

CAPITOLO I

SECOLARIZZAZIONE E RELIGIONE
NELLA SOCIETÀ CONTEMPORANEA

SOMMARIO: 1. Radici religiose del fenomeno giuridico. – 2. Intrecci istituzionali fra diritto, politica e religione: i sistemi cesaropapisti. – 3. Linee di qualificazione dei regimi politici teocratici. – 4. Profili essenziali e origine storica dei processi di secolarizzazione. – 5. Ricadute sociali delle istanze secolariste. – 6. Forme di rinascenza del “sacro” nella società contemporanea. – 7. Il nuovo ruolo “pubblico” delle istituzioni religiose. – 8. Chiese cristiane e problematiche giuridico-sociali.

1. *Radici religiose del fenomeno giuridico*

Il sentimento religioso può incidere in modo significativo nel processo di crescita della persona umana.

Nel riconoscerne il rilevante valore formativo, l'ordinamento giuridico prende in considerazione l'esperienza religiosa soprattutto perché essa presenta una serie di espressioni *esteriori*, socialmente rilevanti, che ricadono anche, per loro stessa natura, nella sfera propria del diritto. Sotto questo profilo, la credenza religiosa non costituisce soltanto una dimensione soggettiva, interiore e privata, confinata nell'ambito della coscienza personale dell'uomo, ma rappresenta parimenti un fenomeno sociale, che può manifestarsi attraverso determinate forme di estrinsecazione cui l'ordinamento può riconoscere rilevanza giuridica al fine di disciplinarne alcuni aspetti ritenuti meritevoli di specifica considerazione.

La dimensione religiosa dell'uomo esprime – anche in una pro-

spettiva di gradualità temporale – particolare testimonianza spirituale di ogni comunità politica e ne segna l'identità culturale nel suo divenire esistenziale. Quel ramo dell'ordinamento statale che, nel valorizzare e nel dare consistenza giuridica all'esperienza spirituale dell'uomo, disciplina specificatamente la materia religiosa – convenzionalmente denominato “diritto ecclesiastico” – manifesta, così, sul piano giuridico, il singolare profilo ideale di una determinata cultura sociale, capace di incidere significativamente nella struttura globale dello stesso sistema ordinamentale¹.

Con questa caratterizzazione, la materia ecclesiastica rappresenta nucleo centrale del patrimonio culturale e valoriale posto alla base di un determinato modello di civiltà. A tal punto che, attraverso le nor-

¹ Sul piano convenzionale ed accademico, con l'intento di delinearne il profilo strutturale e funzionale, si vuole indicare con l'espressione “diritto ecclesiastico” quel settore del diritto pubblico statale costituito dal complesso delle norme civili e confessionali vigenti in materia religiosa ed ecclesiastica (cfr. G. CATALANO, *Lezioni di diritto ecclesiastico. Parte Prima*, Milano, 1989, pp. 5-6; L. DE LUCA, *Diritto ecclesiastico ed esperienza giuridica*, Milano, 1976, p. 111; P. GISMONDI, *Lezioni di diritto ecclesiastico. Stato e confessioni religiose*, Milano, 1975, p. 1 ss.; C. MAGNI, *Teoria e interpretazione del diritto ecclesiastico civile*, a cura di E. Vitali, Bologna, 1994, p. 321 ss., spec. p. 325), regolative del fenomeno sociale religioso (A. ALBISETTI, voce *Diritto ecclesiastico italiano*, in *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, V, Torino, 1990, p. 236; G. BARBERINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Torino, 2000, p. XI ss.; R. BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico. Valori religiosi e società civile*, Torino, 1998, p. 9 ss.; C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Bologna, 1999, pp. 168 ss., 209 ss.; G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Torino, 2011, p. 37 ss.; P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano. Parte generale*, Milano, 1978, p. 3; V. DEL GIUDICE, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Milano, 1970, p. 3; F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, Bologna, 2009, p. 3 ss.; A.C. JEMOLO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Milano, 1979, p. 135 ss.; S. LARICCIA, *Diritto ecclesiastico*, Padova, 1986, p. 3 ss.; L. MUSSELLI-V. TOZZI, *Manuale di diritto ecclesiastico. La disciplina giuridica del fenomeno religioso*, Roma-Bari, 2005, p. 3 ss.; G. SARACENI, *Introduzione allo studio del diritto ecclesiastico*, Napoli, 1986, p. 34; L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico*, Torino, 1987, p. 7 ss.; M. TEDESCHI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Torino, 2010, p. 11 ss.; A. VITALE, *Corso di diritto ecclesiastico. Ordinamento giuridico e interessi religiosi*, Milano, 1998, p. 1 ss.). Per ulteriori approfondimenti concettuali, cfr. anche G. DALLA TORRE-P. CAVANA, *Conoscere il diritto ecclesiastico*, Roma, 2006, p. 1 ss.

