordine temporale. La Chiesa ed il suo ordine giuridico specifico trascendono l'ambito temporale proprio perché non comportano delle soluzioni univoche alle questioni giuridiche d'indole secolare.

La dottrina cristiana insegnata autenticamente dal magistero comprende gli aspetti di diritto naturale concernenti tutti i problemi sociali. Certamente la Chiesa come istituzione, rappresentata dai legittimi Pastori, può e deve esercitare la sua funzione docente e di giudizio morale in quel campo. Ma non compete alla Chiesa istituzione nessuna potestà per intervenire direttamente nelle questioni giuridiche di natura non eccle-

rali in quanto confessione religiosa, conformemente alla rilevanza storica e sociale che le spetta in una determinata società. Oltrepassare tale ambito, per entrare in una confessionarietà giuridica in senso proprio, secondo cui lo Stato assumerebbe giuridicamente il credo e la disciplina cattolica, sarebbe contrario alla stessa dottrina cattolica sulla dualità tra ordine spirituale e ordine temporale. Il Concilio Vaticano II, nella dich. *Dignitatis humanae*, n. 6c, mette lo stesso diritto di libertà religiosa di tutti i cittadini e delle comunità religiose come limite di qualsiasi speciale riconoscimento giuridico di una comunità religiosa in una determinata società. In realtà, senza l'idea e la prassi della dualità giuridica tra ordinamento civile e ordinamento religioso la libertà religiosa resta qualcosa di irrealizzabile.

²⁰ Cfr. cost. past. *Gaudium et spes*, 43.

²¹ Cfr. *ibidem*, 43.

²² Questa correlazione è stata evidenziata con forza da Javier HERVADA: cfr. ad es. *sub. c. 227*, in *Código de Derecho Canónico*, ed. anotada a cargo de P. Lombardía e J.I. Arrieta, EUNSA, Pamplona 1983.

siale (fermo restando che nelle cd. materie miste, come il matrimonio o l'educazione, la stessa realtà secolare possa avere un rilievo giuridico d'indole ecclesiale). Ciò è di competenza degli stessi cittadini e delle legittime istituzioni politiche e sociali d'indole secolare. La dualità costituisce quindi un efficace stimolo per la responsabilità e l'iniziativa dei cristiani, come singoli o associati tra di loro (anche con i non cristiani che condividano gli stessi obiettivi legittimi sul piano naturale).

L'obiettivo della cristianizzazione della società e delle istituzioni civili va adeguatamente compreso, nel senso che non può implicare il venir meno della distinzione giuridica tra Chiesa e società secolare. È vero che tutte le realtà secolari hanno un'intrinseca connessione con la salvezza, il che è stato percepito con singolare profondità da S. Josemaría Escrivá, Fondatore dell'Opus Dei²³. Si falserebbe però tale connessione se la si intendesse in chiave giuridico-ecclesiale: *la società civile e le sue autorità conservano la loro legittima autonomia rispetto alla Chiesa e alla Gerarchia*. Perciò lo stesso S. Josemaría insistette molto sulla responsabilità propria dei fedeli, quando agiscono in quanto cittadini nella società civile, senza rappresentare la Chiesa come istituzione, allo scopo di rendere la società più cristiana²⁴.

La dualità aiuta a *cogliere adeguatamente i rapporti tra l'ordine naturale e soprannaturale per quel che concerne la dimensione giuridica*. La conformità delle istituzioni, dei costumi e delle leggi civili con ciò che la dottrina cristiana insegna circa il diritto naturale, e il loro essere

²³ «Non c'è nulla che sia estraneo alle attenzioni di Cristo. Parlando con rigore teologico, senza limitarci ad una classificazione funzionale, non si può dire che ci siano realtà –buone, nobili, e anche indifferenti– esclusivamente profane: perché il Verbo di Dio ha stabilito la sua dimora in mezzo ai figli degli uomini, ha avuto fame e sete, ha lavorato con le sue mani, ha conosciuto l'amicizia e l'obbedienza, ha sperimentato il dolore e la morte» (*È Gesù che passa*, n. 112).

²⁴ Nell'omelia *Amare il mondo appassionatamente*, del 1967, ma che sintetizza una dottrina che si era venuta affermando in lui dalla fondazione dell'Opus Dei nel 1928, diceva: «Dovete diffondere dappertutto una vera *mentalità laicale*, che deve condurre a tre conclusioni:

a essere sufficientemente onesti da addossarsi personalmente il peso delle proprie responsabilità;

a essere sufficientemente cristiani da rispettare i fratelli nella fede che propongono –nelle materie opinabili– soluzioni diverse da quelle che sostiene ciascuno di noi;

e a essere sufficientemente cattolici da non servirsi della Chiesa, nostra Madre, immischiandola in partigianerie umane» (n. 117).

