

ΚΟΙΝΩΝΙΑ

41

2017

KOINΩNIA

Rivista dell'Associazione Internazionale di Studi Tardoantichi

Comitato scientifico:

Franco Amarelli (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Francesco Arcaria (Università degli Studi di Catania) – Bruno Bureau (Université de Lyon 3) – Jean-Michel Carrié (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris) – Francesco Paolo Casavola (Università degli Studi di Napoli Federico II, Presidente emerito della Corte Costituzionale) – Donato Antonio Centola (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Fabrizio Conca (Università degli Studi di Milano) – Chiara Corbo (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Jean-Pierre Coriat (Université Panthéon-Assas Paris II) – Lellia Cracco Ruggini (Università degli Studi di Torino, Accademia dei Lincei) – Ugo Criscuolo (Università degli Studi di Napoli Federico II, *Direttore*) – Giovanni Cupaiuolo (Università degli Studi di Messina) – Lucio De Giovanni (Università degli Studi di Napoli Federico II, Presidente dell'Associazione Internazionale di Studi Tardoantichi, *Condirettore*) – Lietta De Salvo (Università degli Studi di Messina) – Emilio Germino (Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli) – Andrea Giardina (Scuola Normale Superiore di Pisa, Accademia dei Lincei) – Mario Lamagna (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Renzo Lambertini (Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia) – Orazio Licandro (Università degli Studi "Magna Graecia" di Catanzaro) – Detlef Liebs (Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br.) – Juan Antonio López Férez (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid) – Arnaldo Marcone (Università degli Studi Roma Tre) – Giulio Massimilla (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Giuseppina Matino (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Daniela Milo (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Claudio Moreschini (Università degli Studi di Pisa) – Antonio V. Nazzaro (Università degli Studi di Napoli Federico II, Accademia dei Lincei) – Christian Nicolas (Université de Lyon 3) – Lidia Palumbo (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Laurent Pernot (Université de Strasbourg) – Stefano Pittaluga (Università degli Studi di Genova) – Giovanni Polara (Università degli Studi di Napoli Federico II, *Condirettore*) – Salvatore Puliatti (Università degli Studi di Parma) – Marcello Rotili (Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli) – Helmut Seng (Goethe Universität, Frankfurt am Main) – A. J. Boudewijn Sirks (University of Oxford) – Marisa Squillante (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Luigi Tartaglia (Università degli Studi di Napoli L'Orientale) – Domenico Vera (Università degli Studi di Parma) – Nigel G. Wilson (University of Oxford).

Comitato editoriale: Maria Consiglia Alvino – Maria Vittoria Bramante – Valentina Caruso – Maria Carmen De Vita – Loredana Di Pinto – Alessio Guasco – Assunta Iovine – Giulia Marconi – Grazia Maria Masselli – Giovanna Daniela Merola – Valerio Minale – Cristiano Minuto – Giuseppe Nardiello – Giuseppina Maria Oliviero Niglio – Francesco Pelliccio – Antonella Prenner – Antonio Stefano Sembiente.

Referee. Prima della pubblicazione, tutti i saggi sono sottoposti a peer review obbligatoria da parte di due referee. Il referaggio è a doppio anonimato. Il giudizio del referee potrà essere a) positivo, b) positivo con indicazione di modifiche, c) negativo. In caso di due referaggi nettamente contrastanti, il testo verrà inviato ad un terzo referee.



ISTITUTO
BANCO
di NAPOLI
FONDAZIONE

ISSN 0393-2230

© 2017 SATURA EDITRICE S.R.L.

Via Giacinto Gigante, 204 - 80128 Napoli

tel. 081 5788625

sito web: www.saturaeditrice.it

e-mail: saturaeditrice@tin.it

Reg. Trib. Napoli n. 2595 del 22 ottobre 1975 - A. Tuccillo, Responsabile

MATTEO NACCI

La cultura giuridica nei rapporti Chiesa-Stato.
L'esempio offerto dal *ius publicum ecclesiasticum*

La circostanza che ha determinato la stesura di queste considerazioni¹ mi ha permesso di riflettere sia sulla cultura giuridica in sé considerata² sia rispetto a una determinata tematica, i rapporti Chiesa-Stato, e in modo particolare a una disciplina giuridica ad essi riferita, il *ius publicum ecclesiasticum*, oggetto delle mie ricerche già da qualche tempo³. La connessione dei concetti 'cultura giuridica' e *ius publicum ecclesiasticum* trova la sua ragion d'essere proprio nella possibilità di evidenziare il valore culturale del diritto pubblico ecclesiastico tanto nell'ambito del diritto canonico quanto in quello della scienze giuridiche complessivamente considerate.

È innegabile che la tematica dei rapporti Chiesa-Stato sia stata, dal punto di vista della storia del diritto e, in particolare, della storia del diritto canonico, og-

¹ Conferenza tenuta presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Napoli Federico II il 22 marzo 2016 nell'ambito del ciclo degli incontri dell'Associazione di Studi Tardoantichi, «Bilanci e prospettive negli studi sul mondo tardoantico». Al titolo originale della conferenza, «La cultura giuridica nei rapporti Chiesa-Stato», ho volutamente inserito una specificazione, «L'esempio offerto dal *ius publicum ecclesiasticum*», per delimitare il campo di riflessione alla disciplina giuridica, sorta in area tedesca nel diciottesimo secolo, denominata *ius publicum ecclesiasticum*. Ancora una premessa chiarificatrice: nel titolo del presente contributo si fa riferimento al concetto di 'Stato' consci che nel significato di organizzazione politica di un determinato territorio esso matura solo nell'esperienza giuridica moderna essendo, per alcuni riferimenti al mondo romano, un 'futuribile' utile, però, allo scrivente per mettere in relazione il rapporto che s'interseca, nel corso della storia, fra la dimensione religiosa e quella politica di una determinata realtà socio-giuridica in uno specifico contesto storico-politico.