me del diritto ecclesiastico – soprattutto ove riguardate in chiave storica –, appare possibile ricostruire tanto la vita e la ragion d'essere di molti istituti giuridici contemporanei, quanto la parabola evolutiva di una determinata collettività politica e del sottostante modello di convivenza sociale posto a fondamento del relativo organamento giuridico.

Di fronte all'evidenziata peculiarità delle norme del diritto ecclesiastico, l'ordinamento statale sembrerebbe interessarsi alla materia religiosa – e alle sue proiezioni *esteriori* sul terreno dei rapporti sociali – esclusivamente allo scopo di conferire una certa qualificazione giuridica a fatti e a comportamenti di natura spirituale considerati degni di disciplina e di tutela non solo sul piano meramente fattuale. Tuttavia, una più accorta riflessione sembra evidenziare altresì la presenza di più profonde ragioni giustificatrici e stimolatrici del particolare *interesse giuridico* nei confronti del fenomeno religioso e delle sue implicazioni sociali: sul presupposto (anche storicamente verificabile) dell'esistenza di un oggettivo intreccio strutturale fra «diritto» e «religione», infatti, l'analisi della fenomenologia religiosa da parte degli operatori giuridici può dimostrarsi utile al fine di una migliore comprensione del diritto stesso.

In questa prospettiva, il diritto ecclesiastico dello Stato, pur essendo nato per cogliere i profili *estrinseci* della vita e della fenomenologia religiosa e delle sue “ricadute” sul piano giuridico, in realtà sembra assolvere – anche – alla non meno rilevante funzione di favorire – attraverso lo studio delle dinamiche religiose – una migliore cognizione delle ragioni più profonde del diritto stesso, aprendo l'orizzonte conoscitivo ad una più completa comprensione degli aspetti *intrinseci* della struttura giuridica. Così, sorto in origine per disciplinare determinati profili dell'*interesse religioso* di carattere *estrinseco* e ad agevolarne (implicitamente) la soddisfazione, invero, il diritto ecclesiastico – certamente insieme ad altre discipline giuridiche parimenti fondamentali – appare costituire “osservatorio” particolare, di studio e di indagine, del mondo del diritto positivo; ponendosi, appunto, quale strumento di conoscenza oggettivamente idoneo a cogliere alcuni aspetti peculiari dello stesso *interesse giuridico*.

Che la conoscenza del mondo religioso possa risultare funzionale ad una migliore comprensione della struttura giuridica complessiva e delle sue *intrinseche* dinamiche appare confermato da alcuni studi di settore, i quali, seguendo un metodo di indagine di tipo induttivo, hanno evidenziato, all'interno dei processi che hanno accompagnato l'evoluzione della società umana, l'esistenza di un antico, originario e strettissimo legame fra esperienza giuridica e sfera religiosa².

Seguendo questa prospettiva di studio, in primo luogo, è stato sostenuto che, sul piano epistemologico, «la dialettica del sacro precedette e servì da modello per tutte le forme dialettiche successivamente scoperte dalla mente umana. L'esperienza del sacro, rivelando l'«essere», il «significato» e la «verità» in un mondo ignoto, caotico e spaventoso, pose le basi per l'elaborazione del pensiero sistematico»³. In secondo luogo, all'interno di alcune prime forme di aggregazione politica, sembrerebbe essere esistito, anche sul piano fattuale, un originario intreccio esistenziale fra «diritto» e «religione», in quanto la vita del diritto sarebbe stata poggiata, nelle sue fasi primordiali, su pratiche magiche e su rituali religiosi – o comunque su atti o fatti di valenza essenzialmente spirituale⁴.

Difatti, «se noi volessimo investigare più che le ideali, le origini cronologiche della scienza della legislazione, forse le prime osservazioni comparate troveremmo esser le religiose, si perché in numerosi erano i miti, come pure perché quanto più antichi sono i popoli, tanto più le leggi colle religioni si confondono»⁵. Ove si accolga questa impostazione, può, dunque, ritenersi che il diritto (del mon-

² Cfr. H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna, 1998, p. 24 ss.

