



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

SCUOLA DI DOTTORATO IN SCIENZE GIURIDICHE

DIPARTIMENTO DI SCIENZE GIURIDICHE "CESARE BECCARIA"

CURRICULUM DI DIRITTO CANONICO ED ECCLESIASTICO

XXVII CICLO

IL DIBATTITO SULLA NATURA GIURIDICA DEL DIRITTO CANONICO E LE ORIGINI DEL DIRITTO ECCLESIASTICO ITALIANO (1865-1895)

S. S. D. IUS/11

Candidato
Dott. Alessandro Tira

Relatore
Chiar.mo prof. Silvio Ferrari

Coordinatore
Chiar.mo prof. Silvio Ferrari

A.A. 2013-2014

SOMMARIO

INTRODUZIONE	3
1. Presupposti dell'indagine	3
2. Struttura del lavoro	9
3. Questioni circa le caratteristiche e i criteri di selezione del materiale di indagine	12
4. Nota bibliografica generale	15
CAPITOLO PRIMO	
LA CORNICE NORMATIVA DEL DIBATTITO	22
1. Considerazioni introduttive	22
2. Dal Regno di Sardegna al Regno d'Italia	29
3. I provvedimenti legislativi dei Governi della Destra storica	39
4. Dalla legge sulle guarentigie alla caduta della Destra	46
5. Continuità e discontinuità nell'azione dei Governi della Sinistra storica	52
6. <i>Fin de siècle</i> : la politica ecclesiastica di Francesco Crispi	54
CAPITOLO SECONDO	
LA QUESTIONE ECCLESIASTICA DALLA POLITICA AL DIRITTO	57
1. Osservazioni introduttive attorno ad un concetto sfuggente: <i>libera Chiesa in libero Stato</i>	57
2. Il pensiero di Ruggiero Bonghi e la legge delle Guarentigie	64
3. Dalla formula di Cavour al dibattito sulla piena separazione giuridica: il ruolo di Marco Minghetti	87
4. Reazioni all'opera di Minghetti	106
5. Dalla Destra storica al conservatorismo nazionale: il giurisdizionalismo moderato di Giuseppe Piola	124
CAPITOLO TERZO	
DAL «DIRITTO COMUNE» AL DIRITTO ECCLESIASTICO	138
1. Introduzione	138
2. Pasquale Stanislao Mancini e il canone del giurisdizionalismo postunitario	141
3. Augusto Pierantoni: la Chiesa e il diritto internazionale nell'età degli Stati – nazione	156
4. Dalla storia al diritto: la questione ecclesiastica nel pensiero di Guido Padelletti	165
5. Gaetano Cannada Bartoli e il problema della	

proprietà ecclesiastica nella prospettiva del diritto civile	181
6. La Chiesa nell'ottica del diritto pubblico: Attilio Brunialti	191
CAPITOLO QUARTO	
IL TENTATIVO DI SISTEMATIZZAZIONE DI STEFANO CASTAGNOLA	198
1. Introduzione	198
2. Tra foro, tribuna e accademia nella Genova dei notabili	200
3. Castagnola ecclesiasticista: lo studio <i>Delle relazioni giuridiche fra Chiesa e Stato</i>	205
4. La riprovazione ecclesiastica dell'opera di Castagnola: lo <i>Studio critico</i> di monsignor Briganti	218
5. Castagnola confutato: le <i>Osservazioni critiche</i> del canonico Bonino	228
6. Considerazioni finali	239
CAPITOLO QUINTO	
LA PROGRESSIVA DEFINIZIONE DELLA RISPOSTA CANONISTICA ALLA SFIDA LAICA	245
1. Considerazioni introduttive	245
2. Inquietudini ecclesiastiche	249
3. Gli ultimi bagliori dell'ideale separatista: Carlo Cadorna e la replica di Felice Cavagnis	260
4. Padre Liberatore e la definizione del canone curiale della risposta sul carattere pubblico dell'ordinamento canonico	271
CONCLUSIONI	
LA NASCITA DEL DIRITTO ECCLESIASTICO. UNA PROPOSTA INTERPRETATIVA	281
1. Le caratteristiche del dibattito sulla giuridicità dell'ordinamento canonico	281
2. La nascita del diritto ecclesiastico «in senso moderno» come esito del confronto	290
3. Un elemento pervicace: il nesso fra diritto canonico e diritto ecclesiastico	297
4. Il diritto ecclesiastico come retaggio del tramonto dell'utopia separatista	301
BIBLIOGRAFIA	305

INTRODUZIONE

SOMMARIO: 1. Presupposti dell'indagine. – 2. Struttura del lavoro. – 3. Questioni circa le caratteristiche e i criteri di selezione del materiale di indagine. – 4. Nota bibliografica generale.

1. *Presupposti dell'indagine*

L'idea di indagare gli esordi del diritto ecclesiastico italiano leggendone le vicende attraverso le lenti del giurisdizionalismo – che segnò non soltanto le esperienze preunitarie, ma la stessa costruzione dell'ordinamento nazionale – non è certamente inedita. Il problema fu affrontato per la prima volta, con la consapevolezza storiografica che caratterizza tutta la sua opera, da Francesco Ruffini, in poche pagine di grande lucidità, che furono scritte e pubblicate¹ prima ancora dello spirare del secolo che aveva visto accendersi e poi affievolirsi il dibattito sulla libertà dello Stato dalla Chiesa e della Chiesa dallo Stato².

Mezzo secolo più tardi, il lavoro monografico di Pietro Gismondi avrebbe dato corpo all'intuizione dello studioso piemontese, indagando in profondità il portato delle idee giurisdizionaliste nella legislazione postunitaria in materia ecclesiastica e offrendo una concettualizzazione di quello che, per distinguerlo dal giurisdizionalismo classico e confessionale, egli definì il *nuovo giurisdizionalismo italiano*³. In tale studio si dimostra come «la categoria classica di giurisdizionalismo strettamente connessa al confessionismo statale non sia applicabile alla normativa italiana postrisorgimentale e che vada pertanto individuata altra categoria di giurisdizionalismo, un giurisdizionalismo aconfessionista il quale, pur mantenendo tradizionali principî di

¹ F. RUFFINI, *Appendice alla parte prima*, in E. FRIEDBERG e F. RUFFINI, *Manuale di diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, Torino, Bocca, 1893, pp. 129-131.

² O, forse, si potrebbe dire libertà della Chiesa da se stessa, se si considerano gli ideali di riforma religiosa *per legem* che più o meno esplicitamente affiorarono nel pensiero di molti liberali.

³ P. GISMONDI, *Il nuovo giurisdizionalismo italiano*, Milano, Giuffrè, 1946, pp. 7-8.

intervento e di controllo sull'attività della Chiesa, ne ignora il contenuto fideistico e ne esclude una tutela specifica»⁴.

Altrettanto noto, dopo che soprattutto in anni recenti autorevoli studiosi hanno dedicato al tema la loro attenzione, è il fenomeno per cui il *diritto ecclesiastico*, quale branca del diritto statale dotata di una propria epistemologia⁵ e composta da istituti giuridici⁶ corrispondenti ad autonome esigenze della società, abbia preso gradualmente forma a partire da un serrato scontro fra diritto dello Stato e diritto canonico. Uno scontro che si concluse con il prevalere del primo – a quel punto denominato *diritto ecclesiastico civile* – e la correlativa relegazione del diritto della Chiesa ai margini delle scienze giuridiche positive⁷.

La linearità monistica del quadro risultante da questo processo era tuttavia intaccata dalla circostanza per cui il nuovo diritto dello Stato di fatto assorbì in sé il sconosciuto diritto della Chiesa, in un rapporto simbiotico dai contorni del tutto peculiari: un carattere proprio della nuova scienza, destinato a lasciare tracce ben oltre le dichiarazioni dei suoi primi cultori⁸.

⁴ V. PARLATO, voce *Gismondi, Pietro*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LVI, 2001, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-gismondi_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-gismondi_(Dizionario-Biografico)/). Alcuni anni dopo lo studio di Gismondi, Alfredo Gomez de Ayala avrebbe dato un ulteriore contributo a tale filone di indagine: A. GOMEZ DE AYALA, *Il neo-giurisdizionalismo liberale*, in *La legislazione ecclesiastica*, a cura di P. A. D'AVACK, Vicenza, Neri Pozza, 1967, pp. 93-143.

⁵ P. GISMONDI, *L'autonomia scientifica del diritto ecclesiastico*, in «Annali della R. Università di Macerata», XVII, 1948, pp. 89-125. Si veda inoltre il quadro che emerge dall'insieme dei contributi raccolti nei volumi: AA.VV., *Storia e dogmatica nella scienza del diritto ecclesiastico*, Milano, Giuffrè, 1982 e *Dottrine generali del diritto e diritto ecclesiastico. Atti del Convegno organizzato dall'Istituto di Diritto Ecclesiastico e Canonico dell'Università di Napoli, dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dall'Istituto Universitario di Magistero «Suor Orsola Benincasa»*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1988. Per una indagine fondata su una ricca base documentaria del periodo considerato, si veda S. FERRARI, *Ideologia e dogmatica nel diritto ecclesiastico italiano. Manuali e riviste (1929-1979)*, Milano, Giuffrè, 1979; si vedano inoltre le considerazioni di T. MAURO, *Il diritto ecclesiastico negli orientamenti della didattica*, in ID., *Scritti di diritto ecclesiastico e canonico*, Padova, CEDAM, 1991, vol. I, pp. 533-552, di F. E. ADAMI, *Origine e sviluppo della dottrina italiana in tema di rapporti tra ordinamento dello Stato e ordinamento della Chiesa*, in «Quaderni della Scuola di Specializzazione in Diritto ecclesiastico e canonico», 5, 1999, pp. 189-231; e di S. LARICCIA, *Storia, ideologia e dogmatica nella storia del diritto ecclesiastico*, in «Quaderni Fiorentini», 13, 1983, pp. 657-681. Per le prospettive attuali, invece, si ricordano i contributi raccolti ne *Il nuovo volto del diritto ecclesiastico italiano*, a cura di G. B. VARNIER, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004.

⁶ A. TRIMARCHI, *Istituzioni di diritto civile*, Padova, CEDAM, 2013, p. 11.

⁷ Si vedano la ricostruzione offerta da V. DEL GIUDICE, *Per lo studio del diritto canonico nelle Università italiane*, in *Studi in onore di Francesco Scaduto*, Firenze, Cya, 1936 (estratto); ID., *Sull'insegnamento del diritto canonico nelle Università italiane*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1953, I (estratto); M. G. VISMARA MISSIROLI, *Diritto canonico e scienze giuridiche. L'insegnamento del diritto della Chiesa nelle università italiane dall'Unità al Vaticano II*, Padova, CEDAM, 1998, pp. 9-64 e bibl. ivi cit. e F. FALCHI, *La soppressione del corso autonomo di Diritto canonico delle Facoltà giuridiche disposta dal ministro Bonghi nel 1875*, in «Stato, Chiesa e pluralismo confessionale», settembre 2011.

⁸ Tale tesi emerge con forza dalla produzione scientifica di Scaduto (il quale, nella *Prefazione* al suo manuale, scriveva che «nell'insegnamento del Diritto Ecclesiastico (o, come ordinariamente è denominato in Italia, Canonico) va compresa la parte del medesimo emanata dalla Chiesa, nonché le

Il peculiare neogiurisdizionalismo che caratterizzò l'ordinamento unitario, sia pure in misura attenuata rispetto al giurisdizionalismo classico degli Stati preunitari, e i caratteri compromissori della soluzione trovata dai giuristi dell'epoca per declassare il diritto canonico dal rango di diritto vigente alla funzione di presupposto diritto statale, hanno stimolato l'interesse per una suggestione specifica: «È possibile chiedersi se, pur dall'esilio in cui è stato costretto, il diritto canonico non abbia continuato ad esercitare una certa attrazione sulle parti del diritto statale che gli erano più vicine e, in particolare, sul diritto ecclesiastico»⁹?

L'interrogativo è stato posto da Silvio Ferrari in un recente saggio, nel quale si giunge a dare una risposta affermativa: il «gene del diritto canonico» sarebbe si sarebbe trasmesso al diritto ecclesiastico, lasciando echi nella nuova disciplina destinati a risuonare anche nel lungo periodo.

A partire da questa idea si è tentato di impostare una ricerca sulla dottrina dell'epoca della “gestazione” del *diritto ecclesiastico in senso moderno*, allo scopo di rintracciare in quel *corpus* di materiali (talora già indagati, come dimostrano i numerosi e validi studi sulla storia dei concetti del diritto ecclesiastico, a cominciare da quelli classici di De Luca, Falco e Gismondi; in altri casi meno noti, come si cercherà di mettere in rilievo nel corso della trattazione), allo scopo di trovare i riscontri fattuali della tesi di Silvio Ferrari, sotto il profilo specifico delle sue implicazioni storiche rispetto alla nascita del diritto ecclesiastico italiano.

Per procedere ad una simile operazione si è individuato un preciso tema di riscontro, che fosse idoneo ad intersecare le riflessioni di autori fra loro molto diversi per orientamento e per interessi: il rilievo giuridico da attribuirsi alle norme poste dalla Chiesa.

nozioni storiche»; F. SCADUTO, *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, Napoli, Uccelli e Zolfanelli, 1889, vol. I, p. VI) e di Ruffini (nell'introduzione ai cui *Scritti giuridici minori* si legge che all'atto di ordinarli, «tenuti presenti i tenaci convincimenti metodologici del Maestro, non si è distinto né il diritto canonico dal diritto ecclesiastico dello Stato, né la storia del diritto dal diritto vigente»; M. FALCO, *Premessa*, in F. RUFFINI, *Scritti giuridici minori*, a cura di M. FALCO, A. C. JEMOLO e E. RUFFINI, Milano, Giuffrè, 1936, vol. I, p. VI). Guardando a tempi più recenti, è il caso dello stesso Gismondi, riguardo al quale Parlato osserva che: «Seguendo la tradizionale impostazione scientifica e accademica il G. considerò sempre il diritto ecclesiastico e il diritto canonico in modo unitario, e si batté perché quest'impostazione fosse mantenuta, ritenendo che solo così si potesse giustificare e potenziare lo studio del diritto ecclesiastico, sottraendolo a un metodo di studio prettamente pubblicistico» (V. PARLATO, voce *Gismondi, Pietro*, cit.); oltre ad essere propugnato, ancora dopo l'accordo di revisione del Concordato: L. M. DE BERNARDIS, *L'essenza del diritto ecclesiastico*, in *Studi in memoria di Mario Petroncelli*, a cura dell'ISTITUTO DI DIRITTO ECCLESIASTICO E CANONICO DELL'UNIVERSITÀ DI NAPOLI, Napoli, Jovene, 1989, vol. I, pp. 177-187. In sede di conclusioni si tornerà a riflettere specificamente sulla chiave di lettura offerta in quest'ultimo saggio.

Il tema è rilevante tanto dal punto di vista della dogmatica giuridica, quanto dal punto di vista della politica del diritto. Da un lato, infatti, le dottrine liberali ispirate al positivismo sostenevano che il diritto non potesse essere altro che quello posto dallo Stato ed assistito dalla sua potestà coercitiva. Ne conseguiva che non si dovesse riconoscere alle norme della Chiesa altra consistenza che quella di regole privatistiche. Dall'altra parte, la realizzazione normativa di questo ideale non fu certamente né priva di contraddizioni (qui emerge nuovamente il rilievo del neogiurisdizionalismo, con il quale si sono iniziate queste considerazioni), né incontrastata o priva di ambiguità. Infatti non soltanto il tentativo di disconoscimento del diritto canonico condotto attraverso il concetto di separazione giuridica¹⁰ suscitò le proteste (talora ben argomentate) dei canonisti, ma la stessa idea di ricondurre alla sfera delle norme privatistiche – se non del giuridicamente irrilevante – ciò che fino a quel punto era stato considerato un diritto, in qualche misura comparabile quanto ai suoi effetti a quello dello Stato, si rivelò tutt'altro che agevole, tanto nella sua concettualizzazione di dettaglio, quanto – e più ancora – nella sua realizzazione pratica.

Senza tentare una ricostruzione dei suoi antecedenti ideali, che in qualche modo potrebbero forse condurre con una sorta di *regressio ad infinitum* più addietro ancora delle dottrine settecentesche di stampo giannoniano o delle stesse idee dei giansenisti¹¹, la parabola del concetto separatista prese l'avvio da una volontà politica diffusa tra le fila del liberalismo, quella di contribuire alla creazione di un “ordine nuovo”. Un ordine che risultasse confacente ai dogmi della libera determinazione personale ed economica¹², della funzione garantistica della legge forgiata attraverso un processo

⁹ S. FERRARI, *La nascita del diritto ecclesiastico*, in *La costruzione di una scienza per la nuova Italia: dal diritto canonico al diritto ecclesiastico*, a cura di G. B. VARNIER, Macerata, EUM, 2011, p. 69.

¹⁰ Due contributi fondamentali sul tema, che pure si collocano cronologicamente alla chiusura del periodo in cui l'idea separatista ebbe corso, sono quelli di M. FALCO, *Il concetto giuridico di separazione della Chiesa dallo Stato. Prolusione al corso di diritto ecclesiastico tenuta nella Università di Parma il dì 17 gennaio 1913*, Torino, Bocca, 1913 e V. DEL GIUDICE, *La separazione tra Chiesa e Stato come concetto giuridico*, Roma, Manuzio, 1913.

¹¹ Si veda, rispetto agli autori italiani, lo studio di A. C. JEMOLO, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del seicento e del settecento*, Napoli, Morano, 1972, a cura e con l'integrazione di un saggio di F. MARGIOTTA BROGLIO, pp. 333-420. Sul giansenismo, che tra le correnti religiose e politiche ebbe un ruolo particolarmente rilevante in materia, si vedano in generale: B. MATTEUCCI, voce *Giansenio (Jansen)*, *Cornelio e giansenismo*, in «Enciclopedia Cattolica», VI, 1951, pp. 350-359; per gli echi del fenomeno negli studi politici e giuridici fra XIX e XX secolo: F. MARGIOTTA BROGLIO, *Appunti storiografici sul giansenismo italiano*, in *Raccolta di scritti in onore di A. C. Jemolo*, Milano, Giuffrè, vol. I, t. II, pp. 791-849; in chiave storica, per i riflessi politici del movimento: C. CARISTIA, *Riflessi politici del giansenismo italiano*, Napoli, Morano, 1965.

¹² Da questo angolo visuale si possono cogliere, per esempio, non solo le note ragioni (talora ideali e talora opportunistiche) dell'ostilità dei Governi liberali verso la proprietà ecclesiastica, ma anche la refrattarietà, diffusa in ambienti più radicali, ad ammettere che i cittadini potessero vincolarsi con qualche effetto giuridico ai voti religiosi; cfr. M. MINGHETTI, *Stato e Chiesa*, Milano, Hoepli, 1874, pp. 111-116.

politico rappresentativo (carattere chiaramente incompatibile con la legge canonica) e dunque, in ultima analisi, che fosse improntato al monismo e alla territorialità che furono i tratti distintivi del positivismo giuridico e del conseguente monopolio dello Stato sullo *jus*¹³.

La negazione di matrice separatista della natura giuridica (pubblica) dell'ordinamento canonico, la cui comune osservanza rappresentava una grave aporia nella visione indicata, fu infatti un importante strumento di questa battaglia di politica del diritto; uno strumento che tuttavia – come si cercherà di dimostrare – non riuscì a conseguire risultati pienamente soddisfacenti, e forse anche per questo avrebbe subito un graduale indebolimento, fino a sfumare, da principio attivo di legislazione, a mero valore generale privo di una sostanziale efficacia precettiva. L'opzione fra il rispetto o, più di frequente, la disapplicazione dell'ideale separatista all'atto delle riforme legislative in materia ecclesiastica era sostanzialmente rimessa alle determinazioni di maggioranze contingenti, le quali di solito non si preoccupavano tanto delle implicazioni generali degli atti normativi, quanto della loro funzionalità politica¹⁴.

Di conseguenza, la parabola di questo nucleo di idee e valori entrò presto nella fase discendente e, quando le teorie istituzionaliste di Santi Romano – che a sua volta era stato cultore di diritto ecclesiastico¹⁵ – iniziarono a forzare le severe geometrie concettuali del positivismo e a metterne in rilievo le debolezze strutturali, non a caso trovarono un valido argomento proprio nella considerazione dell'ordinamento canonico, che era rimasto fino a quel punto un problema affrontato in superficie, ma sostanzialmente inevaso. Ancora alla vigilia della conclusione del periodo separatista, infatti, la questione della natura giuridica della Chiesa cattolica si prestava alla curiosità scientifica dei cultori del diritto, ma era ormai uscita dal novero delle questioni “calde”

¹³ Il rimando, a questo proposito, è naturalmente alle fondamentali opere di H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, Torino, Einaudi, 1990 e C. SCHMITT, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus publicum Europæum*, Milano, Adelphi, 1991.

¹⁴ Si veda, per es., il caso del r. d. 25 giugno 1871, № 1529, che – in esecuzione e allo stesso tempo in patente controtendenza con gli artt. 16 e 18 della legge delle guarentigie – recava «disposizioni circa l'*exequatur* ed il Regio *Placet*» tese a dare nuovo vigore a tali istituti, anziché – come proclamato in via di principio dai citati articoli della legge – ad abolirli.

¹⁵ Ne sono testimonianza i due manuali che raccolgono il magistero pisano dello studioso: S. ROMANO, *Lezioni di diritto ecclesiastico raccolte per lo studente V. Mungioni*, Pisa, SEU, 1912 e ID., *Lezioni di diritto ecclesiastico. Seconda edizione riveduta, corretta ed accresciuta a cura dello studente N. Jäger*, Pisa – Palermo, Juventus, 1923. Su Santi Romano ecclesiasticista si veda R. MAZZOLA, *Santi Romano e la scienza ecclesiastica. Attualità e inattualità di un modello teorico*, in *La costruzione di una scienza per la nuova Italia*, cit., pp. 193-216.

– quale era all’epoca dei fatti considerati – a causa del *modus vivendi* fra le due potestà ormai instauratosi¹⁶.

In questo senso, il fatto che la cronologia del periodo preso in considerazione abbia per estremi gli interventi legislativi in materia ecclesiastica dei primi anni postunitari, da un lato, e l’ultimo decennio del XIX secolo, dall’altro, esprime una delle idee che si intendono sostenere nello studio che qui si presenta. Senza voler anticipare quanto si sosterrà in sede di conclusioni, si può infatti sostenere che il diritto ecclesiastico, concepito secondo la formulazione espressa da Scaduto e Ruffini negli anni Novanta dell’Ottocento, sia stato il frutto di una sensibilità che si sviluppò, o quanto meno si affinò, non solo attraverso il dibattito (giuridico nella sostanza, politico nella funzione) attorno ai provvedimenti legislativi che si susseguirono negli anni successivi al 1861 – che appunto cercarono di risolvere, in una mescolanza di novità e sopravvivenze normative, di motivi politici contingenti e di ideali, la situazione che si era creata, in cui la *libera Chiesa* sembrava avere numerosi motivi per non ritenersi tale nel *libero Stato* che affermava di volerla ospitare –, ma anche attraverso il confronto con la principale alternativa in materia: quella offerta dal diritto canonico.

D’altronde, il contesto culturale dal quale scaturì l’idea della libertà di religione come *diritto pubblico soggettivo*¹⁷ non poteva restare insensibile al problema posto dalla costituzione della Chiesa e dalle norme da essa poste. Corpo intermedio, associazione libera, corporazione di diritto pubblico: qualunque configurazione si volesse dare alla Chiesa-istituzione, la stessa presenza di quella forma di *societas* irriducibile ai dogmi del positivismo giuridico ed ai loro corollari poneva una sfida al dualismo liberale fra individuo e Stato, che nulla avrebbe voluto nel mezzo, né – almeno dal punto di vista del secondo – al di sopra.

L’esito di un simile incontro-scontro – che, si può affermarlo con un relativo grado di certezza, lasciò nel giovane diritto ecclesiastico italiano segni molto più profondi che nella solida e sedimentata costruzione canonistica – fu che, da un parte, si giunse alla situazione della materia descritta e cristallizzata nei grandi manuali di Scaduto e Ruffini, la quale resse sostanzialmente inalterata fino al capovolgimento di

¹⁶ Si vedano per esempio la prolusione di A. DE VALLES, *La Chiesa cattolica come istituzione di diritto pubblico. Discorso inaugurale letto nella R. Università di Macerata il 13 novembre 1927*, Macerata, Bianchini, 1928 e per *pendant* in una considerazione eminentemente pratica, C. CATERBINI, *Il diritto ecclesiastico italiano e la legislazione ecclesiastica nelle Terre Redente*, Galla, Vicenza, 1920, in part. pp. 34-41.

prospettive introdotto dal Concordato del 1929 e che *de facto* tollerava un certo grado di commistione tra diritto ecclesiastico e diritto canonico; dall'altro lato, invece, si ebbe la risposta a favore della giuridicità dell'ordinamento canonico che lo *jus publicum ecclesiasticum externum* forgiò nello scontro con le visioni laiche e liberali, la quale rappresentò un paradigma destinato a sopravvivere fino al Concilio Vaticano II ed alla ridefinizione dei contenuti e dei compiti di quel ramo del diritto canonico¹⁸, come dimostra la sostanziale costanza di argomentazioni addotte dagli autori di quella parte, da Camillo Tarquini fino a Felice Cappello¹⁹ e Alfredo Ottaviani²⁰.

Al fine di verificare la tesi esposta e sulla scorta di tali considerazioni si è pertanto scelto di affrontare la questione del *dibattito sulla natura giuridica del diritto canonico nella nascita del diritto ecclesiastico italiano*, che è il titolo della presente tesi di dottorato.

2. Struttura del lavoro

Tali considerazioni sono state assunte come presupposto del presente studio, che si apre con un capitolo nel quale si cerca di ricostruire le linee portanti del processo di normazione del settore che – alla fine del secolo – si sarebbe chiamato del *diritto ecclesiastico*, inteso come branca della scienza giuridica differente da quel *diritto canonico* al quale, agli occhi dei suoi artefici, esso doveva succedere nell'insegnamento

¹⁷ Una formula che con ammirabile efficacia implica e lega nella stessa locuzione i due poli dell'individuo e dello Stato, collocando proprio nel loro rapporto la sostanza giuridica della libertà di coscienza.

¹⁸ Il processo di crisi e di rinnovamento del diritto pubblico ecclesiastico è stato al centro di una ricca fioritura di studi negli anni conciliari e in quelli di poco successivi. Si vedano L. SPINELLI, *La Chiesa e gli Stati alla luce del Concilio Vaticano II. Riflessioni sui principi conciliari sotto il profilo giuridico*, Modena, STEM, 1969; L. SPINELLI e G. DALLA TORRE, *Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II*, Milano, Giuffrè, 1985; L. MUSSELLI, *Chiesa cattolica e comunità politica. Dal declino della teoria della potestas indirecta alle nuove impostazioni della canonistica post-conciliare*, Padova, CEDAM, 1975; G. DALLA TORRE, *Orientamento e problemi sui rapporti tra Chiesa e Stato dopo il Concilio Vaticano II*, Modena, STEM – Mucchi, 1978. Per gli sviluppi attuali, G. DALLA TORRE, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e comunità politica*, Roma, AVE, 2007.

¹⁹ Si veda, nello specifico, lo studio di F. M. CAPPELLO, *Errori modernistici nello studio del diritto pubblico ecclesiastico, ossia la natura giuridica della Chiesa Cattolica difesa contro le aberrazioni del modernismo e del semimodernismo*, Roma, Cuggiani, 1912.

²⁰ Il manuale istituzionale dell'Ottaviani, in particolare, conobbe una larghissima diffusione dalla sua prima edizione ad uso della Facoltà giuridica dell'Apollinare, nel 1925, fino alla vigilia del Concilio Vaticano II, evidenziando con ciò la continuità fra le soluzioni della canonistica ottocentesca e tutta la prima metà del secolo successivo; A. OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1947, 2 voll.

e nella pratica giuridica laica. In quest'ottica, il quadro normativo esaminato nel primo capitolo del lavoro adempie ad una duplice funzione: di ancoraggio alla dimensione giuridica di una questione dalle ricchissime implicazioni storiche, sociali, religiose e politiche²¹, da un lato, e di cornice per la ricostruzione delle linee portanti del dibattito dottrinale, che si svolse in modo diffuso, su più livelli, e – sia pure con differenti gradi di intensità – lungo tutto l'arco del periodo sopra individuato.

I successivi capitoli, strutturati attorno a nuclei di vicende concettualmente omogenee, sono stati impostati secondo una progressione logica. Attraverso la disamina del pensiero di singoli autori rappresentativi e, in un'ottica più ampia, delle risposte che le loro opere o i loro interventi seppero suscitare²², si è infatti cercato di ricostruire un percorso ideale che, partendo dalla questione politica dei rapporti fra lo Stato unitario e la Chiesa cattolica, arrivi a considerare il portato giuridico di tale vicenda. Vale a dire – come anticipato – uno dei caratteri specifici del diritto ecclesiastico postunitario: il suo collocarsi a cavallo fra le due dimensioni giuridiche dello Stato e della Chiesa. Le risultanze complessive della ricerca serviranno a confermare o a smentire l'idea per cui il concetto impiegato possa costituire una chiave di lettura valida per comprendere determinati aspetti del risultato di tale processo.

Nel capitolo intitolato *Dalla politica al diritto* si affronterà la questione generale come proposta da tre fra i più importanti autori che se ne occuparono negli anni Settanta e Ottanta dell'Ottocento: Ruggiero Bonghi, Marco Minghetti e Giuseppe Piola. I primi due ebbero un diretto influsso sul piano giuridico, poiché il primo fu tra i principali artefici della legge sulle guarentigie, mentre l'opera del secondo fu costantemente richiamata dagli autori successivi come paradigma di separatismo puro. L'opera di Piola, invece, fu importante perché, per quanto isolata rispetto alle correnti di pensiero maggioritarie della sua epoca, godette di un'ampia diffusione e di illustre adesioni. Inoltre, collocandosi alla chiusura della stagione del separatismo della Destra storica preconizzò alcuni successivi sviluppi della problematica dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa (in particolare il cambiamento di prospettive, per il quale l'*élite* liberale iniziò a

²¹ A. RAVÀ, *Rilevanza dei presupposti storico-politici nell'interpretazione della legislazione ecclesiastica*, Milano, Giuffrè, 1963.

²² Il numero e la qualità delle repliche ad una presa di posizione costituiscono uno degli indici più immediati ed efficaci non soltanto del loro successo presso gli studiosi della questione, ma anche dell'impatto che le loro idee effettivamente ebbero sul contesto intellettuale a loro coevo; per questa ragione si è scelto di valorizzarle anche laddove esse fossero rappresentate da opere esigue o da autori minori.

vedere nel cattolicesimo non più un ostacolo ma una risorsa per la stabilità delle istituzioni nazionali).

Le premesse politico-giuridiche fin qui tracciate ebbero influssi su entrambi i fronti. Per quanto riguarda il campo laico, i singoli istituti giuridici che presiedevano ai settori interessati dai confliggenti interessi dello Stato e della Chiesa (la questione della Santa Sede, la proprietà ecclesiastica, la personalità giuridica delle associazioni religiose, in misura concettualmente minore il matrimonio) assunsero progressivamente rilievo, agli occhi dei cultori delle varie discipline giuridiche, per le loro indiscutibili peculiarità. Si tratterà allora di vedere come, nelle more della nascita di una branca del diritto che sapesse adempiere alla funzione di risposta laica al diritto canonico, la questione ecclesiastica animasse diversi rami delle scienze giuridiche, ponendo problemi particolari in ciascuno di questi settori: si cercheranno allora di valutare le posizioni sui singoli temi di autori che si dimostrarono particolarmente sensibili a queste problematiche.

L'esito naturale di un simile fermento era quello del collegamento sistematico di tali rami del diritto, in una struttura capace di sostenersi e di proporsi come contraltare del diritto canonico, rispetto al quale la nuova disciplina rivendicava un grado crescente di autonomia, in parallelo alla crescente capacità di svolgere funzioni che il diritto canonico non aveva mai svolto, o che – per ragioni storiche, politiche e sociali – non poteva più svolgere. Assume dunque un ruolo centrale, a questo proposito, l'indagine del primo importante tentativo nel senso di una simile sistematizzazione, quello condotto dal giurista ligure Stefano Castagnola. In tale capitolo si cercherà di fare luce sui caratteri di questo specifico momento di transizione, nel quale il diritto “canonico-ecclesiastico”, fino a quel punto coltivato in una accezione sostanzialmente unitaria ed indistinta, iniziò a procedere verso una più chiara concettualizzazione e dunque verso la distinzione dei due ambiti.

Sul fronte cattolico, nello stesso periodo, la novità della dimensione assunta dal problema dei rapporti fra la Chiesa e lo Stato dopo la caduta del potere temporale del Pontefice indusse la necessità di una riorganizzazione degli strumenti dialettici con cui combattere la battaglia in difesa dell'ordinamento ecclesiale e della sua autonomia. La definizione di una linea autorevole e comune a tutti i cattolici osservanti, o quantomeno agli intellettuali di orientamento curiale, non fu un'operazione né immediata né facile. Si esamineranno pertanto alcuni episodi emblematici di tale processo. Tuttavia, l'intenzione comune agli autori cattolici – ed in parte anche ai cattolici conciliatoristi –

era quella di trovare nuovi argomenti con cui patrocinare la causa della Chiesa e del valore del suo diritto anche nella temperie dei nuovi eventi, ma solo una delle tesi proposte allo scopo fu accolta dallo *jus publicum ecclesiasticum*.

Il paradigma di tale risposta alla sfida del separatismo, superata la fase della sperimentazione di varie vie, fu ben rappresentato da uno dei più autorevoli canonisti di orientamento curiale, Felice Cavagnis. L'occasione per fare ciò fu offerta da Carlo Cadorna, con il quale Cavagnis ingaggiò un breve ma intenso duello intellettuale, avente per oggetto proprio – come recita il titolo dello studio del canonista – la natura di società giuridica e pubblica competente alla Chiesa. Come si è già avuto modo di anticipare, è a questo punto che sembra essersi definito, per parte ecclesiastica, il paradigma della risposta alla contestazione liberale del diritto canonico destinato a godere di un duraturo successo.

È possibile trarre una conclusione analoga anche per quella branca del diritto dello Stato che prese il nome di *diritto ecclesiastico*? Quanto delle vicende descritte lasciò il segno nella nuova disciplina?

A questo scopo, e a titolo di conclusione dell'indagine, si cercherà di dare una lettura delle famose prolusioni di Francesco Scaduto e Francesco Ruffini sul *diritto ecclesiastico in senso moderno*, considerate per comune consenso gli atti fondativi dell'attuale statuto epistemologico della materia, che le consideri, per una volta, non come punti di partenza, ma come punti di arrivo del percorso che si sarà cercato di ricostruire.

3. *Questioni circa le caratteristiche e i criteri di selezione del materiale di indagine*

Come si è osservato in precedenza, il quadro d'insieme cerca di dare contezza – sia pure *per exempla* – degli elementi che, dalla ricerca documentaria, sono risultati essere maggiormente rappresentativi dei diversi livelli del dibattito ottocentesco sul ruolo del diritto canonico per il diritto dello Stato.

I livelli del dibattito ai quali ci si riferisce possono essere riassunti indicativamente nel modo seguente: posizioni dei liberali o dei cattolici, interpretazioni dei liberali di Destra o di Sinistra, interpretazione dei cattolici intransigenti o conciliatoristi; sotto un diverso profilo contenutistico, la considerazione prevalentemente politica o giuridica della materia trattata da parte degli autori; dal punto

di vista cronologico, interventi precedenti o successivi alla presa di Roma da parte dell'Esercito italiano.

Come è facile intuire, le prime tre distinzioni riprendono paradigmi che hanno una funzione essenzialmente descrittiva e che pertanto richiedono una applicazione ricca di cautele per non sacrificare all'astratta linearità di una collocazione ideologica il *proprium* di ciascun autore che verrà in considerazione; tuttavia esse conservano un oggettivo valore ordinatorio che verrà naturalmente rispettato.

L'apprezzamento del taglio più o meno specificamente giuridico dei contributi al dibattito è servito invece allo scopo di individuare un criterio empirico per la determinazione della rilevanza delle fonti di studio che, senza risultare arbitrario, consentisse tuttavia di non stemperare eccessivamente nei suoi presupposti metagiuridici il carattere della materia di indagine. Sulla scorta di tale criterio, si sono operate scelte a volte complesse, ma necessarie – a modesto avviso di chi scrive – a contraddistinguere una ricerca di storia giuridica da uno studio di storia delle idee politiche: per esempio, escludendo la trattazione delle idee di Vincenzo Gioberti²³, Terenzio Mamiani²⁴ o Carlo Maria Curci²⁵, per citare solo alcuni esempi di intellettuali e pubblicisti che esercitarono un grande influsso sull'opinione pubblica della loro epoca, ma che non verranno evocati se non indirettamente. Ad ogni modo, la questione politico-giuridica dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa fu affrontata, con diversi tagli e gradi di approfondimento, da quasi tutti i migliori ingegni dell'epoca, perciò – esclusa ogni velleitaria pretesa di completezza – a maggior ragione si imponeva un più severo vaglio di pertinenza delle fonti di studio non soltanto rispetto alla materia affrontata, ma anche al taglio scelto per affrontarla. Dato che il criterio di distinzione ora in parola ha avuto, a differenza dei precedenti, la funzione di criterio decisivo riguardo all'inclusione o esclusione di talune fonti dall'indagine che si è condotta, uno dei principali impegni preliminari del lavoro – insieme all'individuazione del tema d'indagine e alla previa valutazione della sua praticabilità – è stato quello, condotto nelle fasi di ricerca, della cernita di un materiale di studio coerente.