² M. Nacci, *Storia del diritto e cultura giuridica. La scienza canonistica del Novecento*, Roma 2017.

³ M. Nacci, *Origini, sviluppi e caratteri del jus publicum ecclesiasticum*, Città del Vaticano 2010; Id., «L'anima giuspubblicistica di Pietro Gasparri e le *Institutiones iuris publici*», in *Apollinaris*, 85, 2012, pp. 603-622; Id., «Princípios de direito público eclesiástico na codificação canônica», in *Suprema Lex. Revista de Direito Canônico*, 6, 2013, pp. 77-93; Id., «L'apporto dello *ius publicum ecclesiasticum* alle relazioni tra Chiesa e comunità politiche: annotazioni storico-giuridiche», in C. Mirabelli - G. Dalla Torre (a cura di), *Verità e metodo in giurisprudenza*, Città del Vaticano 2014, pp. 445-460; Id., «I rapporti Stato Italiano-Chiesa Cattolica nei Patti Lateranensi del 1929: analisi storico-giuridica», in *Prawo Canoniczne*, 58, 2015, pp. 97-113; Id., «Le relazioni Chiesa-Mondo dal Concilio di Trento al Concilio Vaticano II», in *Vergentis*, 1, 2015, pp. 271-287; Id., *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla sana cooperatio. Un profilo storico-giuridico*, Città del Vaticano 2015; Id., «Considerazioni storico-giuridiche sulle 'relazioni Chiesa-Mondo' nel Concilio di Trento e nel Concilio Vaticano II», in *Prawo Canoniczne*, 59, 2016, pp. 89-108.

getto di molteplici riflessioni e studi⁴. A parer mio il punto essenziale, partendo dal dato di fatto secondo cui c'è sempre stato un interesse politico, sociologico, economico a regolare il fenomeno religioso e, in particolare, i rapporti fra il potere secolare e quello spirituale, consiste nel rilevare l'aspetto culturale dei rapporti Chiesa-Stato che corre dritto lungo il 'crinale' dell'esperienza giuridica e umana. E un tale rilievo non può che venire in evidenza considerando l'abbondante storiografia sul punto, soprattutto quella che ha posto l'attenzione all'epoca precedente alla data considerata epocale per la possibilità data ai cristiani di emergere dalla 'realtà catacombale' alla quale erano costretti e per il conseguente interesse nel gestire i rapporti fra la Chiesa e lo Stato⁵: il 313 d.C., anno dell'Editto di Licinio e Costantino⁶. L'interesse della storiografia verso la tematica dei rapporti Chiesa-Stato non si è fermato all'epoca immediatamente precedente o successiva al 313 d.C. ma è proseguito esaminando anche altri eventi storici del periodo Tardo Antico. Eventi che hanno determinato una sempre maggiore volontà, da parte dell'establishment politico di riferimento, di regolamentare, come accaduto con l'Editto *Cunctos populos* del 380 d.C.⁷, i rapporti fra la dimensione temporale e quella spirituale della società⁸.

⁴ Sul punto vd. G. Leziroli, *Stato e Chiesa. Per una storia del dualismo giurisdizionale cristiano*, Torino 1991; G. Leziroli, *Relazioni fra Chiesa cattolica e potere politico. La religione come limite del potere. Cenni storici*, Torino 1998⁴.

⁵ Sull'epoca precedente all'Editto di Licinio e Costantino si rimanda a E. dal Covolo, *I Severi e il Cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo*, Roma 1989; Id., *Chiesa, Società, Politica. Aree di "laicità" nel Cristianesimo delle origini*, Roma 1993; C. Corbo, *Constitutio Antoniniana. Ius Philosophia Religio*, Napoli 2013; L. De Giovanni, *Diritto e storia. La Tarda antichità*, Napoli 2015, in part. pp. 1-71.

⁶ Sul cosiddetto Editto di Milano e sull'attività politico-religiosa costantiniana si rinvia a G. Bonamente, «La "svolta costantiniana"», in E. dal Covolo - R. Uglione (a cura di), *Chiesa e Impero. Da Augusto a Giustiniano*, Roma 2001, pp. 145-170; E. dal Covolo, «Il "capovolgimento" dei rapporti tra la Chiesa e l'Impero», in E. dal Covolo - R. Uglione (a cura di), *op. cit.*, pp. 199-208, ed ivi ampia bibliografia; E. Sastre Santos, *Storia dei Sistemi di Diritto Canonico*, Roma 2011, pp. 87-100; G. Rinaldi, «Ridurre a minoranza. Riflessione su alcuni percorsi dei pagani nell'impero dei cristiani», in A. Zanbarbieri - G. Otranto (a cura di), *Cristianesimo e Democrazia*, Bari 2011, pp. 135-147; E. dal Covolo, «Eziologia storico-religiosa della cosiddetta "svolta costantiniana"», in *Salesianum*, 75, 2013, pp. 537-546; R. Coppola - C. Ventrella (a cura di), *L'Editto di Costantino 1700 anni dopo* (Atti del Convegno di Studi, Bari, 11-12 aprile 2013), Bari 2015; E. dal Covolo - G. Sfameni Gasparro (a cura di), *Costantino il Grande alle radici dell'Europa* (Atti del Convegno internazionale di studio in occasione del 1700° anniversario della battaglia di Ponte Milvio e della conversione di Costantino organizzato dal Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Città del Vaticano, 18-21 aprile 2012), Città del Vaticano 2015; M. J. Arroba Conde - M. Riondino, *Introduzione al diritto canonico*, Milano 2015, p. 5.