³ M. ELIADE, voce *Religione*, in *Enciclopedia del Novecento*, VI, Roma, 1982, pp. 121-122.

⁴ Circa l'originaria influenza della «religione» e della «magia» – e delle connesse pratiche rituali – sulle prime e più antiche forme del «diritto», cfr. F. TEDESCHINI, *Introduzione al diritto pubblico*, Rimini, 1994, p. 7 ss.

⁵ T. SANTACHIARA, voce *Religione*, in *Il Digesto Italiano*, XX, pt. I, Torino, 1911-1915, p. 1070.

do) “antico” sia geneticamente legato a basi e a presupposti di derivazione essenzialmente religiosa.

Di più, sia pure sotto diverso profilo, nel precisare i contorni primigeni del diritto e usando come punto di riferimento talune pratiche di culto pagane basate (anche) sul compimento di rituali magici, è stato osservato che «la magia era sorta come metodo umano di dominio della natura. Si fondava sull’attività dell’uomo, che, mediante il rito, attingeva al mito, alle verità nascoste, e di esse si serviva per trarne regole di condotta utili al gruppo umano di cui era nato a far parte. Il diritto si ricollegava, così, indirettamente alle verità che il rito aveva scoperte: fra queste, l’opportunità di non violare le regole che la saggezza degli antenati, illuminati dagli dèi, aveva fissato, ordinandole in usanza, in consuetudine»⁶.

Esaminando la struttura sociale di talune comunità umane arcaiche, è stato inoltre rilevato che l’attività religiosa permise a tali aggregazioni pluripersonali di «riconoscersi come collettività, di simbolizzare il loro ordine sociale»⁷. Accanto a questo fondamentale ruolo di identificazione sociale, la religione svolse, vieppiù, un compito *unitivo-unificativo* del gruppo. Infatti, attraverso il ricorso ai «miti» e alle pratiche «rituali», ulteriore funzione della religione fu proprio quella «di far nascere e coltivare sentimenti collettivi ed esprimere un senso di unità sociale»: sotto questo specifico aspetto, la «religione, quindi, funzionava per il mantenimento della coesione sociale», ponendosi quale collante essenziale e strumentale all’unità della stessa struttura comunitaria⁸.

⁶ M. ELIA, *Origini e funzione del diritto*, Torino, 1972, pp. 73-74, secondo il quale, per altro, «il processo, il diritto, si fonda, alle origini, sulla potenza di una formula, sul potere magico delle parole»; in questo senso, «nato dalla magia, il diritto è un fatto sacerdotale, magico: attua fin dal suo sorgere, mediante il processo e la giurisdizione (potere di decidere le liti), una limitazione dell’autorità dei capi, dello “imperio” (potere di dare ordini)» (*ibidem*, pp. 58-60).

⁷ B.R. WILSON, *La religione nel mondo contemporaneo*, Bologna, 1996, p. 47.

⁸ B.R. WILSON, *La religione nel mondo contemporaneo*, cit., p. 47, il quale fa esplicito riferimento alla «teoria funzionalistica della religione» elaborata da E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, 1963, in relazione allo studio

Sulla base della considerazione che «sino a un passato non lontano, morale religiosa e morale umana, diritto civile e diritto divino facevano tutt'uno»⁹, la teoria sociologica di matrice *funzionalista* «interpreta la religione come istituzione umana prodotta socialmente, la cui funzione è di confermare il senso di identità e di appartenenza sociale, promovendo il consenso collettivo»¹⁰. Per questa impostazione, «è la società come tale che, attraverso la forma religiosa, promuove lo sviluppo delle forze morali e dei sentimenti di fedeltà, dando vita alle diverse istituzioni sociali»¹¹.