È un approccio del tutto concorde con i testi conciliari della cost. dog. *Lumen gentium*, 36c e della cost. past. *Gaudium et spes*, 43 e 76a.

vivificati dalla grazia che opera nelle persone e le unisce nella comunione con Dio e tra di loro, non li trasformano in realtà costitutivamente appartenenti all'ambito ecclesiale visibile. Essi mantengono pienamente la loro legittima autonomia sul piano naturale. Non ha senso, perciò, considerare che la connessione con la salvezza si dia unicamente laddove esistono rapporti giuridici costitutivamente connessi con l'ambito soprannaturale. Inoltre, nelle questioni temporali, insieme alla più completa unità nell'adesione all'insegnamento di Cristo e della Chiesa, per i cattolici vi è un ampio spazio per la varietà di posizioni ed interessi legittimi, e per la diversità di opinioni e di scelte. Tutto ciò non indebolisce l'unità della Chiesa e l'efficacia del suo apostolato, anzi le rafforza nella misura in cui le situa sul piano trascendente che le è proprio.

Conviene ancora far presente che *l'ottica di diritto naturale, con cui la stessa Chiesa vuole essere trattata nei suoi rapporti giuridici con la società civile*, per essere veramente rispettosa dei diritti della Chiesa e dei cristiani sul piano naturale, deve accogliere la realtà ecclesiale così come essa si presenta di fatto. *Nelle caratteristiche costitutive della Chiesa dal punto di vista giuridico ed istituzionale non esiste nulla che sia opposto alle esigenze del diritto naturale.* L'apertura a tutti, l'uguaglianza fondamentale tra i battezzati, l'organizzazione gerarchica fino alla suprema autorità ecclesiastica, l'articolazione tra la dimensione universale e quelle particolari, e via dicendo, vanno rispettate anche in virtù del diritto individuale e comunitario di libertà religiosa. Nella sovranità della Chiesa come società giuridicamente perfetta, per dirlo con termini tradizionali che sono perfettamente suscettibili di una retta interpretazione nella chiave spiegata dal Concilio Vaticano II, non vi è alcunché che attenti contro nessun legittimo potere sovrano sulla terra, né pertanto niente che sia da temere come concorrenza sul piano naturale.

Ovviamente i cristiani si sanno chiamati a cambiare il mondo in virtù della loro fedeltà a Cristo, ma tale cambiamento, che peraltro deve avvenire nella società civile per vie giuridicamente secolari ed implica l'armonico concorso con tutte le persone di buona volontà, è temibile soltanto per chi offende l'uomo e i suoi diritti naturali. Privare la Chiesa del riconoscimento civile di alcune note proprie, che empiricamente la differenziano dalle altre confessioni (come la sua nota di universalità istituzionale: si tratta sempre di un unico soggetto fondamentale, la Chiesa cattolica), comporta forzare la stessa impostazione naturale della libertà religiosa, pretendendo di inquadrarla secondo una logica di ugualitarismo

che non rispetta la stessa realtà. Basta riconoscere la portata giuridica delle diverse autonomie sociali per includere tra di esse quella ecclesiale. Né la comunità politica né quella internazionale possono arrogarsi competenze che attentino contro la legittima autonomia delle confessioni religiose, delle famiglie (si ricordi l'uso del termine «sovranità» applicato alle famiglie da Giovanni Paolo nella sua *Lettera alle famiglie*²⁵), di tutte le istituzioni umane locali, culturali, economiche, ecc. Ciò non toglie nessuna vera competenza alle autorità pubbliche per il bene comune; ma ricorda che queste autorità devono tutelare e promuovere i diritti che naturalmente competono alle persone e a tutte le istanze sociali cui queste liberamente e legittimamente aderiscono.

D'altra parte, è logico che nell'organizzazione e nella vita della società le religioni predominanti abbiano una presenza visibile specialmente marcata e soprattutto un influsso decisivo sulle consuetudini e sui valori socialmente accettati. Sarebbe ovviamente fuorviante considerare tutto ciò come un'attentato contro il bene della libertà religiosa di coloro che non aderiscono a tali religioni. Poiché nella vita umana non esistono dei compartimenti stagni, la religione tende a configurare profondamente tutti gli aspetti della vita dello stesso popolo e dei suoi membri. Tuttavia, tale configurazione non deve impedire la vera libertà religiosa di nessuno, giacché in tal caso essa si trasformerebbe in una configurazione certamente ingiusta.

