

RAPPORTI CHIESA-STATO*

JOSÉ T. MARTÍN DE AGAR

1. [CHIESA E MONDO](#) - 2. [LIBERTAS ECCLESIAE E DUALISMO CRISTIANO](#) - 3. [IL DUALISMO NEL VANGELO: CESARE E DIO](#) - 4. [CESAROPAPISMO E FORMULAZIONE DEL DUALISMO](#) - 5. [IEROCRAZIA MEDIEVALE. LA RATIO PECCATI](#) - 6. [LE POTESTÀ INDIRETTE MODERNE](#) - 7. [ILLUMINISMO, RIVOLUZIONI, STATO LIBERALE E CHIESA](#) - 8. [LA PRIMA METÀ DEL XX SECOLO](#) - 9. [LA SVOLTA IN MATERIA DI DIRITTI UMANI. LA LIBERTÀ RELIGIOSA](#) - 10. [IL CONCILIO VATICANO II](#) - 11. [GLI ATTUALI PRINCIPI DEI RAPPORTI CHIESA-STATO](#) - 12. [LA LIBERTÀ RELIGIOSA](#).

1. CHIESA E MONDO. Nel mondo in cui la Chiesa nacque duemila anni fa, l'appartenenza a un popolo determinava anche l'appartenenza alla sua religione; la religione era «un fatto prettamente politico e non di coscienza come siamo soliti considerarlo oggi» (G. Leziroli). C'era unità o confusione tra comunità politica e religiosa e quindi tra le relative autorità.

La religione cristiana è invece personale e universale, la Chiesa appare come una comunità di credenti e battezzati, ma anche come una società fondata e organizzata da Cristo per prolungare nella storia la sua opera di salvezza, congregare per Dio un popolo con genti d'ogni razza, nazione e cultura, per estendere il regno di Cristo fra gli uomini.

Questa coscienza che la Chiesa ha di sé stessa, della sua fondazione, organizzazione e missione, comporta che essa non s'identifica né si lega o si confonde con nessun'altra società, popolo o civiltà. Il Signore stesso disse che il suo regno non è di questo mondo, dunque non intende entrare in concorrenza con i regni della terra, non è una sorta di regno teocratico dei cristiani; tuttavia è presente e agisce in questo mondo per attirare le genti verso la luce della fede.

In effetti, «l'opera redentrice di Cristo, che ha come fine la salvezza degli uomini, riguarda anche l'instaurazione dell'ordine temporale. La missione della Chiesa perciò non consiste soltanto nel portare il messaggio di Cristo

* In G. CALABRESE, P. GOYRET, O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, pp. 1155-1165.

e la sua grazia agli uomini, ma anche nel permeare e perfezionare l'ordine delle realtà temporali con lo spirito evangelico» (AA 5).

Questo pone il problema di quali debbano essere i principi che presiedono i rapporti tra la Chiesa e gli altri gruppi sociali, e più specificamente tra Chiesa e società civile, i modi e i mezzi dei quali si serve per compiere la sua missione.

2. *LIBERTAS ECCLESIAE* E DUALISMO CRISTIANO. Primo fondamentale principio è che la Chiesa nell'adempimento della sua missione si ritiene indipendente, autonoma, non soggetta a nessun'altro potere, e rivendica la sua libertà (*libertas Ecclesiae*), che costituisce anche un dovere di fedeltà. In quel «noi non possiamo tacere quello che abbiamo visto e ascoltato», che ci tramandano gli Atti degli apostoli (4, 20), si scorge la prima espressa richiesta di questa libertà, e fino ad oggi continua a ribadire che il suo più importante bene «è certamente che la Chiesa goda di tanta libertà d'azione quanta ne richiede la cura della salvezza degli uomini»; essa è anche «un principio fondamentale nelle relazioni fra la Chiesa e i poteri pubblici e tutto l'ordinamento civile» (DH 13).

La *libertas Ecclesiae* acquista esigenze pratiche e modalità che variano a seconda del momento, e si traduce in quello che è stato chiamato *dualismo cristiano* che sta a significare la distinzione-rapporto tra religione e politica (oppure tra Chiesa e società civile) tipico del cristianesimo. In fondo a qualsiasi impostazione teorica o pratica del dualismo si cela un modo particolare di capire le specifiche esigenze della libertà della Chiesa in un dato momento della storia.

Questa dualità pone problemi che non riguardano soltanto l'equilibrio tra due ceti e le rispettive autorità, ma soprattutto il cristiano che, cittadino e fedele, deve accomodare il suo comportamento alle esigenze di entrambe società (ecclesiastica e civile).

