



diritto & religioni

Semestrale
Anno XII - n. 2-2017
luglio-dicembre

ISSN 1970-5301

24



**LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Diritto e Religioni

Semestrale
Anno XII - n. 2-2017
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttori
Mario Tedeschi - Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, R. Coppola, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero (†), A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli (†), R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali

Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci
A. Bettetini, G. Lo Castro
M. d'Arienzo, V. Fronzoni,
A. Vincenzo
M. Jasonni, L. Musselli (†)
G.J. Kaczyński, M. Pascali
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI RESPONSABILI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile

*Giurisprudenza e legislazione costituzionale
e comunitaria*

Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria

G. Bianco, R. Rolli
M. Ferrante, P. Stefani
L. Barbieri, Raffaele Santoro,
Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali, C.M. Pettinato
S. Testa Bappenheim
V. Maiello
A. Guarino, F. Vecchi

Parte III

SETTORI

*Lecture, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche*

RESPONSABILI

M. Tedeschi

Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Antonio Giuseppe Maria Chizzoniti - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Giuseppe D'Angelo - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fuccillo - Prof. Chiara Ghedini - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Ivàn Ibàn - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustin Motilla - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Francesco Rossi - Prof. Annamaria Salomone - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura - Prof. Ilaria Zuanazzi.

Tra spirituale e temporale: la laicità nel diritto canonico e nei diritti secolari

ILARIA ZUANAZZI

1. *Laicità: un paradigma comune*

La laicità costituisce ormai un paradigma, inteso come insieme di principi, norme e azioni, divenuto comune per impostare e regolare le relazioni tra organizzazioni politiche e organizzazioni religiose nella civiltà dei Paesi occidentali. Peraltro, com'è noto, la laicità configura pure una nozione polisemica, dato che l'esperienza concreta mostra diverse declinazioni dell'assioma generale di alterità e di equidistanza delle istituzioni pubbliche rispetto al fenomeno religioso, per le interpretazioni diverse che si sono consolidate negli ordinamenti giuridici dei vari Stati, in base alle peculiari tradizioni socio-culturali, e che hanno condotto a configurare sistemi differenziati di applicazione del principio, collocandosi con sfumatura graduata tra le due forme estreme definite in dottrina della "laicità forte o chiusa", ispirata a un modello più assimilazionista, e una "laicità debole o aperta", ispirata a un modello più multireligioso¹.

Alla base del paradigma comune, tuttavia, quale che sia la declinazione, si trova un postulato fondamentale di distinzione tra due ordini o ambiti di competenza: quello proprio dello Stato e quello proprio della religione. Questo principio si trova affermato in termini analoghi tanto nelle costituzioni degli Stati, quanto nel magistero della Chiesa cattolica². In effetti, nella

¹ Per una panoramica dei modelli di laicità che ispirano i rapporti con le religioni nei Paesi europei, si vedano ROBERTO MAZZOLA, *Modelli di diritto e politica ecclesiastica nella Unione europea*, relazione tenuta il 19 aprile 2005, in www.diocesi.torino.it; ANGELO LICASTRO, *Il diritto statale delle religioni nei Paesi dell'Unione europea. Lineamenti di comparazione*, Giuffrè, Milano, 2012, 19-70. Sulla concezione della laicità nell'ordinamento della Chiesa, si veda: GIUSEPPE DALLA TORRE, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e comunità politica*, AVE, Roma, 1996; ID., *Laicità e diritto canonico*, in *Lessico della laicità*, Edizioni Studium, Roma, 2007, pp. 125-142;

² Si può ritenere significativa la convergenza sostanziale tra l'enunciazione del principio nell'art. 7, 1 della Costituzione italiana («Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani») e la dottrina esposta dal Concilio ecumenico Vaticano II nella costituzione

interrelazione tra ordinamenti secolari e ordinamenti religiosi che si è sviluppata nel corso dei secoli si ritrova la comune radice del dualismo tra spirituale e temporale, un principio che è stato coniato a partire dalla dottrina cristiana e poi si è affermato nella storia della civiltà dell'Europa occidentale a seguito dell'evoluzione dei rapporti tra la Chiesa e le comunità politiche. Un principio, dunque, che ha segnato il progresso culturale e giuridico delle istituzioni civili e di quelle religiose, sia nelle relazioni reciproche, sia nella loro organizzazione interna³.

Ma, paradossalmente, nelle proclamazioni giuridiche di questo principio basilare delle relazioni tra organizzazioni politiche e organizzazioni religiose il suo significato viene presupposto e quasi dato per scontato. In realtà, non vi è un modello univoco di attuazione del principio dualistico. La stessa analisi storica mette in evidenza come ci sia stata una evoluzione culturale e giuridica nel modo di interpretare e di realizzare questo principio, sulla base dei condizionamenti prodotti da molteplici fattori, ideologici e pratici.

Occorre pertanto chiedersi, alla luce degli assetti giuridici attuali, come si debba interpretare oggi il principio dualistico sia nell'ordinamento degli Stati, sia nell'ordinamento della Chiesa. Dalla risposta a questa prima domanda consegue poi l'ulteriore interrogativo se il principio dualistico possa configurare ancora il principio-base nei rapporti degli Stati con le organizzazioni religiose e nei rapporti della Chiesa con le comunità politiche.

2. *L'evoluzione storica del dualismo tra ordine spirituale e ordine temporale: la reductio ad unitatem*

Nell'evoluzione storica del principio del dualismo tra ordine spirituale e ordine temporale si possono individuare, procedendo per necessaria sche-

pastorale *Gaudium et spes* al n. 76 («La comunità politica e la Chiesa sono indipendenti e autonome l'una dall'altra nel proprio campo»). La formula viene poi ripresa nell'art. 1 dell'Accordo di Villa Madama del 18 febbraio 1984 (reso esecutivo con l. n. 121 del 1985) e si può considerare la pietra basilare delle relazioni tra Stato e Chiesa in Italia.

³ Dato il carattere sintetico della presente disamina, si rinvia per un'esposizione più analitica dell'evoluzione storica delle relazioni tra organizzazioni politiche e organizzazioni religiose a PIER GIOVANNI CARON, *Corso di storia dei rapporti tra Stato e Chiesa*. I. *Chiesa e Stato dall'avvento del Cristianesimo agli inizi della monarchia assoluta*. II. *Dal Concilio di Trento ai nostri giorni*, Giuffrè, Milano, 1981-1985; OMBRETTA FUMAGALLI CARULLI, *A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio*. *Laicità dello Stato e libertà della Chiesa*, Vita e Pensiero, Milano, 2006; MARCO CANONICO, *I sistemi di relazione tra Stato e Chiesa*, Giappichelli, Torino, 2012; CARLO CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea legislazione italiana*, Giappichelli, Torino, 2015⁴, 1-115.

matizzazione, tre modelli successivi⁴.

Il primo modello è quello che si afferma all'origine della storia europea nel disegno unitario della *Respublica gentium christianarum* e che rispecchia l'ideale medioevale della *ordinatio ad unum*. In tale sistema si cerca di realizzare l'unità dell'organizzazione civile e di quella ecclesiastica su di una base comune data dalla fede religiosa, secondo la cultura omogenea di ispirazione cristiana che informa il pensiero medioevale. Si tratta di un disegno organico che coinvolge il popolo cristiano nella sua interezza, come una comunità unitariamente considerata, di cui *ecclesia* e *civitas* sono due dimensioni reciprocamente correlate. Questa aspirazione all'unità si estende anche all'ambito giuridico, con il sistema dell'*utrumque ius*, per il quale i due diritti universali dello *ius romanum* e dello *ius canonicum* formano il quadro giuridico comune entro cui si coordinano gli ordinamenti giuridici particolari.