Vorremmo concludere con un aspetto che ci sembra decisivo per comprendere la libertà religiosa nell'ottica della fede cattolica. In effetti, sembra ancora conservare la sua forza la classica obiezione contro il diritto di libertà religiosa, secondo cui essa potrebbe spettare solo a coloro che aderiscono alla vera religione, dal momento che nessun diritto può fondarsi sull'errore.

Bisogna ammettere la parte di verità che esiste in tale argomentazione. È fuori dubbio che la falsità in quanto tale, ossia nella sua negatività, non è un bene giuridico. Ma la libertà religiosa come diritto naturale non può poggiare sull'adequazione dell'atto religioso alla verità soprannaturale, poiché il bene giuridico d'indole naturale si trova per l'appunto sul piano della verità naturale. Ed è su questo piano naturale che l'attività religiosa degli uomini costituisce un bene loro proprio, il quale fonda il dovere di rispetto da parte di tutti gli altri soggetti nonché i doveri di

²⁵ 2 febbraio 1994, n. 17.

tutela e di promozione da parte della comunità politica, efficacemente esposti nel n. 6 della *Dignitatis humanae*.

Il bene naturale del libero esercizio della religione va giuridicamente rispettato nella misura in cui non attenti contro i diritti delle persone e degli altri soggetti, compresi quelli della comunità politica, poiché in tal caso non si tratta più di un vero bene umano né religioso. Qualora l'attività religiosa sia di fatto unita ad un attentato contro quei diritti, è certamente doveroso adoperarsi per impedire tale ingiustizia, attraverso i mezzi legittimi previsti dall'ordinamento e cercando comunque di salvare, nella misura del possibile, l'attività veramente religiosa cui sia connessa l'attività incriminata. La determinazione della possibilità reale di effettuare la separazione tra aspetti illeciti ed aspetti di giusto esercizio della libertà religiosa, si deve compiere attraverso un giudizio pratico d'indole prudenziale ad opera degli organi giudiziari, tenendo conto non tanto delle dichiarazioni di principio da parte delle confessioni quanto dei fatti provati.

Per comprendere adeguatamente questa dottrina nell'ottica della fede cattolica andrebbe anche tenuta presente la dottrina del Concilio Vaticano II sull'ecumenismo²⁶ e sulle altre religioni²⁷, che evidenzia gli aspetti di bene, sia pure imperfetti, che si danno in tutte le azioni veramente religiose degli uomini²⁸. Non c'è in ciò nessun relativismo o indifferenzismo religioso, poiché tutto quel che di vero si trova al di fuori della pienezza cattolica della verità è una partecipazione a tale verità. Parlando sull'unica Chiesa di Cristo, il Concilio insegna: «Questa Chiesa, in questo mondo costituita e organizzata come una società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo visibile si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica»²⁹.

²⁶ Cfr. cost. dog. *Lumen gentium*, 15, e decr. *Unitatis redintegratio*, 3.

²⁷ Cfr. cost. dog. *Lumen gentium*, 16 e dich. *Nostra aetate*, 2.

²⁸ Si potrebbe criticare quest'impostazione ricorrendo al principio secondo cui *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. Se i difetti fossero conoscibili dalla ragione umana senza la fede soprannaturale, ed essi si configurassero come delle vere ingiustizie, allora tali azioni non potrebbero essere ritenute un vero diritto della persona, almeno sotto i profili accertati come ingiusti. Ma quando i difetti possono essere riconosciuti soltanto mediante la fede, allora non si può applicare il citato principio per vietarli; anzi, dal punto di vista giuridico-naturale, quelle azioni possono essere qualificate come integralmente giuste.

²⁹ Cost. dog. *Lumen gentium*, 8b.

D'altra parte, il giudizio sulla eventuale colpevolezza d'indole morale di coloro che si chiudono alla grazia, e anche d'indole giuridico-ecclesiale, quando gli stessi cattolici si separano dalla comunione ecclesiale, sfuggono del tutto alla prospettiva giuridica naturale. Del resto, questo limite rappresenta una efficace garanzia sociale della libertà con cui gli uomini devono aderire e perseverare nella fede cattolica, libertà che mostra fino a che punto la redenzione non solo rispetta ma potenzia la dignità personale dell'uomo.

