

DIRITTO DEI RAPPORTI TRA CHIESA E SOCIETÀ CIVILE

© 2014 José T. MARTÍN DE AGAR
(Tracce e Dispense in preparazione)

I. INTRODUZIONE 3

CAPITOLO 1: NOZIONI GENERALI 3

1. I rapporti Chiesa-società civile. Prospettiva e oggetto della nostra disciplina 3
2. Il problema dell'oggetto della materia 5
3. Origen histórico de la disciplina 6
4. Consideración unitaria de la Iglesia en la perspectiva jurídica o figura jurídica de la Iglesia. 6
5. Derecho Público Externo y Derecho Eclesiástico del Estado. 8
6. El dualismo cristiano como base de las relaciones entre orden religioso y orden temporal. 8
7. Lo permanente y lo histórico en las relaciones Iglesia-poder temporal. 9

II. LAS DOCTRINAS SOBRE LAS RELACIONES IGLESIA-SOCIEDAD EN LA HISTORIA 10

CAPÍTULO 2: LA IGLESIA EN EL IMPERIO ROMANO 10

1. Religión y sociedad precristiana. 10
2. I primi secoli del cristianesimo. Dalle persecuzioni alla libertà 10
3. Il cesaro-papismo. 13
4. Formulazione dottrinale del dualismo fatta da Gelasio I 15
5. La cosiddetta era costantiniana 16

CAPITOLO 3: LA CRISTIANITÀ MEDIOEVALE 16

1. Posizione della Chiesa nella società feudale. 16
2. La querela delle investiture (ss. V-XI) 18
3. La ierocrazia e le sue basi teoriche 19
4. Dottrine da Gregorio VII a Bonifacio VIII 19
5. El derecho canónico clásico y el orden temporal. 21
6. La dottrina di S. Tommaso d'Aquino (1226-1274) 23
7. Crisis del orden medieval. Nuevas doctrinas 23

CAPITOLO 4: RELIGIONE E MODERNITÀ 25

1. Il protestantesimo e i rapporti Chiesa Stato 25
2. Le formulazioni dottrinali della potestà indiretta della Chiesa negli affari temporali 26
3. Il regalismo moderno e le sue diverse espressioni nazionali 28
4. El Pontificado y los Estados absolutos. 30

CAPITOLO 5: LIBERALISMO 31

1. Las ideas liberales sobre las relaciones de los órdenes religioso y temporal. 31
2. Le prime formulazioni della libertà religiosa 32
3. Sistemas separacionistas americano y francés. 33
4. Religione y costituzionalismo. 34
5. Il magistero della Chiesa sul liberalismo 34
6. Chiesa e Stato in Leone XIII (1878-1903) 35
7. Elaborazione scolastica del Diritto Pubblico Ecclesiastico 40

CAPITOLO 6: CHIESA E STATO NELLA PRIMA METÀ DEL XX^o SECOLO 42

1. Lo Stato cattolico da Pio X a Pio XII 42
2. La Chiesa di fronte ai totalitarismi: a) Il marxismo; b) Fascismo e nazismo 47
3. Cristianesimo e corporativismo. 49
4. I diritti umani 50
5. Il magistero di Giovanni XIII. L'enciclica Pacem in terris 51

III. VISIONE ATTUALE DEI RAPPORTI CHIESA-SOCIETÀ 54

CAPITOLO 7: ORDINE TEMPORALE E MISSIONE DELLA CHIESA 55

1. L'ecclesiologia. Essere della Chiesa e sua missione nel mondo. 55
2. La missione: l'annuncio del Vangelo e il retto ordine temporale. 55
3. Nuove prospettive del dualismo. Autonomia e dimensione morale dell'ordine temporale. 57

CAPITOLO 8: MISSIONE SPECIFICA DEI LAICI. 59

1. Radicale uguaglianza della vocazione e missione cristiana e diversità di ministeri. 59
2. La vocazione specifica dei laici e la santificazione del mondo. 60
- 3: Libertà e responsabilità dei laici nelle questioni temporali (c. 227) 63
- 4: Conseguenze giuridiche. 65

CAPITOLO 9: GERARCHIA E ORDINE TEMPORALE. 81

- 1: Promozione della missione della Chiesa nel mondo. 81
- 2: Il magistero sulle cose temporali; aspetti diversi. 82
- 3: Dovere di fornire ai fedeli gli ausili spirituali. 84
- 4: Iniziative ecclesiastiche di carattere sociale. 86

CAPITOLO 10: LA LIBERTÀ RELIGIOSA. 86

- 1: Evoluzione dottrinale dalla tolleranza alla libertà. Diversità di prospettive. 86
- 2: Oggetto e limiti del diritto. 86
- 3: Ambito e portata della libertà religiosa 86
- 3: Soggetti attivi e passivi della libertà religiosa. 88
- 4: Libertà religiosa e libertas Ecclesiae, il suo doppio fondamento. 88

5: Libertà religiosa e confessionalità. 88

CAPITOLO 11: RAPPORTI ISTITUZIONALI CHIESA-STATO. 88

1: Natura sociale originaria e soprannaturale della Chiesa. Figura giuridica 88

2: Mutua indipendenza e libertà. 88

4: Collaborazione al servizio della persona e della società. 92

CAPITOLO 12: MAGISTERO DELLA CHIESA SU ASPETTI CONCRETI DELLA VITA SOCIALE. 94

1: La società civile e la sua organizzazione 94

2: Rapporti tra i popoli; la pace. 94

3: Il diritto alla vita. 94

4: Matrimonio e famiglia. 94

5: Scuola. 94

6: Economia e lavoro. 94

LEZIONE 13: CHIESA E COMUNITÀ INTERNAZIONALE. 94

1: Presenza 94

2: Personalità internazionale e mezzi di attuazione (S. Sede, SCV, legati e diplomazia, la 'politica' della S. Sede e i suoi principi). 94

LEZIONE 14: LA CHIESA E LE ALTRE COMUNITÀ RELIGIOSE. 94

I. INTRODUZIONE

CAPITOLO 1: NOZIONI GENERALI

1. I rapporti Chiesa-società civile. Prospettiva e oggetto della nostra disciplina

En esta materia vamos a considerar los aspectos canónicos de las relaciones de la Iglesia con otras sociedades, en especial con la sociedad civil. Estas relaciones pueden ser estudiadas desde muy diversos puntos de vista y por tanto desde muy diversas ciencias.

De modo especial la teología se ocupa desde diversos ángulos de la relación de la Iglesia con el mundo: la historia de la salvación es la historia de la relación de Dios con el hombre y con toda la creación llamada a ser, con el hombre, instaurada en Cristo. La Iglesia continúa en el mundo la obra salvífica de Jesucristo del cual ha recibido su misión y los medios para cumplirla.

Diversas ramas de la teología se ocupan pues de las relaciones de la Iglesia con el mundo: la eclesiología, que al estudiar el ser y la misión de la Iglesia, se ocupa de profundizar en el misterio de la Iglesia y su estar en el mundo; la historia de la Iglesia también incluye la historia de sus relaciones con la sociedad y los poderes civiles en

cada época; la doctrina social de la Iglesia (rama de la teología moral), se ocupa de estudiar los principios que deben presidir las relaciones entre los hombres de modo que la vida social contribuya a la perfección de todos y al equitativo disfrute de los bienes creados; la teología del las realidades terrenas o de la cultura; la escatología o la pastoral son otras tantas ramas que también se ocupan de las relaciones entre Iglesia y mundo.

A noi questi rapporti ci interessano da una prospettiva specifica che è quella canonica, che costituisce l'oggetto formale della nostra disciplina. Ci interessano i principi e le regole di giustizia che, nella Chiesa, devono presiedere i suoi rapporti con le altre società.

Tali rapporti riguardano settori o aspetti diversi che possiamo dividere così: a) la presenza della Chiesa nel mondo; b) la sua missione riguardo ad esso; c) il ruolo di partecipazione che ad ogni fedele corrisponde nell'adempimento di questa missione¹; sempre come abbiamo detto dal punto di vista del diritto della Chiesa.

La Iglesia aparece desde los comienzos como una comunidad de creyentes, fundada por Cristo, estructurada por la participación de una misma fe, de unos mismos medios de salvación y con una jerarquía propia; llamada a cumplir una misión religiosa en el mundo, que le ha sido confiada por Dios y con los medios dados por El.

Desde el primer momento se tiene la conciencia de que no es un pueblo o una sociedad llamada a sustituir a la comunidad política, ni de Israel ni la romana. Es algo distinto, a la Iglesia adhieren gentes de todos los pueblos y naciones. Los xtianos no se consideran segregados ni diferentes. El tema de las relaciones Iglesia-sociedad es una aportación cristiana en el sentido de que hasta el avvento del cristianesimo la pertenencia a un pueblo determinaba también la religión.

También desde el comienzo hay relaciones entre la Iglesia como sociedad e institución y la comunidad política (y otras comunidades). Estas relaciones varían a lo largo de al historia, pero hay unas constantes que la traspasan. La reflexión doctrinal y científica sobre estas relaciones surge pronto, tomando pié del Evangelio y del NT en general, los Escritores apostólicos y los Padres, hacen algunas alusiones. A nosotros nos interesa el aspecto jurídico.

Misión de la Iglesia en el mundo: es lo que interesa al DPex.

¹ Il Concilio Vaticano II ha delineato in maniera assai innovativa questi tre punti, assegnando ai laici un ruolo di primo ordine: vid. LG 31 e 36, GS 43. Cf. C. SOLER, *Iglesia y Estado. La incidencia del Concilio Vaticano II sobre el Derecho Público Externo*, Pamplona 1993, p. 101-104; P. LOMBARDÍA, *Lecciones de derecho canónico*, Madrid 1984, p. 56 s.

2. Il problema dell'oggetto della materia

Ma il Concilio Vaticano II superando le tesi del DPE ha messo pure in crisi la intera disciplina, a cominciare dell'oggetto. Il vecchio *Ius Publicum* esterno era indirizzato a stabilire quali fossero i principi e le conclusioni che dovevano regolare i rapporti tra le due istituzioni in cui si esprimevano le due società perfette: la Chiesa e lo Stato. E più specificamente i rapporti tra le autorità di entrambe. Le nuove prospettive aperte dall'ultimo Concilio hanno "puesto de manifiesto la obsolescencia científica de las categorías centrales, los principios, la metodología exclusivamente deductivo-abstracta y ahistórica, y la sistemática global de los tratados clásicos"². Si deve ricominciare a costruire la nostra disciplina, come parte della scienza canonica(?), cercando di delimitare l'oggetto³, che non può più essere ridotto ai rapporti tra le autorità.

La domanda è comunque simile: quali sono i principi e le regole giuridiche che presiedono i rapporti tra la Chiesa e altre comunità umane in ordine al compimento della sua missione? (dal punto di vista della Chiesa).

Penso che si tratta di una diversità di oggetti concatenati:

In primo luogo (e principalmente) la nostra scienza ha come oggetto la visione canonica dei rapporti tra la Chiesa e le altre società, cioè come la Chiesa imposta nel suo proprio ordinamento il compimento della sua missione nel mondo: in questa visione ci saranno contenuti di diritto interno -pubblico e privato- (ruoli dei fedeli, della gerarchia, iniziative, principi guida, criteri, indirizzi, ecc.) e altre di diritto esterno (libertà religiosa-libertà della Chiesa, personalità, predicazione, dottrina e giudizi sulle realtà temporali, opere, ecumenismo).

Secondariamente (ma importante): A partire di tale impostazione verranno poi i mezzi e gli strumenti giuridici di cui essa si serve per ottenere il riconoscimento di tale impostazione: statuto giuridico e un riconoscimento della sua libertà e di quella dei cattolici, della sua disciplina e organizzazione interna), cioè i punti di convergenza teorici e pratici su cui possa poggiare tale riconoscimento (servizio alla persona, al bene comune, personalità internazionale, gruppo religioso (riconosciuto forse unilateralmente dallo Stato) che reivindica la sua libertà, accordi (internazionali e anche interni agli stati), diplomazia, organi di rapporti interreligiosi: in somma il dialogo giuridico sia internazionale che interno. Il diritto internazionale può essere considerato

² C. SOLER, *Iglesia y Estado...*, cit. , p. 302.

³ Soler pensa che per ridefinire l'identità della nostra materia bisogna prima risolvere un problema ed è "que no parece posible concebir el ordenamiento de las relaciones Iglesia-Estado ni como derecho canónico, ni como derecho eclesiástico del Estado; y tampoco parece posible concebirlo como un ordenamiento mitad secular mitad canónico" (*Iglesia y Estado...*, cit. , p. 306 s.).

formalmente, come veicolo di riconoscimento della disciplina canonica; e nei contenuti (quali aspetti della disciplina vengono riconosciuti ed in quale misura e condizioni)⁴.

3. Origen histórico de la disciplina

Como disciplina académica el D^o Público Eclesiástico surge mucho más tarde con 2 partes (Constitucional -interno- y relaciones con la sociedad secular -externo-).

Una finalidad *propedeútica* o di fondazione (el D.P. interno), complementaria al *método exegetico* seguido en las demás disciplinas canónicas.

Una finalidad *apologética* (el D.P. externo): frente al protestantismo (afirmación de la jerarquía y el orden interior); frente al absolutismo y liberalismo del Estado (sociedad j. perfecta). Primeras construcciones de Belarmino y Suárez. En ellas se parte del concepto analógico de sociedad j. perfecta frente al Estado. Confusión Estado-sociedad y Jerarquía-Iglesia: olvido del pueblo, fieles, subsidiariedad. Visión hierarcológica.

Como disciplina nace en el XVIII (final) y sobre todo en el XIX. En 20-VIII-1824 León XII ordena que se estudie. Se construye sobre tratados didácticos, pocas monografías. Esto no quiere decir que no haya anteriormente teorías y doctrina sobre relaciones Iglesia-sociedad civil, pero no se sintió la necesidad de hacer una teoría de conjunto mientras no hubo amenazas serias como el protestantismo y el absolutismo-regalismo; y más adelante el jurisdiccionalismo liberal.

4. Consideración unitaria de la Iglesia en la perspectiva jurídica o figura jurídica de la Iglesia.

Ahora bien, el modo como la Iglesia entiende su misión en el mundo depende de cómo se entiende a sí misma y de cómo se presenta al mundo. Su figura jurídica es importante, aunque sea variable e instrumental (imperio, monarquía, sociedad jca perfecta, persona jca internacional, etc.).

Come a ragione osserva il Lombardía “la Chiesa può portare a compimento una riflessione su se stessa solo muovendo dal dato, indiscutibile nella prospettiva della sua fede, della sua fondazione divina e della sua natura di società soprannaturale; conseguentemente, una visione giuridica delle sue relazioni con le altre società umane, nell’ottica del mistero che le è proprio, deve essere fondata sui dati di diritto divino positivo”⁵.

⁴ Mi sembra che Soler pone molto bene i problemi dello statuto della nostra materia, ma sembra inciampare nella ricerca (come premessa obbligata) di una convergenza di principio tra Stato e Chiesa che oggi non è possibile (un dualismo gelasiano), mentre egli stesso propone giustamente (con Lombardía) un dualismo a partire dalla libertà religiosa quindi di diritto naturale

⁵ *Lezioni di Diritto canonico*, Milano 1985, p. 56-57.

Mentre questa prospettiva è stata condivisa anche dal punto di vista dello Stato (capito anch'esso, in vari modi) come collaboratore nella missione della Chiesa) i problemi dei loro rapporti si sono posti in un livello di spartizione di ruoli e competenze tra due società che si occupano di materie diverse ma che si collocano nello stesso piano (società giuridiche perfette). Ma quando il processo di secolarizzazione ha portato ad un Stato che si dichiara agnostico, le basi del dialogo sono crollate e si è fatto necessario capire meglio che si tratta di due società di ordine diverso, eterogenee per natura e fine, benché ambedue confluiscano nel servizio alla persona, essendo la Chiesa di ordine soprannaturale e lo Stato una istituzione naturale. A questo punto, conclude Lombardía, “se si guarda al tema dalla prospettiva statale, anche nell’ottica della fede della Chiesa, bisogna applicare i dati del diritto divino naturale più che utilizzare come fondamento quelli di diritto divino positivo”⁶

Decreto de Graziano (c.7, C.XII, q.1) *duo sunt genera christianorum* : los clérigos y los laicos (visión de la Iglesia como *societas inaequalis*). La LG cambia de perspectiva: no por comparación con el Estado sino ¿qué es la Iglesia en sí misma? El DPEclo se ocupaba de la Iglesia por comparación con el Estado, para dar una fundamentación al D^oC^o, que era puramente exegetico. Pero se trataba de unos fundtos que apenas influían en la construcción del edificio (Iglesia sociedad jca perfecta, que es jerárquica y jurídica: el D como expresión del poder). No se alude a las bases sacramentales del D^oC^o ni a las posiciones jurídicas derivantes (fieles, igualdad -LG 32-, laicos, derechos fdtales, jerarquía-servicio, etc.). Bastaba el *ubi societas...* ; la eclesiología se utilizaba sólo en un primer momento para demostrar que la Iglesia es también sociedad jca. perfecta.

Hay que abandonar el DPEclo. que mira al Estado para construirlo en relación con el misterio de la Iglesia. A la crisis de DPEclo ha contribuido en parte el antijuridismo de antes y de después del Concilio al negar desde dentro el D en la Iglesia ¿es el d^o elemento estructural de la Iglesia?

El D de la I. no es sólo el de una sociedad j perfecta, es el D del Pueblo de Dios (LG 9 a y b), estructurado por la fe y los sacramentos (LG 11), fundado no sólo en el carácter social de la Iglesia sino en su ser y misión sobrenatural. No es una superestructura sino algo esencial, intrínseco (la Iglesia no es una asociación, sino un Pueblo estructurado en sociedad, por la Palabra y los sacramentos (los 2 sacerdocios) Hervada, Viladrich, Molano p.38.

⁶ *Ibid.*, p. 58-59.

5. Derecho Público Externo y Derecho Eclesiástico del Estado.

El DºPº externo es una parte del dº de la Iglesia, aquel que establece los principios, cauces y normas según los cuales la Iglesia en su ser y en su obrar se relaciona con el mundo. La proyección *ad extra* de la Iglesia en cuanto comunidad organizada jurídicamente. El modo de estar y el modo de obrar de la Iglesia en el mundo tiene también una vertiente jurídica (dimensión de justicia) que ha de responder en todo momento al ser de la Iglesia, al desarrollo del conocimiento que la Iglesia adquiere de sí, en cuanto a su misión, al modo de realizarla, a los medios.

El Dº Eclesiástico es una parte del dº civil, una disciplina civil, aquella que se refiere al fenómeno religioso como factor social y jurídico. A las exigencias de justicia que, en la sociedad civil, plantea la dimensión religiosa del hombre. Dentro de él se estudia la relevancia jurídica del ordto. canónico en el dº estatal.

Mientras el DºPº Ex se refiere sólo a la Iglesia católica, el dº ecclo se refiere al fenómeno religioso en general, a todas las confesiones.

6. El dualismo cristiano como base de las relaciones entre orden religioso y orden temporal.

Las civilizaciones no xtianas han tendido siempre a la unión en un mismo vértice del poder religioso y del poder político, y, en algunos casos, de las sociedades religiosa y política en una sociedad.

La novità che il cristianesimo introduce nella storia dei rapporti tra religione e società è quella del cosiddetto *dualismo cristiano* secondo il quale per volontà divina si devono distinguere due ordini (religioso o spirituale e politico o temporale), ordini che configurano due società diverse e indipendenti (la Chiesa e la società civile) e che hanno ciascuna la sua autorità propria, cosicché il governo degli uomini sarebbe affidato non ad un solo e unico potere ma a due: la autorità della Chiesa per quanto riguarda la religione e quella politica per quello che riguarda li affari temporali.

I problemi che pone questa dualità non riguarda soltanto l'equilibrio tra due centri di potere, ma soprattutto l'individuo che fa parte al contempo delle due società e deve accomodare la sua condotta alle esigenze di entrambe. Infatti il dualismo cristiano distingue, non separa ne confonde, il temporale del religioso.

Todas ellas tienen en Dios su principio y su fin, y se encuentran en la persona, que es una y se mueve en ambos órdenes, sociedades y autoridades. Esta distinción está basada -así lo hacen los autores desde siempre- en la frase "dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (Mt 22, 21; Mc 12, 17; Lc 20, 25). Esta novedad xtiana se apoya también en las palabras de xto "mi Reino no es de este mundo" (Jn 18, 36), no

trata de suplantar a los reinos de la tierra. Al mismo tiempo los xtianos creemos que toda autoridad viene de Dios (Jn 19, 11, Rom 13, 1-7).

La historia de las relaciones Iglesia-comunidad civil es la historia del dualismo xtiano: su aplicación teórica y práctica.

7. Lo permanente y lo histórico en las relaciones Iglesia-poder temporal.

Lo permanente es que la Iglesia siempre ha reivindicado *libertad* para realizar su misión. Libertad que comprende la libertad de los xtianos de practicar y manifestar su fe, y la libertad de la jerarquía para ejercer los *tria munera*. Esta libertad ha sido formulada en los principios del dualismo xtiano, tal como lo hemos visto y también del principio de la primacía de lo espiritual como principio permanente de relaciones Iglesia-comunidad política; pero hay que tener en cuenta que se trata de una primacía moral, que los individuos y la sociedad deben respetar xq es de dº natural; pero no es una supremacía jurídica de la Iglesia: no todo lo que es de Dios hay que darlo a la Iglesia en la tierra.

La Iglesia debe más bien -entra dentro de su misión- decir a los hombres lo que deben dar a Dios y reprobador lo que es contrario a Dios. En el fondo de su intervención respecto al orden temporal se encuentra siempre esta *ratio peccati* o motivo moral.

La base permanente es pues teóricamente clara: dualismo, “dad al César...” e il primato dello spirito. Lo que ha variado a lo largo de la hª son las interpretaciones teóricas y la aplicaciones prácticas del principio; así como los expedientes a que ha recurrido la Iglesia para garantizar su libertad. Que depende de la misma configuración de la sociedad política con la cual la Iglesia entra en diálogo.

Ahora bien: si la Iglesia necesita libertad, también las realidades terrenas tienen su autonomía respecto a la Iglesia. El plano natural y el sobrenatural no se confunden aunque el segundo se apoya en el primero, lo sana y lo eleva. Por lo mismo comunidad civil e Iglesia no son dos sociedades homogéneas, en el mismo plano, que se reparten competencias, organizan ámbitos distintos de la vida humana, aunque relacionados.

Escolio: ¿es el dualismo un postulado de derecho natural o de dº divino positivo?. En cuanto doctrina de Cristo para su Iglesia es de dº divino positivo (que al César lo suyo y a Dios lo suyo es mandato de Cristo); pero la libertad religiosa es de derecho natural, por tanto que la vida religiosa del hombre (individual y comunitaria) no cae bajo el poder político es de derecho natural.

(Citas a colocar en su sitio):

II. LAS DOCTRINAS SOBRE LAS RELACIONES IGLESIA-SOCIEDAD EN LA HISTORIA

CAPÍTULO 2: LA IGLESIA EN EL IMPERIO ROMANO

1. Religión y sociedad precristiana.

Las relaciones entre religión y política antes de la llegada del xtianismo se organizaba en formas monista, sea porque se sacralizaba el poder político al que correspondía ordenar también la vida religiosa o incluso el poder sacerdotal, sea porque el sacerdocio ejercía poderes de dirección de la comunidad política, de modo que ésta se organizaba de acuerdo con normas de orden religioso. En cualquier caso una única organización que abarcaba todos los aspectos de la vida social. Egipto, Persia, Grecia, Roma, son ejemplos de este tipo de relaciones entre religión y política. Quizà se puedan señalar como excepciones le antiche repubbliche di Atene e Roma, che però non durarono molto, tramutandosi presto in monarchie teocratiche. L'imperatore Ottavio Augusto, nel 12 a C si attribuì il titolo di Pontefice Massimo e più avanti la dignità imperiale sarà divinizzata.

En la organización del pueblo de Israel pueden atisbarse señales de distinción entre los ámbitos religioso y político, en el sentido de que los jefes temporales no son (al menos siempre) los sacerdotes, ni tampoco los profetas. Pero el mismo origen y razón de ser de la nación son religiosos, los gobernantes son elegidos por Dios y, los reyes, ungidos de Él, que es El Rey ("por Mí reinan los reyes" Prov.), a ellos no se los diviniza sino al poder de que están investidos⁷.

2. I primi secoli del cristianesimo. Dalle persecuzioni alla libertà

Ya hemos vistos que el xtianismo trae una visión propia de las relaciones Iglesia-comunidad política. Los xtianos distinguen la obediencia a la autoridad en materia de religión y en materias seculares. El problema surge cuando una u otra autoridad pretende ser obedecida en cosas que no le pertenecen. (La religione cattolica come fatto personale, di coscienza, e anche universale: diretta a tutti non ad un specifico popolo o nazione⁸)

El Imperio estaba concebido, como hemos dicho, en términos monistas, no de unidad religiosa en cuanto credo, pero sí bajo el principio de una sola autoridad competente incluso en lo religioso. De aquí vendrá el choque con el xtmo.

Ya hemos visto como la idea que la naciente Iglesia tenía de sí misma y de su misión. Los textos del NT que definen sus relaciones con el mundo pueden sintetizarse en los siguientes:

⁷ Cf A DE LA HERA, *Evolución de las doctrinas sobre las relaciones entre la Iglesia y el poder temporal*, en AA.VV. "Derecho Canónico", 2, p. 262.

⁸ G. LEZZIROLI, *Relazioni fra Chiesa cattolica e potere politico*, Torino 1994, p. 1-2.

- “Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio” (Mt 22, 21), è la frase di Gesù da cui scaturisce poi il dualismo cristiano. Gli Apostoli e i suoi successori governavano le comunità in tutto quello che riguardava al *cammino* cristiano, senza pretendere di sostituire le autorità civili nel suo compito. I testi sono chiari a riguardo:

- Rom 13, 1-7: “Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c’è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all’autorità, si oppone all’ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono si attireranno addosso la condanna. I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non avere da temere l’autorità? Fa’ il bene e ne avrai la lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male. Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza. Per questo dunque dovete pagare i tributi, perché quelli che sono dediti a questo compito sono funzionari di Dio. Rendete dunque a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi il tributo, il tributo; a chi le tasse, le tasse; a chi il timore, il timore; a chi il rispetto, il rispetto”. Esta doctrina enseña la actitud xiana ante las leyes y mandatos del poder civil.

- I Pet 2, 13: “State sottomessi ad ogni istituzione umana per amore del Signore...”.

Rimane chiara l’origine divina dell’autorità civile e il dovere morale di obbedire ad essa in tutto quanto le è stato affidato da Dio, cioè l’ordine della città. Ma proprio perché Dio è la fonte suprema di ogni potere i comandi dell’autorità che sono contrari alla Sua volontà non devono essere obbediti. Così Pietro e Giovanni, diffidati dal Sinedrio di non predicare più Gesucristo hanno risposto:

Att 4, 19: “Se sia giusto innanzi a Dio obbedire a voi più che a lui, giudicatelo voi stessi”. Que señala el criterio a seguir cuando los mandatos de la autoridad se oponen positivamente a la ley de Dios (en este caso a la libertad de la Iglesia de cumplir su misión).

Att 5, 29: “Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini”

Así pues la sociedad civil tiene sus leyes y su autoridad que hay que respetar y no invadir. Jesús se negó a juzgar pleitos terrenos (cf. Lc 12, 14) y a ser hecho rey temporal (Io 6, 15), porque su Reino no es de este mundo; aunque vive y se desarrolla en él, su naturaleza espiritual y escatológica impiden que entre en concurrencia o pretenda sustituir a los reinos de la tierra.

las persecuciones : “Ma è evidente -dice De la Hera- che la religione cristiana non poteva collocare il suo Dio fra Mitra e Apollo; nemmeno poteva accettare la *divinità* del Cesare, né andare, quando si trattava di ubbidire, al di là del terreno strettamente

temporale. I documenti in questo senso si moltiplicano. «Noi adoriamo un solo Dio; ma in tutto il resto, vi diamo con gioia la nostra sottomissione, perché vi riconosciamo come Imperatore e Governatore di tutti gli uomini», scrive Giustino nella sua *Apologia* verso l'anno 150; e Teofilo d'Antiochia (*Ad Antolycum*, a. 180): «Voglio venerare Cesare, ma ciò non deve essere visto come adorazione bensì come preghiera per lui. Adoro solamente il Dio vero e reale, sapendo che l'Imperatore è stato costituito da Lui. Mi dirai: perché non adori Cesare? Perché non è stato costituito nella dignità di Imperatore per essere adorato, ma riverito con quella speciale riverenza che gli spetta. Perché non è Dio ma un uomo costituito da Dio in quel suo posto, non per essere adorato ma perché eserciti un giusto giudizio». «Colui che crede in Dio...-scriveva Ippolito di Roma, nel suo *Commento su Daniele*, attorno all'anno 210- non ha ragione di temere gli ordini del potere civile anche quando dispone qualche cosa di proibito. Infatti, se a causa della fede nel suo Dio, tale potere lo obbligasse a qualcosa che contraddice alla sua coscienza, gli sarà dolce andare a morte e resistere a quell'ordine»⁹.

De aquí las persecuciones (intermitentes). Si badi che i cristiani non si rifiutano di obbedire, nelle cose politiche, ad una autorità pagana o a un Imperatore infedele o di condotta immorale.

Edicto de tolerancia

Le persecuzioni ebbero diversi momenti a seconda della politica attuata dai diversi imperatori, già nel anno 113 Traiano rispondeva ad una domanda fattagli riguardo ai cristiani da Plinio il Giovane governatore della Bitinia, dicendogli come si doveva comportare con loro:

“Non li si deve cercare; se sono denunciati e trovati colpevoli siano puniti, ma chi nega di essere cristiano e lo manifesta con fatti, sacrificando cioè ai nostri dei, sia perdonato come premio, anche se sospetto nel passato. Le denunce anonime non devono essere considerate per accusare; sono infatti un pessimo esempio ormai inaccettabile” (original latino en M. DURRY, *Pline le Jeune (lettres)*, Paris 1959, lib. X, p. 75).

Altri imperatori invece tentarono di risolvere il problema dei cristiani rinforzando gli ordini persecutori. Sprattutto Diocleziano sin distinse per la violenza dei suoi editti contro (tra il 303 e 304) i cristiani. Molti morirono in diverse regioni dell'impero, ma la via della violenza restò sconfitta. Così lo capirono i suoi sucessori e già nel 311 Galerio promulgò un editto di tolleranza per il quale (buscar texto)

⁹ *Evolución de las doctrinas...* cit., p. 265.

La libertà religiosa. L'Editto di Milano (313)

Constantino comprendió que era absurdo un poder imperial pagano en una sociedad xtiana (Reina) y así en el 313 dióde insieme a Licinio il chiamato *Editto di Milano* (la cui esistenza non è certa) per il quale avvertendo “non esse cohibendam religionis libertatem”, decidevano seguire il criterio “di non negare ad alcuno licenza di seguire o scegliere l'osservanza e la religione Cristiana; ma che a ciascuno sia lecito dedicarsi a quella religione che ritenga deve seguire” (PL VIII, col 106-109).

Il cristianesimo religione dell'Impero

In questo processo di progressivo riconoscimento ufficiale della Chiesa, con qualche ritorno indietro ad opera di Giuliano l'apostata ed qualche altro imperatore, si arriva allo stabilimento del cristianesimo come religione dell'impero, mercè all'editto “Cunctos populos” di Teodosio il Grande dato a Tessalonica nel 380, nel quale l'imperatore dichiara la sua volontà che tutti i popoli da lui retti “seguano quella religione che il divino apostolo Pietro trasmise ai romani e che, come egli fece, viene ancora oggi predicata, quella che professa il pontefice Damaso e Pietro vescovo di Alessandria... e cioè che secondo l'insegnamento apostolico e la dottrina evangelica dobbiamo credere nell'unica divinità e uguale maestà della Santa Trinità del Padre, e del Figlio e dello Spirito Santo. Comandiamo che tutti quelli che seguano questa regola siano chiamati cristiani cattolici; gli altri, che però noi giudichiamo dementi e pazzi, subiranno l'infamia dei dogmi eretici, i suoi conciliaboli non riceverano il nome di chiese, e saranno castigati a morte prima di tutto dalla vendetta divina e poi anche dalla nostra iniziativa che prenderemo secondo il giudizio celeste” (*Codex Teodosianus*, lib. XVI, Mommsen).

Nasce il confessionismo che implica il riconoscimento del dualismo ma anche della collaborazione dei due poteri e l'intolleranza.

3. Il cesaro-papismo.

Nos encontramos con la Iglesia que aparece ante la sociedad como una organización extendida por todo el Imperio, ya oficialmente cristiano. Comienzan ahora las relaciones con la sociedad civil en el plano institucional, sobre todo entre las respectivas autoridades.

A la debilidad del Imperio, sobre todo en occidente, se presenta la unidad y cohesión de la Iglesia como un elemento integrador. En Oriente la tendencia monista del Imperio tenderá a encuadrarla dentro del orden constituido como una pieza importante del sistema. A la unidad del Imperio importa la unidad religiosa y por tanto la unidad de la Iglesia, y de ahí a buscar la unión, bajo el emperador, de la Iglesia con el Imperio.

El primer sistema de relaciones Iglesia-comunidad política es el *cesaropapismo*, esto es la intromisión de los emperadores en la vida de la Iglesia que es de hecho considerada como una parte de la administración pública.