I principi fondamentali di questo sistema sono tratti direttamente dalle fonti della Sacra Scrittura. Anzitutto, secondo la pericope paolina "*omnis potestas a Deo*"⁵, si afferma una concezione teocratica e teleologica del potere di governo, per la quale ogni potere deriva da Dio ed è ordinato a realizzare il disegno di salvezza divino. In quest'ottica, anche il potere regale è un *ministerium*, ossia un servizio reso a Dio e alla Sua Chiesa.

A questa dottrina ierocratica si aggiunge il riconoscimento della posizione di superiorità del romano pontefice quale successore di Pietro ("*Tu es Petrus*"), al quale viene trasmessa la *potestas clavium*, ossia il potere di sciogliere e di legare in terra con efficacia nei cieli⁶. Il papa si erge quindi a mediatore tra Dio e l'intera umanità, il giudice supremo del bene e del male, responsabile di fronte a Dio nel giudizio finale sull'attuazione della missione di salvezza.

Il principio dualistico insito nel passo evangelico del "*reddite Caesari*"⁷ viene così interpretato come un principio di distinzione tra due ordini, l'uno temporale e l'altro spirituale, affidati a due poteri universali: nell'ordi-

⁴ Per una trattazione più ampia si vedano: PIERO BELLINI, *Respublica sub Deo. Il primato del Sacro nella esperienza giuridica della Europa preumanista*, Le Monnier, Firenze, 1981; ID., *La coscienza del principe. Prospettazione ideologica e realtà politica delle interposizioni prelatizie nel Governo della cosa pubblica*, I-II, Giappichelli, Torino, 2000; FRANCESCO CALASSO, *Medioevo del diritto*. I. *Le fonti*, Giuffrè, Milano, 1954, 139-179; 391-407; 469-501; ADRIANO CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa*. I. *Le fonti e il pensiero giuridico*, Giuffrè, Milano, 1982, 21-94; ORAZIO CONDORELLI, *Le radici storiche del dualismo cristiano nella tradizione dottrinale cattolica: alcuni aspetti ed esempi*, in *Diritto e Religioni*, n. 6, 2011, pp. 450-469; PAOLO GROSSI, *L'ordine giuridico medioevale*, Laterza, Roma-Bari, 1997⁴; WALTER ULLMANN, *Principi di governo e politica nel Medioevo*, il Mulino, Bologna, 1982².

⁵ *Rm* 13, 1.

⁶ *Mt* 16, 17-19; *Gv* 21, 15-17.

⁷ *Mt* 22, 15-22; *Mc* 12, 13-17; *Lc* 20, 20-26.

ne temporale il potere imperiale (*Regnum*), nell'ordine spirituale il potere sacerdotale (*Sacerdotium*). Ma non sussiste parità né autonomia tra i due poteri, perché in forza della *potestas clavium* il pontefice romano afferma la preminenza dell'*auctoritas sacrata pontificum* sulla *regalis potestas*, in quanto comprende un potere di direzione, quindi di controllo, sul modo in cui il potere imperiale viene esercitato per corrispondere alla volontà divina⁸.

Questo regime teocratico riesce ad affermarsi più pienamente nella misura in cui il romano pontefice sia in grado di far valere il primato di giurisdizione e l'insindacabilità del proprio giudizio rispetto a qualsiasi autorità terrena. Tali condizioni si realizzano, com'è noto, con il pontificato di Gregorio VII⁹ e ricevono poi ulteriore espansione con il rafforzamento della tesi della *plenitudo potestatis* del successore di Pietro, che viene a riservare a se stesso il titolo di *Vicarius Christi*, ossia di rappresentante di Cristo in terra, titolare della Sua stessa potestà di giurisdizione, una potestà quindi di origine divina, superiore a ogni altra potestà umana¹⁰. Il progressivo potenziamento del potere pontificio conduce a trasformare il sistema dualistico in un sistema sostanzialmente monistico, in quanto si giunge a sostenere che il papa riceva da Dio entrambe le spade simbolo del potere, il *gladius temporalis* e il *gladius spiritualis*, ma mentre tiene per sé l'esercizio del potere spirituale, può deferire l'esercizio di quello temporale ai sovrani terreni, quantunque continui a conservare l'*auctoritas summa* che lo rende *iudex ordinarius omnium*¹¹.

L'ultima e più estrema interpretazione dei rapporti tra potere spirituale e potere temporale rende in definitiva esplicita una conseguenza che era implicita negli stessi presupposti ideologici di una *Respublica sub Deo*, di un sistema cioè ispirato a una concezione teocratica e teleologica del potere di governo secondo la visione unitaria della dottrina cristiana. Nonostante l'affermazione teorica di un equilibrio diarchico, la posizione di preminenza rivendicata dall'autorità del papa, quale mediatore tra il cielo e la terra, con-

⁸ La tesi della *iurisdictio divisa* e del *gravius pondus* dell'autorità spirituale di guidare i sovrani temporali nell'adempimento della volontà divina si trova affermata dal pontefice Gelasio I nell'*Epistula VIII ad Anastasium imperatorem* (in *PL*, 59, 41-47), inserita nel *Decretum Gratiani*, in *D. XCVI*, c. 10.

⁹ Sull'evoluzione dei poteri ricondotti al primato di giurisdizione del romano pontefice, si vedano JEAN GAUDEMET, *Storia del diritto canonico. Ecclesia et Civitas*, edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1998, pp. 348-401; ILARIA ZUANAZZI, *Praesis ut prosis. La funzione amministrativa nella diakonía della Chiesa*, Jovene, Napoli, pp. 79-128.

¹⁰ La superiorità dell'autorità del papa, più divina che umana, in quanto il successore di Pietro è "vicario di Cristo" viene affermata ripetutamente da Innocenzo III (si veda l'*epistola 23*, in *Epistolae*, I, 335, in *PL*, 214, 306-308).

¹¹ La formulazione più ampia del primato pontificio «*super reges et regna*» si trova proclamata nella bolla *Unam sanctam* di Bonifacio VIII (in *Extravagantes Communes*, 1, 8, c.1), nella quale si sostiene la subordinazione gerarchica dei principi secolari all'autorità del papa.

duce ad alterare la ripartizione di competenze tra l'ordine spirituale e l'ordine temporale, per attribuire al potere spirituale una capacità espansiva *quodammodo in temporalibus*, ogniqualevolta si ritenesse necessario intervenire per salvaguardare la vera dottrina e la retta morale, così da evitare situazioni di peccato. Molteplici sono le forme in cui l'autorità ecclesiastica esercita la *iurisdictio in temporalibus ratione spiritualium*: dal potere di dichiarare invalide le norme civili contrarie al diritto divino, di cui il papa è l'interprete autentico; al potere di intervenire in caso di *defectus aut neglegentia iustitiae* da parte delle autorità temporali per supplire o correggere la *iurisdictio saecularis*, tanto nello *ius dicere* quanto nella *potestas statuendi*; al potere, ancora, di deporre o di scomunicare i principi indegni e di trasferire il regno o l'impero a detentori più meritevoli.

Come si vede, il modo in cui viene applicata la tesi dell'*ordinatio ad Deum* dei due poteri conduce nei fatti ad una dilatazione illimitata della competenza della Chiesa. Invero, benché l'intervento del pontefice *in temporalibus* avvenga *casualiter*, vale a dire se ricorre nel caso concreto la *ratio peccati vitandi*, nel mondo medioevale così impregnato di religiosità non vi è azione umana che non si esponga al peccato, così da poter riscontrare un *periculum animae* pressoché in ogni materia temporale. Una simile conclusione risulta evidente nella stessa decretale *Novit ille* in cui il pontefice Innocenzo III giustifica il potere di ergersi a giudice di una controversia in materia feudale tra il re d'Inghilterra e il re di Francia, per il fatto che le parti abbiano confermato l'accordo transattivo con un giuramento nel nome di Dio¹². Nonostante la natura chiaramente temporale dell'oggetto del conflitto, il papa si ritiene competente a giudicare della violazione del giuramento fatto a Dio che è conseguita all'inadempimento dell'accordo. Come annota la *glossa*: «*indirecte, ratione peccati, omnes causae pertinent ad Ecclesiam*»¹³.

