

Estratto da NUOVA RIVISTA STORICA  
Anno LXXV - Fascicolo I - 1991  
RECENSIONI

---

L. SPINELLI, *Lo Stato e la Chiesa - Venti secoli di relazioni*, Torino, UTET Libreria, 1988, pp. VII-162, L. 20.000

Una problematica che ha contribuito, almeno in parte, ad affrancare il dibattito sulla Rivoluzione francese da canoni puramente celebrativi è quella riguardante lo Stato e i suoi fondamenti. Non è risultato né inutile né ovvio, ad esempio, che qualcuno abbia portato la riflessione sugli elementi che diversificano, in maniera anche profonda, il *Bill of Rights* del 1776 e la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 1789 (cfr. N. Matteucci, *Francia e America: due dichiarazioni dei diritti a confronto in Libertà e Potere: la questione della democrazia*, a cura di Ivo Colozzi, Bologna 1989); che ci si sia interrogati su quanto la nostra cultura debba alla tradizione illuministica e quanto invece mutui da altre tradizioni ed esperienze, come quella americana, tipicamente costituzionalista e a sfondo religioso.

In particolare il dibattito sullo Stato, anche alla luce di recenti vicende politico-istituzionali, sembra essere catalizzato dalla questione della «laicità». Eppure, la categoria di «laicità dello Stato» pare sfuggire ad una definizione univoca e va spesso soggetta ad interpretazioni arbitrarie, soprattutto nell'uso corrente.

Il breve compendio delle relazioni tra Stato e Chiesa, che Lorenzo Spinelli propone ad un pubblico non limitato ai cultori della materia, aiuta a comprendere, in modo chiaro ed essenziale, le radici ed il percorso storico di tale modello di Stato.

Il testo, estratto da un più impegnativo volume (L. Spinelli, *Diritto ecclesiastico*, Torino 1987), si compone di cinque capitoli in cui vengono descritte le fasi storiche più significative del rapporto tra società civile e società religiosa, e di una appendice sull'evoluzione storica della legislazione ecclesiastica italiana e sulle influenze della normativa preunitaria.

L'Autore ci avverte subito: «... il continuo mutare di civiltà, di epoche storiche, di situazioni politico-giuridiche e socio-culturali, ha fatto sì che mai i rapporti tra società civile e società religiosa si siano posti allo stesso modo. Di qui l'improponibilità dei tentativi volti a creare un modello astratto dei vari tipi alternativi di rapporti, senza produrre automaticamente un contrasto con la realtà storica» (pp. 2-3).

Vi sono stati momenti in cui si è creduto che l'elaborazione razionale di un progetto di Stato e di un sistema di rapporti potesse prescindere totalmente dall'eredità del passato, segnando l'inizio di un'era assolutamente nuova. Ma lo sguardo critico e distaccato di chi prende in considerazione venti secoli di vita politica sembra poter ridimensionare ogni pretesa palinogenetica, mostrando che non ci si libera così facilmente del dato della storia. Di qui l'importanza di un atteggiamento «pragmatista», scevro di pretese definitorie. «Si pensi, ad esempio, alle enunciazioni teoriche separatistiche del Cavour sulla "libera Chiesa in libero Stato", mentre di fatto nel corso dei ministeri da lui presieduti veniva avallata una politica marcatamente giurisdizionalista. Si pensi ancora al divario esistente fra dottrina ufficiale della Chiesa che, seppure con alcune diversità e sfumature, ha sempre ribadito il principio della separazione e distinzione fra autorità civile e autorità religiosa, e la dottrina curialistica medioevale della *potestas directa Ecclesiae in temporalibus*, con i conseguenti tentativi di realizzarla concretamente» (p. 5).

Lo Stato laico e democratico appare così come il portato di un'esperienza secolare, di più variabili storiche, quali la vita della realtà ecclesiale e di quella statuale nella loro concretezza. Certamente, il pensiero politico, soprattutto in età moderna, ha dato un contributo fondamentale di riflessione e di elaborazione, ma nessuno può in ultima istanza attribuirsi l'*εὐρηκα* della «laicità». Si può dire piuttosto che essa è inscindibile da alcuni fondamentali caratteri della civiltà occidentale (in particolare l'idea di libertà) da cui ha preso forma e da cui solo poteva prendere forma.

L'inizio delle relazioni tra Chiesa e Stato è segnato dalla rottura del monismo pagano (caratterizzato dall'inestricabile unità di Stato e religione, configurantesi, a seconda dei contesti, come ierocrazia o come Chiesa di Stato) e dalla sostituzione ad esso del fondamentale dualismo cristiano.

L'espressione evangelica, «Rendete dunque a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio», recide l'identificazione assoluta, propria dell'età antica, della dimensione del sacro con la dimensione della politica, inaugurando l'idea occidentale di libertà.

Dopo le persecuzioni, con gli editti di Milano e di Tessalonica ha inizio una *correlazione* tra le due società, che nel pensiero dei Padri si motiva alla luce dell'unità personale del Creatore col Redentore; ma ha anche inizio una *commistione* tra i due poteri che sfocia, alternativamente, nel potere dello Stato sulla Chiesa (cesaropapismo) o nel potere della Chiesa sullo Stato (teocrazia papale).