No se trata de una construcción doctrinal que niegue la autoridad eclesiástica o pretenda teóricamente la superioridad del poder secular sobre el religioso, sino del coinvolgimento della Chiesa nella politica religiosa imperiale intesa come prima, nel senso cioè che la religione costituisce un fattore politico alla stregua degli altri e quindi sotto la protezione ma anche sotto la ingerenza dell'imperatore. L'Impero continua ad essere monista.

Si succedono misure che se da un lato favoriscono notabilmente la diffusione e l'influsso sociale del cristianesimo, dall'altro tendevano ad asservire la religione subordinandola agli interessi del potere politico a fare della Chiesa la Chiesa dell'Impero.

A. García García ha rilevato come la pace costantiniana "si tradusse subito in misure di segno cristiano che facilitarono al massimo la diffusione del cristianesimo. Ricordiamo, fra le altre, quella della restituzione dei loro beni, l'esenzione per i sacerdoti dagli uffici municipali, la facoltà di fare testamento in favore della Chiesa, la costruzione di molte basiliche cristiane per tutto l'Impero, la creazione della *episcopalis audientia*, o foro episcopale, per le cause non solo ecclesiastiche ma anche civili, il monogramma di Cristo su alcune monete e sugli stendardi dell'esercito, la sostituzione del Sole con la Risurrezione del Signore per la celebrazione della domenica, la proibizione di servirsi della croce come strumento di supplizio, in memoria della S. Croce scoperta a quella stessa epoca per iniziativa di s. Elena, la proibizione fatta agli ebrei di lapidare i loro correligionari che volevano farsi cristiani, la cessione del palazzo del Laterano al vescovo di Roma, il miglioramento della sorte degli schiavi e una maggiore facilità perché potessero ricuperare la libertà, le misure contro l'adulterio, il concubinato, il ratto e la prostituzione, l'atto di convocazione dei concili, fra cui il I di Nicea, primo ecumenico, del 325, la repressione delle eresie, ecc. Tutto questo permetterà ai Padri di un concilio di affermare che essi erano i *vescovi all'interno della Chiesa*, mentre Costantino era il *vescovo di fuori* (citato da De la Hera, cercare originale in *era costantiniana GER?*).

Costantino infatti, e i suoi successori, non avevano, come osserva De la Hera, un modello di relazioni con la Chiesa che mettesse in chiaro l'indipendenza di questa, e della sua organizzazione, da qualunque autorità non propria, e quindi interveniva nelle materie riguardanti la dottrina e la disciplina della Chiesa, ad esempio nella nomina dei vescovi.

Los obispos aceptan, in un primo momento, este planteamiento interventista de los emperadores, pues el contraste entre un emperador católico, que protege a la Iglesia y

los anteriores emperadores que la perseguían, no les permitía sospechar que hubiera tanto peligro para la libertad de la Iglesia¹⁰. La historia demostraría, sobre todo en Oriente, que la confusión con el poder político no es nunca favorable, ni a la libertad ni a la unidad de la Iglesia.

El emperador Teodosio el Grande, come si è già detto, proclamó el cristianismo religión oficial del Imperio. A él se debe una gran parte de la legislación imperial en favor de la Iglesia y también en favor del sometimiento de la Iglesia al poder imperial.

4. Formulazione dottrinale del dualismo fatta da Gelasio I

Non mancarono però presto reazioni tendenti a riaffermare la libertà della Chiesa, esponendo in diversi termini il dualismo, a volte in modo tale da segnalare una certa superiorità del potere ecclesiastico.

Osio vescovo di Cordoba (256-357) *Ep. a Costanzo Lo Grasso* 18): fa una chiara esposizione del dualismo:

“Ne te rebus misceas ecclesiasticis: neu nobis his de rebus praecepta mandes; sed a nobis potius haec ediscas. Tibi Deus imperium tradidit, nobis ecclesiastica concedidit. Ac quemadmodum qui tibi imperium subripit, Deo ordinanti repugnat; ita metue ne si ad te ecclesiastica pertrahas, magni criminis reus fias. Reddite, scriptum est, quae sunt Caesaris, Caesari: et quae sunt Dei, Deo¹¹. Neque nobis igitur terrae imperare licet, neque tu imperator adolendi habes potestatem” (PL VIII, 1329).

2 ordini= 2 autorità » un Dio che le ha divise
autonomia di ciascun ordine e di coloro che li reggono
non si devono intromettere le autorità una nel campo dell'altra

S. Ambrogio di Milano (340-397): “L’Imperatore è dentro la Chiesa, non sopra la Chiesa” (*Sermo contra Auxetium, de basilicis tradendis*).

S. Giovanni Crisostomo (398-407); parla già di due imperi: la Chiesa è come un impero e uno più eccellente di quello civile.

Esistono molti testi nei quali si parla del dovere che ha l’Imperatore di reprimere gli eresi.

Ma è Papa Gelasio I (492-496) che nella sua famosa lettera all’Imperatore Anastasio I (494) fa una formulazione del dualismo che sarà poi interpretata lungo la storia in diverse chiavi:

¹⁰ Ver ORLANDIS, *Historia de la Iglesia. I La Iglesia Antigua y medieval*, p. 142; A DE LA HERA, *Evolución de las doctrinas...* cit., p. 247-250.

¹¹ SIMONETTI (*La crisi ariana nel IV secolo*, Augustinuanum 11. p. 224) dice que questa è la prima volta che si ricorre a Mt. 22, 21 per invocare la separazione o distinzione Chiesa e Stato.

analisi del testo: si centra tutto nei vertici, il contesto è il mondo (uno solo: non si parla di due società) e un mondo cristiano, tutto è come è per volere di Dio: le autorità (sacra quella dei vescovi), le rispettive mansioni: l'imperatore si suppone credente e quindi gli argomenti servono.

5. La cosiddetta era costantiniana

Comienza así lo que se ha llamado con cierta simplificación *era constantiniana* que sitúa en el edicto de Milán no tanto el comienzo de un estatuto de libertad civil para la Iglesia sino más bien el inicio de su enfeudamiento instrumental al poder temporal, a cambio de ciertos privilegios igualmente temporales que derivan el carácter espiritual de la Iglesia y su auténtica misión. Una época que habría durado hasta el Concilio Vaticano II¹².

Una tale genericità per denominare le diverse situazioni in cui la Chiesa si è trovata di fronte al potere civile nei 16 secoli trascorsi dall'Editto di Milano fino ad oggi, sembra non tener conto della molteplicità dei fatti accaduti in questo arco di tempo. Si può parlare di *era costantiniana* nel senso che dall'Editto di Milano la Chiesa non è più vissuta in uno stato di netta separazione e quasi latitanza di fronte al potere politico, dando inizio a rapporti di carattere istituzionale fino ad oggi, i quali peraltro non sono stati sconfessati od interrotti dopo il Vaticano II, bensì sono tuttora incoraggiati come una via, tra le altre, di cooperazione tra Stato e Chiesa.

E si può pure qualificare "come *atteggiamento costantiniano* -seguendo a Reina- ogni posizione che, per conseguire i fini ecclesiali, facesse ricorso non solo alla coazione propria dell'ordinamento canonico ma anche all'appoggio della coazione del potere civile"¹³.

CAPITOLO 3: LA CRISTIANITÀ MEDIOEVALE

1. Posizione della Chiesa nella società feudale.

Lombardía en DEE (1ª) p. 48-50

Il processo di formazione dell'ordine medioevale vede:

- la sparizione dell'Impero occidentale ad opera delle invasioni dei popoli detti barbari che finiscono per convertirsi entrando nella Chiesa.

¹² Vid. P.A. D'AVACK, *La Chiesa e lo Stato nella nuova impostazione conciliare*, in «Il Diritto Ecclesiastico», (1971) P. I, p. 22-29; G. CATALANO, *Giuridismo e paradossi del postconcilio*, in «Il Diritto Ecclesiastico», (1973) P. I, p. 301-302.

¹³ P. LOMBARDÍA - J. OTADUY, *La Iglesia y la comunidad política*, in AA.VV. *Manual de Derecho canónico*, 2ª ed., Pamplona 1991, p. 827.

- Nel processo di sostituzione dell'ordine romano per quello medioevale la Chiesa fa come di ponte in mezzo al vuoto di autorità che lo sfascio dell'Impero comporta. Gli ecclesiastici si trovano ad assolvere un ruolo di conservazione della cultura e dell'organizzazione civile di fronte alla distruzione che le invasioni successive provocano.

- La Chiesa a sua volta, dopo di ottenuta la libertà si estende dalle città alla campagna il che fa sorgere le chiese rurali. Si giunge così alla unità cristiana dell'Europa, anche per l'opera di evangelizzazione dei popoli centro e nordeuropei e delle isole britanniche.

- La fine delle invasioni e l'assettamento dei popoli germanici, che si spartiscono le provincie dell'Impero da passo allo stabilimento di un nuovo ordine sociale del quale entrano a far parte forti elementi della cultura germanica, che si possono riassumere nel feudalesimo.

Il sistema sociale feudale si può riassumere nella spartizione del territorio fatta dal Re tra i suoi capi militari. A ciascuno di essi veniva assegnata una parte del regno (feudo) perché la governasse e la difendesse dalle invasioni. Egli a sua volta esercitava nel suo feudo tutti i poteri e ne ricavava le rendite. "Si trattava in breve -dice Lezziroli- di un beneficio, dal quale il beneficiario poteva trarre utili attraverso imposte...; il beneficiario inoltre poteva godere di non poche immunità, dovendo però assolvere a numerosi e precisi obblighi. Tra essi possiamo ricordare, oltre a un generico obbligo di fedeltà verso il sovrano, anche quello più specifico di aiutarlo con le proprie milizie durante le guerre, di fornirgli ospitalità, di tributargli le regalie e di partecipare alle assemblee da lui convocate"¹⁴.

L'assegnazione del feudo nasce con il patto vasallatico nel quale venivano stabiliti i relativi doveri e diritti tra principe e feudatario avveniva e avveniva mediante l'atto della investitura nel quale il sovrano assegnava il territorio al vassallo con tutte le prerogative annesse e questi giurava fedeltà al suo signore.

Questo schema si ripeteva a diversi livelli poiché il signore di un territorio (conte, marchese) lo spartiva a sua volta tra i suoi sudditi vassalli. Risultava un mosaico di feudi e una rete di vincoli di fedeltà verticisticamente organizzati.

In questo tessuto venivano spesso inquadrati, accanto ai nobili, gli ecclesiastici (vescovi e abati) in quanto anche diventarono signori temporali delle loro terre (vescovado, abbazia). Anche il Papa diventa capo politico di Roma e dei territori circostanti, soprattutto dopo che Pippino il Breve gli conferisse in feudo diversi territori della penisola italiana (s. VII).

¹⁴ G. LEZZIROLI, *Relazioni fra Chiesa cattolica e potere politico*, Torino 1994, p. 35-36.

(il medioevale appunto) nel quale la Chiesa é integrata e integrante: sarà la chiamata *christianitas* o *respublica christianorum* che vede unite sino alla confusione la società civile e quella ecclesiale in una sola compagine della quale fanno parte a pieno titolo tutti e soli i cristiani, anche se entro ad essa ci sono nuclei di ebrei e di musulmani, ma con un peculiare statuto di maggiore o minore tolleranza a seconda dei luoghi e dei momenti.

Chiesa e Impero (ver De la Hera) sono due realtà intimamente legate nella coincidenza dei loro rispettivi fini e interessi e della società sottostante. Entrambi sono uniti nell'ideale di una società cristiana unita e compatta all'interno, chiamata ad essere conservata ed estesa a nuovi territori da evangelizzare e anessionare alla cristianità. C'è una sola Chiesa e un solo Impero "una fides unum regnum" (Conc. IV di Toledo: 633).

In questo contesto l'esistenza di due poteri all'interno di una stessa società poneva necessariamente il problema della superiorità di uno di essi sull'altro. L'Impero appare come strumento che deve servire ai fini della cristianità ("ut terrestre regnum coelesti regno famuletur" dice S. Gregorio magno: s. VI) e questa non può avere altro capo Supremo che non sia il Papa poiché egli è il Capo della Chiesa. Gli Imperatori sono anche ministri della Chiesa: consacrati e incoronati dal Papa anche se eletti dai principi elettori.

I periodi che possiamo distinguere al fine della nostra disciplina sono due

Il primo di assestamento dell'ordine medioevale che vede scontrarsi Papato e Impero nella lotta delle investiture. Sono i secoli bui dell'età di ferro (ss. VIII-XI).

Il secondo che dopo la riforma Gregoriana ci mostra una interpretazione del dualismo sempre più sbilanciata in favore della superiorità del potere ecclesiastico su quello temporale (ss. XII-XIV).

2. La querela delle investiture (ss. V-XI)

Abbiamo detto che nel contesto della società feudale anche i vescovi e gli abati erano spesso signori territoriali.

Il problema si pone nel modo di scegliere le persone che dovevano avere la carica e da chi dovevano riceverla. In questo tema si dettero abusi e corruzione: gli imperatori e i re desideravano che le loro terre fossero affidate a persone di fiducia e quindi si intromettevano nelle elezioni dei gerarchi ecclesiastici pretendendo di essere loro a dare l'investitura delle insegne della loro autorità (il pastorale e l'anello) che significava anche la sottomissione a loro e un pericolo per la libertà della Chiesa. Ciò comportava anche non pochi casi di simonia e nepotismo, per cui le cariche ecclesiastiche venivano considerate e gestite come se fossero prebende temporali.

La Chiesa si oppose a queste ingerenze soprattutto ad opera di Papa Gregorio VII (+1085) che intraprese la riforma della Chiesa in senso accentratore di unità e di affermazione del papato. Egli scomunicò l'Imperatore Enrico IV nel 1076.

Nel documento del suo registro chiamato *Dictatus Papae* (1075) egli (o chi per lui) riassume in 27 punti le linee principali della sua riforma.

Sul piano politico Gregorio VII dovette subire l'esilio, ma le sue idee trionfarono dopo di lui. La controversia infatti si risolse con la concordia di Worms (1122) fatta tra papa Callisto II (1119-1124) e l'imperatore Enrico V: in essa si stabiliscono le condizioni in cui dovevano avvenire le elezioni canoniche e l'investitura degli eletti separando i segni e gli elementi religiosi -*anullum et baculum*, che spettano alla autorità ecclesiastica- e quelli politici -lo scettro e le regalie, che spettano all'imperatore.

3. La ierocrazia e le sue basi teoriche

(ecclesiologia) mondo=Chiesa Corpo di Cristo chierici-laici

L'agostinismo politico: interpretazione politica della dottrina delle due città. Si opera una assunzione dell'ordine naturale in quello soprannaturale in vista del fine escatologico della christianitas

Pace e giustizia esistono soltanto nella Chiesa, che ne è garante. Solo il principe che è buon cristiano ha il diritto di essere ubbidito come legittima autorità. Se è peccatore va giudicato dalla Chiesa e può essere scomunicato e deposto perdendo ogni diritto al governo e alla fedeltà dei sudditi. Il contrasto con la dottrina paolina e petrina dell'ubbidienza civile è chiaro, adesso ci vuole una legittimità morale, il capo nella cristianità deve essere un buon cristiano.

Le citazione bibliche e le figure: 2 città, 2 spade, il sole e la luna.

Da dire che ogni autorità viene da Dio e che Cristo è Signore, si passa ad affermare che ogni autorità è nella Chiesa (quindi nel Vicario di Cristo).

Gli autori dell'epoca: Ugo di S. Vittore (+ 1141): *De sacramentis christianae fidei* (1096)

Graziano (*Decretum* 1140)

Stefano di Tournai (1128-1203) decretista.

4. Dottrine da Gregorio VII a Bonifacio VIII

Innocenzo III (1198-1216). Le sue idee sull'impero sono che si deve mantenere il sistema di elezione dell'imperatore da parte dei principi, e non quello ereditario (nella *Deliberatio*), senza accettare che venisse designato dal papa come veniva suggerito da alcuni autori contemporanei. Ma si riserva di esaminare la persona dell'eletto per giudicarne la idoneità e dignità (*ius examinandi*), facoltà che manifesta la superiorità del potere papale non in tutto ma *ratione peccati* Egli, in una lettera all'imperatore

Alessio afferma la dottrina dualista: “Noi non neghiamo che l'imperatore è superiore al papa nelle cose temporali..., ma il pontefice lo supera nelle cose spirituali”¹⁵.

Nelle decretali *Per venerabilem* (1202) e *Novit ille* (1204) egli precisa i motivi e le fondamenta degli interventi del papa in materie temporali.

Innocenzo IV (1243-1254), pur ribadendo le stesse idee di intervento *ratione peccati e casualiter* interpreta pure il ministero di Pietro come plenitudo potestatis in quanto vicario di Cristo “qui non solum quemcumque, sed ne quid de rebus aut negociis intellexeretur exceptum, sub neutro genere generalius universa complectens, etiam quodcumque ligandi super terram pariter et solvendi apostolorum principi nobisque in ipso plenitudinem tribuit potestatis, etiam ut doctor gentium huiusmodi plenitudinem non restringendam ostenderit dicens (I Cor 6, 3), *An nescitis, quoniam angelos iudicabimus? Quanto magis secularia!*” Egli, infatti considera che in Gesucristo Dio ha costituito “in apostolica sede non solum pontificalem sed et regalem constituit monarchatum, beato Petro eiusque successoribus terreni simul ac celestis imperii commissis habenis, quod i pluralitate clavium competenter inniatur”: le due spade sono nella Chiesa e dalla sua autorità rette¹⁶.

Egli depose l'imperatore Federico II nel Concilio I di Lione (1245).

Bonifacio VIII (1294-1303) nella Bolla *Unam Sanctam* porta a termine l'inclusione dell'autorità temporale in quella pontificale: come dice Lombardía, seguendo Arquilière: *a)* i due poteri sono nella Chiesa, il potere temporale deriva da quello spirituale; *b)* la distinzione (dualismo) tra loro riguarda l'uso: quello spirituale direttamente dal sacerdote, quello temporale dal re ma subordinato (ad nutum) al sacerdotale e per servirlo come strumento, e *c)* se usa male del suo potere il re è giudicato (ratio peccati) dal Papa.

Interpretazioni del ierocratismo: non era soltanto voglia di potere ma difesa della libertà della Chiesa: investiture

- mancanza di prospettiva (de la Hera) per distinguere il potere che Pietro ricevette da Gesù e il potere che Pietro ricevette dalla storia¹⁷.

- la convinzione che l'impero è parte della Chiesa e deve servirla come braccio di forza.

- la convinzione che l'unità della cristianità esige l'unità di bene comune politico e religioso (Faynel, *La Iglesia*, p. 169).

¹⁵ Potthast 1273, cit. in A FLICHE, *Il pontificato di Innocenzo III*, in *Storia della Chiesa*, vol. X (La cristianità romana), Ed. S.A.I.E., Torino 1968, p. 52.

¹⁶ Bolla *Aeger cui lenia...* Testo in LO GRASSO, *Ecclesia et Status fontes selecti*, Roma 1952, p. 194-198.

¹⁷ A. DE LA HERA, *El pluralismo y el futuro del sistema concordatario*, in «Il Diritto Ecclesiastico», (1970) P. I, p. 5.

- Anche sui testi le interpretazioni sono differenti: quella della potestas diretta e quella che vede una potestas indiretta portata agli estremi ma senza perdere la visione dualistica dei poteri.

5. El derecho canónico clásico y el orden temporal.

La autoridad social que adquiere la Iglesia en el medioevo, da lugar y encuentra una paradigmática expresión y vehículo en el derecho canónico clásico, que se forja desde mediados del s XII a la mitad del s XIV. Hasta ese momento el derecho de la Iglesia se había construido sobre la base de la SE (sobre todo el NT) los cc. de concilios y decretales pontificias, mediante colecciones locales, realizadas por privados (ss IV-XI), cuya aplicación más o menos extensa dependía del grado de aceptación que alcanzaban. Las primeras estaban elaboradas con criterio cronológico, que poco a poco va apuntando hacia la sistemática. En cualquier caso eran recopilaciones en las que aún no aparece una labor científica desarrollada.

Fué a mitad del siglo XII cuando, según Lombardía, se dan “un conjunto de circunstancias históricas que hicieron posible el Derecho canónico clásico. Ante todo el afianzamiento del poder del papado, como consecuencia de la reforma gregoriana, daría a los pontífices romanos la autoridad, que les permitió asumir el papel, no sólo de dirección de la Iglesia, sino de fundamentales legisladores de la Europa cristiana. Por otra parte, la recepción del Derecho romano proporcionaría un bagaje técnico, al servicio de la tarea creadora del Derecho Canónico medieval¹⁸. Finalmente el nacimiento de las Universidades y su cultivo en ellas del Derecho Canónico facilitarían la difusión de la legislación pontificia y crearía el clima cultural en el que se desarrollaría la tarea científica de los canonistas”¹⁹.

Este esfuerzo de construcción de un cuerpo de derecho canónico tiene su primera piedra en el llamado *Decreto de Graciano* o simplemente *Decreto*, cuyo autor, un monje que enseñaba cánones en Bolonia, le dió el significativo título de *Concordia discordantium canonum*. En efecto, Graciano se propuso ordenar en su obra el material que las colecciones anteriores se limitaban a recopilar. Para ello comentó los textos tratando de explicar y superar las antinomias.

Aunque el Decreto era una obra privada, su utilidad respecto a las colecciones precedentes hizo que se extendiera su uso como texto de estudio y en el foro. Tanto que del derecho canónico anterior, pasarán a la posteridad los textos recogidos en el Decreto, de donde se citan. A partir de él, y con una ordenación sistemática, se recopila

¹⁸ Vid. V. REINA, *La influencia romana en el Derecho Canónico como cuestión metodológica*, en «Ius Canonicum» 9 (1969), p. 179-220.

¹⁹ P. LOMBARDÍA, *Síntesis Histórica*, en AA.VV., «Derecho Eclesiástico del Estado español», Pamplona 1980, p. 52.

el “Derecho nuevo” en varias colecciones oficiales que contienen las decretales de los Papas y cánones de concilios.

De estas colecciones las tres más importantes formarán junto con el Decreto el *Corpus Iuris Canonici*. En primer lugar las *Decretales de Gregorio IX*, colección dividida en cinco libros promulgada en 1234, cuya elaboración se debe a S. Raimundo de Penyafort, que constituye el núcleo del derecho canónico hasta el CIC de 1917, por lo que ha sido objeto de muchos comentarios doctrinales hasta nuestro siglo. Las sucesivas compilaciones serán consideradas apéndices de ésta. Es el caso del *Liber Sextus* promulgado por autoridad de Bonifacio VIII el 1298; y de las llamadas *Decretales Clementinas*, colección preparada bajo Clemente V y promulgada por su sucesor Juan XXII en 1317. Estas cuatro colecciones legislativas del derecho canónico clásico son editadas juntamente, por comparación con el *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano, el conjunto resultante recibirá el nombre de *Corpus Iuris Canonici*.

Las colecciones posteriores al *Corpus*, que tratan de actualizarlo se llaman “Extravagantes” (fuera del *Corpus*). Es el caso de las dos colecciones preparadas por el maestro parisino Juan Chappius: las *Extravagantes comunes* en 1500, y las *Extravagantes de Juan XXII* en 1503.

El *Corpus* es objeto de estudio y comentario por parte de los canonistas de la época, que siguieron los métodos de la glosa, del comentario y de las *Summas*. Sus obras constituyen, junto a las de los juristas civiles, que versaron sobre el derecho romano, el Derecho común de la Europa medieval.

Las relaciones entre Ius Canonicum y Ius Civile.

Los dos cuerpos de Derecho clásico (romano-germánico y canónico) se estudian y manejan como fuentes del derecho durante la Edad Media: es el *utrumque ius*. Se influyen mutuamente; el civil aporta sobre todo la técnica romana a la formación del derecho canónico, mientras éste aborda cuestiones temporales aportando soluciones más acordes con la visión cristiana que las del derecho romano. En el contexto de la cristiandad medieval los Romanos Pontífices gozan de la máxima autoridad, que ejercen también decidiendo sobre cuestiones temporales con eficacia jurídica.

Derecho canónico y civil son igualmente estudiados en las universidades e invocados ante los tribunales en cuanto ambos son parte integrante de la común cultura jurídica, a la que se va incorporando el derecho particular de estamento y ciudades, de origen real. No se da un contraste entre ordenamientos pues no existe aun el Estado como organización que pretenderá para sí toda la soberanía y poder exclusivos. Las argumentaciones de los juristas se basaban en la autoridad de los precedentes que interpretaban; fuera un canon conciliar, un texto de la SE, la sentencia de un jurisconsulto romano, un texto tomado de una compilación germanica, y, sobre todo, las glosas y comentarios que sobre ellos habían hecho los maestros. El papel de la

doctrina jurídica en esta época, principalmente a través de las universidades, es comparable al de la época romana clásica.

6. La dottrina di S. Tommaso d'Aquino (1226-1274)

Anche se non ebbe una ripercussione immediata, egli prospettò una distinzione più netta tra ordine naturale e soprannaturale, che dava spazio ad una autonomia del temporale, benché coordinato il bene comune temporale a quello eterno.

7. Crisis del orden medieval. Nuevas doctrinas

Ya durante el pontificado de Bonifacio VIII se producen hechos que marcan el comienzo de una progresiva afirmación de la supremacía de poder secular frente al religioso, una tendencia inversa al hierocratismo de los siglos precedentes, del que la bula *Unam Sanctam* señala el culmen en el plano doctrinal. Pero en la práctica no tuvo eficacia.

(seguendo Lombardía): Las raíces ideológicas de este proceso de secularización de la sociedad y del poder, que llega hasta nuestros días, se encuentran en el pensamiento de algunos autores de los siglos XIV y XV (Renacimiento).

En el terreno de los hechos nos encontramos con una grave crisis de autoridad del papado, señalada por una serie de Papas de no gran talla moral. A la derrota de Bonifacio VIII frente a Felipe el Hermoso de Francia sigue el destierro de Avignon (1309-1377) que acabará en el cisma de occidente (1378-1417), preludio de la Reforma protestante. El influjo real de la Iglesia en la vida social se debilita a causa de su misma debilidad interna (verdadera corrupción en no pocos casos), que pedía una seria reforma que no llegaría hasta Trento.

Por el contrario se consolidan las monarquías nacionales, sobre la idea de soberanía absoluta, lo que dará lugar a la desaparición efectiva del Imperio y a una creciente intromisión de los monarcas en materias eclesiásticas.

Ante el Imperio se afirma que cada rey es emperador en su reino.

Ante la Iglesia se fundamenta y legitima el poder real en títulos profanos (no sólo sacros), reivindicando al tiempo la vigencia de los títulos, privilegios y usos que confieren al poder secular intervenciones en la vida eclesiástica nacional.

En el terreno ideológico se pueden distinguir dos líneas de pensamiento: la que sin caer en la heterodoxia, afirmará primero la autonomía del poder real frente al pontificio para terminar desembocando en el regalismo de los países católicos; y las ideas sobre la Iglesia, el Estado y la soberanía de los príncipes que constituyen la base para una decidida negación del dualismo cristiano, en cuanto se negará la existencia institucional autónoma de la Iglesia.

Con la primera pueden relacionarse las siguientes consecuencias:

- Secularización del Estado y afirmación creciente de su independencia de la Iglesia.

- Afirmación de la competencia real en materias eclesiásticas de su reino: iglesias nacionales. En Inglaterra con los estatutos de “Provisores” (1351) y de “Praemunire” (1353 y 1393) se pone en manos del rey el nombramiento de dignatarios eclesiásticos, el control de las bulas papales, y se prohíben las apelaciones a tribunales pontificios y el envío de dineros a Roma. En Francia se sientan las bases del Galicanismo con la creciente afirmación -en concilios y asambleas del clero- de las llamadas “libertades de la Iglesia galicana”. La Pragmática Sanción de Carlos VII (1438) culmina el proceso.
- El mismo Imperio se seculariza y germaniza. Decreto Licet iuris di Ludovico di Baviera (1338), La Bula de Oro de Carlos IV, de 1356, regula la elección dell’Imperatore sin contar ya con la consagración del Papa.

Precursor de la segunda corriente (heterodoxa) se tiene sobre todo a **Marsilio de Padua** (1278 ca-1343), cuya obra más famosa, el *Defensor Pacis* se publica en 1324. En ella “no se limita a aportar argumentos en favor del poder temporal, sobre la base de una limitación de las competencias del espiritual, sino que cuestiona la existencia misma del «poder» espiritual, y por tanto, toda posibilidad de dualismo”²⁰. Marsilio afirma que los sacerdotes reciben de Dios la potestad de orden o poderes sacramentales, pero no la potestad de jurisdicción, para estructurar y organizar la Iglesia y sus cargos, que corresponde al legislador humano o conjunto de los fieles gobernado por el Príncipe, a quien corresponde “determinare ac praesentare personas promovendas ad ecclesiasticos ordines” sin que los clérigos puedan intervenir ni ejercer su ministerio “absque legislatoris humani vel ipsius auctoritate Principantis licentia”. A la autoridad secular corresponde igualmente otorgar, remover o privar de los oficios eclesiásticos. (*Defensor Pacis* II, 18, cit. en LO GRASSO, *Ecclesiae et Status Fontes Selecti*, Roma 1952, n. 528). En realidad la potestad autónoma de los Papas habría comenzado a partir de Constantino que la otorgó en su famosa “donación” (*Ibid.* 529). La jerarquía es pues de institución humana, con potestad recibida del Príncipe que es quien representa a los cristianos como sociedad. El Papa tiene poder sacerdotal, pero su jurisdicción la recibe y deriva:

"determinationis auctoritas principalis, mediata vel immediata, solius sit generalis concilii christianorum aut valentioris partis ipsorum vel eorum, quibus ab universitate fidelium christianorum auctoritas haec concessa fuerit". (*Defensor Pacis* I, 20, cit. en LO GRASSO, *Ecclesiae et Status Fontes Selecti*, Roma 1952, n. 524).

Pone en duda que los obispos o presbíteros o sus colegios puedan excomulgar a nadie sin consentimiento del pueblo, pues entonces podrían “omnia regna et principatus ab habentibus Regibus et Principibus auferre posse” (*ibid.* II, 6, *ubi sup.*, n. 525).

²⁰ P. LOMBARDÍA, o. cit. p. 63.

Aunque sus proposiciones fueron condenadas²¹ y no tuvieron eco inmediato, su influjo posterior ha sido grande.

Entre los teóricos del Estado moderno se encuentra **Nicolás Machiavelo** (1469-1527), que concibe el Estado sus razones y sus fines propios con una total autonomía de la moral, lo político está al margen o por encima de la moral, la razón de Estado es suprema y exige la sumisión de la religión si es preciso.

El francés **Jean Bodin** (1530-1569) perfila la noción de soberanía, que exige la separación del poder secular de la intervención eclesiástica.

La fragmentación de la *christianitas* y la consolidación del Estado exige hablar a partir de ahora de relaciones de la Iglesia con los Estados, no de relaciones entre los dos poderes de una *respublica* unitaria como la medieval.

CAPITOLO 4: RELIGIONE E MODERNITÀ

1. Il protestantesimo e i rapporti Chiesa Stato

Se sentía desde el s. XIV la necesidad de una reforma interna de la Iglesia, pues la corrupción de costumbres era notable. Había ambiente que propiciaba la crítica. De ahí el éxito de los “reformadores” que terminaron en rebeldes y herejes. Porque sus propuestas no se limitaron al orden disciplinar sino que pasaron al dogmático, hasta negar -en lo que nos interesa- la jerarquía de la Iglesia (la *Ecclesia iuris*).

El método del libre examen lleva a exagerar la dimensión interior, espiritual y subjetiva, en detrimento de la idea de unidad bajo una autoridad jerárquica que enseña y gobierna, y del derecho. La misma negación de los sacramentos hace innecesaria la existencia de jerarquía de orden.

En materia de relaciones Iglesia-comunidad política, aunque las ideas fueron muy distintas, todos los reformadores terminan en un monismo temporal. Puesto que niegan la autoridad del Romano Pontífice, solo al Príncipe se puede encomendar la lucha contra el mal y a imponer la religión. La negación de una cabeza de la Iglesia trae como consecuencia un monismo, incluso donde se conserva una cierta jerarquía eclesiástica, como Inglaterra.

La reforma contribuye al absolutismo del Estado al poner en manos de los Príncipes la Iglesia nacional: a ellos tocará organizarla, darle leyes, etc., la religión es competencia del Estado. Esta idea será de algún modo aceptada por todos, incluso por los príncipes que permanecen católicos.

Europa se divide no sólo políticamente, sino también religiosamente. Los monarcas adoptan o no la reforma, y su decisión marcará la del pueblo, que teóricamente estará

²¹ Por Juan XII, en la Const. *Licet iuxta doctrinam*, 23.X.1327; en LO GRASSO, cit. nn. 531-545.

vinculado a la elección religiosa del rey (aunque en casos es más bien lo contrario: la difusión en el pueblo de las ideas protestantes fuerza al príncipe en su elección). Los Estados absolutos nacen o se consolidan como confesionales. La unidad religiosa es cuestión fundamental para el Estado, y determinará en parte su política exterior, su posición en las guerras modernas que ciertamente tuvieron motivos religiosos, aunque no sólo.