Una volta chiariti i principi, le concrete interpretazioni del dualismo lungo i secoli sono un riflesso dell'ecclesiologia del momento, di come la Chiesa capisce e interpreta sé stessa (il suo mistero), ma anche della configurazione politica della comunità civile; c'è sempre una componente di simmetria: la Chiesa si presenta dinanzi alla comunità politica paragonandosi ad essa in certo modo, riflettendola; da qui avviene che lungo i secoli sia stata qualificata come impero, regno, *civitas*, monarchia, repubblica, *societas perfecta...*, sempre a immagine «spirituale», della

compagine politica che apre la possibilità di dialogo con essa.

3. IL DUALISMO NEL VANGELO: CESARE E DIO. La Chiesa primitiva era un insieme di comunità che annunziavano il Vangelo e celebravano l'Eucaristia in ottemperanza al comando del Signore. I primi cristiani sintetizzarono bene il dualismo: richiamandosi ai fatti e detti del Signore sapevano che bisogna rendere «a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio» (*Mc* 12, 17; cf. *Mt* 22, 21); si consideravano cittadini dell'impero uguali agli altri (non ribelli, né segregati), che nella loro vita religiosa e morale obbedivano a Dio e alla sua Chiesa prima che agli uomini (cf. *At* 4, 19). Già a metà del II secolo san Giustino spiegava all'imperatore Antonino Pio: «noi adoriamo solo Dio sì, ma per tutto il resto di buon grado serviamo a voi riconoscendovi imperatori e capi di uomini» (*Apol.* I, 17).

4. CESAROPAPISMO E FORMULAZIONE DEL DUALISMO. La svolta costantiniana (313) viene considerata come primo momento di libertà per la Chiesa e di riconoscimento da parte dell'autorità civile. La Chiesa si organizzò come istituzione ispirandosi all'organizzazione amministrativa dell'impero, in province divise in diocesi. Per l'editto *Cunctos populos* (380) di Teodosio il Grande, il cristianesimo divenne religione ufficiale dell'impero, e la Chiesa ricevette numerosi privilegi che agevolavano la sua missione, venendo a sostituire le antiche religioni pagane; si trovò dunque sotto la protezione imperiale, ma anche sotto la sua competenza.

Gli imperatori cristiani, pur favorendo la diffusione del Vangelo, si attribuirono, come al tempo del paganesimo, il ruolo di capi religiosi: convocavano concili, dirimevano dispute dogmatiche, insediavano vescovi. Questa impostazione dei rapporti tra la Chiesa e l'impero è stata chiamata *cesaropapismo*, in quanto vede il potere politico sostituirsi a quello ecclesiastico, come avveniva prima.

Di fronte a questi abusi i pastori reagirono per difendere la libertà ecclesiastica; si è soliti presentare come testimonianza di ciò la lettera di papa Gelasio I all'imperatore Anastasio I del 494, che costituisce la prima enunciazione magisteriale del dualismo: «Due sono, Augusto Imperatore, quelle che reggono principalmente questo mondo: la sacra autorità dei pontefici e la potestà regale [...] anche se per dignità tu presiedi tutto il genere umano, nelle cose divine ti chini devoto davanti ai presuli, dei quali ricevi i mezzi della tua salvezza [...] in queste cose sei tu che dipendi dal

loro giudizio, e non puoi ridurli alla tua volontà [...] Se nell'ordine delle cose pubbliche i vescovi riconoscono la potestà che ti è stata data da Dio, e obbediscono alle tue leggi senza voler andare contro le tue decisioni nelle cose del mondo, con quale affetto devi tu obbedire a quelli che sono incaricati di dispensare i sacri misteri?» (PL 59, 42).

Il dualismo è qui come sempre equilibrio e tensione, ma ora viene tradotto a un *mondo* cristiano, Cesare e Dio non sono più due estranei ma si incontrano nelle due autorità, imperiale ed ecclesiastica (rappresentanti di due organizzazioni), che si limitano a vicenda in ragione delle materie che competono a ciascuna, con la novità che adesso l'imperatore è anche membro della Chiesa.

Nella letteratura ecclesiastica gli sviluppi di questa dualità andranno, anche per influsso del *De civitate Dei* di Agostino, via via facendo il contrappunto fra due regni o due città distinte e ordinate in ragione della loro rispettiva natura, terrena e celestiale, così che san Gregorio Magno potrà affermare che il potere è dato all'imperatore *ut terrestre regnum coelesti regno famuletur* (Ep. III, LXV ad Maur. August.).

Il cesaropapismo finì per radicarsi in Oriente, contribuendo anche allo scisma, e ispira ancora le relazioni fra le Chiese ortodosse e il potere politico. In Occidente, il dilagare delle invasioni germaniche e il conseguente declino dell'impero determinarono momenti di caos e di riassetto sociale ai quali la Chiesa sembra essere l'unica istituzione sopravvissuta.