⁷ Sul cristianesimo come *religio* ufficiale dell'Impero romano si veda, Sastre Santos, *op. cit.*, pp. 100-120.

⁸ L'elevato profilo culturale che è dato rinvenire nella tematica dei rapporti Chiesa-Stato nell'epoca del Tardo Antico è rilevato da Lucio De Giovanni che evidenzia come la corte di Teodosio II fosse pervasa di forte religiosità grazie, anche, alla sorella Pulcheria e alla moglie

Rispetto alle due date sopra citate – 313 d.C. e 380 d.C. – e cariche di rilevantissime conseguenze, da storico del diritto, sebbene non specializzato nell'area scientifico-disciplinare romanistica, mi pare opportuno fare una breve considerazione. L'Editto di Licinio e Costantino e l'Editto *Cunctos populos* devono essere presi in considerazione – nell'ambito di un percorso di 'conquista' della libertà religiosa per i cristiani – insieme a un altro momento fondamentale, intermedio, per comprendere bene ciò che in altra sede non ho esitato a definire 'libertà della cristianità'⁹. I tre momenti fondamentali sono, in primo luogo, il già indicato editto del 313 d.C., che consentì a tutti i sudditi dell'Impero romano di professare liberamente la propria religione e abrogò le disposizioni persecutorie nei confronti dei cristiani. In secondo luogo, l'editto teodosiano del 380 d.C. per mezzo del quale il Cristianesimo divenne religione ufficiale dell'Impero romano¹⁰. Infine – ecco il terzo momento fondamentale e ideale 'ponte di collegamento' fra i due sopra menzionati – il Concilio di Nicea (325 d.C.) nel quale fu precisato il testo della professione di fede cristiana sostanzialmente immutato fino ai giorni nostri¹¹.

Dopo questi eventi si assistette a una progressiva compenetrazione, almeno iniziale, fra il diritto romano e il 'nascente' diritto canonico. Da una parte il di-

Eudocia; un 'clima di religiosità' che viene trasfuso all'interno del *Codex Theodosianus*, occasione perfetta per sistemare i rapporti Chiesa-Stato e 'trionfo' dell'ortodossia e del credo niceo (cfr. L. De Giovanni, «Imperatori, corti, attività legislativa nella tarda antichità», in Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (a cura di), *Le Corti nell'Alto Medioevo. Atti della Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto (24-29 aprile 2014)*, Spoleto 2015, pp. 357-384, in part. pp. 373-376). Sull'interesse del potere politico, nel periodo Tardo Antico, verso la regolamentazione del fenomeno religioso, si vedano le riflessioni condotte da Paolo Grossi, in relazione alla storia del monachesimo, in P. Grossi, «Monachesimo cenobiale: una nervatura portante della civiltà alto-medievale», in Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (a cura di), *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'Alto Medioevo. Atti della Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto (31 marzo-6 aprile 2016)*, Spoleto 2017, pp. 1-32, in part. p. 5.

⁹ M. Nacci, «Il concetto di "libertà religiosa" all'indomani dell'editto di Licinio e Costantino: brevi considerazioni storico-giuridiche», in *Revista General de Derecho Romano*, 24, 2015, pp. 1-12, nonché in J. Ramón Carbó (a cura di), *El Edicto de Milán. Perspectivas interdisciplinarias*, Murcia 2017, pp. 383-399.

¹⁰ Particolarmente meritevole d'attenzione è la riflessione di Lombardi che sostiene come il Cristianesimo, attraverso l'editto teodosiano, sia stato configurato non 'religione di Stato' ma 'religione dello Stato': con questa precisazione è sottolineato come la maggior parte dei membri dello Stato-comunità sia in grado di seguire una determinata religione senza che lo Stato-ordinamento rinneghi la laicità assumendo, al contempo, particolari atteggiamenti verso la religione. Nel primo caso, infatti, lo Stato avrebbe avuto degli 'obblighi' di tipo religioso determinando il rinnegamento della laicità dello Stato (G. Lombardi, *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla "Dignitatis humanae"*, Roma 1991, in part. p. 147).

¹¹ Su questa linea di lettura si consenta il rinvio a M. Nacci, «L'evoluzione storica del diritto canonico e delle sue fonti giuridiche», in M. J. Arroba Conde (a cura di), *Manuale di diritto canonico*, Città del Vaticano 2014, pp. 29-42, in part. p. 32.

ritto canonico recepì le categorie giuridiche del diritto romano e le utilizzò per la ‘costruzione’ del proprio sistema giuridico-normativo vedendo in esse un valido modello di tecnica giuridica, dall’altra l’autorità legislativa romana promulgò leggi poi recuperate dal diritto canonico. Si pensi, per esempio, al *Codex Theodosianus*, promulgato nel 438 d.C. dall’imperatore Teodosio II, e al *Corpus Iuris Civilis*, promulgato fra il 528 e il 533 d.C. dall’imperatore bizantino Giustiniano¹².

Per il taglio che ho voluto imprimere al presente contributo, annunciato anche nella prima nota a piè di pagina, non è possibile prendere in considerazione la storia dei rapporti Chiesa-Stato nel Medioevo giuridico – epoca relevantissima tra il mondo romano da una parte e la modernità e post-modernità dall’altra – poiché da sola richiederebbe più di uno studio monografico. Basti pensare, a mo’ d’esempio, alla volontà di controllo sulla Chiesa da parte del potere secolare, durante l’epoca della Riforma imperiale, e all’immediata ‘reazione giuridica’ della Chiesa con i pontificati prima di Gregorio VII, poi di Innocenzo III e Bonifacio VIII¹³. Per questo motivo, come indicato nella specificazione del titolo del presente contributo, mi concentrerò sulla nascita di una scienza giuridica volta alla difesa dei *iura Ecclesiae*, il *ius publicum ecclesiasticum*, cercando di evidenziarne la forte ‘carica culturale’.