La culminación del proceso de división política y religiosa de la Cristiandad puede situarse en la Paz de Westfalia (1648), que pone fin a las guerras de religión, con la adopción del principio consagrado en la Dieta de Augusta (1555) *cuius regio eius et religio*, que confiere al príncipe la elección de la religión del Estado, que será exclusiva. Confesionalidad e intolerancia se combinan en esta época como principios de derecho eclesiástico. Los Príncipes defienden la religión nacional contra los disidentes, pues es pieza clave de la unidad política. Un disidente religioso es un disidente político que se enfrenta a la plena soberanía del rey. Pero poco a poco se verá necesario adoptar fórmulas de tolerancia con los disidentes, que sientan las “raíces políticas” (Lombardía) e ideológicas de la libertad religiosa.

Las corrientes protestante finiscono per aprodare nel monismo: si intende che soltanto il principe può reprimere il male. La religione diventa un affare di Stato, cattolico o protestante che sia.

2. Le formulazioni dottrinali della potestà indiretta della Chiesa negli affari temporali

Mientras esto sucede, en la Iglesia se ha producido la reacción contra la reforma protestante, sobre todo en el Concilio de Trento (1545-1563), que reafirmó la doctrina tradicional sobre todo en los puntos negados por el protestantismo, entre ellos los sacramentos, la estructura jerárquica de la Iglesia y la autoridad suprema Papa; al mismo tiempo que emprendió una seria reforma de la disciplina, sobre todo del clero.

Contra el protestantismo, la eclesiología que emerge de Trento pone el acento en los aspectos visibles y jerárquicos de la Iglesia, sobre todo se subraya la figura del Papa, que ejerce su poder según los principios de las monarquías absolutas del tiempo: la Iglesia como sociedad es comparada por S. Roberto Belarmino al “pueblo romano, el Reino de Francia o la República de Venecia”²², y el Romano Pontífice es su monarca, que se sirve para gobernar los Estados pontificios y la Iglesia universal de una burocracia, una diplomacia y un ejército semejantes a los de los demás Estados. En 1588 Sixto V establece la Curia romana, mediante la Const. *Inmensa Aeterni*.

²² *Controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* t. II, lib. III Ecclesia militante, c.2, p.44. Cit. por LOMBARDÍA, cit. p. 71.

En este contexto defensivo frente al protestantismo y al absolutismo real, los autores eclesiásticos recogen la herencia doctrinal del medioevo sobre las relaciones Iglesia-comunidad política, y construyen la teoría de la *potestas indirecta* de la Iglesia en lo temporal, apoyándose en la ya entonces común doctrina tomista. Esta doctrina, en resumen afirma un dualismo que distingue Iglesia y Estado (católico) como dos sociedades diversas y relativamente autónomas en sus respectivos ámbitos, basando las relaciones entre ambos en una interpretación del principio de la supremacía de lo espiritual que ve a la Iglesia superior al Estado en cuanto sus fines, medios y jurisdicción son más excelentes, a los cuales el Estado debe servir y someterse al menos en las llamadas cuestiones mixtas, que interesan a ambos.

Hemos dicho que los autores que elaboran la doctrina de la *potestà indirecta* se basan en **Santo Tomás**.

Juan de Torquemada (1338-1468) (*Summa de Ecclesia*): parla di due posizioni estreme, e sbagliate: una secondo cui il papa ha soltanto un potere spirituale non temporale salvo donazione o permissione dei re; l'altra secondo la quale il papa ha tutta la giurisdizione in tutto l'orbe anche temporale, e da essa deriva quella dei principi. Egli si tiene in una via di mezzo secondo la quale il papa ha potestà temporale soltanto nella misura in cui sia necessaria alla conservazione del bene, alle necessità della Chiesa e alla correzione dei peccati.

Francisco de Vitoria (1480-1546) (*De indis et de iure belli relectiones*): a proposito dei titoli legittimi e illegittimi degli spagnoli per conquistare l'America, distingue tra diritto naturale e divino positivo, ed espone la dottrina della *potestas indirecta* dicendo che come il fine della potestà spirituale è la felicità eterna e il fine di quella temporale è la felicità politica, quindi la potestà temporale è soggetta a quella spirituale; perché a colui che è stato affidato un ufficio si intende data tutta la potestà senza la quale non potrebbe compierlo bene, e come al papa è stato dato da Cristo la potestà pastorale, che potrebbe essere impedita da quella civile, egli ha "potestas in temporalium, quantum necesse est ad gubernationem spiritualium": per derogare le leggi civili "quae sunt enutritivae peccatorum", per giudicare le contese tra principi cristiani al fine di evitare le guerre, e può anche deporre i re.

Ma non ha invece potestà temporale sugli infedeli perché su di loro non ha la potestà spirituale che è alla base di quella temporale²³. Per cui i rapporti dei cristiani con gli indios devono fondarsi in titoli e principi di diritto naturale.

Francisco Suárez (1548-1617) (*Defensio fidei catholicae et apostolicae*, -in *Opera omnia*, t. XXIV, Def. Fid. lib. III, c. 22-) fa una estesa elaborazione della dottrina della potestà indiretta.

²³ *De Indis et...*, Sect. II (de titulis non legitimis), propos. V e VI.

Egli parte dall'affermazione che il Romano Pontefice “vi suae potestatis seu iurisdictionis spiritualis, est superior regibus et principibus temporalibus, ut eos in usu potestatis temporalis dirigat, in ordinem ad spiritualem finem”; per cui egli può comandare, proibire, esigere o impedire l'uso di tale potestà “quantum ad spirituale bonum Ecclesiae fuerit conveniens: è quello che egli chiama potestà direttiva, chiarendo che si tratta di un vero potere di obbligare in coscienza non di mera potestà di consigliare, avvertire o rogare.

Si tratta per lui di una potestà non in sè diretta e temporale, “sed spiritualis, quae temporalia sub se continet, et circa illa indirecte, id est, propter spiritualia versatur”.

Poi distingue tra le materie canoniche (che spettano alla Chiesa) e quelle civili, le quali se in alcun modo comunicano con le canoniche (miste) cadrebbero direttamente sotto la potestà ecclesiastica. Le leggi (ed anche i giudizi) che versano su cose meramente temporali sono invece oggetto della potestà indiretta, cioè “quando peccatis favent, vel illis occasionem praebent” oppure sempre si veda un motivo conveniente alla causa della religione; e comunque il Papa ha sempre una potestà direttiva su quella temporale, per evitare gli abusi e muoverla a compiere il bene della religione.

E ciò viene giustificato da Suárez, tra l'altro per il fatto che il Papa è Pastore di tutti i cristiani, quindi anche dei principi (“non solum east pastor regis ut hominis, sed etiam ut regis, quia in utroque munere se recte gerere debet, ut salvari possit”).

S. Roberto Bellarmino (1542-1621) (De Summo Pontifice, lib. V, cap 5-6), dice che la potestà pontificia è per sè propriamente spirituale inquanto direttamente il suo oggetto sono le cose spirituali; ma indirettamente riguarda anche le cose temporali come oggetto secondario. Il Papa non ha nessuna potestà meramente temporale ma “in ordine ad bonum spirituale ha la suprema potestà di disporre di tutte le cose temporali di tutti i cristiani”.

Il che lo spiega col ragionamento che “ut enim se habent in homine spiritus et caro, ita se habent in Ecclesia due illae potestates”; la potestà politica si propone il fine della pace e quella ecclesiastica la salvezza eterna. Ci fu un tempo in cui erano separate (tempi apostolici), ma adesso sono unite e formano un solo corpo, quindi bisogna che quella che è inferiore sia subordinata e soggetta a quella superiore. La quale però non si interessa alle cose temporali se non quando possono ostacolare il fine spirituale o in quanto ciò sia necessario alla sua consecuzione.

3. Il regalismo moderno e le sue diverse espressioni nazionali

È in certo senso la risposta degli Stati cattolici alla teoria della potestà indiretta. Essa si presenta come una interpretazione statalista del dualismo (che non viene negato nelle sue basi, come accade negli stati riformati), è in definitiva consiste in una sorta di dottrina simmetrica in quanto sostiene la competenza “indiretta” del principe cattolico

negli affari ecclesiastici in quanto ciò venga considerato necessario o conveniente per il bene del suo regno²⁴ (*cuius regio...*, in quanto ci sia di mezzo la *ragion di Stato*).

Questa che viene chiamata da De la Hera “un’eresia amministrativa” e da Fuenmayor una versione moderna del cesaropapismo, si fonda su certe argomentazioni:

- L’origine divina e la natura sacra della potestà assoluta dei re, che gli costituisce in difensori della fede nel loro regno e in certo senso vicari di Dio a tale scopo giacché la religione è considerata una materia politica (e difatti la Chiesa è integrata nell’insieme dell’organizzazione statale: Vescovi con cariche politiche, efficacia civile delle leggi ecclesiastiche, e delle sentenze dei tribunali, ecc.).

- Richiamandosi ad antiche prerogative e privilegi concessi dai pontefici ai loro predecessori che vengono adesso considerati diritti acquisiti (riecheggia qui la lotta delle investiture). Appare anche un certo conciliarismo teso a sminuire la potestà pontificia.

- Ottenendo dalla Santa Sede nuovi privilegi in cambio dell’opera di evangelizzazione delle nuove terre scoperte e al fine di compiere tale opera.

Secondo De la Hera l’attuazione del giurisdizionalismo cattolico ha due manifestazioni tipiche principali: a) il Patronato ecclesiastico dei sovrani che li conferisce la possibilità di intervenire nella organizzazione ecclesiastica e nella nomina dei Vescovi e delle alte cariche ecclesiastiche al fine di costituire un episcopato in sintonia con la politica regale; b) come conseguenza si cerca per tali mezzi di rafforzare di fronte a Roma la chiesa nazionale con i suoi privilegi, canoni e consuetudini particolari che la svincolano più o meno dalla tutela (e ‘abusi’) della Sede Apostolica.

Le manifestazioni concrete di questo interventismo statale negli affari ecclesiastici sono i chiamati *iura maiestatica circa sacra* tesi in teoria a difendere la fede del popolo e la Chiesa come quelli che cita il D’Avack (p. 286):

- lo *ius advocatiae* per difendere l’integrità della fede, anche di regolare e nominare il tribunale dell’Inquisizione.

- lo *ius reformandi* cioè di attuare nella Chiesa nazionale le riforme tese a conservare l’unità e a correggere gli abusi contrari ai canoni.

- *ius supremae inspectionis* con cui interveniva negli affari di Chiesa sorvegliando sinodi, concili, gli ordini religiosi, le sacre funzioni e i rapporti con la Santa Sede.

- lo *ius cavendi* cioè di vegliare per evitare che venisse allo Stato qualsiasi danno dalla attuazione degli ecclesiastici, anche nell’amministrazione dei loro beni

²⁴ Il giurisdizionalismo viene chiamato da D’Avack “sistema dell’*imperium indirectum in rebus ecclesiasticis* del potere civile” (*Trattato di Diritto Ecclesiastico italiano*, 2^a ed. Milano 1978, p. 283).

- il *placet regio* o *exequatur*, per il quale solo potevano essere pubblicati nel regno gli atti pontifici, dei concili e in generale dell'autorità ecclesiastica col permesso del re: rimanevano quindi senza effetto quelli che non lo ottenevano.

- la *apelatio ab abusu* (*recursos de fuerza en conocer*) per il quale si poteva ricorrere ai tribunali civili contro le decisioni dei tribunali ecclesiastici.

- lo *ius dominii eminentis*, per cui essendo considerato il re proprietario di tutti i beni fondiari del regno, poteva stabilire tasse sui beni ecclesiastici, percepire le rendite delle cariche vacanti, ed anche incamerarli.

- la proibizione o restrizioni per inviare denari a Roma.

- lo *ius excludendi* o di vetare o escludere dalla elezione a Papa certi cardinali (dei paesi nemici): i cardinali dovevano la sua porpora al re e da lui ricevevano istruzioni andando al conclave.

Anche se con manifestazioni simili, in ogni paese il giurisdizionalismo si manifestò con caratteristiche peculiari che gli danno anche il nome:

- gallicanesimo francese con le chiamate libertà del clero gallicano (1682) e più avanti si arrivò al giansenismo (vera e propria eresia).

- febronianesimo tedesco: Da Nicolaus Von Honteim (pseudonimo: Febronio), Vescovo di Treviri che concepisce la Chiesa come una federazione di chiese particolari, alla stregua dell'Impero, nella quale il Papa sarebbe (come l'Imperatore) una sorta di *primus inter pares* un primato di onore.

- Il giuseppinismo austriaco sorto nel XVIII con Maria Teresa e portato al culmine da suo figlio Giuseppe II (1780-1790) che fece una minuziosa regolamentazione della vita ecclesiastica (inni, candele, altari, festività...).

- nei paesi cattolici meridionali (Portogallo, Spagna, regno di Napoli) il giurisdizionalismo si mantenne più in ambito giurisdizionale senza spingersi fino al dottrinale.

Questo sistema di rapporti che nacque nel s. XVII sulla base della confessionalità cattolica degli stati e quindi dell'unione tra il trono e l'altare come si soleva dire, evolverà come frutto dell'illuminismo del s. XVIII e delle rivoluzioni liberali del XIX verso un giurisdizionalismo agnostico e separatista in teorica contraddizione con lo stesso spirito separatistico liberale: solo che qui si trattava di separare la religione dalla società (non soltanto dallo Stato o dal trono).

4. El Pontificado y los Estados absolutos.

La reazione nella Chiesa di fronte sia al protestantesimo che al assolutismo cattolico si espresse in due direzioni: quella teorica con l'elaborazione di una ecclesiologia che metteva in risalto l'aspetto visibile della Chiesa (gerarchia, Curia romana, ecc.). La

Chiesa appare anche come una monarchia e il Papa come principe che fa anche una politica

Su questa base si sviluppa una politica esteriore attraverso la diplomazia vaticana attraverso due strumenti collegati: i privilegi pontifici e i concordati. Mediante i primi il Papa concede come grazia quello che i re cattolici reivindicavano come un diritto, si salvava così l'aspetto dottrinale ma si giungeva in pratica al risultato desiderato dai principi. I concordati servivano spesso come strumento politico-giuridico per tali accomodamenti: per suo tramite la Sede Apostolica e i re regolavano i loro rapporti facendosi mutue concessioni che erano frutto della diplomazia ed espressione dell'alleanza tra il trono e l'altare.

Due burocrazie si incontrano, la Chiesa cede nelle competenze senza cedere nel dogma, e i re garantiscono sostegno alla Chiesa e allo sviluppo delle missioni.

CAPITOLO 5: LIBERALISMO

1. Las ideas liberales sobre las relaciones de los órdenes religioso y temporal.

a) Ideas filosóficas o culturales, desde fin del XVII.

El pensamiento dell'illuminismo racionalista: la razón como única fuente de conocimiento (no a la revelación) y como criterio último de verdad. Crítica de las ideas políticas y religiosas anteriores. Libertad de la razón frente a cualquier instancia trascendente que la "coarte".

La libertad es ilimitada, el hombre ley para sí mismo. La religión se niega o se acepta por motivos sentimentales voluntaristas: agosticismo.

b) Ideas jurídico-políticas resultantes.

El Estado se despersonaliza (no es ya el monarca sino un conjunto de instituciones, órganos y organismos que constituyen la estructura político-jurídica de una nación o pueblo, con independencia de los hombre que *pro tempore* ocupan los cargos).

Si secolariza pure: encuentra la base de su legitimación al margen de la religión y desde luego de la *christianitas*. Deja de ser, si lo fue, sujeto de la religión: las calificaciones de cristiano, protestante, ateo, etc., serán cada vez más irreales, aunque las constituciones sigan dando pie a ello (cada vez menos).

La frase cavourriana "Chiesa libera in libero Stato", invero "Chiesa libera in Stato sovrano", al di là della carica giurisdizionalista vecchio stampo che nasconde in ambito culturale europeo (non negli USA), esprime una realtà che si farà sempre più palese: la Chiesa vive e opera *nello* Stato e non al contrario. È lei che per quanto sovrana, indipendente e autonoma sia nel suo ordine (spirituale, religioso, trascendente), ha bisogno di uno spazio di libertà nell'ordine temporale, civile, statale, che ha le sue

regole e autorità proprie: lo dirà molto dopo il Concilio Vaticano II parlando della autonomia delle realtà temporali (GS 36).

La razón hace iguales y libres a los hombres.

El sistema estamental, basado en el privilegio de clase o grupo es rechazado y sustituido por la igualdad ante la ley (la Iglesia era estamento del antiguo régimen).

Igualmente rechazado el absolutismo monárquico: el pueblo origen del poder, soberanía popular: democracia. El monarca (el poder) no es legibus solutus ni su voluntad hace ley, sino el poder sometido a la ley: constitucionalismo, Estado de derecho. La herencia del poder se discute: republicanismo.

La libertad choca contra la confesionalidad estatal intolerante: surge la libertad de culto (inspirada en el laicismo, agnosticismo o voluntarismo fideista) y el ideal del separatismo Iglesia-Estado, dimensión personal del factor religioso (la religión como hecho relegado a la conciencia), no ya institucional, que dará lugar -con el tiempo- a una relación Estado-ciudadano en sus opciones religiosas, más que a relaciones institucionales Iglesia-Estado.

c) Hechos revolucionarios.

La rev Francesa se extendió por toda Europa. Ella llevará a cabo la demolición del Antiguo Régimen, que en lo que se refiere a la Iglesia significó persecución y expolio. Se la veía como enemigo de las ideas y conquistas revolucionarias.

2. Le prime formulazioni della libertà religiosa

Sono quell'americana: Dichiarazione dei diritti di Virginia (12.VI.1776) e quella francese : Diritti dell'uomo e del cittadino (20-26.VIII.1789).

Entrambe frutto del liberalismo e delle rivoluzioni. Ma pure avendo la stessa origine filosofica rappresentano due modi di attuare l'ideale liberale giacché sorte da due situazioni storiche differenti.

La americana non ha alle spalle una società conformata secondo le categorie dell'Ancien Regime; la rivoluzione americana è moto di indipendenza dalla metropoli e i coloni americani si erano stabiliti anche spinti dall'intolleranza regnante in Europa, anche se avevano creato differenti colonie più o meno confessionali: i puritani nel Massachussets; gli anglicani in Virginia; i cattolici nel Maryland; i quaccheri in Pennsylvania.

Nel voler costituire la confederazione americana adottano l'idea di tolleranza religiosa cristiana come base di partenza, ma non l'opposizione alla religione né alle confessioni: c'è una generica confessionalità cristiana, non laicista o agnostica.

L'esperienza rivoluzionaria francese (ed europea) invece nel rompere con il passato inverte anche contro la tradizione cattolica o semplicemente cristiana: si cerca di creare una religione rivoluzionaria ed anche una chiesa ligia alla rivoluzione.

C'è sempre una punta di diffidenza dalla religione che viene confinata nell'ambito della coscienza personale, mentre nell'ambito sociale viene considerata come residuo culturale frutto dell'ignoranza e si combattono le confessioni come elementi facenti parte dell'assetto sociale da rovesciare.

3. Sistemas separacionistas americano y francés.

Anche nella realizzazione dell'ideale separatista (comune alle due tradizioni liberali: americana e francese), le vie sono assai diverse.

Nel nordamerica il separatismo viene apposto come garanzia della libertà: il potere si dichiara incompetente per determinare in alcun modo la religione o la confessione dominante: primo emendamento della Costituzione: vieta sia di stabilire una religione che di proibirne l'esercizio, ma non è laicista né restrittiva della religione, la cui presenza nella società diventerà un fatto di libera iniziativa privata, sottoposta alla legge comune, ma non all'ingerenza giurisdizionalista dello Stato.

Nella Francia il separatismo viene piuttosto inteso come separazione della chiesa nazionale francese dalla chiesa di Roma, per sottometerla alla vigilanza restrittiva dello Stato attraverso leggi giurisdizionaliste che pretendono limitare la presenza sociale delle confessioni e adeguarle ai principi illuministi: si cerca di laicizzare la società per 'liberarla' dall'oscurantismo medioevale.

- vengono proibiti i voti perpetui
- Sono incamerati (secolarizzati) i beni ecclesiastici: il clero diventerà parte della burocrazia civile, pagato dallo Stato
- secolarizzazione pure del matrimonio
- Soppressione delle ordini e congregazioni religiose (soprattutto quelle di vita contemplativa) o vengono limitate il numero delle loro case, ecc.
- Vengono espropriate e soppresse le scuole della Chiesa, e si proibisce agli ecclesiastici di insegnare.
- Si organizza la chiesa secondo dettati civili (diocesi, parrocchie, Vescovi e altre cariche) senza comunicazione con Roma.
- Gli si impone il giuramento di fedeltà alle autorità civili come contromisura di fronte alla obbedienza al Papa e come mezzo di controllo politico: una minaccia perenne.

Forse col tempo alcune di queste cose saranno rimediate nei concordati, ma la tendenza del giurisdizionalismo liberale è sempre quella: lo Stato al di sopra della Chiesa che viene considerata una associazione civile retta dalle leggi civili.

4. Religione y costituzionalismo.

L'interventismo francese si diffonde per l'Europa creando situazioni diverse ma sempre un classe politica liberale e un popolo ancora credente. Alcune monarchie cadono, altre tengono ma il fatto è che si impone il costituzionalismo: un legge superiore (che si presenta come frutto della volontà popolare) alla quale si devono aggiustare il potere e le leggi inferiori. Quale è il ruolo della religione in questi documenti costituzionali?

Alcuni paesi rimangono nella confessionalità di un tempo ma essa si va trasformando spesso in un dichiarazione formale o constatazione sociologica più che in un programma: e comunque alla confessionalità si accompagna sempre il giurisdizionalismo e una certa tolleranza delle altre religioni.

La posizione della Chiesa viene quindi concepita entro gli schemi liberali: il suo ruolo (anche privilegiato) viene definito e controllato dallo Stato come unica fonte di potere. Chiesa è Stato lottano per avere il popolo, e spesso risulta una situazione di tensione.

In tutto questo giocano un grande ruolo in concordati che nel XIX secolo sono abbondanti e servono a definire anche la posizione della Chiesa in un determinato Stato e le concessioni che essa fa allo Stato.

5. Il magistero della Chiesa sul liberalismo

Bisogna distinguere la reazione della Chiesa di fronte alle dottrine e ideologie del tempo e quella relativa ai fatti rivoluzionari, ma in un primo momento tale distinzione è offuscata dalla vicinanza e dal nesso tra una cosa e l'altra.

In un primo momento l'enfasi viene posta nel controbattere e arginare i pericoli delle dottrine, il che da come risultato un magistero piuttosto negativo e di condanna, che non considera gli aspetti positivi della nuova situazione.

Vengono condannate le dichiarazioni di diritti in base alla loro filosofia di origine: indifferentismo, laicismo, agnosticismo, naturalismo: Leone XII, Ubi primum (5-5-1824); Gregorio XVI, Mirari vos (15-8-1832); Pio IX, Alloc. Nemo vestrum (26-7-1855) e Quanta cura (8-12-1864) e Sillabo.

L'esplicazione di queste condanne ha certe volte una base dottrinale (quindi permanente) e un altro aspetto storico (mutabile)

1) La persecuzione: Il fatto che la Chiesa era stata perseguitata, espoliata, rovesciata l'alleanza trono-altare che si vedeva come garanzia di un ruolo adesso in pericolo: anticlericalismo, attacco agli stati pontifici, scisma in certi paesi, ecc.: tutto ciò tende a guardare come salvezza una certa restaurazione del vecchio regime.

C'è poi una certa confusione dentro e fuori, si confonde:

lotta per le libertà con attacchi alla Chiesa nella quale si vede un nemico di tali libertà

il rifiuto delle idee contrarie alla fede viene interpretato come rifiuto della libertà politica e sociale e della democrazia.

sia rivoluzionari che restauratori vogliono avere la Chiesa dalla sua parte

si confonde l'essenziale la struttura della Chiesa e la sua libertà e il ruolo storico che aveva svolto nel antico regime.

2) Il liberalismo e le altre ideologie sono condannate come opposte alla dottrina cattolica. L'idea liberale di libertà e relativista (in scontro con la verità oggettiva) non ancorata nella dignità della persona; non intesa come al servizio della ricerca della verità ma come frutto del relativismo (origine del potere, ragione vs. fede.

non si cercò di separare Chiesa e Stato per rimediare una situazione di confusione tra religione e politica ma per sottomettere la Chiesa allo Stato: e la Chiesa reagisce difendendo la sua libertà.

In pratica non fu ugualmente condannato il separatismo europeo che quello americano (Leone XIII, *Longinqua oceani* 6-1-1895, e neanche la costituzione belga del 1831 nella quale contribuirono i cattolici EHLER-MORRALL): erano separatismi non radicali.

DIRITTO DEI RAPPORTI TRA CHIESA E SOCIETÀ CIVILE

© Prof. José T MARTÍN DE AGAR

6. Chiesa e Stato in Leone XIII (1878-1903)

Dopo avere messo in risalto gli errori delle dottrine liberali, il magistero pontificio propone anche i principi per una *concezione cristiana dello Stato* basata sul dualismo, nelle quale si difende sia la libertà della Chiesa, che i suoi diritti nei confronti con l'autorità civile. Sarà Leone XIII a elaborare compiutamente questa dottrina che si è chiamata dello 'stato cattolico', benché questo termine sarà usato per primo da Pio XI. È chiaro comunque che la proposta si rivolge "a los Estados católicos; es decir, a la organización política de aquellos pueblos, que son católicos por la fe de sus ciudadanos y por sus tradiciones históricas"²⁵

1 Dualismo: le società perfette: Il Papa afferma l'esistenza, per volontà divina di due società perfette, Chiesa e Stato, diverse e relativamente sovrane, rifiutando quindi il giurisdizionalismo nelle due versioni monarchica e liberale, di tendenza monista:

«Iddio divide il governo del genere umano in due poteri, cioè l'ecclesiastico e il civile, in modo che l'uno sovrintendesse alle cose divine, l'altro alle terrene.

²⁵ P. LOMBARDÍA, *Síntesis Histórica...*, cit., in AA.VV., «Derecho Eclesiástico del Estado español», Pamplona 1980, p. 109.

Ambedue sono supremi nel proprio ordine; hanno entrambi i loro propri limiti entro cui contenersi, segnati dalla natura e dal fine prossimo di ciascuna: quindi intorno ad essi viene a descriversi come una sfera entro la quale ciascuno dispone secondo le proprie leggi. Ma poiché uno e medesimo è il soggetto di ambedue i poteri e potendo una stessa cosa —quantunque sotto ragione ed aspetto differente— appartenere alla giurisdizione dell'uno e dell'altro, la divina Provvidenza che li ha stabiliti ambedue, deve averli pure ordinati convenientemente fra loro. “E quei (poteri) che esistono sono ordinati da Dio” (Rom 13, 1). Il che se non fosse, sorgerebbero spesso occasioni di contese e conflitti, e non di rado l'uomo sarebbe costretto a rimanere in forse, come chi si trova in un bivio, e penosamente incerto, circa il partito da prendere essendo posto fra le contrarie disposizioni di due autorità, alle quali non può in coscienza ricusare di ubbidire...

Devono dunque esser debitamente coordinati tra loro i due poteri; e questo coordinamento non a torto viene paragonato a quello dell'anima e del corpo nell'uomo»²⁶.

2. *Coordinamento tra loro. Primato dello spirituale*: La Chiesa è stata fondata da Gesù Cristo

«alla quale diè a continuare per tutto il corso dei secoli la eccelsa e divina missione, che Egli aveva ricevuto dal Divin Padre... Questa società sebbene composta di uomini non altrimenti che la società civile, tuttavia a cagione del fine a cui mira e dai mezzi che adopera per conseguirlo ha carattere sovranaturale e spirituale, epperò va distinta ed è diversa dalla civile, e, quel che è più, è società nel suo genere e giuridicamente perfetta, avendo per volontà e grazia del suo fondatore in sé e per se medesima tutto ciò che fa di bisogno al suo essere e operare. Siccome il fine, al quale tende la Chiesa, è nobilissimo sopra ogni altro, così la potestà di essa va sopra tutte le altre, e non dee essere nè riputata inferiore ai poter dello Stato, nè a lui in qualsiasi modo sottoposta»²⁷.

Le rispettive competenze si devono stabilire in proporzione alla natura ed al fine prossimo di ciascuna delle due istituzioni

«La qualità poi e la portata di tali relazioni non si può stabilire altrimenti, che pensando come si è detto, alla natura delle due autorità, ed essendo coscienti dell'eccellenza e nobiltà dei rispettivi fini, essendo una direttamente e principalmente preposta alla cura delle cose temporali, l'altra all'acquisto dei beni soprannaturali ed eterni. Quindi tutto ciò che nel mondo in qualche modo è sacro, tutto ciò che riguarda la salute delle anime ed il culto divino, o che sia tale per natura sua, ovvero per il fine al quale si riferisce, cade sotto la giurisdizione della

²⁶ Enc. *Immortale Dei*. (De civitatum constitutione christiana) 1.XI.1885, n. 6. Si utilizza la edizione di R. SPIAZZI, *I documenti sociali della Chiesa*, 2^a ed., Milano 1988.

²⁷ Enc. *Immortale Dei*.

Chiesa. Tutte le altre cose poi, che si racchiudono nel giro degli impegni civili e politici, è giusto che sottostiano all'autorità civile, avendo Gesù Cristo espressamente comandato, rendasi a Cesare ciò che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio» (ID 6). Por tanto «nelle materie miste, la condizione naturale e conforme ai divini consigli non è la separazione e molto meno la lotta ma bensì la concordia dei due poteri, relativamente all'ordine dei loro fini prossimi» (ID 15).

3. *Ogni autorità viene da Dio*: La società civile ha anch'essa il suo origine nel diritto divino in quanto l'uomo è sociale per natura, e la vita sociale richiede naturalmente una autorità anch'essa derivante da Dio: unico, “vero e supremo Signore del mondo”, quindi “chiunque è investito della sovranità non d'altronde la tiene che da Dio”. Perciò “l'esercizio dell'autorità deve essere giusto... poiché la ragione unica del potere di chi governa è la tutela del bene sociale”.

4. *Libertà delle forme di governo*: La dottrina della Chiesa non propugna nessun specifico regime politico:

«l'autorità sovrana, per sè, non è di necessità legata a nessuna forma di governo in particolare: è in poter suo assumere or l'una or l'altra, purchè capaci di cooperare al benessere della società», per tanto «non condannasi alcuna forma di governo in uso, come quelle che per se stesse nulla hanno che ripugni alla dottrina cattolica... Anzi neppure si condanna in se stessa la partecipazione, più o meno larga, dei cittadini all'andamento della pubblica cosa; partecipazione, che in date circostanze e con certe condizioni può essere non solo utile ma doverosa»²⁸.

5. *Rapporti religione-società civile*:

I rapporti tra Stato e religione trascorrono per una doppia via. Da un lato «la società dipende da Dio non meno dei singoli individui che la compongono, né ha minori obblighi di quelli verso Dio stesso»²⁹, e quindi la promozione del bene comune esige

«che i cittadini operanti per acquistare quel bene supremo ed eterno, al quale tendono per natura, non solo non incontrino ostacoli, ma ne abbiano invece ogni facilitazione possibile. E la prima e la principale è appunto questa cercare in ogni modo di mantenere rispettata e inviolata l'attività della religione, il cui compito è di unire l'uomo a Dio» (*Inmortale Dei*, 4).

D'altra parte, come si è detto, Chiesa e Stato hanno gli stessi sudditi e si fa necessario un adeguato coordinamento tra le loro autorità secondo il volere divino. Si rifiuta invece la separazione tra Stato e Chiesa (*Au milieu*, n. 39 s.).

6. *Condanna dell'agnosticismo e dell'indifferentismo*:

«gli Stati non possono, senza empietà, agire come se Dio non esistesse, o considerare la religione come una cosa estranea e di nessuna importanza, e

²⁸ Ibi. n. 16.

²⁹ Ibi. n. 3.

adottarne indifferentemente una qualsiasi; invece sono obbligati ad onorare Dio in quella forma ed in quel modo che Egli stesso mostrò di volere... Non difficilmente può distinguere quale sia poi, la vera religione, chi nella ricerca usa un giudizio sensato e imparziale in quanto per moltissimi ed evidenti argomenti come le profezie adempiute, la frequenza dei miracoli, la rapida diffusione della fede anche in mezzo a nemici e ad ostacoli gravissimi la testimonianza dei martiri ed altre cose simili è manifesto che l'unica e vera religione è quella fondata da Gesù Cristo stesso ed affidata alla sua Chiesa per essere custodita e diffusa» (ID 3, 4a).

Si concretizza dunque il dovere dello Stato nei confronti della religione in un dovere verso la Chiesa cattolica, in una confessionalità cattolica sostanziale, che ispiri le leggi e l'agire dello Stato³⁰.

7. La libertà di culto e la tolleranza:

La Chiesa, afferma Leone XIII, non deve essere accusata

«di essere nemica o di una giusta tolleranza, o di quella che è vera e legittima libertà. E infatti se la Chiesa proclama non esser lecito mettere i differenti culti ad uguale condizione giuridica colla vera religione, non condanna però quei governi che per qualche grave ragione o di bene da ottenere, o di male da evitare, tollerano per via di fatto i differenti culti nel loro Stato. Così pure in modo assoluto la Chiesa vuole che nessuno sia portato per forza ad abbracciare la fede cattolica, poiché come saviamente avverte S. Agostino, *l'uomo non può credere se non di spontanea volontà (Tract. XXVI in Ioan., n. 2) (Inmortale Dei, 16)*.