Secondo questa impostazione risulta difficile poter asserire una distinzione tra due ambiti affidati a due diverse potestà, dato che per gli intrecci inestricabili tra la dimensione spirituale e la dimensione temporale, il pontefice si può intromettere potenzialmente in tutte le materie. Si rileva quindi una divergenza tra l'affermazione di un ideale principio dualistico e l'applicazione effettiva che ne viene fatta dall'autorità ecclesiastica. Invero, la dottrina civilistica resta ferma nel sostenere la massima delle *iurisdictiones distinctae* compendiata nella glossa di Accursio: «*nec papa in temporalibus, nec impe-*

¹² Decretale *Novit ille* del 1204, in X, 2, 1, c. 13.

¹³ BERNARDO DA PARMA, *Apparatus* in X, 2, 2, c. 11, v. *in iustitia*.

rator in spiritualibus se debeant immiscere”¹⁴. Ma nella pratica, tuttavia, la ripartizione risulta spesso superata dalla tendenza della Chiesa, sostenuta dalla dottrina canonistica, a valersi della *ratio peccati* per intromettersi in omnibus¹⁵.

3. Lo sviluppo della dualitas

Il secondo modello di attuazione del principio di distinzione degli ordini si sviluppa a seguito dell’influenza delle tesi politiche di Aristotele, riscoperse e recepite soprattutto dalla seconda decade del XIII secolo. Il cambio di prospettiva è dato dalla nuova dottrina che riconosce l’autonomia dell’ordine della natura, retta da leggi proprie di cui sono espressione sia la natura razionale della persona umana, capace di discernere tra il bene e il male, sia la tendenza ad associarsi in collettività. La comunità politica rappresenta appunto il massimo compimento della capacità degli uomini di organizzarsi e di darsi apposite norme per raggiungere il bene comune¹⁶.

Dopo le iniziali ostilità a una visione che pareva contraddire l’impostazione cristocentrica, il pensiero del filosofo di Stagira viene rielaborato e tradotto dalla dottrina in coerenza con i presupposti teologici del Cristianesimo, così da configurare un sistema giusnaturalistico conforme alla fede cattolica¹⁷. Secondo questa impostazione rinnovata, all’interno dell’unitario disegno divino di salvezza per l’umanità si vengono a distinguere due ordini: l’uno naturale, l’altro sovranaturale¹⁸. In quello di natura opera la legge naturale che l’uomo è capace di conoscere in forza delle proprie facoltà ra-

¹⁴ ACCURSIO, *gl. Conferens generi*, Auth., Coll. I, tit. VI (= *Nov. Iust.* 6), *quomodo oportet episcopos*. I confini teorici delle due competenze sono poi precisati dal pensiero giuridico successivo: «*aut loquimur in spiritualibus et pertinentibus ad fidem et stamus canonibus [...]; aut loquimur in temporalibus, et tunc in terris subiectis Ecclesiae, et sine dubio stamus decretalibus; aut in terris subiectis Imperio, et tunc, aut servare legem est inducere peccatum [...] et tunc stamus canonibus [...]; aut non inducit peccatum, et tunc stamus legi*» (BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Super Codicem*, I, 2 (= C 1.2.12), *de sacris Ecclesiis, l. privilegia*).

¹⁵ Come viene stigmatizzato da Cino da Pistoia: «*Ecclesia sibi usurpavit ratione peccati totam iurisdictionem*» (*Lectura super Codicem*, I, 3, auth «*Clericus*», citato da FRANCESCO CALASSO, *Medioevo del diritto*, cit., 486).

¹⁶ ARISTOTELE, *Politica*, I, 1; III, 4.

¹⁷ L’esponente più autorevole di questo insegnamento è Tommaso d’Aquino. Per un’analisi ampia della sua dottrina, si rinvia a REGINALDO PIZZORNI, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d’Aquino*, Città nuova editrice, Roma, 1985, 368-451; ID., *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo San Tommaso d’Aquino*, Massimo, Milano, 1989.

¹⁸ TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, qu. 21, a. 1, ad 3.

zionali; in quello sovranaturale, invece, è preminente l'efficacia della grazia e la ragione deve essere integrata dalla fede. I due ordini risultano retti da principi propri, ma non sono tra loro contrapposti, «*Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat*»¹⁹. Il rapporto tra naturale e sovranaturale, pertanto, non è di reciproca esclusione, né di indifferenza, bensì di coordinazione e di complementarità.

Come si nota, viene recuperata una impostazione dualistica, ma l'originaria distinzione tra temporale e spirituale viene ricondotta alla distinzione tra naturale e soprannaturale, acquisendo di conseguenza un significato nuovo e non pienamente coincidente con il binomio precedente.

L'articolazione tra i due ordini, naturale e sovranaturale, conduce a impostare diversamente anche la relazione tra organizzazione politica e organizzazione religiosa. L'organizzazione politica, pur derivando da Dio in quanto corrisponde alla natura da Lui creata, tuttavia si costituisce sul piano dell'ordine naturale, come manifestazione diretta dell'opera divina nella natura della comunità umana, senza l'intermediazione di alcuna altra autorità²⁰. Come organizzazione naturale, quindi, non dipende dall'istituzione religiosa, e risulta autosufficiente nel perseguire i propri scopi, che guardano al *bene vivere* delle persone, quali vengono individuati dalle facoltà della ragione umana²¹. Alla stessa *naturalis ratio* è da ricondurre l'elaborazione di una scienza apposita, la *politica*, una *scientia practica* che studia la formazione e l'azione dei corpi politici come un fenomeno umano conoscibile sulla base dell'esperienza e retto da principi e norme intrinseche²².

L'autonomia dell'organizzazione politica sul piano del diritto naturale comporta altresì la coesistenza di una pluralità di formazioni, le *nationes hominum*, divise per territorio e fondate ciascuna su proprie leggi²³. La molteplicità di Regni nazionali risulta nondimeno compatibile con l'unità di fede, proprio perché organizzazione religiosa e organizzazione politica fanno riferimento a ordini distinti.

Questo secondo modello di interpretazione del principio di distinzione degli ordini ispirato al sistema giusnaturalistico della Scolastica, come si vede, porta a delineare una effettiva *dualitas* tra due ordini distinti, il temporale e lo spirituale, che operano su due piani diversi, il naturale e il sovranaturale, e che danno vita a due organizzazioni differenti: quella politica

¹⁹ *Ivi*, I, qu.1, a. 8, ad 2.

²⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, I, *lectio* 1.

²¹ *Id.*, *Summa Theologiae*, I-II, qu. 90, art. 1; *Sententia libri Politicorum*, III, *lectio* 6.

²² *Id.*, *Sententia libri Ethicorum*, VI, *lectio* 7.

²³ *Id.*, *Sententia libri Politicorum*, III, *lectio* 1.

costituita dalle molteplici comunità governate dai propri reggitori, e quella ecclesiale che è unica e fondata da Cristo.

Il rapporto tra ordine temporale e ordine spirituale non risulta peraltro pienamente paritario, dato che viene affermata la superiorità assiologica del piano sovranaturale su quello naturale, nella misura in cui il primo costituisce il perfezionamento e la redenzione del secondo. Ma, diversamente dal sistema teocratico precedente, la prevalenza dello spirituale sul temporale non determina un vincolo di subordinazione diretta dell'uno all'altro, quanto piuttosto di ordinazione indiretta. Ciascun ordine, infatti, è competente nel perseguire i fini propri, né l'ordine temporale potrebbe conseguire direttamente i bene spirituali, ma si richiede che le attività dirette a trattare i beni terreni sul piano naturale non pregiudichino né impediscano il raggiungimento dei superiori fini soprannaturali.