Dal punto di vista genetico, la scienza giuspubblicistica vide la luce in area tedesca, nel diciottesimo secolo, all’interno del ‘fermento culturale’ dell’Università di Würzburg. Come ho avuto modo di ribadire recentemente, mi pare sia possibile individuare due cause favorevoli al sorgere del *ius publicum ecclesiasticum*: la Riforma protestante e il Giusnaturalismo moderno¹⁴. Per quanto concerne la prima, essa trovò il promotore principale nel celebre monaco di Eisleben che puntò sia a evidenziare una profonda sfiducia nei confronti dell’organizzazione esterna della Chiesa, compresa la gerarchia ecclesiastica – elemento centrale, invece, delle teorie giuspubblicistiche delineate anche grazie alle speculazioni dei teologi cattolici postridentini¹⁵ –, sia a eliminare ogni ostacolo che avrebbe potuto frapporsi fra il singolo individuo e Dio, conoscibile attraverso la *sola Scriptura*¹⁶.

Nel periodo successivo al Concilio di Trento, risposta della Chiesa alla ‘fiammata luterana’, i teologi cattolici non solo confermarono la necessità del-

¹² Ivi, pp. 32-33.

¹³ Si veda, *ex multis*, A. M. Stickler, *Historia iuris canonici latini. Institutiones academicae*, vol. 1, Roma 1974, pp. 142-164; J. Gaudemet, *Storia del diritto canonico. Ecclesia et Civitas*, Cinisello Balsamo (MI) 1998, trad. di A. Ruzzon - T. Vanzetto, pp. 331-431; B. E. Ferme, *Introduzione alla storia del diritto canonico*, vol. 1, Roma 1998, pp. 145-194; P. Erdö, *Storia delle fonti del diritto canonico*, Venezia 2008, pp. 85-98; Sastre Santos, *op. cit.*, pp. 219-250; M. Nacci, «L’evoluzione storica del diritto canonico e delle sue fonti giuridiche», *cit.*, pp. 34-35.

¹⁴ Nacci, *Chiesa e Stato*, *cit.*, pp. 14-25.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

l'autorità ecclesiastica per comprendere il messaggio divino, ma specificarono anche chi dovesse esplicitare tale infallibilità: il Papa e la gerarchia ecclesiastica. La preoccupazione dei teologi nel periodo postridentino consistette, dunque, nel rafforzare il concetto di 'Chiesa-istituzione' inteso come la parte visibile, organizzativa, istituzionale e terrena della stessa¹⁷. Rafforzamento necessario per diversi ordini di ragioni. In primo luogo, la Chiesa del sedicesimo secolo era ormai ben lontana dall'essere la protagonista indiscussa della società medievale¹⁸. In secondo luogo, per il cambiamento radicale della percezione filosofico-antropologica dell'uomo. Il soggetto non era più colui che si auto-includeva all'interno di una *communitas*, perdendo volontariamente la propria individualità per una 'tutela collettiva' dei propri diritti, ma veniva considerato tale in quanto individuo capace di proiettare nel mondo esterno la sua *potestas dominativa*. Da quel momento, senza un tessuto comunitario sovraordinato – compresa la gerarchia ecclesiastica – e grazie anche alle correnti umanistiche, l'individuo fu in grado di colloquiare direttamente con Dio attraverso lo studio della Sacra Scrittura e il contatto diretto con le fonti della Rivelazione.

Il dato interessante da rilevare, per quanto concerne le relazioni Chiesa-Stato, è che i padri conciliari non trattarono direttamente il tema delle relazioni della Chiesa con lo Stato lasciandolo alla diplomatica gestione della Santa Sede e alla riflessione del pensiero cattolico successivo al Concilio di Trento anche se ne indirizzarono, seppur 'idealmente', la determinazione. Relazioni che, di fatto, furono molto complesse e delicate nell'epoca postridentina – dalla fine del Concilio ai Trattati di Vestfalia del 1648 – sia per il già accennato individualismo antropologico, che causò anche un individualismo religioso raffigurante l'uomo *extra Ecclesiam*, sia per il nazionalismo che, abbandonando la concezione comunitaria del soggetto e inserendo l'individuo all'interno di un determinato contesto territoriale, contribuì ad affermare il concetto della 'religione di Stato' esprimendosi nel principio *cuius regio eius et religio*¹⁹.

Premesse le difficoltà oggettive circa i rapporti fra l'autorità civile e quella ecclesiastica, in che modo la dottrina cattolica postridentina riuscì a costruire una teoria delle relazioni Chiesa-Stato? Teoria che fu ripresa e perfezionata dai teorici del *ius publicum ecclesiasticum*? I teologi non si limitarono a delineare una teoria relazionale incentrata su obblighi e diritti reciproci, dove lo Stato fungeva da *longa manus* della Chiesa circa l'esecuzione di decreti e sentenze giudiziali nel territorio civile e quest'ultima si occupava dell'istruzione e del mantenimento degli indigenti. Essi, infatti, previdero anche un'estensione dell'autorità ecclesiastica (il papato) nel campo della giurisdizione civile. A tal proposito, due furono

¹⁷ A. Fliche - V. Martin (a cura di), *Storia della Chiesa*. XVIII/1, *La Restaurazione cattolica dopo il Concilio di Trento (1563-1648)*, di L. Willeart, Torino 1966, p. 393.

¹⁸ Cfr. P. Grossi, *L'Europa del diritto*, Bari 2011⁷, pp. 11-16, pp. 27-29.