Una tolleranza che è rispondente ai di allora segni dei tempi:

«la Chiesa con intelligenza di madre guarda al grave peso dell'umana debolezza e non ignora il corso degli animi e delle cose, verso cui è trasportata l'età nostra. Per questi motivi, senza attribuire diritti all'infuori del vero e dell'onesto, ella non vieta che, per evitare un male più grande e conseguire e conservare un maggior bene, il pubblico potere tolleri qualche cosa non conforme a verità e giustizia... Iddio stesso, infinitamente buono e potente, lascia pure che vi siano mali nel mondo... Tuttavia se per ragione del bene comune, e per quest'unica ragione, la legge umana può e anche deve tollerare il male, non può ne deve però approvarlo e volerlo per se stesso... è necessario che la legge umana prenda esempio da Dio, il quale nel tollerare che vi siano mai nel mondo, “né vuole che il male si faccia, né vuole che non si faccia ma vuole permettere che si faccia, e questo è bene” (*Summa Th. I q 19, a. 9, ad 3*). Questa sentenza del Dottore Angelico racchiude in poche parole tutta la dottrina della tolleranza del male» (Libertas 20b).

8. La attività politica dei cattolici:

³⁰ I. MARTÍN MARTÍNEZ, *Doctrina católica actual sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado*, in AA.VV., «Derecho canónico», vol. II, Pamplona 1974, p. 292-294.

Nelle circostanze di allora, molti Stati avevano ormai assunto le idee liberali, per cui -e questo è una certa novità- Leone XIII si rivolge ai cattolici per spingerli ad una azione sociale il più profonda possibile³¹ e, il che è quanto mai interessante, li insegnerà a distinguere il piano delle idee da quello dei fatti, distinzione che sarà poi il fondamento della dottrina della *tesi* e la *ipotesi*.

«Perciò in tali difficili condizioni i cattolici, se Ci daranno debitamente ascolto, facilmente comprenderanno quali doveri incombono a ciascuno, sia nell'ordine *delle idee*, sia in quello *dei fatti*. E quanto alle idee è necessario ritenerle nell'animo con saldo convincimento, e, ogni qual volta occorra professare apertamente tutto quanto insegnarono o insegneranno i romani Pontefici. E particolarmente rispetto a quelle che si è soliti chiamare *libertà moderne*, è necessario che ognuno si rimetta al giudizio della Sede Apostolica e non pensi diversamente da lei...

Quanto all'azione... il massimo dei doveri è quello di conformare in tutto la vita e i costumi alle norme del Vangelo, e non tirarsi indietro quando accade che la virtù cristiana esiga qualche sacrificio...

È inoltre di pubblico interesse portare saggiamente la propria azione anche nel campo amministrativo: dove una delle principali cure sia quella di far sì che si provveda alla educazione religiosa e morale dei giovani... Così pure, generalmente parlando è utile ed onesto che l'opera dei cattolici da questo campo meno vasto si estenda più largamente fino allo Stato. Diciamo *generalmente* in quanto la Nostra parola riguarda tutte le nazioni. Del resto può accadere in qualche luogo, che per gravissime e giustissime ragioni non sia utile di partecipare agli affari dello Stato né di ricevere cariche politiche (*Questione romana*). Ma generalmente, come si è detto, l'astensione totale dalla vita politica non sarebbe meno biasimevole che il rifiuto di qualsiasi concorso al pubblico bene: tanto più che i cattolici in ragione appunto dei loro principi, sono più che mai obbligati di portare nei propri impegni integrità e zelo. All'opposto tenendosi essi in disparte, arriveranno agevolmente al potere uomini, le cui opinioni non danno molto a sperare per il bene dello Stato...

Anzitutto è indispensabile che quanti sono degni del nome di cattolici, siano e si mostrino apertamente amorosissimi figli della Chiesa:.. che si adoperino a far ripiegare la presente società verso l'ideale sopra descritto della società cristiana. Il modo pratico di venirne a capo non si potrebbe determinare con norme assolute dovendo esso variare secondo la varietà dei luoghi e delle circostanze. Nondimeno si badi soprattutto di conservare l'accordo dei voleri e l'unità dell'azione. Ed entrambe queste cose si otterranno pienamente, se ciascuno terrà in conto di leggi le prescrizioni della Sede Apostolica, e si mostrerà docile verso i vescovi che lo «Spirito Santo pose a reggere la Chiesa di Dio» (Att 20, 28). La difesa della fede cattolica richiede assolutamente che nel professare le dottrine insegnate dalla

³¹ L'enciclica *Sapientiae christianae*, (10 genn. 1890, in «Acta Leonis XIII», vol. X, p. 10) tratta infatti "dei principali doveri dei cittadini cristiani".

Chiesa siano tutti di un sentimento solo e di una incrollabile costanza, e da questo lato bisogna star bene in guardia di non lasciarsi andare ad essere complici con l'errore, o ad opporgli più debole resistenza, che la verità non comporti.

In questa partecipazione politica si riconosce la legittima diversità di vedute tra i cattolici:

Intorno a dottrine opinabili, si può disputare con moderazione e col desiderio di raggiungere il vero, tenendo però sempre lontani i sospetti ingiuriosi e le vicendevoli accuse. A questo proposito affinché il capriccio delle recriminazioni non venga a scindere l'unione degli animi ognuno si attenga alle norme seguenti: che la integrità della fede cattolica non è compatibile colle opinioni che inclinano al *naturalismo* o al *razionalismo*, le quali in sostanza non mirano ad altro che a rovinare l'edificio del cristianesimo ed affermare nella società il dominio dell'uomo indipendente da Dio. Similmente: che non è lecito foggarsi una norma di condotta per la vita domestica e un'altra per la vita sociale, rispettando l'autorità della Chiesa in privato, e disconoscendola in pubblico. La qual cosa tornerebbe ad accoppiare il male al bene, e a mettere l'uomo in contraddizione con la propria coscienza, là dove invece è suo dovere essere sempre coerente a se stesso, né discostarsi mai in nessun caso o condizione di vita dalla virtù cristiana.

Nel caso che poi si ragioni soltanto di cose politiche, come della miglior forma di governo, se si debbano ordinar gli Stati secondo questo o quel sistema, è fuori di dubbio che intorno a tali punti si può onestamente essere di diversi pareri. Perciò trattandosi di persone, di cui si conoscano i sentimenti religiosi e l'animo disposto a ricevere con la debita sommissione le decisioni della Santa Sede, non è giusto che siano accusate per una differente opinione, che abbiano, circa le materie sopra indicate: e ingiustizia anche maggiore sarebbe muover loro l'accusa di violata o sospetta fede cattolica, come è avvenuto, con Nostro rammarico, più d'una volta. E questo si scolpiscono bene in mente quanti sono scrittori, e in maniera particolare i giornalisti» (*Immortale Dei* 18-21).

7. Elaborazione scolastica del Diritto Pubblico Ecclesiastico

Dopo il protestantesimo la Chiesa si trova un altro opponente: il liberalismo, e più precisamente lo Stato liberale, che essendo agnostico nega il dualismo cristiano e afferma di essere l'unica fonte potere e quindi di diritto.

A queste pretese gli autori cattolici rielaborano le idee sulla potestas indirecta costruendo la disciplina del *Diritto Pubblico Ecclesiastico*, che segna l'origine della nostra materia come materia scolastica. Avevamo visto nella prima lezione che ciò avvenne alla fine del sec. XVIII e che nel 1824 Papa Leone XII mandò che la materia fosse inclusa nei piani di studio delle Università degli Stati pontifici³².

³² Cost. Ap. *Quod divina sapientia*, in "Bull. Rom. cont., Romae 1835-1857, t. 16, p. 85-114, tit. 17.

Si tratta di una costruzione di orientazione apologetica che tenta dimostrare sia la costituzione della Chiesa come società visibile, giuridica e gerarchica, sia i suoi diritti in relazione con le altre società, soprattutto lo Stato.

Dato il suo carattere apologetico, la scienza doveva evolvere a seconda dell'evoluzione degli errori da combattere: prima il protestantesimo e lo stato assoluto, poi il liberalismo e lo stato liberale. Non mancarono tuttavia impostazioni di profilo più prettamente scientifico (benché con certe venature apologetiche) da parte della scuola di Wurzburg (s. XVIII), che cercarono di inquadrare il diritto canonico (ecclesiastico) nel metodo e le categorie della filosofia politica dell'epoca e del giusnaturalismo razionalista³³ e quindi cercando una sistematica per il diritto della Chiesa diversa dal classico *ius decretalium*.

La sistematizzazione scolastica dello *Ius Publicum* sviluppata soprattutto nelle università ecclesiastiche romane, può essere seguita nei "manuali" di quattro cardinali: Soglia (1779-1856)³⁴, Tarquini (1810-1874)³⁵, Cavagnis (1841-1906)³⁶ e Ottaviani³⁷, senza dimenticare altri come Capello³⁸ e Fogliasso³⁹.

La nozione basilare su cui poggia tutta la costruzione è che la Chiesa è stata costituita dal suo Fondatore come *società giuridica perfetta* in quanto suprema e indipendente nel ordine soprannaturale, giacché il suo fine (*la salus animarum*) è completo e non subordinato a quello di nessuna altra società, e la Chiesa è dotata di tutti i mezzi occorrenti al suo raggiungimento⁴⁰. Le conseguenze dell'essere società perfetta sono l'indipendenza e autonomia, l'averne un'autorità originaria.

L'altra società perfetta, nell'ordine temporale, è lo Stato.

A partire di queste premesse, i loro rapporti si stabiliscono sui concetti della teoria della *potestas indirecta*: Lo Stato deve riconoscere la vera religione e la vera Chiesa e la loro origine divina. Una volta qui, lo Stato dovrà promuovere la religione cattolica, difenderla e reprimere gli errori contrari. Esso poi rispetterà la distinzione delle

³³ Cf. C. SOLER, *Iglesia y Estado...*, cit., p. 29-31.

³⁴ *Institutiones Ius Publici Ecclesiastici*, Loreto 1842, più tardi pubblicate come *Institutionum Iuris Publici Ecclesiastici*, Mutinae 1850.

³⁵ *Institutiones Iuris Ecclesiastici Publici*, Roma? 1860, l'edizione XIX è Roma 1904.

³⁶ *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, Roma 1882-83, *Nozioni di diritto pubblico naturale ed ecclesiastico*, Roma 1886, *Della natura di società giuridica e pubblica competente alla Chiesa*, Roma 1887.

³⁷ *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, Roma 1936. L'ultima 4ª edizione è del 1958-1960.

³⁸ *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, Taurini 1913.

³⁹ *Il Ius Publicum Ecclesiasticum e il Concilio Ecumenico Vaticano II*, Torino 1968, p. 12.

⁴⁰ Cf. E. FOGLIASSO, *Il Ius Publicum...*, cit., p. 40-43.

materie; le *res mixtae*, saranno risolte per accordo, si deve tener conto della superiorità di fine, origine e mezzi della potestà sacra, ecc. In somma lo Stato è subordinato alla Chiesa non in quanto società, ma nella misura e modo in cui l'ordine naturale è subordinato a quello soprannaturale, quindi indirettamente. Il che logicamente presuppone la confessionalità cattolica dello Stato, cioè che accetti *in toto* la dottrina cattolica e la Chiesa, come se fosse una persona cristiana⁴¹.

Si costruì così un sistema chiuso di tesi e conclusioni apodittiche di ordine puramente razionale deduttivo, nel quale le reali situazioni dei rapporti Chiesa-Stato avevano una incidenza accidentale, che non intaccavano per niente le basi teoriche ma solo alcune conclusioni pratiche.

Questa disciplina veniva esposta con poche e marginali differenze tra gli autori, per cui essa costituì la base dell'insegnamento nei atenei romani e nelle altre istituzioni docenti ecclesiastiche.

I pontefici e il magistero fecero sue alcune delle principali tesi del Diritto Pubblico ecclesiastico, prima di tutte quella della Chiesa società perfetta⁴² (come figura giuridica); poi la confessionalità dello Stato, la tolleranza, il dovere dello Stato riguardo alla vera religione e alla Chiesa, ma non espressamente la teoria della potestà indiretta.

La scuola entra in crisi definitivamente con il Concilio Vaticano II, ma già prima si erano sollevate non poche critiche anche in campo cattolico soprattutto al verticismo del DPE che non distingueva tra Stato e società né tra gerarchia e Chiesa; i diritti della persona verranno a porre la questione in un'altra prospettiva e la stessa *Pacem in terris* proclamerà una libertà religiosa che non sarebbe accettabile negli schemi del DPE⁴³.

CAPITOLO 6: CHIESA E STATO NELLA PRIMA METÀ DEL XX° SECOLO

1. Lo Stato cattolico da Pio X a Pio XII

La prima metà del XX° secolo è un'epoca di continuità, sulla scia della dottrina di Leone XIII sullo Stato cristiano, in cui si sviluppano la teoria della tesi e ipotesi (cioè la applicazione pratica dei principi relativamente alle circostanze di ogni nazione), la dottrina della tolleranza, e sempre più si farà leva sulla presenza dei cattolici nella vita

⁴¹ Per un riassunto delle tesi dello IPE, vid. C. SOLER, *Iglesia y Estado...*, cit. , p. 40-43.

⁴² Difatti nel *Sillabo* di Pio IX si condanna la tesi "Ecclesia non est vera perfectaue societas" (n. XIX). Leone XIII parte da questa nozione nella sua dottrina sullo stato cattolico. La espressione non è usata dal Concilio Vaticano II ma appare anche nel M.P. di Paolo VI *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, del 24.VI.1969, AAS 61 (1969) 476, cf. M. OLIVERI, *Natura e funzioni dei legati pontifici...*, 2ª ed. LEV, Città del Vaticano 1982, p. 164.

⁴³ Sul declino intraecclesiale delle tesi iuspubblicistiche vid. C. SOLER, *Iglesia y Estado...*, cit. , p. 43-68.

pubblica. Avverrà un'allargamento del tema dei diritti umani (non più limitati alla condizione operaia) e la loro difesa di fronte ai diversi e terribili eventi di negazione di tali diritti.

La Chiesa inoltre preciserà di più i motivi, il fondamento e la portata dei suoi interventi in ambito temporale, sottolineando sempre di più il loro carattere morale, non tecnico né politico⁴⁴, rivolgendo quindi il suo magistero non soltanto ai cattolici perché sudditi della Chiesa, ma a tutti gli uomini. Si tratta di una progressiva sostituzione di posizioni giurisdizionali per un approccio dottrinale in una prospettiva di ordine sociale naturale oltre che soprannaturale, mettendo sempre più in primo luogo quale è il disegno divino sulla persona umana e sulla società piuttosto che sui rapporti istituzionali tra Chiesa e Stato e tra le loro rispettive autorità.

S. **Pio X** (1903-1914) dovette affrontare di nuovo il problema del separatismo a proposito della Francia, ove il governo unilateralmente dichiarò sospeso il Concordato del 1801 e le leggi Combes del 1905 stabilirono un sistema di separazione tra lo Stato e la Chiesa tutto improntato alla laicizzazione della società, imponendo alla Chiesa una organizzazione contraria alla sua natura, basata su Associazioni civili di Culto guidate da laici. Il Papa rispose nella enciclica *Vehementer* (1906), riaffermando la condanna del separatismo liberale, che sottometteva le confessioni al potere civile, riduceva la

⁴⁴ “Se la Chiesa considera ingiusto mescolarsi senza ragione nella direzione degli affari terreni e meramente politici, difende tuttavia suo diritto di intervenire per evitare che il potere civile in tali negozi tenti in qualche modo di ostacolare quei beni supremi di cui dipende la salvezza delle anime, o cerchi di danneggiarli con leggi o comandi ingiusti, attenti contro la stessa costituzione divina della Chiesa od infine calpesti i sacri diritti di Dio sulla società umana” (Pio XI, *Ubi arcano*, 21 novembre 1921, n. 61).

“Tocca a Noi giudicare con suprema autorità di queste cose sociali ed economiche. Certamente alla Chiesa non è domandato guidare gli uomini ad una felicità meramente caduca ma a quella eterna; anzi «la Chiesa considera improprio mescolarsi senza ragione negli affari terreni» (Leone XIII....). Ma essa non può in nessun modo rinunciare al compito a lei affidato da Dio, di far valere la sua autorità, non nelle materie tecniche per le quali non ha né mezzi adeguati né è competente, bensì in tutte quelle che si riferiscono alla morale... Quindi, anche se le cose economiche e la disciplina morale, ciascuna nel suo ambito hanno i suoi propri principi, è errato dire che l'ordine economico e quello morale sono talmente alieni tra loro che quello non dipenda di questo sotto nessun aspetto... anche la stessa ragione dimostra con chiarezza, basata nella natura delle cose e dell'uomo individualmente e socialmente considerato, che Dio Creatore ha prescritto un fine a tutto l'ordine economico” (Pio XI *Quadragesimo anno*, 15 maggio 1931, nn. 41-42).

“La Chiesa benché non abbia mai offerto un determinato sistema tecnico, non essendo questo compito suo, ha però fissato chiaramente punti e linee che, pur prestandosi a diverse applicazioni concrete secondo le varie condizioni dei tempi, dei luoghi e dei popoli, indicano la via sicura per ottenere il felice progresso della società” (Pio XI, *Divini Redemptoris*, 19 marzo 1937, n. 34).

religione a un fatto privato senza nessuna rilevanza pubblica e negava la libertà alla Chiesa⁴⁵.

Nel condannare tali abusi e dottrine, S. Pio X riafferma l'importanza di una collaborazione tra Stato e Chiesa nelle materie miste, pur esercitando ciascuno "la propria autorità nella sua sfera particolare"; la ricerca del bene temporale non deve ostacolare ma aiutare la consecuzione del bene spirituale, senza considerare questo alieno o contrario a quello.

Il Papa riaffermerà in altre occasioni la libertà della Chiesa smascherando la falsità degli schemi liberali che danno libertà a tutti (scuola, stampa, manifestazioni pubbliche, culti acattolici, ecc.) tranne che ai cattolici⁴⁶. D'altro canto egli ribadisce che il cristianesimo non è legato a nessuna concreta forma di governo (*Le Sillon*), così come la relativa autonomia del temporale e la libertà e responsabilità personale dei cattolici nelle questioni politiche, benché in alcuni paesi, come in Francia ed Italia, la difesa della libertà della Chiesa possa esigere momentanee limitazioni di questa libertà in favore di una azione unitaria (*Notre charge*, 46).

Benedetto XV (1914-1922) è il Papa della Prima Guerra Mondiale e della Rivoluzione russa, che egli dovette deplorare come occasionate dall'abbandono sociale delle idee cristiane (Enc. *Ad Beatissimi*, 1914). Egli diede inizio, dopo il conflitto armato, ad una tappa di ricostruzione dei rapporti concordatari con gli Stati basati non solo sul carattere cattolico di uno Stato ma sul rispetto della "dignità e libertà della Chiesa", che comincia ad affacciarsi di nuovo in campo internazionale con sempre più autorità morale dopo la perdita degli stati pontifici⁴⁷.

⁴⁵ "Poiché lo Stato -dice il Papa- si separava dalla Chiesa spezzando i legami del Concordato, avrebbe dovuto, come logica conseguenza, lasciarle la sua indipendenza e permetterle di godersi in parte il diritto comune, nella libertà che lo Stato pretendeva di averle concesso. In realtà, niente di tutto questo è avvenuto: riscontriamo infatti nella legge parecchie eccezionali misure restrittive che mettono odiosamente la Chiesa sotto il dominio del potere civile" (Enc. *Vehementer*).

⁴⁶ Cf. Disc. *La vostra presenza* (1913), AAS 5 (1913) 147-151.

⁴⁷ "...il riordinamento delle relazioni fra la Chiesa e diversi paesi. Infatti, nessuno ignora che, dopo la recente immane guerra, sono sorti dei nuovi Stati, od alcuni che già preesistevano si sono ingranditi di nuovi territori. Ora, tralasciando certi argomenti che potremmo qui addurre, è evidente che questi Stati non hanno nessun diritto a reclamare per sé quei privilegi che la Santa Sede aveva concesso ad altri mediante patti solenni e convenzioni speciali, poiché ciò che è stato concordato fra alcuni non può recare ad altri né vantaggi né pregiudizio. Vediamo parimenti che alcuni Stati, in seguito a così gravi e radicali sconvolgimenti politici, si sono trasformati al punto da non poter più essere considerati come la stessa persona morale con la quale la Sede Apostolica aveva trattato in precedenza. Dal che naturalmente consegue che anche i patti e le convenzioni che prima erano stati conclusi tra la Santa Sede e quegli Stati non hanno più alcun valore. Tuttavia, se i Capi delle Repubbliche e degli Stati sopradetti volessero stipulare con la Chiesa nuovi patti che siano più

Pio XI (1922-1939) portò a compimento le iniziative internazionali auspicate dal predecessore siglando ben 23 accordi con diversi Stati, tra i quali i Patti lateranensi con l'Italia (1929) che superarono la questione romana, e il concordato con Germania (1933); ristabilì inoltre i rapporti diplomatici con la Francia (1924).

Seguendo la dottrina precedente sui rapporti Chiesa-Stato⁴⁸ (rifiuto dei principi liberali del separatismo, della libertà dei culti e del giurisdizionalismo (*Quas primas*, 1925), egli diresse la sua predicazioni a temi concreti quali la famiglia, l'educazione, la questione operaia, difendendo in tali ambiti la presenza della Chiesa: non soltanto della gerarchia ma anche spronando i cattolici ad una decisa attività nella prosecuzione del bene comune guidati dagli insegnamenti della Chiesa e dai pastori. Essa è l'unica che per mandato divino può formare rettamente la coscienza umana: ascoltandola i popoli si sottometteranno alla legge di Gesù Cristo ed avranno la pace, "perché è il regno di Cristo che stabilisce ed sviluppa una certa uguaglianza di diritti e di dignità tra gli uomini" (Enc. *Ubi arcano*, 22.XII.1922).

Pio XI dovette affrontare la disfatta delle democrazie parlamentari davanti ad una forte crisi economica e sociale che vide affermarsi, come reazione, le dittature e i totalitarismi (marxismo, nazismo, fascismo: lo Stato etico ed autofondante). Le lacerazioni causate da questi regimi, soprattutto dal nazismo, fecero approfondire di molto il magistero sulla dignità della persona umana e i suoi diritti di natura, di fronte a gli individualismi e agli statalismi che negavano spazio alle società intermedie tanto attive e feconde in altri tempi. Benché, come dice Lombardía, il Pontefice si rivolge ai cattolici con argomenti basati sulla rivelazione, la sua difesa dei diritti sociali lo pone in una prospettiva di diritto naturale che a partire di Pio XII sarà sempre più presente nel magistero⁴⁹ (Vedi infra n. 2).

appropriati alle mutate condizioni politiche, sappiano che la Santa Sede, qualora non vi si opponga particolare ostacolo, non è aliena dal trattare con essi come sta già trattando con alcune Nazioni. Teniamo però a proclamare nuovamente innanzi a voi, Venerabili Fratelli, che non consentiremo mai che in questi Concordati si insinuino alcunché di contrario alla dignità e alla libertà della Chiesa, poiché importa altamente alla stessa prosperità del civile consorzio, specialmente ai giorni nostri, che tale libertà e dignità rimangano salve e intatte" (All. Cons. *In hac quidem*, 21-XI-1921, AAS 13 (1921) 521-524).

⁴⁸ Il Papa enumera i doveri dello 'Stato cristiano' nell'enciclica *Divini Redemptoris*: aiutare la Chiesa nell'edificazione della società cristiana, impedire la propaganda atea, cercare il bene comune con leggi sociali appropriate, onestà e fedeltà della funzione pubblica, «lasciare alla Chiesa la piena libertà di compiere la sua divina e del tutto spirituale missione», con la quale mira non solo alla salvezza delle anime ma contribuisce anche alla felicità terrena (cf. nn. 73-79).

⁴⁹ Cf. P; LOMBARDÍA, *Síntesis histórica...*, loc. cit. p. 116.

Su questa scia il pensiero di **Pio XII** (1939-1958) si apre sempre più allo stabilimento di un ordine giuridico internazionale, basato sul diritto naturale⁵⁰, che possa garantire la pace tra i popoli e i diritti della persona. Sin dall'inizio del suo pontificato egli si rivolge non soltanto ai cattolici ma anche a tutti gli uomini.

Pur seguendo ancora la dottrina di Leone XIII sullo Stato cattolico confessionale, egli tiene conto del fatto che le società, anche negli stati cattolici, è sempre più pluralistica. Egli parlerà di uno Stato fondato "su ragionevole disciplina, nobile umanità e responsabile spirito cristiano" (Discorso *Con sempre*, Natale 1942, n. 28).

Di fronte al conflitto bellico mondiale, Pio XII prenderà in considerazione l'importanza crescente delle relazioni internazionali, nelle quali la Chiesa deve essere presente, per svolgere una missione che essendo di natura soprannaturale è al di sopra delle impostazioni meramente politiche. Comincia qui a delinearsi una presenza ed attuazione della Chiesa nel mondo fondata più nell'autorità del suo magistero che in una potestà giuridico-politica fondata sulla connessione tra affari terreni e salvezza delle anime.

Anche se non ammetterà la libertà religiosa, Pio XII sviluppa con ampiezza la dottrina della tolleranza, cosciente delle difficoltà che il pluralismo in atto pone ad una confessionalità oltranzista⁵¹; e riconoscendo la autonomia delle cose terrene parlerà di una legittima laicità dello Stato⁵² anche come conseguenza delle caratteristiche del

⁵⁰ Cf. Pio XII, enc. *Summi Pontificatus*, 20 ottobre 1939, n. 29, disc. Natale 1941, nn. 10-20; disc. *Con sempre*, Natale 1942

⁵¹ In uno schema ancora confessionista Pio XII si pone il problema della tolleranza religiosa nei rapporti fra Stati, nel discorso ai giuristi cattolici *Ci riesce*, del 6 dicembre 1953. Egli lo risolve applicando i due conosciuti principi che lo Stato cattolico deve seguire: "Primo: ciò che non risponde alla verità e alla norma morale non ha oggettivamente alcun diritto né all'esistenza né alla propaganda, né all'azione. Secondo: il non impedirlo per mezzo di leggi statali e di disposizioni coercitive può nondimeno essere giustificato nell'interesse di un bene superiore e più vasto" (n. 7).

⁵² "Siano parte viva della Chiesa le vostre città. Vi è, in Italia, chi si agita, perchè teme che il cristianesimo tolga a Cesare quel che è di Cesare. Come se dare a Cesare quello che gli appartiene, non fosse un comando di Gesù; come se la legittima sana laicità dello Stato non fosse uno dei principi della dottrina cattolica; come se non fosse tradizione della Chiesa il continuo sforzo per tenere distinti, ma pure, sempre secondo i retti principi, uniti i due Poteri; come se, invece, la mescolanza tra sacro e profano non si fosse il più fortemente verificata nella storia, quando una porzione di fedeli si è staccata dalla Chiesa" (Disc. Ai marchigiani, 23 marzo 1958, Discorsi e Radiomessaggi XX, Typ.Pol. Vat., pp. 29-34).

sistema democratico, nel cui contesto anche lo stesso concetto di Stato cattolico sembra perdere di fatto buona parte del suo fondamento⁵³.

2. La Chiesa di fronte ai totalitarismi: a) Il marxismo; b) Fascismo e nazismo

L'insuccesso dello Stato liberale in campo sociale ed economico si fece specialmente pesante dopo la Prima Guerra mondiale, propiziando la nascita, sulle stesse basi del pensiero illuminista, di una concezione totalitaria dello Stato che lo vede protagonista esclusivo ed assorbente della vita sociale, nettamente al di sopra dell'individuo il quale avrebbe senso soltanto come parte della comunità (nazionale o di classe) ed in tutto al suo servizio. In questo contesto la affermazione e tutela dei diritti e libertà della persona e della società si oscura in pro dell'affermazione dello Stato e del Partito unico. Tale idea ebbe diverse attuazioni storiche nel periodo tra le due Guerre mondiali e la Chiesa dovette approntare la loro critica.

a) Lo Stato totalitario marxista si incarnò politicamente soprattutto nell'URSS a partire dalla rivoluzione russa del 1917, da dove si è poi steso ad altri paesi con diverse impostazioni, ma sempre basato sull'analisi materialista e dialettico della storia, nella quale la religione viene considerata come un ostacolo da eliminare in quanto impedisce alle masse operaie di reagire allo sfruttamento ed attuare la lotta delle classi. E comunque la religione, soprattutto le confessioni, sarebbero di per se un elemento di opposizione allo Stato (ed al Partito comunista con il quale si identifica), uniche istituzioni alle quali si devono prestare fede ed ubbidienza totali.

Si tratta quindi di propagare l'ateismo scientifico e di impedire per tutti i mezzi la vita religiosa degli individui e l'attività delle confessioni, per liberare l'uomo della religione

⁵³ Sul tema della democrazia il Pontefice, rifacendosi alla dottrina di Leone XIII (*Libertas*, 20 giugno 1888, *in fine*), si sofferma nel discorso di Natale del 1944, stabilendo le premesse di una sua corretta attuazione:

a) Centralità dell'uomo "che, lungi dall'essere l'oggetto e un elemento passivo della vita sociale, ne è invece, e deve rimanerne, il soggetto, il fondamento e il fine".

b) Il cittadino deve poter esprimere le proprie opinioni e farle valere in maniera confacente al bene comune, con responsabilità: distinzione quindi tra popolo e massa, tra libertà e libertinaggio, tra uguaglianza e ugualitarismo (nn. 7-8).

c) Rispetto dell'autorità voluta da Dio, che deve essere esercitata con onestà, oggettività e imparzialità, lealtà, generosità ed incorruttibilità, soprattutto dai parlamentari, che devono cercare il bene comune e non il loro particolare interesse (nn. 9-11).

d) La democrazia dev'essere "fondata sugli'immutabili principi della legge naturale e delle verità rivelate", per evitare l'assolutismo di Stato (12). (...) Se l'avvenire apparterrà alla democrazia, una parte essenziale nel suo compimento dovrà toccare alla religione di Cristo e alla Chiesa... per attuare l'ordine stabilito da Dio degli esseri e dei fini, ultimo fondamento e norma direttiva di ogni democrazia" (19).

strumento del capitalismo. In questo senso bisogna interpretare le affermazioni retoriche delle costituzioni dei paesi in regime di democrazia popolare, quando parlano di libertà di coscienza e di religione: liberazione della coscienza, individuale e sociale, dalla religione.

Benché le idee socialiste erano state già ampiamente criticate nel magistero del secolo XIX, la sua reale impostazione politica dimostrò tutta la sua potenza distruttiva della persona e dei popoli, oltre che della vita religiosa per causa delle violente persecuzioni cui furono oggetto i credenti; ed il Papa Pio XI ne rinnovò la condanna nell'enciclica *Divini Redemptoris* (19 marzo 1937), condannando il materialismo, la negazione dei diritti naturali della persona e della famiglia, le persecuzioni in Russia, nel Messico e in Spagna, e lo Stato totalitario comunista, tanto dissimile a quello cristiano "vigilante e previdente difensore dei diritti divini e umani, sui quali le Sacre Scritture e i Padri della Chiesa insistono tanto spesso" (ivi n. 33).

b) I totalitarismi di stampo nazionalista sorgono più legati alle conseguenze della Prima Guerra mondiale, come proposte radicali per il superamento della crisi economica e delle lotte sociali. Queste ideologie e i sistemi politici cui danno luogo, rifiutano il capitalismo, la democrazia dei partiti e la lotta delle classi, contrapponendo ad essi un sistema di partito unico ispirato nell'esaltazione idolatrica dello Stato e dei valori nazionali di chiara tendenza imperialista e guerrafondaia⁵⁴.

Oltre a questo profilo comune, la loro realizzazione pratica fu molto diversa, più estrema nella Germania nazista di Hitler che, nell'identificare la superiorità nazionale con quella della pura razza ariana, arrivò a praticare una politica di sterminio etnico (soprattutto degli ebrei) ed eugenetico, segnata da orrori e crudeltà senza precedenti. Molto più prammatico e moderato il fascismo italiano di Mussolini che tuttavia ebbe certi risvolti di razzismo.

Lo stesso schema serve per quello che riguarda la politica religiosa. Hitler, anche se agli inizi si mostrò amichevole sia con la Chiesa che con le confessioni protestanti, ben presto palesò il suo totalitarismo, e i suoi eccessi nazionalisti e razzisti furono condannati da cattolici e protestanti scatenando contro di loro la persecuzione. Le dottrine naziste furono condannate da Pio XI nella enciclica *Mit brennender Sorge* (14 marzo 1937); in essa si rifiutano la esaltazione della razza e dello Stato in contrasto con l'ordine naturale, come divinità assolute cui tutto si deve sottomettere per la forza, l'indottrinamento delle masse, specie della gioventù, in forza della propaganda, delle

⁵⁴ Cf. Pio XII, enc. *Summi Pontificatus*, 20 ottobre 1939, n. 28.

scuole e delle associazioni ufficiali, uniche con possibilità di agire, spesso contro la religione⁵⁵.

Il fascismo, meno dottrinario e più politico fu anche condannato. Mussolini trovò consensi anche in campo cattolico, per avere risolto la questione romana con i Patti lateranensi e per il suo corporativismo apparentemente coincidente con quello proposto dalla *Quadragesimo anno*; ma appena firmati i patti il Papa Pio XI dovette condannare la pretesa dello Stato fascista di monopolizzare ogni iniziativa sociale, strappando alla Chiesa le associazioni cattoliche tanto diffuse ed attive nel paese, a pretesto che esse costituivano e agivano come partiti politici.