Infine, la distinzione delle fonti secondo il criterio della collocazione cronologica *ante* e *post* 20 settembre 1870 attiene ad un profilo più delicato da affrontarsi, dal

²³ F. TRANIELLO, voce *Gioberti, Vincenzo*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LV, 2001, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/vincenzo-gioberti_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/vincenzo-gioberti_(Dizionario-Biografico)/).

²⁴ A. BRANCATI, voce *Mamiani della Rovere, Terenzio*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», 68, 2007, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/mamiani-della-rovere-terenzio_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/mamiani-della-rovere-terenzio_(Dizionario-Biografico)/).

momento che la questione del potere temporale del Pontefice, del suo intersecarsi con il diritto della Chiesa universale²⁶, della sua sopravvivenza, cessazione e violazione da parte delle forze nazionali fu un problema vivissimo del Risorgimento, che si intrecciò strettamente alla più generale questione della politica ecclesiastica dello Stato unitario pur conservando una propria fisionomia specifica in tutte le sue fasi, dal 1859 al 1929 (con un chiaro capovolgimento di prospettive, appunto, nel 1870). La *questione romana*, nelle sue sfaccettature politiche, religiose²⁷, giuridiche, occupò infatti nelle preoccupazioni dei politici e degli studiosi coevi una posizione che fu, per ampi tratti, assorbente. Essa, per la sua natura, presentava caratteri non soltanto nazionali ma europei, sia per il diretto coinvolgimento della Francia del Secondo Impero nelle vicende del dominio temporale della Chiesa²⁸ e per le conseguenti ricadute diplomatiche “a catena” che la situazione provocava presso le Cancellerie di tutta Europa, sia perché l’aggressione ad uno Stato sovrano, riconosciuto come tale dalle Potenze riunitesi al Congresso di Vienna, metteva in rilievo tutti i problemi del diritto internazionale classico²⁹. Sono tutti profili abbastanza peculiari da farne un oggetto di autonoma considerazione in seno al più ampio insieme delle questioni inerenti ai rapporti fra Stato e Chiesa³⁰. Per questa ragione, avendo la stessa questione romana – se intesa nella sua specificità – un’attinenza sostanzialmente mediata rispetto al tema della definizione delle politica del diritto in materia ecclesiastica, si è scelto di non affrontarla in questa sede se non in modo tangenziale, nella misura in cui essa suscitò precise risposte legislative (ad esempio, la legge delle guarentigie) o pose, in un’accezione più generale, problemi giuridici (ad esempio, la sopravvivenza nell’ordinamento italiano di istituti canonici vigenti negli Stati Pontifici, che diede luogo a numerose controversie giudiziarie destinate a protrarsi a lungo nelle aule dei tribunali del Regno).

²⁵ G. MUCCI, *Carlo Maria Curci, il fondatore della Civiltà Cattolica*, Roma, Studium, 1988.

²⁶ Si vedano al riguardo le osservazioni di A. DE VALLES, *Chiesa e Stato pontificio nel concetto unitario di Stato teocratico*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1927, pp. 215-227.

²⁷ P. G. CAMAIANI, *Motivi e riflessi religiosi della questione romana*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l’Unità (1861-1878). Atti del quarto Convegno di Storia della Chiesa. La Mendola 31 agosto – 5 settembre 1971*, Milano, Vita e Pensiero, 1973, relazioni – vol. II, pp. 65-128.

²⁸ M. TEDESCHI, *Francia e Inghilterra di fronte alla questione romana (1859-1860)*, Milano, Giuffrè, 1978.

²⁹ F. CURATO, *I primi passi dell’Italia nella politica internazionale*, in ID., *Scritti di storia diplomatica*, Milano, Giuffrè, 1985, pp. 271-295.

³⁰ A. PIOLA, *La questione romana nella storia e nel diritto. Da Cavour al Trattato del Laterano*, Padova, CEDAM, 1931. Un utile strumento bibliografico ed interpretativo è tuttora rappresentato da E. G. VITALI, *Rassegna di studi storici sulla questione romana*, ora in ID., *Scritti di diritto ecclesiastico e canonico*, Milano, Giuffrè, 2012, pp. 69-93.

Questo è il quadro dei criteri generali che hanno trovato applicazione nell'individuazione dei filoni di indagine e nella selezione dei materiali di studio; ulteriori indicazioni di dettaglio verranno esposte, di volta in volta, laddove apparirà necessario proporre una giustificazione delle scelte praticate.

4. Nota bibliografica generale

La bibliografia citata nelle note a piè di pagina indicherà i materiali di studio e le fonti che sono venute in rilievo in relazione ai singoli punti del lavoro. Come per tutte le ricerche nelle quali l'elemento storico svolge una funzione coesistente a quello giuridico, anche in questa sede si farà un ampio ricorso a fonti storiche e storiografiche (studi, repertori, enciclopedie, pubblicazioni di circostanza o di storia locale, biografie ed ogni altro scritto che le circostanze hanno consigliato e permesso di indagare), nella convinzione che, in uno studio condotto perlopiù su tematiche dottrinali, l'analisi del contesto abbia un ruolo importante anche al fine di una corretta interpretazione del momento giuridico. Di questo si darà conto nello svolgimento del lavoro e nelle note bibliografiche ed esplicative.

Meno facile è invece dare conto, in una prospettiva più ampia, dell'insieme delle letture che hanno permesso a chi scrive di formarsi un'idea della materia che si è inteso trattare, fornendo – per così dire – le fondamenta sulle quali poggia l'edificio (quali che siano le sue qualità e le sue carenze, delle quali naturalmente ci si assume la piena responsabilità). Naturalmente, anche nel corso della trattazione non mancheranno i riferimenti testuali, tuttavia è sembrato opportuno fornire preliminarmente al lettore una sorta di piccola *disclosure* degli studi che, a vario titolo, hanno segnato le coordinate essenziali del lavoro, allo scopo di illustrare con qualche brevissima nota lo specifico rilievo di tali opere.

Iniziando dall'inquadramento storico generale, sono risultati fondamentali per la comprensione del periodo in esame alcuni studi "classici", quali quelli di Benedetto Croce sulla storia dell'Italia liberale dal 1871 al 1914³¹, di Adolfo Omodeo sul Risorgimento³², di Guido De Ruggiero sul liberalismo europeo³³, di Luigi Salvatorelli

³¹ B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Milano, Adelphi, 1991. Croce fu peraltro in contatto con Francesco Ruffini, al quale lo univa la visione politica liberale; F. MARGIOTTA BROGLIO, *Lettere di Benedetto Croce a Francesco Ruffini*, in «Nuova antologia», 1986, 2159, pp. 409-436.

³² A. OMODEO, *L'età del Risorgimento italiano*, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2013.

sul pensiero politico italiano e sulla storia dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa³⁴ e di Federico Chabod sulla politica estera nazionale³⁵. Su queste macrotematiche, infatti, esiste certamente una amplissima bibliografia di dettaglio, che ogni anno si arricchisce di pregevoli contributi, ma quando si tratta di risalire ad opere di sintesi autorevole, quasi sempre il richiamo è a tali testi. Nel caso della *Storia d'Italia* di Croce, si può aggiungere che, oltre a rappresentare un classico della storiografia, essa stessa costituisce una fonte storica, poiché compendia la visione di un autore che ebbe una conoscenza diretta dei fatti affrontati nella tesi; lo stesso si può dire per lo studio sulla politica italiana da Porta Pia a Vittorio Veneto di Ivanoe Bonomi³⁶. Sul versante ecclesiastico e dei rapporti fra Stato e Chiesa, analoghe considerazioni sui rapporti fra autorevolezza e sintesi valgono certamente per gli studi di Stefano Jacini sulla politica ecclesiastica dei cavouriani³⁷, di Jemolo su *Stato e Chiesa*³⁸ e, più di recente, di Pietro Scoppola sulle tendenze politiche e sociali dei cattolici³⁹ e di Giacomo Martina sulla storia della Chiesa cattolica *tout court*⁴⁰.

Parimenti “classici” per la loro importanza e completezza, sono gli studi di Rosario Romeo sulla vita di Cavour⁴¹ e, nuovamente, di Giacomo Martina sulla figura di Pio IX⁴², che trascendono ampiamente il mero discorso biografico per offrire, rispettivamente, un esaustivo quadro di storia politica ed economica della prima metà dell'Ottocento italiano e un dettagliato affresco della vita della Chiesa fra la Restaurazione e la seconda metà del XIX secolo. Lo studio di Alfredo Capone, che prende le mosse dove quello di Romeo si conclude, completa il quadro generale della storia politica e – in questo caso – sociale italiana del periodo preso in considerazione dalla ricerca⁴³, e ha il pregio di offrire un quadro di sintesi esaustivo di una materia che

³³ G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Roma – Bari, Laterza, 1984.

³⁴ L. SALVATORELLI, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Torino, Einaudi, 1975; ID., *Chiesa e Stato dalla rivoluzione francese ad oggi*, Firenze, La Nuova Italia, 1973.

³⁵ F. CHABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Roma – Bari, Laterza, 1997.

³⁶ I. BONOMI, *La politica italiana da Porta Pia a Vittorio Veneto (1870-1918)*, Torino, Einaudi, 1966.

³⁷ S. JACINI, *La crisi religiosa del Risorgimento e la politica ecclesiastica italiana da Villafranca e Porta Pia*, Bari, Laterza, 1938.

³⁸ A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, Einaudi, 1963.

³⁹ Dell'opera di Scoppola, consegnata a numerosi e talora frammentari interventi, si può considerare rappresentativo il volume P. SCOPPOLA, *La democrazia dei cristiani. Il cattolicesimo politico nell'Italia unita*, Roma – Bari, Laterza, 2005. Altri spunti di analisi sul periodo risorgimentale sono contenuti nelle seguenti raccolte commentate di documenti: C. CAVOUR, *Discorsi per Roma capitale*, Roma, Donzelli, 2010 (il volume contiene un saggio introduttivo di Scoppola); *Chiesa e Stato nella storia d'Italia. Storia documentaria dall'Unità alla Repubblica*, a cura di P. SCOPPOLA, Bari, Laterza, 1967.

⁴⁰ G. MARTINA, *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*, Brescia, Morcelliana, 1993-1995, 4 voll.

⁴¹ R. ROMEO, *Cavour e il suo tempo*, Roma – Bari, Laterza, 2012, 3 voll.

⁴² G. MARTINA, *Pio IX*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1974-1990, 3 voll.

⁴³ A. CAPONE, *Destra e sinistra da Cavour a Crispi*, Milano, TEA, 1996.

conosce poche vie di mezzo fra la sintesi divulgativa e lo studio di dettaglio. Sotto il profilo più specifico della storia parlamentare, è stato fruttuoso il ricorso ai volumi de *Il Parlamento italiano*⁴⁴, opera collettanea promossa da Francesco Cossiga, la quale precede e si accompagna idealmente al prezioso lavoro di pubblicazione *on line* di documenti d'archivio che, in anni recenti, è stata intrapreso dagli Uffici storici della Camera dei Deputati e del Senato.

Passando ora ai profili giuridici, in via generale occorre ricordare l'*Introduzione alla storia del diritto* di Mario Ascheri⁴⁵ e gli studi di Paolo Grossi⁴⁶, che hanno fornito la filigrana dello studio sotto il profilo della collocazione concettuale in un determinato momento della storia giuridica delle vicende trattate, mentre con più specifico riferimento al diritto positivo italiano hanno rilievo gli studi di Carlo Ghisalberti⁴⁷; lo stesso può dirsi, quanto alle rispettive materie, per il quadro di Carlo Cardia, *Risorgimento e religione*⁴⁸, la *Storia della filosofia del diritto* di Guido Fassò⁴⁹, lo studio sulla *Dottrina dello Stato* di Alessandro Passerin d'Entrèves⁵⁰, lo studio di Giacchi sulla genesi dello Stato laico⁵¹ le sintesi di storia del diritto canonico di Luciano Musselli⁵² e Carlo Fantappiè⁵³.

Dal punto di vista del diritto positivo, stante l'esigenza di ricostruire la collocazione della materia trattata nel più ampio quadro della scienza giuridica, si è fatto ricorso alle principali trattazioni manualistiche di riferimento dell'epoca studiata: in

⁴⁴ In particolare si fa riferimento ai primi volumi della collana: *Il Parlamento italiano. 1861-1865. L'unificazione italiana: da Cavour a La Marmora*, Milano, Nuova CEI, 1988; *Il Parlamento italiano. 1866-1869. La costruzione dello Stato: da La Marmora a Menabrea*, Milano, Nuova CEI, 1988; *Il Parlamento italiano. 1870-1874. Il periodo della destra: da Lanza a Minghetti*, Milano, Nuova CEI, 1989; *Il Parlamento italiano. 1875-1876. Il declino della destra: da Minghetti a Depretis*, Milano, Nuova CEI, 1989; *Il Parlamento italiano. 1877-1887. La sinistra al potere: da Depretis a Crispi*, Milano, Nuova CEI, 1989; *Il Parlamento italiano. 1888-1901. Crispi e la crisi di fine secolo: da Crispi a Zanardelli*, Milano, Nuova CEI, 1989.

⁴⁵ M. ASCHERI, *Introduzione storica al diritto medievale*, Torino, Giappichelli, 2007; ID., *Introduzione storica al diritto moderno e contemporaneo*, Torino, Giappichelli, 2008.

⁴⁶ In particolare, P. GROSSI, *L'Europa del diritto*, Roma – Bari, Laterza, 2009.

⁴⁷ C. GHISALBERTI, *La codificazione del diritto in Italia (1865-1942)*, Roma – Bari, Laterza, 2008; ID., *Unità nazionale e unificazione giuridica in Italia*, Roma – Bari, Laterza, 2008.

⁴⁸ C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, Torino, Giappichelli, 2011.

⁴⁹ G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto. Ottocento e Novecento*, Roma – Bari, Laterza, 2011.

⁵⁰ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina dello Stato*, Giappichelli, Torino, 2009.

⁵¹ O. GIACCHI, *Lo Stato laico*, Milano, Vita e Pensiero, 1975.

⁵² L. MUSSELLI, *Storia del diritto canonico. Introduzione alla storia del diritto canonico e delle istituzioni ecclesiali*, Torino, Giappichelli, 2008.

⁵³ C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bologna, Il Mulino, 2011; non di sintesi, ma di analisi è invece il fondamentale studio ID., *Chiesa cattolica e modernità giuridica*, Milano, Giuffrè, 2008, 2 voll. Sulla disciplina ed i suoi cultori si veda altresì M. NACCI, *Origini, sviluppi e caratteri del jus publicum ecclesiasticum*, Roma, Lateran University Press, 2010. Per quanto riguarda la storia dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa, la base di partenza per l'indagine degli istituti della materia è

particolare, l'*Enciclopedia giuridica* di Francesco Filomusi Guelfi⁵⁴, che rappresentò per le generazioni a cavallo fra Otto e Novecento la prima palestra della formazione giuridica, e i capisaldi istituzionali di Francesco Scaduto e Francesco Ruffini⁵⁵, oltre che – per una produzione soltanto lievemente più tarda, ma già capace di offrire un pur embrionale quadro di sintesi storica ed una problematizzazione consapevole della questione del valore del diritto canonico per il diritto ecclesiastico – di Domenico Schiappoli⁵⁶. Per quanto riguarda, invece, il versante canonistico, la disciplina che qui interessa è stata affrontata attraverso la lettura che ne diede Felice Cavagnis⁵⁷, il quale fu studioso di primo rilievo non solo per autorevolezza scientifica e prestigio degli incarichi ricoperti, ma anche per la pertinenza dei suoi interessi scientifici rispetto al problema in esame.

Tornando al rapporto fra diritto e storia, già sottolineato da Ruffini e Jemolo, e poi ancora da Francesco Calasso in polemica con Vincenzo Del Giudice⁵⁸, l'importanza per il tema trattato del raccordo fra scienza giuridica, fattore storico e altre scienze sociali è stato evidenziato in numerose occasioni. Tra i contributi più significativi a questo riguardo spiccano lo studio su *Diritto ecclesiastico ed esperienza giuridica*, di Luigi De Luca⁵⁹, e quello sulla *Rilevanza dei presupposti storico-politici* di Anna Ravà⁶⁰. Il primo dei due volumi riprende ed approfondisce alcuni temi di un precedente studio dell'autore sullo sviluppo storico del concetto di diritto ecclesiastico⁶¹. Il secondo bene introduce i nuclei centrali del dibattito risorgimentale sulle questioni ecclesiastiche, sopra già accennati: la politica del diritto e la *questione romana*⁶². Più di recente, uno

stata offerta da P. G. CARON, *Corso di storia dei rapporti fra Stato e Chiesa*, Milano, Giuffrè, 1981-1985, 2 voll.

⁵⁴ F. FILOMUSI GUELF, *Enciclopedia giuridica*, Napoli, Jovene, 1910. Sulla disciplina e sul suo cultore si vedano G. DALLA TORRE, *Alle origini dell'«Enciclopedia giuridica»*, in *Studi in memoria di Mario Petroncelli*, cit., vol. I, pp. 169-176 e, con più specifico riguardo al pensiero dell'autore in materia di diritto ecclesiastico, G. DALLA TORRE, *I rapporti tra Stato e Chiesa nel pensiero di Francesco Filomusi Guelfi*, in *La costruzione di una scienza per la nuova Italia*, cit., pp. 165-192.

⁵⁵ F. SCADUTO, *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, cit.; E. FRIEDBERG e F. RUFFINI, *Manuale di diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, cit.

⁵⁶ D. SCHIAPPOLI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Napoli, Pièro, 1913 ed edizioni successive.

⁵⁷ F. CAVAGNIS, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, Roma, Typis Societatis Catholicae Instructivae, 1882-1883, 2 voll.

⁵⁸ F. CALASSO, *Il diritto canonico e la storia*, in ID., *Storicità del diritto*, Milano, Giuffrè, 1966, pp. 143-153. Su tale episodio e su altri profili del dibattito dottrinale sopra ricordato, cfr. M. TEDESCHI, *Il contributo della scienza giuridica italiana nell'ambito del diritto canonico ed ecclesiastico*, in ID., *La tradizione dottrinale del diritto ecclesiastico*, Cosenza, Pellegrini, 2007, pp. 99-119.

⁵⁹ L. DE LUCA, *Diritto ecclesiastico ed esperienza giuridica*, Milano, Giuffrè, 1970.

⁶⁰ A. RAVÀ, *Rilevanza dei presupposti storico-politici*, cit.

⁶¹ Cfr. *infra*.

⁶² Le stesse ragioni di autorevolezza e sintesi sopra esposte inducono a citare in questa sede due capisaldi delle trattazioni in materia, da leggersi anch'essi naturalmente in relazione ai contesti in cui videro la luce e alle forti convinzioni dei loro autori: A. PIOLA, *La questione romana nella storia e nel diritto*, cit. e V.

studio di Giuseppe dalla Torre ha affrontato la questione della politica ecclesiastica dell'Italia postunitaria sotto il profilo della continuità/discontinuità nel lungo periodo⁶³. La lettura proposta, attraverso un approccio ermeneutico che predilige il paradigma della continuità⁶⁴, sottolinea il solido legame che intercorre fra le vicende risorgimentali e gli sviluppi successivi della legislazione nazionale. È opinione di chi scrive che la persistenza del dilemma della natura giuridica della Chiesa e del suo ordinamento lungo tutto il periodo liberale (quindi anche oltre l'intervallo temporale entro il quale si collocano le questioni affrontate in questa tesi) possa essere visto anche come un filo che percorre, con le sue molteplici implicazioni, tutta la vicenda dei rapporti fra lo Stato italiano e la Chiesa cattolica e pertanto possa trovare una collocazione appropriata in una simile prospettiva.

Giunti a questo punto, occorre considerare i versante della bibliografia specificamente ecclesiasticistica. Per quanto riguarda i profili legislativi, i punti di riferimento restano a tutt'oggi due volumi apparsi in occasione delle celebrazioni per il centenario dell'Unità d'Italia, curati da Giuliana D'Amelio, l'uno, e da Pietro Agostino d'Avack, l'altro⁶⁵. Si può inoltre ricondurre ad una prospettiva di indagine affine a quella dei due volumi appena citati lo studio di Giovanni Battista Varnier sugli *Aspetti della politica ecclesiastica italiana negli anni del consolidamento dello Stato unitario*⁶⁶. Sotto il profilo più ampio della scienza del diritto ecclesiastico, tuttavia, malgrado l'abbondanza di indagini specifiche su singole personalità e tematiche⁶⁷ manca ancora una ricostruzione storica complessiva, che al momento rimane ancora tracciata, almeno

DEL GIUDICE, *La questione romana e i rapporti tra Stato e Chiesa fino alla Conciliazione*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, [1947].

⁶³ G. DALLA TORRE, *Il paradigma della continuità come chiave di lettura dei rapporti tra Stato e Chiesa in Italia*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 20 febbraio 2012.

⁶⁴ In ciò lo studio sembra raccogliere il testimone di V. E. ORLANDO, *Nessi storici e giuridici fra gli accordi lateranensi e l'ordinamento anteriore*, in *Studi in onore di Francesco Scaduto*, cit., vol. II, pp. 209-231. Sul tema, in una prospettiva storica ancora più ampia, si veda altresì O. GIACCHI, *Il Concordato del Laterano e la tradizione italiana*, in ID., *Libertà della Chiesa e autorità dello Stato*, Milano, Giuffrè, 1963, pp. 31-91.

⁶⁵ G. D'AMELIO, *Stato e Chiesa. La legislazione ecclesiastica fino al 1867*, Milano, Giuffrè, 1961; *La legislazione ecclesiastica*, cit.; F. MARGIOTTA BROGLIO, *Società civile e società religiosa*, in *L'Italia nell'età napoleonica. Atti del LVIII Congresso di storia del Risorgimento italiano (Milano, 2-5 ottobre 1996)*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 1997, pp. 115-144 e ID., *Legislazione italiana e vita della Chiesa (1861-1878)*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità*, cit., relazioni – vol. I, pp. 101-146.

⁶⁶ G. B. VARNIER, *Aspetti della politica ecclesiastica italiana negli anni del consolidamento dello Stato unitario*, in *Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca*, a cura di R. LILL e F. TRANIELLO, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 163-212.

⁶⁷ Si ricordano, in particolare, gli studi di Giovanni Battista Varnier e di Mario Tedeschi, che verranno in rilievo in numerose occasioni, oltre che il volume ricco di rilievi *La costruzione di una scienza per la nuova Italia: dal diritto canonico al diritto ecclesiastico*, cit.

nelle sue linee portanti, da contributi a loro volta classici: la sintesi di Cesare Magni⁶⁸, le prolusioni di Francesco Finocchiaro⁶⁹ e di Gaetano Catalano⁷⁰ e, in anni successivi, lo studio di Silvio Ferrari *Ideologia e dogmatica nel diritto ecclesiastico*⁷¹, che si concentra principalmente sulle fortune post-concordatarie della disciplina. Più di recente, il filone di indagine relativo alla fase iniziale della materia è stato approfondito da Franco Edoardo Adami in due ampi saggi⁷².

Il tema specifico del *Concetto del diritto ecclesiastico nel suo sviluppo storico*, infatti, pur costituendo l'oggetto specifico di uno studio di Luigi De Luca⁷³, è stato dallo stesso affrontato in una chiave essenzialmente dogmatica. Il saggio in parola fu frutto di una stagione di studi di eccezionale ricchezza⁷⁴, ma che – in consonanza con i

⁶⁸ C. MAGNI, *Il contributo italiano agli studi nel campo del diritto canonico ed ecclesiastico negli ultimo cento anni*, in *Un secolo di progresso scientifico italiano (1839-1939)*, Roma, Società Italiana per il Progresso delle Scienze, 1939, vol. VI, pp. 357-383.

⁶⁹ F. FINOCCHIARO, *Antiche e nuove prospettive di studio del diritto ecclesiastico*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1960, I, pp. 233-258.

⁷⁰ G. CATALANO, *La problematica del diritto ecclesiastico ai tempi di Francesco Scaduto e ai nostri giorni*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1965, I, pp. 20-57.

⁷¹ S. FERRARI, *Ideologia e dogmatica nel diritto ecclesiastico italiano*, cit., in part. pp. 1-17.

⁷² F. E. ADAMI, *Origine e sviluppo della dottrina italiana*, cit. e ID., *La manualistica italiana di diritto ecclesiastico tra fine '800 e inizio '900*, in *La costruzione di una scienza per la nuova Italia*, cit., pp. 85-149.

⁷³ L. DE LUCA, *Il concetto del diritto ecclesiastico nel suo sviluppo storico*, Padova, CEDAM, 1946. Affinità tematiche si riscontrano in altri due saggi del medesimo autore: L. DE LUCA, *Considerazioni sull'autonomia e la pubblicità della Chiesa nel diritto italiano*, Milano, Giuffrè, 1946 e, ancor più, ID., *Diritto ecclesiastico ed esperienza giuridica*, Milano, Giuffrè, 1976. Una ideale prosecuzione di tali studi è E. G. VITALI, *Diritto ecclesiastico e storia*, in AA.VV., *Storia e dogmatica nella scienza del diritto ecclesiastico*, cit., pp. 93-120 ed ora in ID., *Scritti di diritto ecclesiastico e canonico*, cit., pp. 45-68. Del pari rilevante, con una più specifica attenzione per le vicende dottrinali, M. CONDORELLI, *Diritto ecclesiastico e storia giuridica nell'esperienza italiana*, in AA.VV., *Storia e dogmatica nella scienza del diritto ecclesiastico*, cit., pp. 121-146.

⁷⁴ Ci si riferisce, in particolare, ai contributi che, fra gli anni Trenta e Quaranta del Novecento, apparvero sull'*Archivio di Diritto Ecclesiastico* e che sono ora ripubblicati nel volume *Lo studio e l'insegnamento del diritto canonico e del diritto ecclesiastico in Italia*, a cura di S. GHERRO e M. MIELE, Padova, CEDAM, 2012. A questi contributi è opportuno aggiungere O. GIACCHI, *Diritto canonico e dogmatica giuridica moderna*, in «Annali della R. Università degli Studi di Macerata», 1939, ora in ID., *Chiesa e Stato nella esperienza giuridica (1933-1980)*, Milano, Giuffrè, 1981, vol. I, pp. 69-107 ed un ulteriore studio di L. DE LUCA, *Rilevanza giuridica dell'ordinamento canonico nel diritto italiano*, Padova, CEDAM, 1943. Si aggiungano inoltre i contributi di A. CHECCHINI, *Introduzione dommatica al diritto ecclesiastico italiano*, Padova, CEDAM, 1937, al quale rispose in garbata critica – proprio partendo dalla sensibilità anche storica che animava la sua lettura della materia – A. C. JEMOLO, *La classifica dei rapporti fra Stato e Chiesa*, Modena, Società Tipografica Modenese, 1938 (estratto dall'«Archivio Giuridico», CXIX, 1938, 1). La ricostruzione del dibattito fra Checchini e Jemolo è offerta dai contributi di G. SARACENI, *Profilo scientifico di Aldo Checchini quale cultore del diritto ecclesiastico*, G. R. GIACOMAZZO, *Jemolo e Checchini nella loro prospettiva storica*, L. DE LUCA, *Aldo Checchini e Arturo Carlo Jemolo*, P. BELLINI, *Il contributo metodologico di Aldo Checchini e Arturo Carlo Jemolo alla scienza del diritto ecclesiastico e il significato del loro magistero*, tutti pubblicati nel volume *La tradizione dottrinale del diritto ecclesiastico*, a cura di M. TEDESCHI, Napoli, Jovene, 1994, pp. 13-84. Sull'importanza del dibattito anche per gli sviluppi della dottrina successiva si veda F. FINOCCHIARO, *Il diritto ecclesiastico e la teoria generale del diritto*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1987, I, pp. 429-470. Negli stessi anni il tema viveva una nuova stagione di studi, anche in ragione delle profonde innovazioni introdotte dai Patti Lateranensi. Adde sul punto P. A. D'AVACK, *La posizione giuridica del diritto*

paradigmi del formalismo giuridico⁷⁵ – guardava con interesse prevalente ai legami fra il diritto e la filosofia, piuttosto che a quelli del medesimo con le altre scienze sociali⁷⁶. Ad ogni modo, lo studio di De Luca, insieme a quello già ricordato di Gismondi (più attento ai concreti sviluppi della dottrina e della pubblicistica politico-giuridica italiana)⁷⁷, costituisce un solido ancoraggio per ogni ulteriore indagine.

Poiché siamo così tornati all’evocazione delle opere degli studiosi con cui si sono aperte queste considerazioni introduttive, non resta che offrire al giudizio del lettore il frutto della ricerca che è stata svolta.

canonico nell’ordinamento italiano, in *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*, Padova, CEDAM, 1940, vol. IV, pp. 311-350.

⁷⁵ Il superamento della dottrina formalistica sarebbe avvenuto, in anni successivi, anche per opera della Corte Costituzionale; A. ALBISETTI, *La Corte Costituzionale e i problemi del diritto ecclesiastico: formalismo giuridico e attuazione della Costituzione*, in *Studi in onore di Pietro Agostino d’Avack*, Milano, Giuffrè, 1976, vol. I, pp. 3-39.

⁷⁶ Forse si potrebbe avvicinare tale tendenza a quella in auge presso la coeva dottrina penalistica, che operava sotto gli influssi del tecnicismo giuridico. Si vedano al riguardo G. DE FRANCESCO, voce *Rocco, Arturo*, in «Il contributo italiano alla storia del pensiero. Diritto», consultabile al sito http://www.treccani.it/enciclopedia/arturo-rocco_%28Il_Contributo_italiano_alla_storia_del_Pensiero:_Diritto%29/; L. GARLATI e M. N. MILETTI, voce *Rocco, Arturo*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1704-1708 e S. SEMINARA, *Sul metodo tecnico-giuridico e sull’evoluzione della penalistica italiana nella prima metà del XX secolo*, in *Studi in onore di Mario Romano*, Napoli, Jovene, 2011, vol. I, pp. 575-616.

⁷⁷ P. GISMONDI, *Il nuovo giurisdizionalismo italiano*, cit.

LA CORNICE NORMATIVA DEL DIBATTITO

SOMMARIO: 1. Considerazioni introduttive. – 2. Dal Regno di Sardegna al Regno d'Italia. – 3. I provvedimenti legislativi dei Governi della Destra storica. – 4. Dalla legge sulle guarentigie alla caduta della Destra. – 5. Continuità e discontinuità nell'azione dei Governi della Sinistra storica. – 6. *Fin de siècle*: la politica ecclesiastica di Francesco Crispi.

1. *Considerazioni introduttive*

Il carattere quasi esclusivamente dottrinale della materia oggetto di questa tesi consiglia di premettere alla trattazione del pensiero degli autori una sintetica ricostruzione della normativa vigente in materia ecclesiastica all'epoca dei fatti trattati. Pur senza avere l'ambizione di una ricostruzione esaustiva di tutti i provvedimenti promulgati nel periodo risorgimentale e liberale, la prospettazione degli sviluppi legislativi è intesa ad offrire il panorama normativo con il quale gli studiosi dell'epoca dovettero confrontarsi, come emergerà nel corso della trattazione. Non si tratterà dunque di una esposizione dettagliata dei contenuti delle singole leggi e normative, poiché il carattere essenzialmente teorico del tema di indagine – la natura giuridica riconosciuta alla associazione ecclesiastica ed il valore delle norme da essa poste – suggerisce di affrontare la questione sotto il profilo del valore politico-giuridico di tali provvedimenti.

Tanto gli autori che affrontarono la questione ecclesiastica in un'ottica prevalentemente politica, quanto coloro che la affrontarono invece in chiave più strettamente giuridica, infatti, si trovarono ad operare in un contesto normativo contrassegnato da precise caratteristiche oggettive. L'interpretazione di tali caratteri sulla scorta dei propri convincimenti fu infatti una parte importante del pensiero ecclesiasticistico degli studiosi del periodo considerato. Così, se per esempio Marco Minghetti e Stefano Castagnola cercarono di dare alla normativa vigente in materia

ecclesiastica una lettura separatista, altri autori, come Giuseppe Piola e Guido Padelletti ne sottolinearono invece i caratteri giurisdizionalisti – a loro avviso – ingiustamente negletti. Lo scopo di queste pagine è dunque quello di offrire una sintesi per quanto possibile neutra della materia giuridica sottostante alle trattazioni degli autori che verranno in rilievo nei prossimi capitoli.

In ragione della linea di continuità che – come è noto – si può cogliere fra la politica ecclesiastica del Piemonte liberale e quella dell'Italia unitaria, si è scelto di considerare nel presente capitolo anche gli eventi che contraddistinsero l'ordinamento subalpino a partire dalla concessione dello Statuto. Poiché inoltre tali fatti sono gli immediati antecedenti della politica ecclesiastica dell'epoca che costituisce propriamente l'oggetto dell'indagine (1861-1895), si è scelto di esporre le vicende legislative del periodo preunitario (1848-1860) con un grado di approfondimento superiore rispetto a quelle del periodo successivo, le quali avranno invece modo di tornare in rilievo nel corso della tesi, quando ve ne sarà la necessità ai fini dell'esposizione.

Il Re di Sardegna Vittorio Emanuele II assunse per sé e per i suoi successori il titolo di Re d'Italia con la legge 17 marzo 1861, № 4671⁷⁸. L'atto, con cui il Parlamento conferiva legittimità formale⁷⁹ all'esito degli sforzi politici⁸⁰, diplomatici e militari⁸¹ fino ad allora condotti, fu presto riversato senza variazioni nella legge 21 aprile 1861, № 1 del Regno d'Italia, con cui si inaugurò la storia legislativa dello Stato italiano. A Torino, nei due rami del Parlamento, sedevano già rappresentanti eletti dal corpo politico o nominati dal sovrano anche al di fuori dei confini dei suoi Antichi Stati⁸². Eppure quella che si era aperta nella nuova Aula di Palazzo Carignano il 18 febbraio,

⁷⁸ G. S. PENE VIDARI, *Il Re Vittorio Emanuele II «assume il titolo di re d'Italia»*, in «Studi piemontesi», 2011, I, pp. 18-19.

⁷⁹ In precedenza aveva corrisposto in modo sostanziale al medesimo scopo l'indizione, negli anni 1859-1860, di plebisciti a suffragio universale, celebratisi nelle varie province d'Italia a cura dei diversi Governi interinali. Attraverso tali consultazioni, le popolazioni furono chiamate ad esprimere la volontà di avallare l'unione dei rispettivi territori al Regno di Sardegna e, poi, d'Italia; si veda, per un'ampia ricostruzione della vicenda storica e della valenza dell'istituto giuridico, E. MONGIANO, *Il voto della nazione. I plebisciti nella formazione del Regno d'Italia (1848-60)*, Torino, Giappichelli, 2003.

⁸⁰ Si vedano i saggi di R. ROMEO, *Il regno di Carlo Alberto e La rivoluzione liberale e nazionale* in ID., *Dal Piemonte sabauda all'Italia liberale*, Roma – Bari, Laterza, 1974, pp. 115-232.

⁸¹ Si rimanda sul tema a P. PIERI, *Storia militare del Risorgimento*, Torino, Einaudi, 1979, in part. pp. 589-744.

⁸² Le modalità di integrazione del Parlamento subalpino con rappresentanti degli altri *ex* Stati e, soprattutto, il problema politico a ciò sotteso erano stati oggetto di pubblica attenzione (E. AVOGADRO DELLA MOTTA, *Una quistione preliminare al Parlamento torinese*, Torino, Speirani e Tortone, 1860); sulle figure e le vicende dei singoli deputati cfr. T. SARTI, *I rappresentanti del Piemonte e d'Italia nelle tredici legislature del Regno*, Roma, Paolini, 1880.

con il consueto discorso della Corona, era l’VIII Legislatura del Regno, in piena continuità con le precedenti tappe della vita parlamentare subalpina.

Fin da questi minimi cenni emerge come il *côté* giuridico del processo risorgimentale sia stato caratterizzato da un forte grado di continuità fra l’ordinamento del Regno di Sardegna e quello del nascente Stato nazionale. Accanto ad altri elementi dalla valenza simbolica⁸³ o relativi alla conduzione politica della nuova realtà istituzionale⁸⁴, è infatti la constatazione della rapida estensione della normativa o, quantomeno, dei modelli giuridici subalpini⁸⁵ alle restanti parti d’Italia a dare corpo all’idea di un’uniformazione della vita pubblica nazionale che alcune correnti storiografiche definiscono “piemontesizzazione”. Termine con il quale si indica un’operazione condotta sostanzialmente “dall’alto”, attraverso strumenti dalle evidenti radici franco-napoleoniche, come nel caso della repentina estensione a tutto il Regno dell’ordinamento provinciale e comunale sardo, imperniato sulla figura del prefetto (r.

