

RIFLESSIONI CIRCA IL DIRITTO CANONICO NELL'OTTICA DEL DUALISMO CRISTIANO

1. Il dualismo cristiano quale presupposto fondamentale dell'esistenza del diritto canonico come diritto ontologicamente diverso da quello secolare. — 2. Il dualismo cristiano in rapporto alla distinzione tra ordine naturale e ordine soprannaturale.

1. *Il dualismo cristiano quale presupposto fondamentale dell'esistenza del diritto canonico come diritto ontologicamente diverso da quello secolare.*

Nella trattazione giuridica dei rapporti tra Chiesa e Stato il principio del cosiddetto « dualismo cristiano » è stato giustamente considerato quale chiave di volta di una rinnovata comprensione di tali rapporti dal punto di vista della Chiesa⁽¹⁾. Si è sviluppato così un ampio sforzo dottrinale ancora in corso, volto soprattutto ad approfondire la visione del Concilio Vaticano II su questa importante tematica⁽²⁾, e che ha evidenziato tra l'altro come l'anzidetto dualismo sia da rapportare ad un unico punto di riferimento centrale, costi-

(1) Cfr. la magistrale sintesi dottrinale offerta da P. LOMBARDÍA, *Reseña histórica de las relaciones entre poder temporal y poder espiritual*, in AA.VV., *Derecho Eclesiástico del Estado Español*, 1ª ed., Pamplona 1980, pp. 39-131 (un po' riassunta successivamente nella 2ª ed. del 1983, sotto il titolo *Doctrinas sobre las relaciones entre poder temporal y poder espiritual*, pp. 41-89).

(2) Cfr. C. SOLER, *Iglesia y Estado. La incidencia del Concilio Vaticano II sobre el Derecho público externo*, Pamplona 1993. Per un approccio sintetico ai testi conciliari, cfr. J.L. GUTIÉRREZ, *La Iglesia ante el orden temporal (textos del Concilio Vaticano II)*, in AA.VV., *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del Profesor Pedro Lombardía*, Madrid 1989, pp. 213-226. Nel contempo conviene evidenziare la continuità di fondo con il Magistero precedente, come fa S. GHERRO, *Chiesa, Stati e persona (alcuni riferimenti antologici al Magistero di Giovanni Paolo II)*, in AA.VV., *Studi sui rapporti tra la Chiesa e gli Stati*, a cura di S. Gherro, Padova 1989, pp. 177-182.

tuito dalla medesima persona umana⁽³⁾. Si tratta in definitiva di due dimensioni sociali dell'uomo che implicano due posizioni giuridiche fondamentali della persona, due ordini di autorità e di libertà, due ambiti di organizzazioni sociali a diversi livelli.

Tuttavia, le mie riflessioni intendono collocarsi in un'altra ottica, quella della comprensione del diritto canonico alla luce del dualismo cristiano⁽⁴⁾, cioè approfondire il diritto intraecclesiale nella prospettiva della sua relazione con il diritto secolare, il che peraltro può gettare luce anche sull'adeguata impostazione dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato.

L'affermazione del dualismo cristiano è inseparabile dall'esistenza di un ordine giuridico ecclesiale che si autocomprende come ontologicamente diverso e indipendente dal diritto secolare. In questo senso, la redenzione cristiana comporta sul piano giuridico una novità storica senza precedenti: la nascita di un diritto proprio della società ecclesiale che radicalmente non si lascia ridurre a quello della società civile. L'accettazione di tale schema dualistico può certamente farsi senza appellarsi alla fede cristiana, ossia come mero riconoscimento sociale di un dato sociologico. Ma non si può accedere alla fondazione ultima del dualismo se non mediante tale fede.