Nell'enciclica *Non abbiamo bisogno* (29 giugno 1931), il Pontefice difese in modo particolare l'Azione Cattolica, aliena di per se ad ogni attività politica, la libertà della scuola cattolica e l'insegnamento della religione, condannando le calunnie della stampa ufficiale rivolte contro il clero o contro la stessa Santa Sede, e gli abusi contro i luoghi sacri.

Difendendo il "diritto delle anime di procurarsi il maggior bene spirituale sotto il magistero e l'opera formatrice della Chiesa" e il "diritto delle anime così formate di partecipare i tesori della Redenzione ad altre anime collaborando alla attività dell'Apostolato Gerarchico", Il Papa si dice fiero "di combattere la buona battaglia per la libertà delle coscienze, non già (come qualcuno forse inavvertitamente Ci ha fatto dire) per la libertà di coscienza, maniera di dire equivoca e troppo spesso abusata a significare la assoluta indipendenza della coscienza, cosa assurda in anima da Dio creata e redenta" (ivi nn. 28-29).

Pio XI ripeté a più riprese la condanna del fascismo, così come fece di fronte ai misfatti della Seconda Repubblica spagnola di stampo liberal-massonico che pretese di annientare la vita religiosa nel paese attraverso leggi radicalmente laiciste che separavano la Chiesa dallo Stato, ignoravano il concordato in vigore, bandivano le scuole religiose, scioglievano i Gesuiti ed abolivano di fatto ogni libertà di pratica religiosa (*Dilectissima nobis*, 3 giugno 1933).

3. Cristianesimo e corporativismo.

Furono proprio gli estremismi socioeconomici rappresentati dall'individualismo liberale che lasciò "quasi soli gli individui di fronte allo Stato", e dal marxismo che tenta di risolvere i problemi attraverso la lotta delle classi e la dittatura economica dello Stato, i fattori che ispirarono a Pio XI a proporre come ideale la via intermedia del

⁵⁵ "Il credente ha un diritto inalienabile di professare la sua fede e di praticarla in quella forma che ad essa conviene... I genitori coscienziosi e consapevoli della loro missione educativa hanno prima di ogni altro il diritto essenziale alla educazione dei figli, loro donati da Dio, secondo lo spirito della vera fede" (*Mit brennender Sorge*, n. 8); cf. Pio XII, enc. *Summi Pontificatus*, 20 ottobre 1939, n. 26.

corporativismo basato sulla restaurazione delle società intermedie al modo dei ceti professionali e delle confraternite del medioevo, e su di una presenza direttrice dello Stato in campo economico e sociale, così da evitare gli inconvenienti sia delle lotte sociali che della pura legge del mercato.

Nell'enciclica *Quadragesimo anno* (15 maggio 1931), il Papa delinea i profili di questo sistema muovendo dal principio di sussidiarietà (n. 79). Si tratta in somma di sindacati eretti dallo Stato e da esso riconosciuti come unici rappresentanti dei lavoratori o degli imprenditori di un ramo della produzione. Le corporazioni sono istituzioni statali costituite dai delegati di entrambi i sindacati, di operai e di imprenditori, per dirigere come rappresentanti dell'autorità li stessi sindacati ed assicurarne la collaborazione tra le categorie. I problemi tra di esse che non si risolvono mediante accordo devono essere deferiti alla magistratura del lavoro, lo sciopero è proibito (cf. nn. 91-96). I cristiani sono incoraggiati a sostenere questo sistema in modo che venga attuato secondo i principi cristiani.

È la prima volta che viene proposta una linea di azione così concreta, da attuare sotto la direzione della gerarchia, dando luogo ad una certa confusione, specie in Italia, tra il corporativismo fascista e quello auspicato dalla dottrina della Chiesa, nonostante che lo stesso Pio XI ammonì contro i possibili eccessi di intervento statale e di compressione della libertà che potevano accadere nella sua realizzazione pratica; e senz'altro il Pontefice ricordò che la questione sociale è anzitutto una questione morale, per cui la sua soluzione deve partire dalla riforma del costume.

Infatti i differenti tentativi di attuazione del corporativismo che si fecero in alcuni stati di tradizione cattolica (Italia, Portogallo, Spagna, Austria), ebbero come fattore comune il contesto di uno Stato autoritario, a volte totalitario, non rispettoso delle libertà civili e politiche⁵⁶.

4. I diritti umani

Anche nella prima metà del secolo XX si assiste allo emergere, nel magistero sociale, del tema dei diritti umani, che oggi costituisce forse l'argomento più importante di tale insegnamento e un importante campo di collaborazione tra la Chiesa e la comunità politica.

Il punto di partenza, molto più antico, saranno i diritti degli operai ed anche, in modo particolare, il diritto alla proprietà privata entro giusti limiti sociali, come garanzia di libertà e di sviluppo dell'individuo di fronte allo Stato e alla società; ma adesso, di fronte alle tragedie totalitarie, il tema non sarà più circoscritto agli interventi dello

⁵⁶ Vid. per quel che riguarda Portogallo e Austria, S. EHLER - J. MORRALL, *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, Milano 1958, p. 508-529.

Stato per risolvere la questione operaia, ma si allargherà sino a fare dei diritti della persona il nocciolo della missione dello Stato e del bene comune.

“La dottrina cattolica rivendica allo Stato la dignità e l’autorità di un vigilante e previdente difensore dei diritti divini e umani” (Pio XI, *Divini Redemptoris*, 19 marzo 1937, n. 33).

“Tutelare l’intangibile campo dei diritti della persona umana e rendere agevole il compimento dei suoi doveri vuole essere ufficio essenziale di ogni pubblico potere. Non è forse questo che porta con sé il significato genuino del bene comune, che lo Stato è chiamato a promuovere?” (Pio XII, Disc. Nel Cinquantenario della *Rerum novarum*, 1 giugno 1941, n. 9).

Un primo elenco di diritti appare già nel discorso di Pio XII nel Natale del 1942 che versa sull’ordine interno delle nazioni: si deve sostenere “il rispetto e la pratica attuazione dei seguenti fondamentali diritti della persona: il diritto a mantenere e sviluppare la vita corporale, intellettuale e morale, e particolarmente il diritto ad una formazione ed educazione religiosa; il diritto al culto di Dio privato e pubblico, compresa l’azione caritativa religiosa; il diritto, in massima, al matrimonio e al conseguimento del suo scopo, il diritto alla società coniugale e domestica; il diritto di lavorare come mezzo indispensabile al mantenimento della vita familiare; il diritto alla libera scelta dello stato, quindi anche dello stato sacerdotale e religioso; il diritto ad un uso dei beni materiali, cosciente dei suoi doveri e delle limitazioni sociali” (n. 24). Tali diritti e quelli della famiglia e delle società intermedie devono essere protetti da efficaci misure giurisdizionali cui devono sottomettersi anche le autorità.

5. Il magistero di Giovanni XIII. L’enciclica *Pacem in terris*

La dottrina di Giovanni XIII segna una svolta nel progresso del magistero pontificio sui rapporti Chiesa-realtà temporali, in quanto imposta decisamente il discorso non soltanto sul piano del diritto divino positivo, ma anche su quello del diritto naturale, ferma restando la intrinseca relazione tra questi due ordini ma affermando anche le loro relative differenze di principi, leggi e portata.

Centralità della persona. In tale contesto il Papa situa nella persona umana il fulcro dei rapporti sociali, facendo una lucida valutazione positiva dei diritti umani proprio perché fondati sulla dignità di essa⁵⁷. Dietro questa apertura bisogna capire che ormai il tema dei diritti umani e le loro formulazioni si erano staccati in buona parte dalla matrice

⁵⁷ “In una convivenza ordinata e feconda va posto come fondamento il principio che ogni essere umano è *persona*, cioè una natura dotata di intelligenza e di volontà libera; e quindi è soggetto di diritti e di doveri che scaturiscono immediatamente e simultaneamente dalla sua stessa natura: diritti e doveri che sono perciò universali, inviolabili, inalienabili (Cfr. Pio XII *Radiom.* Natale 1942; Giovanni XXIII, *Disc.* 4.I.1963)” (*Pacem in terris*, n. 3).

liberale e rivoluzionaria con cui erano stati proposti nel secolo scorso, soprattutto nell'Europa. La loro fondamentazione si trova nella convinzione comune che appartengono ad ogni uomo per il fatto di essere uomo, e che li devono essere riconosciuti da qualsiasi istanza di potere. Sotto questa comune coscienza giuridica si può facilmente scorgere l'idea di un diritto naturale universalmente valido che esprime il piano di Dio sugli uomini e sulla società. È in questa prospettiva che la Chiesa accetta e fa suo il discorso sui diritti dell'uomo, la quale come detto se non sempre coincidente a livello filosofico con la prospettiva secolare, si trova con essa nel terreno delle dichiarazioni e della prassi.

Libertà religiosa. Tra i diritti umani elencati nella *Pacem in terris* (1963), Giovanni XXIII annovera quello che ognuno ha "di onorare Iddio secondo il dettame della retta coscienza, e quindi il diritto al culto di Dio privato e pubblico" (n. 6). Per la prima volta viene riconosciuto questo diritto nel magistero ecclesiastico; un progresso possibile solo attraverso il superamento dell'approccio basato sul confronto tra i diritti della verità e dell'errore (che imprigionava il problema nel dilemma intolleranza-indifferentismo) per metterlo in chiave personalista e giusnaturalista, nella quale i diritti sono sempre della persona e ad essa appartengono con indipendenza che si trovi nella verità o nell'errore.

In questo modo il Pontefice ricollega il problema della libertà religiosa nella società civile con la dottrina perenne della Chiesa sulla libertà dell'atto di fede, sviluppando le conseguenze di questa dottrina fuori ormai di un contesto politico di confessionalità. Sarà anzi su tale sviluppo che la Chiesa potrà riproporre una formulazione del dualismo con al centro la persona umana e la sua dimensione religiosa, una impostazione compatibile e più ampia di quella strettamente cristiana di Papa Gelasio I (494).

Attività dei cattolici nella società civile. La prospettiva giusnaturalista decisamente intrapresa da Giovanni XIII apriva ampi orizzonti alla collaborazione Chiesa-società civile senza rinunciare peraltro ai titoli di diritto divino nei quali la stessa Chiesa fonda la sua libertà. Il Concilio Vaticano II, proseguirà la strada aperta dalla *Pacem in terris*; ma ora ci interessa mettere in risalto come è proprio il Papa ad incoraggiare i cattolici ad una tale collaborazione. Ecco alcuni brani dell'enciclica:

"56. Le linee dottrinali tracciate nel presente Documento scaturiscono o sono suggerite da esigenze insite nella stessa natura umana, e rientrano, per lo più, nella sfera del diritto naturale. Offrono quindi ai cattolici un vasto campo di incontri e di intese tanto con i cristiani separati da questa Sede Apostolica quanto con esseri umani non illuminati dalla Fede in Gesù Cristo, nei quali però è presente la luce della ragione ed è pure presente ed operante l'onestà naturale. «In tali rapporti i Nostri figli siano vigilanti per essere sempre coerenti con se stessi, per non venire mai a compromessi riguardo alla religione e alla morale. Ma nello stesso tempo siano e si mostrino animati da spirito

di comprensione, disinteressati, e disposti ad operare lealmente nell'attuazione di oggetti che siano di loro natura buoni o riducibili al bene» (*Mater et Magistra*).

“57. Non si dovrà però mai confondere l'errore coll'errante, anche quando trattisi di errore o di conoscenza inadeguata della verità in campo morale-religioso. L'errante è sempre ed innanzitutto un essere umano e conserva, in ogni caso, la sua dignità di persona; e va sempre considerato e trattato come si conviene a tanta dignità. Inoltre in ogni essere umano non si spegne mai l'esigenza, congenita alla sua natura, di spezzare gli schemi dell'errore per aprirsi alla conoscenza della verità. E l'azione di Dio in lui non viene mai meno. Per cui chi in un particolare momento della sua vita non ha chiarezza di fede, o aderisce ad opinioni erronee, può essere domani illuminato e credere alla verità. Gli incontri e le intese, nei vari settori dell'ordine temporale, fra credenti e quanti non credono o credono in modo non adeguato, perché aderiscono ad errori, possono essere occasione per scoprire la verità e per renderle omaggio.

“Va altresì tenuto presente che non si possono neppure identificare false dottrine filosofiche sulla natura, l'origine e il destino dell'universo e dell'uomo, con movimenti storici a finalità economiche, sociali, culturali e politiche, anche se questi movimenti sono stati originati da quelle dottrine e da esse hanno tratto e traggono tuttora ispirazione. Giacché le dottrine, una volta elaborate e definite, rimangono sempre le stesse; mentre i movimenti suddetti, agendo sulle situazioni storiche incessantemente evolvendosi, non possono non subirne gli influssi e quindi non possono non andare soggetti a mutamenti anche profondi. Inoltre chi può negare che in quei movimenti, nella misura in cui sono conformi della retta ragione e si fanno interpreti delle giuste aspirazioni della persona umana, vi siano elementi positivi e meritevoli di approvazione?

“Pertanto, può verificarsi che un avvicinamento o un incontro di ordine pratico, ieri ritenuto non opportuno o non fecondo, oggi invece sia o lo possa divenire domani. Decidere se tale momento è arrivato, come pure stabilire i modi e i gradi dell'eventuale consonanza di attività al raggiungimento di scopi economici, sociali, culturali, politici onesti e utili al vero bene della Comunità sono problemi che si possono risolvere soltanto con la virtù della prudenza, che è la guida delle virtù che regolano la vita morale sia individuale che sociale. Perciò, da parte dei cattolici tale decisione spetta in primo luogo a coloro che vivono od operano nei settori specifici della convivenza, in cui quei problemi si pongono, sempre tuttavia in accordo con i principi del diritto naturale, con la dottrina sociale della Chiesa e con le direttive dell'autorità ecclesiastica. Non si deve, infatti dimenticare che compete alla Chiesa il diritto e il dovere non solo di tutelare i principi dell'ordine etico e religioso, ma anche dell'ordine temporale, quando si tratta di giudicare dell'applicazione di quei principi ai casi concreti (67).

“58. Non mancano anime particolarmente dotate di generosità, che trovandosi di fronte a situazioni nelle quali le esigenze della giustizia non sono soddisfatte o non lo sono in grado sufficiente, si sentono accese dal desiderio di innovare, superando con un balzo solo tutte le tappe- come volessero far ricorso a qualcosa che può rassomigliare alla rivoluzione.

“Non si dimentichi che la gradualità è la legge della vita in tutte le sue espressioni; per cui anche nelle istituzioni umane non si riesce ad innovare verso il meglio che agendo dal di dentro di esse gradualmente. «Non nella rivoluzione —proclama Pio XII— ma in una evoluzione concordata sta la salvezza e la giustizia. La violenza non ha mai fatto altro che abbattere, non innalzare; accendere le passioni, non calmarle, accumulare odio e rovine, non affratellare i contendenti; e ha precipitato gli uomini e i partiti nella dura necessità di ricostruire lentamente, dopo prove dolorose, sopra i ruderi della discordia» (68)”.

III. VISIONE ATTUALE DEI RAPPORTI CHIESA-SOCIETÀ

Abbiamo visto nella parte storica diversi sistemi di rapporti Chiesa-società civile e possiamo ribadire quanto detto nella prima lezione, cioè che questi rapporti dipendono da:

- a) l'ecclesiologia del momento;
- b) la configurazione della società politica;
- c) la figura giuridica della Chiesa.

Infatti, quest'ultima dipende sia da come la Chiesa vede se stessa e la sua missione nel mondo, sia dalla forma della società civile, che ha sempre avuto un riflesso nel modo come la Chiesa si presenta al mondo, giacché il dialogo comporta sempre una certa somiglianza seppure esterna. Perlomeno così è stato sin dall'Editto di Milano fino ad oggi; la Chiesa mutua certi elementi della configurazione sociale e del diritto pubblico civile: copia l'organizzazione dell'Impero di oriente, anche della società feudale, dello Stato moderno assoluto (monarchia, Curia romana, società perfetta), la codificazione, le dichiarazioni di diritti. Cosicché, pur avendo sempre chiara l'idea della sua natura e origine soprannaturale e che la sua missione è religiosa, i modi e l'ampiezza con cui ella rivendica la libertà per svolgere la sua missione è dipesa in parte dalle circostanze storiche.

Ultima tappa di questa evoluzione è stato il Concilio Vaticano II, il cui magistero ha avuto una importanza decisiva per quanto riguarda la nostra materia. In esso si incontrano due linee guida che sembrano opposte e invece corrono parallele: la riflessione della Chiesa sulla propria realtà mistica e una visione del mondo e della sua missione riguardo al medesimo più consona con il contesto sociale odierno.

CAPITOLO 7: ORDINE TEMPORALE E MISSIONE DELLA CHIESA

1. L'ecclesiologia. Essere della Chiesa e sua missione nel mondo.

Il Concilio Vaticano II segna una svolta in quanto è un momento di approfondimento negli aspetti propri del mistero della Chiesa (riflesso dell'Incarnazione) come si vede in LG 8 e 11. Essa viene definita sulla base delle immagini bibliche che la tipizzano, specie quella di Popolo di Dio, mettendo questa alla base di ogni sua ulteriore configurazione come comunità e come società.

Ciò significa mettere in risalto sia i vincoli ed elementi soprannaturali sia l'elemento sociale, come fondamento di quello gerarchico (rapporto tra il sacerdozio comune e quello ministeriale). Il che significa:

- partire dalla comune dignità di tutti i fedeli e dalla loro partecipazione alla missione della Chiesa nel mondo, alla quale cooperano secondo la condizione e modo proprio di ciascuno (LG 9, 32).

- il primato del sociale sul gerarchico, nel senso la gerarchia è vista come servizio ai fedeli. La pastorale è il compito di sostegno e guida che spetta alla gerarchia, affinché tutto il popolo sia in grado di cooperare alla missione della Chiesa.

- i rapporti esterni non solo verticistici ma sociali: tra Chiesa e società civile, non solo tra gerarchia e autorità politica (Soler).

- quindi il ruolo di tutti i fedeli, specie dei laici, nella animazione cristiana del mondo (LG 31, 32), come vedremo nel cap. 8.

2. La missione: l'annuncio del Vangelo e il retto ordine temporale.

La missione della Chiesa è di natura religiosa: la salvezza delle anime. La stessa che Gesù Cristo venne a compiere e che le affidò per realizzarla nei secoli a suo nome (AA 6a; cf. LG 5). Questa missione comprende anche, in modo essenziale ed inscindibile, la perfezione dell'ordine temporale. «L'opera redentrice di Cristo, che ha come fine la salvezza degli uomini, riguarda anche la instaurazione dell'ordine temporale. La missione della Chiesa perciò non consiste soltanto nel portare il messaggio di Cristo e la sua grazia agli uomini, ma anche nel permeare e perfezionare l'ordine delle realtà temporali con lo spirito evangelico» (AA 5). Gli affari terreni interessano la Chiesa in quanto in mezzo ad essi trascorre la vita degli uomini, ed è lì che lavorano la loro felicità terrena ed eterna (GS 1-3).

L'instaurazione di tutte le cose in Cristo, che rappresenta, come detto, un aspetto essenziale dell'unica missione della Chiesa⁵⁸, ha come centro e fonte di irradiazione

⁵⁸ Su l'unità della missione della Chiesa e i suoi diversi aspetti, *vid.* A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*², Pamplona 1981, p. 35; P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, Madrid 1979, p. 173-220.

l'uomo, culmine della creazione visibile e principale beneficiario della redenzione. La diffusione del regno di Cristo sulla terra consiste nel «rendere partecipi tutti gli uomini della redenzione salvifica e, per mezzo di essi, ordinare effettivamente il mondo intero a Cristo» (AA 2a; cf. GE proemio).

Le cose temporali hanno un valore intrinseco come creazione, ma, in quanto oggetto dell'attività umana, acquistano una *dimensione morale* per causa del loro rapporto con l'uomo, con la sua vocazione alla perfezione, ed in questa dimensione attingono la loro più alta dignità (AA 7b). Proprio su questi aspetti morali del temporale interviene la Chiesa per confrontarlo con lo spirito delle beatitudini al fine "di orientare l'ordine temporale verso l'ordine trascendente, che gli conferisce il vero suo valore senza snaturarlo"⁵⁹.

Ma la Chiesa, come dice Viladrich, «no es el nuevo orden temporal, ni siquiera el nuevo orden moral de lo temporal»⁶⁰, perché la dimensione morale è intrinseca all'uso umano delle cose create, e il suo rispetto obbliga ogni uomo. La Chiesa conosce ed insegna con certezza queste esigenze morali, alla luce della Rivelazione, ma non le costituisce.

Quindi, illuminare le realtà temporali con la luce del Vangelo, per ordinarle al Creatore e liberarle dal disordine introdotto dal peccato, non significa che la Chiesa, come società giuridica, abbia un potere su queste realtà, né che rientri nella sua missione di realizzare un concreto ordine temporale (GS 43c), una specie di città temporale ecclesiastica. La missione della Chiesa è esclusivamente religiosa, soprannaturale; non cerca un dominio di tipo politico, economico o sociale (GS 11 e 42), né «vuole in alcun modo intromettersi nel governo della società terrena» (AG 12c)⁶¹.

⁵⁹ Cong. per la Dottrina della Fede, Instr. *Libertatis conscientia* 22.III.1986, AAS 79 (1987) 554-599, n. 62.

⁶⁰ P.J. VILADRICH, *Compromiso político, mesianismo y cristiandad medieval*, Pamplona 1973, p. 14.

⁶¹ "Infatti, la forza che la Chiesa riesce a mettere nell'odierna società degli uomini, consiste in quella fede e carità portate alla vita pratica, non nell'esercitare un qualche dominio esteriore attraverso mezzi meramente umani (...) in forza della sua missione e della sua natura [la Chiesa] non è legata a nessuna particolare forma di cultura umana o sistema politico, economico, o sociale" (GS 42cd).

Questa dottrina significa superamento di qualunque impostazione che voglia tradurre in termini di potestà giuridica o superiorità politica la pur innegabile eccellenza della dimensione spirituale, eterna o soprannaturale su quella terrena, temporale o umana, nelle loro rispettive manifestazioni istituzionali.

3. Nuove prospettive del dualismo. Autonomia e dimensione morale dell'ordine temporale.

Da queste considerazioni si deduce che una formulazione del dualismo, come principio di rapporti tra Chiesa e comunità politica, si deve inquadrare nella più ampia considerazione dell'autonomia del creato e delle attività secolari: non due autorità che si spartiscono le competenze, ma due autorità che riconoscono le loro rispettive incompetenze.

L'autonomia delle realtà temporali viene così definita dal Concilio: "Molti nostri contemporanei, però, sembrano temere che, se si fanno troppo stretti i legami tra attività umana e religione, venga impedita l'autonomia degli uomini, delle società, delle scienze.

"Se per autonomia delle realtà terrene intendiamo che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza legittima, che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo, ma anche è conforme al volere del Creatore. Infatti è dalla stessa loro condizione di creature che le cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine; e tutto ciò l'uomo è tenuto a rispettare, riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola scienza o arte. Perciò la ricerca metodica di ogni disciplina, se procede in maniera veramente scientifica e secondo le norme morali non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio. Anzi, chi si sforza con umiltà e con perseveranza di scandagliare i segreti della realtà, anche senza che egli se ne avverta viene come condotto dalla mano di Dio, il quale, mantenendo in esistenza tutte le cose, fa che siano quello che sono. A questo punto, ci sia concesso di deplorare certi atteggiamenti mentali, che talvolta non mancano nemmeno tra i cristiani, derivati dal non avere sufficientemente percepito la legittima autonomia della scienza, e che, suscitando contese e controversie, trascinarono molti spiriti a tal punto da ritenere che scienza e fede si oppongano tra loro.

"Se invece con l'espressione "autonomia delle realtà temporali" si intende che le cose create non dipendono da Dio, che l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore, allora tutti quelli che credono in Dio avvertono quanto false siano tali opinioni. La creatura, infatti, senza il Creatore svanisce. Del resto tutti coloro che credono, a qualunque religione appartengano, hanno sempre inteso la voce e la manifestazione di lui nel linguaggio delle creature. Anzi, l'oblio di Dio priva di luce la creatura stessa" (GS 36).

Nel campo, che possiamo chiamare delle cose temporali *in quanto tali*, la Chiesa è totalmente incompetente, poiché "le cose create e la stessa società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare". In relazione ad esse

la Chiesa non possiede la verità, poiché non le è stata rivelata, né l'efficacia intrinseca del Vangelo è legata al progresso umano⁶².

La Chiesa, invece, possiede la verità sui principi *di ordine morale* che devono informare la vita terrena dell'uomo e della società, dal momento che fanno parte della rivelazione. Questi principi *ex ipsa natura humana profluentia* (che scaturiscono dalla stessa natura umana), fanno parte della legge naturale la cui interpretazione ed insegnamento autentici le sono stati affidati (DH 14c). La missione della Chiesa include anche lo sforzo per orientare l'ordine temporale secondo tali principi, che manifestano il disegno divino sulla creazione.

Tuttavia “questi principi non implicano che l'ordine temporale sia assorbito dalle esigenze della diffusione del messaggio evangelico, in modo che debba essere un criterio pastorale a servire di base per le strutture temporali e un potere ecclesiastico a decidere sui problemi che pone il governo delle cose profane”⁶³. In effetti, l'applicazione efficace di questi principi morali non può portare a negare la legittima autonomia dell'ordine temporale, che è parte del volere di Dio relativo a questo ordine e ne esige il più completo rispetto. Proprio questa necessaria armonia definisce i limiti del diritto dei fedeli alla libertà nel temporale (c. 227).

L'armonia è possibile, perché la “*applicazione* della Parola di Dio alla vita degli uomini e alla società, e alle realtà terrene ad esse connesse”⁶⁴, non si realizza con l'adozione di una determinata forma di organizzazione, ma consente un'ampia gamma di soluzioni pratiche ugualmente coerenti con quelle esigenze⁶⁵. Non vi è cioè un nesso necessario ed univoco tra il messaggio rivelato e l'ordine temporale. Perciò i fedeli, per “vivificare le strutture e gli ambienti del mondo” hanno il diritto di agire con piena libertà “guidati dalla loro coscienza cristiana” (LG 36, cf. GS 43, AA 5)⁶⁶.

L'ordine temporale ha una naturale autonomia rispetto all'ordine religioso anche se non è indipendente dal Creatore. Il retto ordine del creato esige, innanzitutto, il

⁶² Rifacendosi ai suoi predecessori Pio XI spiegava che la Chiesa non può “rinunciare all'ufficio da Dio assegnatole d'intervenire con la sua autorità, non nelle cose tecniche, per le quali non ha né i mezzi atti né la missione di trattare, ma in tutto ciò che riguarda la legge morale” (*Quadragesimo anno*, 15.V.1931, 41).

⁶³ P. LOMBARDÍA, *El Derecho Público Eclesiástico según el Vaticano II*, in «Escritos de Derecho canónico» II, pp. 393-394.

⁶⁴ Così definisce il Romano Pontefice la dottrina sociale della Chiesa (Giovanni Paolo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, n. 8).

⁶⁵ Cf. Istr. *Libertatis conscientiae*, n. 80d, loc. cit., pp.590-591.

⁶⁶ Sulla natura e sulla funzione teologica (morale), non ideologica né tecnica, della dottrina sociale cristiana vedi Enc. *Sollicitudo rei socialis*, cit. n. 41.

rispetto delle sue leggi e dei suoi principi, impressili da Dio stesso. La instaurazione cristiana dell'ordine temporale non consiste nel sostituire queste leggi con altre di tipo spirituale, ma nel conoscerle sempre meglio e far sì che il dominio dell'uomo sulle realtà temporali gli sia mezzo e cammino di perfezione e non di alienazione (GS 35, 36).

La grazia non distrugge la natura, ma la sana e la eleva, così la santificazione delle realtà create esige il rispetto della loro legittima autonomia, della loro verità e del loro bene, che l'uomo va progressivamente conoscendo, e il loro retto uso secondo il disegno del Creatore.

CAPITOLO 8: MISSIONE SPECIFICA DEI LAICI.

1. Radicale uguaglianza della vocazione e missione cristiana e diversità di ministeri.

L'azione della Chiesa per ordinare le cose terrene secondo il volere di Dio, riflette la sua struttura fondamentale, riassunta nel n. 2 del Decreto *Apostolicam actuositatem*: «c'è nella Chiesa diversità di ministero ma unità di missione»; tutti i membri cooperano, in quanto fedeli, a compierla, ma ognuno secondo la sua condizione⁶⁷.

Questa partecipazione è l'aspetto dinamico della comune vocazione cristiana alla santità e all'apostolato (AA 2a e 7d). Infatti, come insegna la Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (40b): «è chiaro dunque a tutti che tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità: da questa santità è promosso, anche nella società terrena, un tenore di vita più umano».

L'unità di missione e la diversità di funzioni, che caratterizzano la costituzione sociale del Popolo di Dio, si configurano però in modo peculiare rispetto alla presenza e attività della Chiesa nel mondo. Le radici teologiche sono le stesse, la fede e i sacramenti (LG 11), ma sono diverse le conseguenze giuridiche.

Nella Chiesa come società giuridicamente organizzata, il sacramento dell'ordine, nel configurare chi lo riceve a Cristo Capo, costituisce la gerarchia, alla quale spetta, oltre che dispensare i misteri divini (cf I Cor IV, 1), la potestà di regime, in virtù della quale governa con potere giuridico gli altri fedeli, per tutto ciò che attiene alla vita e alla missione della Chiesa in quanto istituzione (i *negotia ecclesiastica*).

In questa prospettiva ai fedeli, laici e non, spetta sempre la fondamentale posizione di *sudditi*⁶⁸, nel senso che la disciplina di queste materie spetta ai pastori (LG 27)⁶⁹.

⁶⁷ Cf. LG 13, 32, 46b. *Vid* sul tema, A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos...* cit., p. 34-35.

⁶⁸ Che non si identifica né si esaurisce nell'essere meri soggetti passivi dell'attività ministeriale della gerarchia. La partecipazione al sacerdozio comune che tutti hanno ricevuto con il battesimo, conferisce diritti, facoltà, funzioni attive e specifiche nella vita liturgica, sacramentale ed apostolica della Chiesa (LG 10-12), e la capacità di collaborare nel *munus hierarchicum* (AA 20 e 24e). Cf. L.

Nell'edificazione della città terrena sono diversi i ruoli derivanti dal rapporto fra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale. La missione della gerarchia non implica una competenza giuridica a dirigere o a coordinare l'attività dei laici⁷⁰, piuttosto si concretizza nello «enunciare con chiarezza i principi circa il fine della creazione e l'uso del mondo, e dare gli aiuti morali e spirituali affinché l'ordine temporale venga instaurato in Cristo». È, invece, compito dei laici assumere «*tamquam proprius munus* la instaurazione dell'ordine temporale e operare direttamente e concretamente in esso, guidati dalla luce del Vangelo e del pensiero della Chiesa e mossi dalla carità cristiana» (AA 7d ed e).

Ci soffermeremo, in questo e nel seguente capitolo, sulle rispettive funzioni della gerarchia e dei laici rispetto alla retta ordinazione delle realtà terrene. Dai esse derivano diversi diritti e doveri, tra i quali la libertà negli affari temporali. Questo diritto sintetizza la posizione del laico -la sua vocazione e missione- nella società ecclesiastica e segna la linea di demarcazione tra l'ordinamento canonico e civile, ed è fondamentale per una rinnovata visione canonica della missione della Chiesa nel mondo.

2. La vocazione specifica dei laici e la santificazione del mondo.

Parlando di vocazione specifica dei laici più volte è stata messa in evidenza la necessità di intenderla sulla base della comune condizione di fedeli cristiani. Questa fondamentale precisazione, da un punto di vista puramente teorico, vale anche per i chierici ed i religiosi⁷¹, ma per i laici è ancora più significativa in quanto la loro condizione secolare non deriva da un atto diverso dal battesimo; esso rende *christifidelis* chi lo riceve e «solo cogliendo la misteriosa ricchezza che Dio dona al cristiano nel santo battesimo è possibile delineare la “figura” del fedele laico»⁷².

PORTERO SÁNCHEZ, *El papel del laicado en la Iglesia*, in AA. VV., «Temas fundamentales en el nuevo Código», Salamanca 1984, p. 169-185.

⁶⁹ Cf. J. I. ARRIETA, *Jerarquía y laicado*, in «Ius Canonicum» (1986), p. 123.

⁷⁰ “Que los laicos no pertenezcan a la sagrada jerarquía no quiere decir que su misión eclesial específica consista en ejecutar en la ordenación de lo temporal los proyectos de la “Ecclesia regens”. La razón es mucho más profunda: los laicos no tienen en la Iglesia una misión de poder, porque su tarea específica no tiene un sentido jerárquico, ya que la Iglesia no gobierna las estructuras temporales”. (P. LOMBARDÍA, *Los laicos en el Derecho de la Iglesia*, in «Escritos de Derecho canónico» II, Pamplona 1973, p. 170-171).

⁷¹ Così ad es. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Colloqui*, 5ª ed. italiana, Milano 1987, n. 9, p. 26-27; A. DEL PORTILLO, *Voce Laicos (I. Teología)*, in «Gran Enciclopedia Rialp», Madrid 1984, vol. 13, p. 849; P. LOMBARDÍA, *Los laicos...*, loc. cit., p. 153-158, 162-166; J. HERRANZ, *The juridical Status of the Laity: The Contribution of the Conciliar Documents and the 1983 Code of Canon Law*, in «Communicationes» (1985), p. 294.