⁸³ Aspetti che, anche per questo, sono spesso citati dagli storici o evocati dalla libellistica: come la qualifica di «Secondo» che continuò ad accompagnare il nome di Vittorio Emanuele pur dopo la nascita del nuovo Stato (cfr. *inter alios*, G. E. DE PAOLI, *Vittorio Emanuele II. Il Re, l’uomo, l’epoca*, Milano, Mursia, 1992, pp. 213-214). La conservazione della numerazione dinastica di Vittorio Emanuele II, più che tradire un mero intento “di conquista” (come talora, semplicisticamente, si adduce) della Casa regnante sabauda ai danni del resto d’Italia, fu frutto di un delicato bilanciamento di istanze politiche (G. S. PENE VIDARI, *Il Re Vittorio Emanuele II «assume il titolo di re d’Italia»*, cit., pp. 9-14) e, per altro verso, segnala la persistenza nelle vicende risorgimentali di un sottile filone di motivazioni dinastiche, non (interamente) riducibili alle logiche del gioco politico parlamentare o alle pure istanze del nazionalismo (si veda, sul ruolo politico-giuridico del principio di nazionalità nel periodo considerato, E. MONGIANO, *Le principe de nationalité et la formation du royaume d’Italie*, in *Tra diritto e storia. Studi in onore di Luigi Berlinguer promossi dalle Università di Siena e Sassari*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, vol. II, pp. 253-272). Si pensi per esempio, a questo proposito, all’episodio della cessione alla Francia della Savoia e del Nizzardo con il Trattato di Torino del 24 marzo 1860, che riecheggia le transazioni territoriali fra sovrani d’*Ancien Régime* (E. GENTA, *Principio dinastico e principio di nazionalità: aspetti diplomatici e giuridici relativi alla cessione di Nizza e Savoia*, in ID., *Dalla Restaurazione al Risorgimento. Diritto, diplomazia, personaggi*, Torino, Giappichelli, 2012, pp. 210-219) e non mancò di mettere in evidenza, nel dibattito politico dell’epoca, i profili problematici della “*cohabitation*” fra il sistema parlamentare-rappresentativo e le «politiche di corte» (si vedano sul tema C. M. FIORENTINO, *La corte dei Savoia (1849-1900)*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 17-102 e P. GENTILE, *L’ombra del re. Vittorio Emanuele II e le politiche di corte*, Roma, Carocci, 2011, *passim*). La ricostruzione del dibattito, pur svolta nella chiave di lettura del nazionalismo fascista, è offerta da E. AMICUCCI, *Nizza e l’Italia*, Milano, Mondadori, 1939, in part. pp. 175-205. Per un’analisi del ruolo e dei caratteri dell’azione della Monarchia rispetto agli eventi risorgimentali, cfr. F. MAZZONIS, *La Monarchia e il Risorgimento*, Bologna, il Mulino, 2003, in part. pp. 53-91.

⁸⁴ Nell’impossibilità di offrire un pur succinto ragguaglio bibliografico su un tema ampiamente dibattuto da studiosi di ogni orientamento, si può convenire con chi, empiricamente, osserva che «per alcune istituzioni (prassi parlamentare, metodi di governo) la continuità tra Regno di Sardegna e Regno d’Italia è un fatto naturale e inevitabile, considerato il ruolo svolto dal primo nel processo di unificazione»; G. ASTUTO, *L’amministrazione italiana. Dal centralismo napoleonico al federalismo amministrativo*, Roma, Carocci, 2009, p. 58.

⁸⁵ È il caso, per esempio, della concezione dei rapporti fra centro e periferia, che venne estesa dagli *Antichi Domini* al resto d’Italia: essa era contrassegnata da un forte tendenza accentratrice, anche per sopperire all’evidente carenza di coesione fra le diverse parti del nuovo Regno e alle pulsioni centrifughe che, soprattutto nelle regioni meridionali, si registrarono ben presto. P. AIMO, *Stato e poteri locali in Italia. Dal 1848 a oggi*, Roma, Carocci, 2010, pp. 31-57.

d. 9 ottobre 1861, № 250), che ebbe funzioni rilevanti anche in materia di polizia ecclesiastica⁸⁶.

Tale tendenza fu frutto di opportunità e contingenze, ma rappresentò anche il naturale sviluppo del processo di riforme (giuridiche, economiche e sociali) intrapreso prima timidamente⁸⁷ e, in seguito, con maggior vigore dai Governi torinesi durante la «monarchia consultiva»⁸⁸ di Carlo Alberto (1831-1848) e continuato con rinnovato vigore durante i regni costituzionali del medesimo⁸⁹ e di Vittorio Emanuele II (1848-1859)⁹⁰.

Nel momento in cui lo Stato unitario nacque ed ebbe bisogno di un nuovo ordine, il Regno di Sardegna si trovò nella condizione di offrire, quantomeno, strumenti giuridici moderni, che – al di là dei pregi o dei difetti tecnici, che una ormai ampia produzione di studi sta capillarmente indagando, anche nel paragone con gli altri modelli preunitari⁹¹ – presentavano l'indubbio vantaggio di costituire l'«infrastruttura» di uno degli Stati più progrediti della Penisola⁹². Infatti, le recenti riforme legislative piemontesi erano state condotte con la consapevole intenzione di corrispondere alle esigenze di una società economicamente moderna, e, sotto il profilo del credito politico, di provenire dal regime costituzionale al quale guardavano la maggior parte dei liberali italiani⁹³.

⁸⁶ Sull'origine e sulla funzione delle prefetture cfr. P. AIMO, *La creazione del Dipartimento nell'Italia rivoluzionaria e napoleonica: territorio e istituzioni e Il ruolo dei prefetti nell'Italia liberale*, in ID., *Il centro e la circonferenza. Profili di storia dell'amministrazione locale*, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 95-103 e 173-188. Per una ricostruzione del tema accennato, cfr. C. PAVONE, *Amministrazione centrale e amministrazione periferica. Da Rattazzi a Ricasoli (1859-1866)*, Milano, Giuffrè, 1964.

⁸⁷ G. S. PENE VIDARI, *L'attesa dei codici nel Piemonte della Restaurazione*, in ID., *Studi sulla codificazione in Piemonte*, Torino, Giappichelli, 2007, in part. pp. 107-138.

⁸⁸ L. RIALI, *Il Risorgimento. Storia e interpretazioni*, Roma, Donzelli, 1997, p. 56.

⁸⁹ Si veda il risalente ma puntuale saggio di A. LUZIO, *Dalle riforme allo Statuto di Carlo Alberto*, in «Archivio storico italiano», 1926, pp. 89-127. Sullo Statuto e sul rapporto tra la Carta fondamentale e il processo di modernizzazione giuridica, cfr. G. REBUFFA, *Lo Statuto albertino*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 63-84.

⁹⁰ Si veda M. ROMANI, *Storia economica d'Italia nel secolo XIX (1815-1882)*, Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 87-200.

⁹¹ Si pensi – solo per citare l'esempio di un filone di indagine affermato e strutturato anche dal punto di vista editoriale – alle corpose *Introduzioni* ai volumi della collana *Testi e documenti per la storia del processo*, a cura di N. PICARDI e A. GIULIANI, Milano, Giuffrè; rispetto al diritto ecclesiastico, si vedano le note critiche contenute in M. TEDESCHI, *Lo svolgimento legislativo in materia ecclesiastica*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», giugno 2010, pp. 2-4.

⁹² Si veda il quadro economico tracciato con dovizia di dettagli da R. ROMEO, *Cavour e il suo tempo*, Roma – Bari, Laterza, 2012, vol. III, pp. 347-370.

⁹³ G. REBUFFA, *Lo Statuto albertino*, cit., pp. 107-123.

Oltre che svolgere un'azione unificatrice sotto il profilo dei modelli giuridici⁹⁴, dal punto di vista amministrativo l'unificazione nazionale si tradusse in un'opera di accentramento, motivata da vari fattori: la scarsa conoscenza delle diverse realtà regionali – soprattutto meridionali – che entravano a far parte del Regno; la necessità di fuggire il pericolo di dissolvimento dell'ancora fragile struttura statale⁹⁵; i risultati – ritenuti soddisfacenti, secondo i parametri dell'epoca – che il modello sabauda aveva già dato negli anni precedenti all'Unità⁹⁶, per citare solo i principali. A questa azione sarebbe seguita, fisiologicamente, la reazione delle élite locali, che ne contestarono ben presto il marcato centralismo⁹⁷ senza però riuscire a realizzare modelli alternativi di rapporti fra centro e periferia. Da questo punto di vista, ad ogni modo, la materia dell'amministrazione ecclesiastica non sarebbe stata oggetto di particolare attenzione⁹⁸. Il momento di sintesi di tali tendenze venne di lì a pochi anni, segnati dal fiorire di molti progetti legislativi⁹⁹, con la nascita dell'ordinamento giuridico unitario propriamente

⁹⁴ C. GHISALBERTI, *Stato nazionale ed unificazione legislativa*, in ID., *Unità nazionale e unificazione giuridica in Italia*, Roma – Bari, Laterza, 1988, pp. 307-313.

⁹⁵ Si vedano le considerazioni svolte da P. MACRY, *Unità a Mezzogiorno. Come l'Italia ha messo assieme i pezzi*, Bologna, Il Mulino, 2012, pp. 91-113.

⁹⁶ E. GENTA, *Modelli «risorgimentali» sul tema dei rapporti centro-periferia*, in ID., *Dalla Restaurazione al Risorgimento*, cit., pp. 139-146.

⁹⁷ M. MERIGGI, *Gli stati italiani prima dell'Unità. Una storia istituzionale*, Bologna, Il Mulino, 2002; p. 179. Subito dopo lo storico osserva che sarebbe stato difficile, «del resto, immaginarsi una reazione diversa da parte di un ceto dirigente, che s'era abituato a percepirsi in quanto tale – dopo la sofferta stagione napoleonica – nel sostanziale rifiuto della modellistica francese e dei suoi schemi individualistici». Sulla questione delle autonomie amministrative e sulla fioritura di progetti tendenti a temperare il centralismo dell'impostazione amministrativa di derivazione franco-piemontese, si veda R. RUFFILLI, *La questione regionale dall'unificazione alla dittatura (1862-1942)*, Milano, Giuffrè, 1971, da cui emerge peraltro come la questione, che restò costantemente al centro di un dibattito a tratti vivace, si ripropose sostanzialmente inalterata per numerosi decenni. Cfr. altresì, per una lettura in chiave di storia delle dottrine politiche e per ragguagli sul contributo del pensiero cattolico in materia, R. RUFFILLI, *Le tradizioni del decentramento*, in ID., *Istituzioni, società, Stato. II, Nascita e crisi dello Stato moderno: ideologie e istituzioni*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 273-295.

⁹⁸ Il grado effettivo di decentramento delle competenze e di diversificazione su base territoriale dell'azione degli organi competenti in materia ecclesiastica (uffici della Cassa ecclesiastica e degli Economi dei benefici vacanti *in primis*) è un potenziale tema di indagine di storia della pubblica amministrazione di sicuro interesse; da un punto di vista strettamente storico-giuridico, tuttavia, l'osservazione dei provvedimenti in materia adottati nel periodo 1861-1867 (un indice particolareggiato dei quali è offerto in G. D'AMELIO, *Stato e Chiesa. La legislazione ecclesiastica fino al 1867*, Milano, Giuffrè, 1961, pp. 616-621) mostra un quadro di base delle competenze in materia dalle connotazioni fortemente centralistiche. Sui riflessi in materia ecclesiastica del centralismo moderato, inteso come strumento di rottura di monopoli particolari (come appunto quello della Chiesa) e resistenze municipalistiche al processo di unificazione, si veda G. D'AMELIO, *La proclamazione dell'Unità d'Italia e i problemi di politica ecclesiastica*, in *La legislazione ecclesiastica*, cit., pp. 52-55.

⁹⁹ Un esempio noto e approfonditamente studiato fu quello curato dal Ministro di Grazia e Giustizia Giovanni Battista Cassinis, avente ad oggetto un codice civile; cfr. S. SOLIMANO, *Il letto di Procuste. Diritto e politica nella formazione del codice civile unitario. I progetti Cassinis (1860-1861)*, Milano, Giuffrè, 2003; *adde* sulla figura del ministro ID., voce *Cassinis, Giovanni Battista*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, pp. 481-482 e, sotto il profilo specifico della professione forense, ID., *Giovan Battista Cassinis*, in *Avvocati che fecero l'Italia*, a cura di S. BORSACCHI e G. S. PENE VIDARI, Bologna, Il Mulino, 2011, pp. 101-109.

detto. Esso prese forma a partire dalla legge 20 marzo 1865, № 2248 (*legge Lanza*)¹⁰⁰ sull'unificazione amministrativa, e dalle ulteriori leggi di unificazione legislativa¹⁰¹. Il quadro che emerge da tali provvedimenti è quello di un impianto fortemente legato al modello subalpino di derivazione francese, pur se in parte temperato dal confronto con gli altri esempi normativi preunitari, come emerge dagli stessi lavori preparatori – in particolare – del codice civile¹⁰².

La materia ecclesiastica non fece eccezione alla tendenza generale e fu quindi interessata da una prima fase di estensione delle leggi sarde alle nuove Province¹⁰³, per poi essere oggetto di una produzione normativa nazionale improntata ad una forte continuità con il modello non solo legislativo, ma anche di politica ecclesiastica piemontese. Per questa ragione occorre guardare alla produzione legislativa del Regno di Sardegna per rinvenire le linee portanti del sistema di diritto ecclesiastico vigente nell'epoca considerata, anche se questa affermazione di ordine generale sconta due eccezioni, che conviene porre in rilievo preliminarmente, per meglio delineare i confini entro i quali collocare il citato fenomeno di continuità.

In primo luogo, si ebbero sopravvivenze per rimando a fonti legislative o regolamentari preunitarie¹⁰⁴ (come nel caso delle norme sull'amministrazione dei benefici vacanti, rimaste in vigore in talune Province).

Secondariamente, non mancarono fenomeni giuridici forse collaterali, ma di grande rilievo per quanto riguarda il profilo sistematico. Ciò significa che vennero ritenute valide sia normative ecclesiastiche preunitarie, sia – fatto ancora più importante – norme di diritto canonico.

¹⁰⁰ G. ASTUTI, *L'unificazione amministrativa del Regno d'Italia*, Napoli, Morano, 1966.

¹⁰¹ Si rimanda, al proposito, alla sintesi offerta da A. AQUARONE, *L'unificazione legislativa e i Codici del 1865*, Milano, Giuffrè, 1960, pp. 1-80.

¹⁰² Raccolti in *Lavori preparatori del codice civile del Regno d'Italia*, a cura del MINISTERO DI GRAZIA E GIUSTIZIA E DEI CULTI, Roma, Regia Tipografia Ripamonti, 1886-1899, 8 voll.

¹⁰³ In somma sintesi: «Le leggi piemontesi cominciano dal 1848, sono state poi pubblicate, dove tutte dove in parte, negli Stati annessi durante il 1859-61, e sono servite da base per le altre emanate in materia ecclesiastica dal Regno d'Italia»; F. SCADUTO, *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, cit., vol. I, p. 17.

¹⁰⁴ Si può citare a titolo di esempio la disputa sorta attorno alla successione del Re d'Italia nei diritti di regalia spettanti ai sovrani deposti; *Del preteso patronato regio nelle Province meridionali d'Italia*, in «La Civiltà Cattolica», 1878, 679, pp. 5-20. Alle norme e alle posizioni giuridiche formatesi prima dell'Unità sono da aggiungersi alcuni importanti provvedimenti emanati dai Governi interinali e dittatoriali, per es., in materia di soppressione delle case ecclesiastiche, il decreto dittatoriale 11 dicembre 1860 per l'Umbria e, in materia di decime siciliane, il decreto prodittatoriale 4 ottobre 1860, № 228, citato da G. SALVIOLI, *Le decime di Sicilia e specialmente quelle di Girgenti. Ricerche storico-giuridiche*, Palermo, Reber, 1901, p. 3. Per un quadro esaustivo della produzione normativa dei vari Governi Provvisori in materia, si vedano l'ampia appendice documentaria di G. D'AMELIO, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 107-221 e P. BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste (1848-1867)*, in *La legislazione ecclesiastica*, cit., pp. 166-169.

Per esempio la Cassazione romana, in un *obiter dictum* del 1877, si pronunciò nel modo seguente: «Il decreto [del Luogotenente Generale del Re di Sardegna nelle Province Napoletane] 17 febbraio 1861, abolendo il Concordato nelle province Napoletane, richiama in esse in vigore l'antico diritto pubblico, di modo che di esso debbano ritenersi abolite solo quelle parti che sono incompatibili colla presente legislazione»¹⁰⁵.

Ancora più rilevante rispetto al tema di studio appare un altro *obiter dictum* della stessa Cassazione romana in materia di frutti dei benefici ecclesiastici. Argomentando *ad abundantiam* rispetto alla norma poi effettivamente applicata per la soluzione del quesito posto dai ricorrenti¹⁰⁶, la Corte, oltre a riportare alcuni passaggi della letteratura canonistica per definire il concetto di «beneficio», mostrò di ritenere rilevanti ai fini dell'ordinamento civile le norme di diritto canonico stabilite «nelle costituzioni apostoliche di varî Pontefici che erano in vigore nell'*ex-Stato pontificio*», seppure lette alla luce del retaggio del potere temporale del Papa, «dappoiché noi parliamo di beneficio resosi vacante nella provincia romana, nella quale, non altrimenti che nelle altre parti del già Stato Pontificio, i due poteri erano riuniti e confusi in una medesima sovranità»¹⁰⁷.

Diede invece applicazione *tout court* al diritto canonico la Corte d'Appello di Roma quando, nel 1880, pronunciò lo scioglimento del matrimonio non consumato fra Giuseppe Garibaldi e Giuseppina Raimondi (che era stato celebrato vent'anni prima nel Comasco, dunque in una zona del Regno in cui la legislazione di matrice austriaca rimandava, quanto alla disciplina matrimoniale, al diritto della Chiesa cattolica), con questo affermando implicitamente la possibilità, per il potere civile, di sovrapporsi e, in questo caso, sostituirsi all'autorità ecclesiastica relativamente a determinati ambiti di intervento¹⁰⁸.

Tali pronunce, al di là del merito delle soluzioni date ai casi *de quibus*, lasciano intravedere una dimensione giurisprudenziale in cui i risvolti concreti delle

¹⁰⁵ *Cass. Roma, 4 luglio 1877*, in «Bollettino del Contenzioso Cattolico», 1880, p. 65. Oltre, naturalmente, alla voce a sé stante degli usi e consuetudini locali; questi profili non mancarono di provocare incertezze interpretative e di dare adito a pronunce giurisprudenziali, come quella sopra ricordata ed altre che verranno in risalto nel prosieguo.

¹⁰⁶ Il caso fu risolto attraverso la sussunzione della fattispecie nell'art. 1 del r. d. 25 giugno 1871, N° 1529; si fece dunque ricadere il caso tra le ipotesi di espresso rimando normativo operato dalla legge nazionale

¹⁰⁷ *Cass. Roma, 7 dicembre 1886*, in «La Legge», 1887, 1, pp. 1-2.

¹⁰⁸ G. B. VARNIER, *Divorzio civile e dispensa canonica «super rato»: una deludente realtà con qualche nuova prospettiva*, in «Il Diritto Ecclesiastico», 1987, pp. 1116-1117 n. e bibl. *ivi cit.*

problematiche di diritto ecclesiastico venivano affrontati con una flessibilità assai maggiore rispetto a quanto risulti dalla speculazione dottrinale coeva.

2. Dal Regno di Sardegna al Regno d'Italia

Venendo dunque alla normativa sarda, a livello costituzionale, lo Statuto concesso da Carlo Alberto il 4 marzo 1848¹⁰⁹ divenne legge fondamentale del nuovo Regno.

Durante il processo di redazione della Carta i rapporti fra lo Stato e la Chiesa non furono oggetto di una specifica trattazione in seno al Consiglio di Conferenza (la commissione che redasse il testo e di cui facevano parte il sovrano, i ministri del suo Governo ed alcune personalità di spicco della vita politica e culturale subalpina), «se non durante la seduta in cui furono approvate le ‘basi’»¹¹⁰, ovvero quella del 7 febbraio 1848. L’esito della breve discussione in materia fu una sostanziale conferma della situazione di fatto esistente, con la proclamazione della religione cattolica apostolica romana quale «sola Religione dello Stato». A ciò corrispondevano il regime di tolleranza coperta da riserva di legge per gli altri culti (art. 1)¹¹¹ e la conservazione del sistema pre-statutario di tutela penale privilegiata della religione di Stato del Regno¹¹².

Per quanto riguarda i valdesi, già le regie patenti del 17 febbraio 1848¹¹³ (fonte giuridica tipica dell’*Ancien Régime* sabauda, conservata e riformulata nel 1837 dall’art.

¹⁰⁹ Sulle fasi dell’elaborazione della Carta si veda I. SOFFIETTI, *I tempi dello Statuti Albertino. Studi e fonti*, Torino, Giappichelli, 2004, pp. 1-21. Sui modelli a cui si fece riferimento per la redazione dello Statuto si veda M. S. GIANNINI, *Lo Statuto Albertino e la Costituzione italiana*, in *Lo Statuto Albertino*, a cura di M. S. GIANNINI e A. C. JEMOLO, Firenze, Sansoni, 1946, pp. 43-52. Per un inquadramento generale della Carta fondamentale sabauda si vedano, oltre al saggio di Jemolo contenuto nel volume testé citato, P. BISCARETTI DI RUFFIA, voce *Statuto albertino*, in «Enciclopedia del Diritto», XLIII, 1990, pp. 981-998. Una minuziosa cronistoria del dibattito pubblico che accompagnò la concessione dello Statuto emerge dai documenti raccolti in *Lo Statuto Albertino e la sua preparazione*, a cura di G. FALCO, Roma, Capriotti, 1945; per una ricostruzione organica delle implicazioni politiche della Carta e delle vicende ad essa collegate, cfr. P. COLOMBO, *Con lealtà di re e con affetto di padre. Torino, 4 marzo 1848: la concessione dello Statuto albertino*, Bologna, Il Mulino, 2003.

¹¹⁰ I. SOFFIETTI, *I tempi dello Statuti Albertino*, cit., p. 35.

¹¹¹ A. C. JEMOLO, *La natura e la portata dell’art. 1 dello Statuto*, in «Rivista di Diritto Pubblico», 1913, pp. 1-23 (estratto).

¹¹² E. G. VITALI, *Vilipendio della religione dello Stato. Contributo all’interpretazione dell’art. 402 del Codice penale*, Padova, CEDAM, 1964, pp. 11-40. *Adde* per una lettura della materia più vicina alle istanze confessionali A. CONSOLI, *Il reato di vilipendio della religione cattolica*, Milano, Giuffrè, 1957.

¹¹³ I. SOFFIETTI, *In tema di libertà religiosa nel Regno di Sardegna nel XIX secolo: osservazioni sulle lettere patenti per l’emancipazione dei Valdesi*, in *Sapere accademico e pratica legale fra Antico Regime ed unificazione nazionale*, a cura di V. PIERGIOVANNI, Genova, Accademia Ligure di Scienze e Lettere, 2009, pp. 174-182.

4 del *Titolo preliminare* del codice civile¹¹⁴) avevano garantito loro il godimento dei diritti civili e politici; dopo la promulgazione dello Statuto, diedero attuazione alla riserva di legge il regio decreto 29 marzo 1848, № 688, con cui si estero analoghe garanzie agli ebrei¹¹⁵ e, infine, la *legge Sineo* del 19 giugno 1848, № 735, che sancì la regola generale per cui «la differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici, ed all'ammessibilità alle cariche civili e militari»¹¹⁶. La sostanziale conferma dello *status quo* in materia di diritto ecclesiastico comportò, naturalmente, che anche le antiche *regalie* sabaude¹¹⁷ e gli strumenti giuridici tipici del giurisdizionalismo¹¹⁸ venissero confermati, tanto sotto il profilo amministrativo (come dimostra la formulazione testuale dell'art. 18 dello Statuto: «I diritti spettanti alla podestà civile in materia beneficiaria, o concernenti all'esecuzione delle Provvisioni d'ogni natura provenienti dall'estero, saranno esercitati dal Re»)¹¹⁹, quanto sotto quello della politica ecclesiastica a cui quegli strumenti giuridici erano strutturalmente funzionali, in particolare l'*exequatur* e il *placet*¹²⁰.

Nello stesso anno, il provvedimento del 2 marzo 1848 (una delle ultime manifestazioni di produzione giuridica pre-statutaria) e il decreto 25 agosto 1848, № 777¹²¹, adottato in base ai poteri straordinari conferiti al Governo in occasione dello stato di belligeranza della prima Guerra d'Indipendenza, stabilirono l'espulsione dei gesuiti dal regno di Sardegna. Questi provvedimenti, tuttavia, pur portando la consueta

¹¹⁴ I. SOFFIETTI e C. MONTANARI, *Il diritto negli Stati sabaudi: le fonti (secoli XV-XIX)*, Torino, Giappichelli, 2001, pp. 160-161.

¹¹⁵ A. M. GHISALBERTI, *Massimo e Roberto d'Azeglio per l'emancipazione degli israeliti in Piemonte*, in *Studi in onore di Pietro Agostino d'Avack*, Milano, Giuffrè, 1976, vol. II, pp. 581-624.

¹¹⁶ A completamento di tale normativa, si ricorda la l. 19 novembre 1850, № 1099, con la quale si stabiliva (salvo alcune eccezioni di dettaglio) che «i Sudditi Acatolici od Ebrei, che conseguirono la Laurea in qualche Università estera prima della promulgazione dello Statuto, potranno ottenerne la conferma mediante un esame privato nel modo che verrà definito per le singole Facoltà dal Consiglio Superiore di Pubblica Istruzione. Tale esame sarà dato gratuitamente» (art. 1). Cfr. altresì M. MADONNA, *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, Roma, Libellula, 2012, pp. 13-25.

¹¹⁷ Naturalmente gli *jura maiestatica circa sacra* d'*Ancien Régime* non erano un fenomeno limitato agli Stati sabaudi, bensì un modello giuridico che, nelle sue varie declinazioni, era conosciuto e praticato in tutti gli Stati della Penisola italiana, con particolare rilevanza nelle zone di influenza asburgica e nei Regni di Napoli e di Sicilia: cfr. F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, a cura di F. MARGIOTTA BROGLIO BOLOGNA, Il Mulino, 1974, pp. 94-96; riguardo al caso della monarchia borbonica, si veda P. LO IACONO, *Chiesa, Stato e popolo nel Mezzogiorno dei Lumi. La legislazione ecclesiastica dei Borboni di Napoli e Sicilia tra istanze regaliste e tutela dell'ordo spiritualis (1734-1789)*, Cosenza, Pellegrini, 2012, in part. pp. 131-193.

¹¹⁸ Si vedano l'elenco offerto da F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 87-93 e, *amplius*, P. G. CARON, *L'appello per abuso*, Milano, Giuffrè, 1954, pp. 3-101.

¹¹⁹ A. C. JEMOLO, *L'articolo 18 dello Statuto*, in «Rivista di diritto pubblico», 1922, pp. 1-27 (estratto).

¹²⁰ P. GISMONDI, voce «*Exequatur*» e «*placet*», in «Nuovo Digesto Italiano», V, 1938 (estratto).

¹²¹ I. SOFFIETTI, *L'espulsione dei Gesuiti nel 1848: aspetti giuridici*, in *La Compagnia di Gesù nella Provincia di Torino. Dagli anni di Emanuele Filiberto a quelli di Carlo Alberto*, a cura di B. SIGNORELLI e P. USCELLO, Torino, Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti, 1998, pp. 445-451.

impronta giurisdizionalista¹²² e un palese intento repressivo del dissenso interno al Regno, non sembrano avere esercitato un peso significativo nel sistema di diritto ecclesiastico, ma ebbero natura essenzialmente politica, anche per le specifiche esigenze di ordine pubblico a cui risposero¹²³. Più significativo appare invece il decreto 4 ottobre 1848, con cui «venne riformato l'intero sistema scolastico subalpino, sottoponendo tutte le scuole – private e pubbliche – al controllo del Ministero della Pubblica istruzione e privando in larga misura l'episcopato del potere di vigilanza sull'insegnamento che aveva tradizionalmente esercitato»¹²⁴. In seguito intervennero in materia le leggi del 22 giugno 1857, № 2328¹²⁵ e il r. d. 13 novembre 1859, № 3725 (*legge Casati*), che provvedeva ad un riordino complessivo della materia¹²⁶.

Tornando alla formulazione statutaria, essa faceva da *pendant* a quanto già disposto dagli artt. 1-3 del *Titolo preliminare*¹²⁷ del codice civile¹²⁸, i quali confermavano e compendiarono la tradizionale politica ecclesiastica sabauda¹²⁹. Tra tali

¹²² Per esempio all'art. 6, in cui si stabiliva che i gesuiti che intendessero godere della pensione stabilita a favore di coloro che avessero abbandonato la Compagnia, avrebbero dovuto «consegnare nel termine di cui nell'art. 4 [otto giorni dalla pubblicazione della legge], ed all'Autorità ivi indicata [l'*Autorità Superiore di polizia* della Provincia in cui si fossero trovati a quella data], una formale domanda per la loro secolarizzazione, della quale il Governo si [sarebbe incaricato] presso la Santa Sede».

¹²³ Tale provvedimento «colpiva i Gesuiti non tanto come ordine religioso, quanto come ramificazione piemontese d'una associazione politica non nazionale, avente all'estero i propri centri propulsivi», così P. BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste*, cit., p. 158. Per una più approfondita analisi della vicenda e delle sue premesse si rimanda a G. MARTINA, *Motivi e radici dell'opposizione piemontese alla Compagnia di Gesù: 1814-1848*, in *La Compagnia di Gesù nella Provincia di Torino*, cit., pp. 411-427, in cui l'A. rileva come le pulsioni antigesuitiche fossero a quell'epoca un fenomeno diffuso non solo in Italia, ma anche in altre nazioni europee (in particolare la Francia e la Svizzera) e che i provvedimenti piemontesi (e siciliani) del 1848, di fatto, si limitare a dare una sanzione giuridica a una situazione di fatto.

¹²⁴ S. FERRARI, *La politica ecclesiastica subalpina e le leggi Siccardi*, in *Giuseppe Siccardi, magistrato, giurista, ministro nel bicentenario della nascita. Atti del convegno, Verzuolo, 12 ottobre 2002*, a cura di G. GRISERI e G. S. PENE VIDARI, Cuneo, Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della Provincia di Cuneo, 2005, pp. 70-71.

¹²⁵ La legge, all'art. 9, sottoponeva alla «vigilanza governativa» gli stessi seminari, collegi vescovili ed «ogni altro istituto ecclesiastico o religioso di qualsivoglia denominazione». Il successivo art. 10 proclamava invece una formula destinata ad avere eco fino al 1984: «Negli istituti e nelle scuole pubbliche la religione cattolica sarà fondamento dell'istruzione e dell'educazione religiosa».

¹²⁶ Si vedano al riguardo C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, cit., pp. 129-133 e A. TALAMANCA, *Libertà della scuola e libertà nella scuola*, Padova, CEDAM, 1975, pp. 35-129. Sotto il profilo della storia sociale, sul ruolo della *legge Casati* nel processo di formazione degli italiani alla nuova cittadinanza nazionale si veda A. SCOTTO DI LUZIO, *La scuola degli italiani*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 19-118.

¹²⁷ «Art. 1. La religione Cattolica Apostolica Romana è la sola religione dello Stato»; «Art. 3. Gli altri culti attualmente esistenti nello Stato sono semplicemente tollerati secondo gli usi ed i regolamenti speciali che li riguardano». Si veda, per questo ed altri esempi di norme statutarie riproduttive di norme già vigenti nell'ordinamento sardo, R. FERRARI ZUMBINI, *Una trama istituzionale fra suggestioni cattoliche e calviniste*, in ID., *Tra idealità e ideologia. Il Rinnovamento costituzionale nel Regno di Sardegna fra la primavera 1847 e l'inverno 1848*, Torino, Giappichelli, 2008, p. 59.

¹²⁸ Si rimanda sul tema a G. S. PENE VIDARI, *Il codice civile albertino del 1837*, in ID., *Studi sulla codificazione in Piemonte*, cit., pp. 139-159.

¹²⁹ F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 273-278.

disposizioni spiccava, come esempio di quello che Francesco Ruffini chiamava «Giurisdizionalismo confessionistico», l'art. 2, che così disponeva: «Il Re si gloria di essere protettore della Chiesa, e di promuovere l'osservanza delle leggi di essa nelle materie che alla podestà della medesima appartengono» (c. 1°); inoltre, «i magistrati supremi veglieranno a che si mantenga il migliore accordo tra la Chiesa e lo Stato, ed a tal fine continueranno ad esercitare la loro autorità e giurisdizione in ciò che concerne agli affari ecclesiastici, secondo che l'uso e la ragione richiedono» (c. 2°)¹³⁰. Si può ritenere che questi articoli rappresentino l'ultima espressione significativa del «giurisdizionalismo confessionale» classico¹³¹, che, presupponendo uno Stato il quale «proclamandosi cattolico, non solo [riconosceva] il cattolicesimo quale propria religione ufficiale, ma si [proponeva] tra i suoi compiti fondamentali quello di proteggerlo, tutelarlo e favorirlo nel proprio ambito territoriale di fronte ai suoi sudditi, concretandosi così in un tipico sistema di unione formale e sostanziale tra il trono e l'altare e di *imperium indirectum* dello Stato sovrano sulla sua Chiesa ufficiale»¹³².

Poiché la codificazione civile piemontese fu estesa solo ai territori *ex pontifici* dell'Emilia, delle Marche e dell'Umbria (mentre nelle altre regioni annesse al Regno furono mantenute in vigore le normative in materia civile previgenti¹³³), per poi essere abrogata nel 1865 con l'entrata in vigore del *codice Pisanelli*, tali articoli ebbero corso formalmente nel Regno d'Italia solo in parte e nel volgere di un breve arco d'anni; sotto il profilo della politica ecclesiastica, tuttavia, essi appaiono assai più significativi di quanto lascerebbero supporre questi dati formali perché fanno in certa misura trasparire una *traditio* dall'ambito piemontese a quello nazionale anche del modo di intendere la politica ecclesiastica. Non solo gli atti normativi del 1850-1859, infatti, ma anche quelli del decennio successivo continuarono a sottintendere una visione nello spirito ancora sostanzialmente giurisdizionalista, per quanto ora laicizzante, di modo che, nell'insieme, si produsse una sorta di *continuum* «che dagli ultimi bagliori del

¹³⁰ Rilevano anche l'art. 28 (che confermava il potere ecclesiastico di censura sulle pubblicazioni dal contenuto religioso) e la previsione, nell'art. 33, degli «Arcivescovi e Vescovi dello Stato» fra le categorie di soggetti entro le quali il Re avrebbe potuto nominare i senatori.

¹³¹ Sulla convivenza e sulla episodica convergenza di obiettivi, negli anni successivi alla concessione dello Statuto, di giurisdizionalismi di “vecchio” e di “nuovo” stampo, in seno al Parlamento subalpino, si veda S. FERRARI, *La politica ecclesiastica subalpina e le leggi Siccardi*, cit., pp. 67-68.

¹³² P. A. D'AVACK, *La legislazione ecclesiastica*, in *Atti del congresso celebrativo del centenario delle leggi amministrative di unificazione*, cit., p. 31.

¹³³ C. GHISALBERTI, *Legislazione e codificazione*, in *L'unificazione italiana*, a cura di G. SABBATUCCI e V. VIDOTTO, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2011, disponibile al sito http://www.treccani.it/enciclopedia/legislazione-e-codificazione_%28L%27Unificazione%29/.

giurisdizionalismo approda al separatismo liberale, frammisto al neo giurisdizionalismo»¹³⁴.

Sulle fondamenta di questi principî furono ben presto posate le pietre della legislazione in materia ecclesiastica degli anni Cinquanta. Alcuni dei progetti di riforma di questo periodo non ebbero seguito: fu il caso del tentativo di introdurre nell'ordinamento sardo il matrimonio civile¹³⁵, sul modello napoleonico. Ebbe invece esito positivo la riforma penale che, con il codice del 1859, introdusse una mitigazione in senso liberale della normativa sui delitti contro la religione del Regno destinata ad avere vigore in quasi tutto il Regno (ad eccezione della Toscana) fino alla promulgazione del codice del 1889¹³⁶. Tuttavia, i provvedimenti più significativi di questo “nuovo corso” della politica ecclesiastica sabauda furono le leggi che presero il nome del ministro proponente, Giuseppe Siccardi¹³⁷.

La legge 9 aprile 1850, № 1013 sull'*Abolizione del foro e delle immunità ecclesiastiche*¹³⁸, fu approvata solo in esito a un dibattito molto sentito, tanto a livello parlamentare quanto nell'opinione pubblica¹³⁹, anche provinciale¹⁴⁰. In ambito

¹³⁴ G. B. VARNIER, *Mattia Moresco (1877-1946) ecclesiasticista dimenticato e rettore dell'Università di Genova: tra sapere e potere accademico*, in *Sapere accademico e pratica legale*, cit., p. 61. Nello stesso senso S. FERRARI, *La politica ecclesiastica subalpina e le leggi Siccardi*, cit., che dal complesso delle riforme in materia ecclesiastica del periodo considerato «derivò, complessivamente, un separatismo alquanto claudicante, invocato laddove si trattava di affermare la laicità dello Stato, ma respinto quando venivano in gioco gli *iura maiestatica circa sacra* del sovrano subalpino: una contraddizione di fondo che tarderà a risolversi e getterà un'ombra anche su buona parte della politica ecclesiastica dello Stato italiano» (p. 81).

¹³⁵ Cfr. la delega contenuta nell'art. 7, legge 9 aprile 1850, № 1013 («Il Governo del Re è incaricato di presentare al Parlamento un progetto di legge inteso a regolare il contratto di matrimonio nelle sue relazioni con la legge civile, la capacità dei contraenti, la forma e gli effetti di tale contratto) ed i relativi *Processi verbali delle discussioni della R. Commissione di legislazione per gli Stati sardi intorno al progetto di legge sul matrimonio pubblicati dal Ministero di grazia e giustizia per essere distribuiti al Parlamento*, Torino, Stamperia Reale, 1852. Una esaustiva ricostruzione della vicenda è offerta da E. VITALE, *Il tentativo di introdurre il matrimonio civile in Piemonte (1850-1852)*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1951.

¹³⁶ E. G. VITALI, *Vilipendio della religione dello Stato*, cit., pp. 41-52.

¹³⁷ Si vedano, sulla figura del ministro, i contributi raccolti in *Giuseppe Siccardi, magistrato, giurista, ministro nel bicentenario della nascita*, cit.