¹⁹ Fliche-Martin (a cura di), *Storia della Chiesa*, cit., XVIII/1, p. 34.

le correnti che si formarono: la teoria della *potestas directa Ecclesiae in temporalibus* e quella della *potestas indirecta Ecclesiae in temporalibus*. Secondo la prima concettualizzazione il Papa, detentore del potere delle due spade, poteva destituire il sovrano che si fosse manifestato indegno al potere temporale. Per la teoria del potere indiretto, strutturata in epoca moderna da Francisco de Vitoria, fatta propria da Roberto Bellarmino e Francisco Suárez e ampiamente utilizzata dagli esponenti della scienza giuspubblicistica, il Papa in via diretta non aveva alcuna autorità sulle materie temporali mentre in via eccezionale poteva legittimamente intervenire poiché la Chiesa era *societas iuridice perfecta* e garante di un fine, la *salus aeterna animarum*, superiore a quello dello Stato²⁰.

Rispetto al Giusnaturalismo moderno, inteso come seconda ‘causa genetica’ del *ius publicum ecclesiasticum*, basti qui osservare che esso si fondò su un profondo individualismo che vide l’uomo capace di dominare il mondo esterno in senso volontaristico. Su questa linea, come ho avuto modo di rilevare in altri studi²¹, mi pare particolarmente ragguardevole la lettura di Fassò sul legame inscindibile fra questa corrente filosofica e il protestantesimo: anche la Riforma protestante, infatti, puntò proprio sulla ‘forza del singolo’ in grado di colloquiare, senza sovrastrutture intermedie, con Dio (*sola Scriptura*)²².

Ancora: una concettualizzazione che merita di essere evidenziata per lo scopo del presente contributo riguarda il modo in cui per i giusnaturalisti, *etsi Deus non daretur*, si costituiva lo Stato. La società, laica e razionale, aveva il compito di costruire ‘a tavolino’ lo Stato mediante un contratto utilitaristico fra chi avrebbe dovuto governare e gli individui che volontaristicamente gli consegnavano tutti i poteri necessari per farlo, senza spazio per ragioni o motivazioni di tipo teologico²³. Tali teorie – riscontrabili nella maggior parte degli esponenti del Giusnaturalismo moderno fra i quali Samuel von Pufendorf²⁴ – furono categori-

²⁰ Ivi, pp. 534-535.

²¹ Nacci, *Chiesa e Stato*, cit., pp. 21-22.

²² G. Fassò, «Giusnaturalismo», in *Novissimo Digesto Italiano* 7, 1961, pp. 1106-1108. Cfr. L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, II, *Il Cinquecento - Il Seicento*, Milano 1970, pp. 349-363; in part. p. 350.

²³ Cfr. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, II, *Il Cinquecento - Il Seicento*, Milano 1970, p. 350.

²⁴ Cfr. S. von Pufendorf, *De habitu religionis Christianae ad vitam civilem*, Breae 1687. Nell’opera appena citata, il cattedratico di *Ius naturae et gentium* dell’Università di Heidelberg, oltre a privare la Chiesa della sua legittimazione politica e di molti altri poteri, non la considera neppure come ‘società perfetta’. Pufendorf sostiene, inoltre, che la religione non ha bisogno dello Stato, poiché è qualificabile come ‘fatto privato’ che riguarda il rapporto fra Dio e il singolo soggetto, né lo Stato della religione cristiana visto che ciascuno ha un fine diverso e si occupa di aspetti differenti della vita umana. La Chiesa non è un’organizzazione terrena, non è tangibile né visibile; essa è piuttosto un *collegium* da intendersi come associazione di persone giuridicamente uguali e aventi scopi comuni indipendentemente dai confini territoriali di uno

camente rifiutate dalla dottrina cattolica che al ‘duplice attacco’, della Riforma protestante prima e del Giusnaturalismo moderno poi, reagì dal punto di vista culturale creando una scienza giuridica proiettata alla difesa della Chiesa: il *ius publicum ecclesiasticum*. Da quel momento – il riferimento, come suaccennato, è al diciottesimo secolo – la scienza giuspubblicistica passò dall’aver una struttura improntata alla difesa apologetica dei *iura Ecclesiae* ad una altamente maieutica e dall’elevato profilo culturale.

Un tale ‘cambio di passo’, come altre volte l’ho definito²⁵, avvenne anche grazie alla lungimiranza di Leone XII che con la Bolla *Quod divina sapientia omnes docet* del 28 agosto 1824²⁶ portò a termine un progetto di politica scolastica dello Stato pontificio iniziato da Pio VII e prevede, per ottenere la laurea in *utroque iure*, l’obbligatorietà biennale delle *institutiones iuris publici ecclesiastici*²⁷. Di qui l’esigenza di creare una vera e propria manualistica *ad usum studentium*; e di qui la ‘genesi’ di una grande scuola giuspubblicistica, la Scuola romana curiale, che diede vita a prodotti scientifici culturalmente relevantissimi con una ‘curva discendente’ rispetto alla iniziale struttura apologetica. Basti pensare, ad esempio, alla differenza