Per fondare il dualismo, e pertanto il diritto canonico come realtà giuridica che resiste ad essere assorbita dal diritto secolare, non basta una considerazione dell'autonomia delle persone e dei loro rapporti sociali nell'ambito della dimensione religiosa naturale dell'uomo. L'autonomia presuppone l'omologazione sostanziale tra diversi ambiti o piani sociali, per cui è possibile che le esigenze dell'ambito autonomo debbano essere subordinate a quelle dell'ambito superiore, essendo in gioco il raggiungimento di un bene comune più alto degli stessi uomini. Ma il diritto della Chiesa Cattolica rivendica un'irriducibilità a queste logiche di subordinazione, in quanto afferma far parte di un piano divino che concerne direttamente i mezzi per il raggiungimento della salvezza come fine ultimo e trascendente

⁽³⁾ Cfr. la suggestiva presentazione di G. LO CASTRO, *Ordine temporale, ordine spirituale e promozione umana*, in AA.VV., *Nuovi accordi fra Stato e confessioni religiose*, Milano 1985, pp. 271-331.

⁽⁴⁾ Tale idea è alla base del cap. I («El concepto histórico» de derecho canónico) del libro di C. LARRAINZAR, *Introducción al Derecho Canónico*, 2ª ed. revisada, Santa Cruz de Tenerife 1991.

della persona. Le esigenze di giustizia inerenti a tale piano non sono subordinabili ad esigenze di giustizia secolare, nemmeno al livello massimo della comunità politicamente superiore in ogni momento storico.

Del resto, la corretta comprensione delle esigenze giuridiche secolari non porterà mai ad una collisione con le vere esigenze giuridiche della Chiesa, di nuovo essendo quest'asserzione sorretta in definitiva dalla consapevolezza di fede del cristiano circa la comune origine divina dell'ordine temporale e di quello spirituale. Con questa sicurezza sul fatto che la propria libertà non si può opporre all'ambito del legittimo ordine pubblico — limite della libertà religiosa —, la Chiesa si proclama soddisfatta di un regime giuridico civile in cui le venga davvero riconosciuto l'esercizio del diritto di libertà religiosa⁽⁵⁾. Ma non va dimenticato che tale effettiva tutela della libertà religiosa presuppone di fatto un apprezzamento sociale del rapporto veramente libero degli uomini con la divinità, che storicamente è legato all'avvento del Cristianesimo⁽⁶⁾. Perciò, qualora la laicità venga intesa in chiave di neutralità agnostica⁽⁷⁾ non c'è da sperare un buon futuro per la stessa libertà religiosa. Anzi sono prevedibili ricadute in un monismo giuridico forse non apertamente totalitario (e tanto meno esplicitamente sacralizzante), ma non meno efficacemente assolutizzante nella misura in cui venga negata quella forza sociale di libertà che è la Chiesa di Cristo.

2. *Il dualismo cristiano in rapporto alla distinzione tra ordine naturale e ordine soprannaturale.*

Una parte della canonistica contemporanea ha messo l'accento sull'indole soprannaturale e teologica del diritto canonico⁽⁸⁾. Mi

⁽⁵⁾ Cfr. CONCILIO VATICANO II, dich. *Dignitatis humanae*, n. 13 c.

⁽⁶⁾ Cfr. le osservazioni di F. D'AGOSTINO circa *La libertà religiosa come valore teologico*, in ID., *Il diritto come problema teologico*, Torino 1992, pp. 207-210.

⁽⁷⁾ G. DALLA TORRE parla sugli « ambigui esiti dell'identificazione della laicità con il principio di neutralità » (*Il primato della coscienza: laicità e libertà nell'esperienza giuridica contemporanea*, Roma 1992, pp. 73 ss.).

⁽⁸⁾ In questo senso sono paradigmatiche le tesi di E. CORECCO. Entro la sua abbondante bibliografia, cfr. la raccolta di alcuni suoi studi più rappresentativi: *Théologie et droit canon: écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon*, a cura di F. FECHTER-B. WILDHABER-P. LEGAL, Fribourg (Suisse) 1990.

pare che in tale modo venga efficacemente ribadita quella diversità ontologica ed indipendenza rispetto al diritto secolare, inerente all'affermazione del dualismo cristiano.

Ciò nonostante, non si può stabilire una corrispondenza biunivoca tra l'ordine temporale e quello naturale, da una parte, e tra l'ordine spirituale e quello soprannaturale, dall'altra. Si tratta di due distinzioni che si muovono su piani diversi: la prima — tra ordine temporale e spirituale — è d'indole giuridica, mentre la seconda trascende ampiamente il diritto, concernendo anzitutto lo stesso essere dell'uomo.