¹³⁸ Per una ricostruzione dell'intera vicenda si rimanda allo studio di C. MAGNI, *I Subalpini e il Concordato. Studio storico-giuridico sulla formazione delle leggi Siccardi*, Padova, CEDAM, 1967.

¹³⁹ Dibattito che si inserì nella più ampia cornice della laboriosa ricerca di un nuovo equilibrio di forze fra potestà civile ed ecclesiastica, che vide scaturire negli stessi anni il noto caso di mons. Fransoni, da un lato (cfr. M. F. MELLANO, *Il caso Fransoni e la politica ecclesiastica piemontese (1848-1850)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1964) e casi, meno noti ma ugualmente significativi, di impiego “tradizionale” degli strumenti del giurisdizionalismo confessionale, come il caso del parroco Grignaschi, studiato da L. MUSSELLI, *Giurisdizionalismo sabauda, ragion di Stato ed istanze di libertà religiosa nel processo contro il prete Grignaschi (1848-1850)*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1974, I, pp. 331-348.

¹⁴⁰ Si vedano al riguardo le numerose petizioni, sia a favore che contro la proposta di legge, che pervennero al Parlamento da numerosi collegi elettorali e municipi, delle quali si dà conto (cosa pure di per sé rilevante, in quanto indice di un vivo interesse di pubblico per la vicenda) in un volume che

parlamentare, sulla questione si contrapposero aspramente le posizioni – sostenute con ricchezza di argomenti storici e giuridici, come nel caso del dialogo¹⁴¹ fra il canonista mons. Diego Marongiu¹⁴², futuro arcivescovo di Sassari, e Francesco Sulis, in seguito professore di diritto costituzionale nelle Università di Pavia e Roma¹⁴³ – di chi vedeva nell'introduzione di particolari limitazioni alle facoltà del clero cattolico una azione perequatrice e un intervento proporzionato all'obiettivo di modernizzare il Paese¹⁴⁴, e quelle di coloro che, invece, si domandavano se con tale legge non si sarebbe svestita «la Chiesa de' suoi diritti per investire il potere temporale»¹⁴⁵. Di questa legge è stato sottolineato che essa ebbe – per entrambe le parti – valore più per il principio affermato che per la portata concreta. Alla Chiesa premeva di tutelare il principio per cui «qualsiasi riforma in materia ecclesiastica dovesse essere introdotta in via bilaterale, attraverso un concordato»¹⁴⁶, mentre – dal punto di vista della potestà civile (al di là di elementi dal forte “impatto scenico”, quale la cancellazione dei residui diritti di asilo nelle chiese) – «il privilegio di foro, resto delle concezioni immunitarie, era già stato notevolmente ristretto dalla convenzione stipulata dalla Santa Sede ed il Re Carlo Alberto nel 1841 a chiarimento del concordato»; per effetto di tale accordo, infatti, gli ecclesiastici accusati di un crimine (la categoria di reati più grave) erano soggetti alla giurisdizione dei tribunali laici, «ed altrettanto accadeva per le contravvenzioni.

raccolse l'intero dibattito parlamentare: *Legge Siccardi sull'abolizione del foro e delle immunità ecclesiastiche. Tornate del Parlamento Subalpino*, Torino, Pomba e C. Editori, 1850.

¹⁴¹ *Legge Siccardi sull'abolizione del foro e delle immunità ecclesiastiche*, cit., pp. 35-47 e 107-115.

¹⁴² Diego Marongiu del Rio nacque a Banari, nella divisione di Sassari, il 13 settembre 1819; consacrato presbitero nel 1843 e laureato *in utroque jure* a Sassari, fu professore di diritto canonico presso quell'Ateneo dal 1844. Eletto alla cattedra di Sassari nel 1872, morì in sede il 5 ottobre 1905. Fu deputato nelle Legislature IV, V e VI. *Hierarchia catholica Medii et Recentioris aevi. A pontificatu Pii pp. IX (1846) usque ad pontificatum Leonis pp. XIII (1903)*, a cura di R. RITZLER e P. SEFRIN, Padova, Messaggero di Sant'Antonio, 1978, p. 573.

¹⁴³ F. SODDU, *Francesco Sulis giurista e parlamentare*, in *Tra diritto e storia*, cit., pp. 1081-1100.

¹⁴⁴ “Partito”, quello dei favorevoli al progetto di legge, dalla configurazione tutt'altro che scontata, se si pensa al numero di sacerdoti e beneficiati che, nei verbali delle sedute, risultano avere avanzato richiesta che la legge fosse approvata, a titolo personale o anche collettivamente, come nel caso del «clero ed i consiglieri di Mortara anche in nome di quella popolazione»; cfr. *Legge Siccardi sull'abolizione del foro e delle immunità ecclesiastiche*, cit., pp. 327-328. Fra le prese di posizione espresse durante il dibattito spicca per “eterodossia” quella di Aurelio Turcotti, canonico della collegiata di Varallo e deputato al Parlamento torinese, che nella tornata del 7 marzo 1850 si espresse a favore dell'abolizione del foro e delle immunità ecclesiastiche, giungendo anzi a contestare apertamente la persona e l'operato di Pio IX; *Legge Siccardi sull'abolizione del foro e delle immunità ecclesiastiche*, cit., pp. 127-131. Sulla figura del Turcotti, cfr. G. BURATTI, *Aurelio Turcotti, eretico valseseiano, autonomista e federalista*, «L'impegno. Rivista di storia contemporanea», 2004, 2, pp. 121-128. Un inquadramento sintetico delle tendenze di fondo del clero liberaleggiante è offerto da A. C. JEMOLO, *La questione della proprietà ecclesiastica nel Regno di Sardegna e nel Regno d'Italia (1848-1888)*, Bologna, Il Mulino, 1974, pp. 35-38.

¹⁴⁵ A. D'ANGENNES, in *Legge Siccardi sull'abolizione del foro e delle immunità ecclesiastiche*, cit., p. 467. cfr. G. SOFRI, voce *Angennes, Alessandro Vincenzo Ludovico Reminiac marchese d'*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», III, 1961, ora disponibile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/alessandro-vincenzo-ludovico-reminiac-marchese-d-angennes_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/alessandro-vincenzo-ludovico-reminiac-marchese-d-angennes_(Dizionario-Biografico)/).

Soltanto per i delitti meno gravi rimaneva in vigore il privilegio»¹⁴⁷. Ciò non di meno, la portata del provvedimento fu tale da segnare un discrimine fondamentale, poiché esso «portava seco l'abrogazione unilaterale di legami pattizi vincolanti lo Stato sardo-piemontese (o comunque la dinastia sabauda) alla Sede pontificia: segnatamente di quelli scaturiti dal Concordato del 27 marzo 1841» ed ottundeva, quasi in radice, il «principio confessionistico enunciato nell'articolo primo della Carta, il quale s'avviava a divenire nulla più che una 'dichiarazione generica', mero 'atto di omaggio' alla credenza religiosa della maggioranza dei cittadini, sprovvisto d'un reale contenuto precettivo e d'un effettivo valore vincolante rispetto al Parlamento»¹⁴⁸.

Con la successiva legge 5 giugno 1850, № 1037¹⁴⁹ si introdusse, per gli «Stabilimenti e i Corpi morali, ecclesiastici o laicali», la necessità di autorizzazione con Regio Decreto, previo il parere del Consiglio di Stato, per l'acquisto di beni immobili e per godere delle donazioni per atto *inter vivos* nonché delle disposizioni testamentarie fatte a loro favore¹⁵⁰. Un provvedimento che rispecchiava appieno la visione economica liberista dell'epoca: «La manomorta ecclesiastica erasi talmente estesa ad esclusivo beneficio di un clero esuberante, regolare e secolare, ed aveva sottratto alla proprietà e all'industria dei privati, e quindi ai miglioramenti agricoli, tale e tanta quantità di terre, da inceppare, in misura veramente intollerabile, il progressivo incremento dell'agricoltura, e con esso l'incremento della prosperità economica del paese. Era dunque necessario l'intervento dello Stato»¹⁵¹. Neppure questo provvedimento mancò di

¹⁴⁶ S. FERRARI, *La politica ecclesiastica subalpina e le leggi Siccardi*, cit., p. 71.

¹⁴⁷ P. S. LEICHT, *La legislazione ecclesiastica liberale italiana (1848-1914)*, in *Stato e Chiesa. Studi Storici e giuridici per il decennale della Conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia*, Milano, Vita e Pensiero, 1939, vol. II, p. 419.

¹⁴⁸ P. BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste*, cit., p. 155.

¹⁴⁹ Sul punto si rimanda a S. FERRARI, *Politica ecclesiastica e interessi economici nel Piemonte liberale. La legge del 5 giugno 1850 sui corpi morali*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 1994, 1, pp. 98-107.

¹⁵⁰ Ciò mentre la legge 5 febbraio 1850, № 984, rompendo una consuetudine normativa di ascendenze fisiocratiche, abrogava «l'articolo 28 del Codice Civile insieme con qualunque altra speciale disposizione, che [togliesse o limitasse] la facoltà degli stranieri di acquistare beni stabili nel territorio dello Stato a qualsiasi distanza dai confini, ed anche di prenderli a pegno, affitto od a colonia». Emerge con chiarezza, dal confronto di queste due leggi, l'intento tipicamente liberista di aprire quanto più possibile il mercato alla circolazione economica, da un lato rendendo possibile l'afflusso di capitali esteri, dall'altro regolamentando in modo stringente l'acquisizione di beni e proprietà da parte di soggetti che operavano secondo criteri ritenuti «antieconomici». Sul significato e le implicazioni dell'autorizzazione agli acquisti dei corpi morali si rimanda a S. FERRARI, *La politica ecclesiastica subalpina e le leggi Siccardi*, cit., pp. 73-80. Sulle vicende successive si veda l'esposizione sintetica di G. LEZIROLI, *Dalla legge Siccardi alla legge Bassanini. Itinerario storico e giuridico su vicende e problemi dell'istituto autorizzativo in materia ecclesiastica*, Torino, Giappichelli, 2000, pp. 1-9.

¹⁵¹ Il brano è tratto da una pubblicazione ufficiale del Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio, che negli «Annali di Statistica» pubblicò lo studio di G. C. BERTOZZI, *Notizie storiche e statistiche sul riordinamento dell'asse ecclesiastico nel Regno d'Italia*, Roma, Tipografia Eredi Botta, 1879, p. 5. Allo

suscitare vivaci reazioni da parte del clero subalpino, con risonanze anche presso la Corte pontificia¹⁵².

Se la legge del 9 aprile 1850 può considerarsi nella sostanza separatista, il provvedimento sulla manomorta ecclesiastica e la legge 15 aprile 1851, № 1192 (recante l'abolizione delle decime ecclesiastiche in Sardegna), entrambe concernenti i profili economici dell'amministrazione del culto, si collocarono invece in linea di continuità con la tradizione giurisdizionalista, per quanto in senso non più favorevole, bensì contrario agli interessi del clero cattolico. Essi rappresentarono uno sviluppo conseguente alla politica ecclesiastica già inaugurata: una volta determinatasi per ragioni sociali e politiche la collisione d'interessi fra i poteri statale ed ecclesiastico, la stessa concezione giurisdizionalista che, nella sua declinazione confessionale, veniva impiegata a tutela degli interessi del clero, ora offriva l'*habitus* mentale necessario alla configurazione di strumenti che tutelassero gli interessi dello Stato a discapito di quelli della Chiesa¹⁵³. Pur confermando dunque il carattere laicizzante (ma forse sarebbe più corretto dire anticlericale) della produzione normativa in esame, il fenomeno che si introdusse in questi anni è stato descritto come una legislazione di «privilegio negativo» per la Chiesa cattolica¹⁵⁴; e fu con il primo Governo presieduto dal conte di Cavour (in carica dal 4 novembre 1852 al 4 maggio 1855) che il conflitto con la Chiesa passò da latente ad aperto¹⁵⁵.

Ne fu prova la *legge Rattazzi* del 29 maggio 1855, № 878, completata «quanto all'indicazione delle case religiose colpite da soppressione» dal r. d. 29 maggio 1855, № 879. Di tale legge è stato scritto che avrebbe segnato il più eclatante scostamento di Cavour dalla linea di politica ecclesiastica separatista, come esito della linea di condotta del Governo di “connubio” con la sinistra moderata rappresentata proprio dal Ministro

steso obiettivo sembra corrispondere la legge 1° marzo 1850, № 1001, recante *Disposizioni relative alle Opere ed Istituti pii sia di terraferma, che dell'Isola di Sardegna*, con la quale si pose in essere una riforma dell'amministrazione delle opere pie, tendente ad una riduzione delle disposizioni privilegiate di cui esse (ed in particolare quelle ecclesiastiche) godevano.

¹⁵² M. F. MELLANO, *Le reazioni dell'ambiente ecclesiastico alle leggi Siccardi*, in Giuseppe Siccardi, *magistrato, giurista, ministro nel bicentenario della nascita*, cit., pp. 83-102.

¹⁵³ C. MAGNI, *I Subalpini e il Concordato*, cit., pp. 10-38.

¹⁵⁴ «Le leggi giurisdizionalistiche intese in senso proprio sono una delle tipiche espressioni del regime di unione dello Stato con la Chiesa; nel mentre le leggi sardo-piemontesi del periodo, e quelle unitarie successive di consimile natura, rappresentano piuttosto una sorta di esasperazione e degenerazione del sistema di separazione dello Stato dalla Chiesa, che approda addirittura ad una contrapposizione fra i due enti e quindi in ultimo a una negazione delle stesse esigenze di fondo del separatismo»; P. BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste*, cit., p. 157.

¹⁵⁵ C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, cit., pp. 90-95.

di Grazia e Giustizia Rattazzi¹⁵⁶. Ciò appare peraltro coerente con la collocazione ideale del provvedimento fra i suoi diretti precursori della legislazione francese di epoca rivoluzionaria¹⁵⁷ e le successive pulsioni verso un giurisdizionalismo declinato in chiave anticlericale manifestate dalla sinistra storica durante i Governi degli anni '70 e '80¹⁵⁸. Inoltre, essa provocò la definitiva rottura dell'equilibrio fra appartenenza religiosa e adesione agli ideali risorgimentali che, fino a quel punto, aveva consentito a molti cattolici di partecipare al processo di secolarizzazione del Paese¹⁵⁹.

L'indole giurisdizionalista della legge 878/1855 emerge sotto vari profili: ancor più che per l'istituzione di una cassa ecclesiastica¹⁶⁰ e per le disposizioni patrimoniali che essa recava, per la soppressione di enti eretti e operanti secondo norme di diritto canonico, svolta sulla base di criteri di utilità pubblica e con una sostanziale sovrapposizione delle statuizioni del legislatore civile a quelle del legislatore ecclesiastico; idea che, in materia, trae origine da una concezione dei beni ecclesiastici come pubblica dotazione, quale ne fosse la provenienza, «parte distinta ma non separata dell'asse pubblico»¹⁶¹. Anche l'asserito scopo di introdurre un meccanismo perequativo delle congrue del basso clero¹⁶², con cui il Governo Cavour – Rattazzi

¹⁵⁶ R. ROMEO, *Cavour e il suo tempo*, cit., vol. III, p. 142. Urbano Rattazzi nacque ad Alessandria il 29 giugno 1810 e si spense a Frosinone il 5 giugno 1873. Come esponente di spicco e *leader* della Sinistra storica ebbe un ruolo importante dapprima sulla scena politica subalpina (fu il co-protagonista del celebre “connubio” governativo con Cavour) e, in seguito, su quella nazionale. Fu infatti Presidente del Consiglio per due volte, rispettivamente dal 3 marzo all'8 dicembre 1862 e dal 10 aprile al 27 ottobre 1867 (cfr. R. MARTUCCI, *Storia costituzionale italiana. Dallo Statuto Albertino alla Repubblica (1848-2001)*, Roma, Carocci, 2002, pp. 119-123). Su Rattazzi si vedano F. BIMA, *Urbano Rattazzi*, in «Rivista di storia arte e archeologia per le province di Alessandria e Asti», 1961 (estratto); F. AIMERITO, *Urbano Rattazzi*, in *Avvocati che fecero l'Italia*, cit., pp. 89-101, lo studio di C. MALANDRINO, *Lineamenti del pensiero politico di Urbano Rattazzi. Unità nazionale, costituzione e laicità dello Stato, «temperato progresso»*, Milano, Giuffrè, 2014 ed i contributi raccolti in *L'altro Piemonte e l'Italia nell'età di Urbano Rattazzi*, a cura di R. BALDUZZI, R. GHIRINGHELLI e C. MALANDRINO, Milano, Giuffrè, 2009.

¹⁵⁷ I. SOFFIETTI, *La legge Rattazzi di soppressione di alcune corporazioni religiose*, in *L'altro Piemonte e l'Italia*, cit., pp. 297-298.

¹⁵⁸ F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, cit., pp. 97-98.

¹⁵⁹ Nelle parole appassionate di Jemolo: «Con l'approvazione della legge 29 maggio 1855 il campo di coloro che sono stati fedeli monarchici e fedeli cattolici, desiderosi del bene dello Stato e sostenitori dei suoi diritti, ma al tempo stesso umili agli ammonimenti ed alle censure della Chiesa, viene ad essere scisso: per coloro che non intendono ritirarsi dalla vita pubblica, sorge la necessità di risolvere la crisi spirituale per quanto dolorosa essa sia; si separano quelli che, pur restando devoti e praticanti cattolici, a tutto preferiranno le fortune d'Italia (anche il giorno in cui il loro Re varcherà la frontiera pontificia, anche il giorno in cui lo saluteranno sul Campidoglio) e coloro che, perduta ogni fede nella vittoria della loro idealità, si sentiranno d'ora in poi estranei in patria, sentiranno di non aver più bandiera e di non aver più Re, e trascorreranno i loro anni in un'amarezza troppo spesso acre, ingiusta, astiosa»; A. C. JEMOLO, *Il “partito cattolico” piemontese nel 1855 e la legge Sarda soppressiva delle Comunità religiose*, estr. da «Il Risorgimento italiano», 1919, pp. 4-5.

¹⁶⁰ L. SPINELLI, *Brevi note sulla istituzione della Cassa ecclesiastica in Piemonte ed in altri stati preunitari italiani*, in *Scritti in memoria di Antonino Giuffrè*, Milano, Giuffrè, 1967, vol. I, pp. 789-802.

¹⁶¹ P. BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste*, cit., p. 160.

¹⁶² L. 29 maggio 1855, № 878, art. 25.

presentò alle Camere il progetto di legge, sottintendeva in fondo una concezione del culto come funzione propria dello Stato, per la cui buona amministrazione lo Stato stesso si impegnava ad intervenire attivamente¹⁶³. Le implicazioni che il dibattito sulla *legge Rattazzi*¹⁶⁴ comportò furono molteplici, dalla crisi governativa che prese il nome da mons. Nazari di Calabiana (aprile 1855)¹⁶⁵ al ripetuto coinvolgimento in veste di moderatore del sovrano¹⁶⁶, il quale tentò di conciliare la propria posizione di monarca costituzionale con la personale fede cattolica e le ripetute sollecitazioni che gli pervenivano dal Pontefice in persona¹⁶⁷ (senza contare aspetti lugubri ma che sortirono grande effetto sulla pubblica opinione, come i ripetuti lutti che colpirono la famiglia reale durante la discussione parlamentare, dopo che don Giovanni Bosco ebbe a più riprese diffidato Vittorio Emanuele dal consentire il dibattito su una legge così “empia”)¹⁶⁸. Tutto questo valse, però, a fornire un fondamentale modello per la legislazione eversiva, al quale non solo attinsero le normative in materia che fiorirono quasi ovunque, nella fase di transizione dai regimi restaurati all’Unità nazionale¹⁶⁹, ma

¹⁶³ Lo Jemolo, riguardo a simili progetti e con particolare riferimento alle tesi sostenute da Pier Carlo Boggio, parla di «offuscamenti del concetto separatista»; A. C. JEMOLO, *La questione della proprietà ecclesiastica*, cit., pp. 58-61.

¹⁶⁴ Si rimanda per la ricostruzione del dibattito, parlamentare e pubblico, ad A. C. JEMOLO, *Il “partito cattolico” piemontese nel 1855*, cit., *passim*.

¹⁶⁵ Sulla figura del vescovo e senatore cuneese, futuro arcivescovo di Milano, cfr. C. CASTIGLIONI, *Luigi Nazari dei Conti di Calabiana arcivescovo di Milano e i suoi tempi (1859-1893)*, Milano, Ancora, 1942 e, più di recente, G. TORNIELLI, voce *Calabiana, Luigi Nazari di (1808-1893)*, in «Dizionario della Chiesa ambrosiana», IV, 1990, pp. 557-563.

¹⁶⁶ R. ROMEO, *Cavour e il suo tempo*, cit., vol. III, pp. 122-125.

¹⁶⁷ Si veda al riguardo ricostruzione contenuta in P. PIRRI, *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato. La laicizzazione dello Stato Sardo (1848-1856)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1944, pp. 107-131 e i documenti ivi riportati. Il rapporto fra il Pontefice e Vittorio Emanuele, pur risultando a tratti assai teso, non si interruppe neppure dopo che il sovrano fu irretito da scomunica; cfr. il ritratto dei due personaggi tracciato da P. DALLA TORRE, *Pio IX e Vittorio Emanuele II*, Roma, Aracne, 2011, in part. pp. 15-28.

¹⁶⁸ R. ROMEO, *Cavour e il suo tempo*, cit., vol. III, pp. 104-142. Come già cinque anni prima, anche in questa occasione il dibattito parlamentare vivace e ricco di argomentazioni storiche e giuridiche: A. C. JEMOLO, *Il “partito cattolico” piemontese nel 1855*, cit., *passim*; l’A. ricorda come, dal punto di vista giuridico, «quasi tutti i senatori e deputati che presero la parola contro il disegno fecero richiamo agli art. 1, 24 e 29 dello Statuto, ed agli art. 418, 433, 436 – ed anche agli art. 441, 446, 447 intesi a tutelare la proprietà ed il possesso – del codice civile» (p. 43). L’approvazione di questi provvedimenti indusse Pio IX a reagire con forza: «Con incredibile afflizione dell’animo Nostro, siamo costretti a dichiarare che tutti coloro i quali, nel Regno Subalpino, non esitarono a proporre, approvare, sancire i predetti decreti e la legge contro i diritti della Chiesa e di questa Santa Sede, nonché i loro mandanti, fautori, consulenti, aderenti, esecutori, sono incorsi nella scomunica maggiore e nelle altre censure e sanzioni ecclesiastiche inflitte dai Sacri Canonici, dalle Costituzioni Apostoliche e dai decreti dei Concilii generali e soprattutto dal Concilio Tridentino»; all. *Cum saepe*, 26 luglio 1855.

¹⁶⁹ Si veda l’esposizione comparativa di tali normative contenuta in *Manuale di legislazione e giurisprudenza italiana in ordine al diritto pubblico ecclesiastico ed argomenti affini*, a cura della DIREZIONE DEL «BOLLETTINO DEL CONTENZIOSO CATTOLICO ITALIANO», Firenze, Giachetti, 1879, pp. 1-38.

che finì anche per costituire – sia pure per ragioni economiche e contingenti – il cuore della legislazione ecclesiastica del nuovo Regno d'Italia.

Le vicende politico-giuridiche del 1855 segnarono, al tempo stesso, il primo apice dello scontro fra potere politico e potere religioso e l'apertura di una fase in cui il problema della proprietà ecclesiastica sarebbe rimasto quiescente, almeno fino al momento della riproposizione su scala nazionale¹⁷⁰. Negli anni successivi al 1861 la questione dell'asse ecclesiastico avrebbe mantenuto un significato economico e politico centrale (reso, anzi, ancora più urgente dai costi dell'unificazione e dall'assunzione, in capo al nuovo Stato, del debito pubblico degli Stati a cui esso succedette), ma il campo d'elezione per lo scontro fra Stato e Chiesa sarebbe divenuto la *questione romana*: un problema che avrebbe dischiuso alle penne di studiosi e politici di opposte vedute un ben più ricco sostrato di argomenti politici, storici e religiosi.

3. I provvedimenti legislativi dei Governi della Destra storica

Ottenuta finalmente l'unità della nazione, si pose anche rispetto alla materia ecclesiastica il problema della riforma del diritto vigente secondo criteri di uniformità e coerenza.

In questi stessi anni prevalse nell'opinione pubblica, rispetto ad altri temi di politica ecclesiastica, la consapevolezza di un problema fino ad allora rimasto latente: quello di «contemperare la libertà d'esercizio della funzione del Capo della Chiesa e degli organi della Santa Sede con le credute necessità della risorgente vita nazionale»¹⁷¹. Un problema che fu plasticamente rappresentato dalla progressiva erosione territoriale e, infine, dalla *debellatio* – nel 1870 – dello Stato Pontificio. La *questione romana* toccava così il suo apice, ma allo stesso tempo la soluzione *de facto* adottata con l'invasione di Roma poneva fine alla costanti tensioni diplomatiche causate dall'incertezza sugli sviluppi di una situazione palesemente instabile¹⁷². In un'ottica di lungo periodo, inoltre, le mutate condizioni resero finalmente possibile uscire dallo stallo creatosi nel decennio precedente.

¹⁷⁰ A. C. JEMOLO, *La questione della proprietà ecclesiastica*, cit., pp. 21 e 78-85.

¹⁷¹ Così V. DEL GIUDICE, *La questione romana*, cit., p. 12.

¹⁷² È tanto noto quanto esemplare, al riguardo, il caso della tentata invasione di ciò che restava dello Stato Pontificio da parte di Garibaldi, nel 1867; tentativo che fu represso per ragioni di politica internazionale dal secondo Governo Rattazzi.

Tornando al panorama normativo, riformare e costituire in un sistema funzionale la normativa vigente fu un'operazione di per sé ardua, resa ancor più complicata dalla miriade di interventi settoriali – già evocati in precedenza – dei vari Governi provvisori, i quali, tra il 1859 e il 1861, avevano agito con risolutezza sugli istituti giuridici di maggior rilievo politico. Ne è esempio preminente quello dei concordati stipulati con la Chiesa cattolica dai destituiti regimi, che vennero abrogati ovunque fossero in vigore¹⁷³ (ad eccezione della Sicilia, dove tuttavia si disputò attorno all'ipotesi di una abrogazione tacita¹⁷⁴).

Ragioni di spazio non consentono di proporre, in questa sede, neppure una ricostruzione sommaria o un elenco completo dei numerosissimi interventi normativi del periodo transitorio¹⁷⁵, che – con l'importante eccezione dell'ex Regno delle Due Sicilie¹⁷⁶ – furono generalmente ispirati al modello piemontese¹⁷⁷. Quanto invece agli interventi in materia ecclesiastica del primissimo periodo unitario, essi si possono suddividere in due tipologie.

La prima categoria comprende gli interventi di dettaglio, che furono numerosissimi, connotati da una marcata frammentarietà¹⁷⁸ o sostanzialmente riproducibili di norme già vigenti in altre parti dell'ordinamento. Gli interventi che appartengono a questa categoria possono a loro volta essere ripartiti secondo una doppia linea di tendenza.

Da un lato vi erano infatti i provvedimenti con cui si estendeva alle nuove Province la normativa piemontese (per esempio il r. d. 9 ottobre 1861, N° 1861, con il quale vennero promulgati in Emilia e nelle Marche la l. 20 novembre 1859 sulle opere pie ed il relativo regolamento 18 agosto 1860). Questo tipo di legislazione conobbe

¹⁷³ P. BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste (1848-1867)*, cit., pp. 169-170.

¹⁷⁴ D. SCHIAPPOLI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Napoli, Alvano, 1924, pp. 25-26.

¹⁷⁵ Un'ampia rassegna ragionata delle principali raccolte di leggi, decreti e altre fonti normative nazionali e, soprattutto, preunitarie è contenuta in F. SCADUTO, *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, cit., vol. I, pp. 21-64. Essa offre la misura della vastità del campo di cui si intraprese il riordino; un'opera che, anche alla luce delle sopravvivenze normative sopra ricordate, riuscì solo con fatica a dare una struttura unitaria alla materia.

¹⁷⁶ Per il ruolo avuto da Pasquale Stanislao Mancini rispetto alla legislazione del Regno di Napoli si veda *infra*, cap. III, § 2. Si segnala inoltre, riguardo all'altro dominio italiano dei Borbone, il Ducato di Parma, lo studio di G. FERROGLIO, *I provvedimenti in materia di diritto ecclesiastico dei Governi provvisori parmensi (1859)*, in *Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo*, Milano, Giuffrè, 1963, vol. I, t. II, pp. 489-519.

¹⁷⁷ Cfr. G. D'AMELIO, *La proclamazione dell'Unità d'Italia e i problemi di politica ecclesiastica*, cit., p. 57. All'appendice prima del medesimo volume si rimanda per l'elenco dei provvedimenti in materia ecclesiastica sia dei diversi Governi provvisori, sia di quelli unitari fino al 1867.

¹⁷⁸ Si può ricordare, per esempio, il caso della l. 27 marzo 1869, N° 86 sul servizio di leva obbligatorio, che rileva per la materia ecclesiastica solo per il fatto di non prevedere più l'esenzione dal servizio per i chierici.

naturalmente nuove fioriture nel 1866 e, sia pure con alcune peculiarità, dopo il 1870, in concomitanza con l'annessione delle Province venete e romane.

Dall'altro lato, e nella chiara impossibilità di operare immediatamente una riforma del diritto ecclesiastico che fosse sia completa che uniforme in tutto il Regno, si portava avanti il tentativo di recuperare, attraverso una legislazione spesso particolaristica e adeguatrice, le porzioni di normativa ecclesiastica previgente che non risultassero radicalmente incompatibili con i principî ai quali la nuova politica nazionale si ispirava. È il caso, per esempio, della legge sulle opere pie del 3 agosto 1862, № 753¹⁷⁹ (nella cui circolare di attivazione il ministro degli Interni scriveva che tale legge, «largamente informata ai principî decentralizzatori, è severamente parca d'ogni dettaglio che possa urtare colle diverse abitudini delle Province italiane o dissentire dall'indole di alcuno speciale istituto»¹⁸⁰), della disciplina delle fabbricerie contenuta nella l. 11 agosto 1870, № 5784, allegato P¹⁸¹ e, in modo forse ancor più marcato, degli interventi in materia di economati generali, inaugurati con la l. 26 settembre 1860, № 4314¹⁸². Le nuove norme

¹⁷⁹ Nel relativo regolamento, datato 27 novembre 1862, erano contenuti i principali criteri sulla scorta dei quali definire gli enti ecclesiastici come enti morali.

¹⁸⁰ Così la circolare data da Torino il 23 dicembre 1862 a firma del ministro Peruzzi, riportata in C. BELTRAMI, *La legge sulle opere pie 3 agosto 1862 ed il relativo regolamento con note istruttive e commenti*, Saluzzo, Campagno, 1871, p. 6.

¹⁸¹ Per esempio, nei territori dell'ex Regno d'Italia napoleonico restarono in vigore fino agli ultimi anni del secolo le istruzioni legislative del 15 settembre 1807 e del 30 dicembre 1809, per le quali i fabbricieri dovevano essere nominati dal prefetto sulla scorta di informazioni politiche raccolte a livello comunale. Nelle province napoletane, invece, gli istituti consimili delle sagrestie o cappelle continuarono ad essere disciplinati dai decreti 23 ottobre 1806 e 17 febbraio 1861. Cfr. per l'inquadramento generale del tema M. MORESCO, *Fabbriceria*, in «Enciclopedia Italiana», XIV, 1932, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/fabbriceria_\(Enciclopedia_Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/fabbriceria_(Enciclopedia_Italiana)/) e *amplius* per gli aspetti pratici e le indicazioni della normativa di dettaglio e complementare P. FERRARIO, *Guida teorico-pratica per le amministrazioni delle chiese*, Gemona, Tessitori, 1875.

¹⁸² La legge, che attribuiva al Ministero di Grazia e Giustizia le competenze già spettanti al Regio Economato piemontese, disponeva all'art. 5 che «nelle antiche Nostre Province, nella Lombardia, nella Toscana e nelle Province Parmensi» fossero mantenute, finché non fosse stato disposto diversamente, «tutte le norme e le pratiche che vi [erano] in vigore circa l'amministrazione dei benefici vacanti». Con riferimento all'esempio lombardo, ciò significava il mantenimento di uno stratificato *corpus* di fonti in materia, dalle *Istruzioni generali*, approvate con editto governativo del 6 gennaio 1783 (chiaramente improntate ai principî del "giuseppinismo", nella continua attribuzione di competenze alle strutture amministrative, alla «superiore Autorità politica» ed al potere giudiziario) alle norme emanate nel periodo neoassolutista della Restaurazione, comprendendo nel mezzo un'ampia porzione della normativa napoleonica in materia, a sua volta espressamente richiamata in vigore dalla *Norma provvisoria* del 31 maggio 1816. Si veda in proposito la raccolta normativa ufficiale pubblicata dal Governo milanese: *Regolamenti per l'amministrazione de' beneficj vacanti*, Milano, Imperial Regia Stamperia, 1829. Per una ricostruzione in chiave storico-archivistica, cfr. G. DELL'ORO, *Il regio economato. Il controllo statale sul clero nella Lombardia asburgica e nei Domini sabaudi*, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 195-227; una sintesi del periodo considerato, in chiave storico-giuridica, è invece offerta da A. GALANTE, *Il diritto di placitazione e l'Economato dei Benefici vacanti in Lombardia. Studio storico-giuridico sulle relazioni tra lo Stato e la Chiesa*, Milano, Hoepli, 1894, pp. 104-123. Per un quadro generale, si vedano infine P. G. CARON, *Corso di Storia dei rapporti fra Stato e Chiesa*, cit., vol. II, pp. 186-190 e ID., *Gli uffici ecclesiastici, il loro conferimento e la loro vacanza (Economati dei benefici vacanti)*, in *La legislazione ecclesiastica*, cit., pp. 371-391.

sugli economati dei benefici vacanti inserirono infatti nella cornice della nuova legislazione abbondanti porzioni di normativa preunitaria. Inoltre, in questa materia, il processo di riordinamento della materia si protrasse molto più a lungo che in altre, tant'è che l'unificazione della normativa secondaria avvenne solo col regolamento 2 marzo 1899, № 64¹⁸³.

La seconda categoria è invece quella degli interventi di ampia portata, che furono di numero assai ridotto ed ebbero generalmente carattere innovativo della disciplina dei settori interessati, sia pure collocandosi nel solco della tradizione franco-piemontese.

Tra le riforme di maggior respiro, spicca certamente l'introduzione del matrimonio civile con il nuovo Codice Pisanelli, in vigore dal 1° gennaio 1866¹⁸⁴. Tale innovazione fu preceduta da alcuni provvedimenti intesi ad adeguare la situazione esistente al nuovo sistema¹⁸⁵ ed accompagnata dalla necessaria normativa complementare. Ciò non soltanto segnò una cesura simbolica fra la situazione preunitaria – dove vigeva una generalizzata disciplina concordataria della materia matrimoniale¹⁸⁶ – ed il nuovo ordine, ma fu «certamente la più profonda riforma attuata dal codice civile nella vita sociale italiana»¹⁸⁷, per quanto non accompagnata dall'opposto istituto del divorzio¹⁸⁸. Con il matrimonio civile lo Stato contemporaneo si intestava la funzione di presiedere alla nascita della famiglia, *societas* di cui, fino ad allora e fatta salva la parentesi del periodo rivoluzionario e napoleonico, si era limitato a

¹⁸³ A. C. JEMOLO, voce *Economato dei benefici vacanti*, in «Enciclopedia Italiana», XIII, 1932, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/economato-dei-benefici-vacanti_\(Enciclopedia_Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/economato-dei-benefici-vacanti_(Enciclopedia_Italiana)/).

¹⁸⁴ Il codice civile fu promulgato, insieme al relativo codice di rito e ai codici commerciale e per la marina mercantile, con il r. d. 25 giugno 1865, № 2358. Per quanto concerne il dibattito politico sul punto e l'attuazione delle prescrizione in materia di matrimonio civile si veda S. FERRARI, *Religione e codice civile. Dinamica istituzionale e problematica amministrativa del diritto matrimoniale postunitario*, in «Storia contemporanea», 1976, pp. 125-127.

¹⁸⁵ Cfr. le leggi 20 maggio 1863, № 2165 e 23 marzo 1865, № 2197, circa le quali si rimanda a L. SPINELLI, *La legislazione matrimoniale delle Province meridionali nei primi anni dopo l'Unità d'Italia*, Milano, Giuffrè, 1953, pp. 53-100.

¹⁸⁶ Si rimanda per la trattazione del tema a L. SPINELLI, *Le legislazioni matrimoniali degli Stati italiani preunitari con riferimento al sistema concordatario*, in «Studi Urbinati», XIX, 1950-1951, A (estratto), *passim*.

¹⁸⁷ A. AQUARONE, *L'unificazione legislativa*, cit., p. 40.

¹⁸⁸ Il dibattito sul divorzio coinvolse numerosi politici e giuristi (si può ricordare qui, a titolo esemplificativo, lo studio di F. SCADUTO, *Il divorzio e il cristianesimo in Occidente. Studio storico*, Firenze, Pellas, 1882), ma non portò mai all'introduzione dell'istituto nell'ordinamento italiano. La ragione, più che nella naturale opposizione del clero e della pubblica opinione cattolica, si può individuare nei dubbi che l'istituto del divorzio suscitava in una larga parte della stessa cultura liberale (è emblematica, per esempio, la nota vicenda del penalista Francesco Carrara, che in un primo momento ne fu fautore salvo poi divenirne strenuo oppositore). Si vedano S. FERRARI e A. ZANOTTI, *Famiglia e diritto di famiglia nel conflitto tra Stato e Chiesa*, in *Il «Kulturkampf» in Italia*, cit., pp. 436-440 (sulla collocazione del tema del divorzio nel contesto postunitario) e F. FRANCESCHI, *I progetti per*

recepire l'esistenza, come disciplinata nella sostanza dal diritto della Chiesa. Ora invece si prescinde dalla sanzione ecclesiastica, alla quale si riconosce un valore morale ma (in teoria) nessun effetto giuridico¹⁸⁹, e, come corollario della competenza generale ed esclusiva dello Stato in materia sociale, si afferma che il matrimonio, «che è fondamento della famiglia, e per ciò un'alta istituzione sociale, deve cadere sotto le prescrizioni dello Stato»¹⁹⁰.