Conviene ribadire, infine, che questa impostazione ha dei presupposti antropologici e giuridici, su cui qui non ci siamo soffermati e a cui conviene almeno alludere. Anzitutto, implica una concezione oggettiva del diritto, inteso primariamente ed essenzialmente come ciò che è giusto, ossia ciò che appartiene ad un soggetto e gli è dovuto da un altro secondo un rapporto di giustizia³⁰. Il bene oggetto del diritto di libertà religiosa non è altro che la stessa religione, in quanto si manifesta esternamente e comporta una specifica relazionalità sociale³¹. La visione oggettiva del diritto di libertà religiosa non prescinde dalla religione come bene della persona e della società. Infatti, non si presenta tale libertà come una pretesa meramente soggettiva, la quale andrebbe rispettata finché non entrasse in collisione con le pretese altrui. In tale prospettiva la religione viene considerata un fatto privato, insindacabile dalla società. Malgrado le apparenze, tale impostazione risulta assai pericolosa per la stessa libertà religiosa, giacché non ammette alcun fondamento oggettivo di verità e di bene per la sua tutela sociale. Anzi, com'è dimostrato abbondantemente nella storia, l'impostazione soggettivistica della libertà religiosa nasconde spesso un atteggiamento di opposizione alla religione, specialmente al suo influsso sociale, il che è molto logico dal momento che non la si prende in considerazione quale bene giuridico oggettivo.

³⁰ Per un'esposizione di questa approccio, cfr. HERVADA, J., *Introduzione critica al diritto naturale*, trad. it., Giuffrè, Milano 1990. Sulla sua applicazione al diritto ecclesiale, cfr. ERRÁZURIZ M., C. J., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, cit. (nt. 2).

³¹ L'aspetto di libertà è chiaramente decisivo nel campo religioso. Tuttavia, come in ogni libertà giuridica, non si può dimenticare che tale libertà è in rapporto con una determinata attività umana, il che a sua volta implica un riferimento a certi requisiti esterni di esercizio (ad es. avere a disposizione dei luoghi e dei ministri di culto, delle pubblicazioni su argomenti religiosi, ecc.). Perciò, sarebbe forse più adeguato parlare di un diritto all'attività religiosa, allo scopo di evitare di concepire una sorta di libertà pura, svuotata dalle condizioni reali di esercizio, concezione peraltro ideale per contestare in pratica la libertà religiosa, come se bastasse un mero riconoscimento teorico, piuttosto individualistico, di un diritto che poi non può diventare oggettivamente effettivo.

D'altronde, pensare che l'ottica della verità debba sfociare in posizioni che negano la stessa libertà religiosa, significa non aver compreso che proprio quella verità contiene la più profonda affermazione di libertà in campo religioso, e trova nell'ambito della fede cristiana il più profondo sostegno rivelato, come abbiamo cercato di spiegare in queste pagine.

Questa visione oggettiva del diritto rimanda a sua volta alla centralità della persona umana nel diritto, un tema che i più acuti commentatori della *Dignitatis humanae* hanno evidenziato come capitale per la comprensione della dottrina conciliare sulla libertà religiosa³². Si tratta di impostare i rapporti tra la Chiesa e la comunità politica in chiave di servizio alla persona, e il fondamento giuridico (in senso forte, cioè di giustizia) di tale servizio si trova proprio nei diritti della persona, tra cui in quest'ambito spicca proprio quello di libertà religiosa. Andrebbe precisato che ciò non comporta l'affermazione di un individualismo giuridico in materia religiosa, sia perché i diritti delle persone sono inseparabili da quelli delle comunità che ne sono indispensabile proiezione, sia perché la religione, come nessun altro fenomeno umano, non si pone in un fantomatico spazio assolutamente privato, bensì in un realistico mondo umano in cui la stessa esteriorizzazione dell'agire comporta inevitabilmente delle relazioni sociali e dei problemi di convivenza che vanno risolti secondo criteri di giustizia giuridicamente operativi (leggi, sentenze dei giudici, atti amministrativi, ecc.).

3. SULLA DISCIPLINA SCIENTIFICA ADEGUATA ALL'IMPOSTAZIONE ECCLESIALE DEI RAPPORTI GIURIDICI TRA LA CHIESA COME ISTITUZIONE E LA COMUNITÀ POLITICA

Dopo aver esaminato l'impostazione della Chiesa in quest'ambito, tenendo conto sia della storia che dell'attuale problematica, vorrei dedicare le ultime pagine di questo lavoro ad una conseguenza sul piano epistemologico: qual è la disciplina scientifica adeguata a tale impostazione?