5. IEROCRAZIA MEDIEVALE. LA *RATIO PECCATI*. Quello del medioevo feudale è un mondo profondamente cristiano in cui le due società (civile ed ecclesiale) tendono a fondersi nell'unica *christianitas* o *respublica christianorum*. Vescovi e abati sono anch'essi signori nelle loro terre e vassalli; lo stesso pontefice diventa signore temporale, interessato quindi alle vicende geopolitiche, e così sarà sino alla fine degli Stati Pontifici (1870). La scelta di persone idonee per le cariche ecclesiastiche diventa una questione politica, nella quale i principi secolari vogliono intervenire a scapito della libertà della Chiesa. Sorse così la famosa contesa delle investiture, che sul piano delle idee – non dei fatti – vide trionfare Gregorio VII (1073-1085).

Il *mondo* di papa Gelasio diventa ora l'unica Chiesa di Cristo, *entro* la quale vi sono due tipi di vita (spirituale e terrena), che determinano due

ordini, due specie di cristiani (decreto di Graziano, 1140), anzi due popoli: chierici e laici. Quindi due poteri, secolare ed ecclesiastico (sacerdozio e regno, papato e impero), le cui relazioni sono decisamente assimilate ai rapporti che nella Chiesa intercorrono tra chierici e laici. Il sistema di relazioni che si istaura su questa falsariga è chiamato *ierocrazia*: non è negata la dualità di poteri, ma rimane oscurata la diversità di società, di materie in cui ciascuno di essi opera. Entrambi concorrono al raggiungimento dello stesso ideale: conservare ed estendere il regno di Dio; l'ordine naturale viene inglobato in quello soprannaturale e, a questo scopo, è chiaro che il potere secolare deve essere guidato da quello sacerdotale (che lo legittima consacrandolo) come strumento al suo servizio, «poiché quanto la vita spirituale è più degna di quella terrena, e lo spirito che il corpo, tanto la potestà spirituale precede quella terrena o secolare in onore e dignità» (Ugo di San Vittore [1096-1141], *De sacramentis christianae fidei*: PL 176, 418).

Presto questa maggiore dignità (espressa con vari paragoni e immagini bibliche: il sole e la luna, le due spade) si tramuterà in prevalenza giuridico-politica, tramite il compito che spetta ai pastori di giudicare la conformità al Vangelo, la moralità degli atti, e correggere quello che nella vita dei cristiani (re compresi) presenta una ragione di peccato: la *ratio peccati*. Si esprime bene questa idea nel decreto *Novit* (1204) di Innocenzo III, che intervenendo in una disputa territoriale fra Filippo Augusto di Francia e Giovanni Senza Terra d'Inghilterra premette: *non enim intendimus iudicare de feudo [...] sed decernere de peccato*: «non intendiamo giudicare sul feudo [...] ma decidere sul peccato [...] è il nostro incarico correggere ogni peccato mortale di qualsiasi cristiano» (X 2.1.13). La *ratio peccati* in effetti costituisce il titolo e la prospettiva sotto la quale la Chiesa può e deve intervenire nelle cose temporali giudicando la loro moralità, poiché è contenuta nel mandato divino di insegnare (*munus docendi*); anche oggi la Chiesa ritiene che la sua *libertas* include «dare il suo giudizio morale, anche su cose che riguardano l'ordine politico, quando ciò sia richiesto dai diritti fondamentali della persona e dalla salvezza delle anime» (GS 76j).

Nel contesto medievale però un tale giudizio non poteva non avere ripercussioni giuridico-politiche. Una delle più importanti è quella della scomunica, che ha lo stesso effetto di una deposizione, poiché scioglie il vincolo di fedeltà dei vassalli verso il signore scomunicato. Nella compagine cristiana un principe è legittimo solo se buon cristiano. Attraverso questa

via del giudizio morale il papa è chiamato a risolvere le contese tra i principi cristiani e a chiedere la loro collaborazione nella lotta contro l'eresia e il paganesimo (ricorso al braccio secolare, crociate). Il *magistero* sulle questioni spirituali o morali viene associato al *governo* degli affari ecclesiastici. Dal *decernere de peccato*, si andrà sempre più affermando la generale e ideale subordinazione dell'autorità civile a quella ecclesiastica.

Alla fine del medioevo si assiste a una forte crisi di prestigio del papato, che desta il bisogno di una profonda riforma della Chiesa, e all'insorgere di nuove idee teologiche e politiche che mettono in discussione l'autorità della Chiesa (specie del papa), limitandola alle funzioni meramente spirituali (non al governo della comunità), mentre estendono sempre più la sovranità dei principi alle materie ecclesiastiche. Da questi fermenti conseguirà, nel XVI secolo, lo smembramento della Chiesa a causa della Riforma protestante, e quello del Sacro Romano Impero in tante monarchie assolute smaniose della loro sovranità senza limiti e divise dal punto di vista religioso in cattoliche e riformate.