Pur essendo vero che il diritto canonico costituisce l'espressione giuridica propria dell'ordine soprannaturale — ossia quanto di propriamente giuridico ha portato Cristo agli uomini —, vi è una doppia precisazione da fare.

In primo luogo, l'ordine soprannaturale investe anche l'intero ambito temporale, poiché non esiste niente di umano che rimanga estraneo al disegno salvifico. Perciò, anche le realtà giuridiche secolari possiedono un'intrinseca ordinazione a Cristo, non potendo essere considerate realtà meramente profane⁽⁹⁾. Ma, quale fondamentale conseguenza giuridica della legittima autonomia del temporale — autonomia che viene pure integrata nei piani salvifici di Dio —, tale ordinazione a Cristo non implica affatto che il diritto secolare si trasformi in una realtà giuridicamente ecclesiale, nemmeno per gli stessi cristiani tra di loro. Santificare l'intero mondo giuridico — missione che spetta a tutti i fedeli, e in modo singolare ai laici — non significa stabilire dei rapporti giuridici nuovi, o attrarre tale mondo nella sfera del diritto della Chiesa. Tuttavia, ciò non diminuisce la rilevanza cristiana del diritto secolare, che i cristiani sono chiamati a santificare dal di dentro. Si può anche parlare di una rilevanza ecclesiale del diritto secolare, purché si

⁽⁹⁾ In questi termini si esprimeva il Beato JOSEMARIA ESCRIVÁ, Fondatore dell'Opus Dei, il cui carisma fondazionale poggia proprio su una percezione profonda dell'intrinseco rapporto delle realtà secolari con la salvezza: «Non c'è nulla che sia estraneo alle attenzioni di Cristo. Parlando con rigore teologico, senza limitarci ad una classificazione funzionale, non si può dire che ci siano realtà — buone, nobili, e anche indifferenti — esclusivamente profane: perché il Verbo di Dio ha stabilito la sua dimora in mezzo ai figli degli uomini, ha avuto fame e sete, ha lavorato con le sue mani, ha conosciuto l'amicizia e l'obbedienza, ha sperimentato il dolore e la morte» (*È Gesù che passa*, trad. it., 5^a ed., Milano 1988, n. 112).

tenga presente che la realtà mistica della Chiesa supera la sua dimensione giuridica, e che ciò non significa assolutamente ghettizzare i fedeli in un loro ridotto mondo temporale proprio: il messaggio e la vita cristiana possiedono un'essenziale ed insopprimibile destinazione universale.

Tra le molte altre conseguenze, questa prima precisazione consente di capire una possibilità giuridica che appare sempre più consona con l'odierna comprensione del dualismo cristiano: quella dell'apostolato dei cristiani esercitato attraverso strutture giuridiche secolari. Naturalmente ciò si capisce agevolmente per quanto riguarda la famiglia e la comunità politica, due ambiti sociali e giuridici fondamentali la cui costitutiva secolarità è altrettanto indubbia quanto il loro spiccato rilievo cristiano (che nel caso della famiglia si basa su quel singolarissimo intreccio tra realtà secolare e realtà ecclesiale rappresentato dal sacramento del matrimonio, l'unico sacramento in cui una realtà del piano della creazione è direttamente assunta quale segno e strumento della grazia di Cristo)⁽¹⁰⁾. Vale anche per ogni forma sociale secolare costituita dagli uomini per le più varie finalità legittime: comunità territoriali di diverse dimensioni, partiti politici, imprese, sindacati, associazioni culturali o sportive, semplici gruppi di opinione, ecc. Può valere pure per certe forme sociali costituite e vissute dai cristiani, aventi finalità secolari, ma viste in un'ottica soprannaturale ed apostolica che si traduce in scelte operative concrete esplicitamente cristiane, implicando spesso tra l'altro un'organico collegamento con la pastorale della Chiesa.