Stato. Anche la natura dello Stato è diversa dalla Chiesa. Il primo, *societas inaequalis*, nasce dalla sottomissione di una moltitudine di persone a un potere sovrano superiore. La Chiesa, invece, formandosi a seguito della sottomissione a Dio di uomini tutti uguali fra loro, è un chiarissimo esempio di *societas aequalis* che, per sua stessa natura, non potrà mai essere equiparata allo Stato. Stabiliti i termini della questione – la definizione di Stato e di Chiesa – Pufendorf analizza i rapporti tra il primo e la seconda, sbilanciati a favore dello Stato che, in ogni caso, ha una serie di poteri sulla Chiesa, proprio come su tutti i *collegia*, da esercitarsi dove più facilmente potrebbe avvenire una diminuzione di potestà statali, per esempio nel campo dell’attività giudiziaria (cfr. Nacci, *Chiesa e Stato*, cit., pp. 23-25). È importante osservare che quando il filosofo tedesco sostiene che lo Stato esiste senza la religione e quest’ultima senza lo Stato, ammette chiaramente che lo Stato poggia su una struttura volontaristico-razionale dove non c’è spazio per alcuna fondazione teologica: al suo interno il diritto è concepito in modo altrettanto razionale come un comando dato da un superiore a un inferiore e provvisto di sanzione. Secondo le validissime osservazioni di Cavanna, concepire il diritto positivo come un sistema di comandi in cui le azioni che si ‘possono’ compiere si distinguono da quelle che si ‘devono’ compiere in base alla coazione dell’autorità e non alla loro moralità intrinseca, determina conseguenze relevantissime. Staccandosi il livello della legalità da quello della moralità si crea iato fra il diritto e la Teologia morale e, ancora, fra il mondo giuridico ‘coattivo’ e quello ‘libero’ del foro interno. In tal modo la morale religiosa, separata dal mondo giuridico e dall’apparato statale, si allontana anche dal diritto naturale che, a sua volta, è chiamato a regolare non tanto i rapporti fra l’uomo e Dio ma quelli degli uomini in quanto tali e non, viceversa, in quanto cristiani (A. Cavanna, *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico*, vol. 1, Milano 1982, pp. 338-340).

²⁵ Nacci, *Chiesa e Stato*, cit., p. 33.

²⁶ Leo PP. XII, Littera Apostolica *Quod divina sapientia omnes docet* (28 augustii 1824), in *Bullarii Romani continuatio*, vol. XVI, Prati 1854, pp. 85-112.

²⁷ Cfr. Nacci, *Chiesa e Stato*, cit., pp. 33-38, ed ivi numerosi riferimenti bibliografici utili per l’approfondimento della politica scolastica nello Stato Pontificio, della figura di Leone XII, e dell’analisi della bolla leonina.

fra il 'tono rivendicativo' riscontrabile nelle *Institutionum iuris publici ecclesiastici* di Giovanni Soglia e la ricerca di una cooperazione fra la Chiesa e lo Stato rinvenibile, invece, nelle *Institutiones iuris publici* di Pietro Gasparri²⁸.

Un momento storico particolarmente rilevante nella messa in evidenza della matrice culturale della scienza giuspubblicistica e della sua capacità di adeguarsi ai segni dei tempi fu senz'ombra di dubbio il Concilio Ecumenico Vaticano II. Questo evento, che ebbe un'eco formidabile, si presentò di fatto come una tappa necessaria per lo sviluppo della Chiesa incarnata nel mondo. L'ecclesio-logia dominante al momento della convocazione del concilio, di matrice neoscolastica e di fatto rimasta inalterata dall'epoca della Controriforma, era inadeguata e doveva essere necessariamente ripensata perché impostata sulla 'difesa' della Chiesa dal mondo esterno piuttosto che sulla sua 'apertura' al mondo esterno²⁹. Rispetto ai numerosi documenti conciliari, in questa sede è opportuno prendere in considerazione quelli che maggiormente si occuparono della autocomprensione della Chiesa e che determinarono, conseguentemente, un cambiamento sostanziale nelle relazioni con il mondo. Il riferimento è alla Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*³⁰ e alla Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*³¹. Entrambi i documenti, infatti, si completano a vicenda e ciascuno, offrendo rispettivamente una nuova visione di Chiesa e un modo nuovo di impostare le relazioni con il mondo esterno, costituisce il nucleo essenziale per la strutturazione della scienza giuspubblicistica in epoca postconciliare.

Prendendo in considerazione la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, si presenta particolarmente interessante, in prospettiva di verificare le nuove modalità dei rapporti fra la Chiesa e il mondo esterno, la relazione fra la Chiesa e il Regno anche se il Concilio non ha inteso precisare teologicamente il modo in cui si relazionano le due entità³². Pur affermandosi chiaramente che la Chiesa è il Regno di Cristo, tuttavia si chiarisce che il Regno non è di questo mondo e il popolo di Dio lo introduce nella storia. Inoltre, non sono neppure precisate le relazioni fra il Regno di Cristo e di Dio oppure se si tratti di realtà simili o differenti. Gesù ha dato inizio alla Chiesa annunciando il Regno e la Chiesa ha ricevuto la

²⁸ Sul punto si consenta il rinvio alla disamina di alcuni esponenti della canonistica curiale (Soglia, Tarquini, Cavagnis, Ottaviani, Gasparri) compiuta in Nacci, *Chiesa e Stato*, cit., pp. 38-129, ed ivi numerosi riferimenti bibliografici di studiosi che hanno approfondito il pensiero dei giuspubblicisti analizzati.

²⁹ Cfr. J. Estrada, *La Iglesia: identidad y cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días*, Madrid 1985, pp. 28-52; Nacci, *Chiesa e Stato*, cit., pp. 135-136.

³⁰ Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen Gentium* (21 novembris 1964), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, nn. 284-445.

³¹ Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et Spes* (7 decembris 1965), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, nn. 1319-1644.

³² Estrada, *op. cit.*, p. 67.

missione di instaurarlo in tutte le genti costituendone in terra il germe e l'inizio; il fine della Chiesa è di estendere il Regno di Dio a tutta la terra entrando nella storia degli uomini ma trascendendo i tempi e i confini dei popoli³³. Il documento in esame, indicando che le due entità salvifiche non sono equiparabili ma al tempo stesso intimamente vincolate, evidenzia la dimensione missionaria ed escatologica della Chiesa che, pellegrina nella storia, si presenta al mondo come sacramento universale e come germe di unità e di speranza³⁴.