⁷² Giovanni Paolo II, Esort. ap. *Christifideles laici*, 30.XII.1988, AAS 81 (1989) 393-521, n. 9

La condizione laicale è dunque *un modo* proprio e specifico di incarnare e compiere la comune dignità e vocazione cristiana nell'ambito dell'unica ed identica condizione di fedele. Il che significa che la vocazione laicale si costruisce a partire dall'unica vocazione e missione cristiana, grazie al principio della diversità di ministeri che vi è nella Chiesa (LG 18), determinata quindi da due coordinate fondamentali: a) *l'uguaglianza* nella condizione di fedeli, nella dignità e responsabilità di membri del Popolo di Dio; b) la *secolarità*, ossia, il vivere queste dignità e responsabilità nelle circostanze e nelle situazioni che derivano dalla loro presenza nel mondo e dalla loro condizione di cittadini⁷³.

Su questi parametri si basa il Concilio Vaticano II, nella Costituzione *Lumen Gentium* (n. 31), quando propone la ben nota descrizione funzionale del laico⁷⁴. Prima li definisce comparativamente come fedeli (con *tutte* le caratteristiche di questa condizione) che non hanno ricevuto l'ordine sacro né hanno assunto lo stato religioso⁷⁵, e poi specifica la caratteristica positiva, dalla quale deriva la loro vocazione⁷⁶. Ai laici «*peculiari modo spectat* di illuminare e di ordinare tutte le realtà temporali, alle quali essi sono strettamente legati, in modo che sempre si realizzino e si sviluppino secondo Cristo» (LG 31), sono chiamati a «instaurare l'ordine temporale come compito proprio e in esso

⁷³ Cf. *ibid*, n. 15j.

⁷⁴ Il concetto di laico usato dal Concilio non intende essere tanto una definizione teologica quanto una descrizione tipologica. Tuttavia la ricchezza di profili e le conseguenze di questo concetto, costituiscono una solida base per una definizione essenziale. Si veda ad es. la valutazione che si fa di questo concetto nei *lineamenta* del Sinodo dei Vescovi tenuto nel 1987 (*Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo a vent'anni dal Concilio Vaticano II. Lineamenta*, n.22, Libreria Editrice Vaticana 1985, p. 20-21. D'ora in poi *Lineamenta*). Cf. «Communicationes» (1985), p. 168-174; A. DEL PORTILLO, *El Obispo diocesano y la vocación de los laicos*, in AA. VV. «Episcopale Munus», Assen 1982, p. 190; G. DALLA TORRE, *Il laicato*, in «Il Diritto nel mistero della Chiesa» II, Roma 1981, p. 183-186.

⁷⁵ «Col nome di laici si intendono qui tutti i fedeli a esclusione dei membri dell'ordine sacro e dello stato religioso riconosciuto dalla chiesa, i fedeli cioè, che, dopo essere stati incorporati a Cristo col battesimo e costituiti Popolo di Dio, e nella loro misura, resi partecipi della funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, per la loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano».

⁷⁶ «*Laicis indoles saecularis propria et peculiaris est (...)* Per vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio. Essi vivono nel secolo, cioè implicati in tutti e singoli i doveri e negli affari del mondo e nelle ordinarie condizioni di vita familiare e sociale, di cui è intessuta la loro esistenza. Ivi sono chiamati da Dio a contribuire, dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo nell'esercizio della loro funzione e guidati dallo spirito evangelico».

operare direttamente e concretamente» (AA 7d)⁷⁷; «ciò che per gli appartenenti al ministero ordinato può costituire un compito aggiuntivo o eccezionale, per i laici è *missione tipica*»⁷⁸.

È, tuttavia, importante rilevare che la missione ecclesiale propria dei laici non è di occuparsi delle realtà temporali, ma di santificarle ordinandole secondo la volontà divina⁷⁹. La secolarità è una caratteristica *extra ecclesiale*, ovvero che non si acquisisce canonicamente. Il titolo in base al quale il cristiano agisce nell'ordine temporale non è il battesimo, ma la condizione di uomo, di membro della società⁸⁰. A sua volta «il battesimo non li toglie affatto dal mondo... ma affida loro una vocazione che riguarda proprio la situazione intramondana... Così l'essere e l'agire nel mondo sono per i fedeli laici una realtà non solo antropologica e sociologica, ma anche e specificamente teologica ed ecclesiale»⁸¹.

Il laico è il fedele che si dedica agli affari temporali, rispetto ai quali deve esercitare la sua partecipazione al sacerdozio di Cristo ricevuta con il battesimo. Come cittadino deve occuparsi delle cose della città terrena, come fedele cristiano è chiamato -per vocazione e senza bisogno di un altro titolo- a farlo secondo il volere di Dio, il che implica il rispetto dei valori e delle leggi dell'ordine temporale, come via necessaria per poter ricondurlo a Dio (GS 43b, AA 7e).

La missione dei laici riguardo all'ordine temporale è il compito specifico e proprio che ad essi spetta nell'unica missione della Chiesa, non è quindi una missione gerarchica, né di rappresentanza della Chiesa, né di collaborazione all'apostolato gerarchico, né da luogo ad uno *stato* di vita canonico⁸².

⁷⁷ Essendo queste la condizione e la missione *proprie* dei laici, il Concilio pone appunto nello stesso comma (LG 31) il contrasto con i chierici e i religiosi, la cui situazione canonica non permette loro di occuparsi abitualmente -sebbene per diversi motivi- nei *saecularia negotia* (cf. LG 46b). Appare chiaramente quindi che la secolarità della quale parla qui il Concilio distingue i laici sia dei chierici che dei religiosi. Cf. AA 2b, AG 21.

⁷⁸ Giovanni Paolo II, *Angelus*, 15.III.1987, citato in *Christifideles laici*, nota 22.

⁷⁹ Cf. A. DEL PORTILLO, voce *Laicos*, loc. cit., p. 850.

⁸⁰ Cf. P.J. VILADRICH, *Compromiso político...*, cit., p. 29.

⁸¹ *Christifideles laici*, n. 15.

⁸² Quasi tutti gli aspetti della vita dei laici sono legati con la loro condizione di cittadini, dunque i rapporti di giustizia che ne derivano sono regolati dal diritto civile e non da quello canonico. Il diritto canonico incide nella vita dei laici a motivo della loro condizione di fedeli: la comunione, la partecipazione attiva e passiva nei beni e nelle attività riguardanti la vita interna della Chiesa (parola e liturgia), e anche quando legittimamente e volontariamente intervengono nei *negotia ecclesiastica* (cf. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos...*, cit., p. 176-177).

Sarebbe un errore tradurre canonicamente la dottrina del Vaticano II sui laici costituendoli in uno stato ecclesiastico⁸³. Non deve perciò meravigliare che le norme del Codice sui laici continuino ad essere relativamente poche rispetto a quelle sui chierici ed i religiosi, e per lo più si limitano a enunciare precetti morali o esortazioni, perché i laici non sono *personae ecclesiasticae*, né la loro vita è *canonica*, né la loro missione è *ecclesiastica* ma *ecclesiale*.

Queste caratteristiche della condizione laicale sono alla base del loro specifico statuto giuridico-canonico, che, come dice Viladrich, «constituye una modalidad jurídica de la condición común de fiel;... sus concretos derechos y deberes, que constituyen el estatuto laical, más que fruto de una consideración autónoma del laicado, son matizaciones que la nota de secularidad y el principio de autonomía de lo temporal producen en los derechos fundamentales del fiel»⁸⁴.

3: Libertà e responsabilità dei laici nelle questioni temporali (c. 227)

Da queste basi si deducono i diritti ed i doveri propri dei laici, in particolare la loro libertà e responsabilità nelle questioni temporali le quali si proiettano sugli altri diritti e doveri specifici dei laici. I profili giuridici di questa libertà si possono dedurre dalla definizione di laico che abbiamo studiato.

Infatti, occuparsi delle cose temporali cercando di portarle a Dio è il modo proprio in cui i laici esprimono la loro partecipazione ai *munera Christi* che hanno ricevuto nel battesimo. Non si tratta di un compito secondario, subordinato alle funzioni e ai ministeri che i laici possono svolgere nella Chiesa e per la Chiesa, ma della *loro propria* missione nella Chiesa e nel mondo (cf. AA 5a), in quanto nella loro condizione di fedeli e di cittadini sono chiamati ad armonizzare -senza confonderli- l'ordine spirituale e quello temporale. La promozione del laicato va intesa soprattutto nel promuovere il pieno compimento di questa loro missione ecclesiale, non nel cercare per i laici ruoli

⁸³ Il che porterebbe, dice GONZÁLEZ DEL VALLE, a “identificar la elevación de las actividades terrenas al orden sobrenatural con la clericalización del orden temporal” (*La autonomía en lo temporal*, in «Ius Canonicum» n° 24, XII (1972), p. 41). LOMBARDÍA osserva che “no deja de ser significativo que sean precisamente los laicos, es decir aquellos miembros del Pueblo de Dios privados de poder eclesiástico, quienes tengan confiada -por el mismo Cristo, no por misión o mandato de la jerarquía eclesiástica- la tarea de dar un sentido cristiano al orden temporal. Es necesario, por tanto, dejar sentado que la edificación de la ciudad terrena no es una labor eclesiástica -propia de la jerarquía-, aunque sea una misión eclesial, relacionada con la participación en el “munus regale” de Cristo del sacerdocio común de los simples fieles. Consideración esta que me parece fundamental para comprender el sentido de la posición del laico en la Iglesia” (*El Derecho público eclesiástico según el Vaticano II*, in «Escritos de Derecho canónico» II, Pamplona 1973, p. 396).

⁸⁴ Voce *Laicos* (III. *Derecho Canónico*), «Gran Enciclopedia Rialp», Madrid 1984, vol. 13, p. 857.

ecclesiastici che li vincoli all'organizzazione della Chiesa assimilandoli ai chierici sottraendoli alla loro vocazione specifica⁸⁵.

Occorre dunque una corretta interpretazione dei diversi aspetti della vocazione dei laici per che si possa pervenire ad una adeguata cura pastorale, che li aiuti a vivere con pienezza la loro vocazione⁸⁶.

Da queste considerazioni deriva lo stretto rapporto tra la missione laicale e il diritto alla libertà negli affari terreni, benché non sia loro esclusivo: poiché l'instaurazione cristiana dell'ordine creato è missione propria dei laici -non ricevuta dalla gerarchia-, il loro specifico compito nel quale devono attuare la loro vocazione cristiana, e poiché le realtà temporali hanno una legittima autonomia di principi, valori, leggi e metodi, è logico che chi vive queste realtà deva conoscere e rispettare il loro ordine proprio, e abbia conseguentemente il diritto di orientarsi liberamente in questo campo, secondo le proprie opinioni, la propria esperienza, guidati dalla loro coscienza cristiana (GS 43b, AA 5).

Le conseguenze che ne derivano sono di varia natura: teologiche, pastorali, ascetiche, ecc. Ci soffermeremo soprattutto sulla libertà dei laici nelle cose temporali dal punto di vista del diritto canonico (c. 227); libertà che pur essendo strumentale rispetto ad altri diritti e doveri più sostanziali⁸⁷, acquista però il ruolo di criterio guida per la loro retta realizzazione.

Soltanto una corretta comprensione dell'autonomia dei laici nella vita secolare, consente di impostare in modo adeguato l'impegno pastorale per aiutarli a compiere la

⁸⁵ La Cost. *Gaudium et spes* (43b) ribadisce la preminenza di questa missione propria dei laici su qualsiasi altro tipo di collaborazione che possano assumere nella Chiesa, poiché è la loro, quella che gli viene demandata dalla loro condizione secolare: "ai laici spettano propriamente, anche se non esclusivamente, *saecularia officia et navitates*". Anche la Cost. *Lumen gentium* (35d) ricorda: "e se alcuni di loro, in mancanza di sacri ministri o essendo questi impediti in un regime di persecuzione, suppliscono alcune funzioni sacre a seconda delle loro facoltà; e se pure molti di essi impiegano nel lavoro apostolico tutte le loro forze, bisogna tuttavia che tutti cooperino alla dilatazione e all'incremento del Regno di Cristo nel mondo».

⁸⁶ Il problema è stato chiaramente posto dal Papa: "Sono stati accentuati alcuni aspetti a danno di altri: ciò ha ingenerato estremismi di segno opposto, o situando la funzione laicale esclusivamente all'interno delle strutture gerarchiche o disancorando l'impegno culturale e sociale del laico dalla fede religiosa, e finendo così per mortificare la vitalità dell'intero organismo della Chiesa" (*Insegnamenti* X,1 (1987) p. 346).

Paolo VI, nell'Esortazione Apostolica *Evangelii nuntiandi* (n. 70) diceva: "Il loro (dei laici) compito primario e immediato non è l'istituzione e lo sviluppo della comunità ecclesiale -che è ruolo specifico dei Pastori- ma è la messa in atto di tutte le possibilità cristiane ed evangeliche nascoste, ma già presenti e operanti nelle realtà del mondo".

⁸⁷ Si vedano ad es. quelli dei can. 225 e 226.

loro missione. Misconoscere viceversa la loro autonomia temporale e pretendere di sostituirsi a loro nelle scelte profane, potrebbe dare l'apparenza di una azione sociale unitaria, compatta e ben guidata, ma sarebbe ingiusto per la Chiesa, per i fedeli, ed anche inefficace.

4: Conseguenze giuridiche.

La libertà dei fedeli negli affari temporali⁸⁸ è un'esigenza concreta della legittima autonomia del temporale.

Per analizzare gli elementi che caratterizzano la libertà nelle cose temporali come diritto integrante lo statuto canonico dei laici, ci sembra molto efficace la sintesi di Hervada: «La posizione giuridica del laico rispetto alla società ecclesiastica e alla società civile è caratterizzata da due diritti fondamentali: il diritto di libertà religiosa rispetto alla società civile e il diritto di libertà nelle cose temporali rispetto alla società ecclesiastica. In materia religiosa lo Stato è incompetente e in materia temporale lo è la Chiesa»⁸⁹.

La simmetria proposta tra libertà religiosa e libertà temporale traccia le linee essenziali dei rapporti tra ordine spirituale ed ordine temporale che hanno la persona come punto di riferimento; ed è metodologicamente molto utile per definire giuridicamente la libertà nel temporale. In realtà, il c. 227 contiene gli elementi fondamentali di tale definizione in una sintesi del magistero conciliare⁹⁰, ma lo sviluppo e le conseguenze di questo diritto si possono, in grande parte, dedurre dalla Dichiarazione *Dignitatis humanae* quando delinea la libertà religiosa civile, anche con precisi riferimenti giuridici⁹¹.

a) Natura giuridica

La libertà nelle questioni temporali è un *diritto fondamentale* che rientra nella categoria dei cosiddetti diritti di libertà, il cui contenuto giuridico è enunciato primaria e radicalmente in termini negativi, come immunità da coazione. Un ambito nel quale al fedele non può essere imposto un determinato comportamento, perché riguarda la sua condizione di cittadino⁹².

⁸⁸ Mi sono occupato di questo argomento nel mio lavoro *El derecho de los laicos a la libertad en lo temporal*, in «Ius Canonicum» (1986) pp. 531-562.

⁸⁹ Commento al can. 227, in AA. VV., *Código de Derecho Canónico. Edición anotada*, EUNSA, 5ª ed., Pamplona 1992.

⁹⁰ Cf. G. FELICIANI, *Le basi del diritto canonico*, Bologna 1984, p. 132-133.

⁹¹ Cf. J.T. MARTÍN DE AGAR, *Libertad religiosa de los ciudadanos y libertad temporal de los fieles cristianos*, in «Persona y Derecho» 18 (1988), p. 49-63.

⁹² Nondimeno sia la libertà religiosa sia la libertà negli affari temporali hanno, a livello ontologico, un significato e un fondamento prettamente positivi: il rispetto della persona nell'ultimo e inviolabile

La qualifica di *fondamentale* le appartiene, quindi, *sensu stricto*, senza che il fatto che il Codice canonico non gliela attribuisca possa toglierli questa sua natura costituzionale⁹³; basti pensare che nel Codice delle Chiese Orientali i diritti e doveri dei fedeli, ed anche quelli dei laici, vengono definiti negli stessi termini che nel Codice latino (CCEO cc. 7-26 e 399-409).

Si tratta di un diritto di libertà *originario*, innato che non si basa su una concessione della legge per motivi contingenti o di opportunità, ma che tutela un bene che è al di sopra di questo genere di considerazioni e, perciò, come ben dice il canone 227, deve essere *riconosciuto*⁹⁴.

Questa libertà fondamentale viene configurata nello stesso c. 227 come un diritto *soggettivo erga omnes*, il che implica innanzitutto il corrispondente dovere della gerarchia e degli altri fedeli di rispettarla e promuoverla (LG 37c, PO 9b, c 275 § 2).

Le basi di tale libertà si trovano: *a)* nella legittima autonomia, voluta da Dio, delle cose terrene rispetto alla società ecclesiastica, e *b)* nella secolarità che caratterizza i laici, che sta a significare che la loro condizione di cittadini è il fondamento e come la materia del loro peculiare modo di vivere la comune vocazione di cristiani.

Perciò il c. 227, precisando la portata di questa libertà, stabilisce che è *ea quae omnibus civibus competit*, poiché i laici sono cittadini come gli altri e la loro condizione di fedeli cattolici non modifica né limita assolutamente la loro condizione di cittadini, anzi li obbliga ad assumerla in modo pieno. A tal fine la Chiesa appresta l'adeguata assistenza pastorale.

ambito della coscienza, e negli impegni che -proprio come persona- assume in rapporto alla verità e alla realizzazione di questa.

Queste due libertà segnalano il diritto della persona (che è anche un dovere morale) a conformare la sua condotta alla legge di Dio secondo i dettati della propria coscienza, senza che questa possa essere soppiantata da nessuna potestà. Siamo insomma davanti al problema della libertà, che non esclude la legge ma che non può neanche essere sostituita da questa.

I nn. 16 e 17 della *Gaudium et spes* sono una espressiva sintesi di quanto abbiamo detto: “La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria. Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge, che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo. Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali, che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale. Quanto più, dunque, prevale la coscienza retta, tanto più le persone e i gruppi sociali si allontanano dal cieco arbitrio e si sforzano di conformarsi alle norme oggettive della moralità” (n. 16).

⁹³ Cf. J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Milano 1989, p. 92-103.

⁹⁴ Cf. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos...*, cit., p. 66-67.

Con le parole *quae omnibus civibus competit* si mette in evidenza: a) che questa libertà ha come titolare la persona -il *cives*- fedele o no; b) che questo diritto della persona non viene meno per il fatto di essere *fedele* -membro della Chiesa-. Si tratta, cioè, di un diritto *della* persona, che deve essere riconosciuto *nella* società ecclesiastica⁹⁵.

È un diritto di libertà che nasce in *ambito canonico*, di cui i fedeli godono nel foro ecclesiastico, il cui esercizio deve essere disciplinato e garantito dall'autorità della Chiesa in vista del bene comune (c. 223 § 2).

b) Soggetti

L'autonomia temporale, come diritto pubblico fondamentale, determina situazioni giuridiche soggettive, attive e passive, che interessano quanti fanno parte della Chiesa come società organizzata, in quanto definisce la posizione propria del laico rispetto agli altri fedeli e a coloro che svolgono funzioni pubbliche. È, perciò, necessario esaminarne i soggetti, distinguendo le diverse situazioni.

1) Titolari del diritto di libertà nel temporale

Il c. 227 fa parte dei canoni relativi allo statuto giuridico dei laici ed espressamente si riferisce a questo tipo di fedeli. Questa delimitazione soggettiva del diritto corrisponde alla situazione dei diversi gruppi di fedeli, descritta al n. 31 della Cost. *Lumen gentium*⁹⁶.

Tutti i cristiani, infatti, partecipano alla missione apostolica della Chiesa nel mondo. Nell'ambito di questa missione, ai laici spetta «come compito proprio la instaurazione dell'ordine temporale e in esso operare direttamente e in modo concreto» (AA 7d)⁹⁷.

Proprio perché l'instaurazione dell'ordine terreno deve avvenire in modo che «nel rispetto integrale delle leggi sue proprie, sia reso ulteriormente conforme ai principi della vita cristiana e adattato alle svariate condizioni di luogo, di tempo e di popoli» (ibid.), spetta ai laici l'uso della legittima autonomia nelle cose terrene, col relativo dovere di farsi guidare dalla coscienza cristiana (AA 5). I laici hanno questa libertà per la

⁹⁵ Vid. «Communicationes» (1985), p. 175-176.

⁹⁶ Vedi *supra* nota 75. Come spiega GONZÁLEZ DEL VALLE, questa sistematica corrisponde ad un'impostazione tipologica dei diritti fondamentali, legata alla missione ecclesiale propria di ciascun tipo di fedeli (cf. *La autonomía en lo temporal*, cit., p.45-48).

⁹⁷ Ciò non impedisce che, a volte, chierici e religiosi possano impegnarsi a proprio nome e sotto la propria responsabilità negli affari secolari, col permesso dei loro Superiori. In questo caso gli si deve riconoscere la stessa autonomia che ai laici, perché possano sviluppare il loro compito secondo la natura di esso. Ma questa autonomia non fa parte dello statuto canonico proprio dei chierici né dei religiosi, chiamati a tenersi in disparte dai *negotia saecularia*. Si vedano tra l'altro i cc. 278 § 3, 285, 286, 289, 573, 607 § 3 e 671. Vedi anche P.J. VILADRICH, *La declaración de derechos y deberes de los fieles*, in AA. VV. «El proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia», Pamplona 1971, p. 157.

loro condizione secolare, non perché titolari di una missione pubblica ecclesiastica, ma come persone private, le cui azioni non possono essere mai attribuite alla Chiesa, ma soltanto ad essi.

I laici godono di questa libertà sia individualmente sia quando, insieme agli altri, cercano di risolvere i problemi della società civile (professionali, familiari, economici, culturali, politici, ecc.) e di darne una risposta conforme allo spirito cristiano (GS 43b). L'esercizio collettivo della libertà temporale ha conseguenze interessanti che esamineremo trattando del diritto di iniziativa⁹⁸.

2) Soggetti passivi: la gerarchia e gli altri fedeli

Il diritto alla libertà nel temporale è un diritto *erga omnes*: ogni altro soggetto della società ecclesiastica è obbligato a rispettarlo. Rispetto che significa, innanzitutto, evitare tutto ciò che possa lederlo o diminuirlo; ma implica anche obblighi positivi, che saranno diversi secondo che si tratti dei poteri pubblici -la gerarchia- o degli altri fedeli.

Quale responsabile delle funzioni pubbliche della Chiesa, la gerarchia trova nel rispetto alla libertà temporale dei laici un preciso limite alla propria competenza giuridica: l'obbligo di astenersi dall'intervenire direttamente in questa sfera di libertà che delimita il diritto. L'immunità di coazione in cui consiste delinea innanzitutto un ambito d'incompetenza gerarchica, uno spazio dal quale è escluso il ministero pastorale, nel quale non vi sono mandati né ministero.

Per evitare equivoci su quali siano le materie a cui si riferisce questo diritto di libertà, è utile ricordare che, come ha scritto il Lombardía: «Esto lleva consigo unos deberes negativos, de omisión, que pesan sobre la jerarquía y sobre cuantos con ella cooperan -incluidos los laicos que actúen con mandato jerárquico-, de no incluir en el ejercicio de la misión de regir o enseñar a los fieles cuestiones de índole temporal; es decir, decisiones políticas, sociales, económicas o técnicas u opiniones o conclusiones que sean fruto del cultivo de saberes o de aplicación de métodos que deban considerarse profanos»⁹⁹. Si tratta quindi di incompetenza gerarchica sulle cose e materie secolari in quanto tali, non nei risvolti etici che tali materie presentano, sui quali spetta alla gerarchia orientare opportunamente tutti gli uomini, specie i fedeli.

In più parti i documenti conciliari definiscono chiaramente questi limiti alla funzione dei Pastori, forse le parole più chiare sono queste della Costituzione *Gaudium et spes* (43b): «Dai sacerdoti i laici si aspettino luce e forza spirituale. Non pensino però che i loro pastori siano sempre esperti a tal punto che ad ogni nuovo problema che sorge, anche a quelli gravi, essi possano aver pronta una soluzione concreta o che proprio a

⁹⁸ Cf. *infra*, c) 3.

⁹⁹ *Los laicos en...*, loc. cit. p. 167-168.

questo li chiami la loro missione: assumano invece essi, piuttosto, la propria responsabilità, alla luce della sapienza cristiana e facendo attenzione rispettosa alla dottrina del Magistero».

Questo limite è conseguenza di una corretta comprensione della missione esclusivamente religiosa della Chiesa, e della sua indipendenza rispetto alle modalità concrete di impostare e risolvere i problemi della città terrena, che esige che la Chiesa si ponga dinanzi ad essi *soltanto come Chiesa*, portatrice di un messaggio trascendente dal quale derivano sì luce e forza per la corretta costruzione della vita sociale, ma che non comporta un modello particolare né risposte concrete per quei problemi (GS 42).

Questa incompetenza postula innanzitutto il dovere di astenersi da qualsiasi azione che possa limitare la libertà dei fedeli nelle scelte temporali. In particolare, senza pretendere di essere esaurienti, si possono precisare le seguenti esigenze:

a) Non cercare di imporre scelte temporali concrete (ideologiche, economiche, politiche, professionali, ecc.).

b) I membri della gerarchia non devono neanche esprimere pubblicamente le loro opinioni su queste materie, quando ci sia il pericolo che i fedeli possano interpretarle come atti del magistero e sentirsi vincolati: la Chiesa non ha in tali ambiti un programma o un progetto proprio¹⁰⁰.

c) La gerarchia non si presenti dinanzi alla società o alle autorità civili come rappresentante dei cittadini cattolici nelle questioni temporali, né cerchi di utilizzare la loro posizione sociale per influire sul governo della comunità politica.

d) È ingiusto inquadrare le persone nella Chiesa in base alle loro idee su problemi terreni, ciò sarebbe discriminazione.

Oltre a questo dovere primario di senso prevalentemente negativo, vi sono compiti positivi, che si possono riassumere nell'obbligo della gerarchia di promuovere e garantire la libertà temporale dei fedeli sia *a)* nella società ecclesiastica che *b)* nei rapporti istituzionali che, come società giuridica, la Chiesa sviluppa con la comunità civile. Vediamoli:

a) All'interno della Chiesa, spetta all'autorità ecclesiastica definire legalmente il contenuto materiale e l'estensione del diritto di libertà nel temporale, e provvedere alla sua adeguata tutela giuridica per favorirne l'effettiva realizzazione. Il che è proprio della missione dei pastori: formare con i loro insegnamenti le coscienze dei fedeli,

¹⁰⁰ Non stiamo parlando qui del diritto-dovere della gerarchia di dare giudizi morali su concrete situazioni o istituzioni temporali, valutando la loro conformità o meno col Vangelo, che fa parte della missione dei Pastori di formare la coscienza dei fedeli e di tutti gli uomini, ma della presa di posizione in questioni opinabili (cf. *infra* 5.a).

sostenerne l'azione apostolica con gli aiuti spirituali, e garantire giuridicamente, nella comunità ecclesiale, la libertà dei cristiani.

b) All'esterno, abbiamo detto, la Chiesa non rappresenta i cittadini cattolici nelle questioni temporali, ma li rappresenta (e questa rappresentanza spetta alla gerarchia) nella difesa della *libertas Ecclesiae* e in quanto soggetto collettivo del diritto civile di libertà religiosa¹⁰¹.

In questa prospettiva l'affermazione del c. 227 che «è diritto dei laici che venga loro riconosciuta nella realtà della città terrena quella libertà che compete ad ogni cittadino» assume una specifica valenza di Diritto Pubblico Esterno, in quanto la condizione di cattolico non può costituire motivo di restrizioni o discriminazioni -né tanto meno di privilegi- nella società civile¹⁰². I cattolici hanno lo stesso diritto degli altri cittadini, di non vedersi imporre obblighi civili contrari alla loro coscienza, e di non essere impediti ad agire secondo la medesima, nel rispetto dell'ordine pubblico.

Spetta quindi alla gerarchia ecclesiastica, come aspetto essenziale della *libertas Ecclesiae*, far sì che sia rispettata la libertà religiosa dei cattolici. Ciò implica che, nello stabilire lo statuto giuridico civile della Chiesa rispetto ad uno Stato o comunità politica, si debba intendere per Chiesa (e per missione della Chiesa) non soltanto la gerarchia o gli enti giuridici canonici (pubblici o privati), ma anche i fedeli laici, la cui azione come cittadini costituisce il modo specifico e necessario di realizzare la loro vocazione di cristiani e di cooperare alla missione della Chiesa. Qualunque ostacolo, discriminazione o restrizione alla loro condizione civile a cagione della fede che professano o mirante a impedirne la pratica, oltre che ledere un diritto della persona, è un ostacolo alla missione della Chiesa stessa¹⁰³. La *libertas Ecclesiae*, in somma, è più ampia della *libertas hierarchiae*.

I nuovi orizzonti nei rapporti Chiesa-comunità politica, che derivano dalla effettiva partecipazione di tutti i fedeli alla missione della Chiesa, dal ruolo fondamentale dei

¹⁰¹ Sebbene anche i laici, in modo individuale o associato, possono e devono rivendicare, come cittadini, la libertà religiosa per loro e per gli altri uomini di fronte allo Stato.

¹⁰² Si veda in questo senso L. SPINELLI-G. DALLA TORRE, *Il Diritto Pubblico Ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II*, 2^a ed. Milano 1985, p. 60.

¹⁰³ Cf. O. FUMAGALLI-CARULLI, *Libertà di scelta religiosa: principio fondamentale dello "ius publicum ecclesiasticum" e della revisione concordataria italiana*, in AA.VV. «Les Droits Fondamentaux du Chrétien dans l'Eglise et dans la Société»; Fribourg (Suisse) 1981, p. 883-884. Sono queste precisazioni importanti poiché sussistono ancora ideologie e gruppi che fanno bandiera della libertà religiosa, ma la vogliono ridurre alla semplice libertà di culto e di coscienza del secolo scorso, qualcosa di privato, e considerano fanatismo l'impegno politico o sociale dei cattolici mirante a far sì che le istituzioni e l'ordinamento giuridico siano ispirati a una visione cristiana della società.

laici in questi rapporti e dalla libertà religiosa, hanno conseguenze giuridiche nel Diritto pubblico ecclesiastico¹⁰⁴.

Il dovere di rispettare la libertà temporale dei laici non riguarda soltanto i Pastori, ma tutti i fedeli come singoli o come gruppo. Il Concilio è stato molto chiaro in materia¹⁰⁵, e l'insistenza del magistero ha trovato riscontro nel diritto canonico positivo: il c. 227 conclude avvertendo che nessuno può «presentare nelle questioni opinabili la propria tesi come dottrina della Chiesa»¹⁰⁶.

Se, come abbiamo visto, i Pastori non rappresentano i cittadini cattolici nelle cose temporali, a maggior ragione nessun fedele può trasferire nelle cose opinabili l'unità della Chiesa in materia di fede, di morale o di governo, presentando come *le soluzioni cattoliche* le proprie opinioni terrene¹⁰⁷.

104 Di fatto i più moderni concordati -nel senso ampio del termine- riflettono questa apertura, nel senso che vanno intesi non più solo come convenzioni tra "i due Poteri", bensì tra i rappresentanti di due ordini sociali diversi ma inseparabili, che si incontrano nel comune impegno di servire l'uomo (cf. GS 16c); e non si limitano a garantire l'autonomia giurisdizionale della Chiesa, ma soprattutto il libero svolgimento delle attività relative alla sua missione apostolica, entro la quale vi è senz'altro il ministero gerarchico, ma ci entrano anche le iniziative dei cattolici che, nell'esercizio dei loro diritti civili, cercano di costruire una società cristiana. Si vedano ad es. gli Accordi con la Spagna (1976 e 1979) e con l'Italia (1984): è molto interessante il confronto ad es. tra l'Art. II.1 del Concordato spagnolo del 1953, con l'Art. I.1 del Accordo sugli Affari giuridici del 1979; e parimenti l'Art. 1 del Concordato italiano del 1929, con l'Art. 2 dell'Accordo di Villa Madama (1984).

Un altro esempio di questa sensibilità si può trovare nei cc. 793 e 796-799, che sono un riflesso ecclesiale del diritto *naturale* dei genitori all'educazione dei figli (c. 226 § 2). Il CIC del 1917 rivendicava soltanto i diritti della Chiesa-istituzione (cf. CIC 17 c. 1375); mentre ora gli stessi diritti sono reclamati innanzitutto per i genitori, come un loro diritto civile.

105 "Molte volte la stessa visione cristiana delle cose li porterà, in certe circostanze, ad una determinata soluzione. Altri fedeli tuttavia, come spesso accade, mossi da una non minore sincerità, giudicheranno la medesima realtà in modo diverso... in tali casi bisogna ricordare che a nessuno è lecito rivendicare esclusivamente l'autorità della Chiesa in favore della propria opinione" (GS 43c).

106 A ciò si deve aggiungere la prudente cautela e ristrettezza con cui viene regolato nel *Codex* l'uso del titolo "cattolica" per le diverse iniziative (*vid.* cc. 216, 300, 803, 808).