All'attività del ministro Pisanelli¹⁹¹ è riconducibile anche la prima riforma organica dei diritti di regalia, anch'essa avversata dall'opinione pubblica cattolica¹⁹². Quanto al *placet*, si provvide con il r. d. 26 luglio 1863, N° 1374 per l'uniforme esercizio del regio placito in tutto il Regno, ad esclusione della Sicilia (per la quale avrebbe invece provveduto il complementare r. d. 8 marzo 1866, N° 2834). In questo modo tale istituto, noto a tutte le legislazioni preunitarie (ad eccezione ovviamente di quella delle province *ex pontificie*) veniva disciplinato in modo omogeneo, attribuendo – come da regolamento allegato al decreto – la facoltà di concederlo o negarlo ai procuratori generali presso le Corti d'appello. La riforma dell'*exequatur* fu invece

l'introduzione del divorzio in Italia in epoca post-unitaria, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 2012, 34 (sul dibattito parlamentare e legislativo).

¹⁸⁹ In teoria, poiché nella prassi giurisprudenziale si riconosceva spesso un valore giuridico al matrimonio meramente canonico (per esempio per determinare la condizione di vedovanza ai fini del diritto successorio); S. FERRARI e A. ZANOTTI, *Famiglia e diritto di famiglia*, cit., pp. 442-449.

¹⁹⁰ G. PISANELLI, *Relazione sul progetto di codice civile presentato dal guardasigilli Pisanelli*, in A. AQUARONE, *L'unificazione legislativa*, cit., p. 129. È degno di menzione il fatto che la relazione del ministro di Vacca al Re, all'atto della promulgazione del codice civile, usasse nei confronti del matrimonio religioso parole ben più condiscendenti rispetto a quelle ufficiose del Pisanelli, parlando di deferimento del «rito religioso ad una sanzione di ordine più elevato ed *immanchevole*, perché mette capo nello *indistruttibile* sentimento religioso»; G. VACCA, *Relazione ministeriale al Re sul codice civile*, in *Codice civile del Regno d'Italia corredato della relazione del Ministro Guardasigilli*, Torino – Firenze, Tipografia Eredi Botta – Tipografia Reale, 1865, p. IX.

¹⁹¹ Giuseppe Pisanelli (Tricase, 23 settembre 1812 – Napoli, 5 aprile 1879) fu autore prolifico di studi in vari rami del diritto; si ricorda in particolare la sua collaborazione con Scialoja e Mancini in materia di procedura civile e il ruolo importante nell'elaborazione dei codici unitari civile e di procedura civile. Cfr. C. VANO, voce *Pisanelli, Giuseppe*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1600-1602; C. GHISALBERTI, *La codificazione del diritto in Italia*, cit., pp. 29-75; L. STAMPACCHIA, *Giuseppe Pisanelli. La biografia e il suo progetto del codice civile*, Lecce, Spacciante, 1880; G. MONTELEONE, *Introduzione*, in *Codice di procedura civile del Regno d'Italia*, a cura di N. PICARDI e A. GIULIANI, Milano, Giuffrè, 2004, pp. IX-XXVII; M. N. MILETTI, *Giuseppe Pisanelli (1812-1879)*, in *Avvocati che fecero l'Italia*, cit., pp. 689-724. Si vedano inoltre i contributi raccolti in *Giuseppe Pisanelli. Scienza del processo, cultura delle leggi e avvocatura tra periferia e nazione*, a cura di C. VANO, Napoli, Jovene, 2005. La memoria di Pisanelli sul progresso del diritto civile in Italia può inoltre essere ritenuta uno dei documenti più rappresentativi del liberalismo giuridico risorgimentale: G. PISANELLI, *De progressi del diritto civile in Italia nel secolo XIX*, a cura di H. A. CAVALLERA, Lecce, Grifo, 2012.

¹⁹² Per un saggio delle reazioni polemiche a cui diedero origine le riforme in materia volute da Pisanelli cfr. [G. T. GHILARDI], *Origine e vicende del r. exequatur nei domini della Real Casa di Savoia ossia norma storico-canonica sull'intelligenza e valore del decreto del sig. Guardasigilli Pisanelli in data 4 marzo 1863*, Torino, Marietti, 1863 ed ID., *Il decreto Pisanelli sul R. Placito esaminato al lume della verità. Opuscolo del vescovo di Mondovì faciente seguito a quello sull'origine e vicende del R. Exequatur*, Torino, Oratorio di S. Francesco di Sales, 1863.

compiuta con il r. d. 5 marzo 1863, № 1169 *per l'uniforme esercizio dell'exequatur in tutto il Regno*¹⁹³.

L'ultimo significativo *corpus* di norme in materia ecclesiastica fu, notoriamente, quello delle leggi del 1866 e del 1867 in materia di enti e patrimonio ecclesiastici¹⁹⁴.

La questione fu inizialmente portata all'attenzione del Parlamento da un progetto di Pisanelli del 1861, che cadde con le dimissioni del primo Governo Minghetti. In seguito, alle questioni di politica ecclesiastica si sovrapposero problemi economici contingenti ed una situazione emergenziale, tanto che il primo dei due provvedimenti – che disciplinò la materia della proprietà ecclesiastica e stabilì la soppressione di numerosi ordini e corporazioni religiose¹⁹⁵ – prese la forma di un decreto luogotenenziale (7 luglio 1866, № 3036) emanato in forza dei poteri straordinari concessi al Governo per la Terza guerra d'Indipendenza. Con ciò si ridusse al minimo il dibattito parlamentare alla Camera e lo si escluse in radice al Senato¹⁹⁶. Tale decreto istituì inoltre il Fondo per il Culto, attivato in sostituzione della soppressa Cassa ecclesiastica.

La legge del 15 agosto 1867, № 3848 (denominata *legge Ferrara*, per via del proponente ministro delle Finanze¹⁹⁷) disciplinò invece la liquidazione dell'asse ecclesiastico ed estese il provvedimento di soppressione agli enti ecclesiastici secolari, rimandando peraltro per le fattispecie non espressamente disciplinate alla legge del 1866¹⁹⁸.

¹⁹³ Per l'analisi di tale normativa e delle successive modificazioni si rimanda ad A. GALANTE, voce *Exequatur e placet regio*, in «Enciclopedia Giuridica Italiana», V, p. III, 1911, in part. pp. 855-866. In chiave storica G. CATALANO, voce *Exequatur e placet (Diritto ecclesiastico)*, in «Enciclopedia del diritto», XVI, 1967, pp. 143-154.

¹⁹⁴ Sui progetti di legge in materia e sul relativo dibattito parlamentare si rimanda a M. FALCO, *Il riordinamento della proprietà ecclesiastica. Progetti italiani e sistemi germanici*, Torino, Bocca, 1911, pp. 1-61.

¹⁹⁵ Per la sintesi dei principî ai quali si informava la legge si rimanda ad A. C. JEMOLO, voce *Asse ecclesiastico*, in «Enciclopedia Italiana», IV, 1929, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/asse-ecclesiastico_\(Enciclopedia-Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/asse-ecclesiastico_(Enciclopedia-Italiana)/). *Amplius* sul dibattito in materia e sui contenuti delle leggi citate: ID., *La questione della proprietà ecclesiastica*, cit., pp. 87-148 e P. BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste*, cit., pp. 179-185.

¹⁹⁶ G. FERROGLIO, *La condizione giuridica degli ordini religiosi*, Torino, Bocca, 1931, p. 340.

¹⁹⁷ L'economista Francesco Ferrara (nato a Palermo il 7 ottobre 1810 e deceduto a Venezia il 22 gennaio 1900) tenne tale Dicastero per soli tre mesi, dal 10 aprile al 4 luglio del 1867, durante il secondo Governo Rattazzi. La breve esperienza ministeriale non esaurisce tuttavia il suo apporto all'edificazione del sistema fiscale e finanziario unitario: cfr. R. FAUCCI, voce *Ferrara, Francesco*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XLVI, 1996, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-ferrara_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-ferrara_(Dizionario-Biografico)/).

¹⁹⁸ P. BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste*, cit., pp. 185-187; G. OLIVERO, *Gli enti ecclesiastici secolari e regolari, in La legislazione ecclesiastica*, cit., pp. 395-403. Per un quadro esaustivo della normativa primaria e secondaria – nonché per la misura della complessità della materia cfr. il *Manuale di tutte le leggi, decreti e regolamenti relativi alla liquidazione dell'asse ecclesiastico*

I due interventi normativi furono dunque frutto delle contingenze, più che di una meditata azione riformatrice. Essi portarono il segno della loro frettolosa gestazione nei limiti strutturali, da più parti rilevati già all'epoca della loro prima applicazione, e questo ebbe come conseguenza il fatto che la questione della proprietà ecclesiastica rimanesse oggetto di dibattito e di continue proposte di riforma¹⁹⁹ – peraltro quasi sempre destinate a finire nel nulla – fino agli anni successivi alla stipulazione del Concordato²⁰⁰.

Ciò che complessivamente emerge dal quadro legislativo fin qui succintamente tracciato è una doppia linea di tendenza, politica ed economica, la cui azione convergente veniva rivendicata ancora mezzo secolo più tardi da Domenico Schiappoli come essenza della «concezione non confessionistica» del diritto ecclesiastico. Secondo tale visione, le norme statali in materia ecclesiastica risponderrebbero essenzialmente a due ordini di esigenze. In primo luogo, sotto il profilo politico, esse devono tendere «a diminuire se non ad annullare la potenza politica della Chiesa, a riaffermare la sovranità dello Stato, a rivendicare poteri e funzioni che, in un periodo di transizione, erano stati usurpati dall'autorità ecclesiastica, a respingere l'invasione di questa dal campo della giurisdizione laicale, dagli affari della politica interna ed esterna dello Stato» (si può ritenere compreso nello scopo politico anche l'obiettivo contingente dello Stato di «provvedere alla propria conservazione», anche con riguardo alle «condizioni sociali del momento che lo spingono ad attuare una determinata tendenza per lo più contraria a quella, per cui apertamente si cerca di assoggettare le nazioni cattoliche all'influenza pontificia»). Altre norme, invece, corrispondono «allo scopo di diminuire la potenza economica della Chiesa, di tutelare la società contro le spogliazioni del clero e lo Stato contro l'eccessivo accrescersi della proprietà ecclesiastica, di ripartire questa in modo più equo e più corrispondente a fini d'interesse generale, di assoggettarla ai pubblici pesi»²⁰¹.

coll'aggiunto di tutte le circolari emanate dal Ministero delle Finanze a tutto agosto 1868, Firenze, Regia Tipografia, 1868.

¹⁹⁹ Cfr. per es. i numerosi interventi in materia di Giuseppe Piola; *infra*, cap. II, § 5.

²⁰⁰ Si veda il quadro della situazione prospettato agli inizi del nuovo secolo da D. SCHIAPPOLI, *Il riordinamento della proprietà ecclesiastica in Italia. Prolusione al corso di Diritto ecclesiastico tenuta addì 11 gennaio 1912*, Napoli, Alvano, 1912.

²⁰¹ D. SCHIAPPOLI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 9-10.

4. Dalla legge sulle guarentigie alla caduta della Destra

Il nodo della libertà del Pontefice come capo della Chiesa cattolica, le delicate implicazioni diplomatiche, di politica interna e di pubblica opinione e, non da ultimo, le questioni giuridiche che si ponevano rispetto alla successione del Regno d'Italia allo Stato Pontificio (uno Stato che presentava numerose peculiarità rispetto agli altri ordinamenti preunitari, prima fra tutte proprio la vigenza al suo interno del diritto canonico) rappresentano il perimetro della cosiddetta *questione romana*. Ad essa l'ordinamento italiano diede una risposta giuridica solo nel 1871, dopo cioè che l'eliminazione del potere temporale del Papato era stata definitivamente compiuta e il problema, pertanto, era divenuto ineludibile. La legge 13 maggio 1871, № 214 sulle guarentigie concesse al Pontefice²⁰² fu al tempo stesso il più significativo atto di politica ecclesiastica del periodo liberale e l'ultimo importante momento di dibattito parlamentare su questioni di politica ecclesiastica²⁰³.

La legge fu il frutto di una vicenda parlamentare non lunga ma piuttosto articolata²⁰⁴, nella quale si susseguirono numerosi interventi di politici di entrambi gli schieramenti (come Ubaldino Peruzzi, moderato cavouriano²⁰⁵, e Francesco Crispi, che presentarono propri controprogetti) e altre personalità di spicco (come Paolo Onorato

²⁰² Si rimanda per la contestualizzazione della legge e per il suo commento a F. SCADUTO, voce *Santa Sede (legge 13 maggio 1871 sulle guarentigie pontificie e le relazioni fra Stato e Chiesa)*, in «Il Digesto Italiano», XXI, p. I, 1891, pp. 480-714. Si ricorda anche il parere del 27 febbraio 1878, con cui il Consiglio di Stato si pronunciò sulla natura giuridica della legge, qualificandola legge fondamentale del Regno e atto di diritto pubblico interno. Con ciò si preclusero i frequenti tentativi di internazionalizzazione della legge stessa. Il parere è reperibile in G. SAREDO, *Codice del diritto pubblico ecclesiastico del Regno d'Italia*, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1887, vol. I, pp. 24-26.

²⁰³ A. RAVÀ, *Rilevanza dei presupposti storico-politici*, cit., pp. 79-105; V. DEL GIUDICE, *La questione romana*, cit., pp. 96-123.

²⁰⁴ A. CONSOLI, *Dalla politica ecclesiastica della Destra all'attuale reciproca autonomia tra Stato e Chiesa*, Milano, Giuffrè, 1964, pp. 33-72; P. G. CARON, *Giurisdizionalisti e separatisti a confronto nei lavori preparatori della legge delle guarentigie*, in *Scritti in memoria di Pietro Gismondi*, Milano, Giuffrè, 1987, vol. I, pp. 283-319. Con maggiore approfondimento sul momento del dibattito parlamentare, A. BERSELLI, *La destra storica dopo l'Unità. L'idea liberale e la Chiesa Cattolica*, Bologna, Il Mulino, 1963, pp. 154-332.

²⁰⁵ Ubaldino Peruzzi, nacque a Firenze il 2 aprile 1822 ed ivi morì il 9 settembre 1891. Fece parte della Consulta nominata dal Granduca Leopoldo II nel tentativo di attenuare i fermenti liberali del 1859 e, dopo il fallimento di quell'esperimento e la caduta del regime granducale, fu membro del Governo provvisorio instaurato. Ministro dei Lavori pubblici negli ultimi Governi del conte di Cavour, tenne invece gli Interni nel primo Governo Ricasoli e, in quota alla "consorteria toscana", nel primo Governo Minghetti. Dal 1° gennaio 1871 al 15 maggio 1878 fu sindaco della sua città. Sulla figura di Peruzzi si vedano i contributi raccolti in *Ubaldino Peruzzi, un protagonista di Firenze capitale. Atti del Convegno di Firenze, 24-26 gennaio 1992*, a cura di P. BAGNOLI, Firenze, Festina lente, [1994].

Vigliani²⁰⁶ e Terenzio Mamiani²⁰⁷, i quali a loro volta presentarono insieme ad altri senatori una relazione). Il progetto ministeriale presentato dal Governo Lanza²⁰⁸ al Parlamento il 9 dicembre 1870 era connotato da un giurisdizionalismo di impronta subalpina e moderata. Esso costituì la base per i lavori di una apposita Commissione, che fu presieduta da Ruggiero Bonghi e della quale faceva parte Pasquale Stanislao Mancini. Il moderato e separatista Bonghi si affermò presto come figura di spicco della Commissione²⁰⁹, a cui seppe imporre la propria visione, malgrado i numerosi e battaglieri interventi del giurisdizionalista Mancini²¹⁰, che peraltro non rinunciò a presentare un proprio controprogetto²¹¹.

La legge che risultò dai lavori della Commissione e dal voto parlamentare era suddivisa in due parti. La accompagnava una relazione di Bonghi, in cui si cercava di dare una lettura separatista delle varie norme²¹², ma già ai contemporanei fu chiaro che essa non realizzava, se non in piccola parte, le proclamate aspirazioni separatiste. In compenso, la legge presentava il pregio di uno spirito pragmatico che la rese funzionale

²⁰⁶ Su Vigliani cfr. *infra* in questo stesso paragrafo.

²⁰⁷ Terenzio Mamiani della Rovere, nato a Pesaro il 18 settembre 1799 e morto a Roma il 21 maggio 1885, fu una delle principali personalità della cultura italiana a partire dal periodo della Restaurazione. Professore di filosofia in vari Atenei, fra i quali Torino, Parigi e Genova, dopo l'Unità fu protagonista anche di una intensa attività politica ed istituzionale. Si rimanda per un quadro complessivo a L. MONTEVECCHI, voce *Mamiani della Rovere, Terenzio*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1240-1241 e A. BRANCATI, voce *Mamiani della Rovere, Terenzio*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LXVIII, 2007, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/mamiani-della-rovere-terenzio_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/mamiani-della-rovere-terenzio_(Dizionario-Biografico)/). Aspetti del suo pensiero rilevanti in questa sede sono approfonditi in M. PINCHERLE, *Moderatismo politico e riforma religiosa in Terenzio Mamiani*, Milano, Giuffrè, 1973.

²⁰⁸ Giovanni Lanza nacque a Casale Monferrato il 15 febbraio 1810 e morì a Roma il 9 marzo 1882. Dopo gli studi di medicina e chirurgia condotti fra Torino e Pavia, si distinse per l'opera di volontariato prestata in provincia di Cuneo ed a Genova durante l'epidemia di colera del 1836. Ritornato a Pavia, gli fu impedito di esercitare la professione medica in quella città o a Milano, si trasferì a Torino, dove si distinse per l'impulso dato alla Società per il progresso dell'agricoltura. Eletto deputato fin dalla prima Legislatura, iniziò la propria carriera politica sotto le insegne di Gioberti e della Sinistra, passando poi gradualmente a posizioni moderate; negli anni Sessanta divenne uno dei principali *leader* dello schieramento moderato. Chiamato a tale titolo a formare un Gabinetto, restò in carica dal 14 dicembre 1869 al 10 luglio 1873. La sua fu pertanto la più duratura esperienza governativa della storia dell'Italia liberale. Il pragmatismo di Lanza – personalità aliena da ogni dottrinarismo – si trasfuse nelle attitudini del suo Governo, anche rispetto alle questioni di politica ecclesiastica. In particolare, si devono alla sua azione sia la presa di Roma che la legge delle guarentigie. Per ulteriori ragguagli sullo statista piemontese si veda S. MONTALDO, voce *Lanza, Giovanni*, in «Dizionario biografico degli Italiani», LXIII, 2004, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-lanza_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-lanza_(Dizionario-Biografico)/). Appare interessante anche il ricordo che Stefano Castagnola dedicò a Lanza e alla sua esperienza governativa: S. CASTAGNOLA, *Discorso su G. Lanza*, Roma, L'Opinione, 1882.

²⁰⁹ Cfr. *infra* cap. II, § 2.

²¹⁰ Cfr. *infra* cap. III, § 2.

²¹¹ Su progetti, controprogetti e vicende collegate si veda F. SCADUTO, voce *Santa Sede*, cit., pp. 545-560.

²¹² *La legge sulle guarentigie papali votata dal Parlamento Italiano e promulgata da Re Vittorio Emanuele II*, Roma, Perino, 1891.

all'instaurazione di un *modus vivendi* non eccessivamente conflittuale fra lo Stato e la Chiesa.

Il titolo primo (artt. 1-13) era dedicato alle *Prerogative del Sommo Pontefice e della Santa Sede*. La nota più significativa di questa prima parte si può individuare nel riconoscimento al Papa di attribuzioni sovrane assimilabili a quelle del Re d'Italia; per esempio, l'art. 2 parifica ai fini della tutela penale le persone dei due regnanti. Altre garanzie vengono riconosciute al Pontefice in quanto rappresentante della Santa Sede: è il caso dell'art. 11 che riconosce le immunità diplomatiche agli inviati pontifici presso altri Governi e viceversa. Un simile *corpus* di garanzie accentuava l'ambiguità della posizione del Pontefice e della Santa Sede, che – formalmente – si vedevano riconosciuti da una norma di diritto interno gli attributi di una sovranità che, malgrado fosse presentata come onoraria, aveva tuttavia i caratteri di quella sostanziale²¹³.

Il titolo secondo (artt. 14-19) era dedicato alle *Relazioni dello Stato con la Chiesa*. Malgrado il titolo, esso si riduceva in sostanza ad una disciplina dei diritti di regalia; disciplina peraltro vaga e spesso accompagnata da riserve di legge.

Il caso più importante, al riguardo, è certamente quello dell'art. 16, in cui si annunciava l'abolizione degli istituti del *placet* e dell'*exequatur*. Tale abolizione veniva tuttavia procrastinata all'assunzione di successive ed imprecise determinazioni, rimandando al contempo ad una apposita legge speciale per la riforma degli istituti in questione. Ne sortirono il r. d. 25 giugno 1871, № 1529 *contenente disposizioni circa l'exequatur ed il regio placet* ed il relativo regolamento esecutivo (destinati peraltro a sancire la disciplina definitiva della materia), i quali inasprirono sensibilmente il tenore di tali istituti. In questo modo si diede conferma del sostanziale travisamento – o quantomeno della disapplicazione – dei principî separatisti che la legge avrebbe dovuto sancire ed attuare²¹⁴.

Sotto un altro profilo appare significativo il portato dell'art. 17, il quale proclamava l'intenzione di abolire l'appello per abuso e prendeva in considerazione gli atti di giurisdizione interna della Chiesa²¹⁵. La norma contenuta nel secondo comma non

²¹³ Per l'esame delle disposizioni concernenti la sovranità del Pontefice si veda A. RAVA, *Rilevanza dei presupposti storico-politici*, cit., pp. 85-105.

²¹⁴ Sulla concreta applicazione dell'istituto si vedano i saggi di M. BELARDINELLI, *L'«exequatur» ai vescovi italiani dalla legge delle Guarentigie al 1878* e P. BORZOMATI, *Il problema dell'«exequatur» per i vescovi delle diocesi del Sud*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità*, cit., Comunicazioni – vol. I, pp. 5-42 e 93-100.

²¹⁵ O. GIACCHI, *La giurisdizione ecclesiastica nel diritto italiano*, Milano, Giuffrè, 1970, pp. 47-68; sul punto, con precipuo riferimento alla situazione *post* concordataria, si veda altresì L. SPINELLI, *Ancora*

disciplinava tutti i possibili effetti di tali atti, ma affermava che essi non avrebbero avuto seguito se lesivi dei diritti di privati, se contrari all'ordine pubblico o alle leggi, oppure se integranti reato. Per il resto, si rimetteva all'apprezzamento dello Stato la possibilità di collegare a tali atti effetti giuridici. Orio Giacchi ha individuato nelle pieghe di tale formulazione l'implicito riconoscimento del valore giuridico dei provvedimenti ecclesiastici in generale: comprendere taluni atti nell'autonomia della Chiesa e dichiararli pienamente liberi comportava che ad essi si riconoscesse «efficacia civile senza che, per aversi tale riconoscimento, si dovessero emanare atti statuali che li introducessero nell'ordinamento italiano»²¹⁶.

Collegate alla presa di Roma furono anche le leggi che applicarono alla provincia dell'Urbe la normativa italiana in materia di proprietà ecclesiastica, in parte mitigandola e prevedendo eccezioni alla disciplina comune, in ragione del carattere particolarmente significativo delle istituzioni religiose romane. L'esempio più importante è la l. 19 giugno 1873, № 1402, che estese alla provincia di Roma il decreto del 7 luglio 1866. Nel frattempo, proseguivano le proposte di riforma della materia, come testimonia il *Progetto Mauri*, frutto della commissione nominata dal Governo Lanza per riordinare secondo criteri pragmatici e funzionali la disciplina della proprietà ecclesiastica. Tale progetto non approdò tuttavia a risultati apprezzabili²¹⁷. Altri provvedimenti, come la l. 8 giugno 1873, № 1389 sulle decime *ex* feudali delle Province napoletane e siciliane²¹⁸, continuarono il filone delle riforme graduali e settoriali.

Al Governo Lanza successe il secondo Governo Minghetti²¹⁹, ed al pragmatismo del medico casalasco si sostituirono le ambiziose vedute dell'intellettuale bolognese. Con la presidenza del suo massimo esponente teorico, il separatismo puro ebbe finalmente l'occasione di essere messo alla prova come principio politico-giuridico, ma i fatti ne misero in risalto l'inconsistenza. Malgrado i ripetuti pronunciamenti di Minghetti, infatti, il suo ministro di Grazia e Giustizia Paolo Onorato Vigliani²²⁰ portò avanti alcuni tentativi di riforma di indole prettamente giurisdizionalista, quali furono il

qualche considerazione sull'esercizio della giurisdizione ecclesiastica nell'ordinamento italiano, in *Studi in memoria di Guido Zanobini*, Milano, Giuffrè, 1965, vol. IV, pp. 429-449.

²¹⁶ Ivi, pp. 50-51.

²¹⁷ A. C. JEMOLO, *La questione della proprietà ecclesiastica*, cit., pp. 151-153.

²¹⁸ Normativa poi riformata dalla apposita legge di modificazione, approvata il 27 giugno 1879.

²¹⁹ Il Governo Minghetti II restò in carica dal 10 luglio 1873 al 25 marzo 1876.

²²⁰ Paolo Onorato Vigliani, all'epoca ministro Guardasigilli nel Gabinetto Minghetti, era nato in provincia di Alessandria il 24 luglio 1814. Morì a Firenze, dove fu primo presidente della Corte di Cassazione, il 12 febbraio 1900. Sulla sua figura si veda A. LUPANO, *Paolo Onorato Vigliani*, in *Avvocati che fecero l'Italia*, cit., pp. 146-154.

progetto di legge sugli abusi del clero²²¹ e, soprattutto, le *Disposizioni intorno all'obbligo di contrarre il matrimonio civile prima del rito religioso*, presentate alla Camera dei Deputati il 23 novembre 1873²²².

Quest'ultimo progetto di legge, come il titolo stesso rende chiaro, intendeva introdurre l'obbligo per i nubendi di celebrare le nozze civili prima di quelle religiose²²³, allo scopo di impedire che i cittadini del Regno disattendessero la normativa civile celebrando solamente il matrimonio canonico²²⁴. La battaglia per l'imposizione dell'obbligo delle preve celebrazioni civili aveva un valore politico e simbolico molto forte per lo Stato liberale; tuttavia la soluzione individuata avrebbe snaturato completamente l'impostazione separatista del matrimonio prevista dal Codice civile del 1865. Infatti, fare della previa celebrazione delle nozze civili un requisito giuridico necessario ai fini del regolare compimento di un atto che si considerava giuridicamente irrilevante sarebbe stato, in un'ottica separatista, un semplice *nonsense*.

Il progetto non fu però approvato dal Parlamento, sicché la sua importanza fu essenzialmente quella di sottolineare la scollatura profonda che intercorreva tra le dottrine politiche separatiste dell'*élite* intellettuale rappresentate da Marco Minghetti, da una parte, e, dall'altra parte, la sensibilità parlamentare dominante e le prassi legislative, che invece proseguivano lungo le linee della tradizione giurisdizionalista.

Una nota caratteristica di questo periodo è proprio la convivenza fra le tendenze al giurisdizionalismo, al separatismo ed alla laicizzazione, spesso fra loro discordanti, ma talora capaci anche di combinarsi fra loro, come nel caso della legge sulle guarentigie. La materia dell'educazione scolastica e universitaria offre un esempio di coesistenza di tendenze marcatamente diverse. Per un verso, interventi come la soppressione dei corsi

²²¹ Su tale materia si rimanda a S. FERRARI, *Legislazione ecclesiastica e prassi giurisprudenziale*, cit., pp. 115-131; adde A. C. JEMOLO, *Le norme sugli abusi dei ministri di culto (1871-1931)*, in *Studi in onore di Vincenzo Del Giudice*, Milano, Giuffrè, 1953, vol. II, in part. pp. 3-13 e A. BERTOLA, *Un voto di Quintino Sella in materia di politica ecclesiastica*, Torino, ARS, 1934 (estratto dall'«Illustrazione Biellese», 1934, 2).

²²² Il progetto, destinato a non diventare legge, suscitò nondimeno un vivace dibattito. Oltre all'intervento di Bonghi qui studiato, si ricordano gli opuscoli: *Sul progetto di legge del matrimonio civile da premettersi al religioso presentato dal Guardasigilli comm. Vigliani*, Bologna, Regia Tipografia, 1874 e D. BURONI, *Del nuovo progetto di legge Vigliani circa il matrimonio. Considerazioni*, Torino, Botta, 1874.

²²³ L'idea sembra essere modellata sulla previsione del *Codice per lo Regno delle Due Sicilie*, che con l'art. 245 delle *Leggi penali* sanzionava l'obbligo per il parroco o viceparroco di fare le veci, in materia matrimoniale, dell'ufficiale di stato civile. Per l'art. 81 delle *Leggi civili*, infatti, così disponeva: «Il parroco dovrà ricusarsi a celebrare il matrimonio senza l'esibizione della copia dell'atto della solenne promessa fatta innanzi all'ufficiale dello stato civile, avvertendo i futuri coniugi, che senza questa promessa il matrimonio non produrrebbe gli effetti civili». Una ulteriore prova del forte influsso che il modello giurisdizionalista meridionale esercitava ancora a distanza di oltre un decennio dall'Unità.

²²⁴ Si vedano al riguardo i dati e l'analisi di S. FERRARI, *Religione e codice civile*, cit., pp. 123-156.

di diritto canonico disposta dal ministro Bonghi nel 1875²²⁵ si collocavano in linea di continuità con il decreto 16 febbraio 1861, № 225 (*legge Imbriani*) sulla soppressione delle Facoltà di Teologia statali²²⁶ ed ai successivi provvedimenti sul tema, in particolare il dibattito scaturito attorno al progetto di legge presentato dal ministro dell'Istruzione Cesare Correnti²²⁷ il 10 aprile 1870²²⁸. Per altro verso, invece, completavano il quadro di una diffusa sensibilità politica votata al giurisdizionalismo iniziative parlamentari come il progetto di riforma dell'educazione del clero cattolico presentato il 29 aprile 1873 dal deputato trevigiano Giacinto Pellatis²²⁹.

Il frutto di una simile situazione fu che già alcune voci della dottrina coeva, nel tentativo di tracciare un bilancio complessivo della produzione normativa in tema di diritto ecclesiastico, ne sottolineavano i limiti più evidenti: la scarsa consequenzialità tra le leggi e i principi politici separatisti professati a livello politico dai Governi moderati e il carattere per certi versi emergenziale²³⁰ di provvedimenti che, lungi dall'essere transitori, sopravvissero poi come parte strutturale dell'impianto normativo della materia.

Tutto ciò non toglie che è proprio con la legislazione di questi anni che furono poste le basi per la nascita di un diritto ecclesiastico inteso in senso positivistico e moderno, di emanazione principalmente statale ed assimilabile ad altri rami del diritto pubblico nazionale. È dunque nella legislazione del primo decennio postunitario che si svolsero le premesse per l'affermazione dell'autonomia scientifica della materia²³¹.

²²⁵ F. FALCHI, *La soppressione del corso autonomo di Diritto canonico*, cit., *passim*.

²²⁶ Sul tema si rimanda a B. FERRARI, *La soppressione delle Facoltà di Teologia nelle Università di Stato in Italia*, Brescia, Morcelliana, 1968.

²²⁷ Cesare Correnti nacque a Milano il 3 gennaio 1815 e morì a Meina, nei pressi di Novara, il 4 ottobre 1888. Il patriota fu ministro dell'Istruzione Pubblica nel secondo Governo Ricasoli (dal 17 febbraio 1867 al 10 aprile 1867) e nel Governo Lanza (dal 14 dicembre 1869 al 17 maggio 1872). Si rimanda a L. AMBROSOLI, voce *Correnti, Cesare* in «Dizionario Biografico degli Italiani» XXIX, 1983, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/cesare-correnti_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/cesare-correnti_(Dizionario-Biografico)/) e, *amplius*, M. BRIGNOLI, *Cesare Correnti e l'unità d'Italia*, Milano, Cisalpino, 1971.

²²⁸ *Discorsi pronunciati alla Camera dei Deputati nella discussione del progetto di legge per l'abolizione delle Facoltà Teologiche nelle tornate del 25, 26, 27, 29 e 30 aprile 1872*, Roma, Botta, 1872.

²²⁹ G. VERUCCI, *Anticlericalismo e laicismo negli anni del «Kulturkampf»*, in *Il «Kulturkampf» in Italia*, cit., p. 67.

²³⁰ Ciò vale in particolare per le materie che implicavano risvolti economici. Come è stato scritto con efficace sintesi, «la crisi finanziaria che gravava sul paese era ormai divenuta l'alleato più potente del programma anticlericale»; P. BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste*, cit., p. 178. Sulle critiche dottrinali alla legislazione vigente si rimanda ai cenni che emergeranno nel corso dei capitoli II e III.

5. Continuità e discontinuità nell'azione dei Governi della Sinistra storica

Come ha osservato Sergio Lariccia, pur nell'impossibilità di individuare una chiara partizione cronologica fra i due modelli, si possono tuttavia riconoscere nella politica ecclesiastica risorgimentale due distinti ideali di riferimento: l'uno individualista, di derivazione francese, che poneva l'accento «sulla libertà individuale dei singoli fedeli; l'altro «statalista, di tipo tedesco», in cui lo Stato tendeva ad affermare «la propria supremazia nei confronti di tutti gli enti con finalità religiosa», al contempo però riconoscendo alla Chiesa cattolica «un'autonomia conseguente al riconoscimento della sua organizzazione gerarchica»²³².

Ciò premesso, l'avvento al potere della Sinistra, con la compatta serie dei Governi presieduti da Agostino Depretis²³³ e Benedetto Cairoli²³⁴, segnò una più marcata affermazione delle idee riconducibili al secondo modello. Non sembra dunque di poter dire che la Sinistra non ebbe una propria politica ecclesiastica²³⁵, poiché, se è vero che la disciplina della materia approntata dalla Destra fu mantenuta sostanzialmente invariata, lo è altresì il fatto che la politica ecclesiastica dei successori di Minghetti si orientò verso l'anticlericalismo ed una prassi normativa tesa, appunto, ad affermare il controllo dello Stato sulle attività ecclesiastiche.

In questo senso si indirizzarono, fin da subito, due circolari emanate dal guardasigilli Mancini in materia di corporazioni religiose il 2 agosto ed il 10 ottobre 1876²³⁶. Si può notare incidentalmente che il ministro, fin da questi suoi primi interventi, accentuò una caratteristica già nota ai tempi della Destra²³⁷, ma che divenne

²³¹ S. FERRARI, *Ideologia e dogmatica nel diritto ecclesiastico italiano*, cit., pp. 45-55.

²³² S. LARICCIA, *La politica ecclesiastica sui rapporti fra Stato e Chiesa cattolica nella seconda metà dell'Ottocento*, in «Quaderni laici», 2011, 4-5, p. 18.

²³³ Agostino Depretis, nato a Bressana Bottarone in provincia di Pavia il 31 gennaio 1813 e morto a Stradella il 29 luglio 1887, alla morte di Urbano Rattazzi nel 1873 divenne la figura di riferimento dello schieramento parlamentare di Sinistra. Fu presidente del Consiglio dei Ministri per tre volte: dal 25 marzo 1876 al 24 marzo 1878; dal 19 dicembre 1878 al 14 luglio 1879; dal 29 maggio 1881 al 29 luglio 1887. Si vedano R. ROMANELLI, voce *Depretis, Agostino*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XXXIX, 1991, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/agostino-depreitis_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/agostino-depreitis_(Dizionario-Biografico)/); *amplius* G. TALAMO, *La formazione politica di Agostino Depretis*, Milano, Giuffrè, 1970 e G. CAROCCI, *Depretis e la politica interna italiana dal 1876 al 1887*, Torino, Einaudi, 1956.

²³⁴ Benedetto Cairoli, nato a Pavia il 28 gennaio 1825 e morto a Napoli l'8 agosto 1889, fu presidente del Consiglio dei Ministri per due volte, dal 24 marzo 1878 al 19 dicembre dello stesso anno e dal 14 luglio 1879 al 29 maggio 1881. Per l'inquadramento della sua figura e per rimandi biografici si veda M. BRIGNOLI, voce *Cairoli, Benedetto*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XVI, 1973, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/benedetto-cairoli_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/benedetto-cairoli_(Dizionario-Biografico)/) e bibl. *ivi* cit.

²³⁵ In questo senso A. CONSOLI, *Dalla politica ecclesiastica della Destra*, cit., pp. 73-76.

²³⁶ Cfr. G. FERROGLIO, *La condizione giuridica degli enti religiosi*, cit., pp. 345-347.

²³⁷ C. VALSECCHI, *La politica ecclesiastica nelle circolari ministeriali (1860-1870)*, in *Perpetue appendici e codicilli alle leggi italiane. Le circolari ministeriali, il potere regolamentare e la politica del*

un tratto distintivo della politica ecclesiastica della Sinistra: quella di apportare le modifiche alla materia essenzialmente per mezzo di atti di normazione secondaria. Si collocarono nella prospettiva indicata anche altri progetti legislativi, come quelli tendenti a reprimere penalmente le iniziative – in senso lato – politiche del clero²³⁸.