Fino al Concilio Vaticano II, il Diritto Pubblico Ecclesiastico, nel suo versante esterno, costituiva la disciplina scientifica che s'identificava in pratica con la maniera allora ufficiale nell'ambito della Chiesa di impos-

³² Cfr. DE FUENMAYOR, A., *La libertad religiosa*, EUNSA, Pamplona 1974.

tare i suoi rapporti giuridici con gli Stati. Era una dottrina che affermava la confessionalità cattolica dello Stato e la potestà indiretta della Chiesa nelle cose temporali come esigenze giuridiche poste dall'ordine soprannaturale alla società civile³³. Poiché tali tesi venivano ovviamente presentate nell'ottica della fede cattolica, l'atteggiamento dei cultori dello *Ius Publicum Ecclesiasticum*, del resto in sintonia con il magistero pontificio di allora, non poteva essere altro che apologetico, non solo nel senso generico di difendere i diritti della Chiesa nella società, ma anche nel senso, ben più significativo, di impostare tale difesa proprio alla luce della stessa fede. In fondo, si riteneva che occorresse un riconoscimento giuridico-civile della fede cattolica e della sua espressione istituzionale nella Chiesa guidata dal Romano Pontefice, e tale riconoscimento sarebbe dovuto passare attraverso la confessione pubblica della verità soprannaturale da parte delle autorità civili.

Il Concilio Vaticano II determinò una crisi radicale nel Diritto Pubblico Ecclesiastico, di cui perfino il nome entrò in via di superamento. Era quasi ovvio che la dottrina conciliare sulla libertà religiosa doveva comportare un approccio profondamente mutato alla problematica dei rapporti giuridici tra Chiesa e comunità politica. Al giorno d'oggi, benché esistano delle ottime presentazioni rinnovate della materia³⁴, siamo lontani dall'aver raggiunto un minimo di chiarezza sulle caratteristiche essenziali della nuova e tanto auspicata disciplina.

Come peraltro già succedeva con il Diritto Pubblico Ecclesiastico, sembra che lo studio dell'impostazione ecclesiale dei rapporti tra la Chiesa e la comunità politica non costituisca una scienza propriamente giuridica, ossia una conoscenza la cui finalità consiste nel risolvere problemi pratici nell'ambito dei rapporti di giustizia. Si tratterebbe piuttosto di un approfondimento sul piano teorico dei principi dottrinali della Chiesa in materia. Non stupisce perciò che le esposizioni che in qualche modo cercano di colmare il vuoto lasciato dalla crisi del Diritto Pubblico Ecclesiastico, presentino la disciplina nell'ottica dell'evoluzione storica che

³³ Nell'ultimo trattato importante della disciplina, l'impostazione si mantiene intatta: cfr. OTTAVIANI, A., *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, cit. (nt. 7).

³⁴ Cfr. ad es. DALLA TORRE, G., *La città sul monte: contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e comunità politica*, AVE, Roma 1996; BUSSO, A. D., *La Iglesia y la Comunidad Política*, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 2000; CORRAL SALVADOR, C., *La relación entre la Iglesia y la comunidad política*, BAC, Madrid 2003; PRIETO, V., *Diritto dei rapporti tra Chiesa e società civile*, Edusc, Roma 2003.

abbiamo descritto prima, per approdare nel magistero attuale della Chiesa, soprattutto nell'ultimo Concilio ecumenico. Questo insegnamento appare incentrato sulla persona umana e i suoi diritti in campo religioso, per cui in tale prospettiva la stessa impostazione tradizionale dei rapporti Chiesa-Stato a livello istituzionale viene drasticamente ridimensionata.

L'aspetto propriamente giuridico viene visto in connessione con i vari sistemi di diritto che possono essere chiamati in causa: quello canonico riguardante la stessa Chiesa (allo scopo di conoscere l'autocomprensione della Chiesa nel suo rapportarsi con altre realtà sociali), quell'insieme di accordi tra la Chiesa e le comunità politiche di vari livelli (il cd. diritto concordatario, la cui vitalità è più che evidente), e naturalmente il diritto emanato dalle istanze civili che intervengono in questi rapporti (il diritto ecclesiastico dei diversi Stati, il diritto internazionale in quanto contempla la Chiesa e le questioni religiose, ecc.). In questa pluralità di ordinamenti non pare facile trovare quell'unità indispensabile per dar vita ad una disciplina veramente scientifica.