Ciò si può verificare soprattutto nel campo delle istituzioni educative, culturali, sanitarie, ecc. e in quello degli strumenti di comunicazione sociale⁽¹¹⁾. Si tratta di settori in cui si è consolidata un po'

⁽¹⁰⁾ Questa peculiarità del sacramento del matrimonio è stata giustamente sottolineata dall'esort. ap. di GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, n. 68.

⁽¹¹⁾ Sotto questa prospettiva mi sono occupato delle istituzioni educative in *Il «munus docendi Ecclesiae»: diritti e doveri dei fedeli*, Milano 1991, pp. 239-270; e degli strumenti di comunicazione sociale *Gli strumenti di comunicazione sociale e in specie i libri (cann. 822-832)*, in AA.VV., *La funzione di insegnare della Chiesa*, Quaderni della Mendola 1, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano 1994, pp. 97-117. Sulle scuole trattate anche sotto questo profilo, cfr. anche le lucide osservazioni di G. DALLA TORRE, *La questione scolastica nei rapporti fra Stato e Chiesa*, Bologna 1989, pp. 11-26.

ovunque una presenza istituzionale della Chiesa, resa possibile dato il loro intimo legame con la diffusione del messaggio evangelico e con una testimonianza istituzionalizzata della carità cristiana. Ma accanto a questa «presenza corporativa della Chiesa nel mondo secolare»⁽¹²⁾ si va riconoscendo vieppiù un'altra via di presenza non istituzionale della Chiesa nel temporale anche in quei medesimi ambiti così marcatamente apostolici.

In una *Nota pastorale* della Commissione episcopale per il laicato della Conferenza Episcopale Italiana, intitolata *Le aggregazioni laicali nella Chiesa* si parla delle «“organizzazioni di ispirazione cristiana”», nelle quali i fedeli laici, interpretando le diverse situazioni culturali, professionali, sociali e politiche, agiscono in nome proprio, come cittadini, guidati dalla coscienza cristiana. Alla luce e con la forza della fede, essi operano nelle realtà temporali sotto la propria responsabilità personale o collettiva, per farle crescere secondo le prospettive di un autentico umanesimo plenario»⁽¹³⁾. Mi pare che in questo testo vengano presi contemporaneamente in considerazione due ambiti che conviene distinguere agli effetti del nostro discorso: quello in cui non è opportuna la presenza istituzionale della Chiesa nel mondo secolare, e quello in cui tale presenza è invece conveniente (cui ho appena accennato). Non pare che esista un limite rigido tra questi ambiti, dovendosi invece ricorrere ad un criterio oggettivo di fondo che troverà diverse applicazioni a seconda delle circostanze storiche: la presenza istituzionale della Chiesa nel temporale deve essere sempre in profonda sintonia con la missione della Chiesa stessa, e non può mai compromettere l'efficace svolgimento di tale missione mediante una strumentalizzazione della Chiesa a fini temporali⁽¹⁴⁾. In questo senso, si comprende ad es. che in un determi-

(12) Così la chiama J. HERVADA nel suo art. *Elementi per una teoria fondamentale sulla relazione Chiesa-mondo*, in *Ius Ecclesiae*, 2 (1990), pp. 35-65, peraltro molto illuminante in generale per la questione del dualismo cristiano.

(13) In *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, 29 aprile 1993, p. 89. Questo documento è in continuità con un altro della stessa Commissione che nel 1981 parlava sulle «associazioni di ispirazione cristiana che operano nel temporale» (cfr. *Nota pastorale Criteri di ecclesialità dei gruppi, movimenti, associazioni*, 22 maggio 1981, in *Enchiridion CEI*, Bologna 1986, vol. 3, n. 597).

(14) Ho accennato a questo problema recensendo l'opera di P. BELLINI, «*Denunciatio evangelica*» e «*denunciatio judicialis privata*». *Un capitolo di storia disciplinare della Chiesa*, Milano 1986, in *Ius Ecclesiae*, 2 (1990), p. 282.

nato periodo storico si sia potuta avere una comunità politica come gli Stati pontifici in cui l'autorità temporale veniva esercitata dai Papi, ma si comprende altresì come tale ipotesi — giustificata dalle esigenze storiche di tutela dell'indipendenza del papato — sia divenuta a poco a poco meno opportuna, senza dimenticare però la rilevanza che anche nel contesto odierno continua ad avere lo Stato della Città del Vaticano per un'efficace presenza della Santa Sede nella comunità internazionale, e anche come garanzia dell'indipendenza della Chiesa rispetto agli Stati.