L'originario intreccio fra «religione» e «diritto» sarebbe ulteriormente testimoniato dalla specifica funzione del momento rituale, «nel quale il gruppo sociale attualizza il proprio senso di appartenenza e conferma i vincoli di solidarietà, aiutando i membri del gruppo a prendere coscienza della loro unità morale, nel collegamento del presente con il passato, dell'individuale con il collettivo»¹². Con questa caratterizzazione, le «pratiche rituali costituiscono una sorta di oggettivizzazione delle credenze e delle tradizioni, e, come tali, acquistano una propria autonomia»¹³: tale «forza autonoma» dei riti reli-

dell'organizzazione sociale delle tribù aborigene dell'Australia (tesi successivamente utilizzata, su scala generale, quale «teoria antropologica» della «scuola funzionalista»: per uno studio di questa dottrina, cfr. R. TREVES, *Sociologia del diritto. Origini, ricerche, problemi*, Torino, 1996, p. 54 ss.).

⁹ E. DURKHEIM, *Per una definizione dei fenomeni religiosi*, a cura di E. Pace, Roma, 1997, p. 60.

¹⁰ F. CRESPI, *Manuale di sociologia della cultura*, Roma-Bari, 1997, p. 168.

¹¹ F. CRESPI, *Manuale di sociologia della cultura*, cit., pp. 168-169, il quale completa la descrizione di questa tesi, osservando che «mediante la religione, l'individuo assimila, infatti, quei divieti, quei valori morali, quel senso di appartenenza e di dipendenza tutelare, che, trasformando il suo egoismo originario, lo spingono a mettere in atto comportamenti socialmente utili. Le cerimonie e le feste religiose costituiscono momenti nei quali la collettività rappresenta emotivamente sé stessa, rafforzando la sua solidarietà interna e la propria identità».

¹² F. CRESPI, *Manuale di sociologia della cultura*, cit., p. 178.

¹³ F. CRESPI, *Manuale di sociologia della cultura*, cit., loco cit., secondo cui, inoltre, «la religione presta attenzione agli aspetti pratici dell'esperienza vissuta, definendo regole generali di comportamento, ma, al tempo stesso, essa tende a trascendere il

giosi presenta rilevanti ricadute (anche) sul terreno dei rapporti sociali, le cui dinamiche risultano, così, assiologicamente (*com-*)penetrate da determinate forme e simbologie di natura religiosa¹⁴.

2. Intrecci istituzionali fra diritto, politica e religione: i sistemi cesaropapisti

Una forma più matura di espressione dell'originario legame esistente fra «diritto» e «religione» è testimoniata da quei sistemi politici basati su una concezione unitaria del mondo e della vita, e di tutte le “forze” che reggono l'*ordine universale*. Si tratta di quelle particolari società umane strutturate (anche culturalmente) secondo un orizzonte monista (di *ordinatio ad unum* o di *reductio ad unitatem*), e fondate su un rapporto di simbiosi fra «diritto» e «religione», tale da rendere di incerta definizione i confini esistenti fra le due diverse dimensioni¹⁵.

Non è certo questa la sede adeguata (il punto andava chiarito) per svolgere una trattazione storica dei sistemi di relazione fra Stato e istituzioni religiose che la dottrina usa tradizionalmente definire come sistemi unionisti o monisti. Tuttavia, lungi dal voler fare opera di rigorosa ricostruzione storico-sistematica di questa complessa materia, sembra opportuno dedicare alcune rapide notazioni ai regimi politico-religiosi monisti nel tentativo di contribuire a chiarire il senso dell'affermato originario intreccio che ha storicamente unito, soprattutto nel momento genetico, l'esperienza giuridica con la pratica religiosa.

La tendenza unionista appare significativamente espressa dalla «cultura giuridica degli antichi imperi» in cui «il sistema giuridico è

momento puramente normativo della morale, rinviando a responsabilità che non possono essere fondate soltanto sul principio di reciprocità» (*ibidem*, p. 166).

¹⁴ E. PACE, *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Roma, 2007, p. 31 ss.

¹⁵ Cfr. G. FILORAMO, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Torino, 2004, p. 321 ss.

di regola incoronato da un diritto *sacrale*, ermeneuticamente amministrato da giureconsulti e teologi; il suo nucleo centrale è invece costituito da un diritto *burocratico*, statuito in conformità alle sacre tradizioni da un re (o da un imperatore) che funge anche da giudice supremo. Questi due tipi di diritto si sovrappongono a un diritto *consuetudinario*, di solito non scritto, che in ultima istanza risale alle sorgenti preletterarie del diritto tribale»¹⁶.