L'autorità nel accordare o permettere questa qualifica canonica ad una concreta istituzione o iniziativa, dovrà lasciare intoccata la libertà dei fedeli nel temporale, nel senso che gli istituti o le iniziative che possano sorgere in campo canonico, non possono escludere altre dello stesso tipo (culturale, sociale, educativo, ecc.) che i fedeli possano intraprendere nella società civile, senza pretendere di fregiarsi di tale qualifica né coinvolgere la Chiesa.

107 Sarebbe un doppio errore: vincolare la Chiesa a determinate soluzioni o sistemi, e pretendere di rappresentarla in tali inesistenti opzioni temporali. Cf. GS 42d; J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, Omelia *Amare al mondo appassionatamente*, 18.X.1967, in *Colloqui*, cit., n. 117, p. 182.

Nessun fedele o gruppo di fedeli può perciò monopolizzare alcune attività temporali (politiche, familiari, culturali, pro vita, ecc.), pretendendo dalla gerarchia l'esclusività. Ne è lecito pretendere che la gerarchia «benedica» le proprie posizioni personali su aspetti tecnici, sì invece potrà chiedere consiglio -e in alcuni casi dovrà farlo- *sulla loro moralità* per poter decidere con responsabilità personale e con coscienza più sicura.

c) *Contenuto specifico del diritto*

La libertà nelle cose temporali si configura, abbiamo detto, come immunità da coazione. A questo aspetto negativo corrispondono però alcuni comportamenti positivi dei fedeli, nei quali l'autorità non deve intervenire per ostacolarli o per dirigerli. Come dalla libertà religiosa derivano dei diritti che ne costituiscono il contenuto positivo (credo, culto, apostolato, osservanza, associazione, beni, ecc.), dal diritto alla libertà negli affari temporali si possono trarre anche diverse conseguenze positive, tra le quali si possono evidenziare:

- Il diritto ad avere in cose temporali qualsiasi opinione che non sia contraria alla fede o alla morale cristiana, a comunicarla, a diffonderla, ad agire di conseguenza e a modificarla, secondo la propria coscienza; senza che possano essere canonicamente imposte determinate posizioni o modelli di comportamento.

- Il diritto di iniziativa, cioè la facoltà di unirsi ad altri cittadini (cattolici e non) per realizzare le proprie idee sulla società, anche creando all'uopo istituzioni o associazioni civili. Il che implica che non si può impedire o limitare il fedele nell'esercizio dei suoi diritti di cittadino, né inquadralo in determinati gruppi o enti confessionali contro la sua volontà.

1) La specificità del temporale

Ma più che tentare una relazione esauriente sui contenuti giuridico-positivi della libertà nelle cose temporali (peraltro impossibile), ritengo sia indispensabile, per comprenderne l'importanza, riconoscere la specificità giuridica dell'oggetto sul quale ricade: gli affari temporali e l'edificazione della città terrena che, di per sé, non sono affidati alla Chiesa, e che costituiscono i *negotia saecularia*, appunto contraddistinti dai *negotia ecclesiastica*. Ossia: le materie nelle quali ricadono gli aspetti positivi della libertà nelle cose temporali, appartengono all'ambito civile e sono disciplinate dal diritto proprio di questo ambito¹⁰⁸.

¹⁰⁸ È questa una delle più importanti acquisizioni del magistero moderno, in quanto supera la concezione della Chiesa come "civitas christiana" entro la quale, sotto la potestà dei chierici, dovrebbero i laici intraprendere la retta ordinazione del temporale. Sulla confusione del rapporto Chiesa-mondo con il rapporto chierici-laici, vedi J. HERVADA, *Tres estudios sobre el uso del término laico*, Pamplona 1973, in speciale p. 142-159.

La sfera di autonomia giuridica che disegna il diritto alla libertà nelle cose temporali, costituisce anche il limite del diritto canonico: ciò che avviene *entro* questo ambito di libertà è, per sua natura, civile. La secolarità che caratterizza i laici è la secolarità degli affari e dei problemi nei quali sono immersi. Una secolarità che non può essere 'organizzata' dalla Chiesa, che non ammette una 'canonizzazione' perché allora non sarebbe più tale.

Alla Chiesa *interessa e compete* che i fedeli laici godano della giusta libertà nel temporale e della libertà religiosa civile, proprio come condizione perché possano realizzare con pienezza la loro vocazione di essere sale, luce e lievito nella società, insieme agli altri¹⁰⁹. Non è pura coincidenza che la riscoperta e il rafforzamento del ruolo dei laici nella missione della Chiesa abbia portato ad una precisazione e formalizzazione canonica della libertà nelle questioni temporali¹¹⁰.

Una volta stabilito canonicamente il limite di questa autonomia, alla Chiesa -al diritto canonico- *non interessa né compete* ciò che avviene in tale ambito: le molteplici possibilità concrete ivi racchiuse, che sono oggetto del diritto civile.

Lo Stato nel promuovere la libertà religiosa non può pretendere di organizzarne né dirigerne l'esercizio, ma deve limitarsi a garantire un ambito di autonomia, entro il quale egli si riconosce incompetente; la Chiesa, nel promuovere la libertà temporale, non cerca di «organizzarla» creando gli spazi o i canali *canonici* per l'esercizio del pluralismo terreno, ma si limita ad affermare che non interverrà in queste materie, perché non sono ecclesiastiche ma secolari, civili: «il governo politico ed economico della società non entra direttamente nella sua missione»¹¹¹.

Questo, secondo me, è il contenuto specifico del diritto alla libertà nelle cose temporali. Un contenuto soprattutto formale: la Chiesa riconosce che l'organizzazione dell'ordine temporale, di per sé, come ordine del creato, non fa parte della sua missione religiosa e quindi, la condizione di fedele non implica scelte *concrete* di comportamento in questo ambito. Qualsiasi atteggiamento il cristiano assuma in queste materie è legittimo, purché sia compatibile con la fede e la morale cristiana e vi sia rettitudine di coscienza.

¹⁰⁹ Se venisse a mancare loro la libertà religiosa non potrebbero ricevere dalla Chiesa i mezzi di salvezza, né realizzare nel mondo l'apostolato cui sono chiamati; se fosse loro negata la libertà nel temporale attraverso l'imposizione di dogmi terreni, sarebbero un gruppo di cittadini separato dagli altri: non potrebbero più essere lievito.

¹¹⁰ LOMBARDÍA ha espresso efficacemente questo rapporto fondante, affermando che “el reconocimiento de la dignidad y responsabilidad de los laicos en la Iglesia y el de la libertad en el orden temporal son, sustancialmente, dos únicos aspectos de la cuestión” (*Los laicos en...*, loc. cit. p. 166-167).

¹¹¹ Congr. della Dottrina della Fede, Instr. *Libertatis conscientia* (22.III.1986), n. 61.

2) Diversità di ordini, di diritti e di doveri in ciascuno di essi

La dualità di ordini, temporale e religioso, si traduce a livello di ordinamenti giuridici nel richiamo del Concilio alla responsabilità dei laici perché «imparino a distinguere accuratamente fra i diritti e i doveri, che loro incombono in quanto sono aggregati alla Chiesa, e quelli che loro competono in quanto membri della società umana» (LG 36d), e anche la differenza «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» (GS 76a); aggiungendo che queste distinzioni non significano separazione, giacché i fedeli «in ogni cosa temporale devono essere guidati dalla coscienza cristiana, poiché nessuna attività umana, neanche in materia temporale, può essere sottratta al dominio di Dio» (LG 36d)¹¹².

I fedeli laici hanno un patrimonio giuridico costituito dai diritti che hanno come cittadini e come fedeli. Gli ambiti nei quali questi diritti nascono, si realizzano e devono essere protetti sono diversi e determinano la distinzione tra ordinamento giuridico canonico e civile. La libertà nel temporale, secondo quanto stabilito nel c. 277, significa che il laico nell'esercizio dei doveri civili non è condizionato dalla sua situazione di suddito della Chiesa, che non spetta al diritto canonico disciplinare l'esercizio dei diritti civili dei cattolici, né -come abbiamo detto- la Chiesa può assumersi la rappresentanza o la responsabilità dei fedeli dinanzi alla società politica in queste materie.

Significa, anche che la condizione che si ha in un ordinamento non può essere trasferita nell'altro. Da una parte «el cristiano -dice Viladrich-, *en cuanto miembro de la Iglesia o de sus instituciones apostólicas, no puede pretender realizar en ellas aquellas actividades que le corresponden como ciudadano de la comunidad política, ni puede intentar servirse de la Iglesia o de sus instituciones apostólicas para el cumplimiento de aquellos objetivos que el cristiano ha asumido en cuanto miembro del orden temporal y de la sociedad política*»¹¹³. Dall'altra, il cristiano non può servirsi della sua situazione nella Chiesa nei confronti della società civile. Nell'ambito secolare il fedele è uguale a tutti gli altri concittadini: la sua condizione ecclesiale non lo priva dei diritti né lo esime dai doveri civili comuni a tutti.

¹¹² “Questi ordini, benché distinti, sono nell'unico disegno di Dio così legati, che Dio intende ricapitolare in Cristo tutto il mondo... In ambedue gli ordini il laico, che è allo stesso tempo fedele e cittadino, deve guidarsi sempre dalla sola coscienza cristiana” (AA 5).

¹¹³ *Compromiso político...*, cit. p. 26; il corsivo è dell'autore.

La libertà nelle cose temporali è un diritto del laico che, come abbiamo detto, nasce in ambito canonico e in esso va rispettato, non è invece un diritto civile, né si può confondere con la libertà di ogni cittadino -cattolico e non- nella comunità politica¹¹⁴.

3) Il diritto di iniziativa: lo ecclesiastico, lo cattolico, lo canonico, lo ecclesiale, lo civile

Questa distinzione giuridica -che riflette la distinzione tra il piano spirituale e quello temporale e tra i rispettivi ordinamenti sociali- può sembrare meno chiara quando si tratta di iniziative o attività che per la loro materia o scopo hanno possibilità di sviluppo nell'uno e nell'altro ordinamento.

Vi sono, infatti, attività di per sé secolari che possono essere realizzate per motivi religiosi, ad esempio, quelle educative, assistenziali, giornalistiche, culturali, ecc. Alla Chiesa (gerarchia o fedeli) sono necessarie perché manifestano la concreta vitalità del Vangelo (che non è mai un programma o un metodo freddo e astratto), sempre le ha promosse tenendo conto delle circostanze, come mezzi ausiliari per meglio realizzare la sua missione apostolica; in molti casi queste opere costituiscono lo scopo specifico di istituzioni canoniche¹¹⁵.

Nella società ecclesiastica ai fedeli sono riconosciuti il diritto di associazione e quello di iniziativa (cc. 215, 216), nel cui esercizio essi possono promuovere e dirigere attività consone con la missione della Chiesa (cc. 114, 298).

Queste opere avranno la qualifica di pubbliche, private, gerarchiche, cattoliche, religiose, secolari, ecc. secondo il rapporto che hanno con l'autorità gerarchica e il modo in cui si svolgono. Queste varie qualificazioni non necessariamente si escludono né qui è necessario analizzarne le singole caratteristiche; è però opportuno sottolineare che un elemento li accomuna: il canonico. Sono attività che sorgono e si sviluppano nel diritto della Chiesa, nel quale trovano fondamento giuridico-positivo, la loro esistenza, le norme che le disciplinano e la maggiore o minore dipendenza dall'autorità ecclesiastica. Il loro statuto giuridico-civile è strumentale alla loro condizione canonica (dove questa è riconosciuta), o (dove non lo è) alla loro natura e fini specificamente confessionali.

Ebbene, il diritto -canonico- all'autonomia nelle cose temporali, che definisce i limiti tra i due ordinamenti e svolge la sua efficacia in quello civile, esige invece il riconoscimento da parte del diritto canonico delle scelte e delle iniziative dello stesso tipo, promosse dai laici *come cittadini* della comunità politica. Alla base di questo rispetto vi è il riconoscimento del carattere specificamente civile delle attività che essi promuovono nella polis.

¹¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 56.

¹¹⁵ In generale sono quelle dirette all'esercizio delle opere di misericordia (GS 42b).

Il diritto civile di libertà religiosa richiede che lo Stato rispetti l'autonomia dei cittadini nelle attività di carattere religioso e garantisca l'esercizio -individuale e collettivo- di queste attività, riconoscendone la peculiare natura, senza cercare di politicizzarle, dirigerle o in qualche modo asservirle ai propri fini, perché non è competente in queste materie (se non per riflessi di ordine pubblico). Analogamente, la libertà nelle cose temporali esige che la gerarchia riconosca il carattere secolare e la completa autonomia delle iniziative che i laici, come cittadini, intraprendono nella società civile, senza cercare di trasformarle in «affari ecclesiastici» o di clericalizzarle direttamente o indirettamente.

Il carattere propriamente secolare -civile- di queste iniziative non viene meno se coloro che le promuovono o collaborano in esse sono cattolici che intendono realizzarle secondo lo spirito del Vangelo. Queste attività non diventano *cattoliche* né canoniche per il fatto che coloro che le dirigono siano cattolici, o perché -di conseguenza- esse abbiano una ispirazione cristiana ed una motivazione apostolica. Sono frutto dell'esercizio del *diritto civile* di iniziativa sociale che spetta ad ogni cittadino, in esse i laici -cittadini come gli altri- trovano occasione per compiere la loro missione ecclesiale.

La distinzione tra i due ambiti giuridici, nei quali i laici possono svolgere l'apostolato e assumere iniziative, è così sintetizzata al n. 24 del Decreto *Apostolicam Actuositatem*, il quale, dopo la descrizione dei diversi tipi di opere apostoliche (ed i relativi rapporti con la gerarchia), riferendosi poi alle iniziative esclusivamente civili afferma che «rispetto alle opere e alle istituzioni dell'ordine temporale, il compito della gerarchia ecclesiastica consiste nell'insegnare e interpretare autenticamente i principi morali ai quali ispirarsi; spetta anche ad essa giudicare, dopo attenta riflessione e con l'aiuto di esperti, della conformità di tali opere e istituzioni con i principi morali e stabilire quanto sia necessario per custodire e promuovere i beni di ordine soprannaturale»¹¹⁶.

Pertanto queste iniziative civili hanno con la gerarchia ecclesiastica lo stesso rapporto che ha l'ordine temporale nel quale sorgono, cioè i laici devono seguire gli insegnamenti del Magistero sui relativi aspetti morali, mentre non vi è una dipendenza giuridica perché non sono iniziative ufficialmente né ufficiosamente cattoliche.

¹¹⁶ Nel CIC ad es. si distingue tra le scuole in cui si dà un'educazione cattolica, che non hanno necessariamente uno statuto canonico (c. 798), e le scuole *cattoliche* definite nel c. 803.

Sul tema dell'educazione e le distinzioni occorrenti in ambito canonico, si veda J.M. GONZÁLEZ DEL VALLE, Commenti ai cc. 793-821, in AA. VV. *Código de Derecho Canónico. Edición anotada*, 5ª ed., EUNSA, Pamplona 1992. Cf. GE 8 e 9.

d) Limiti della libertà nell'ambito temporale

Il c. 227, riconoscendo la libertà temporale dei laici, avverte che questi devono far sì *ut suae actiones spiritu evangelio imbuantur et ad doctrinam attendant ab Ecclesiae magisterio propositam*. Si tratta dunque di una libertà fondata sulla verità.

L'autonomia delle realtà temporali non significa indipendenza dal Creatore; queste realtà inoltre, in quanto si riferiscono agli uomini -al loro fine- hanno, come già detto, una dimensione morale che rappresenti la loro più alta dignità (AA 7b). Il magistero sugli aspetti etici delle cose temporali è il fondamento della distinzione tra le situazioni giuridiche di libertà e di sottomissione dei cristiani in materia.

La Chiesa «colonna e fondamento della verità» (I Tim III, 5), alla quale è stato affidato il compito di custodire e di insegnare la Rivelazione, conosce ed insegna la verità sull'uomo e sulla società in ordine alla salvezza, ossia la legge divina (naturale e positiva) anche sulle realtà temporali.

Da queste leggi morali, applicate alle condizioni di vita di ogni epoca, si deducono i principi fondamentali che devono guidare l'organizzazione della società civile. Il magistero sulla fede e sui costumi relativo a questi principi costituisce la cosiddetta dottrina sociale della Chiesa. Si tratta di un magistero basato su due elementi diversi, dai quali derivano le sue caratteristiche specifiche. Il primo è la legge divina sulla dimensione sociale dell'uomo, che è immutabile ed universale, come immutabile ed universale è la natura umana e la sua dimensione sociale.

Il secondo elemento è dato dalle circostanze storiche concrete alle quali si deve applicare questa legge, i segni dei tempi (cfr. GS 63a) che danno luogo a problemi nuovi che occorre risolvere secondo lo spirito della legge eterna. La dottrina sociale della Chiesa deve essere perciò studiata ed interpretata sempre con riferimento ai problemi concreti. Non si possono chiedere quindi risposte precostituite, sempre valide ed attuali¹¹⁷. La Chiesa è attenta ai segni dei tempi, ma è Ella stessa inserita nella storia, non la guida (GS 11 e 40).

la dottrina sociale della Chiesa non consiste in un modello o progetto concreto e definito di società civile, ma nell'applicare alle circostanze e problemi di ogni luogo e cultura i «principi dell'ordine morale che scaturiscono dalla stessa natura umana» (DH 14c). Proprio per il carattere naturale di questi principi (benché compiutamente conosciuti nella rivelazione), essi sono universali e la ragione umana può capire la loro

¹¹⁷ In questo senso è bene ricordare le parole di GS 33b: "La Chiesa, che custodisce il deposito della parola di Dio, dal quale sgorgano i principi dell'ordine religioso e morale, benché non abbia sempre pronta la soluzione per ogni singola questione, desidera unire la luce della Rivelazione alla competenza di tutti, per illuminare il cammino sul quale si è messa di recente l'umanità".

bontà e necessità: da qui che la Chiesa propone la sua dottrina sociale a tutti gli uomini di buona volontà.

Poiché il cristianesimo non porta in sé un modello concreto e definito di ordine temporale, la Chiesa propone la propria dottrina sociale non soltanto ai cattolici ma a tutti gli uomini di buona volontà trattandosi di, che di per se non richiedono né presuppongono la fede per essere compresi ed accettati¹¹⁸.

Il Concilio afferma anche che non spetta al magistero ecclesiastico dare soluzioni concrete ai problemi politici, economici, professionali, tecnici, culturali, ecc. che si presentano nella vita della città terrena. Tali soluzioni, infatti, non si trovano nel Vangelo, ma si devono cercare nell'approfondimento delle materie specifiche. Inoltre sono problemi che ammettono soluzioni molto diverse compatibili con il messaggio cristiano.

Si può quindi concludere che il magistero indica l'ambito nel quale vanno cercate e trovate le soluzioni ai problemi che la vita pone. Al di fuori di quell'ambito le soluzioni sarebbero certamente sbagliate. Perciò i cattolici, guidati dal magistero, sono maggiormente idonei a collaborare alla edificazione della città terrena, rispetto a coloro che non hanno questa guida e questa luce.

Come gli altri uomini devono però impegnarsi per conoscere i principi e le leggi proprie dei vari ambiti terreni. Senza questa competenza specifica o tecnica non potrebbero contribuire a trovare soluzioni giuste o a migliorare le situazioni attuali.

Da un punto di vista tecnico giuridico si può dire che il limite del diritto alla libertà temporale dei laici è l'ordine pubblico ecclesiastico¹¹⁹, ossia, la comunione di fede e di costumi, di sacramenti e di disciplina, che costruisce la società della Chiesa. In queste cose vi è l'esigenza di obbedire al magistero, anche per quel che attiene all'ordine sociale (cc. 212 e 747 § 2).

L'ordine pubblico, come ha messo in evidenza la dottrina giuridica e la stessa Chiesa (DH 7), non è però mai un limite arbitrario, né può essere considerato come un mezzo di cui dispone l'autorità per limitare i diritti. È elemento di coordinamento tra i principi fondamentali di un sistema giuridico.

¹¹⁸ Un valido riassunto della natura e del contenuto fondamentale della dottrina sociale della Chiesa, si può trovare nell'Istr. della Congr. per la Dottrina della Fede *Libertatis conscientia*, cit., nn. 72-80.

¹¹⁹ Come il limite della libertà religiosa è l'ordine pubblico civile.

Trattandosi di un diritto di libertà, vige il principio che ai laici deve essere riconosciuta la più ampia libertà possibile nelle cose terrene e che deve essere limitata soltanto quando è imprescindibile (DH 7)¹²⁰.

La varietà di soluzioni e di atteggiamenti dei fedeli che consegue alla libertà negli affari temporali, è positiva e contribuisce a rendere presente la Chiesa nei più diversi ambienti e gruppi sociali; non può mai essere percepita come contraria o pregiudizievole per la comunione ecclesiastica.

Il Fondatore dell'Opus Dei, che in maniera così ampia e profonda promosse la vocazione laicale, affermava che «questo necessario ambito di autonomia, di cui il laico cattolico ha bisogno per non soffrire una *diminutio capitis* nei confronti degli altri laici e per poter svolgere con efficacia la sua specifica attività apostolica in mezzo alle realtà temporali, va sempre accuratamente rispettato da tutti coloro che nella Chiesa esercitano il ministero sacerdotale. Se ciò non avvenisse, se cioè si volesse “strumentalizzare” il laico per fini che oltrepassano quelli propri del ministero gerarchico, allora si cadrebbe in un “clericalismo” sorpassato e deplorabile. Si verrebbe a limitare enormemente il campo di attività apostolica del laicato e lo si condannerebbe a una perpetua immaturità; ma soprattutto si metterebbe in pericolo (oggi come non mai) il concetto stesso di autorità e di unità nella Chiesa. Non dobbiamo dimenticare che l'esistenza di un autentico pluralismo di criteri e di opinioni anche fra i cattolici, nell'ambito di ciò che il Signore ha lasciato alla libera discussione degli uomini, non solo non è di ostacolo all'ordinamento gerarchico e alla necessaria unità del Popolo di Dio, ma anzi rafforza questi valori e li protegge da eventuali inquinamenti»¹²¹.

Perciò è anche contrario all'unità classificare i fedeli in base alle categorie terrene (politiche, sociali, economiche). È preferibile tenere presente che, come afferma la Cost. *Gaudium et spes* (92b), «sono più forti le cose che uniscono i fedeli che quelle che li dividono», perché sono di ordine superiore (la comune filiazione al Padre in Cristo, la fede e le altre virtù, soprattutto la carità, ecc.), perciò: «*sit in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*» (ibid.).

Qui troviamo una concreta applicazione della necessaria distinzione dei diritti e dei doveri nell'uno e nell'altro ordinamento. I limiti dell'autonomia temporale dei laici, che derivano dalla necessaria comunione in materia di fede e di morale, non si possono prendere come limiti alla libertà religiosa, che è un diritto civile, non canonico; «se

¹²⁰ In altre parole la libertà negli affari temporali, dice FUENMAYOR, “se presume, mientras no se demuestre lo contrario” (*El juicio moral...*, loc. cit. p. 124).

¹²¹ *Colloqui*, cit., n. 12, p. 30.

trata de una autonomía jurídico civil -dice Fuenmayor-, que para nada se refiere al *status* del fiel dentro de la Iglesia»¹²².

Sarebbe solo frutto di equivoco appellarsi ad un diritto extraecclesiale (come è quello di libertà religiosa) per giustificare un preteso diritto intraecclesiale a dissentire dal magistero¹²³: una nuova versione del clericalismo, che cerca di far valere nella Chiesa la condizione di cittadino, per eludere gli obblighi che derivano dall'essere *christifidelis*. Sarebbe intollerabile come lo sarebbe il far valere la propria condizione ecclesiale per evadere alle leggi civili giuste¹²⁴.

Il riconoscimento della legittima libertà temporale è collegato con gli altri diritti e doveri dei laici, sintetizza la specificità che acquistano, per loro, i diritti e doveri fondamentali di tutti i fedeli, in vista della loro specifica vocazione: cercare la perfezione cristiana attraverso i compiti secolari, cercando di permeare queste realtà dallo spirito evangelico.

L'attuazione quindi del diritto alla libertà temporale richiede la contemporanea realizzazione degli altri contenuti dello statuto canonico dei laici. Soprattutto quelli più direttamente collegati con il suo oggetto. In tal senso, il diritto-dovere di tutti i fedeli agli aiuti spirituali (c. 213) e ad una adeguata educazione e formazione cristiana (c. 217) assume caratteristiche specifiche rispetto alla santificazione delle realtà terrene che i laici devono realizzare.

La libertà temporale dei laici è in termini giuridici un limite alla potestà gerarchica -ora sancita nel c. 227-, ma non ha un significato meramente negativo. Evidenzia invece il grande compito dei pastori di orientare e sostenere con forza e costanza i laici, perché

¹²² *La libertad religiosa*, Pamplona 1974, p. 18. Sul problema si veda L. SPINELLI, *La Chiesa e la libertà religiosa*, in «Il Diritto Ecclesiastico», (1970) P. I, p. 79-85.

¹²³ A questo equivoco accennava Paolo VI quando avvertiva "libertà religiosa per tutti nell'ambito della società civile, sì, come pure libertà di adesione personale alla religione secondo la scelta meditata della propria coscienza, sì; libertà di coscienza, come criterio di verità religiosa, non suffragata dalla autenticità d'un insegnamento serio e autorizzato, no" (*Discorso*, 25.IV.68, in «Insegnamenti», VI (1968), p. 778-779).

¹²⁴ Il che è ben diverso del fatto che la Chiesa, come gruppo integrato nella società civile, deva rispettare, nell'ambito civile a lei esterno, la libertà religiosa di tutti (DH 6a, c. 748). Ma in questo contesto non va dimenticato che anche la Chiesa è titolare del diritto di libertà religiosa, e quando questo suo diritto si scontra con quello di un altro soggetto, lo si deve difendere. Si badi ad es. al relativo diritto di salvaguardia della propria identità religiosa, tramite il quale la Chiesa ha il diritto-dovere di difendere la sua identità, di fronte a coloro che falsamente dicono di agire a suo nome (insegnare, predicare, amministrare i sacramenti, ecc.), o di coloro che si attribuiscono il titolo di "cattolico" senza il permesso della gerarchia.

sviluppano con propria responsabilità il contenuto di questa libertà¹²⁵ e rendano efficace il principio formulato dal Concilio: «spetta alla loro coscienza, già convenientemente formata, di iscrivere la legge divina nella vita della città terrena» (GS 43b).

CAPITOLO 9: GERARCHIA E ORDINE TEMPORALE.

1: Promozione della missione della Chiesa nel mondo.

La santificazione del mondo è un aspetto essenziale dell'unica missione della Chiesa, alla quale collaborano tutti i fedeli. Per realizzarla è necessario non soltanto riconoscere il ruolo fondamentale che spetta ai laici e la loro specifica libertà, ma anche riconoscere il ruolo necessario dei pastori. Di nuovo ci troviamo dinanzi all'unità della missione e alla diversità delle funzioni, alla reciproca ordinazione del sacerdozio ministeriale e del sacerdozio reale.

Infatti, poiché lo specifico compito dei laici deve essere guidato dalla coscienza cristiana (GS 43b), tutto ciò che contribuisce alla loro adeguata formazione acquista il valore di via attraverso la quale la Chiesa può illuminare efficacemente il mondo con la luce del Vangelo. Il che implica una adeguata cura pastorale dei laici ed il dovere di questi di ricevere i mezzi che li rendono idonei a compiere la loro missione¹²⁶.

Il Concilio ha enunciato con chiarezza questa unità e diversità, indicando i ruoli che spettano ai membri della gerarchia e ai laici: «È compito di tutta la Chiesa lavorare affinché gli uomini siano resi capaci di ben costruire tutto l'ordine temporale e di ordinarlo a Dio per mezzo di Cristo. Spetta ai Pastori enunciare con chiarezza i principi circa il fine della creazione e l'uso del mondo, dare gli aiuti morali e spirituali affinché l'ordine temporale venga instaurato in Cristo...

»L'ordine temporale deve essere instaurato in modo che, nel rispetto integrale delle leggi sue proprie, sia reso ulteriormente conforme ai principi della vita cristiana e adatto alle svariate condizioni di luogo, di tempo e di popoli» (AA 7)¹²⁷.

Questo testo distingue due aspetti della missione dei Pastori, strettamente collegati, che difficilmente si presentano scissi, ma che possiamo esporre distinguendoli in quanto rispettivamente collegati alle funzioni di insegnare e di santificare. Entrambi fanno parte della fondamentale missione della gerarchia di «pascere i fedeli e di riconoscere i loro servizi ed i loro carismi, in modo che tutti concordemente cooperino, nella loro misura, all'opera comune» (LG 30a).

¹²⁵ Cf. J.I. ARRIETA, *Jerarquía y laicado*, cit., p. 133-134.

¹²⁶ Sulle caratteristiche e implicazioni concrete di questi diritti e doveri *vid.* J. HERVADA, *Commenti ai cc. 213 e 217*, in AA. VV. *Código de Derecho Canónico...*, cit.

¹²⁷ Cf. GS 43; AA 31 b).

2: Il magistero sulle cose temporali; aspetti diversi.

La funzione di magistero che spetta ai pastori sulle materie della città terrena consiste, come abbiamo visto, enunciare con chiarezza i principi morali dell'ordine sociale¹²⁸. Si tratta dei contenuti della legge naturale, che perciò sono validi per tutti gli uomini, ma che sono principi guida non un modello concreto di società politica.

Perciò parlare di un ordine sociale cristiano o di un modello cristiano di società, non significa costruire una città terrena sulla base di contenuti fideisti, con dati rivelati che soltanto i battezzati possono conoscere e condividere, ma di un ordine sociale fondato sul rispetto della natura e della dignità dell'uomo, la cui dimensione spirituale e il cui fine trascendente deve essere tenuto presente nelle relazioni sociali e nell'uso delle cose create¹²⁹.

Sono la certezza, la inerranza e l'autorità con la quale la Chiesa conosce, interpreta ed enuncia in ogni circostanza storica «i valori naturali inquadrati nella considerazione completa dell'uomo redento da Cristo» (GE 2), quello che costituisce il contributo del cristianesimo alla edificazione della società temporale, insieme all'aiuto spirituale necessario per dar vita a questi principi. Non esiste quindi *una unica* società cristiana, poiché ogni società che si struttura secondo la legge di Dio è cristiana.

Il magistero sociale della Chiesa per la sua rispondenza alla verità dell'uomo in ogni sua dimensione e la sua lucidità profetica (anche purtroppo nel prevedere le conseguenze delle ideologie e dei sistemi contrari alla trascendenza umana) per lo sguardo positivo con cui valuta ogni autentico progresso, per la sua umanità in somma, gode di una notevole autorità, costituisce un apporto al bene comune e un saldo punto di riferimento per tutti gli uomini. Nel cap. 12 ci soffermeremo su alcuni aspetti della dottrina sociale più rilevanti per la nostra materia.

Un aspetto molto importante della missione dei pastori è la chiarezza; da essa dipende l'efficacia della dottrina. In un mondo come il nostro nel quale la complessità dei problemi, la tendenza al secolarismo e la pluralità di ideologie possono facilmente indurre in errore, il cristiano che vive immerso in queste realtà e ha il dovere di ordinarle in modo retto, ha diritto di conoscere con chiarezza le esigenze della sua missione¹³⁰.

¹²⁸ Cf. IM 6; AA 24g.

¹²⁹ Come dice Viladrich "ante las exigencias de la dimensión moral de lo temporal -ajustarse al orden querido por Dios para la ciudad terrena- no sólo están obligadas las conciencias de los cristianos, sino las de todo hombre, por su condición de tal" (*Compromiso político...*, cit. p. 14). Vid. G. DALLA TORRE, *Il laicato*, loc. cit., p. 195-196.

¹³⁰ Il rischio che la mancanza di una formazione adeguata porti i laici a "mondanizzarsi" rinunciando "alla loro identità, assumendo criteri e metodi che la fede non può condividere", facendo

Chiarezza che deve condurre ad uno sforzo per proporre l'insegnamento sull'ordine sociale in modo accessibile, tempestivo ed adeguato alla mentalità ed alle circostanze dei destinatari. Impegno arduo ma fondamentale per evitare la mancanza di sintonia tra pastori e fedeli che a volte si verifica.

Il giudizio morale

Un altro aspetto della funzione di magistero sulla vita temporale è diritto-dovere di esprimere il suo giudizio morale su situazioni ed istituzioni concrete, evidenziando la loro conformità o contrarietà con il Vangelo, quando sono in gioco i diritti fondamentali della persona o la *salus animarum* (GS 76e, AA 24g)¹³¹.

Queste dichiarazioni dell'autorità sono in se di natura morale, non giuridica e vincolano la coscienza dei fedeli. Possono però dar luogo a concrete esigenze canoniche, poiché il dovere, giuridicamente esigibile, di obbedienza al magistero (c. 212 § 1), include anche gli insegnamenti sull'ordine sociale (c. 747 § 2).

Ora, perché questi giudizi morali costituiscano un vincolo giuridico all'interno della società ecclesiastica, è necessario che -oltre a riferirsi a materie di competenza dell'autorità- manifestino la volontà di essa di imporre o proibire ai fedeli determinati comportamenti esterni e abbiano i requisiti formali e sostanziali dei comandi giuridici¹³².