Allo stesso modo viene impostata una relazione di dipendenza indiretta tra le due potestà che reggono l'organizzazione politica sul piano naturale e l'organizzazione ecclesiale sul piano sovranaturale. Il sovrano secolare non è subordinato gerarchicamente al romano pontefice nel governo delle realtà temporali, ma, al pari di tutti i fedeli, è soggetto *in spiritualibus* all'autorità della Chiesa per quanto attiene al perseguimento della salvezza eterna in tutti gli atti della vita terrena, tra i quali si ricomprendono anche gli atti di governo²⁴. Al papa, pertanto, non si riconoscono più poteri di ingerenza diretta *in temporalibus*, quanto piuttosto poteri di direzione *in spiritualibus* al fine di prevenire o di rimediare ad eventuali abusi nell'esercizio del potere di governo che siano contrari al *bonum animarum*²⁵.

4. *Il prevalere della separazione*

Il terzo modello di attuazione del principio dualistico si afferma progressivamente a seguito dell'operare di due fattori.

Da un lato, si viene gradualmente a rafforzare il potere sovrano *in tem-*

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 60, art. 6, ad 3. La tesi viene sviluppata da FRANCISCO SUÁREZ, *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores*, III, capp. 21 e 22.

²⁵ «*Quamvis temporalis princeps, eiusque potestas, in suis actibus directe non pendeat ab alia potestate eiusdem ordinis, et quae eundem finem tantum respiciat, nihilominus fieri potest ut necesse sit ipsum dirigi, adiuvari, corrigi in sua materia a superiori potestate gubernante homines ad excellentiorem finem et aeternum. Et tunc illa dependentia vocatur indirecta, quia illa superior potestas circa temporalia non per se aut propter se, sed quasi indirecta et propter aliud interdum versatur*» (FRANCISCO SUÁREZ, *Defensio fidei*, cit., III, cap. 5, n. 2). Una dottrina sostanzialmente conforme viene esposta da ROBERTO BELLARMINO, *De Romano Pontifice*, V, c. 6.

poralibus delle organizzazioni politiche territoriali, ossia i Regni nazionali, che sono la forma politica dello Stato moderno. In base alla massima “*Rex in regno suo est imperator*” il sovrano nazionale afferma il proprio potere esclusivo sul territorio, *superiorem non recognoscens*, quale unico potere riconosciuto, indipendente da qualsiasi altro potere, secolare o spirituale²⁶.

Dall'altro, il potere di governo temporale viene a perdere il riferimento all'autorità trascendente. In epoca moderna, infatti, si giunge a superare la concezione teocratica del potere politico del sovrano, come potere discendente da Dio, e si afferma piuttosto una concezione ascendente, come potere che deriva dal popolo, nelle diverse forme di costituzione del patto sociale²⁷. L'organizzazione politica risulta pertanto fondata sull'esistenza naturale della società umana e sulla volontà dei consociati di darsi un'organizzazione e di designare i detentori del potere.

Si arriva così a teorizzare la separazione tra Dio e natura, con l'elaborazione di un giusnaturalismo di matrice razionalista che asserisce l'autonomia della ragione umana come principio supremo di conoscenza²⁸. Di conseguenza, si sostiene anche la separazione della politica e del diritto dalla teologia e dalla morale cristiana, dato che fanno riferimento a fini e a valori autonomi. Prevale progressivamente anche una concezione positivista del diritto, come comando coattivo dell'autorità sovrana che possiede una legittimazione intrinseca all'ordinamento giuridico di appartenenza, e non una legittimazione estrinseca in base a un sistema di valori trascendente.

Questa evoluzione conduce, come si vede, alla fine della *reductio ad unitatem* e alla separazione tra temporale e spirituale. Si tratta non solo di una separazione tra due ambiti di competenza ripartiti tra due poteri distinti, ma anche della separazione tra due comunità e due organizzazioni, quella politica e quella religiosa, che sono rette da poteri, fini e principi diversi, dando origine a due ordinamenti giuridici separati.

Di questo sistema, peraltro, vengono date due letture diverse.

La prospettiva secolare conduce ad affermare un sostanziale monismo, in quanto nell'ordine temporale lo Stato è l'unico detentore di potere sovrano, un potere esteso a tutti gli ambiti di interesse per i fini dell'ordinamento statale. La dimensione spirituale risulta così subordinata al potere dello Stato,

²⁶ Sull'origine della formula «*rex superiorem non recognoscens in regno suo est imperator*» e lo sviluppo della dottrina sulla sovranità monarchica nel XIII-XIV secolo, si vedano FRANCESCO CALASSO, *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medioevale*, Giuffrè, Milano, 1965, pp. 236-258; MARIO CARAVALE, *Ordinamenti giuridici dell'Europa medioevale*, il Mulino, Bologna, 1994, pp. 518-547.

²⁷ JOHN M. KELLY, *Storia del pensiero giuridico occidentale*, il Mulino, Bologna, 1996, pp. 216-221; 263-276.

²⁸ JOHN M. KELLY, *Storia del pensiero giuridico occidentale*, cit., pp. 280-285.

sia quando, secondo i principi di un rigido separatismo, la sfera religiosa rimane relegata alla sfera privata e l'ordinamento giuridico della Chiesa diviene irrilevante per lo Stato; sia quando, nei sistemi più ispirati al giurisdizionalismo, viene riconosciuta la vigenza dell'ordinamento ecclesiale, ma risulta subordinata al potere dello Stato, per cui le disposizioni ecclesiali acquistano efficacia solo a condizione dell'approvazione dell'autorità secolare²⁹.

Per contro, la lettura della Chiesa si ispira ancora a un'impostazione dualistica. Proprio in merito ai rapporti con gli ordinamenti secolari è stato elaborato il sistema dello *ius publicum ecclesiasticum*, nato dalla dottrina tedesca del XVIII secolo per contrastare i principi della Riforma protestante e del Giusnaturalismo razionalistico³⁰. La disciplina sorge con una matrice apologetica, in quanto intende utilizzare i concetti e la terminologia della cultura giuridica statale allo scopo di dimostrare la parità giuridica tra Chiesa e Stato quali *societates iuridice perfectae*, vale a dire istituzioni sovrane tra loro indipendenti³¹. La teorica si richiama ancora a una visione unitaria del disegno di Dio, il quale ha voluto stabilire due *societates iuridice perfectae* a guida dell'umanità, la Chiesa e lo Stato, distinte per origine, oggetto e fine. Sotto il profilo dell'origine, lo Stato si fonda sul diritto divino naturale, mentre la Chiesa è costituita dal diritto divino positivo. Quanto all'oggetto, lo Stato si occupa delle materie temporali, invece la Chiesa è competente nelle *res spirituales vel spiritualibus adnexae*. Riguardo al fine, lo Stato ha cura del benessere terreno della popolazione, la Chiesa invece tende alla beatitudine eterna. Dalla prevalenza riconosciuta al fine spirituale su quello materiale, tuttavia, deriva ancora la concezione della superiorità assiologica dell'ordine sovranaturale, cui presiede la Chiesa, sull'ordine naturale, in cui opera lo Stato³².

L'applicazione all'istituzione ecclesiale dei medesimi caratteri dello Stato serve alla teorica dello *ius publicum ecclesiasticum* per affermare l'indipen-

²⁹ ANTONIO PADOA-SCHIOPPA, *Italia ed Europa nella storia del diritto*, il Mulino, Bologna, 2003, pp. 352-355.