L'impostazione monista si basa sul principio di *identificazione* fra sfera civile e sfera religiosa. Nei sistemi monisti puri il "Potere" procede da un'unica fonte di legittimazione, e si articola in una serie di espressioni e di manifestazioni strutturalmente unitarie e solo funzionalmente distinte. All'interno di queste società esiste una serie di fusioni e di sovrapposizioni fra ruoli, attività e comportamenti civili e religiosi, che investono, a livello apicale, i vertici istituzionali e, a livello inferiore, la base sociale del complessivo assetto politico.

Il principio di *identificazione* fra politica e religione assume la posizione di criterio informatore della società, assurgendo a paradigma su cui si modella, in modo unitario, la struttura complessiva della convivenza civile.

Da un lato, in questi sistemi sociali vi è unione e concentrazione delle funzioni civili e religiose in un unico soggetto (e nelle sue specifiche articolazioni), in cui si identificano gli organi supremi di governo politico e religioso della stessa comunità. Esiste una tale compenetrazione fra ordinamento civile e ordinamento religioso che non sempre risulta agevole distinguere, per altro, fra autorità politiche e autorità religiose, fra norme civili e norme religiose, fra ordinamento secolare e diritto "sacro".

Dall'altro lato, la confusione fra l'elemento religioso e quello politico comporta che certe pratiche vengono compiute – e certi doveri vengono adempiuti dai consociati – senza discernere chiaramente, a livello personale, se quell'agire corrisponda ad un imperativo etico o ad un precetto religioso ovvero ancora ad un determinato ordine o comando propriamente giuridico. Non esiste, in questi contesti, una

¹⁶ J. HABERMAS, *Morale, Diritto, Politica*, a cura di L. Ceppa, Torino, 2001, p. 55.

netta linea di demarcazione tra virtù dello spirito e virtù civiche; come non è nemmeno agevolmente configurabile un problema di doppia lealtà, e di eventuali potenziali conflitti, fra l'obbedienza (*esteriore*) che il «cittadino» deve allo Stato e l'osservanza (*interiore*) da parte del «fedele» dei precetti divini o degli imperativi morali imposti dalla propria coscienza personale.

Fra le differenti versioni moniste che hanno assunto nel tempo intensità, toni e coloriture spesso originali e irripetibili, pare opportuno esaminare in questa sede due forme istituzionali che hanno meglio incarnato, dal punto di vista storico e politico, l'ideale unionistico scaturente dall'originario legame esistente fra «diritto» e «religione»: precisamente, il sistema della *Chiesa di Stato* (o *cesaropapismo*) e la *ierocrazia* (o *teocrazia* in senso stretto)¹⁷.

Nell'espone le note caratteriali essenziali proprie dei regimi monisti, sembra opportuno rammentare, in linea di principio, che le diverse classificazioni formali dei sistemi di relazione fra Stato e istituzioni religiose tradizionalmente elaborate dalla dottrina (*teocrazia*, *cesaropapismo*, *giurisdizionalismo*, *separatismo*, *coordinazione*, ecc.) hanno semplice valore descrittivo, e non hanno, per contro, rigore scientifico o carattere dogmatico, alla stregua di vere e proprie teorizzazioni definitive. La necessità di ricorrere a tali categorie senza pretese di rigorosità scientifica o di absolutezza sul piano giuridico, bensì solo per esigenze pratiche di natura eminentemente espositiva, deriva, infatti, dalle singolarità che presentano i differenti sistemi; singolarità, che fanno spesso di ciascuno di essi – dal punto di vista diacroni-

¹⁷ Autorevole dottrina, basandosi sulla oggettiva sovrapposizione strutturale esistente, in questi due differenti sistemi, fra religione e politica, li qualifica entrambi (in senso lato) come «teocrazie» (P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano. Parte generale*, cit., p. 265; L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico*, cit., p. 28): tuttavia, al fine di evitare possibili confusioni d'ordine lessicale e concettuale, nella presente indagine si preferisce utilizzare il termine «teocrazia» in senso strettamente tecnico, recuperandone l'originario significato etimologico («teocrazia» = *potere* o *dominio di Dio*, concretantesi in un sistema di governo in cui l'autorità politica, intesa come di diretta emanazione divina, è esercitata dalla classe religiosa), per riferirlo, in via esclusiva, al sistema *ierocratico*.

co come dal punto di vista sincronico – un *unicum*, e, dunque, un caso esemplare, originale ed irripetibile, e, per ciò stesso, sfuggente a qualsivoglia inquadramento formale che abbia pretese o finalità di classificazione definitiva.