Una questione prudenziale analoga sorge all'interno di quelle che l'appena citato documento denomina «organizzazioni di ispirazione cristiana». In effetti, ci si può domandare fino a che punto sia giustificato che, presupponendo l'esigenza di vera adeguazione del loro operato con la dottrina della Chiesa, esse appaiano come cristiane, usino tale denominazione e rendano in diversi modi esplicita la loro ispirazione cristiana. Di nuovo penso che non si possano dare regole fisse, ma occorra una valutazione prudenziale che tenga conto di molti fattori, cercando oggi soprattutto di seguire quell'invito formulato dal Concilio: «A causa dell'economia stessa della salvezza imparino i fedeli a distinguere accuratamente fra i diritti e i doveri che loro incombono in quanto sono aggregati alla Chiesa, e quelli che loro competono in quanto membri della società umana. Cerchino di metterli in armonia fra loro, ricordandosi che in ogni cosa temporale devono essere guidati dalla coscienza cristiana, poiché nessuna attività umana, neanche in materia temporale, può essere sottratta al dominio di Dio. Nell'epoca nostra è sommamente necessario che questa distinzione e nello stesso tempo questa armonia risplendano nel modo più chiaro possibile nella maniera di agire dei fedeli, affinché la missione della Chiesa possa pienamente rispondere alle particolari condizioni del mondo moderno»⁽¹⁵⁾.

Alla luce di questo orientamento di fondo si rende anzitutto molto opportuno evitare certe forme di presenza istituzionale o comunque ufficiosa della Chiesa nel temporale che possano compromettere la trascendenza della missione ecclesiale rispetto alle questioni contingenti d'indole politica, economica, ecc., nelle quali l'identificazione di certe aggregazioni sociali con l'ispirazione cristiana

⁽¹⁵⁾ Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 36 c. Cfr. il testo molto simile della Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 76 a.

possa maggiormente oscurare il legittimo pluralismo dei cattolici nel temporale, e creare immagini deformate della Chiesa che la rendano almeno meno attraente per chi non condivida certe opzioni opinabili. Ma perfino laddove tale rischio è molto minore o pressoché inesistente — come succede ad es. con le imprese educative — la direttiva conciliare consiglia di favorire quelle forme di presenza effettiva dei cristiani nel temporale che evidenzino la distinzione tra situazioni giuridiche intraecclesiali e situazioni giuridiche civili. D'altra parte, per le stesse manifestazioni della presenza istituzionale della Chiesa nel temporale — rispettando sempre i loro nessi giuridici con la Chiesa —, si rende molto consigliabile insistere sulla loro costitutiva secolarità giuridica proprio agli effetti di favorire la loro attività e la loro identità⁽¹⁶⁾. Il Concilio ha dunque dichiarato così una sorta di principio guida, la cui piena comprensione ed attuazione attende ancora, a mio modo di vedere, un più incisivo ed esteso sviluppo.

Purtroppo sono da registrare non pochi equivoci che ostacolano questo sviluppo. Direi che quello più corrente consiste nel pensare che, una volta asserita la secolarità di una determinata iniziativa, i cristiani in essa coinvolti diventino del tutto svincolati dalla Chiesa. È vero che, per quanto riguarda l'organizzazione e il funzionamento di tali iniziative puramente secolari, i fedeli — che vi partecipano, spesso insieme ad altre persone, a titolo di cittadini e non giuridicamente in quanto fedeli — non hanno un rapporto giuridico con la Chiesa, in virtù del quale i sacri Pastori possano attribuirsi alcun potere di governo su tali enti. Ma è altrettanto vero che i fedeli devono comportarsi proprio da fedeli in ogni momento della loro esistenza (anche quando non stanno agendo giuridicamente in tale veste), e che perciò sono tenuti ad essere in piena comunione con la Chiesa e con la Gerarchia anche nelle loro attività temporali. Questa comunione, che comporta soprattutto l'esigenza di fedeltà agli insegnamenti della Chiesa sul temporale (la dottrina sociale della Chiesa), è del resto in profonda armonia con quella libertà nel temporale dei fedeli, che la Chiesa proclama oggi come un vero diritto dei laici