I temi affrontati continuarono ad essere i medesimi che già animavano il dibattito durante gli anni di governo moderato. Il 3 dicembre 1878, per esempio, fu presentato dal ministro guardasigilli Raffaele Conforti²³⁹ un progetto di legge che intendeva rendere obbligatoria la celebrazione del matrimonio civile. Per quanto fosse stato approvato dalla Camera il 19 maggio dell'anno successivo, esso non fu mai discusso al Senato. Dal punto di vista politico si trattò, in ogni caso, di uno dei risultati più significativi conseguiti della fazione giurisdizionalista in questa materia.

Circa un anno più tardi fu presentato alla Camera (per due volte, il 17 dicembre 1879 ed il 31 maggio 1880) il *progetto Villa* sul riordinamento della materia del patrimonio ecclesiastico, il quale non ebbe però seguito²⁴⁰. Successivamente la stessa sorte toccò ai progetti di legge sull'abolizione delle decime²⁴¹ e sull'introduzione del divorzio, entrambi proposti da Zanardelli nel 1883, ed al *progetto Cadorna* del 1886, che proponeva un inasprimento della disciplina giuridica degli enti di culto e delle norme in materia di riconoscimento della personalità civile²⁴². Il progetto presentato dal conte Cadorna mirava anche a risolvere uno dei nodi che la precedente legislazione in materia non era riuscita a sciogliere: l'attribuzione di una natura pienamente privatistica

diritto in Italia tra Ottocento e Novecento, a cura di F. COLAO, L. LACCHÈ, C. STORTI e C. VALSECCHI, Macerata, EUM, 2011, pp. 301-329.

²³⁸ S. FERRARI, *Dall'appello per abuso alla tutela dei diritti dei fedeli. Il progetto di legge Mancini sulle offese all'ordine e alla tranquillità pubblica commesse da ecclesiastici*, in *Studi in onore di Pietro Agostino d'Avack*, cit., vol. II, pp. 373-386; si vedano altresì le argomentazioni del Mancini riportate nella relativa appendice documentaria (pp. 387-426) e S. FERRARI, *Bonomelli, Zanardelli e la responsabilità penale dei ministri di culto*, in «Archivio giuridico», 1974, 1-2, pp. 177-221.

²³⁹ Raffaele Conforti, magistrato, deputato della Sinistra e, dal 1867, senatore, nacque a Calvanico (in provincia di Salerno) il 4 ottobre 1804 e morì a Caserta il 3 agosto 1880. Dopo l'esperienza governativa come ministro dell'Interno nel Gabinetto di Carlo Troya, lasciò Napoli per recarsi nel Regno di Sardegna, dove visse ed operò tra Genova e Torino. Fu per due volte ministro di Grazia, Giustizia e dei Culti, nel primo Governo Rattazzi (dall'8 aprile 1862 all'8 dicembre dello stesso anno) e nel primo Governo Cairoli (dal 24 marzo al 19 dicembre 1878). Si veda G. MONSAGRATI, voce *Conforti, Raffaele*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XXVII, 1982, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/raffaele-conforti_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/raffaele-conforti_(Dizionario-Biografico)/).

²⁴⁰ A. C. JEMOLO, *La questione della proprietà ecclesiastica*, cit., pp. 154-155.

²⁴¹ Il provvedimento legislativo sull'abolizione delle decime si ebbe invece con la l. 14 luglio 1887, № 4727. Per il quadro della materia e della sua evoluzione si rimanda a M. FERRABOSCHI, *Il diritto di decima*, Padova, CEDAM, 1943.

²⁴² C. CADORNA, *Relazione e disegno di legge sull'ordinamento degli enti morali civili del culto cattolico e sull'amministrazione dei loro beni*, Roma, Botta, 1888; G. VIOLA, *Appunti sulla organizzazione dei culti sulla legge di separazione dello Stato e delle Chiese in Francia e nel progetto Cadorna del 1886 sul riordinamento della proprietà ecclesiastica in Italia*, Torino, Guala, 1906, pp. 93-109.

agli enti ecclesiastici. Il punto era infatti rimasto oggetto di molte ambiguità, anche durante il periodo di maggior successo delle tesi separatiste. Il tenore della normativa vigente induceva anzi la dottrina a propendere per il riconoscimento della natura sostanzialmente pubblicistica degli enti ecclesiastici e, insieme, delle norme canoniche che li disciplinavano²⁴³.

Il settore nel quale si registrò invece una profonda opera di laicizzazione fu quello dell'istruzione elementare, dove il progetto di una nuova educazione nazionale, che sottraesse i fanciulli all'azione pedagogica del clero sostituendo ai precetti religiosi i valori civili²⁴⁴, fu concretizzato dalla l. 15 luglio 1877, № 3961 (*legge Coppino*)²⁴⁵, alla quale si devono affiancare la l. 23 giugno 1877, № 3198, che aboliva la funzione di direttore spirituale nelle scuole secondarie e le disposizioni che, a partire dal r. d. 21 giugno 1883, № 1590, soppressero l'insegnamento scolastico della religione cattolica²⁴⁶.

6. Fin de siècle: *la politica ecclesiastica di Francesco Crispi*

La vita politica e parlamentare dell'ultimo decennio del secolo fu dominata dalla figura di Francesco Crispi²⁴⁷. Garibaldino, massone, artefice dei progetti di espansione coloniale dell'Italia, prima repubblicano e poi depositario della fiducia di Umberto I, Crispi fu una delle personalità più complesse e più significative della vita pubblica italiana del XIX secolo.

L'avvocato siciliano aveva già preso parte in numerose occasioni, come deputato, ai dibattiti di politica ecclesiastica (si può ricordare, per quanto improduttiva di risultati significativi, la sua presenza nella Commissione per la legge delle guarentigie),

²⁴³ Cfr. S. TESSITORE, *Gli enti ecclesiastici nel diritto pubblico*, Torino, Bocca, 1914, pp. 208-235.

²⁴⁴ C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, cit., pp. 159-164. Sul significato di politica ecclesiastica della normativa in materia scolastica e sulle reazioni di parte cattolica si rimanda ad A. TALAMANCA, *La scuola tra Stato e Chiesa nel ventennio dopo l'Unità*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità*, cit., comunicazioni – vol. I, pp. 358-213.

²⁴⁵ Sulla normativa del periodo postunitario nel suo complesso si veda A. TALAMANCA, *Libertà della scuola, libertà nella scuola*, cit., pp. 131-213.

²⁴⁶ Sul significato di tali provvedimenti nel contesto dell'opera di laicizzazione della vita nazionale si veda l'approfondita analisi di G. CHIOSSO, *La questione scolastica in Italia: l'istruzione popolare*, in *Il «Kulturkampf» in Italia*, cit., pp. 335-388.

²⁴⁷ Fra la ricca bibliografia sulla figura di Crispi si vedano C. DUGGAN, *Creare la nazione. Vita di Francesco Crispi*, Roma – Bari, Laterza, 2000 e il ritratto tracciato da A. C. JEMOLO, *Crispi*, Firenze, Le Monnier, 1970. Sotto il profilo della professione forense, G. PACE GRAVINA, *Francesco Crispi*, in *Avvocati che fecero l'Italia*, cit., pp. 766-774.

esprimendo sempre posizioni anticlericali. Tuttavia, per uno dei molti aspetti singolari che contrassegnarono il suo percorso, fu durante i suoi Governi che si giunse a sfiorare (per due volte: nel 1887 e nel 1894) la conciliazione fra lo Stato e la Chiesa²⁴⁸. Lo statista seppe infatti tenere distinta la linea di condotta dei suoi Gabinetti dalle proprie opinioni personali, pur tra le molte discontinuità e contraddizioni che, come sottolineò Arturo Carlo Jemolo, contraddistinsero la sua linea di politica ecclesiastica²⁴⁹. I rapporti con la Chiesa, dal suo punto di vista, rappresentavano una variabile del più ampio problema della politica estera, nel quadro della quale tale materia doveva fungere – nelle intenzioni di Crispi – come “camera di compensazione” per attenuare tensioni originatesi altrove: per esempio, nel campo della politica coloniale, invisa alle altre potenze europee ed in particolare alla pur sempre cattolica Francia.

Uno dei tratti caratteristici delle idee del ministro in materia fu infatti il disinteresse per le questioni ecclesiastiche in quanto tali. Contrariamente a molti altri politici e statisti della sua generazione, «mai infatti attecchì in lui la speranza del rinnovamento interiore della Chiesa, della riforma democratica»; egli «non credette mai a questa palingenesi della Chiesa: comprese che clero e laicato sarebbero rimasti col Papa e pel Papa: intuì che il popolo italiano mai avrebbe compiuto questa sua Riforma, bensì avrebbe lasciato cadere nell’indifferenza, o soffocato col ridicolo, ogni tentativo diretto ad effettuarla»²⁵⁰.

Ciò non significa che, sotto i Governi guidati da Crispi, le materie di rilevanza ecclesiasticistica non fossero oggetto di interesse²⁵¹. Proseguirono infatti gli interventi nel campo dell’educazione scolastica, che confermarono la linea già inaugurata negli anni precedenti²⁵², e fu presentato dallo stesso Crispi insieme a Giuseppe Zanardelli²⁵³

²⁴⁸ Si vedano i due articoli di M. SCADUTO, *Episodi della politica ecclesiastica di F. Crispi. Tentativi di riconciliazione con la S. Sede e concessione dell’*exequatur* a nomine vescovili*, in «La Civiltà Cattolica», 1945, IV, pp. 14-24 e 233-244.

²⁴⁹ A. C. JEMOLO, *Crispi e il Papato*, in «Nuova Antologia», 1922 (estratto).

²⁵⁰ Ivi, p. 9.

²⁵¹ A. C. JEMOLO, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 266-349.

²⁵² Cfr. S. LARICCIA, *La politica ecclesiastica sui rapporti fra Stato e Chiesa*, cit., p. 47; A. TALAMANCA, *Libertà della scuola, libertà nella scuola*, cit., pp. 201-213.

²⁵³ Giuseppe Zanardelli nacque a Brescia il 26 ottobre 1826 e morì a Maderno (Brescia) il 26 dicembre 1903. Studente di giurisprudenza a Pavia, dove fu alunno del Collegio Ghislieri, prese parte nel 1848 ai moti insurrezionali della propria città natale. Per questa ragione non poté concludere gli studi presso l’Ateneo lombardo e si laureò a Pisa. Il 25 marzo 1860 fu eletto deputato (incarico che ricoperse fino alla morte) e, dall’avvento dei Governi della Sinistra, ebbe incarichi ministeriali in quasi tutti i Governi dell’ultimo quarto del secolo. Il coronamento della sua carriera politica fu la presidenza del Consiglio dei Ministri, tenuta dal 15 febbraio 1901 al 3 novembre 1903. Su Zanardelli si vedano, oltre al profilo tracciato da A. SANDONÀ, *Giuseppe Zanardelli*, in *Avvocati che fecero l’Italia*, cit., pp. 258-271 e ad A. A. CASSI, voce *Zanardelli, Giuseppe*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 2077-

un progetto di legge sulla revocabilità dell'*exequatur*²⁵⁴, che non ebbe esito. Si varò inoltre una importante riforma della tutela penale del sentimento religioso, che nel *Codice Zanardelli* (promulgato con il r. d. 30 giugno 1889, № 6133) era disciplinato come diritto esclusivamente individuale ed in chiave aconfessionale²⁵⁵.

La riforma forse più importante – sicuramente la più duratura – a cui Crispi legò il proprio nome fu quella del settore delle *istituzioni di pubblica assistenza e beneficenza*, che fu promulgata con la l. 17 luglio 1890, № 6972²⁵⁶. Tale legge, pur non essendo rivolta specificamente a disciplinare la materia ecclesiastica, ebbe un impatto molto forte sulla materia degli enti confessionali che svolgevano attività di assistenza sociale, i quali furono ricondotti nell'alveo della disciplina statale. Anche senza giungere a considerare la legge 6972/1890 come l'ultimo grande provvedimento di eversione dell'asse ecclesiastico, essa svolse certamente una penetrante azione di laicizzazione e, al tempo stesso, affermò il principio giurisdizionalista della pertinenza statale delle attività di pubblica rilevanza, anche se svolte da enti religiosi²⁵⁷. Più in generale, si può dire che la legge chiuse il periodo del “minimo intervento”, se non della sostanziale estraneità dello Stato alla vita sociale: un fenomeno che, come si dirà in sede di conclusioni, ebbe riflessi anche in materia ecclesiasticistica.

Quando Francesco Crispi introdusse le sue riforme, il diritto ecclesiastico in senso moderno muoveva già i suoi primi passi come disciplina scientifica dotata di una propria fisionomia. Si può pertanto passare a considerare il dibattito dottrinale che, nel costante confronto con il diritto della Chiesa, ne aveva accompagnato la nascita.

2080, i contributi raccolti in *Giuseppe Zanardelli. Atti del Convegno. Brescia 29, 30 settembre 1983 – Pavia 1° ottobre 1983*, a cura di R. CHIARINI, Milano, Angeli, 1985.

²⁵⁴ Il tema della revocabilità dell'*exequatur* fu oggetto di dibattiti dottrinali e di un'abbondante produzione giurisprudenziale. Si vedano sul punto F. RUFFINI, *Sulla revocabilità dell'“exequatur” e del “placet”*, in «Filangieri», 1897 (estratto) e F. G. SAVAGNONE, *Sulla revocabilità dell'exequatur e del placet. Storia, diritto comparato, diritto italiano*, Palermo, Boccone del Povero, 1905.

²⁵⁵ E. G. VITALI, *Vilipendio della religione dello Stato*, cit., pp. 53-72; L. GARLATI, *Dalla tutela della religione di Stato alla difesa della libertà dei culti: la svolta liberale del codice Zanardelli*, in *Laicità e Stato di diritto. Atti del IV Convegno di Facoltà (Università di Milano-Bicocca, 9-10 febbraio 2006)*, a cura di A. CERETTI e L. GARLATI, Milano, Giuffrè, 2007, pp. 73-101.

²⁵⁶ M. E. CAMPAGNOLA, *Volontà fondazionali ed esigenze religiose della popolazione* e G. CASSANDRO, *La tutela degli interessi religiosi nelle modificazioni delle opere pie*, in *Enti di assistenza ed enti ecclesiastici (1890-1977)*, a cura di L. SPINELLI, Modena, Mucchi, 1983, pp. 43-74 e 159-189. Per l'esposizione particolareggiata della disciplina contenuta nella legge si rimanda E. MAGNI, *Opere pie di pubblica beneficenza. Legge 17 luglio 1890*, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1890.

²⁵⁷ G. B. VARNIER, *Aspetti della politica ecclesiastica italiana*, cit., pp. 183-184.

CAPITOLO SECONDO

LA QUESTIONE ECCLESIASTICA DALLA POLITICA AL DIRITTO

SOMMARIO: 1. Osservazioni introduttive attorno ad un concetto sfuggente: *libera Chiesa in libero Stato*. – 2. Il pensiero di Ruggiero Bonghi e la legge delle Guarentigie. – 3. Dalla formula di Cavour al dibattito sulla piena separazione giuridica: il ruolo di Marco Minghetti. – 4. Reazioni all'opera di Minghetti. – 5. Dalla Destra storica al conservatorismo nazionale: il giurisdizionalismo moderato di Giuseppe Piola.

1. Osservazioni introduttive attorno ad un concetto sfuggente: libera Chiesa in libero Stato

Il canone *libera Chiesa in libero Stato*, che fu la bandiera della politica ecclesiastica risorgimentale finché essa fu condotta dal conte di Cavour e dai suoi successori della Destra storica, rappresenta solo una premessa dell'argomento che si intende affrontare in questo capitolo²⁵⁸. La formula politica di Cavour, infatti, se da un lato è stata ampiamente esplorata quanto alla sua genesi e alle sue implicazioni politiche (con particolare riferimento alla *questione romana*, che ben più del problema parallelo

²⁵⁸ Sulla vicenda biografica e politica di Camillo Benso, conte di Cavour non si possono che ricordare qui che i cardini bibliografici essenziali: oltre agli studi coevi di D. BERTI, *Il Conte di Cavour avanti il 1848*, Milano, Fasani, 1945 e di W. DE LA RIVE, *Il Conte di Cavour*, Milano, Club del Libro, 1960 (importanti perché basati su un'ampia documentazione originale il primo, sulla conoscenza diretta dell'autore, cugino di Cavour, il secondo), i contributi del Ruffini raccolti in F. RUFFINI, *La giovinezza del Conte di Cavour. Saggi storici secondo lettere e documenti inediti*, Torino, Bocca, 1912, 2 voll. e in F. RUFFINI, *Ultimi studi sul Conte di Cavour*, Bari, Laterza, 1936; l'analisi dell'azione delle diverse stagioni politiche dello statista di A. OMODEO, *L'opera politica del conte di Cavour*, Firenze, La Nuova Italia, 1945, 2 voll. e E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *L'ultima battaglia politica del conte di Cavour. I problemi dell'unificazione*, Torino, ILTE, 1956; l'indagine di contesto di C. PISCHEDDA, *Camillo Cavour. La famiglia e il patrimonio*, Cuneo – Vercelli, Società per gli Studi Storici Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo – Società Storica Vercellese, 1997 (Pischedda curò anche una parte dell'epistolario di Cavour) e la già più volte citata opera d'insieme di R. ROMEO, *Cavour e il suo tempo*, cit., *passim*. Sotto il profilo più specifico dell'interesse di Cavour per le questioni ecclesiastiche si veda M. TEDESCHI, *Cavour e la Questione romana (1860-1861)*, Milano, Giuffrè, 1978.

della politica del diritto in materia ecclesiastica impegnò l'attenzione del conte nei suoi ultimi due anni di vita), per altro verso presenta quantomeno due profili critici. Il primo di essi riguarda gli esiti concreti a cui, secondo lo statista, essa avrebbe dovuto condurre; il secondo, concernente le interpretazioni della formula proposte dai suoi successivi fautori, ai quali, a causa della prematura morte dello statista, toccò in sorte il compito di riempire di significato giuridico un concetto squisitamente politico.

È su questo secondo livello che, attraverso l'analisi delle opere di tre autori che si interessarono direttamente e con tratti di originalità al problema della natura giuridica dell'ordinamento canonico, si concentrerà l'attenzione dell'indagine.

Più in dettaglio, la paternità e le implicazioni della formula furono già oggetto di discussione vivente Cavour, poiché – come ricorda Francesco Ruffini – il suo impiego nel discorso parlamentare del 27 marzo 1861 (con cui il primo ministro proclamava la volontà di fare di Roma la capitale del nuovo Regno²⁵⁹) suscitò la piccata reazione del conte di Montalembert, il quale ne lamentò pubblicamente l'uso ed il travisamento da parte del ministro sabauda²⁶⁰.

In seguito, la ricostruzione delle ascendenze ideali della formula fu tema di indagine per studiosi autorevoli, fra i quali Guido Padelletti²⁶¹, che ne sottolineò le derivazioni francese, Carlo Cadorna²⁶² e Francesco Ruffini, il quale ne dimostrò invece i legami con gli ambienti del riformismo protestante svizzero²⁶³, che all'epoca, grazie all'opera di pensatori come Alexandre Vinet²⁶⁴, seppe esercitare un forte influsso sul tema²⁶⁵. In un momento successivo intervennero due brevi studi di Ettore Passerin

²⁵⁹ A. C. JEMOLO, *Un momento decisivo: la proclamazione della necessità di Roma capitale*, in ID., *Tra diritto e storia (1960-1980)*, Milano, Giuffrè, 1982, pp. 3-12.

²⁶⁰ C. DE MONTALEMBERT, *Deuxième lettre à M. le comte de Cavour*, Parigi, Lecoffre, 1861. La circostanza offrì peraltro un ottimo spunto polemico alla *Civiltà Cattolica*, che era già intervenuta sul tema (*Un raggio di luce fra le tenebre della questione italiana*, in «La Civiltà Cattolica», 1861, X, pp. 293-317) e prontamente riportò per intero la lettera del pensatore cattolico d'Oltralpe; C. DE MONTALEMBERT, *Seconda lettera del sig. Conte di Montalembert al sig. Conte di Cavour*, in «La Civiltà Cattolica», 1861, X, pp. 385-434.

²⁶¹ G. PADELLETTI, *Libera Chiesa in libero Stato. Genesi della formula cavouriana*, in ID., *Scritti di diritto pubblico*, Firenze, Pellas, 1881, pp. 103-158. Questo scritto, insieme agli altri contributi nei quali il romanista toscano espone il suo pensiero in materia ecclesiastica, sarà oggetto di più specifica trattazione nel prossimo capitolo.

²⁶² C. CADORNA, *Illustrazione giuridica della formula del conte di Cavour libera Chiesa in libero Stato*, Roma, Bodoniana, 1882. Cfr. *infra*, cap. V, § 2.

²⁶³ F. RUFFINI, *Le origini elvetiche della formula del Conte di Cavour: «Libera Chiesa in libero Stato»*, in *Festschrift für Emil Friedberg*, von Veit & Comp., Leipzig, 1908, pp. 199-220.

²⁶⁴ Il riferimento è, in particolare, all'opera di A. VINET, *Mémoire en faveur de la liberté des cultes*, Paris, Servier, 1826; ult. ed. it. *Libere Chiese in libero Stato. Memoria in favore della libertà dei culti*, Chieti – Roma, GBU, 2008.

²⁶⁵ Si deve aggiungere che una ulteriore interpretazione riconduce la formula al barone Augustin Cochon (Parigi, 12 dicembre 1823 – Versailles, 13 marzo 1872), scrittore, filantropo e uomo politico attivo sotto il Secondo Impero; S. JACINI, *La crisi religiosa del Risorgimento*, cit., p. 21.

d'Entrèves²⁶⁶. Si può per inciso osservare che dopo la metà del secolo scorso, fatta eccezione per un discorso celebrativo che Arturo Carlo Jemolo tenne all'inaugurazione del nuovo museo dedicato allo statista a Santena nel centenario dell'Unità d'Italia²⁶⁷, le annotazioni di Antonino Consoli²⁶⁸ e la visione d'insieme di Giuseppe Caputo²⁶⁹, l'interesse specifico degli studiosi per il tema, a quel punto forse esaurito, sembrò spegnersi.

Quanto all'effettivo contenuto della formula, il punto è da sempre oggetto di confronti anche accesi, fin da quando nel 1863 – dunque nel pieno delle fortune politiche della Destra di ispirazione cavouriana²⁷⁰ – un politico moderato e vicino al defunto statista come Carlo Bon Compagni di Mombello deplorò «in piena Camera, nessuno fra i seguaci e successori del Cavour aver mai avuto una concezione altrettanto larga e precisa di ciò che significhi la politica di 'libera Chiesa in libero Stato'»²⁷¹. Non si può certamente elevare l'opinione, per quanto autorevole, di un politico al rango di giudizio definitivo su un problema tanto vasto, tuttavia essa dimostra come il motto, già all'epoca della sua maggiore fortuna sul terreno politico, fosse in realtà tutt'altro che univoco quanto alla concreta determinazione del suo significato²⁷².

Questa nota di indeterminatezza, a ben vedere, è riscontrabile nella stessa declinazione che vi diede il conte di Cavour²⁷³, che peraltro in questo come in altri campi si avvaleva della collaborazione di Pier Carlo Boggio²⁷⁴.

Benché infatti sia chiaro al di là di ogni ragionevole dubbio che la formula suonasse «nel concetto di lui e dei suoi, separazione della Chiesa dallo Stato, e

²⁶⁶ E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Ancora sulla formula cavouriana: "Libera Chiesa in libero stato"*, in «Quaderni di cultura e storia sociale», 1953, pp. 8-15 ed ID., *I precedenti della formula cavouriana "Libera Chiesa in libero Stato"*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 1954, pp. 495- 506.

²⁶⁷ A. C. JEMOLO, *Libera Chiesa in libero Stato*, Torino, Appiano, 1961.

²⁶⁸ A. CONSOLI, *Dalla politica ecclesiastica della Destra*, cit., pp. 6-24.

²⁶⁹ G. CAPUTO, *Il separatismo cavouriano*, in *La legislazione ecclesiastica*, cit., pp. 65-91.

²⁷⁰ A. CAPONE, *Destra e sinistra da Cavour a Crispi*, cit., in part. pp. 67-120.

²⁷¹ S. JACINI, *La crisi religiosa del Risorgimento*, cit., p. 46.

²⁷² G. CAPUTO, *Il separatismo cavouriano*, cit., pp. 77-79.

²⁷³ A. OMODEO, *Il conte di Cavour e la questione romana*, in «La Nuova Italia», 1930, pp. 409-412.

²⁷⁴ Pier Carlo Boggio (Torino, 3 febbraio 1827 – Lissa, 20 luglio 1866), costituzionalista e collaboratore fedelissimo del conte di Cavour in particolare proprio sulle questioni di politica ecclesiastica. Si vedano al riguardo: P. CASANA, voce *Boggio, Pier Carlo*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, p. 272 e N. NADA, voce *Boggio, Pier Carlo*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XI, 1969, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/pier-carlo-boggio_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/pier-carlo-boggio_(Dizionario-Biografico)/) e bibl. ivi cit.; le annotazioni presenti in C. CAVOUR, *Discorsi su Stato e Chiesa*, a cura di G. COTRONEO e P. F. QUAGLIENI, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011; l'opera storica – ma fondata su una visione politica di chiara attualità – P. C. BOGGIO, *La Chiesa e lo Stato in Piemonte. Sposizione storico-critica dei rapporti fra la S. Sede e la Corte di Sardegna dal 1000 al 1854*, Torino, Franco, 1854, 2 voll. e l'ultima sua opera in materia: P. C. BOGGIO, *La questione romana studiata in Roma. Impressioni, reminiscenze, proposte*, Torino, Favale & Compagni, 1865.

incompetenza di questo in materia religiosa, disciplinare non meno che dommatica», e che essa avrebbe comportato, «per la sua corretta applicazione, che si fossero gettate tutte le antiche tutele giurisdizionali»²⁷⁵, rispetto alla definizione degli strumenti giuridici attraverso i quali perseguire gli obiettivi sopra indicati Cavour non ebbe mai modo – anche per la sua prematura morte – di proporre un programma organico e coerente, come sottolineò lo stesso Ruffini²⁷⁶. Si potrebbe anzi osservare come, almeno stando alle parole di Pasquale Stanislao Mancini, ancora nel 1860 Cavour ambisse a far riconoscere al nuovo Regno il diritto di intervenire nell'elezione del Pontefice, con questo dimostrando di non nutrire pregiudizi nei confronti di antichi strumenti giuridici tutt'altro che “separatisti”, laddove essi risultassero funzionali al progetto politico di una nazione forte e capace di dialogare su un piano di parità con le altre potenze europee²⁷⁷.

Del resto, quanto alla rinuncia agli istituti classici del giurisdizionalismo in generale, il quadro degli sviluppi normativi del Regno d'Italia in questa materia, anche nel periodo di Governo del conte, smentisce che al concetto separatista seguisse una sua rigorosa attuazione²⁷⁸. Per di più, la questione romana, che assorbì quasi interamente l'attenzione dello statista ponendosi al centro della sua politica ecclesiastica, da un lato diede alla formula sulla *libertà* della Chiesa una caratura essenzialmente diplomatica nella sua funzione²⁷⁹; dall'altro lato, specularmente, indusse taluni osservatori a vedervi

²⁷⁵ Così F. RUFFINI nella *Appendice* alla prima parte del trattato di diritto ecclesiastico di Friedberg; E. FRIEDBERG e F. RUFFINI, *Trattato del diritto ecclesiastico*, cit., p. 124.

²⁷⁶ Ivi, pp. 159-161 n. Si vedano inoltre le considerazioni svolte da A. RAVÀ, *Rilevanza dei presupposti storico-giuridici*, cit., pp. 34-78.

²⁷⁷ Durante il dibattito sull'approvazione delle leggi eversive del 1867 (cfr. *infra* cap. III, § 2), Mancini pronunciò queste parole: «Io rammento, o signori, che quando nel 1860, dopo la pace di Villafranca, erasi proposta la riunione di un certo Congresso europeo, nel quale era stato designato il conte di Cavour per rappresentare l'Italia, egli, che mi aveva fatto l'onore d'invitarmi a seguirlo ed a partecipare ai lavori di quel Congresso, volle che io preparassi un lavoro destinato a dimostrare che all'Italia spettasse esercitare il diritto del *veto* nella nomina del Papa, perché l'Italia, sia come *grande potenza cattolica* (ed oggi l'è venuta meglio che no'l fosse nel 1860), sia come *legittimamente interessata* assai più che non lo sia l'Austria, la Spagna e la Francia, appunto perché la Sede romana è nel cuore dell'Italia, ha per certo i medesimi titoli di quegli Stati a concorrere, non che alla nomina dei vescovi, nella elezione stessa del Papa, sotto la forma dell'esercizio del diritto di *veto*, esercitato senza contrasto da altre potenze cattoliche»; P. S. MANCINI, *Discorsi parlamentari*, Roma, Camera dei Deputati, 1895, vol. I, p. 556.

²⁷⁸ Il fatto, per inciso, costituisce un ostacolo non lieve ad una lettura – che talora viene proposta – dell'opera di Cavour in chiave di “laicità”, quantomeno se si intende il termine nella sua accezione corrente; cfr. in tal senso A. VIARENGO, *Cavour e il problema della laicità dello Stato*, in «Quaderni laici», 2011, 4-5, pp. 87-107.

²⁷⁹ «Cavour comprese il valore mitico che Roma aveva per gl'Italiani e l'errore mortale che avrebbe commesso la monarchia sabauda se l'avesse abbandonata ai sogni dei partiti rivoluzionari. Roma italiana rappresentava d'altro canto per lui il compimento del suo ideale etico-religioso: il papato, privo della sua soma terrena, sarebbe salito a più alte vette spirituali; dal punto di vista politico infine, Roma avrebbe neutralizzato tutte le gelosie municipali italiane, che già risorgevano con le dispute sulla capitale. I mezzi, che dovevano condurre gl'Italiani a Roma, dovevano essere solo di natura morale: accordi diretti con la S.

nulla più che una formula che, forse persino in malafede, Cavour avrebbe impiegato al solo fine di spianare la strada alla conquista di Roma²⁸⁰.

I riscontri del carattere, se non esclusivamente, almeno prevalentemente pragmatico della interpretazione di Cavour del concetto di mutua indipendenza fra Stato e Chiesa si possono trovare non soltanto nella sostanziale accettazione dello *status quo* del Regno di Sardegna²⁸¹, ma anche nello stesso progetto di soluzione concordataria che egli accarezzò²⁸² negli anni fra il 1859 ed il 1861 e nella mutevolezza di posizioni che emergono dalla lettura del carteggio che, proprio su questo tema, Cavour intrattenne con i suoi collaboratori Diomede Pantaleoni²⁸³, Carlo Passaglia²⁸⁴ e Ottaviano Vimercati²⁸⁵, e che vide coinvolto lo stesso Marco Minghetti²⁸⁶ e quello con Bettino Ricasoli²⁸⁷. Risulta allora difficile assumere l'ideale dello statista a paradigma rispetto al quale valutare con obiettività la maggiore o minore aderenza delle varie soluzioni successive, e per questa ragione non si faranno in queste pagine particolari tentativi di commisurazione in questo senso.

Sede e con la Francia. Come corrispettivo dello stato temporale Cavour offriva alla Chiesa la libertà entro i limiti della sovranità dello Stato. Senza averne, forse, piena consapevolezza, Cavour pretendeva dalla Chiesa una riforma profonda. La rinuncia al dominio temporale e il capitolato, col quale la S. Sede avrebbe fissato la sua separazione dallo stato italiano, rivoluzionava tutti i rapporti della Chiesa con gli stati e con i fedeli: non più il papa-sovrano, non più concordati, ma un'autorità superiore religiosa esclusivamente morale»; W. MATURI, voce *Romana, questione*, in «Enciclopedia italiana», XXIX, 1936, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/questione-romana_\(Enciclopedia-Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/questione-romana_(Enciclopedia-Italiana)/).

²⁸⁰ Così RUFFINI, in E. FRIEDBERG e F. RUFFINI, *Trattato del diritto ecclesiastico*, cit., p. 160 n., che respinge recisamente l'idea e cita Padelletti e Scaduto fra coloro che sostennero la concezione meramente politico-diplomatica del motto di Cavour. Cfr. G. PADELLETTI, *Libera Chiesa in libero Stato*, cit., pp. 110-158 e F. SCADUTO, voce *Santa Sede*, cit., pp. 492-496.

²⁸¹ S. JACINI, *La crisi religiosa del Risorgimento*, cit., p. 60.

²⁸² F. SCADUTO, voce *Santa Sede*, cit., pp. 499-509.

²⁸³ Sul medico marchigiano, in seguito nominato senatore ed autore anche di alcuni saggi sulla questione ecclesiastica, si veda la biografia di R. PICCIONI, *Diomede Pantaleoni*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2003.

²⁸⁴ Sulla figura del sacerdote e professore conciliatorista, che ebbe un ruolo di primo piano sulla scena politica nazionale e divenne, insieme al Boggio, il principale collaboratore di Cavour sulle questioni ecclesiastiche, si veda A. GIOVAGNOLI, *Dalla teologia alla politica. L'itinerario di Carlo Passaglia negli anni di Pio IX e Cavour*, Brescia, Morcelliana, 1984.

²⁸⁵ Discendente di una delle principali famiglie dell'aristocrazia di Crema, Vimercati fu emissario personale sia di Vittorio Emanuele II che di Cavour ed interlocutore diretto di Napoleone III; F. FADINI e M. MAZZIOTTI DI CELSO, *Ottaviano Vimercati, il primo lombardo (1815-1879)*, Crema, Lions Clubs Crema e Pandino Gera d'Adda Viscontea, 1991. Sulla specifica vicenda dei rapporti fra Vimercati e Cavour, si consenta di rimandare ad A. TIRA, *Vimercati, Cavour e la Questione romana*, in «Insula Fulcheria», 2011, II, pp. 50-76.

²⁸⁶ L'intero carteggio fra i personaggi testé ricordati, comprensivo anche delle minute dei progetti di capitolati di volta in volta sottoposti a Cavour, è raccolto in *La questione romana negli anni 1860-1861. Carteggio del conte di Cavour con D. Pantaleoni, C. Passaglia, O. Vimercati*, a cura della COMMISSIONE REALE EDITRICE, Bologna, Zanichelli, 1929, 2 voll.

²⁸⁷ A. PIOLA, *La questione romana*, cit., pp. 11-33; M. TEDESCHI, *I capitolati Cavour – Ricasoli*, in ID., *Vecchi e nuovi saggi di diritto ecclesiastico*, Milano, Giuffrè, 1990, in part. pp. 243-248. Per la commistione di livelli fra politica ecclesiastica e politica estera che la questione romana comportava, oltre che per la contiguità temporale fra l'ultimo Governo Cavour ed il primo Ricasoli, si veda altresì F.

In ultima analisi, la contestualizzazione della formula *libera Chiesa in libero Stato* nel complesso delle attività politiche e diplomatiche di Cavour induce a propendere – sulla scorta della lettura di Padelletti²⁸⁸ e poi di Scaduto – per una interpretazione riduttiva della stessa. O, quanto meno, a respingere quelle interpretazioni che vollero vedervi un principio programmatico dai contenuti chiaramente predefiniti, attribuendo dunque allo statista un progetto di politica ecclesiastica separatista che egli non dimostrò di avere mai elaborato, se non in forme quanto meno sommarie.

Tutto ciò premesso, non deve sorprendere che l'empirismo dimostrato dal primo Presidente del Consiglio italiano in materia di politica ecclesiastica abbia contribuito a far sì che la formula politica – peraltro da lui stesso calata nel contesto nazionale – restasse, se letta in chiave giuridica, priva di un significato univoco e di una chiara funzione precettiva. Come sottolineò con vigore Mario Falco, in questo modo la formula si prestò anzi ad interpretazioni dogmatiche che irrigidirono la politica ecclesiastica postunitaria entro schemi – a giudizio dello studioso – sterili ed inefficaci²⁸⁹.

La più diretta ricaduta di una simile situazione fu che gli immediati successori di Cavour nei Gabinetti ministeriali, pur affermando ciascuno di ispirarsi all'insegnamento del predecessore, poterono offrire diverse interpretazioni del concetto di *libera Chiesa in libero Stato*, spesso declinandolo secondo la propria personale sensibilità, e che la politica complessiva del nuovo Stato nella materia ecclesiastica subì, nel corso del primo quindicennio postunitario, numerose variazioni di rotta, pur proseguendo sempre nel solco di una dichiarata volontà di perseguire il separatismo e, allo stesso tempo, di una fattuale fedeltà alle normative di stampo neo-giurisdizionalista che, in parte per sopravvivenza dai previgenti regimi ed in parte per la nuova produzione normativa, componevano, come si è visto, il quadro legislativo nazionale.

Le divergenze di vedute fra Marco Minghetti e Bettino Ricasoli²⁹⁰ esemplificano con molta chiarezza lo stato di cose sopra descritto; la loro rivalità avrebbe segnato peraltro gli sviluppi della vita politica nazionale, fino oltre la caduta del secondo Governo Minghetti nel 1876 (e, con esso, la conclusione della prevalenza parlamentare

CURATO, *La politica estera del primo Ministero Ricasoli*, in ID., *Scritti di storia diplomatica*, cit., pp. 297-349.

²⁸⁸ *Amplius* cfr. cap. III, § 4.

²⁸⁹ M. FALCO, *Il riordinamento della proprietà ecclesiastica*, cit., pp. 1-3.