6. LE POTESTÀ INDIRETTE MODERNE. Nel contesto moderno il rapporto tra politica e religione si risolve in pratica in un predominio del potere temporale, sintetizzato nella formula *cuius regio eius religio* con cui si mette fine alle guerre religiose in Europa. Significa che il principe sceglie la religione ufficiale nel suo regno con esclusione delle altre. È il confessionismo statale che considera la religione di Stato come fattore d'unità politica. Da ciò derivano due conseguenze: la repressione dei culti dissidenti più o meno perseguitati o tollerati, e la ingerenza statale negli affari della confessione ufficiale.

Nei principati ove trionfa la Riforma si ripristina un certo monismo e le comunità riformate diventano Chiese di Stato con a capo in un modo o nell'altro il principe. Nei regni cattolici il dualismo Chiesa-Stato rimane affermato, ma verrà diversamente interpretato. *Da parte statale*, pur nella fedeltà dogmatica, la tendenza a intervenire negli affari ecclesiastici si fa presente attraverso quella che è stata chiamata «un'eresia amministrativa» (A. De la Hera): il *giurisdizionalismo* nelle sue diverse forme nazionali (gallicanesimo, febronianismo, regalismo, giuseppinismo).

È una sorta di cesaropapismo moderno che interpreta largamente le competenze dei principi sugli affari ecclesiastici, pretese in base ad antichi privilegi pontifici, oppure come contraccambio all'opera di difesa della fede

e di evangelizzazione dei nuovi territori scoperti, o infine per *ragion di Stato*: la Chiesa è sì indipendente e autonoma, tuttavia il monarca è reputato anch'egli vicario di Dio, che regna «per grazia divina», quindi chiamato a tutelare il benessere religioso del suo popolo e dunque, entro il suo regno, anche della Chiesa e i rapporti di quest'ultima con la Santa Sede sono più o meno controllati dalla burocrazia statale.

I risvolti pratici del giurisdizionalismo sono diversi e variano d'intensità da paese a paese. In generale essi si concretizzano nei cosiddetti *iura maiestatica circa sacra*: intervento sull'erezione di nuove circoscrizioni e nelle nomine ecclesiastiche (regio patronato), sottoposizione della pubblicazione dei documenti ecclesiastici (specie pontifici) al *placet* (benestare) del monarca, controllo e tassazione dei beni ecclesiastici, sindacato dei tribunali ecclesiastici ad opera di quelli civili, ecc.

A queste ingerenze si fa fronte *da parte ecclesiastica* su due piani: dottrinale e pratico. Nel primo, si riprendono anche qui gli argomenti medievali sulla supremazia del potere spirituale, interpretandoli in maniera più consona con la dualità sociale determinata dal consolidamento degli Stati. Viene così proposta la dottrina della *potestas indirecta* della Chiesa sulle questioni temporali.

Stato e Chiesa sono, secondo questa teoria, regni o società diverse (la Chiesa viene paragonata a una monarchia dell'epoca), supreme, autonome e *perfette* ciascuna nel proprio ordine, governate dalle rispettive autorità. Ma nei loro rapporti è necessario che ci sia un ordine fra di esse, e questo viene dato dal fatto che il principe è suddito del papa nonché dai relativi fini e ambiti (temporale e spirituale): e poiché la Chiesa ha una missione più eccelsa e trascendente di quella dello Stato, la sua giurisdizione, pur essendo spirituale non si limita agli affari prettamente ecclesiastici, ma *temporalia sub se continet [...] indirecte, id est, propter spiritualia* (F. Suárez); ossia si estende anche alle cose temporali seppure indirettamente, in quanto riguardano il bene delle anime, affinché le istituzioni e le leggi civili non solo non lo impediscano o ne siano d'ostacolo (*peccatis faveant vel illis occasionem prebeant*: estensione della *ratio peccati*), ma favoriscano il compito spirituale della Chiesa, *quia temporalia omnia ordinari debent ad spiritualem finem* (R. Bellarmino). Questa teoria continuerà a essere insegnata negli atenei ecclesiastici dai cultori dello *Ius Publicum Ecclesiasticum* (G. Soglia, C. Tarquini, F. Cavagnis, F.M. Cappello, A. Ottaviani) fino al Concilio Vaticano II, benché già prima si era rilevato che una potestà reale non può essere che diretta, e che la distinzione fra

affari temporali e spirituali (anziché ecclesiastici e civili) è inadeguata e quindi arbitraria.

Difatti, sul piano pratico la Santa Sede cedeva spesso alle pretese giurisdizionaliste dei principi cattolici, concedendo loro, sotto forma di privilegi pontifici, quelle competenze che essi pretendevano di possedere per proprio diritto. Strumentali a questo gioco politico sono i concordati moderni, per la conclusione dei quali svolge un ruolo di spicco la diplomazia romana.