⁽¹⁶⁾ Condivido questo asserto di S. BERLINGÒ a proposito delle scuole: «Tanto maggiori possibilità avrà la scuola cattolica di vedere garantita una esistenza propria nel rispetto della sua identità, quanto più stretto annoderà l'intreccio delle libertà che le spettano al riparo dei comuni spazi di libertà rivendicati e fruiti da tutte le altre scuole» (*Libertà d'istruzione e fattore religioso*, Milano 1987, p. 69).

(cfr. can. 227) ⁽¹⁷⁾ In effetti, un'apparente comunione non rispettosa della legittima libertà dei cristiani sarebbe priva di quell'intrinseca diversità che le è propria ⁽¹⁸⁾ e che la distingue dalla mera uniformità.

D'altra parte, pur non avendo una potestà di regime su tali organizzazioni, l'autorità ecclesiastica ha tra le mani un ricorso di estrema importanza, il cui uso prudente si rivela determinante per la tutela dell'autenticità dell'impegno dei cristiani nel temporale: il giudizio morale ⁽¹⁹⁾. Tale giudizio può vertere non solo su idee e posizioni, ma può raggiungere anche opere ed istituzioni nella misura in cui vengano giudicate — positivamente o negativamente — dal punto di vista della fede e della morale cristiana ⁽²⁰⁾.

A questa prima precisazione circa la distinzione tra ordine spirituale ed ordine soprannaturale occorrerebbe aggiungerne un'altra riguardante gli aspetti naturali che nell'ordine spirituale, ossia nel diritto della Chiesa, sono presenti ed operanti. L'esposizione della prima precisazione ha già toccato alcuni di tali aspetti, specialmente in relazione alla presenza istituzionale della Chiesa nel secolare. Occorrerebbe evidenziarne altri: il rispetto delle esigenze del diritto naturale all'interno della Chiesa — che non implica però accettare una libertà religiosa o una democrazia opposte all'essere della Chiesa di Cristo —; l'uso dei beni materiali per lo svolgimento della missione della Chiesa; l'analogo ricorso ai beni spirituali e culturali (si pensi alla stessa scienza ed arte del diritto secolare); ecc.

Senza approfondire ora questo filone, basti rilevare a modo di conclusione che un'adeguata percezione del diritto canonico nell'ottica della distinzione tra natura e grazia dovrà basarsi su una sempre maggiore consapevolezza circa la profonda continuità ed armonia tra l'ordine naturale e quello soprannaturale. Confinare il soprannatu-

⁽¹⁷⁾ Su questo diritto, messo in rapporto con quello di libertà religiosa dei cittadini, cfr. J.T. MARTIN DE AGAR, *Libertad religiosa de los ciudadanos y libertad temporal de los fieles cristianos*, in *Persona y Derecho*, 18 (1988), pp. 49-63.

⁽¹⁸⁾ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso nell'Udienza generale*, 27 settembre 1989, n. 2, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XII, 2 (1989), Libreria Editrice Vaticana 1991, p. 679. Questo passo è stato citato dalla lettera *Communio in notio* della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE su alcuni aspetti della Chiesa considerata come comunione, 28 maggio 1992, n. 15.

⁽¹⁹⁾ Cfr. A. DE FUENMAYOR, *El juicio moral de la Iglesia sobre materias temporales*, in *Ius Canonicum*, 12 (1972), pp. 106-121.

⁽²⁰⁾ Ne parla esplicitamente il decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 24 g.

rale nell'ambito ecclesiale istituzionale, così come voler prescindere dal naturale nella Chiesa, sono due forme interdipendenti di operare, in campo giuridico, un'inadeguata scissione tra Chiesa e mondo, che certo non giova all'esercizio della missione ecclesiale di salvare questo mondo.

CARLOS J. ERRÁZURIZ M.