³⁰ Sulla dottrina dello *ius publicum ecclesiasticum*, si rinvia per approfondimenti a JEAN-PIERRE SCHOUPPE, *Rapporti giuridici tra Chiesa e comunità politiche. Profili epistemologici e metodologici di una rinnovata disciplina*, in *Ius Ecclesiae*, n. 20, 2008, pp. 65-86; MATTEO NACCI, *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla sana cooperatio. Un profilo storico-giuridico*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2015, pp. 25-102.

³¹ La sistematica dello *ius publicum ecclesiasticum* distingue tra uno *ius publicum internum*, che riguarda i diritti della Chiesa verso gli aderenti, e uno *ius publicum externum*, che concerne i diritti della Chiesa verso gli Stati.

³² Si veda, per un'esposizione delle tesi dello *ius publicum ecclesiasticum* nei rapporti tra Chiesa e Stato, ALFREDO OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici, II, Ius publicum externum (Ecclesia et Status)*, *Typis Polyglottis Vaticanis, Civitatis Vaticanae*, 1948³.

denza della Chiesa dallo Stato (*libertas Ecclesiae*), in quanto dotata di una competenza propria ed esclusiva nelle materie spirituali, nella quale lo Stato non può ingerirsi. D'altro canto, la Chiesa non ha potere *in temporalibus* se non quella *potestas indirecta* che deriva dalla sua funzione spirituale di dirigere e di aiutare l'autorità secolare a perseguire più perfettamente i fini terreni che siano in sintonia con il fine supremo della salvezza delle anime. Tale subordinazione indiretta tra i due ordini produce nondimeno effetti giuridici tra i due ordinamenti, dal momento che si continua ad asserire come la legge civile non possa contraddire al diritto divino e come, nel caso di conflitto tra la norma secolare e la norma canonica, quest'ultima debba essere considerata prevalente. Anche nelle materie miste, quantunque il principio di distinzione delle competenze e il divieto di ingerenze reciproche richieda di ricorrere allo strumento del mutuo accordo, si afferma che, qualora ciò non sia possibile e vi sia un contrasto tra la giurisdizione della Chiesa e quella dello Stato, si debba riconoscere la preminenza alla potestà ecclesiastica, per la superiorità dell'ordine sovrannaturale sull'ordine naturale.

5. Le traduzioni giuridiche attuali del dualismo

Nei tre modelli che si sono succeduti storicamente si possono riscontrare alcuni presupposti comuni, che sono più evidenti nei primi due, ma che sottostanno anche al terzo, nella misura in cui deriva dai precedenti. Si nota infatti come il rapporto tra la sfera spirituale e la sfera temporale sia imposta secondo un rapporto di distinzione, che ha riguardo a tre aspetti. Si sostiene, anzitutto, la distinzione tra due ambiti di competenze per materia, che corrispondono alle due dimensioni della realtà umana: le questioni temporali, che sono proprie dell'ordine naturale e guardano al fine della felicità o bene terreno; le questioni spirituali, invece, che appartengono all'ordine soprannaturale e tendono al fine della salvezza delle anime. A questa distinzione risulta correlata quella tra i due poteri che presiedono ai due piani di articolazione della vita individuale e sociale, vale a dire il potere secolare e quello spirituale. A tali poteri, infine, viene ricondotta l'organizzazione della comunità umana in due distinte istituzioni socio-giuridiche: gli Stati, da un lato, e le confessioni religiose, dall'altro.

Al fondo del rapporto di distinzione, peraltro, si trova la consapevolezza che i due ordini non siano entità separate o tra loro opponentisi, bensì due dimensioni coesenziali della persona umana, che opera e si perfeziona in entrambe. Per questo, la dialettica tra spirituale e temporale si può concepire solo in termini di reciproca presupposizione e di coordinazione vicendevole,

nel senso che ciascun ordine riconosce la propria competenza circoscritta, ma rinvia all'altro per le materie complementari alle proprie³³. Una simile distinzione si può pertanto realizzare all'interno di un sistema giuridico unitario, o quanto meno comune a entrambi gli ordini, che garantisca l'effettiva attuazione del rapporto di mutua complementarità tra le due sfere.

L'evoluzione successiva, che porta all'estremizzazione del dualismo sino a configurare la separazione tra le due organizzazioni dello Stato e della Chiesa con i loro ordinamenti, costituisce in definitiva uno stravolgimento della *ratio* originaria della distinzione tra ordine spirituale e ordine temporale. Con la separazione, infatti, ciascun ordinamento si riconosce competente esclusivamente nel proprio ambito e sancisce l'irrelevanza dell'altro ambito all'interno del proprio sistema. Una simile delimitazione *ad excludendum* implica una visione riduttiva della realtà umana di cui ogni ordinamento deve prendersi cura, in quanto si considera direttamente e principalmente solo un aspetto, mentre l'altro viene ritenuto meramente secondario. Risulta pertanto ristretta anche la capacità di ciascuna istituzione di promuovere il benessere integrale della persona, sia come individuo, sia come collettività, in tutte le sue complesse esigenze, tanto temporali quanto spirituali.

L'interpretazione della distinzione tra i due ordini nel senso di una separazione comporta, come si evince, una contrazione della sfera di competenza materiale, in rapporto ai propri interessi e alle funzioni esercitate, sia dell'organizzazione politica sia dell'organizzazione religiosa, con rilevanti conseguenze in merito alla loro struttura giuridica interna.

Per quanto concerne lo Stato, si consolida la tendenza, in nome del principio di laicità, ad autolimitare la sovranità alla dimensione temporale e ad affermare l'estraneità della dimensione spirituale dai fini e dalla cerchia di azione del proprio ordinamento³⁴. Tale definizione delle competenze, se anche non significa una "indifferenza" verso l'altro ordine, nondimeno implica la presa d'atto di una sua "alterità", da cui viene fatta discendere la man-

³³ GAETANO LO CASTRO (*La promozione dell'uomo nei rapporti fra ordine temporale e ordine spirituale, in Il mistero del diritto. II. Persona e diritto nella Chiesa*, Giappichelli, Torino, 2011, p. 202) evidenzia come la vera novità del dualismo cristiano consista nell'aver pensato i due termini in un rapporto di reciproca coordinazione, sul fondamento comune di una realtà che li trascende entrambi.

³⁴ Sull'attuazione del principio con un'attenzione specifica per l'Italia, si veda: JLIA PASQUALI CERIOLI, *L'indipendenza dello Stato e delle confessioni religiose. Contributo allo studio del principio di distinzione degli ordini nell'ordinamento italiano*, Giuffrè, Milano, 2006. Si vedano anche i contributi raccolti nel volume *Sovranità della Chiesa e giurisdizione dello Stato*, Giappichelli, Torino, 2008, in particolare: GIUSEPPE DALLA TORRE, *Introduzione*, pp. 1-17; PAOLO GROSSI, *Brevi riflessioni sull'art. 7 della Costituzione*, pp. 19-39; ENRICO GIARNIERI, *L'"ordine" della Chiesa cattolica nella giurisprudenza di legittimità*, pp. 361-379; PASQUALE LILLO, *I confini dell'ordine confessionale nella giurisprudenza costituzionale*, pp. 479-502.

canza di interesse dello Stato a occuparsi direttamente dei beni spirituali. Il fenomeno religioso in quanto tale, quindi, risulta privo di rilevanza giuridica pubblica e viene relegato alla sfera della coscienza privata, ovvero lasciato alla competenza delle organizzazioni confessionali. L'ordinamento giuridico dello Stato si può eventualmente occupare di determinate manifestazioni esterne dell'appartenenza religiosa, o di comportamenti religiosamente orientati, nella misura in cui producano effetti diretti o indiretti che siano rilevanti ai fini degli interessi e delle funzioni del sistema giuridico secolare, acquisendo di conseguenza una diversa e autonoma qualificazione, coerente all'ordine proprio di competenza dello Stato.