7. ILLUMINISMO, RIVOLUZIONI, STATO LIBERALE E CHIESA. Il periodo rivoluzionario che inizia alla fine del XVIII secolo porta con sé grandi cambiamenti nella società civile e nei rapporti con le confessioni. L'Illuminismo razionalista ispira uno Stato in cui l'esercizio del potere è limitato, diviso e regolato da una costituzione politica che garantisce ai cittadini uguali diritti, senza privilegi di classe o ceto; tra questi la libertà di culto. Nei confronti delle confessioni i postulati liberali richiedono l'abbandono della confessionalità e la separazione dello Stato dalla Chiesa.

L'attuazione pratica di queste premesse progredisce però in vari modi nei diversi Stati, sia nel tempo che nelle modalità, rispecchiando la loro storia e tradizioni. Le rivoluzioni americana e francese sono due esempi tipici di queste differenze. I coloni nordamericani hanno come ideale la costruzione di una società libera e aperta, nella quale ciascuno possa praticare la religione che consideri più adeguata a sé; garanzia di questa libertà sarà una decisa seppur rispettosa separazione dello Stato dai gruppi religiosi cristiani allora presenti nelle colonie.

La rivoluzione francese, che ispirerà quelle d'Europa e America latina, parte invece da uno spirito di rivalsea contro l'antico regime. Oggetto di questa ostilità sarà anche la stretta alleanza fra la monarchia e la Chiesa cattolica. Libertà di culto e separazione furono spesso interpretate in senso anticlericale, cioè per escludere la religione dalla vita sociale e sottoporre la Chiesa al potere politico. Difatti gli ordini religiosi furono sciolti, i beni ecclesiastici incamerati, le scuole e altre opere cattoliche soppresse.

La prima risposta del magistero ecclesiastico ai fatti rivoluzionari e alle tesi del liberalismo non poteva che essere negativa. Oltre a deplorare i disordini e gli eccessi persecutori delle rivoluzioni, i romani pontefici condannano le idee che li ispirano: l'indifferentismo che, negando l'esistenza di un ordine morale oggettivo, consacra la libertà dei culti di

pensiero e di stampa, lo Stato agnostico che esclude la religione dalla vita sociale, la secolarizzazione del matrimonio e della scuola, il separatismo tradotto in negazione della libertà ecclesiastica. C'era poi il problema degli Stati Pontifici combattuti, dentro e fuori, dai liberali. Pio IX riassume nel *Sillabo* (1864) le condanne delle tesi liberali fatte dai suoi predecessori.

Lo Stato liberale segna, in linea di principio, il declino del dualismo cristiano inteso come articolazione fra Chiesa e Stato fondata su una fede condivisa da entrambi (origine divina del potere, norme morali); lo Stato non è più impersonato dal principe (credente), ma ora è una struttura istituzionale anonima, laica se non agnostica, fondata su principi tipicamente illuministici (sovranità popolare, razionalismo, separatismo). La Chiesa sosterrà ancora, a difesa della sua libertà, l'idea delle due società perfette (temporale e spirituale) rapportate a seconda dei rispettivi fini; la scolastica continuerà a tipificare gli Stati in cattolici, protestanti, indifferenti, infedeli... Dal lato pratico, il voto popolare e il tramonto della giurisdizione ecclesiastica in ambito temporale rendono prioritaria la formazione delle coscienze con la predicazione e i rapporti Chiesa-Stato, sinora piuttosto di vertice, acquistano dimensione sociale. Inizia in questo frangente il magistero sociale della Chiesa, teso a insegnare quei principi e criteri di azione che rispecchiano il disegno divino sulla convivenza umana, proiettandoli sulle nuove situazioni, specie quelle riguardanti gli operai e la giustizia sociale.

Consolidati i cambiamenti Leone XIII (1878-1903), sempre sulla scia del dualismo evangelico, espone positivamente le caratteristiche dello *Stato cristiano* e i suoi rapporti con la Chiesa (encicliche *Immortale Dei* [1885] e *Sapientiae Christianae* [1890]): Dio ha diviso il governo del mondo fra due autorità – ecclesiastica e civile – che si devono mutuamente riconoscere come supreme nel rispettivo ordine. A vantaggio dei sudditi comuni le loro legislazioni vanno armonizzate sul principio che tutto quanto riguarda l'ordine morale e la salvezza delle anime è competenza della Chiesa (*potestas indirecta*). Non ammette la libertà di culto che colloca la religione cattolica alla pari delle altre. Lo Stato cattolico deve però tollerare le altre confessioni nella misura in cui ciò è conveniente alla quiete sociale e senz'altro si deve distinguere fra l'errore e l'errante: questi va sempre trattato con rispetto. Leone XIII non ignorava però che molte legislazioni erano ormai lontane da questi principi; egli chiama dunque i cattolici a farsi presenti (sotto la guida dei pastori) nella vita politica affinché, per quanto possibile, i valori di cui essi sono portatori siano recepiti dallo Stato.