«Ma un fatto è certo: la dottrina ufficiale della Chiesa, cioè il magistero pontificio e conciliare, ha sempre ribadito il principio dualista» (p. 13); Ambrogio, Leone Magno, Gelasio I, consolidano e in parte inaugurano una tradizione di pensiero che, nei suoi elementi di fondo, non verrà più abbandonata.

Limitandosi per scelta alle vicende dell'impero d'occidente, la trattazione

di Spinelli si sofferma attentamente su quella *respublica gentium christianarum* in cui molti studiosi hanno individuato il carattere distintivo del medioevo.

L'impero non è solo un involucro: i caratteri di romanità e di sacralità, pur coi nuovi significati ormai acquisiti, tornano ad identificarsi in una visione monistica della società. Il principio dualista, infatti, viene ricondotto ad una mera distinzione di poteri, mentre è più rarefatta la consapevolezza che il Regno di Cristo non è di questo mondo, anche se agisce in esso e tende a trasformarlo.

Ma il medioevo è anche epoca di contrasti e di lotte tra papato e impero; il cesaropapismo costringerà la Chiesa a rilanciare il tema della *libertas Ecclesiae*, non solo come rivendicazione di diritti, ma anche come necessità di riforma interna. V'è, anzi, una stretta connessione tra i due aspetti, come dimostra il fatto che sono proprio i papi riformatori a sostenere la lotta delle investiture; comunque, il nesso tra istanze di riforma e tutela della *libertas Ecclesiae* — principio secondo cui la Chiesa deve godere nel suo agire «... di tanta libertà quanta le è necessaria per provvedere alla salvezza degli esseri umani» (Concilio Vaticano II, dichiarazione su «La libertà religiosa», *Dignitatis Humanae*, 13, a) — risulta essere, alla luce di questa ricostruzione, una costante della storia della Chiesa.

Dal basso medioevo e particolarmente con l'epoca moderna, inizia un'evoluzione secolare che giunge alla teorizzazione e alla realizzazione dello Stato nazionale ed assoluto. Dal motto *rex in regno suo est imperator*, coniato nel Duecento, al principio *cuius regio eius et religio*, sancito dalla pace di Augusta, si compie un processo che, attraverso il pensiero politico, da Machiavelli a Hobbes, mette in discussione la preesistenza del diritto allo Stato, e, attraverso la Riforma e la Controriforma, porta alla costituzione delle Chiese nazionali.

L'influenza dell'illuminismo sugli Stati assoluti favorisce l'affermarsi di una politica marcatamente giurisdizionalista, che accredita la legittimità di «un *imperium* dello Stato sulla Chiesa, ogni qualvolta il benessere della società lo avesse richiesto» (p. 44). È in questo contesto che la Chiesa riafferma il tradizionale dualismo, sostituendo alla teoria curialistica, abbandonata fin dalla Controriforma, quella della *potestas indirecta Ecclesiae in temporalibus*.

La Rivoluzione francese ed il liberalismo instaurano un'epoca nuova sotto molti profili, ma danno vita, sul piano dei rapporti con la Chiesa, ad un nuovo e più costringente giurisdizionalismo, che caratterizza quasi tutto l'Ottocento.

D'altra parte la Chiesa matura solo nel corso dei secoli una piena consapevolezza a riguardo dei principi di «autonomia e laicità, *libertas Ecclesiae* e *libertà religiosa*», che sono presenti, come riflessione teologica e come istanza del vissuto ecclesiale, già nell'Ottocento, ma che trovano organica sistemazione solo nel Concilio Vaticano II.

All'indomani dell'assise conciliare, Paolo VI ricordava che già Pio XII

aveva apertamente riconosciuto la *legittima sana laicità dello Stato*, come uno dei principi della dottrina cattolica e soggiungeva: «la Chiesa oggi distingue fra *laicità*, cioè tra la sfera propria delle realtà temporali, che si reggono con principi propri e con relativa autonomia derivante dalle esigenze intrinseche di tali realtà — scientifiche, tecniche, amministrative, politiche — ed il laicismo, che dicevamo l'esclusione dell'ordinamento umano dai riferimenti morali e globalmente umani, che postulano rapporti imprescrittibili con la religione» (Paolo VI, Discorso del 22 maggio 1968, in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VI, S.C.V., 1968, p. 793).

Commentando le parole di papa Montini, Spinelli ravvisa «... una convergenza delle componenti dell'idea della laicità» (p. 75) nell'ordinamento canonico e in quello statale, convergenza che ha consentito, tra l'altro, la revisione del concordato.

Il valore della laicità non sta in pretese valenze ideologiche, ma è riconducibile, sostanzialmente, alla sua etimologia greca (del popolo, profano). Piuttosto, questo sì, il termine si sostanzia di una ricca e complessa memoria storica, alla cui origine v'è quella concezione dualistica del potere e della società, che ha segnato indelebilmente la civiltà europea.

PIETRO LORENZETTI