Il Concilio Vaticano II, presentando con la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* un'ecclesiologia 'di comunione' ben lontana da quella 'gerarchica' della Controriforma determinò, a sua volta, un ripensamento dei rapporti fra la Chiesa e le comunità politiche per mezzo della Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*. Se, come ho ribadito in altri scritti, con la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* si comprese il ruolo, la missione e la definizione stessa di Chiesa 'nel' mondo, con la Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* fu possibile mettere in relazione la Chiesa 'con' il mondo³⁵. Secondo la riflessione di Karl Rahner, due sono le principali caratteristiche che si riscontrano in questo documento. Innanzitutto una risposta positiva della Chiesa ad un mondo che in trepidante attesa si chiedeva se essa avrebbe saputo dichiararsi solidale con l'umanità e tenuto in debita considerazione i problemi che la affliggevano. In secondo luogo, il documento in analisi ha il 'coraggio', fin dal proemio³⁶, di non dare definizioni teologiche o di principio ma, viceversa, di offrire direttive concrete a tutti gli uomini³⁷.

Entrando nel cuore della questione che interessa maggiormente questa riflessione – i modi in cui il documento conciliare in esame prevede la regolazione dei rapporti fra la Chiesa e le comunità politiche – è necessario fare riferimento al numero settantasei dal titolo *Communitas politica et Ecclesia*³⁸. In esso è possibile rilevare, fin da subito, un elemento di discontinuità rispetto al panorama storico-culturale nel quale nacque e si sviluppò il *ius publicum ecclesiasticum*. Nel documento conciliare, infatti, la comunità politica e la Chiesa sono inserite all'interno di una *societas pluralistica*. Ciò premesso, si afferma la necessità che la Chiesa e la comunità politica, all'interno del panorama pluralistico, maturino consapevolezza sul modo di regolare i loro rapporti. Subito dopo si precisa che la Chiesa, seppur inserita in un rapporto di collaborazione reciproca, non deve essere confusa con la comunità politica poiché essa non è legata ad alcun sistema

³³ *Ibid.* Cfr. K. Rahner - H. Vorgrimler (a cura di), *I documenti del Concilio Vaticano II*, 7 ed., Roma 1968, p. 115.

³⁴ Estrada, *op. cit.*, pp. 70-75.

³⁵ Nacci, *Chiesa e Stato*, cit., p. 138.

³⁶ *Ivi*, pp. 138-139.

³⁷ Cfr. K. Rahner - H. Vorgrimler (a cura di), *op. cit.*, pp. 266-268.

³⁸ Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio pastoralis *Gaudium et Spes*, caput IV, *De vita communitatis politicae*, n. 76, *Communitas politica et Ecclesia*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, nn. 1579-1584.

politico. Da ciò discende una ‘dichiarazione di principio’, dalla portata notevolissima, secondo cui la comunità politica e la Chiesa sono, «in proprio campo»³⁹, indipendenti e autonome. L’autonomia e l’indipendenza sono i tratti fondamentali di queste due realtà che agiscono, con mezzi diversi ma egualmente efficaci, per realizzare il bene delle persone.

Altro nodo concettuale profondamente innovativo per l’impostazione delle relazioni fra la Chiesa e le comunità politiche è quello della *sana cooperatio* che dovrebbe sussistere per un’azione efficace della Chiesa e della comunità politica nel perseguire lo stesso bene comune. Il compito di entrambe, che riprendendo il pensiero dell’Aquinata si sintetizza nel servizio verso la vocazione personale e sociale delle stesse persone umane, si rafforza in misura direttamente proporzionale all’esistenza di una sana collaborazione tra le due realtà, ponendo al centro la persona umana, e nel pieno rispetto dei diversi modi utilizzabili secondo le circostanze di luogo e di tempo.

In questa visione di aiuto reciproco la Chiesa, fondata e intrisa dell’amore del suo Divino Fondatore, aiuta le Nazioni a comprendere e ad attuare la giustizia in chiave antropologica nonché a rispettare e promuovere la libertà politica e la responsabilità dei cittadini⁴⁰. A dimostrazione di una riconosciuta importanza dell’aiuto reciproco che è bene sussista fra la Chiesa e la comunità politica nella gestione dei loro rapporti, nel documento in esame si afferma che le cose terrene, insieme a quelle che vanno al di là del mondo, sono strettamente unite e che la stessa Chiesa le utilizza nella misura in cui ciò sia utile alla propria missione⁴¹. Naturalmente, la possibilità che la Chiesa si serva delle cose terrene è commisurata alla consapevolezza che essa non deve agire esclusivamente per utilizzare i beni che le vengono offerti dall’autorità civile. Anzi, la stessa Chiesa non dovrà esercitare determinati diritti, seppur legittimamente acquisiti, qualora tale esercizio possa far dubitare della sincerità della sua testimonianza⁴².

Poco sopra ho affermato che per comprendere le nuove linee direttrici del *ius publicum ecclesiasticum* dal Concilio Vaticano II in poi è necessario conoscere, seppur per sommi capi, sia la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* che la Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*. In realtà, il quadro di riferimento su cui poggiare la ‘costruzione’ della scienza giuspubblicistica post-conciliare non è completo se non si prende in considerazione un terzo documento del Concilio Ecumenico Vaticano II: la Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* del 7 dicembre 1965 e, in particolar modo, il numero tredici⁴³. In esso si afferma che la *libertas*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.* Cfr. Rahner - Vorgrimler (a cura di), *op. cit.*, p. 295.