8. LA PRIMA METÀ DEL XX SECOLO. Nella prima metà del XX secolo, la dottrina di papa Leone XIII sarà ribadita, con sfumature di circostanza, dai suoi successori fino a Pio XII. Questi dovettero affrontare nuovi problemi, specie quelli provocati dall'attuarsi storico delle differenti ideologie totalitarie (marxismo, nazismo, fascismo). Pur distanti fra loro, tutti questi sistemi si ricollegano al pensiero illuminista e presentano una concezione totalitaria dello Stato, protagonista esclusivo e assorbente della vita sociale in stretta confusione con il partito unico. L'individuo ha senso soltanto come parte della comunità (nazionale o di classe) e al suo servizio. Pio XI (1922-1939) dovette condannare più volte queste deificazioni dello Stato che – a volte – non lasciavano spazio alla religione (encicliche *Non abbiamo bisogno* [1931] contro il fascismo, *Mit brennender Sorge* [1937] contro il nazismo e *Divini Redemptoris* [1937] contro il comunismo).

Le piaghe causate da queste ideologie portarono il magistero ad approfondire il tema della dignità della persona e i suoi diritti, sulla base di argomenti non più di fonte rivelata, ma anche di ragione naturale, che potessero essere capiti e accettati non soltanto dai cattolici bensì da tutti gli uomini di buona volontà, ai quali si rivolge adesso il magistero sociale. Inoltre, appare sempre più decisiva l'importanza dell'apostolato laicale per cristianizzare una società ormai laicizzata.

Di fronte agli eccidi della seconda guerra mondiale e al bisogno di ricostruzione dopo di essa, Pio XII difende un ordine nazionale e internazionale d'ispirazione cristiana, basato sul rispetto dei diritti della persona e dei popoli. Anche se non ammette ancora la libertà religiosa, il pontefice sviluppa con ampiezza la dottrina della tolleranza di tutti i culti, e parla della legittima laicità dello Stato democratico in una società sempre più eterogenea.

9. LA SVOLTA IN MATERIA DI DIRITTI UMANI. LA LIBERTÀ RELIGIOSA. Il pontificato di Giovanni XXIII segna una svolta importante nei rapporti Chiesa-società civile, che si paleserà nella dottrina del Concilio Vaticano II da lui convocato. Nella sua enciclica *Pacem in terris* (1963), egli compie una positiva valutazione dei diritti umani: essi si fondano sul fatto «che ogni essere umano è *persona*, cioè una natura dotata d'intelligenza e di volontà libera». Tra i diritti elencati nell'enciclica si include quello «di onorare Iddio secondo il dettame della retta coscienza, e quindi il diritto al culto di Dio

privato e pubblico». Si riconosce la libertà religiosa sulla base del diritto naturale, non su quella del relativismo liberale.

10. IL CONCILIO VATICANO II. Su questa scia l'ultimo concilio ha trovato più larghi spazi di dialogo tra la Chiesa e le altre comunità, e lo ha fatto approfondendo da un lato la sua natura propria, e dall'altro tenendo in gran conto la realtà di una società sempre più sensibile a quanto riguarda i diritti della persona.

La Chiesa vede se stessa come popolo di Dio radunato in Cristo, un'unica realtà nella quale misteriosamente s'intrecciano elementi umani e divini, terreni e celesti, visibili e spirituali, a immagine del mistero del Verbo incarnato (LG 8). La sua missione consiste nel «rendere partecipi tutti gli uomini della redenzione salvifica e, per mezzo di essa, ordinare effettivamente il mondo intero a Cristo» (AA 2a). Ciò consiste «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). Per incarnare il Vangelo nelle diverse circostanze storiche e vicende umane, la Chiesa è chiamata a intrattenere un rapporto con tutte le istanze terrene (cultura, politica, religione, scienza, ecc.). Su questi rapporti si sofferma ampiamente la costituzione *Gaudium et Spes*, confermando che la sua missione è esclusivamente religiosa, non temporale: essa non pretende di raggiungere un dominio di tipo politico, economico o sociale (GS 42).

11. GLI ATTUALI PRINCIPI DEI RAPPORTI CHIESA-STATO. Con queste premesse, il concilio ha riproposto il dualismo cristiano precisandolo su diversi piani e prospettive entro la cornice della *autonomia delle realtà terrene*, che poggia sul fatto «che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare», il che non significa «che le cose create non dipendono da Dio, che l'uomo può usarle senza riferirle al Creatore» (GS 36). L'ordine proprio delle cose terrene e l'ordine morale non soltanto non si oppongono tra loro, ma fanno parte dello stesso piano divino, «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» (*Ibid.*).

Per indirizzare a Dio tutto il creato non bisogna forzare o assorbire

l'ordine naturale nel religioso, al contrario, fra questi due ordini c'è continuità, ma l'uno non è semplice mezzo per l'altro: «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» (*Ibid.*). Per quanto riguarda il nostro argomento, la missione della Chiesa di condurre a Dio le realtà umane non significa che queste ricadano sotto il governo ecclesiastico, o debbano reggersi secondo criteri pastorali (P. Lombardía); essa consiste invece nel guidare l'uomo con la dottrina a un corretto apprezzamento e uso delle realtà terrene, che implica il rispetto dei principi e valori propri di ciascun ordine.