A nostro parere, la via verso il desiderato chiarimento passa attraverso la nozione di diritto. In effetti, occorre anzitutto superare quella nozione secondo cui la giuridicità dei rapporti Chiesa-comunità politica sarebbe essenzialmente relativa all'esistenza di un'autorità dotata di un potere di legiferare, amministrare e giudicare, che inoltre si impone effettivamente nella realtà (in ultima analisi, mediante la forza). Tale impostazione accomuna in qualche modo le idee del Diritto Pubblico Ecclesiastico tradizionale, e quelle più diffuse nell'ambito del Diritto Ecclesiastico dello Stato. Nelle posizioni più equilibrate, ma comunque legate all'idea del diritto come potere, il problema dei rapporti Chiesa-Stato sarebbe un problema di ripartizione del potere tra le due istanze.

Ci sembra invece che se si adotta l'idea di diritto come ciò che è giusto, la questione appare in modo assai diverso: si tratta di esaminare i principi e le norme riguardanti la giustizia nei rapporti tra la Chiesa e la comunità politica. Il problema giuridico, per essenza, non consiste mai nel sapere chi di fatto riesce ad imporsi sull'altra parte. Per fondare soluzioni veramente giuridiche, è indispensabile il riferimento ad un'ordine di giustizia d'indole oggettiva (il che implica non solo l'adeguarsi ai principi essenziali, ma anche il rispettare la realtà concreta nei suoi aspetti contingenti), e perciò riconoscibile come tale dalle parti del rapporto, anche mediante processi di studio congiunto che possono sbocciare in accordi pattizi (con eventuali compromessi da parte della Chiesa, ispirati ad una tolleranza

realistica, la quale però non può mai scendere a patti in questioni di principio). Solo in questo modo è possibile impostare in maniera veramente razionale e pacifica tali rapporti; altrimenti le soluzioni sarebbero soltanto dei compromessi, frutto di fragili equilibri di potere.

Il punto di riferimento che la Chiesa adotta per se stessa in questo dialogo giuridico con la società civile, soprattutto a partire dal Vaticano II, è situato nell'ambito del diritto naturale, la cui traduzione odierna più importante sono i diritti umani, concretamente quello di libertà religiosa. Ciò significa, da una parte, che la Chiesa non si presenta più in quest'ambito come titolare di diritti il cui riconoscimento civile richiederebbe l'accettazione della fede cattolica da parte delle istituzioni pubbliche secolari.

D'altra parte, vuol dire che la Chiesa assume una visione del diritto che si fonda sullo stesso essere naturale della persona umana. Tale visione è certamente d'accordo con la fede cristiana, anzi trova in quest'ultima il sostegno e il motore più efficace nella storia dell'umanità (malgrado ovviamente le ingiustizie commesse anche dagli stessi cristiani quando non hanno saputo essere fedeli a tale visione). Tuttavia, la dottrina sul diritto naturale proposta dal magistero della Chiesa (e la stessa dichiarazione *Dignitatis humanae* fa parte di quel magistero per quel che riguarda il diritto di libertà religiosa) si pone esplicitamente su un piano naturale, accessibile pertanto alla ragione umana, e rappresenta dunque una piattaforma di dialogo autentico con la società civile. Un dialogo, insomma, in cui la Chiesa si appella alla capacità umana di discernere il giusto nei rapporti interpersonali ed istituzionali, situandosi aldilà delle voci che, relativizzando tale capacità, finiscono col negare l'esistenza di principi di giustizia nella società degli uomini.

La prospettiva del diritto naturale rischia oggi di apparire quasi del tutto tramontata nella società civile e nella dottrina giuridica, e può sembrare quindi un vicolo cieco per qualunque dialogo fruttifero. Tale impressione però semplifica troppo le cose. Da un lato, è vero che sul diritto naturale si è accumulato un così grande numero di equivoci, che in molti casi è forse meglio non usarne il nome quando si vuol presentare, spiegare e difendere la sostanza. È altresì vero che nell'attualità sono purtroppo assai abbondanti le questioni in cui diversi capisaldi concernenti il diritto naturale vengono contestati o almeno ignorati in modo più o meno diffuso (si pensi solo agli ambiti cruciali della vita umana e della famiglia). Eppure la dottrina e la prassi sui diritti umani costituiscono un