Per quanto concerne la Chiesa, invece, i principi per una evoluzione nel modo di impostare i rapporti con lo Stato sono dettati dall'insegnamento del Concilio ecumenico Vaticano II, in particolare nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*, nella quale si riconosce la legittima autonomia della comunità politica e si conferma la rinuncia da parte dell'istituzione ecclesiale a esercitare qualsiasi *potestas in temporalibus*, né diretta né indiretta³⁵. Pur non legandosi ad alcun regime politico terreno, la Chiesa riconosce il vantaggio di una "sana collaborazione" in forza del servizio comune che la comunità politica e quella religiosa svolgono, sebbene a titolo diverso, per promuovere la vocazione personale e sociale delle stesse persone umane. Si ribadisce pertanto come la missione della Chiesa nel mondo sia un'azione di evangelizzazione, un impegno animato dalla fede e dalla carità, avulso dall'uso di qualsiasi dominio esteriore.

Questa dottrina, tuttavia, non trova sempre una piena e coerente attuazione, per le persistenti resistenze legate al precedente sistema di distinzione degli ordini, sorto storicamente dal conflitto tra l'autorità politica e l'autorità religiosa. Invero, la necessità di rivendicare l'indipendenza e la sovranità nel proprio ordine ha condotto la Chiesa a strutturarsi giuridicamente come un ordinamento originario e primario al pari di quello dello Stato, rivendicando nell'ambito spirituale una potestà esclusiva analoga a quella secolare nell'ambito temporale. Questa assimilazione dell'ordinamento confessionale a quello secolare, con l'uso di concetti, categorie e istituti giuridici elaborati

³⁵ *Gaudium et spes*, n. 76. Sulla dottrina in merito ai rapporti con la comunità politica, anche nel magistero successivo al Vaticano II, si vedano: PÉTER ERDÖ, *Le rapport entre l'Église et l'Etat dans la théologie de l'Église catholique*, nel vol. *Aequitas sive Deus. Studi in onore di Rinaldo Bertolino*, I, Giappichelli, Torino, 2011, pp. 175-184; GIORGIO FELICIANI, *La laicità dello Stato negli insegnamenti di Benedetto XVI*, nel vol. *Aequitas sive Deus*, cit., pp. 239-247; FABIO FRANCESCHI, *Libertà della Chiesa e laicità dello Stato nell'insegnamento di Benedetto XVI*, in *Diritto e Religioni*, n. 6, 2011, pp. 136-167; MAURO RIVELLA, *Chiesa e comunità politica nel rapporto giuridico*, in *Corso istituzionale di diritto canonico*, Glossa, Milano, 2005, pp. 523-557;

dalle dottrine costituzionalistiche dello Stato, può indurre a sollevare interrogativi e critiche circa la compatibilità del ricorso a strumenti giuridici imperativi e afflittivi con l'afflato spirituale che ispira la natura e la missione della comunità ecclesiale³⁶.

Inoltre, anche sotto il profilo della strutturazione sociale del popolo di Dio continuano a riscontrarsi ripercussioni dell'antica divisione tra *regnum* e *sacerdotium*. Com'è noto, infatti, per contrastare le ingerenze dei sovrani secolari negli *interna corporis* dell'organizzazione ecclesiale e difendere la *libertas Ecclesiae*, i romani pontefici emanarono una serie di disposizioni dirette a vietare o quanto meno a ridurre le loro intromissioni, richiamandosi alla distinzione di competenze tra la *potestas in spiritualibus* e la *potestas in temporalibus*. Dal piano politico, la divisione degli ambiti viene trasfusa nel piano interno della comunità ecclesiale, conducendo a rafforzare la separazione tra i chierici, che sono investiti della *potestas ordinis* e risultano privilegiati anche nel ricevere la *potestas iurisdictionis*, e i laici, tra i quali sono annoverati i sovrani temporali, che non devono immischiarsi nelle questioni riservate alla gerarchia ecclesiastica.

Nonostante la revisione di questa bipartizione di *status* avviata dalla riflessione del concilio ecumenico Vaticano II, che ha sottolineato la condizione di eguaglianza radicale di tutti i fedeli, la distinzione tra le diverse sfere di azione nel mondo e nella Chiesa continua a persistere nell'indicazione di una differenza funzionale tra chierici e laici, dal momento che l'interpretazione prevalente individua come tratto caratterizzante la figura del laico la sua "indole secolare" e delinea come sua funzione tipica "l'animazione cristiana delle realtà temporali"³⁷. In questo modo non solo permane la divisione tra i due ambiti, *ad extra* e *ad intra*, in cui si svolge la missione ecclesiale, ma si viene anche a marginalizzare l'attività di apostolato dei laici, in quanto viene indicato come loro campo primario l'impegno all'esterno della comunità, mentre la partecipazione alle funzioni all'interno dell'istituzione viene considerata un campo solo accessorio ed eventuale, subordinato alla concessione della gerarchia³⁸.

³⁶ Per una esposizione più ampia delle diverse posizioni si rinvia a CARLO FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, Marcianum Press, Venezia, 2015, pp. 11-357.

³⁷ Una indicazione precisa della vasta dottrina sui laici si trova raccolta in COSTANTINO-M. FABRIS, *Il popolo di Dio. I. I diritti dei fedeli. I diritti dei fedeli laici*, in *Ephemerides iuris canonici*, n. 53, 2013, pp. 205-239.

³⁸ Per riflessioni più approfondite sulla corresponsabilità dei laici, sia consentito il rinvio a ILARIA ZUANAZZI, *La corresponsabilità dei fedeli laici nel governo ecclesiale*, in *Il governo nel servizio della comunione ecclesiale*, Glossa, Milano, 2017, pp. 101-148.

6. *Per una nuova interpretazione del dualismo*

Dopo aver esaminato in sintesi l'evoluzione dei sistemi di interpretazione del principio dualistico si può ritornare alla domanda iniziale e chiedersi se l'attuale tendenza separatista sia il modello più confacente alle esigenze socio-culturali attuali per interpretare il rapporto tra spirituale e temporale, o se, al contrario, la sensibilità culturale odierna e le dinamiche sociali non ne richiedano una interpretazione diversa.

Alcuni spunti di riflessione si possono trarre da un'analisi più approfondita dei noti passi della Sacra Scrittura che sono considerati la fonte ispiratrice del principio del dualismo cristiano³⁹. In particolare, occorre considerare non solo le affermazioni di Gesù di Nazareth, ma anche il contesto specifico in cui sono rese. I brani evangelici narrano, infatti, che il Cristo risponde a una domanda precisa che gli viene rivolta dai suoi interlocutori a doppi fini, per farlo cioè cadere in una contraddizione così da sminuire la sua autorevolezza. L'impostazione del ragionamento di chi solleva l'interrogativo corrisponde alla logica del potere: è giusto o no obbedire a Cesare nel pagare il tributo? È legittimo o no il potere di Cesare di imporre i tributi agli Ebrei? Gesù tuttavia si sottrae a questa logica e non risponde direttamente alla domanda, ma afferma un principio secondo un diverso modo di argomentare: riconoscete ciò che è di Dio e comportatevi di conseguenza. La sua risposta, come si vede, non segue la logica del potere, ma quella del riconoscimento di un ordine di valori: ciò che è di Cesare va trattato secondo Cesare, ciò che è di Dio, secondo Dio.

Per capire meglio lo stile di questo nuovo atteggiamento si può richiamare la concezione della regalità di Cristo, quale emerge dalle affermazioni fatte dallo stesso Gesù secondo il racconto della passione nel vangelo di Giovanni⁴⁰. Nel giudizio di fronte a Pilato, gli viene mossa l'accusa di essersi proclamato re e di porsi in contrasto con l'imperatore. Per ribattere, Gesù precisa che il regno di Dio non è di questo mondo, quindi non implica il possesso di potere temporale, e che la sua funzione regale consiste nel rendere testimonianza alla verità, ossia nell'affermare un ordine di valori, per ricondurre tutte le realtà create al disegno di salvezza di Dio.