²⁹⁰ Sulla figura del "Barone di ferro" si veda la ricostruzione biografica, basata su un'ampia documentazione per quanto piuttosto concentrata sulla dimensione toscana del personaggio, di D.

della Destra storica), che fu provocata anche dalla “consorteria toscana”²⁹¹ della quale era esponente di spicco, seppure indipendente, il primo²⁹². I due statisti si rifacevano a pari titolo al movimento politico del conte di Cavour, del quale erano stati stretti collaboratori; tuttavia, quanto alla politica ecclesiastica, pur professandosi entrambi liberali e separatisti, diedero alla propria azione impronte profondamente divergenti: votata alla riforma religiosa quella del barone toscano²⁹³; tendente a un separatismo “puro” e intellettualmente elaborato, per quanto ancora una volta incapace di tradursi in una pur parziale riforma del sistema giuridico, quella dello statista bolognese.

Ad ogni modo, la stessa pluralità di interpretazioni di questa formula che «proclamava indeterminatamente il principio della libertà, prestandosi insieme alle interpretazioni le più diverse e contrastanti»²⁹⁴ sono l'indice più fedele della sua spendibilità politica e della corrispondenza ad un comune sentire della parte liberale e moderata dell'Italia dell'epoca. Fino a quando la nazione politica si rispecchiò negli ideali moderati e cavouriani, ed il governo del Paese fu affidato ad esecutivi espressione della Destra (scontata l'eccezione delle due effimere ed infelici esperienze di Urbano Rattazzi), la bandiera della *libera Chiesa in libero Stato*, con i suoi corollari della *libertà della Chiesa* e della *libertà religiosa* sarebbe sempre stata portata alta dai Governi *pro tempore*, anche se lungo un percorso non predefinito, talora neppure lineare e spesso accidentato.

Il presente capitolo intende affrontare, attraverso l'indagine dei contributi sulla questione ecclesiastica di tre esponenti della parte politica che dominò la scena nazionale fra il 1861 ed il 1876, il problema delle diverse interpretazioni dei concetti sopra esposti e delle loro implicazioni giuridiche. La scelta dei nomi di Ruggiero Bonghi, Giuseppe Piola e Marco Minghetti, a questo riguardo, si giustifica per tre ragioni principali. In primo luogo, essi furono tra gli autori che, quanto alla problematica ecclesiastica, seppero lasciare un segno duraturo sul pensiero della loro

GUCCERELLI e E. SESTINI, *Bettino Ricasoli. I suoi tempi, la sua opera e il suo dramma politico*, Firenze, Le Monnier, 1950.

²⁹¹ Sulle vicende politiche dell'integrazione dell'élite politica toscana nella vita parlamentare nazionale, si veda la lettura (in chiave marxista) offerta da A. SALVESTRINI, *L'integrazione dei moderati toscani nella classe dirigente italiana ed il loro atteggiamento di fronte alla crisi della Destra*, in *Problemi dell'Unità d'Italia. Atti del secondo Convegno di studi gramsciani tenuto a Roma nei giorni 19-21 marzo 1960*, Roma, Editori Riuniti, 1962, pp. 471-503.

²⁹² M. FALCO, *La politica ecclesiastica della Destra*, Torino, Bocca, 1914, p. 8.

²⁹³ Si vedano gli studi di P. GISMONDI, *Dottrina e politica ecclesiastica di Bettino Ricasoli*, Roma, Libreria dello Stato, 1937 e M. TEDESCHI, *La politica ecclesiastica di Bettino Ricasoli (1859-1862)*, Milano, Giuffrè, 1971.

²⁹⁴ P. GISMONDI, *Dottrina e politica ecclesiastica di Bettino Ricasoli*, cit., p. 3.

epoca e di quella immediatamente successiva. Inoltre, essi bene rappresentano un arco di posizioni fra loro in parte divergenti, come si avrà modo di illustrare, che tuttavia fanno appello ai medesimi principî. Infine, perché gli autori in questione non soltanto si occuparono della sostanza politica del problema dei rapporti fra Stato e Chiesa, ma con il loro apporto intellettuale influirono sulla nascita e sui caratteri del nuovo diritto ecclesiastico, sia per la pertinenza dell'opera (nel caso di Minghetti e Piola), sia – indirettamente – per il ruolo avuto nella nascita della legge sulle guarentigie (nel caso di Bonghi), il più importante atto legislativo in materia ecclesiastica della nuova Italia.

2. *Il pensiero di Ruggiero Bonghi e la legge delle Guarentigie*

Uno dei tratti distintivi della personalità di Ruggiero Bonghi fu certamente l'esuberanza, che connotò non soltanto la sua operosa vita, ma anche – si può dire – il modo repentino in cui il ricordo della sua figura scomparve dalla scena culturale italiana nel volgere di pochi anni dalla morte. Per gran parte del Novecento, infatti, la memoria dell'intellettuale napoletano fu sostanzialmente affidata alle sporadiche evocazioni del giornalismo colto di stampo conservatore (è il caso, per esempio, di Indro Montanelli e della sua *Storia d'Italia*²⁹⁵), senza costituire oggetto di un interesse scientifico organico e mirato da parte accademica. Non è questa la sede per indagare le cause di un simile oblio, al quale solo in anni relativamente recenti sta facendo seguito un pur labile ritorno di interesse, ma certamente ebbe un peso decisivo in tale senso il giudizio demolitorio e sarcastico di Benedetto Croce. In un saggio del 1907, infatti, pur riconoscendo genericamente la buona fede, la passione civile e l'integrità del suo concittadino, il massimo esponente dell'idealismo italiano tracciò una valutazione oltremodo severa di tutta la sua opera letteraria, accademica e politica²⁹⁶. Bonghi vi era descritto come un pensatore poco originale, ondivago e spesso vacuo, superficiale nel suo approccio ai tanti diversi campi del sapere, per i quali avrebbe vagato con una versatilità che, scambiata per la *curiositas* di un intellettuale di genio dai suoi contemporanei, sarebbe stata in realtà soltanto il frutto delle divagazioni di un lettore

²⁹⁵ I. MONTANELLI, *L'Italia dei notabili*, Milano, Rizzoli, 1973.

²⁹⁶ B. CROCE, *Ruggiero Bonghi e la scuola moderata*, in ID., *La letteratura della nuova Italia. Saggi critici*, Roma – Bari, Laterza, 1973, vol. III, pp. 245-268.

vorace²⁹⁷. Tale giudizio investe anche il profilo dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa, che nel pensiero di Bonghi occupò uno spazio cospicuo (soprattutto nell'ultima parte della sua vita). A questo riguardo l'influsso che le posizioni dell'intellettuale partenopeo ebbero sulla cultura della sua epoca viene – a modo suo – riconosciuto dallo stesso Croce, il quale osserva che «dal Bonghi sono discesi i tanti conciliatorelli di Stato e Chiesa, di borghesia e socialismo, di arte e morale [...]; al Bonghi si riattaccano tutti quei miscredenti o semicredenti, i quali si sono dati a cucinare un modernistico intruglio di cattolicesimo e di filosofia, e si arrabbiano poi perché il papa riconosce l'intruglio come intruglio e mette in guardia i fedeli»²⁹⁸. A poco valse che, a distanza di due decenni, lo stesso Croce attenuasse in parte l'asprezza del suo giudizio²⁹⁹; il peso delle opinioni del filosofo, insieme all'obiettivo fondatezza di alcune riserve ed al definitivo decadere dei problemi politici e sociali ai quali si era specificamente rivolto l'ingegno di Bonghi, come già detto, ne decretarono l'oblio.

Studi più recenti, in parte resi possibili grazie alla donazione all'Archivio di Stato di Napoli dell'imponente archivio personale dello studioso³⁰⁰, hanno però contribuito alla formulazione di un giudizio più ponderato sull'opera di Ruggiero Bonghi, restituendole uno spessore intellettuale fino a quel punto revocato in dubbio sulla scorta di criteri sostanzialmente tratlatizi. In particolare, pur confermando l'indubbia tendenza alla dispersività, attraverso l'indagine dei fondi, dei carteggi, e degli studi preliminari ai suoi scritti, si è potuto apprezzare il livello di approfondimento raggiunto dal Bonghi in numerosi settori della sua opera, e fra questi nel campo della politica ecclesiastica.

Ad ogni modo, anche prescindendo da simili considerazioni, le ragioni che giustificano la trattazione del pensiero di Ruggiero Bonghi in questa sede risiedono nella doppia prospettiva dell'influenza che egli esercitò sull'opinione pubblica della sua epoca in materia di politica ecclesiastica – come si è avuto modo di accennare – ed anche, in modo più specifico, del suo ruolo attivo nella politica legislativa, poiché egli fu uno dei principali artefici, se non in assoluto il principale, della legge delle guarentigie, nonché relatore della stessa. Per questa ragione, dopo un inquadramento

²⁹⁷ Con le parole di Croce, a Bonghi «mancò la mente scientifica» e nel suo pensiero (affetto da «muliebrità») «la conciliazione superficiale d'idee discordanti formò l'unico suo motivo mentale». In ultima analisi, egli «non era un dotto», ma «un *heluo librorum*, che è altra cosa»; ivi, pp. 249, 259 e 263.

²⁹⁸ Ivi, pp. 261-262.

²⁹⁹ L'opera alla quale si fa riferimento è B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, cit.; cfr. sul punto G. MONSAGRATI, *Scuola, religione, società: una certa idea dell'Inghilterra*, in *Ruggiero Bonghi. La figura e l'opera attraverso le carte dell'archivio privato. Atti del Convegno di studi, Archivio di Stato, Napoli, 20-21 novembre 1998*, Roma, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, 2004, pp. 281-282.

biografico della figura dello studioso che per necessità e pertinenza non potrà tenere conto delle molte linee lungo le quali si sviluppò il suo pensiero, si proporrà una visione d'insieme della sua concezione dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa, per poi considerare il suo rapporto con la legge che, più di ogni altra, caratterizzò i rapporti fra il Regno d'Italia e la Santa Sede fino alla Conciliazione del 1929, sotto lo specifico profilo che qui interessa.

Ruggiero Bonghi era nato a Napoli il 21 marzo 1826 da genitori di condizione agiata; il padre Luigi, un avvocato di origini bergamasche, mancò durante l'infanzia del piccolo e, dopo la sua scomparsa, la madre Carolina de Curtis sposò in seconde nozze il letterato pugliese di orientamento romantico Francesco Saverio Baldacchini Gargano³⁰¹, che esercitò un forte ascendente sulla formazione del figliastro. Come scrive Pietro Scoppola nella voce a lui dedicata nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, malgrado le frequentazioni con alcune delle maggiori personalità della cultura partenopea dell'epoca, Bonghi «non ebbe veri maestri, non appartenne a nessuna scuola, in particolare non subì l'influsso di quella hegeliana che a Napoli si veniva formando; sembrò anzi evitare gli uni e le altre ponendo sempre, nello studio, uno spirito di autonomia e un gusto di singolarità che conserverà lungo tutta la vita». Propensioni che si sarebbero infine sviluppate in uno «spirito critico e spesso ironico» e nel «desiderio, anche, istintivo in lui, di porsi contro l'opinione dominante»: circostanze che gli impedirono di porsi in rilievo come un vero statista³⁰². Quella sulla irriducibilità del pensiero del Bonghi a scuole o correnti è una considerazione valida anche per le frequentazioni intellettuali della maturità, quando egli si avvicinò al cenacolo rosminiano, in un primo momento, poi al liberalismo del conte di Cavour, ed infine al conservatorismo verso cui si protese ciò che rimaneva della Destra storica dopo che il predominio parlamentare dei moderati ebbe ceduto il passo alla Sinistra. Nel complesso – seguendo sempre la lettura di Scoppola – si può affermare che l'impossibilità di ricondurre integralmente il pensiero di Ruggiero Bonghi agli schemi di una specifica corrente culturale espresse una più ampia «considerazione che investe il rapporto fra cultura e politica quale fu sentito e vissuto dalla sua generazione», poiché «manifesta la radicata convinzione del primato dell'azione: 'La vita, egli ha scritto, non è né scrivere

³⁰⁰ M. L. STORCHI, *L'archivio privato Ruggiero Bonghi conservato presso l'Archivio di Stato di Napoli*, in *Ruggiero Bonghi. La figura e l'opera attraverso le carte dell'archivio privato*, cit., pp. 1-37.

³⁰¹ M. QUATTRUCCI, voce *Baldacchini Gargano, Francesco Saverio*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», V, 1963, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/baldacchini-gargano-francesco-saverio_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/baldacchini-gargano-francesco-saverio_(Dizionario-Biografico)/).

né parlare, ma agire'»³⁰³; egli fu – con le parole di uno studioso che prima di Scoppola si espresse in termini molto simili – un *uomo politico*, «nel pensiero e nella pratica»³⁰⁴. Molto probabilmente Benedetto Croce avrebbe ascritto tale affermazione alla generale debolezza del pensiero del suo concittadino; tuttavia lo stesso eclettismo che in certa misura lo caratterizzò è esso stesso una posizione intellettuale e di ciò sarebbe stata data una prova fruttuosa proprio con la legge delle guarentigie, la quale, recidendo il nodo gordiano dell'impronta da dare ai rapporti fra lo Stato e la Chiesa, offrì al problema una risposta capace di stabilire un *modus vivendi* fra le parti coinvolte³⁰⁵. Bonghi stesso rivendicò questa impostazione pragmatica, a distanza di pochi anni dall'entrata in vigore della legge, in occasione di una risposta a Giuseppe Piola e al suo volume sulla *Libertà della Chiesa*³⁰⁶:

È stata conforme alla mia azione di autore quella d'uomo politico; che è consistita, se posso brevemente riassumerla, in ciò; che dove non ho visto matura una quistione, dove mi son persuaso che col risolverla si sarebbe fatto peggio, poiché non si sapeva bene quello che si facesse, ho procurato che si sospendesse, e vi sono in molti casi riuscito. A quelli che volevano la libertà della Chiesa, in quel significato punto preciso che era stata intesa per tanti anni, ho pure consentito che lo Stato abbandonasse il diritto di presentazione de' vescovi, quello dell'assenso alla convocazione dei Concilii, e dell'apposizione dell'*exequatur* agli atti legislativi della Chiesa; ma non ho consentito che si abbandonasse il diritto di *exequatur* o di *placito* sulle provviste ai benefici ecclesiastici, o qualunque sindacato o vigilanza sulla proprietà della Chiesa. Non è già che io credessi che su questi altri punti le cose dovessero rimanere come stanno; ma credevo che, col rimutarle senza sufficiente studio e senza una perfetta considerazione di tutta insieme la materia, si sarebbe fatto un salto nel buio³⁰⁷.

Tutti questi sono profili che emergeranno di nuovo più avanti; tornando agli anni della formazione, il giovane ebbe il suo primo contatto con la politica attiva negli anni tra il 1846 ed il 1848, quando partecipò ai moti napoletani per la Costituzione³⁰⁸, in

³⁰² P. SCOPPOLA, voce *Bonghi, Ruggiero*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XII, 1970, pp. 42 e 44.

³⁰³ *Ivi*, p. 43.

³⁰⁴ C. MORANDI, *Il pensiero politico di Ruggiero Bonghi*, estratto dagli «Annali di Scienze Politiche», 1929, 2, p. 3.

³⁰⁵ Cfr. P. GISMONDI, *Il nuovo giurisdizionalismo italiano*, cit., pp. 8-10.

³⁰⁶ Cfr. *infra*, § 5.

³⁰⁷ R. BONGHI, *Sulla libertà della Chiesa. Lettera a Giuseppe Piola*, in ID., *Stato e Chiesa*, a cura di W. MATURI, Milano, Garzanti, 1942, vol. I, p. 461.

³⁰⁸ Per l'inquadramento storico della vicenda si vedano A. SPAGNOLETTI, *Storia del Regno delle Due Sicilie*, Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 282-306 e il saggio coevo (1850) di F. PETRUCCELLI DELLA GATTINA, *La rivoluzione di Napoli nel 1848*, Milano, Società Editrice Dante Alighieri, 1912.

esito ai quali prese parte ad una delegazione che fu ricevuta da Pio IX il 24 aprile 1848, dunque appena pochi giorni prima che il Pontefice, già esitante di fronte al precipitare degli eventi italiani, con una allocuzione spegnesse pubblicamente le speranze dei neoguelfi e dei federalisti di orientamento giobertiano³⁰⁹, con i quali lo stesso Bonghi aveva affinità di vedute. Da quel momento, temendo ripercussioni da parte del Governo borbonico, egli intraprese un lungo periodo di assenza dalla città natale (si protrarrà fino al 1859), che – dopo la permanenza romana – lo portò a Torino, Parigi e Londra³¹⁰. Tale periodo si risolse in una serie di eccezionali occasioni formative per il giovane intellettuale, che ebbe modo di aggiungere alla frequentazione dei migliori ambienti intellettuali della sua città e dell'Urbe la conoscenza diretta della realtà parigina ed inglese (destinata ad imprimersi, la seconda, con particolare forza nella sua mente, seguendo dunque almeno in questo la consolidata tradizione italiana del liberalismo anglofilo³¹¹) e di personalità quali Antonio Rosmini, Alessandro Manzoni e Gustavo di Cavour³¹², che incontrò a Pallanza³¹³ da ospite degli Arconati³¹⁴ e con i quali strinse rapporti destinati a lasciare in lui un segno duraturo.

Nel 1859, in concomitanza con l'unione della Lombardia al Regno di Sardegna, il ministro della Pubblica Istruzione Casati³¹⁵ nominò Bonghi professore di logica all'Università di Pavia; da quel momento la carriera accademica dell'intellettuale vide

³⁰⁹ G. MARTINA, *Pio IX (1846-1850)*, cit., pp. 225-254.

³¹⁰ A. SCIROCCO, *Ruggiero Bonghi nell'esilio, fra cultura e politica (1848-1852)*, in *Ruggiero Bonghi. La figura e l'opera attraverso le carte dell'archivio privato*, cit., pp. 285-302.

³¹¹ Si vedano i cenni sul punto di G. MONSAGRATI, *Scuola, religione, società: una certa idea dell'Inghilterra*, cit., pp. 263-284.

³¹² I colloqui di quel periodo furono poi raccolti e rielaborati dallo stesso Bonghi in un'opera che conobbe diverse edizioni (le più recenti delle quali curate dal filosofo Pietro Prini): R. BONGHI, *Le Stresiane. Dialoghi di Alessandro Manzoni con Antonio Rosmini elaborati da Ruggiero Bonghi*, Brescia, Camunia, 1985. Tralasciando per l'evidente impossibilità di una sintesi utile l'indicazione di riferimenti bibliografici complessivi su Rosmini e Manzoni, si possono segnalare – riguardo al primo – la voce biografica di T. SERRA, *Rosmini Serbati, Antonio*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1735-1736; riguardo al secondo, le osservazioni di A. C. JEMOLO, *Fu Manzoni un cattolico liberale?*, in ID., *Tra diritto e storia*, cit., pp. 367-392 e di F. MARGIOTTA BROGLIO, *Ancora sulla «religione» di Alessandro Manzoni: spigolature anticurialiste*, in *Raccolta di scritti in onore di Pio Fedele*, a cura di G. BARBERINI, Perugia, s.i.e., 1984, vol. I, pp. 189-203. Il marchese di Cavour, fratello maggiore dello statista Camillo, fu politico cattolico e conservatore, nonché strenuo difensore delle tesi rosminiane (un legame, quello col filosofo roveretano, nel quale la maggior parte dei – non numerosissimi – studi tendono ad assorbire interamente la figura del politico piemontese): G. TRAINA, *Gustavo Benso di Cavour, ai margini del centenario Rosminiano*, Palermo, Tipografia Pontificia, 1956; M. TRINGALI, *Antonio Rosmini e il marchese Gustavo Benso di Cavour*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.

³¹³ A. SCIROCCO, *Ruggiero Bonghi sul Lago Maggiore (1852-1859)*, in *Ruggiero Bonghi. La figura e l'opera attraverso le carte dell'archivio privato*, cit., pp. 285-302.

³¹⁴ Sulla famiglia milanese si veda G. B. DI CROLLANZA, *Dizionario storico-blasonico delle famiglie nobili e notabili italiane estinte e fiorenti*, Bologna, Forni, 1965, vol. I, p. 56. Nel corso del XIX secolo i salotti della famiglia ospitarono vari intellettuali di primario rilievo, come lo stesso Bonghi e Giovanni Berchet.

un susseguirsi di cattedre ed insegnamenti presso accademie e atenei pari per vivacità solo alle vicende delle sue elezioni alla Camera dei Deputati³¹⁶ e al fervore della sua attività di pubblicista. I primi anni di attività parlamentare furono infatti, per Bonghi, esperienze di politica attiva nei collegi nei quali si candidò³¹⁷ e soprattutto in Aula, dove, malgrado lo spirito anticonformista che lo animava e lo spingeva a ricorrere con franchezza al diritto di critica anche verso l'opera di alleati e amici, si mantenne sempre sostanzialmente fedele alle linee ufficiali della compagine politica cavouriana³¹⁸. I temi a cui egli, da quel momento, si dedicò con maggiore interesse furono i problemi del parlamentarismo³¹⁹, l'educazione pubblica (fu anche ministro dell'Istruzione)³²⁰ e la politica estera³²¹, oltre naturalmente alle questioni ecclesiastiche; interessi che lo avrebbero accompagnato fino agli ultimi anni di vita. Dal complesso degli scritti dello studioso napoletano emerge una visione politica animata dalla critica verso «la tendenza continentale giacobina, contro le mitologie della sovranità popolare»³²² e dalla correlativa affermazione di un modello politico in senso lato elitario³²³, e una tensione

³¹⁵ L. AMBROSOLI, voce *Casati, Gabrio*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XXI, 1978, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/gabrio-casati_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/gabrio-casati_(Dizionario-Biografico)/).

³¹⁶ Fatta eccezione per la Nona Legislatura, che peraltro durò soltanto dal 18 novembre 1865 al 13 febbraio 1867, Bonghi fu eletto deputato in vari collegi per tutte le Legislature dalla Settima (ancora del Regno di Sardegna, con le consultazioni del 2 aprile 1860) alla Diciannovesima (10 giugno 1895 – 2 marzo 1897), della quale tuttavia non conobbe che i primi mesi.

³¹⁷ M. S. PIRETTI, *In nome dell'elettorato: programmi, identità del candidato e ricerca del consenso nella vicenda di Ruggiero Bonghi*, in «Scienza e Politica», 2000, 2, pp. 71-93; della medesima si veda anche *Un candidato in imbarazzo: lettera di Ruggiero Bonghi a un aspirante deputato*, in «Contemporanea», 1998, 1, pp. 91-106.

³¹⁸ Si veda, sui rapporti fra Bonghi e la sua parte politica, S. ROGARI, *Bonghi e la Destra storica*, in ID., *Ruggiero Bonghi nella vita politica dell'Italia unita*, Napoli, Vivarium, 2001, pp. 3-15.

³¹⁹ G. ACOCELLA, *Dall'arte della politica alla scienza del governo. Il pensiero politico di Ruggiero Bonghi*, Napoli, Morano, 1988, in part. pp. 9-48 e 129-168.

³²⁰ S. ROGARI, *Bonghi e l'Istruzione pubblica*, in ID., *Ruggiero Bonghi*, cit., pp. 17-32.

³²¹ F. CHABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, cit., *passim*.

³²² Così M. FIORAVANTI, *Costituzione, Stato e politiche costituzionali nell'opera di Giorgio Arcoleo*, in «Quaderni fiorentini», 1986, p. 389.

³²³ Un aspetto rilevato in chiave critica dagli studi di parte marxista. A questo riguardo, l'interessante saggio di Carmelo D'Amato (C. D'AMATO, *Ruggiero Bonghi commentatore politico*, in *Problemi dell'Unità d'Italia*, cit., 1962, pp. 407-440), dopo avere ripercorso la carriera politica di Bonghi, ne ricorda le parole, per cui «chi si vuole occupare di politica non ne deve campare. L'uomo politico deve essere un signore, che è sempre il miglior mestiere, o un professore, o un avvocato, o un medico, o un commerciante, o uno scienziato, o un uomo di lettere; e quella classe politica è migliore che più si trova fornita di ciascuna di queste posizioni sociali in quelle proporzioni di influenza che ciascuna di esse ha nel paese» (pp. 421-422). In simili espressioni lo studioso scorge il tratta qualificante impresso nella visione politica della Destra liberale, che secondo gli schemi di analisi della critica marxista ripeteva l'archetipo dei rapporti necessariamente conflittuali fra una "base sociale" rappresentata da "elementi avanzati" e un *establishment* che non intende concedere il riconoscimento che spetta alla prima per tramite, però, dei secondi: «Nel concetto di sé, come di una *élite* che racchiuda le tradizioni culturali e politiche del liberalismo, nell'alto senso dello Stato, di cui spettava la direzione ad una classe dirigente ormai sperimentata, competente in materia d'amministrazione e di finanza, come di diritto pubblico, nel rifiuto di riempire con uomini nuovi i quadri del 'partito', già si rivelava apertamente 'l'acllassismo' tipico della Destra: la sua incapacità di mantenere saldi legami con la sua stessa base sociale, di comprendere le

etica incentrata essenzialmente sulla tutela della libertà individuale, verso lo Stato come verso la Chiesa, al tempo stesso accompagnata da un alto concetto del ruolo dello Stato, che emerge come portatore di valori propri e alfiere del progresso³²⁴, libero – forse anche per questo – dalla funzione di mediatore tra i contrapposti interessi delle formazioni sociali³²⁵.

Simili tendenze trovarono riscontro anche nel pensiero di Bonghi in materia di politica: la preminenza dell'elemento politico rispetto a quello ideale o ideologico, che si esprime attraverso la già ricordata disponibilità a raggiungere compromessi sull'applicazione dei principi separatisti, approdando così in ultima analisi ad un separatismo pragmatico, al tempo stesso venato da un giurisdizionalismo moderato, frutto non di una visione aprioristica ma di un semplice realismo politico; a questo si accompagnò l'interpretazione in chiave strumentale e gradualistica del ruolo della legislazione in materia ecclesiastica, la cui funzione avrebbe dovuto essere, da un lato, quella di trovare un *modus vivendi* al tempo stesso rispettoso, per quanto possibile, degli ideali separatisti e non inaccettabile agli occhi non tanto del clero, ma di una società largamente cattolica; dall'altro lato, quella di “educare” la società, per esempio concedendo alla Chiesa una libertà ampia ma controllata, che avrebbe dovuto favorire una riforma della stessa dall'interno e, in prospettiva, un suo adeguamento alle nuove condizioni³²⁶. Walter Maturi, che curò l'edizione degli scritti dello studioso in materia, osserva al riguardo che:

istanze dei gruppi più avanzati della borghesia stessa» (pp. 420-421). È tuttavia interessante (allargando leggermente il campo di osservazione) rilevare come, in conclusione del saggio, lo studioso dia segno di provare una certa fascinazione per la visione del Bonghi, sintomo forse di una certa consonanza di fondo fra due sistemi ideologici – il liberale e il comunista – imperniati entrambi su concezioni ciascuna a proprio modo elitaria: «A questo punto – afferma D'Amato – non si può concludere che concordando con il contemporaneo Raffaele De Cesare, che [nel commemorare Bonghi accostandolo a Silvio Spaventa], così lo definiva: ‘Loro erano rimasti gli stessi, vecchi, incorreggibili credenti nell'idea morale, persuasi che non si forma durevolmente uno Stato libero che sull'idea morale [...] che a governare uno Stato avessero diritto i migliori per carattere e austerità di vita, e divennero dei solitari quando tutto degenerò» (pp. 439-440).

³²⁴ Su *Liberalismo e statalismo nella Destra storica* si veda G. ACOCELLA, *Dall'arte della politica alla scienza del governo*, cit., pp. 49-85.

³²⁵ S. ROGARI, *Bonghi e la Sinistra al potere*, in ID., *Ruggiero Bonghi*, cit., p. 41.

³²⁶ A questo riguardo il 31 gennaio 1871, in occasione della prima seduta della discussione generale della legge di cui era relatore, Bonghi si esprime nei seguenti termini: «Un sistema di libertà qualunque non è fatto dalla legge in principal parte ma dalle abitudini; e queste abitudini forse saranno create tra 10 o 20 anni, in quel termine di tempo che questi privilegi accordati nel primo titolo [del progetto di legge sulle guarentigie del Pontefice] saranno diventati inutili, poiché l'autorità ecclesiastica e la potestà civile si saranno indotte, persuase, accostumate ad andare ciascuna senza urtarsi per la sua via»; R. BONGHI, *Discorsi parlamentari*, Roma, Camera dei Deputati, 1918, vol. I, p. 225.

chi volesse trarre dalla nostra raccolta un compiuto, organico sistema di rapporti Stato-Chiesa, potrebbe negare al Bonghi un'altra attitudine, oltre quelle contestategli dal Croce: Bonghi non fu un giurista, un giureconsulto, un canonista o un ecclesiasticista, come dir si voglia. Ma col far ciò non si verrebbe a demolire Bonghi, né a distruggere il valore dei suoi scritti. Bonghi non pretese mai d'essere un giurista [...]. Ma appunto perché non avvocato, né giureconsulto, appunto perché spoglio delle vecchie tradizioni giurisdizionalistiche³²⁷, il Bonghi si sentiva in grado di far valere le nuove esigenze etico-politiche ed etico-religiose, che postulavano il rinnovamento del diritto pubblico ecclesiastico in Italia. Il diritto ecclesiastico nel Bonghi era subordinato a una politica largamente dotata di sensibilità religiosa e morale, e tale politica era la sua vocazione più che ogni disciplina scientifica³²⁸.

La sostanza di tale visione politica era, naturalmente, moderata, e questo fatto lo indusse, dapprima, a cercare di sottrarre alla Sinistra l'uso degli strumenti di politica ecclesiastica ad essa più cari (appunto, il *placet* e l'*exequatur*) attraverso l'appropriazione e l'interpretazione in chiave minimalista degli stessi inserita nella legge delle guarentigie³²⁹; in seguito, a contestare apertamente il giurisdizionalismo ideologico di Mancini e della Sinistra in generale, che a suo avviso avrebbero reso un pessimo servizio allo Stato unitario³³⁰, inasprendo i toni dell'attrito fra Chiesa e Stato e dunque favorendo l'affermazione tra i cattolici dell'intransigentismo³³¹ (una posizione peraltro già in partenza avvantaggiata rispetto a quella dialogante, che l'azione di Bonghi intendeva favorire). Simili considerazioni, ad ogni modo, dovevano essere frutto di una sensibilità diffusa presso l'*élite* politica della Destra storica, dal momento che già Marco Minghetti, nel 1875, aveva pubblicamente previsto che la Sinistra, se fosse giunta al potere, dopo i primi esperimenti sarebbe stata costretta ad abbandonare le

³²⁷ Come si dirà in seguito, il pensiero del Bonghi non sembra in realtà essere del tutto alieno da retaggi giurisdizionalistici.

³²⁸ W. MATURI, *Introduzione*, in R. BONGHI, *Stato e Chiesa*, cit., vol. I, pp. II-III.

³²⁹ «All'esigenza della difesa dello Stato, un altro motivo di accoppiava nel Bonghi riguardo al mantenimento dell'*exequatur* e del *placet*: strappare agli avversari giurisdizionalisti di Sinistra l'unica idea che fosse politicamente utile in quella contingenza e praticamente attuabile. E, passata la tempesta, un discepolo del suo tenacissimo emulo P. S. Mancini dovette riconoscere che si doveva al Bonghi la sussistenza nel diritto pubblico del Regno del fondamento essenziale del sistema giurisdizionale»; ivi, p. 16.

³³⁰ Per un inquadramento dei rapporti fra Bonghi e la Sinistra si veda il citato S. ROGARI, *Bonghi e la Sinistra al potere*, cit., pp. 33-54.

³³¹ Sul fenomeno dell'intransigentismo cattolico si veda D. SECCO SUARDO, *I cattolici intransigenti. Studio di una psicologia e di una mentalità*, Brescia, Morcelliana, 1962, in part. pp. 7-61.

proprie idee giacobine per «ritornare a quei principi di moderazione, ai quali si ispirava la Destra»³³².

La prima espressione pubblica di interessamento alle questioni di politica ecclesiastica il Bonghi la diede nel 1864, all'epoca della discussione del progetto di legge che il ministro Guardasigilli Vacca aveva presentato, d'intesa con il ministro delle Finanze Sella, per recare disposizioni in materia di asse ecclesiastico, sua liquidazione, corporazioni religiose e riforma del Fondo per il culto³³³. L'attenzione dello studioso per le questioni ecclesiastiche rimase da allora ben viva, al tempo stesso alimentandosi e crescendo di autorevolezza, come dimostra il fatto che, nella sua collaborazione trentennale con la *Nuova Antologia* – la rivista dei moderati toscani, che in Ricasoli aveva un nume tutelare –, i suoi contributi in materia furono numerosi, e che di riscontro la direzione del periodico affidò prevalentemente a lui i principali commenti sulla questione romana e sui risvolti giuridici della materia ecclesiastica³³⁴. A conferma del radicato interesse per la materia si può ricordare che l'ultima uscita pubblica dell'ex ministro, ormai anziano e di salute malferma, si ebbe proprio in occasione del venticinquesimo anniversario della presa di Roma, il 20 settembre 1895; anniversario in vista del quale dettò per la *Nuova Antologia* uno scritto commemorativo, che sarebbe stato anche la sua ultima pubblicazione. Bonghi si spense infatti a Torre del Greco il 22 ottobre di quello stesso anno³³⁵.

Tornando alla proposta legislativa del ministro Vacca e dunque agli esordi del pensiero di Bonghi ecclesiasticista, in quel frangente egli prese posizione attraverso una lettera al ministro proponente³³⁶, premessa –significativamente – ad una edizione dell'opera di John Stuart Mill, *Torto e diritto dell'ingerenza dello Stato nelle corporazioni e nella proprietà ecclesiastica*³³⁷, che comprendeva anche un discorso, di tenore analogo, di Carlo Bon Compagni. Le idee di Bonghi, nella prima parte del saggio, appaiono conformate al più puro separatismo cavouriano; egli critica le soluzioni proposte perché giudicate compromissorie (in quanto non pienamente

³³² W. MATURI, *Introduzione*, cit., p. XXIV; il riferimento è a M. MINGHETTI, *Discorsi parlamentari*, Roma, Tipografia della Camera dei Deputati, 1890, vol. VI, p. 560.

³³³ P. BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche giurisdizionaliste e separatiste*, cit., pp. 179-183.

³³⁴ C. CECCUTI, *Il carteggio fra Ruggiero Bonghi e i fratelli Protonotari: la collaborazione alla «Nuova Antologia»*, in *Ruggiero Bonghi. La figura e l'opera attraverso le carte dell'archivio privato*, cit., pp. 179-195.

³³⁵ P. SCOPPOLA, voce *Bonghi*, *Ruggiero*, cit., p. 50.

³³⁶ R. BONGHI, *Sull'ingerenza dello Stato nelle corporazioni e nella proprietà della Chiesa*, in ID., *Stato e Chiesa*, cit., vol. I, pp. 1-38.

³³⁷ J. S. MILL, *Torto e diritto dell'ingerenza dello Stato nelle corporazioni e nella proprietà ecclesiastica*, Torino, Tipografia Cavour, 1864.

rispettose della libertà della Chiesa, né confacenti a un efficace esercizio dei poteri dello Stato) e stigmatizza il rischio della istituzione di un clero salariato, indice dell'ingerenza dello Stato in materia religiosa che avrebbe avuto più somiglianze con il modello della *constitution civile du clergé*³³⁸ (dal Bonghi definito in altra sede «l'errore massimo» della politica ecclesiastica³³⁹) della Francia rivoluzionaria che con il moderno ideale separatista. Soprattutto, rigetta l'idea di ricorrere a provvedimenti in materia di asse ecclesiastico per consolidare la situazione finanziaria dello Stato, un'operazione che, al di là dei dati tecnici che Bonghi tratta con dovizia di dettagli, avrebbe causato una commistione di fini che trovava plastica evidenza nella natura ambigua del Fondo per il Culto («Il concetto d'un fondo speciale per il culto – s'intende già per un culto, per il cattolico, nel caso nostro – è pieno di destrezza. È un modo di fare e insieme di non fare: si crea un'amministrazione ch'è dello Stato, e che perciò è difforme da quella che ad una sostanza destinata al culto si conviene; ma che non è però lo Stato»³⁴⁰). Nella seconda parte, tuttavia, Bonghi manifesta una convinzione che, accarezzata ma relegata in sottofondo da Cavour, ebbe però ampio corso presso la sua generazione politica, in forme eclatanti come in Ricasoli o più soffuse come nel caso di Minghetti: quella di una possibile induzione della Chiesa ad una forma di fede più pura di quella che le secolari stratificazioni le avevano lasciato, un nuovo corso che avrebbe avuto la sua scaturigine proprio dalla reazione della Chiesa al fatto compiuto della liberazione dal potere temporale. «Gl'italiani sanno ch'essi vogliono produrre nella Chiesa cattolica una rivoluzione molto maggiore e di ben diverso carattere che non è quella, che vi si potrebbe introdurre con una nuova circoscrizione di diocesi o di parrocchie, con una mutazione nella costituzione o distribuzione della proprietà ecclesiastica», insomma, «ciò a cui essi tendono, è che la Chiesa cattolica non creda di dover fare più oltre, come sino ad oggi, fondamento della sua costituzione il potere temporale del Papa. Questo scioglimento di una combinazione così vecchia è quello a cui essi aspirano»³⁴¹.

Anche se la difesa della «libertà della Chiesa» (nell'accezione che davano al concetto i liberali, naturalmente), nella sua versione “pura” di cui il saggio citato offre un esempio, fu il tratto distintivo di un Bonghi ancora lontano dalle responsabilità di

³³⁸ L. SCIOUT, *Histoire de la constitution civile du clergé (1790-1801). L'église et l'assemblée constituante*, Paris, Didot, 1872, 2 voll.; per uno studio meno risalente si veda la parte generale dell'opera di L. M. DE BERNARDIS, *L'instaurazione della costituzione civile del clero nel dipartimento dell'Isère*, Milano, Giuffrè, 1968.