⁴³ Come ho avuto modo di rilevare in altra sede, è importante sottolineare che questo documento conciliare non tratta in generale della libertà religiosa nella Chiesa ma, come op-

Ecclesiae è il principio fondamentale nella regolazione dei rapporti fra la Chiesa e le comunità politiche e che sussiste una sostanziale concordia fra la *libertas Ecclesiae* e la *libertas religiosa* da riconoscersi come diritto a tutti gli esseri umani e da garantirsi dall'ordinamento giuridico delle società civili⁴⁴.

La seppur breve disamina dei tre documenti conciliari permette di sostenere con sicurezza che il Concilio Ecumenico Vaticano II ha determinato un ripensamento così forte delle relazioni Chiesa-Mondo da poter parlare di un vero e proprio 'dissesto strutturale' della scienza giuspubblicistica. Se, infatti, a partire dal 1965 le relazioni fra la Chiesa e le comunità politiche si sono fondate sulla *sana cooperatio*, il frangente apologetico di questa branca del diritto canonico ha naturalmente perso di significato e non dovendo più affaticarsi a dimostrare la perfezione giuridica della Chiesa e la primarietà del suo ordinamento giuridico, il *ius publicum ecclesiasticum* ha potuto acquisire una nuova sistematica di relazioni fra la Chiesa e le comunità politiche a partire da un 'atteggiamento di apertura' nel e con il mondo.

Dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II quali sono, allora, le caratteristiche del *ius publicum ecclesiasticum*? Quale ruolo assume all'interno dell'universo canonistico? E quale ruolo, invece, nel più ampio 'contenitore' delle scienze giuridiche? Alla prima delle tre domande ho dato risposta brevemente in questo contributo – osservando che le relazioni fra la Chiesa e le comunità politiche dopo l'assise conciliare si sono strutturate sulla costruzione armonica e cooperativa dei rapporti per il bene delle persone, cittadini dello Stato e al tempo stesso *Christifideles* – e più diffusamente in un recente studio monografico⁴⁵. Alla seconda domanda, invece, si può facilmente rispondere rilevando l'oggettivo peso didat-

portunamente indica il numero due, delle relazioni delle persone fisiche e morali nella società politica e umana e del loro rapporto con il potere pubblico in tema di religione. Cfr. Nacci, *Chiesa e Stato*, cit., p. 142.

⁴⁴ Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Declaratio de libertate religiosa *Dignitatis Humanae* (7 decembris 1965), n. 13, *Libertas Ecclesiae*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, nn. 1075-1077. Ho già avuto modo di rilevare che sulla concordia fra i concetti *libertas Ecclesiae* e *libertas religiosa* la dottrina si è espressa in termini diversi (Nacci, *Chiesa e Stato*, cit., pp. 142-144, note 30-32). Da una parte alcuni studiosi hanno ravvisato una sostanziale identità fra la libertà della Chiesa e la libertà religiosa osservando che la prima rientra nella seconda, con il risultato che lo *ius libertatis* della Chiesa verrebbe a costituire una determinazione dello *ius ad libertatem religiosam* (Cfr. L. Musselli, *Chiesa cattolica e Comunità politica*, Padova 1975, pp. 73-77). Dall'altra, invece, è stato evidenziato come il Concilio abbia voluto tenere ben distinti i due concetti, proprio sulla base del numero tredici della Dichiarazione *Dignitatis Humanae*, nella parte in cui afferma la sussistenza di una concordia fra la libertà della Chiesa e la libertà religiosa. Il termine 'concordia', infatti, non solo non può essere confuso con quello di 'identità' ma, addirittura, può sussistere solo tra realtà distinte (Cfr. G. Dalla Torre, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, Roma 2007³, pp. 116-117).

⁴⁵ Cfr. Nacci, *Chiesa e Stato*, cit., pp. 144-155.

tico dato oggi, e non solo oggi, alla disciplina del diritto pubblico ecclesiastico, in modo particolare negli atenei pontifici. Presso l'*Institutum Utriusque Iuris* della Pontificia Università Lateranense, ad esempio, questa materia è obbligatoria nel corso di studi in *Utroque iure* e in Diritto canonico e rientra nell'offerta formativa, fra i corsi opzionali, del Corso di Laurea Magistrale in Giurisprudenza.

E veniamo, infine, alla terza domanda. Se ci chiediamo quale ruolo assume il *ius publicum ecclesiasticum*, inteso come branca del diritto canonico, all'interno del più ampio 'contenitore' delle scienze giuridiche, la mia risposta non può che essere una: un importante ruolo culturale, formativo, maieutico. E non perché chi scrive ha l'onore di svolgere il suo *munus* accademico presso una università pontificia né per personali convinzioni religiose. Ma perché la scienza giuspubblicistica – che si è delineata nel corso del tempo come 'disciplina' dall'importante *pondus* accademico; che ha saputo leggere i segni dei tempi passando da una struttura apologetica ad una collaborativa con le comunità politiche; che si interroga costantemente sul modo migliore di impostare i rapporti fra la Chiesa e la società globalizzata del tempo posmoderno⁴⁶; che ha saputo reggere il peso, per quasi due millenni, di vicende storiche relevantissime e non ha mai abdicato a mettere al centro della sua missione in principio secondo cui *ius sequitur vitam* – non può che essere ascritta al rango di scienza giuridica relevantissima per la formazione e la diffusione di ciò che convintamente definisco 'cultura giuridica'.

ABSTRACT: The focus of this work is the connection between the "juridical culture" and one of the part of Canon Law: the *ius publicum ecclesiasticum*. A very important science of the Canon Law for to structure the relations, nowadays, between the Church and the political communities (Cost. Past. *Gaudium et Spes*, n. 76).

⁴⁶ Ivi, pp. 155-158.