Della rivelazione, infatti, non fanno parte le leggi e i principi di ordine scientifico o tecnico che reggono la natura o la società, bensì invece le leggi e i principi di ordine morale, secondo i quali le cose terrene devono essere usate e ordinate (DH 14c), e che la Chiesa insegna con autorevolezza e verità e propone a tutti gli uomini, consapevole che soltanto nel loro rispetto i problemi dell'umanità possono trovare una risposta veramente umana.

Su queste basi, si possono desumere dal n. 76 della *Gaudium et Spes* i principi che ispirano le relazioni della Chiesa con la comunità politica.

1. *Indipendenza e autonomia reciproca*. Il dualismo cristiano viene formulato dal concilio con un'espressione che si potrebbe dire classica: «la comunità politica e la Chiesa sono indipendenti e autonome l'una dall'altra nel proprio campo» (GS 76c); nessuna deriva o riceve dall'altra la propria soggettività e libertà, che invece si devono riconoscere reciprocamente. Ma la novità sta piuttosto in quello che *non* si afferma più, ossia che questa dualità risponde a una esplicita volontà divina e che Dio stesso avrebbe articolato Chiesa e comunità politica subordinandole in ragione delle rispettive origini (divina, naturale), natura (spirituale, terrena) e finalità (eterna, temporale). Contesto di riferimento non è il mondo e tantomeno la Chiesa intesa come *orbe christiano* o *christianitas*; è ormai evidente che ambito dell'autorità ecclesiastica è la comunità ecclesiale (non quella politica), e di quella statale la società civile (non quella ecclesiale).

La Chiesa da parte sua riconosce che «la città terrena, a ragione dedita alle cure secolari, è retta da propri principi» (LG 36); quindi «non vuole in alcun modo intromettersi nel governo della città terrena» (AG 12c). Parimenti, per svolgere la sua missione religiosa, la Chiesa chiede di poter

godere «di tanta libertà d'azione quanta ne richiede la cura della salvezza degli uomini» (DH 13). Essa rivendica il suo diritto di «predicare con vera libertà la fede, insegnare la sua dottrina sociale, esercitare senza ostacoli il suo ministero tra gli uomini e dare il suo giudizio morale, anche su cose che riguardano l'ordine politico quando i diritti fondamentali della persona o la salvezza delle anime lo esigano» (GS 76j).

2. *Centralità della persona*. Si afferma che «entrambe, anche se a titolo diverso, sono a servizio della vocazione personale e sociale delle stesse persone umane». Centralità della persona che costituisce una novità in quanto applicazione concreta nella Chiesa di un principio che essa ha costantemente insegnato, ovvero che la persona è principio e fine di ogni compagine sociale: ogni fedele, come ogni cittadino, è prima di tutto persona. Due società di natura e finalità diverse, temporale l'una, soprannaturale l'altra, che agiscono ognuna secondo i propri criteri, ma entrambe trovano nel servizio all'uomo la loro ragione d'essere e il punto d'incontro e di cooperazione.

3. *Cooperazione*. «Esse svolgeranno questo loro servizio a vantaggio di tutti, in maniera tanto più efficace quanto meglio coltivano una sana collaborazione tra loro, secondo modalità adatte alle circostanze di luogo e di tempo» (GS 76c). La articolazione fra le due società non avviene per subordinazione o preminenza, quasi che il bene comune temporale (fine dello Stato) fosse semplice mezzo al fine trascendente della Chiesa, ma secondo il concorso di entrambe al bene degli uomini, nel rispetto della natura e finalità di ciascuna, senza intromissioni o confusioni ma nemmeno ignorandosi.

Nella loro distinta natura, la società ecclesiastica e quella civile in un certo senso si necessitano a vicenda, in quanto tutte e due concorrono alla perfezione dell'uomo al suo benessere personale e sociale, materiale e spirituale. I modi e le vie di una tale cooperazione saranno diversi secondo le circostanze, ma devono partire dalla considerazione della dignità della persona e dei suoi diritti.

Il bene dei cittadini include pure la loro dimensione religiosa, che lo Stato non può direttamente soddisfare; gli spetta invece promuovere effettivamente la libertà religiosa. La Chiesa riconosce ai fedeli «quella giusta libertà che a tutti compete nella città terrestre» (LG 37), ossia la libertà nelle attività secolari, ricordando «che in ogni cosa temporale devono essere guidati dalla coscienza cristiana» (LG 36) e vietando loro «di

presentare nelle questioni opinabili la propria tesi come dottrina della Chiesa» (can. 227 CIC). Ciò vuole dire che ogni cristiano è libero di sostenere qualsiasi opzione temporale (politica, economica, ecc.) che sia compatibile con la fede e la morale; la gerarchia o gli altri fedeli non possono imporre determinate scelte o strategie, né si possono presentare come rappresentanti dei cattolici negli affari temporali.