patrimonio comune, e sembra chiaro che essi appaiono come una efficace forma di inculturazione della dottrina classica e cristiana sul diritto naturale. Si consideri nel nostro campo il riconoscimento attuale del diritto di libertà religiosa da parte degli Stati e delle altre istanze infra o sopras-tatali che hanno competenze in materia (perfino quei poteri che violano tale libertà cercano di camuffare le violazioni mediante richiami teorici ad essa). Inoltre, gli stessi limiti di quell'inculturazione, palesi quando si ricorre al concetto di diritto umano proprio per contestare un diritto naturale, come avviene ad es. con il «diritto ad abortire», mostrano che la dottrina sui diritti umani abbisogna di un fondamento trascendente il piano fattuale degli interessi contingenti delle persone e dei gruppi, cioè che deve fondarsi su ciò che è giusto per natura.

Con questa visione del diritto come oggetto della giustizia certamente non viene meno la necessità di un potere effettivo, che possa arrivare all'uso della forza, nel far rispettare la giustizia nel settore dei rapporti tra Chiesa e comunità politica, come avviene del resto in tutti i campi della vita umana. Ma quel potere deve agire in modo giusto, e proprio in questo risiede il suo nesso essenziale con il diritto. Naturalmente non basta avere chiarezza sui diritti naturali e legittimamente positivi dell'uomo perché questi vengano rispettati e promossi, ma tale chiarezza, compito specifico del giurista, costituisce un contributo notevolissimo, che va messo insieme a quello di tutti i componenti di una società e in modo particolare a quello dei detentori del potere. Bisogna riconoscere che con l'impostazione conciliare la Chiesa rinuncia per sempre alla pretesa di incidere con il suo potere, nemmeno indirettamente, sul potere coercitivo sociale, per affidarsi invece alla forza che è nelle mani della stessa società civile. Ovviamente però la Chiesa conserva tutto il suo specifico potere giurisdizionale intraecclesiale –comprendente la sanzione penale di scomunica dei fedeli–, tutta l'autorevolezza anche umana del suo magistero, resosi più credibile proprio a causa della rinuncia al potere temporale, e tutta la capacità per difendere nella società civile i suoi diritti –invocati nella loro valenza naturale e storico-positiva nell'ambito civile–, indispensabili per lo svolgimento della sua stessa missione salvifica, con tutti i mezzi legittimi.

Cosa significa il riscoperto protagonismo della persona in tutti gli ambiti sociali e giuridici, compreso quello religioso, nell'impostazione istituzionale dei rapporti tra Chiesa e società civile? A mio avviso, quel protagonismo vale anche nel campo dei rapporti istituzionali, poiché essi

mirano in definitiva al bene delle persone (ed inseparabilmente delle società). Tuttavia, non mi convince impostare una materia che oltrepassi formalmente i rapporti istituzionali, perché in tal modo s'invaderebbe il campo di altre discipline giuridiche. Pur essendo indubbio che le materie che di fatto oggi sono al centro del rapporto tra Chiesa e mondo non riguardano tanto le questioni giuridico-istituzionali della Chiesa, bensì i grandi temi giuridico-naturali su cui la Chiesa è depositaria di un messaggio valido per l'intera umanità (si pensi soprattutto alla vita e alla famiglia), non sembra opportuno che queste ultime materie rientrino nella disciplina concernente i rapporti istituzionali Chiesa-Stato. Così facendo, si potrebbe dar luogo all'equivoco secondo cui i cattolici in quelle materie difendono posizioni confessionali. Insomma, ritengo che i problemi giuridici in cui non esiste direttamente una questione giuridica istituzionale tra Chiesa ed istanze civili debbano rientrare nell'ambito del diritto canonico oppure in quello del diritto secolare, non invece nella disciplina specificamente concernente i rapporti Chiesa-comunità politica.

Per delinearne ulteriormente questa disciplina scientifica che si adegua all'impostazione ecclesiale dei rapporti tra Chiesa e comunità politica, conviene rilevare la sua convergenza di fondo con i principi che dovrebbero essere alla base degli ordinamenti secolari in materia religiosa. Infatti, il vero criterio della giuridicità di questi ordinamenti si trova nelle esigenze di giustizia inerenti alla socialità umana nella sua dimensione religiosa (nella sua essenza e nelle sue realizzazioni concrete). Tale criterio può e deve essere tenuto costantemente di mira sia dai giuristi che lavorano al servizio della Chiesa sia da coloro che sono al servizio dello Stato e delle altre istanze secolari.