In questo piano di redenzione per l'umanità portato innanzi da Cristo secondo il principio dell'Incarnazione, non sussiste distinzione tra spirituale

³⁹ *Mt* 22, 15-22; *Mc* 12, 13-17; *Lc* 20, 20-26. Su questi passi si veda il commento di CARLO GHIDELLI, *Laicità e Sacra Scrittura*, in *Lessico della laicità*, cit., pp. 23-36.

⁴⁰ *Gv* 18, 33-38. Per un commento a questi passi, si veda JOSEPH RATZINGER, *Gesù di Nazareth. II, Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Rizzoli, Milano, 2012, pp. 206-225.

e temporale, perché l'evento di salvezza si è incarnato nel mondo per perfezionarlo dall'interno e nella sua interezza. Come il lievito e il sale sono impastati con la farina e nel pane sfornato non è più possibile distinguere i diversi ingredienti, così spirituale e temporale sono inscindibilmente composti nella natura umana e i singoli individui sono chiamati a redimersi nella integralità del loro essere creature formate costitutivamente da corpo e anima.

Dalla rilettura dell'enunciato evangelico sul dualismo cristiano, pertanto, si deve concludere come nell'insegnamento del Fondatore della Chiesa non si riscontri alcuna contrapposizione o separazione tra spirituale e temporale. Del resto, essendo dimensioni essenziali della persona, si trovano entrambe coinvolte tanto nel piano escatologico di salvezza della comunità ecclesiale, quanto nel piano terreno di pacifica convivenza sociale della comunità politica. Anche l'esperienza concreta, a far tempo dai precedenti storici, mostra come sia praticamente impossibile separare in competenze distinte questi due aspetti della vita umana, tra loro strettamente correlati. Invero, quelle che sono chiamate le c. d. *res mixtae*, di competenza comune tra lo Stato e la Chiesa, non risultano essere circoscritte a ipotesi eccezionali, ma si estendono potenzialmente alla generalità delle fattispecie, dal momento che le vicende umane sono inevitabilmente complesse e possono essere considerate sempre dall'uno o dall'altro punto di vista. In una determinata materia, quindi, si può rilevare una prevalenza dell'una o dell'altra dimensione, ma non mai una pertinenza esclusiva o una totale estraneità.

La dialettica tra spirituale e temporale, quindi, non è da impostare nella prospettiva di una divisione tra due ambiti materiali riservati e ripartiti tra due ordinamenti separati, bensì nel senso di una articolazione di esigenze molteplici della realtà umana che devono essere prese in considerazione all'interno di ciascun ordinamento, quello dello Stato e quello della Chiesa. Peraltro, ognuno di essi tratta le questioni connesse alle due dimensioni nell'ottica che gli appartiene: lo Stato secondo i fini, i principi e gli strumenti propri della comunità politica; la Chiesa secondo i fini, i principi e gli strumenti propri della comunità religiosa.

La distinzione degli ordini tra Stato e Chiesa, in ultima analisi, non corrisponde alla distinzione tra temporale e spirituale, bensì alla differenza epistemologica tra politica e religione, vale a dire al diverso modo con cui si occupano delle dinamiche della vita umana, sia nella forma individuale che in quella associata. Può pertanto accadere che tra l'organizzazione politica e l'organizzazione religiosa vi sia una parziale coincidenza delle materie oggetto di trattazione dei rispettivi ordinamenti giuridici, dal momento che entrambe si prendono cura della realtà sociale nel suo complesso e possono insistere sul medesimo territorio e sulla medesima popolazione. Nondimeno,

la delimitazione della sfera di pertinenza tra i due ordinamenti è data dalla diversità degli interessi perseguiti e delle funzioni esercitate che connotano l'ordine proprio di ciascuno.

A seguito di tali premesse si può quindi giungere ad affermare che i rapporti tra Stato e Chiesa non dovrebbero essere impostati sulla base di un confine, qual è la distinzione tra spirituale e temporale, che risulta evanescente nell'essenza e controverso nella pratica. Piuttosto, bisogna ritenere che l'ambito spirituale e quello temporale siano necessariamente compenetrati nella competenza di ciascuna delle due organizzazioni socio-giuridiche, quella politica e quella religiosa, che se ne occupano dal punto di vista dei rispettivi fini e con l'uso degli strumenti che spettano al proprio ordine.

Le relazioni tra Stato e Chiesa richiedono pertanto di essere fondate su due principi complementari. Per il primo, occorre riconoscere la coesistenza di più ordinamenti giuridici primari che sono reciprocamente indipendenti e quindi sovrani nell'assetto istituzionale e nella disciplina degli *interna corporis*, ma che vengono inevitabilmente a intersecarsi nell'esercizio delle attività connesse alle rispettive sfere di attribuzioni. Da qui emerge l'importanza del secondo principio, che richiede alla comunità politica e alla comunità religiosa una mutua coordinazione e collaborazione, in quanto svolgono funzioni complementari a servizio del benessere integrale delle persone: l'una sul piano dello sviluppo di una pacifica convivenza civile, l'altra sul piano della promozione della salvezza escatologica.

7. Spunti sulle possibili conseguenze giuridiche della nuova lettura

Facendo riferimento a questa nuova interpretazione del principio di distinzione degli ordini, si possono tratteggiare alcune conseguenze significative sul modo di impostare il rapporto tra spirituale e temporale sia per l'ordinamento giuridico degli Stati, sia per l'ordinamento giuridico della Chiesa, rinviando a ulteriori e specifici studi l'approfondimento delle questioni.

Per quanto riguarda gli Stati, si sottolinea la necessità di rivalutare la dimensione spirituale quale oggetto di interesse dell'organizzazione politica e del suo ordinamento giuridico. Come si è evidenziato, la spiritualità costituisce un aspetto essenziale nella formazione e nella vita delle persone, venendo di conseguenza a configurare un fattore rilevante non solo nelle espressioni dell'identità individuale, ma nelle dinamiche dell'intera società. Le esigenze spirituali risultano così da annoverare tra quelle istanze fondamentali che sono tutelate dagli ordinamenti giuridici quale oggetto di diritti inviolabili, al fine di promuovere sia la realizzazione integrale della personalità, sia

il progresso della convivenza civile⁴¹. Ovviamente, il principio supremo di laicità, inteso nel senso di garanzia dell'imparzialità e dell'equidistanza dello Stato verso le religioni, richiede di intendere la spiritualità non in senso confessionale, come adesione a una determinata visione religiosa, bensì in una prospettiva interculturale e multireligiosa, nel rispetto di tutte le possibili credenze, religiose e non religiose.

La valorizzazione della spiritualità come fenomeno esistenziale, etico e culturale dovrebbe condurre a modificare l'atteggiamento degli Stati nei suoi confronti, superando irragionevoli pregiudizi e resistenze. Vari potrebbero essere gli ambiti interessati da questo cambio di orientamento.

Anzitutto, si verrebbe a incidere sul modo di intendere il rapporto con le confessioni e associazioni religiose. Queste, com'è noto, sono formazioni sociali qualificate che per la loro peculiare natura e gli speciali interessi di cui sono portatrici, sono oggetto di una disciplina specifica in tutti i Paesi europei⁴². Peraltro, si registra anche un incremento della tendenza a guardare con sospetto al fenomeno religioso, perché considerato pericoloso per lo sviluppo pacifico dei rapporti sociali, tanto da indurre alcuni ordinamenti giuridici a introdurre criteri molto selettivi nel riconoscimento delle organizzazioni religiose⁴³, ovvero a dettare, da parte della giurisprudenza della Corte europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo, una interpretazione restrittiva della loro legittima autonomia e dell'esercizio della libertà religiosa⁴⁴. Per contrastare simili atteggiamenti, occorre ribadire la funzione positiva che le organizzazioni religiose assolvono nei riguardi delle persone e dell'intera società. Verso gli individui, rispondono con la propria dottrina teologica ed etica alle domande fondamentali sul senso e il destino dell'esistenza richiamando una superiore giustificazione soprannaturale, mentre con le proprie pratiche di culto e i precetti morali consentono di soddisfare le istanze spirituali a intrattenere rapporti significativi con la sfera più profonda del proprio essere e a perseguire una condotta che conduce al perfe-

⁴¹ Sotto questo profilo, risulta significativo quanto enunciato dall'art. 4 della Costituzione italiana, che sancisce il dovere di ogni cittadino di svolgere «un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società».