La dottrina si è occupata più volte ed ampiamente di questo argomento, che è un modo più completo di concepire l'intervento della Chiesa negli affari temporali rispetto alla teoria classica della *potestas indirecta in temporalibus*, che ha caratterizzato la costruzione del Diritto Pubblico Esterno della Chiesa praticamente fino all'ultimo Concilio¹³³. Comunque l'idea basilare di questi interventi nel temporale della gerarchia

degenerare la secolarità in secolarismo, è stato messo in evidenza nei *lineamenta* del Sinodo dei Vescovi sui laici (*Lineamenta*, loc. cit., p. 10).

¹³¹ Vengono invocati come situazioni che richiedono il giudizio della Chiesa il rischi per i diritti della persona o per la salvezza delle anime, perché una situazione o un sistema di ingiustizia sociale contribuisce a allontanare da Dio li uomini, perché il disegno divino esige il rispetto della legge naturale e la giustizia nei rapporti umani: da qui i peccati che claman vendetta nel cospetto di Dio (*mihi vindicta*); da qui la dottrina sociale della Chiesa: rispettare l'immagine di Dio nell'uomo è necessario per rispettare Dio, dove c'è offesa all'uomo c'è anche offesa di Dio: è unico il comandamento della carità benché abbia due dimensioni, perciò la Chiesa non può non denunciare le ingiustizie e le strutture che tendono a perpetuarle: perché generano peccato (cf. *Veritatis splendor*, 97/b).

¹³² Sulla possibilità che i giudizi morali sulle cose terrene diventino canonicamente vincolanti, *vid.* J.M. GONZÁLEZ DEL VALLE, *La autonomía...*, cit., p. 32-37 e 49-50.

¹³³ Lombardía mette in evidenza con incisività le principali questioni intorno a questo tema in *El Derecho público...*, loc. cit. p. 407. *Vid.* A. FUENMAYOR, *El juicio moral...*, loc. cit. p. 109-126; P.J.

è sempre quella sintetizzata nell'espressione *ratio peccati*: sono interventi di ordine morale¹³⁴.

È da aggiungere che questi giudizi hanno un incidenza concreta, e un maggior ruolo orientativo soprattutto quando sono di tipo negativo, quando cioè denunciano l'incompatibilità di una determinata attività, organizzazione situazione con la legge morale, perché in questi casi si possono meglio stabilire i limiti (*ratio peccati*) dell'autonomia del temporale e quindi della sfera soggettiva di libertà che i fedeli hanno in questo campo. Il giudizio positivo, invece, su concrete situazioni o sistemi non può di per sé significare l'esclusione di altre soluzioni o metodi possibili e legittimi per situazioni analoghe. Pur se ha valore di orientamento e di certezza non può escludere la libertà nello scegliere liberamente il modo concreto di compiere il bene.

3: Dovere di fornire ai fedeli gli ausili spirituali.

La vasta prospettiva che si apre per la Chiesa, quando si scopre la necessaria corresponsabilità dei laici nella diffusione del Vangelo nel mondo, rappresenta anche per la gerarchia un esigente impegno di carattere pastorale.

Si tratta di preparare e sostenere l'azione dei laici negli aspetti spirituali, perché siano efficaci strumenti di rinnovamento della società. Le conseguenze sono molto ampie e

VILADRIH, *Compromiso político...*, cit. p. 62-67; A. DE LA HERA, *Posibilidades actuales de la teoría...*, in «Iglesia y Derecho», Salamanca 1965, p. 245-270; G. SARACENI, *La potestà della Chiesa in materia temporale e il pensiero degli ultimi cinque Pontefici*, Milano 1951; P. BELLINI, "Potestas Ecclesiae circa temporalia": *Concezione tradizionale e nuove prospettive*, in «Ephemerides Iuris Canonici» (1968), p. 68-154; P.J. LASANTA, *La Iglesia frente a las realidades temporales y el Estado: el juicio moral*, Pamplona 1992.

¹³⁴ Come però ha giustamente osservato Lo Castro, la dottrina del Concilio sull'azione temporale dei laici non significa -come alcuni hanno sostenuto- "la riproposizione ammodernata della vecchia tesi della *potestas Ecclesiae in temporalibus ratione spiritualium*: l'autorità ecclesiastica, anziché intervenire direttamente in forme che si presenterebbero rilevanti giuridicamente secondo i postulati di quella tesi... lo farebbe ora 'per ripercussione' attraverso l'opera dei fedeli-cittadini, che si impegnerebbero nelle strutture secolari della società seguendo gli indirizzi o i mandati imperativi dell'autorità medesima... non si avrebbe più una *iurisdictio in temporalibus*, ma un potere magisteriale che toccherebbe la vita dello Stato attraverso l'azione dei fedeli cittadini..." e conclude che "è necessario riuscire ad affrancarsi, all'interno dell'ordinamento canonico, della tendenziale impostazione, e non solo dalle concrete proposizioni, dello *ius publicum ecclesiasticum externum* in materia di rapporti Stato-Chiesa; all'esterno di tale ordinamento, è necessario evitare di guardare le moderne formulazioni del magistero ecclesiastico alla luce delle tesi del potere della Chiesa (diretto, indiretto, mediato o di qualsivoglia altra natura) nelle realtà temporali. Ci si preclude altrimenti la possibilità di ammettere un diritto di libertà dei laici nelle realtà temporali da vantare e da difendere anche nei confronti della autorità ecclesiastica; ovvero l'affermazione di tale diritto resterà priva di conseguenze a livello sia teorico sia pratico" (*Ordine temporale, ordine spirituale e promozione umana*, in «Il Diritto Ecclesiastico» (1984) p. 550-551).

non possiamo analizzarle tutte, ci limiteremo soltanto ad alcune considerazioni che più direttamente riguardano l'oggetto di questo studio.

La Chiesa dà il suo aiuto a tutti i fedeli soprattutto predicando la parola di Dio e celebrando i sacramenti. È questo l'ambito in cui si dispiega l'attività della gerarchia verso i fedeli laici¹³⁵, mentre gli altri aspetti della loro vita si svolgono nell'ambito civile.

Questo impegno pastorale, benché di ampio raggio e portata, non può tuttavia comportare né una estensione della presenza giurisdizionale della gerarchia nei momenti della vita dei fedeli di natura secolare, né una riduzione della loro presenza nel mondo. Si tratta invece di far sì che abbiano la formazione e l'assistenza spirituale necessarie perché possano vivere in modo coerente, come cristiani, tutti gli aspetti della loro vita.

Le strade per raggiungere questi fini sono diverse, dalla catechesi alla formazione di livello universitario nelle scienze sacre; dalla istituzione di strutture pastorali specializzate ad una adeguata predicazione e celebrazione dei sacramenti, in modo da formare profondamente la loro coscienza alle responsabilità familiari, professionali, cittadine.

Da queste considerazioni discendono conseguenze giuridiche connesse con l'esercizio della libertà nelle cose temporali. Alcune sono state espressamente enunciate nel CIC, come il diritto-dovere primario dei genitori all'educazione dei figli (c. 226 § 2) o il dovere dei pastori di adempiere con cura il loro ministero in favore dei fedeli loro affidati (cfr. p.e. cc. 383, 386, 387, 528 e 529).

Queste esigenze sono connesse con il dovere di ogni fedele di cercare la santità personale e di cooperare nell'apostolato della Chiesa (cc. 210, 211) e con il dovere di acquisire una formazione adeguata (c. 217) che il Codice canonico specificatamente riferisce ai laici nel c. 229.

È importante rilevare che la pastorale dei laici, più che in strutture di azione o di militanza sociale di gruppi o partiti diretti dalla gerarchia, deve consistere nell'efficace realizzazione delle funzioni di insegnare e di santificare in ordine alla peculiare vocazione che sono chiamati a realizzare, per sostenere e rendere operativa la loro vita cristiana. «Si la acción pastoral constituye la manifestación más genuina de los

¹³⁵ "I laici, come tutti i fedeli, hanno il diritto di ricevere dai sacri Pastori i beni spirituali della Chiesa, principalmente l'ausilio della parola di Dio e dei sacramenti" (LG 37a). "Questa vita di intima unione con Cristo si nutre nella Chiesa con gli aiuti spirituali che sono comuni a tutti i fedeli, principalmente l'attiva partecipazione alla Sacra Liturgia; i laici devono usare tali aiuti in modo che, mentre compiono con rettitudine gli stessi doveri del mondo, nelle ordinarie condizioni della vita, non separino l'unione con Cristo dalla propria vita, ma crescano in essa, svolgendo la sua attività secondo la volontà divina" (AA 4a; cf. c. 213).

ministerios jerárquicos, al orientarse en función de estas exigencias, estará matizando la organización de la Iglesia en el sentido de servicio que el Concilio ha señalado como propio de los ministerios eclesiásticos»¹³⁶.

4: Iniziative ecclesiastiche di carattere sociale.

CAPITOLO 10: LA LIBERTÀ RELIGIOSA.

1: Evoluzione dottrinale dalla tolleranza alla libertà. Diversità di prospettive.

2: Oggetto e limiti del diritto.

3: Ambito e portata della libertà religiosa

È importante aver presente l'origine, la natura e l'ambito proprio di ognuno di questi diritti, per non incorrere nell'errore di scambiarne l'ordine. Entrambi si fondano sulla dignità dell'uomo, ma il diritto alla libertà religiosa è un diritto *civile*, che gli spetta in quanto *cittadino* nell'ambito della comunità politica; mentre la libertà temporale è un diritto del *fedele* nella Chiesa.

Pretendere che nella Chiesa sia riconosciuto ai fedeli un diritto alla libertà religiosa, sarebbe ignorare l'origine e la natura specifica sia della Chiesa (società religiosa composta da persone che hanno una comunione di fede, di sacramenti e di governo), che del diritto alla libertà religiosa, per il quale la condizione di cittadino non implica l'adesione ad un credo o ad una confessione¹³⁷.

Il libero esercizio della religione è un'esigenza della dignità umana, che la Chiesa proclama e difende con argomentazioni di ordine naturale e soprannaturale; la relativa immunità da coazione deve tradursi in tutti i luoghi in un diritto civile positivo. Questo significa che, nella convivenza sociale, *tutti* devono rispettare e promuovere la libertà religiosa di tutti. La Chiesa reclama la propria libertà e quella dei suoi membri, e allo stesso tempo quella di tutti gli altri uomini e delle altre confessioni, come parte della sua dottrina sociale. Come diritto della persona che nasce e deve essere realizzato nella

¹³⁶ P. LOMBARDÍA, *Los laicos...*, loc. cit. p. 188.

¹³⁷ Su questo problema e le diverse posizioni vedi G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 1985, pp. 283-291; G. LOMBARDI, *Dall'Editto di Milano del 313 alla 'Dignitatis humanae' del Concilio Vaticano II*, in AA.VV. «Estudios de derecho romano en honor de Alvaro D'Ors» Vol. II, Pamplona 1987, pp. 793-810. ID., *La libertà religiosa 'nella' Chiesa*, in «Studi Cattolici» XXXI (1987) pp. 413-423; P. COLELLA, *La libertà religiosa nell'ordinamento canonico*, Napoli 1984.

società civile, la libertà religiosa è *esterna* all'ordine giuridico della società ecclesiastica: "si tratta di una autonomia giuridico civile, che non attiene per nulla allo *status* del fedele nella Chiesa"¹³⁸.

Tutte le libertà giuridiche hanno ovviamente il loro fondamento nell'essere dell'uomo, che deve tendere al bene secondo la sua natura razionale e il libero arbitrio. Come istituzione giuridica ognuna di queste libertà ha origine, sviluppo storico e formulazione concettuale propri. Il diritto alla libertà religiosa come istituto giuridico è stato sempre riferito alle relazioni degli individui e delle confessioni con il potere politico. La sua storia più recente nasce invece dalla reazione al modo come gli Stati moderni hanno concepito la confessionalità.

In contrasto con le dottrine filosofiche che ne hanno caratterizzato l'evoluzione negli ultimi due secoli, oggi è concepita, nella dottrina giuridica e nella legislazione, come un ambito di libertà sociale dei cittadini e delle confessioni, che lo Stato deve proteggere come responsabile del bene comune temporale, riconoscendo innanzitutto la propria incompetenza rispetto alle scelte religiose dei suoi sudditi.

Non ha senso parlare di un diritto alla libertà religiosa nella Chiesa, come non avrebbe senso reclamare la libertà di costituirvi partiti politici o sindacati, né la libertà di indire elezioni democratiche, anche se il magistero sociale della Chiesa difende questi modi di partecipazione dei cittadini *nella vita politica*¹³⁹.

Ha senso, invece, affermare che la Chiesa deve rispettare e promuovere la libertà religiosa di *tutti* gli individui e di tutte le confessioni, come fa secondo i suoi modi e la sua missione¹⁴⁰. Così, è anche giusto dire che i fedeli per il fatto di essere fedeli non

¹³⁸ A. de FUENMAYOR, *La libertad religiosa*, cit., p. 18. Cf. J. HERVADA, *Elementos de Derecho constitucional canónico*, Pamplona 1987, p. 147; P. PAVAN, *Le droit à la liberté religieuse en ses éléments essentiels*, in AA.VV. «La liberté religieuse», Paris 1967, p. 152-153; É.J. DE SMEDT, *Les conséquences pastorales de la Déclaration*, ivi, p. 217-218; R. BERTOLINO, *La libertad de conciencia: el hombre...*, in «Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado» 3 (1987), p. 39-68.

¹³⁹ Anche nella Chiesa vi sono diritti fondamentali dei fedeli che in qualche modo somigliano o sono paralleli alla libertà religiosa civile, come il diritto di libertà di ricerca nelle scienze sacre (c. 218), il diritto di manifestare le proprie opinioni in materie ecclesiastiche (c. 212 par. 3) o il diritto di libertà di spirito (c. 214), ma -senza negare tale similitudine- per l'origine storica e per la formalizzazione dogmatico giuridica si distinguono nettamente dalla libertà religiosa, tra l'altro perché presuppongono l'assenso e l'obbedienza alla dottrina cattolica.

¹⁴⁰ Cf. DH 6. In particolare il c. 748 dice: "par. 1. Tutti gli uomini sono tenuti a ricercare la verità delle cose, che riguardano Dio e la sua Chiesa e, conoscitola, sono vincolati in forza della legge divina e godono del diritto di abbracciarla e di osservarla. par. 2. Non è mai lecito ad alcuno indurre gli uomini con la costrizione ad abbracciare la fede cattolica contro la loro coscienza". Si noti che il soggetto di queste enunciazioni è sempre la persona o i gruppi religiosi, non il *fedele*; inoltre la stessa collocazione del c. 748 nel CIC è significativa.

rinunciano né perdono la libertà religiosa che, come cittadini, hanno nella società. Anzi: essere fedele della Chiesa è un modo concreto di esercitare questa libertà civile. La esercita anche chi si separa da essa ed aderisce ad altre confessioni, ma non essendo più *fedele* (avendo rotto la comunione) è ugualmente logico che la società ecclesiastica gli neghi, attraverso la gerarchia, i diritti inerenti a tale condizione, senza che questo significhi negazione della sua dignità e dei suoi diritti come persona.

3: Soggetti attivi e passivi della libertà religiosa.

4: Libertà religiosa e *libertas Ecclesiae*, il suo doppio fondamento.

5: Libertà religiosa e confessionalità.

CAPITOLO 11: RAPPORTI ISTITUZIONALI CHIESA-STATO.

1: Natura sociale originaria e soprannaturale della Chiesa. Figura giuridica

2: Mutua indipendenza e libertà.

Il dualismo cristiano:

Il cristianesimo fin dalle origini, tra le altre novità, si presentò come una società di credenti organizzata e distinta dalla società civile. Un Popolo che prima non esisteva, formato da tutti i battezzati in Gesù Cristo, dal Quale ha ricevuto la missione di annunciare il Vangelo a tutti gli uomini, di guidare i credenti e dare i mezzi di salvezza. La Chiesa ha sempre cercato di avere la libertà necessaria per svolgere questa missione spirituale, affermando la diversità tra il Regno di Dio e i regni della terra ¹⁴¹.

Il dualismo cristiano ¹⁴², fondato sulle parole di Gesù Cristo “date a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio” (Mt XX,21 e par.), è stato storicamente oggetto di diverse interpretazioni teoriche ed applicazioni pratiche, anche prima che il Papa

¹⁴¹ Cf. LG 13b. Come afferma Hervada, “questo Regno non è in concorrenza con i regni terreni, perché non è uno in più -se pure eminente- tra gli altri regni, né pretende sostituirli” (*Magisterio social de la Iglesia y libertad del fiel en materias temporales*, in AA. VV. «Studi in memoria di Mario Condorelli» 1/II, Milano 1988, p. 797).

¹⁴² Sul significato e l'attualità di questa espressione vedi P. LOMBARDÍA *Dualismo cristiano y libertad religiosa en el Concilio Vaticano II*, in «Ius Canonicum» (1986) pp. 13-32.

Gelasio I lo enunciò nella famosa Lettera all'imperatore Anastasio I alla fine del sec. V.

Si può comunque affermare che per più di un millennio (almeno fino alla fine del Medio Evo) le diverse interpretazioni e realizzazioni, più o meno equilibrate, di questo dualismo, furono possibili proprio grazie alla sua generale accettazione teorica. È stato il Signore, origine di ogni società e potere, a volere l'esistenza e la distinzione tra autorità civile e religiosa; e ad attribuire a ciascuna i rispettivi fini ed ambiti di azione.

Nella civiltà cristiana coesistono legittimamente due società distinte, anche se interpretazioni parziali hanno determinato o favorito una certa confusione tra l'una e l'altra, o quanto meno una subordinazione politico giuridica ¹⁴³. Due ordini, due società, due autorità che hanno un fondamento comune nel volere divino ¹⁴⁴.

In questo periodo le relazioni tra l'ordine religioso e l'ordine temporale si cristallizzarono, politicamente e giuridicamente, in relazioni tra i poteri che li rappresentavano, come riflesso dell'idea che sia la Chiesa che lo Stato avevano di sé; nel binomio autorità-società, a quest'ultima, infatti, spettava in pratica, un ruolo prevalentemente passivo di soggezione, di obbedienza, di soggetto passivo delle attività dell'autorità.

La nascita, alla fine del Medio Evo, dello 'spirito laico', porterà a mettere in discussione non solo una determinata configurazione storica del dualismo, ma i suoi fondamenti dottrinali. La tendenza assolutista dello Stato moderno, la negazione protestante della Chiesa come società esterna visibile e giuridica, l'affermarsi dello Stato costituzionale (liberale e sociale) su basi disancorate dalla fede cristiana, saranno gli elementi principali che porteranno al monismo secolarista.

Una nuova fondazione del dualismo si ha in base ai diritti della persona e del fedele.

L'incompetenza dello Stato nell'ambito religioso e della Chiesa nell'ambito temporale si traduce per entrambi nel diritto-dovere di stabilire il regime giuridico positivo di queste libertà che delimitano le rispettive incompetenze. Riconoscere e formalizzare giuridicamente questi diritti implica innanzitutto il rispetto della libertà della persona,

¹⁴³ Nel Medio Evo la stessa distinzione delle due società si confonde, in occidente, nel concetto unitario di *respublica christiana* che si identifica con la Chiesa. Su questo aspetto vedi J. HERVADA, *Tres estudios sobre el uso del término laico*, Pamplona 1973, pp. 142-159.

Parlando al corpo diplomatico l'11 gennaio 1973 diceva Paolo VI: "les deux ordres sont vraiment distincts, et c'est une chance de toute époque d'avoir redéfini cette distinction capitale du pouvoir temporel e du Royaume de Dieu que l'Eglise incarne, au-delà des vicissitudes et des nécessités de l'histoire qui ont pu amener les uns ou les autres à certaines confusions" (*Insegnamenti di Paolo VI*, XI (1984), p. 31).

¹⁴⁴ Cf. C.D.F. Istr. *Libertatis conscientiae*, 22-III-1986, n. 80c (AAS 79 (1987) 590).

ma anche il riconoscimento che le materie comprese in questi ambiti di libertà, nel loro complesso, appartengono ad un'altra società e la relativa disciplina giuridica spetta all'autorità corrispondente.

Lo Stato non ha competenza sulla religione dei cittadini, perciò deve disciplinare la libertà religiosa, riconoscendo così che la religione -come materia e come ambito sociale e giuridico- è di competenza di un'altra società (la Chiesa per i cattolici). La Chiesa invece non ha competenza sul temporale e quindi deve disciplinare la libertà temporale dei fedeli, affermando così che queste materie sono affari civili di competenza dello Stato.

Il fatto che lo Stato riconosca e protegga la libertà religiosa dei cittadini, dichiarandosi incompetente, non significa che gli sia indifferente la dimensione religiosa dell'uomo, che debba ignorarla o negarle la possibilità di manifestarsi nella vita sociale¹⁴⁵. Equivale invece a riconoscere che questa dimensione è degna di rispetto e considerazione e che le relazioni dell'uomo con Dio (personali e collettive) non rientrano nelle sue funzioni di governo: non è agente della religione. Allo Stato compete innanzitutto di facilitare e promuovere le condizioni sociali giuste perché ogni cittadino possa liberamente, senza coazione, cercare la verità trascendente -che dà senso alla sua vita- e comportarsi poi secondo le esigenze della verità religiosa che ritiene di aver trovato (professione di fede, adesione ad una confessione, culto, osservanza, diffusione, ecc.).

In questo modo lo Stato non sta rinunciando o inibendosi nulla. Sta invece realizzando quanto gli compete, come Stato, in ordine alla dimensione trascendente dell'uomo, sta cioè realizzando il suo fine, giustificando la sua esistenza, promuovendo il bene temporale della persona e della società e mettendo le basi per una giusta e pacifica convivenza¹⁴⁶. In effetti le virtù civiche sulle quali si fonda la comunità politica sono più o meno direttamente radicate nelle convinzioni religiose e morali presenti nella società. Lo stesso si può dire della Chiesa e della libertà temporale. La Chiesa non si disinteressa dei problemi secolari, anzi rientra nella sua missione *spirituale* portare l'efficacia della Redenzione nelle realtà terrene, consacrarle a Dio, far sì che siano ordinate in modo che l'uomo possa trovarvi un cammino di salvezza (LG 36). Si tratta solo di riconoscere che questa missione salvifica è spirituale, e anche se riguarda il temporale non implica una giurisdizione su questo ordine, ma il riconoscimento della sua autonomia.

¹⁴⁵ Significato tipico della 'libertà di culto' del laicismo del diciannovesimo secolo, oggi per certi versi ritornato in auge. Vedi O. GIACCHI, *La libertà del cristiano e lo Stato democratico*, in «Chiesa e Stato nella esperienza giuridica» I, Milano 1981, pp. 715-730.

¹⁴⁶ La relazione tra il rispetto della libertà religiosa e la pace civile è stata messa in evidenza più volte dal magistero; vedi p.e. i messaggi di Giovanni Paolo II, *L'Eglise Catholique*, 1.IX.1980, nn. 5-7 (AAS 72 (1980) 1252-1260) e *Nel primo giorno*, 8.XII.1987, n. 3 (L'Osservatore Romano, 16.XII.1987).

Nel riconoscere questa incompetenza, la Chiesa non rinuncia -né lo potrebbe- ad una parte dei suoi compiti, ma mette le basi necessarie per poter instaurare l'ordine temporale secondo la volontà divina. Un aspetto concreto del volere di Dio sull'ordine temporale riguarda appunto il rispetto delle sue leggi e dei suoi valori (GS 36), quindi è una esigenza primaria della missione della Chiesa nel mondo. La Chiesa, per poter illuminare il mondo, deve potersi presentare in esso solo come Chiesa¹⁴⁷.

Il compito immediato di inscrivere la legge di Dio nel mondo spetta per specifica vocazione ai laici -non ai Pastori- e per realizzarlo hanno bisogno di libertà nelle scelte temporali. La Chiesa è interessata a che i fedeli abbiano questa libertà, perché solo così potranno pienamente assumersi le loro responsabilità nell'edificazione della città terrena, rispettandone l'autonomia e cooperando lealmente con gli altri cittadini¹⁴⁸.

Nella Costituzione *Gaudium et spes* si afferma chiaramente che «la comunità politica e la Chiesa sono indipendenti e autonome l'una dall'altra nel proprio campo» (76) La Chiesa non è legata ad un sistema politico od economico, né ad una determinata cultura. Il che significa che non li promuove istituzionalmente, ma anche -a livello personale- che la condizione di fedele non impegna in modo univoco la condizione di cittadino, né implica l'accettazione di un determinato programma politico o sociale cristiano, che non esiste. L'azione politica o sociale dei cittadini cattolici, quindi, non potrà mai essere attribuita alla Chiesa come tale¹⁴⁹, anche se è soprattutto attraverso questa azione -libera e responsabile- dei cattolici che la Chiesa fa sentire efficacemente il suo influsso nella società politica.

Questo richiede dalla gerarchia un lavoro ecclesiale di formazione dei cristiani sui principi, criteri e direttive di ordine morale che devono guidare il loro agire temporale. E di sostegno spirituale, perché in un ambiente o in strutture che di fatto non si ispirano a questi principi, i cristiani si sforzino di cambiarli senza inibizioni né mimetismi¹⁵⁰, utilizzando tutti i mezzi legittimi a loro disposizione. Sappiano che “nessuna realizzazione temporale s'identifica col Regno di Dio, ma che tutte le realizzazioni non fanno che *riflettere* e, in un certo senso, *anticipare* la gloria del Regno, che attendiamo alla fine della storia, quando il Signore ritornerà”, ma sappiamo anche che “l'attesa non

¹⁴⁷ Cf. J. HERVADA, *Magisterio social...*, cit., p. 797-801.

¹⁴⁸ Cf. Istr. *Libertatis conscientia*, loc. cit. n. 80a; A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, Pamplona 1981, pp. 179-187.

¹⁴⁹ “Voler fare della Chiesa un organo di trasformazione diretta delle `strutture temporali' alla ricerca della `liberazione sociale', non solo implica una deformazione della sua essenza e della sua specifica missione, ma significa anche cadere in un neoclericalismo” (O. DERISI, *La Iglesia y el orden temporal*, Buenos Aires 1972, p. 24).

¹⁵⁰ Cf. Paolo VI, Enc. *Ecclesiam suam*, 6.VIII.1964, p. 61 *in fine*.

potrà essere mai una scusa per disinteressarsi degli uomini nella loro concreta situazione personale”¹⁵¹.

3: Libertà nell’esercizio della sua missione Spunti codiciali: magistero, giurisdizione, organizzazione e ministri di culto, matrimonio e famiglia, educazione, beni temporali, mezzi di comunicazione.

4: Collaborazione al servizio della persona e della società.

Centralità della persona nelle relazioni Chiesa-mondo

Man mano che il processo di secolarizzazione si sviluppa, si va affermando però un’altra idea tipicamente cristiana: la dignità originaria dell’uomo e il necessario riconoscimento dei diritti e dei doveri che ne derivano. La persona dal ruolo sociale di *suddito* assume il ruolo centrale di *cittadino*. Si riscopre praticamente -non solo teoricamente- che l’autorità, nell’ordinare ed organizzare la società, deve innanzitutto mettersi al servizio dello sviluppo delle potenzialità e delle capacità dell’individuo¹⁵².

La coscienza della dignità e dei diritti della persona, della missione di servizio dei poteri pubblici nei suoi confronti, e la riflessione che la Chiesa ha fatto sulla sua essenza, sul ruolo e sulla vocazione dei suoi membri in ordine al compito comune, consentono di affermare con Lombardìa “che il *dualismo* non può essere inteso solo come una questione di relazioni fra *potere* temporale e *potere* spirituale; bisogna altresì intenderlo nella prospettiva della persona, aperta nello stesso tempo all’ordine soprannaturale e all’ordine naturale”¹⁵³.

Il dialogo tra la Chiesa e la società politica si è sviluppato anche secondo questa linea, da una impostazione centrata sull’equilibrio tra due autorità, che cercano di coordinare le rispettive competenze materiali, all’idea di due ordini o piani retti ciascuno da propri principi e proprie leggi che si strutturano in due società di natura e fini diversi, giuridicamente organizzate al servizio della persona¹⁵⁴.

L’origine ed il fine dei due ordini è Dio, per volontà del quale esistono e si distinguono. Ma il dialogo tra la Chiesa, che crede e insegna questa verità, e una società civile, strutturata spesso sulle basi dell’illuminismo razionalista, se oggi difficilmente può fondarsi sul comune riconoscimento di questo vincolo e di questa dipendenza da Dio,

¹⁵¹ Giovanni Paolo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, cit., n. 48.

¹⁵² Cf. A. de FUENMAYOR, *La libertad religiosa*, Pamplona 1974, pp. 96-100.

¹⁵³ *Lezioni di diritto canonico*, Milano 1985, p. 73.

¹⁵⁴ Cf. Leone XIII, Enc. *Sapientiae christianae*, 10.I.1890, «Acta Leonis XIII» X, 26-31.

può però stabilirsi partendo dal comune riconoscimento della dignità della persona umana e dall'impegno di promuoverne e tutelarne i diritti (GS 73-76)¹⁵⁵.

Proprio nel servizio alla persona il dialogo tra la Chiesa e la società civile può trovare un saldo fondamento. Come afferma la Cost. *Gaudium et spes* (n 76): "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 tanto più efficace quanto meglio coltivano una sana collaborazione tra di loro, secondo modalità adatte alle circostanze di luogo e di tempo"

La Chiesa si propone la perfezione soprannaturale dell'uomo e la società civile il suo bene naturale. La persona per poter conseguire entrambi i fini, che sono distinti, ma non incomunicabili né contrapposti, bensì ordinati, ha diritti e doveri in ciascuna delle due società: come fedele e come cittadino. Diritti e doveri che sono distinti, ma che il cristiano deve esercitare in modo armonico perché la dimensione trascendente e quella temporale non possono dar luogo ad una doppia vita, né portare alla semplificazione riduttiva di una delle due dimensioni (LG 36d).

In tal modo, il dualismo costantemente insegnato dalla Chiesa si arricchisce mettendo al centro la persona ed i suoi diritti fondamentali, e diviene possibile il dialogo con la società civile su basi di diritto naturale¹⁵⁶.

Mettere al centro la persona significa, sul piano giuridico, che le relazioni istituzionali tra la Chiesa e la comunità politico civile devono partire dalla considerazione dei diritti dell'individuo, tendere alla loro tutela e renderne effettivo l'esercizio¹⁵⁷.

Questo non vuol dire che non vi debbano essere relazioni tra le autorità civili e religiose, ma che devono riflettere in modo adeguato la natura ed i fini dei due ordini che rappresentano e servire innanzitutto la *vocazione personale e sociale dell'uomo*. In

¹⁵⁵ La dignità e la libertà della persona è un aspetto perennemente affermato dal cristianesimo, che vede nell'immagine e somiglianza con Dio di ogni uomo il fondamento della sua dignità naturale. Dignità che nel cristiano acquista una dimensione soprannaturale per la grazia della rigenerazione battesimale. Cf. Giovanni XIII, Enc. *Pacem in terris*, AAS 55 (1983) 259.

¹⁵⁶ Senza ignorare il fondamento rivelato del dualismo, è diventato abituale nel magistero sociale della Chiesa l'uso di argomenti tratti dalla legge naturale, comprensibili anche senza la luce della fede, proprio in quanto la società a cui si rivolge è più vasta e pluralista. Si è soliti considerare l'Enc. *Pacem in terris* di Giovanni XXIII un momento importante di questo sviluppo.

¹⁵⁷ "È proprio nella *dignità della persona*, quale oggi è sempre più universalmente sentita e proclamata, che dev'essere individuato il punto di incontro per un dialogo proficuo, anzi necessario, fra la Chiesa e il mondo nella nostra epoca" (Giovanni Paolo II, Disc. *Questo incontro*, 10.III.1984, *Insegnamenti*, VII/1 (1984) p. 655).

definitiva bisogna tenere presente che l'individuo da un punto di vista ontologico precede la società ed entrambi precedono l'autorità (GS 26)¹⁵⁸.

Perché il cattolico possa effettivamente realizzare, in maniera armonica e distinta, la sua *vocazione personale e sociale*, nella Chiesa e nel mondo, senza dicotomie manichee né secolarismi né clericalismi, è necessario che in ciascuno dei due ordini sociali (politico e religioso) abbia *un diritto specifico* che gli consenta di esercitare liberamente i diritti e i doveri relativi all'altro ordine. Questo diritto specifico nell'ambito civile è costituito dalla libertà religiosa, nell'ambito ecclesiastico dalla libertà in materie temporali.

CAPITOLO 12: MAGISTERO DELLA CHIESA SU ASPETTI CONCRETI DELLA VITA SOCIALE.

(Apporto della Chiesa: lume del vangelo e attività ufficiali e dei fedeli)

1: La società civile e la sua organizzazione

Libertà (dd umani), solidarietà, sussidiarietà.

2: Rapporti tra i popoli; la pace.

3: Il diritto alla vita.

4: Matrimonio e famiglia.

5: Scuola.

6: Economia e lavoro.

LEZIONE 13: CHIESA E COMUNITÀ INTERNAZIONALE.

1: Presenza

2: Personalità internazionale e mezzi di attuazione (S. Sede, SCV, legati e diplomazia, la 'politica' della S. Sede e i suoi principi).

LEZIONE 14: LA CHIESA E LE ALTRE COMUNITÀ RELIGIOSE.

atteggiamento e rapporti (commissioni miste e accordi).

¹⁵⁸ Cf. P. LOMBARDÍA, *Los derechos fundamentales del cristiano en la Iglesia y en la sociedad*, in «Actes du IVe Congrès International de Droit Canonique», Fribourg Suisse 1981, pp. 15- 31.