Di conseguenza, la disciplina che sto descrivendo non può essere concepita come un compartimento stagno rispetto al diritto ecclesiastico dello Stato e al diritto internazionale. La miglior prova empirica della possibilità e necessità di comunicazione interordinamentale sono i concordati. Ma non si tratta tanto di stabilire rapporti fra ordinamenti diversi, quanto di riconoscere la comunanza di oggetto reale: gli stessi rapporti giuridici in materia religiosa, in cui la Chiesa e la comunità politica sono implicati, sempre al servizio delle medesime persone, che sono nel contempo fedeli e cittadini. Se tali rapporti sono suscettibili di soluzioni giuste, che ovviamente dovranno tener conto non solo degli elementi essenziali permanenti ma anche della grande diversità di circostanze, ciò vuol dire che è possibile metterli a fuoco in un'ottica veramente giuridi-

ca, cioè di un'oggettiva giustizia che oltrapassa il volere e il potere dei soggetti istituzionali interessati.

Essendo la Chiesa cattolica un'istituzione universale che entra in rapporto con tante comunità politiche e altre realtà particolari, si potrebbe pensare che la disciplina scientifica che stiamo esaminando si dovrebbe limitare all'ambito della storia e delle considerazioni fondamentali, lasciando la conoscenza dei problemi concreti per un'altra scienza, quella che a livello statale si chiama diritto ecclesiastico dello Stato (includendo eventualmente in tale ambito l'esame delle fonti pattizie). Questa dicotomia è però molto lontana dalla mia proposta. Essa svincola questa disciplina dai problemi giuridici reali, i quali vengono invece affidati a delle scienze giuridiche con un approccio nettamente positivistico e non di rado statalistico.

Ritengo perciò indispensabile che la disciplina che eredita lo *Ius Publicum Ecclesiasticum* sintonizzi con le questioni giuridiche in cui ci sono rapporti istituzionali tra Chiesa e società civile (ad es. riconoscimento civile delle confessioni, educazione, matrimonio, beni culturali, ecc.) in un modo per l'appunto giuridico, potendo esaminarli secondo criteri di giustizia che, per esserlo, poggiano sul diritto naturale, e che godono o possono godere di quel riconoscimento sociale che dovrebbe avere tutto ciò che è accessibile alla ragione pratica degli uomini di buona volontà. Com'è logico, l'analisi di tali questioni si può compiere con riferimento a delle situazioni concrete di paesi ed altri ambiti (internazionali o regionali) determinati; e si può anche situare ad un livello più astratto, di principi comuni tratti dall'esperienza comparata. In questa disciplina la comparazione risulta specialmente necessaria per valutare, secondo criteri di giustizia e di convenienza, le varie soluzioni reali o possibili.

Poiché la ricerca di soluzioni di giustizia si situa a livello del diritto naturale, entrano necessariamente in scena le altre confessioni religiose e l'intero atteggiamento dello Stato e delle altre istanze di fronte al fenomeno religioso. Perciò, nello studio dei singoli argomenti andrebbe sempre tenuto presente ciò che succede con le altre confessioni, sia per opporsi ad ingiuste discriminazioni sia per giustificare la varietà di soluzioni propria della reale diversità di fatto. Ne consegue che l'impostazione proposta è dotata di grande portata ecumenica ed interreligiosa. È logico che i giuristi che trattano specificamente i problemi riguardanti la Chiesa cattolica prestino speciale attenzione ad essa, ma proprio per difendere meglio i diritti della Chiesa bisogna mostrare che non si tratta di situa-

zioni di privilegio, ma di veri diritti fondati sulla natura della persona umana e delle sue espressioni istituzionali in ambito religioso, tenuto conto anche della reale diversità fattuale tra le confessioni.

Come denominare la disciplina fin qui descritta? Non è facile trovare un nome sintetico ed efficace. Comunque, esso dovrebbe rispecchiare nel miglior modo possibile la materia trattata. Perciò, suggerirei qualcosa come «Diritto dei rapporti tra la Chiesa e la comunità politica»³⁵. La sfida comunque, più che nel nome, sta nello sviluppo di una prospettiva scientifica che davvero si adegui all'attuale autocomprensione della Chiesa in quest'ambito, e che riesca ad aprirsi uno spazio culturale nell'ambito delle scienze giuridiche.

³⁵ I titoli citati nella nota precedente seguono più o meno questo schema.