12. LA LIBERTÀ RELIGIOSA. Uno dei documenti più importanti del concilio è la dichiarazione *Dignitatis Humanae* (DH) sul diritto civile di libertà religiosa, che ha come fondamento «la stessa natura della persona umana» e significa «che tutti gli uomini devono essere immuni dalla coercizione da parte dei singoli, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito di agire in conformità alla sua coscienza, privatamente e pubblicamente, in forma individuale o associata entro i debiti limiti» (DH 2).

Sul piano morale ogni uomo ha il dovere di cercare e vivere la verità, «specialmente in ciò che riguarda Dio e la sua Chiesa», ma quest'obbligo non può essere compiuto che in libertà, giacché «la verità non si impone che in forza della stessa verità» (DH 1); per cui né lo Stato, né nessun'altra autorità o gruppo della comunità civile (Chiesa inclusa) è competente a determinare coattivamente le scelte religiose dei cittadini.

Poiché la religione ha una naturale dimensione comunitaria, soggetto della libertà religiosa civile sono anche la Chiesa e le altre confessioni religiose, che raggruppano i cittadini appartenenti a una stessa religione. Esse hanno il diritto di organizzarsi secondo le proprie norme e praticare il culto, di sostenere la vita religiosa dei propri aderenti, di promuovere istituzioni e iniziative a scopo religioso, diffondere la loro dottrina, ecc.

La libertà religiosa deve essere tutelata e promossa dall'autorità civile alla stregua degli altri diritti umani, senza discriminazioni di sorta. Essa però ha anche dei limiti, che sono quelli necessari per garantire i diritti di tutti: la pace, la giustizia e la moralità pubblica, in definitiva, l'ordine pubblico retamente inteso.

Sulla base della libertà religiosa il dualismo cristiano trova un valido appoggio: anche uno Stato che si definisce laico e non riconosce la Chiesa «come autorità spirituale costituita da Cristo Signore» (cioè per un titolo di diritto divino), deve riconoscere che la religione dei cittadini non è di sua

competenza e quindi rispettare la loro libertà e quella delle confessioni, tra di esse la Chiesa cattolica. Perciò il concilio afferma che laddove «vige la forma della libertà religiosa non solo proclamata a parole né soltanto sancita con le leggi, ma anche tradotta nella pratica con sincerità, allora finalmente la Chiesa gode, di diritto e di fatto, della situazione d'indipendenza necessaria all'adempimento della missione divina» (DH 13). Per compiere questa missione la Chiesa usa «tutti e soli quei mezzi che siano consoni al Vangelo e al bene di tutti» (GS 76); non intende dunque chiedere privilegi a scapito della libertà altrui o ricorrere al braccio secolare per imporre le sue dottrine e i suoi precetti.

BIBL.: R. Bellarmino, *De potestate Summi Pontificis in temporalibus*, in *Opera omnia*, XII, Parisiis 1874, pp. 1-113; Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat / Per una teologia del laicato*, Brescia 1966; G. Dalla Torre, *La città sul monte*, Roma 2002²; A. De la Hera, *Sviluppo delle dottrine sui rapporti fra la Chiesa e il potere temporale*, in AA.VV., *Corso di Diritto Canonico*, II, Brescia 1976, pp. 289-293; P. Faynel, *L'Église*, II, Paris 1970, pp. 101-228; E. Fogliasso, *Il Ius Publicum Ecclesiasticum e il Concilio Ecumenico Vaticano II*, Torino 1968; G. Leziroli, *Relazioni fra Chiesa cattolica e potere politico. La religione come limite del potere: cenni storici*, Torino 1994; P. Lombardía, *Lezioni di diritto canonico*, Milano 1985, pp. 56-77; J.T. Martín de Agar, *Il diritto alla libertà nell'ambito temporale*, in «Lex Nova-Fidelium Iura/1» (1991), pp. 125-164; Id., *La libertà religiosa nella Pacem in terris e la sua proiezione internazionale*, in «La Società» 6 (2003), pp. 239-251: (v. anche "[btcaao](#)" sui principali motori di ricerca); Id., *Ecclesia y polis*, in «Ius Canonicum» 96 (2008), pp. 399-413; A. Ottaviani, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, II, Città del Vaticano 1960; V. Prieto, *Diritto dei rapporti tra Chiesa e società civile*, Roma 2003; F. Suárez, *Defensio Fidei Catholicae*, lib. III, in *Opera omnia*, XXIV, Parisiis 1859; G. Thils, *Théologie des réalités terrestres / Teologia delle realtà terrene*, Alba 1968².

VOCI CORRELATE: autorità; diritto canonico; laicato; libertà religiosa, mondo.