La prima versione sistematica di carattere monistico – cui si vuole qui rapidamente accennare nell'intento di chiarire il senso e la consistenza dell'antico e originario legame che univa la sfera politica con la dimensione religiosa – è quella in cui l'unione fra «Stato» e «Chiesa» si risolve a favore del potere politico, che diviene l'elemento trainante e determinante del complessivo sistema. Questa prima forma monistica di reggimento politico si afferma particolarmente nell'età antica all'interno dell'area mediterranea pre-cristiana, soprattutto nell'ambito dei sistemi di governo delle diverse *Città-Stato* greche e della *Civitas* romana¹⁸: dove, sia pure con connotazioni e con sfumature diverse, la sovranità politica si pone come centro propulsore di tutti gli aspetti esistenziali delle dinamiche ordinamentali, e come livello totalizzante ed assorbente di ogni dimensione della complessiva esperienza umana¹⁹.

Sul piano ideale, in questi ordinamenti giuridici, la politica si pone come un potere “tentacolare” ed omnicomprensivo, che tende ad abbracciare ogni forma di esperienza umana e sociale. Ogni attività ed espressione personale e collettiva è subordinata e funzionalizzata al “benessere” della società politica, ed anche il culto religioso, in guisa di elemento accessorio e sussidiario rispetto al raggiungimento del

¹⁸ Per un esame di queste antiche forme di governo politico, analizzate in rapporto alla sfera di libertà riconosciuta dall'ordinamento giuridico ai singoli consociati, cfr. B. CONSTANT, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Torino, 2001, p. 4 ss.

¹⁹ Per un esame del rapporto fra politica, diritto e religione, rispettivamente, nel mondo greco e in quello romano, cfr. J. CHAMPEAUX, *La religione dei romani*, Bologna, 2002, pp. 38 ss. e 71 ss.; e S. PRICE, *Le religioni dei greci*, Bologna, 2002, p. 99 ss.

Per una trattazione sistematica delle credenze religiose seguite, nell'età antica, in Grecia e a Roma, cfr., inoltre, A. PASTORINO, *La religione romana*, Milano, 1973; R. PETTAZZONI, *La religione della Grecia fino ad Alessandro*, Torino, 1953.

“bene” della comunità, diviene efficace strumento di elevazione civica e morale del popolo.

La dimensione religiosa non appare distinta da quella temporale né a livello istituzionale né a livello sociale. Le due sfere appaiono intimamente intrecciate, per altro, anche a causa di un “sentire” comune e collettivo che non sembra operare una materiale separazione fra i due diversi ambiti esistenziali.

Tale particolare connessione implica un’attrazione e un assorbimento della materia religiosa nell’ambito di competenza e di giurisdizione dello Stato, il quale non si limita a garantire l’esistenza e la pratica della vita religiosa, ma pretende di regolarne direttamente tutti i suoi aspetti. Lo Stato, sul presupposto di una evidente considerazione positiva ed utilitaristica della religione, intende l’esperienza religiosa del suo popolo come materia di sua stretta spettanza, e, di conseguenza, ne assume le finalità come proprie, adoperandosi per la loro effettiva realizzazione.

Tutta l’attività religiosa, dai suoi profili organizzativi a quelli funzionali, dagli aspetti meramente liturgici a quelli propriamente dogmatici, dipende dalle determinazioni del potere politico, che dirige e condiziona l’esistenza complessiva della *sua* “Chiesa” (sistema della c.d. “*Chiesa di Stato*”)²⁰. La religione diviene il «culto» (ufficiale) dello Stato, e tutte le sue espressioni e manifestazioni in tanto sono giustificate e legittimate giuridicamente in quanto rappresentano particolari estrinsecazioni strumentali poste al servizio finale della «ragion di Stato».

I sistemi unionistici di tipo *cesaropapistico* implicano una prevalenza della politica sulla religione, postulano un assorbente primato politico che tende ad attrarre, in modo assolutizzante e totalizzante, ogni tipo di esperienza umana nell’ambito della sua generale competenza. In questi contesti sistematici, il capo politico può assumere al-

²⁰ Cfr. G. DALLA TORRE, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, Roma, 2007, p. 27; P.A. D’AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano. Parte generale*, cit., p. 265 ss.; L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico*, cit., p. 29 ss.

cune volte (anche) la funzione di capo della religione (in tal caso si parla, più propriamente, di sistema *cesaropapista*); l'attività religiosa, vista nella sua globalità, viene considerata come un branca della pubblica amministrazione e viene conseguenzialmente ridotta a mero "affare di Stato"²¹.