⁴² Si può vedere un quadro ampio in ANGELO LICASTRO, *Il diritto statale delle religioni nei Paesi dell'Unione europea*, cit., pp. 83-89.

⁴³ SILVIO FERRARI, *Registration of Religious Organizations in the European Union Member States*, in *StatoeChiese. Rivista telematica* (www.statoeChiese.it), febbraio 2007; GIUSEPPE CASUSCELLI, *Stati e religioni in Europa: problemi e prospettive*, *ivi*, giugno 2009.

⁴⁴ JAVIER MARTINEZ-TORRÓN, *La convivencia entre religiones en la jurisprudencia de Estrasburgo*, in *Da Costantino a oggi. La libera convivenza delle religioni*, a cura di Ilaria Zuanazzi, Editoriale Scientifica, Napoli, 2015, pp. 165-192.

zionamento personale. Verso la società, le confessioni sono portatrici di una peculiare e originale visione dei rapporti umani, ispirata ai valori assiologici del proprio credo, e per questo contribuiscono, nella interazione con altre realtà sociali, a promuovere forme più comprensive e umanamente più ricche di convivenza.

Un altro ambito in cui appare importante la rivalutazione della dimensione spirituale è certamente quello dell'educazione. L'attenzione alla dimensione spirituale e l'esigenza di promuovere l'acquisizione di competenze interculturali nell'ambito delle relazioni tra diverse credenze, religiose e non religiose, sono sottolineate da numerosi documenti delle istituzioni europee come un obiettivo fondamentale per gli istituti di istruzione a tutti i livelli⁴⁵. I documenti partono dalla constatazione che, pur nel quadro della laicità dello Stato e del carattere eminentemente privato delle convinzioni religiose, una buona conoscenza generale delle religioni e un consequenziale senso della tolleranza siano indispensabili all'esercizio di una cittadinanza democratica, che presuppone il riconoscimento e l'accettazione delle differenze relative alle concezioni religiose, filosofiche, culturali e sociopolitiche. Si evidenzia, inoltre, la rilevanza del fattore religioso nella vita individuale e sociale, in quanto le credenze religiose, al pari delle convinzioni non religiose, sono fatti culturali che concorrono alla formazione della personalità del singolo e contribuiscono, con le proprie potenzialità di orientamento etico e civico, alla definizione della vita individuale e della convivenza collettiva. Si evidenzia pertanto come la conoscenza delle religioni, quale parte integrante della conoscenza della storia e delle civiltà umane, distinta quindi dalla credenza in una determinata religione, costituisca una dimensione imprescindibile dell'educazione, così come viene concepita in funzione propedeutica al "vivere insieme". Tale conoscenza passa non soltanto attraverso la trasmissione di nozioni e saperi teorici, ma anche attraverso la predisposizione, all'interno dei luoghi deputati all'istruzione e all'educazione, di spazi di incontro e di dialogo costruttivo fra individui di differenti convinzioni, religiose o non religiose, per l'importanza formativa che viene riconosciuta al dialogo interculturale nella dimensione spirituale, come elemento fondamentale per favorire la diffusione dei valori di mutua comprensione e solidarietà reciproca che stanno alla base della coesistenza pacifica di una società plurale.

⁴⁵ ASSEMBLÉE PARLEMENTAIRE DU CONSEIL DE L'EUROPE (APCE), Rec. 1720 (2005), *Education et religion*; Id., Ris. 2076 (2015), *Liberté de religion et vivre ensemble dans une société démocratique*; COMITÉ DES MINISTRES DU CONSEIL DE L'EUROPE (MCE), Rec 12(2002), *Education à la citoyenneté démocratique*; Id., Rec. 12 (2008), *La dimension des religions et de convictions non religieuses dans l'éducation interculturelle*; *Livre blanc du Conseil de l'Europe sur le dialogue interculturel, Vivre ensemble dans l'égalité*, 2008.

Per quanto concerne la Chiesa cattolica, all'inverso, la nuova lettura del principio di distinzione degli ordini deve condurre a rivalutare l'ambito temporale come un campo proprio e specifico del suo compito di evangelizzazione⁴⁶. Occorre sottolineare come la dimensione secolare non sia la sfera di azione dei soli laici, ma appartenga a tutta la Chiesa, che vive nel mondo e che è chiamata a completare la missione di Cristo nelle realtà temporali⁴⁷. Di contro quindi alla tendenza a suddividere le due sfere *ad intra* e *ad extra*, bisogna evidenziare l'unitarietà dell'impegno di apostolato, in quanto sussiste una reciproca interiorità tra la comunità ecclesiale e la comunità umana: l'una vive nell'altra come l'anima vive nel corpo. Chiesa e mondo non sono due ambiti separati, ma due realtà intrinsecamente connesse, secondo il principio dell'Incarnazione che informa l'unitario disegno divino di salvezza.

Questa apertura al mondo viene affermata ripetutamente dall'attuale pontefice Francesco nel sollecitare i fedeli a muoversi come una "Chiesa in uscita"⁴⁸, proiettata a svolgere il ministero spirituale nella varietà dei luoghi e degli ambienti in cui si trovano le persone, e, come un "ospedale da campo", ad offrire a chi ne ha bisogno, soprattutto ai poveri e ai sofferenti, aiuti diretti a sostenere non solo lo spirito ma anche il corpo. Le opere di misericordia corporale risultano infatti necessarie quanto quelle spirituali per completare la sequela di Cristo; anzi, nel contesto sociale attuale, in cui emergono di continuo nuove forme di povertà, spirituale e materiale, alla Chiesa si chiede di rinnovarsi e di proporre adeguate iniziative pastorali per prendersi cura del benessere integrale delle persone⁴⁹.

L'animazione cristiana della realtà temporale risulta pertanto un aspetto essenziale della missione di evangelizzazione della Chiesa, che coinvolge non solo i fedeli laici, ma l'intera comunità ecclesiale. Una missione, peraltro, da svolgere secondo il modello della funzione regale di Cristo, vale a dire non ricorrendo all'uso dei poteri coercitivi terreni, ma affidandosi alla testimonianza autorevole della verità, mediante una pratica coerente dei valori cristiani nei vari ambiti della convivenza sociale.

⁴⁶ Per una riflessione più approfondita sul rapporto tra la Chiesa e la società, si veda SEVERINO DIANICH, *La Chiesa fra la libertà della fede e il sistema sociale della Christianitas*, in *Diritto e teologia. Ecclesiologia e canonistica per una riforma della Chiesa*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2015, pp. 291-308; ID., *Sulle condizioni di dicibilità del Vangelo in una società democratica*, *ivi*, pp. 309-324; ID., *La Chiesa di fronte alla laicità dello Stato*, *ivi*, pp. 325-345.

⁴⁷ GIOVANNI PAOLO II, esortazione apostolica postsinodale *Christifideles laici*, 30 dicembre 1988, n. 15.

⁴⁸ FRANCESCO, esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n. 73.

⁴⁹ FRANCESCO, lettera apostolica *Misericordia et misera*, 20 novembre 2016, nn. 18-20.