In questo quadro, la religione e tutte le sue diverse forme ed espressioni hanno rilevanza *pubblica* (o meglio *pubblicistica*); nel senso di rappresentare, anche sotto il profilo giuridico, un rilevante elemento di identificazione nazionale che contribuisce in modo eminente a plasmare e a rendere coesa la struttura della stessa società politica. Assumendo questa veste specifica, l'attività religiosa viene considerata funzione eminentemente *pubblica* curata direttamente dalla pubblica amministrazione. Così strumentalmente concepita, la religione è sottoposta, di conseguenza, alla direzione e al controllo del potere politico, che la gestisce direttamente e in modo predominante attraverso propri apparati e tramite propri funzionari pubblici, i quali possono arricchire il loro personale *cursus honorum* anche di cariche e di riconoscimenti di carattere strettamente religioso.

Il primato statale su tutto l'*ordine del reale* (anche spirituale) viene, dunque, suggellato attraverso diverse forme di "sacralizzazione" della politica, che ne estendono e ne potenziano il relativo raggio di azione e di competenza materiale. Così impostata, l'attività politica non persegue solo finalità d'ordine temporale, ma – proprio in quanto «potere» puro e omnicomprensivo monisticamente inteso – persegue anche obiettivi di carattere spirituale, investendo tutte le sfere afferenti al complessivo ordine umano e sociale.

²¹ Cfr. in argomento, C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 26 ss.; P.G. CARON, *Corso di storia dei rapporti fra Stato e Chiesa*, I, *Chiesa e Stato dall'avvento del Cristianesimo agli inizi della monarchia assoluta*, Milano, 1981, p. 11 ss.; F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, cit., p. 17; F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, a cura di F. Margiotta Broglio, Bologna, 1974, p. 67 ss.; ID., *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Bologna, 1992, p. 113 ss.

3. Linee di qualificazione dei regimi politici teocratici

Fra le differenti versioni moniste in senso puro e pieno occupa un posto del tutto particolare la *ierocrazia* (o *teocrazia* in senso stretto). Anche nell'esaminare questa particolare figura sistematica, occorre ribadire che l'intento perseguito non è quello di ricostruirne dettagliatamente i caratteri strutturali e le sue diverse incarnazioni ed evoluzioni storiche e materiali; per contro, scopo di questa rapida disamina è (soltanto) quello di cogliere l'essenza del peculiare intreccio genetico, fra politica e religione, caratterizzante – alla stregua di fondamentale comune denominatore tra esperienze sistematiche comunque spesso oggettivamente lontane – i diversi ordinamenti *teocratici* storicamente esistiti.

Sulla base di questa puntualizzazione, va osservato innanzitutto che, secondo qualificata corrente dottrinale, l'impostazione *teocratica* si sarebbe affermata, inizialmente, soprattutto in Oriente²². In questa area geo-politica, nel corso dell'età antica, le dottrine religiose (politeiste) influenzavano in maniera rilevante la costituzione, l'evoluzione e le dinamiche complessive delle diverse comunità umane, informando dei loro contenuti i singoli tessuti normativi e istituzionali degli ordinamenti politici orientali²³.

In linea di principio, i sistemi *teocratici* presentano generalmente una compenetrazione fra «Stato» e «Chiesa» che si risolve a favore dell'elemento religioso, il quale rappresenta il nucleo fondatore, propulsore e informatore della vita giuridica e politica della comunità civile. L'ordinamento statale trova la sua base giustificativa, e la sua stessa ragion d'essere, nella normazione religiosa, che diviene «limite» (*negativo*) e «fondamento» (*positivo*) del potere politico e di tutte le

²² Cfr. P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, cit., p. 265 ss.; L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico*, cit., p. 29 ss.

²³ Cfr. sul punto S. GHERRO, *Stato e Chiesa ordinamento*, Torino, 1994, p. 3.

Per un esame delle diverse credenze religiose orientali e dei loro rispettivi contenuti fideistici e dottrinali, cfr. AA.VV., *Dizionario delle religioni orientali*, Milano, 1993; AA.VV., *Dizionario delle religioni del Medio Oriente*, Milano, 1994.