³³⁹ R. BONGHI, *Discorsi parlamentari*, cit., vol. I, p. 303.

³⁴⁰ R. BONGHI, *Sull'ingerenza dello Stato nelle corporazioni e nella proprietà della Chiesa*, cit., p. 14.

³⁴¹ Ivi, pp. 27-28.

governo e dunque destinato a subire – come si è detto – alcuni significativi temperamenti, questi sarebbero stati, anche in seguito, i concetti che avrebbero animato lo studioso quando, negli anni Ottanta e Novanta, avrebbe auspicato dalle colonne della *Nuova Antologia* una *conciliazione* informata ai principi cavouriani e allo spirito della legge delle guarentigie³⁴². Con le parole di Maturi, a questo riguardo «Bonghi sperava, e qui cadeva nell'utopia, che la Chiesa, messa faccia a faccia col suo clero e il suo laicato in un clima liberale democratico, avrebbe finito da sé col riformare il suo ordinamento interno e col far partecipare i laici alla sua vita; e allora, allora soltanto, lo Stato liberale avrebbe potuto abbandonare le sue vecchie armi dell'*exequatur* e del *placet*. Egli, quindi, nella legge delle guarentigie lasciava socchiusa una porta per la quale tale riforma si sarebbe potuta introdurre nella Chiesa libera d'Italia. In tal modo si teneva fedele allo spirito di Rosmini; e Bettino Ricasoli, che impersonava in Italia il sogno d'una riforma religiosa, non mancò di rendergli le dovute lodi»³⁴³.

Nel 1867, il dibattito sulla politica ecclesiastica del secondo Governo Ricasoli offrì a Bonghi l'occasione per uno scritto dal laconico titolo *Questione ecclesiastica*, nel quale egli espose con maggiore larghezza le sue idee sulla materia, affrontando anche il nodo della considerazione da accordare alle istituzioni ecclesiastiche ed alla Chiesa complessivamente intesa: la seconda, in quanto autorità autonoma e separata dallo Stato, esula dall'interesse di questo e dunque dello studioso, che tuttavia ne riconosce tacitamente l'esistenza e la sfera di pertinenza. Bonghi non intende mettere in discussione i fatti sui quali deve intervenire l'azione politica, e tali fatti dimostrano chiaramente che il complesso delle norme della Chiesa viene osservato, insieme al suo

³⁴² Sulle possibilità di una conciliazione negli anni del pontificato di Leone XIII si vedano A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato*, cit., pp. 299-319; S. ROGARI, *Bonghi e la questione romana*, in ID., *Ruggiero Bonghi nella vita politica dell'Italia unita*, cit., pp.73-77; già in precedenza Bonghi era intervenuto sul tema dei rapporti fra il nuovo pontificato e l'Italia, confermando la posizione già maturata: la stessa legge delle guarentigie, e non altri atti politici o legislativi, avrebbe garantito le adeguate condizioni per una conciliazione fra le due parti, qualora entrambe avessero voluto usarne in buona fede e con spirito costruttivo: R. BONGHI, *Leone XIII e il Governo italiano*, Roma, Tipografia Elzeviriana, 1882.

³⁴³ W. MATURI, *Introduzione*, cit., p. XIX. Le stesse note della riforma religiosa furono toccate da un anonimo opuscolo che, dedicato a Bonghi, ne elogiava le teorie e l'operato: «Le cose si matureranno da sé, ma l'Italia avrà il merito di aver portata l'occasione perché ciò avvenisse, togliendo al Papa l'autorità regia e circoscrivendo la sua autorità nel campo delle cose spirituali. Così la nostra nazione che fu cagione del male avrà anche provveduto al rimedio; poiché se fu nei secoli passati principal fomite della decadenza della Chiesa per quello spirito curiale e simoniaco ch'essa sostituì nel governo della Chiesa alla severità primitiva, ora offre al mondo cattolica l'occasione del rimedio, levando, come ha fatto, la sorgente maggiore della corruzione. La nazione italiana non può fare di più, perché la riforma della Chiesa spetta alla Chiesa stessa, cioè a tutti i cattolici. La nazione italiana può bensì con molti voti sollecitare la riforma cattolica; poiché non solo essa è tutta cattolica, ma non può dimenticare di essere stata per molti secoli e di essere tuttavia il centro del cattolicesimo e il nucleo attorno a cui si riunisce idealmente l'Europa Centrale-Meridionale»; A. R., *La questione ecclesiastica. Lettera del prof. A. R. al deputato Ruggiero Bonghi*, Napoli, De Angelis, 1871, pp. 46-47.

magistero dottrinale, alla stregua di «uno statuto vivo, registrato in parte ne' libri, ma in maggior parte tradizionale, la cui interpretazione spetta appunto al Pontefice, se solo o accompagnato, non è ben chiaro. La sanzione di questo statuto è nella coscienza di coloro che si conformano alle prescrizioni di quelli, i quali, secondo essi, hanno facoltà di darne. Lo Stato non ha modo né autorità ad interpersi tra coloro che le danno, e coloro che vi si sottomettono o dovrebbero sottomettersi»³⁴⁴. La Chiesa, prosegue, ha una struttura profondamente diversa da quella degli Stati contemporanei; «l'autorità a reggerla non viene d'in giù, non deriva dal consenso di quelli, che devono essere retti; ma il consenso loro è l'indizio che determina sopra chi quell'autorità è conferita da Cristo stesso. Se questa paresse teologia, noi rispondiamo che è lecito non essere cattolico: ma parlare della Chiesa cattolica senza sapere in che cosa consista, non è possibile»³⁴⁵. Tali considerazioni valgono per la Chiesa-istituzione, ma si riflettono anche sulle associazioni ecclesiastiche, che non possono essere ridotte e trattate alla stregua di altre associazioni private, poiché «gli statuti delle società commerciali ed industriali sono fatti in conformità d'una legge che emana dallo Stato; invece gli statuti della Chiesa, dove esistono realmente, sono fatti in conformità d'una legge che emana da un'autorità distinta, di qualità, d'origine, di criteri di competenze, di funzioni diversa da quella dello Stato; cosicché questo non può essere punto chiamato ad interpretarla o ad applicarla»³⁴⁶. In simili passaggi Bonghi dimostra di avere una lucida consapevolezza del problema; egli non disconosce il carattere sostanzialmente pubblico dell'autorità della Chiesa e, in considerazione di tale autonomia, osserva che non si possono applicare ad una fattispecie norme concepite per disciplinare situazioni differenti nella loro sostanza. Osserva inoltre che l'alterità del fenomeno rispetto al diritto dello Stato pone il delicato problema di approntare istituti giuridici adeguati allo scopo di tracciare un confine coerente con i principi di separazione e autonomia, secondo una prospettiva effettuale: «il limite dell'azione dello Stato è il termine fin dove s'estende la sua facoltà d'eseguire solo la legge che emana»³⁴⁷. La formula andrebbe forse circostanziata (dal momento che presuppone una serie di scelte su che cosa il legislatore possa o non possa fare, per esempio occuparsi di materie spirituali), ma coglie un aspetto essenziale, che altri commentatori spesso lasciano in ombra. Infatti, affermare che il diritto canonico non possa essere assimilato al diritto dello Stato

³⁴⁴ R. BONGHI, *Questione ecclesiastica*, in ID., *Stato e Chiesa*, cit., vol. I, pp. 42-43.

³⁴⁵ Ivi, p. 44.

³⁴⁶ Ivi, p. 43.

³⁴⁷ Ivi, p. 44.

in quanto carente di determinati requisiti essenziali (promanare da un ente dotato di sovranità territoriale, essere coercibile), implica specularmente che il secondo possa trovare in se medesimo strumenti adeguati governare le situazioni giuridiche che si originano per effetto del primo, senza al contempo venire meno alla necessaria coerenza con i propri principi e limiti (nello specifico, l'incompetenza dello Stato in materia di religione ed organizzazione interna della Chiesa). Una condizione che la questione della personalità giuridica degli enti ecclesiastici, della loro composizione e delle loro proprietà sembrava mettere a dura prova.

Bonghi non approfondisce queste osservazioni generali e, nello scritto, ritorna ben presto alla discussione del merito del progetto di legge Borgatti – Scialoja³⁴⁸, che costituiva lo spunto per la riflessione. Tuttavia, egli propone, ancora una volta allo scopo mediato di favorire una riforma ecclesiastica “dall'interno”, una soluzione intermedia fra il riconoscimento della personalità giuridica degli enti canonici in quanto tali e una disciplina della materia imposta unilateralmente dallo Stato: «Chi vieta che tra le molte forme d'elezione e di costituzione delle fabbriche, che la Chiesa adotta in una od altra diocesi, lo Stato, se non vuole innovare e fare addirittura di suo capo – né ve n'è bisogno – scelga quella che più gli paia adatta e sicura, e l'imponga per legge alle nuove opere che costituirebbe in tutte le diocesi o parrocchie; pur accordandovi al clero una parte, com'è fatto nella legge francese del 30 dicembre 1819?»³⁴⁹. Anche in questo caso, si può affermare che nel pensiero del Bonghi aleggi una forma moderata e originale di giurisdizionalismo, tesa verso la mediazione fra le istanze di controllo del potere civile e quelle di libertà statutaria della Chiesa e degli enti che da essa derivano; nel caso specifico, l'idea politica era sempre quella di evitare che una eccessiva ingerenza dello Stato nella materia spingesse il basso clero ed i fedeli verso le posizioni intransigentiste dell'alto clero, mentre dall'altro lato – al pari, come si dirà, di Minghetti e di altri – l'idea che muoveva l'autore era quella di favorire l'inserimento del laicato nell'amministrazione della Chiesa, in modo da rendere la stessa, in prospettiva, più permeabile alle istanze civili³⁵⁰.

³⁴⁸ Ivi, p. 47. Si veda sul punto l'analisi di E. MARANTONIO SGUERZO, *L'atto finale della politica ricasoliana: il progetto di legge Borgatti-Scialoja*, in *Studi in onore di P. A. d'Avack*, cit., pp. 992-1016.

³⁴⁹ Il riferimento sembra essere in realtà al decreto del 30 dicembre 1809, che ancora nella Francia della Restaurazione costituiva «la loi fondamentale des fabriques [...]. Ce décret forme une législation complète des fabriques, et il ne reste plus après lui que quelques dispositions peu importantes»; [C. PITOIS], *Histoire du clergé de France*, Paris, Bertrand, 1840, vol. II, p. 310.

³⁵⁰ R. BONGHI, *Questione ecclesiastica*, cit., pp. 47-49; in occasione del dibattito parlamentare sulla legge delle guarentigie egli affermava, rispetto al tema dell'insediamento dei beneficiati ed al mantenimento degli strumenti di controllo governativo della materia, che «quando un deputato mostrasse di aver fissato

La seconda fase del pensiero e dell'azione di Ruggiero Bonghi ecclesiasticista fu segnata dalla elaborazione della legge 13 maggio 1871, № 214, sulle guarentigie concesse al Pontefice. Si è già avuto modo di sottolineare alcuni aspetti che, come tratti ricorrenti della personalità dello studioso, emersero anche in occasione della legge che, nelle intenzioni dei suoi promotori, avrebbe dovuto risolvere la questione romana, quali il pragmatismo e la tendenza alla mediazione fra opposte istanze. La legge, come del resto la relazione che la accompagnava, fu essenzialmente opera dello studioso, che in questi frangenti trovò la prima occasione per uno scontro aperto con le posizioni giurisdizionaliste della Sinistra, rappresentata in particolare da Pasquale Stanislao Mancini (a sua volta componente della commissione)³⁵¹, che anche dagli interventi parlamentari sugli articoli della legge risalta quale principale interlocutore ed avversario di Bonghi³⁵².

La divergenza di vedute emerge con forza proprio sul punto della considerazione giuridica da attribuire alla Chiesa e, conseguentemente, rispetto al punto degli strumenti giuridici con i quali regolarne la libertà. In particolare – in un dibattito che spesso, scivolando nei dettagli della vita parlamentare e della discussione su questioni troppo generiche o troppo specifiche per risultare rilevanti in questa sede – è il caso della tornata del 10 marzo 1871, nella quale si discusse il testo dell'art. 15 del progetto di legge (poi art. 14 del testo approvato), concernente la libertà di riunione dei ministri del

la mente su questo oggetto e di voler trovar modo di dargli forma, sarei il primo a voler abbandonare il diritto che copre l'installazione dei beneficiati, che il Governo esercita ora. Ma sino a che questo modo non si trova, se all'ingerenza del Governo, che pure desidero sia abbandonata, non si trova modo di surrogare l'ingerenza del laicato in qualche altra forma, io non mi risolvo a mutare in questo rispetto l'ordine di cose attuale»; R. BONGHI, *Discorsi parlamentari*, cit., p. 242. Le istanze di conservazione espresse da Bonghi hanno un apprezzabile contenuto cautelativo, tuttavia si potrebbe osservare che, dal punto di vista politico, la sua insistenza sul coinvolgimento del laicato nell'amministrazione ecclesiastica avrebbe rischiato di recuperare su un differente fronte della vita sociale quel coinvolgimento democratico della generalità indistinta della popolazione che egli, per altro verso, paventava come una minaccia giacobina a livello parlamentare.

³⁵¹ «Nominato relatore della commissione della camera dei deputati per la legge delle guarentigie, situato tra il ministero e la camera, il Bonghi adempì in modo superbo alla sua missione mediatrice senza tradire le sue idee fondamentali. Innanzi tutto affermò la sua personalità di fronte al Ministero e nel seno della Commissione. Dalla commissione costrinse ad andarsene P. S. Mancini e si dette pace solo quando fecero fare tutto a lui», secondo le parole di W. MATURI, *Introduzione*, cit., p. XIV.

³⁵² La discussione della legge iniziò alla Camera il 23 gennaio 1871 e si concluse il 21 marzo. Gli interventi del Bonghi in quel consesso sono raccolti in R. BONGHI, *Discorsi parlamentari*, cit., vol. I, pp. 210-327. Lo scontro toccò a tratti anche toni personali, come quando il relatore contestò il *modus operandi* del giurista («Egli è rimasto esule volontario dalla Commissione, come il Papa è prigioniero volontario in Vaticano»), che alla Camera si impegnò in una critica ostruzionistica, che gli fu contestata nella seduta del 10 marzo: «Gli attacchi, che l'onorevole Mancini ha voluto dirigere anche questa volta contro la Commissione, obbligano la Commissione stessa a difendersi. Io prego però l'onorevole Mancini di non continuare in questo sistema di critica così minuta ed acerba e fastidiosa contro la Commissione, poiché da parte mia io non ho più la libertà di rinunciare alla difesa, perché non abbandonerei solo la

culto cattolico. Il testo definitivo dell'articolo («È abolita ogni restrizione speciale dell'esercizio del diritto di riunione dei membri del clero cattolico») fu opera di Bonghi medesimo, il quale si discostò sia dal progetto ministeriale che da quello di minoranza proposto da Mancini. È interessante leggere nelle parole di Bonghi le implicazioni sottese dalle diverse stesure ed osservare, dal contrasto di vedute tra il medesimo e Mancini, come la formula legislativa esprimesse una chiara concezione delle problematiche generali sottese alla questione; problematiche che, ancora una volta, conducono a considerare la funzione della Chiesa agli occhi dello Stato.

Dopo la consueta professione di moderatismo³⁵³, Bonghi osserva che, allo stato attuale, «noi siamo già assai più innanzi di Tanucci e Giannone, assai lontano da loro. Tanucci e Giannone avevano a che fare con una Chiesa le cui leggi erano leggi dello Stato, avevano a che fare con una Chiesa che era podestà pubblica dello Stato»³⁵⁴. Ragion per cui la corretta valutazione delle circostanze ed una sincera volontà di proseguire nell'intento della separazione, a dire di Bonghi, inducono a ripudiare il testo dell'articolo proposto dal Governo e fatto proprio, con poche modifiche, dal deputato della Sinistra, che così suonava: «I concilî, i capitoli ed ogni altra riunione ecclesiastica possono tenersi senza bisogno di alcuna permissione del Governo». Bonghi spiega con lucidità le ragioni di una diversa formulazione che, a prima vista, potrebbe sembrare una semplice questione lessicale:

la Commissione ha creduto che lo scrivere «I concilî, i capitoli ed ogni altra riunione ecclesiastica» non fosse espressione più propria ed esatta di quella che userebbe un trattato di albericoltura il quale principiasse col dire: il pomo, il pesco ed ogni albero fruttifero. S'intende che basterebbe il dire: ogni albero fruttifero; perché tra questi il pesco ed il pomo si comprendono evidentemente. Così, chi dice riunione ecclesiastica, dice già e capitoli e concilî, ecc.

Ma perché all'onorevole Mancini ed a quelli che hanno redatto per la prima volta questo articolo non è sembrato così? Perché sta ostinato davanti alla loro mente il concetto di una Chiesa che non è più; perché sta davanti ad esso il pensiero di quei concilî ecumenici ai quali,

difesa mia ma quella dei miei colleghi; e tutto questo è tempo sciupato per tutti e per lui medesimo» (pp. 281-282).

³⁵³ «Cotesto vello d'oro della libertà della Chiesa non si deve andare a cercarlo con una navigazione senza timone: ma vedere volta per volta per volta in ciascuna disposizione, se è quella che si deve prendere o no, ricavando le nostre le nostre risoluzioni, non da posizioni astratte e generiche, ma da considerazioni concrete, attinte dalla natura della disposizione, guardate al lume delle modificazioni che di fatto lo Stato e la Chiesa hanno già subito nelle loro relazioni reciproche»; *ivi*, p. 281.

³⁵⁴ *Ibidem*.

come l'onorevole Mancini ha ricordato, intervenivano gli imperatori, di quei concili provinciali e sinodali, i quali facevano leggi che avevano efficacia nello Stato, almeno come costituenti il diritto ecclesiastico di questo.

Ebbene, appunto perché di concili in coteo senso non ci saranno, non ci possono essere più, alla Commissione non piaceva nominarli nell'articolo, per non far credere che con questa libertà comune di riunione, riconosciuta agli ecclesiastici, noi intendessimo anche richiamare in vita forme storicamente vere bensì, ma che in questa verità storica rappresentavano la Chiesa come vi si radunava, non solo come collegio privato, quale oggi resta, ma come potestà pubblica³⁵⁵.

In questo Bonghi manifestava di tenere fede al suo proposito liberale di considerare la Chiesa alla stregua di una associazione privata; idea che, a suo dire, non viene contraddetta dalla pur cospicua serie di temperamenti che la legge stessa sanciva, né dalle considerazioni – sulle quali si tornerà fra breve – sul *placet* e l'*exequatur*. Tra tali temperamenti si trovavano, in primo luogo, le garanzie concesse al Pontefice dal titolo primo della legge, che lo rivestivano di una serie di posizioni giuridiche solitamente correlate alla rappresentanza di una entità sovrana. Bonghi scriveva a questo riguardo: «Non mi sgomento a concedere questi diritti al Pontefice, appunto, e in questa loro natura sta il loro correttivo, perché sono privilegi». Il ragionamento si risolve qui in un formalismo certamente non ineccepibile, dal momento che comporta una petizione di principio fra il fatto della concessione del privilegio e la ragione giuridica della concessione stessa (il privilegio rappresenta una concessione “pura” oppure è determinato in qualche misura dal riconoscimento di una posizione soggettiva definita da un altro ordinamento?), di modo che occorre far risalire la causa di quest'ultima alle «determinazioni essenziali del costume sociale, che – secondo la dottrina dell'epoca – è la base etica esteriore della società e dello Stato»³⁵⁶, ma che nel caso specifico non giustifica la soluzione adottata più che una di segno opposto.

Ancor più difficile appare conciliare con una concezione strettamente separatista le posizioni espresse nel corso del dibattito parlamentare dal Bonghi in merito al mantenimento degli istituti del *placet* e dell'*exequatur*. Ciò anche tenendo conto dei suoi ripetuti richiami ad una visione progressiva degli sviluppi del diritto e della legislazione in materia ecclesiastica, nonché della dichiarata massima per cui «non è utile né necessario l'esagerare gli obblighi di coerenza e di logica che la libertà della

³⁵⁵ Ivi, p. 282.

Chiesa c'impone»³⁵⁷. Quali che fossero le cause soggettive ed intellettuali, remote o recenti, della posizione assunta dallo studioso rispetto al tema in esame³⁵⁸, il contenuto della sua proposta legislativa e gli argomenti con cui la perorò alla Camera (riscuotendo peraltro un ampio suffragio, sintomo di come sul punto le visioni della Destra e della Sinistra parlamentare fossero sostanzialmente convergenti) ricalcavano la tradizione giurisdizionalista e segnano, nel suo pensiero, qualcosa di molto più profondo di una momentanea deviazione di percorso imposta dalle circostanze. Già nella tornata del 31 gennaio 1871, nella presentazione generale del progetto di legge, Bonghi aveva esposto una concezione che rendeva questi residui diritti di regalia funzionali ad una riforma della Chiesa, vincolandone la dismissione all'avvenuta adozione, da parte di essa, di forme di governo ed amministrazione considerate più confacenti alla sua "vera" natura e – soprattutto – più affini alla visione liberale.

L'*exequatur* ed il *placet*, mantenuti rispetto alla materia beneficiaria, vogliono dire che ogni ordinanza dell'autorità ecclesiastica, la quale investe un sacerdote qualunque di un beneficio maggiore o minore, non può ricevere esecuzione nello Stato, senza che questo renda esecutoria questa ordinanza. Ora, poiché questo diritto si è fondato sempre e dappertutto sopra un diritto nascente, direi, dal concetto stesso di supremazia dello Stato, noi abbiamo detto: non è il caso di abbandonarlo *hic et nunc*, non è il caso di abbandonarlo se non quando si sia introdotto dall'autorità competente nelle elezioni e nomine dei beneficiati qualche rappresentanza del laicato che renda alla società civile l'ufficio, faccia alla comunione dei fedeli il servizio che oggi le è reso con più o meno perfezione dall'esercizio di questo diritto dello Stato [...]. La Commissione ha ragionato così: manteniamo allo Stato, non come diritto certo, organico, stabile l'*exequatur* e il *placet*, ma manteniamolo sino a che non avremo risolto il rimanente della questione della libertà della Chiesa, non avremo dato l'ultima mano al sistema

³⁵⁶ F. FILOMUSI GUELF, *Enciclopedia giuridica*, cit., p. 32.

³⁵⁷ R. BONGHI, *Discorsi parlamentari*, cit., vol. I, p. 229.

³⁵⁸ «In un'altra questione, invece, il Bonghi riuscì a spuntarla contro il ministero, nella questione del mantenimento dell'*exequatur* e del *placet*, e ciò i cattolici liberali del suo tempo (Massari) e del nostro tempo (Jacini) non gli perdonarono e non gli perdonano. Il Jacini pensa che l'operato del Bonghi derivasse, al solito, dal giurisdizionalismo napoletano che egli «aveva, si può dire succhiato col latte, e che la successiva elaborazione del suo pensiero non era riuscita a cancellare del tutto: giurisdizionalismo temperato ed ammodernato, ma pur tenace nel suo fondamento psicologico». Ma in realtà il fatto aveva origini psicologiche più recenti. Passato dalla libera critica e un posto di responsabilità politica e divenuta la sua parte classe dirigente della nazione, si era destato in Bonghi il senso dello Stato. Giovane e oppositore critico dei progetti degli altri, aveva badato essenzialmente a rimuovere i ceppi che ostacolavano la libertà della Chiesa; uomo maturo e dirigente responsabile, aveva capito che alcuni di quei ceppi era necessario mantenere perché il culto della libertà astratta non portasse in concreto alla rovina della stessa libertà e al trionfo dell'assolutismo papale per le mani medesime dei liberali [...]. Ciò posto, non era prudente per lo Stato di spogliarsi di tutte le sue armi giuridiche»; W. MATURI, *Introduzione*, cit., pp. XV-XVI.

della libertà della Chiesa. E quando avremo fatto ciò? Quando dalla parte nostra avremo dato alla proprietà della Chiesa una maggiore stabilità che non le si attribuisce ora per i criteri coi quali ci siamo sinora regolati rispetto ad essa; quando avremo mutato la natura del beneficio ecclesiastico e creato un ente giuridico capace di rappresentare la proprietà ecclesiastica, meno intinto e viziato di feudalità; e quando invece dalla parte dell'autorità ecclesiastica sarà ripristinata, nelle elezioni dei vescovi, ed estesa ed accomunata a quelle dei parroci l'ingerenza antica del laicato e del clero³⁵⁹.

Si è voluto riportare per esteso il passaggio del discorso, malgrado la sua lunghezza ed una certa verbosità che caratterizza lo stile dell'autore, perché ne emergono con chiarezza i dati essenziali della questione: la visione di Bonghi è giurisdizionalista nello scopo – la riforma della Chiesa –, nella concezione generale, poiché presuppone una commistione tra le funzioni spirituali della Chiesa e quelle generali dello Stato – considerato ai fini (forse non solamente) giuridici società eminente rispetto alla prima³⁶⁰ – e nelle forme in cui si concreta il perseguimento di tali ideali, poiché si ricorre consapevolmente agli istituti giuridici propri di quella tradizione. Da ultimo, la Chiesa è, non a caso, definita ambiguamente *autorità* ed evocata per il suo potere di autodeterminazione organizzativa, al quale lo Stato intende sovrapporre la propria influenza, con ciò sanzionandone implicitamente la rilevanza pubblicistica³⁶¹. In una sorta di *crescendo* dei classici argomenti giurisdizionalisti, nella seduta del 17 marzo 1871 Bonghi evocò tanto il significativo concetto di *polizia ecclesiastica*³⁶², caro alla tradizione regalista dell'Italia meridionale, quanto l'argomento storico per cui «la Chiesa non ha mai negato che i Governi avessero qualche diritto di sorveglianza o di sindacato ad esercitare rispetto persone le quali fossero dall'autorità ecclesiastica, indipendentemente da qualunque assenso regio, investite d'una potestà giurisdizionale, anche spirituale, nello Stato, e dal godimento di alcuni beni, per i quali la suprema potestà civile ha l'obbligo di tutela»³⁶³. Un quadro che, a breve, lo avrebbe

³⁵⁹ R. BONGHI, *Discorsi parlamentari*, cit., vol. I, p. 233.

³⁶⁰ Lo riprova la difesa dell'appello per abuso pronunciata sempre nella seduta del 31 gennaio 1871; ivi, pp. 230-231.

³⁶¹ Ciò trova riscontro nei successivi interventi, nei quali Bonghi, in diverse circostanze e per varie finalità, paragonò la Chiesa e le sue articolazioni ad enti di diritto pubblico, come i comuni o le provincie, o ad organi dello Stato, come il Senato; R. BONGHI, *Discorsi parlamentari*, cit., vol. I, pp. 309-310.

³⁶² Ivi, p. 301; è questo il titolo, per citare solo uno dei più autorevoli esempi, del manuale di P. LIBERATORE, *Della polizia ecclesiastica nel Regno delle Due Sicilie secondo il Diritto Canonico e l'ultimo Concordato*, Napoli, Stamperia Strada del Salvatore № 41, 1852.

³⁶³ «La difesa del diritto di placitazione rivela il suo attribuire una dimensione giuspubblicistica alla Chiesa»; così S. ROGARI, *Bonghi e la questione romana*, in ID., *Ruggiero Bonghi nella vita politica dell'Italia unita*, cit., p. 64.

condotto ad ammettere implicitamente ciò che altrove aveva negato, ovvero l'essere la Chiesa, nel suo complesso e per la considerazione del diritto dello Stato, un'entità ibrida, della quale lo Stato non era ancora in grado di avere ragione:

Questa trasformazione della Chiesa da potestà pubblica in società privata, in collegio privato, è tutt'altro che compiuta nella presente proposta di legge. Né è irragionevole che non vi si compia; poiché questa legge comincia pure dall'accordare una serie di privilegi, di prerogative al capo dell'associazione cattolica. Ma vi sono altre ragioni per le quali questa trasformazione non può essere compiuta [...]. Voi avete un diritto civile e pubblico, che io non vi consiglio di mutare, e che, anche quando io vi consigliassi di mutare, voi non mutereste; avete un diritto civile, che è in opposizione diretta, immediata, contro questo concetto della Chiesa considerata come società privata. Quando si tratterà di trasformare questo diritto pubblico e civile, si esaminerà la questione; per ora nessuno può da senno formulare proposte come se questa mutazione fosse succeduta³⁶⁴.

Ecco dunque che i fili del ragionamento si stringono nel solito nodo gordiano: la legislazione – in questo caso per forza d'inerzia, almeno stando alle parole del relatore – segue linee proprie, legate alla tradizionale considerazione della Chiesa quale istituzione di rilevanza sociale e quindi sostanzialmente pubblica, e diverge rispetto al programma politico liberale e separatista che, pur proferendo l'incompetenza dello Stato nelle questioni spirituali, è allo stesso tempo mosso e permeato da confuse aspirazioni di riforma religiosa, che troveranno soddisfazione quando «lo Stato e la Chiesa si saranno conformati agli stessi criteri e l'uno sarà chiamato libero nello stesso senso dell'altra»³⁶⁵. Bonghi, con una franchezza forse un po' cinica, non rifugge da queste contraddizioni, le ammette e, smussandone le asperità, cerca di dare loro una sistemazione che possa inserirsi senza stridere eccessivamente nella stretta intercapedine fra l'ideale politico, la sostanza giuridica e le necessità contingenti.

Pochi anni più tardi Bonghi ebbe modo di tornare sul problema dell'effettività della politica ecclesiastica, un tema importante dal punto di vista della nuova disciplina statale delle cose religiose, la cui affermazione trovava il principale ostacolo appunto nella perdurante osservanza sociale delle norme del diritto canonico: sulla questione della celebrazione dei matrimoni, infatti, la Chiesa, rappresentata dalle sue stesse parole come una sorta di Giano con un volto di collegio privato ed un volto di potestà pubblica,

³⁶⁴ R. BONGHI, *Discorsi parlamentari*, cit., vol. I, pp. 311.

manifestava nel modo più chiaro ed immediatamente percepibile la concorrenzialità del proprio ordinamento rispetto al diritto dello Stato. L'occasione fu offerta dalla presentazione del disegno di legge governativo recante *Disposizioni intorno all'obbligo di contrarre il matrimonio civile prima del rito religioso*, presentata dal ministro di Grazia e Giustizia Paolo Onorato Vigliani³⁶⁶.

Qui, ancora una volta Bonghi ribadisce la propria visione di un giurisdizionalismo "pedagogico", in cui – pur prendendo le distanze dalle sanzioni proposte da Vigliani, ritenute eccessive – accetta tuttavia l'idea di sanzionare clero e sposi che non adempiano alla celebrazione civile³⁶⁷. Egli parte dalla considerazione generale per cui «lo Stato, una volta che ha risolto di attribuire a sé la convalidazione del consenso che unisce i due coniugi, e ha reintegrato così in sé un diritto che non gli si può contestare, è chiaro che deve cercar modo che quest'esercizio di un diritto non gli sia impedito»³⁶⁸. Sottesa a queste affermazioni vi era la considerazione dell'importanza dell'adesione dei consociati alle norme³⁶⁹; il che, tradotto nei termini propri della questione, significa che fino a quando il diritto canonico fosse stato percepito e rispettato come tale dalla maggioranza della popolazione, esso avrebbe dovuto essere trattato alla stregua di diritto vigente anche dallo Stato, sia pure allo scopo di neutralizzarne gli effetti. Resta invece fuori dall'orizzonte dell'interesse di Bonghi il problema dei richiami legislativi espliciti al diritto canonico o ai suoi concetti; una circostanza che è probabilmente da ascrivere alla sua formazione intellettuale letteraria e non giuridica.

La soluzione che Bonghi scorge per questo problema gli dischiude un pensiero che, ampliato e approfondito, sarà uno dei temi ricorrenti della sua produzione scientifica più tarda. Poiché «legittima è la moglie che si crede tale nella coscienza sua,

³⁶⁵ Ivi, p. 312.

³⁶⁶ Cfr. *supra*, cap. I, § 4.

³⁶⁷ «Ad ogni modo, bisogna sforzarci perché, colla minima violazione della libertà di ciascuno, i connubi si facciano in maniera che i due sentimenti siano soddisfatti del pari. Perciò non abbiamo dissentito, né dissentiamo che sia, per un tempo più o meno lungo e sinché l'abitudine non sia contratta, multato di pena il coniuge che contragga, o il prete che celebri il matrimonio religioso, senza esser sicuro che il civile seguirà di certo o abbia preceduto. La multa sarà un eccellente mezzo perché quest'ignoranza finisca, o la mala fede non trovi più il suo tornaconto a persistere. Ma crediamo che l'andare più innanzi di così è cominciare ad alterare pericolosamente i principii, che ci hanno guidati finora nel nostro rispetto della libertà della coscienza religiosa non senza successo», R. BONGHI, *Disposizioni intorno all'obbligo di contrarre il matrimonio civile prima del rito religioso*, in ID., *Stato e Chiesa*, cit., vol. I p. 458.

³⁶⁸ Ivi, p. 448.

³⁶⁹ «Sino a quando la coscienza d'una buona parte de' cittadini continuerà a credere che, checché la legge dica, l'obbligo del vincolo coniugale nasca dalla benedizione del sacerdote e non dalla registrazione dell'ufficiale dello stato civile, si potrà ben dire a sua posta che la religione non v'aggiunge se non un rito, ed il matrimonio per sé non è fatto che dallo Stato; ma non si eviterà, con ciò, che succeda un turbamento generale e sociale gravissimo ogni volta che o il matrimonio religioso, o il matrimonio civile resta solo, e l'uno manca dell'accompagnamento e della conferma dell'altro»; ivi, p. 450.

in quella del suo marito, in quella della società in mezzo alla quale vive» e «l'essenza del matrimonio sta nel consenso dei due coniugi; e in questo, se sono cristiani, è la dignità di sacramento, a cui la dottrina religiosa delle nostre popolazioni lo eleva», occorre trovare un contemperamento, o almeno ridurre al minimo la frizione tra i diversi obblighi che gravano sui medesimi soggetti. «La Chiesa e lo Stato sono due Autorità – prosegue Bonghi – le quali circondano di certezza e di garanzia questo consenso, nell'interesse delle persone, delle famiglie, della società. Nelle nazioni moderne Chiesa e Stato non sono una cosa sola; non lo saranno forse mai più. Se nelle loro determinazioni rispetto al matrimonio concordano, è fortunata cosa; poiché la pace delle famiglie e la tranquillità sociale se ne vantaggiano». Viceversa, il dissidio fra le due potestà mina alle fondamenta l'effettività delle statuizioni dell'una o dell'altra: «Se discordano, nessuna legislazione ha più modo di riuscire perfetta; poiché nessuno ha più modo di rimediare a tutti i contrasti i quali nascono dalla diversità tra il sentimento comune della legittimità del connubio, e il sentimento legale di questa»³⁷⁰. Complice l'incipiente crisi dell'ordine parlamentare liberale, il tema – tutto politico – della conciliazione fra Chiesa e Stato, e forse si può dire anche fra cattolicesimo e liberalismo, stanti le pulsioni ideali che da sempre animavano l'intellettuale napoletano, sarebbe stato da quel momento predominante nelle sue riflessioni. Ad esso furono votati alcuni studi in cui si sondavano i margini di una possibile conciliazione³⁷¹ – soprattutto, come si è già avuto modo di ricordare, quando la transizione dal pontificato di Pio IX a quello di Leone XIII fece intravedere qualche speranza in questo senso.

Per il resto, dopo l'affermazione politica della Sinistra, gli interventi di Bonghi sui temi di politica ecclesiastica proseguirono numerosi³⁷², ma l'impressione che si trae leggendone le pagine è che lo studioso, ormai reduce di una stagione storica conclusa, si sentisse sempre più isolato, con il suo pragmatismo di stampo cavouriano, fra le due fazioni che stavano affermandosi: quella, appunto, della Sinistra giurisdizionalista e anticlericale e quella dei Conservatori nazionali, che stavano emergendo dalle rovine dello schieramento moderato e che non sembravano affatto interessati a coltivare oltre l'utopia separatista cara alla Destra storica, né a raccogliere l'eredità del cattolicesimo

³⁷⁰ Ivi, pp. 457-458.

³⁷¹ R. BONGHI, *Pio IX ed il Papa futuro*, Milano, Treves, 1877 e ID., *Leone XIII e il Governo italiano*, cit.

³⁷² Si possono ricordare i discorsi parlamentari e le interpellanze, con cui nel febbraio 1883 Bonghi contestò a Depretis, al tempo stesso, il lassismo nell'esercizio dei diritti di *exequatur* e *placet* e le istanze prevaricatorie a cui essi erano piegati dal Governo: R. BONGHI, *Discorsi parlamentari*, cit., vol. II, pp. 243-248.

liberale³⁷³. Tanto sui primi, quanto sui secondi si avrà modo di tornare affrontando le figure di Pasquale Stanislao Mancini e di Giuseppe Piola Daverio. Ruggiero Bonghi avrebbe avuto occasione di rispondere ad entrambi; qui importa osservare come l'ultima, lunga fase della sua opera di ecclesiasticista si concentrò sulla difesa del valore della legge delle guarentigie (che si esprime soprattutto in un interessante saggio del 1883 sulle prerogative giurisdizionali del Pontefice e sulla loro valenza giuridica di fronte allo Stato: un saggio dal quale emergeva, ancora una volta, il carattere ibrido che quella legge riconosceva alla Chiesa³⁷⁴ e alla sovranità del Pontefice, definita «né politica, né meramente onoraria»³⁷⁵), sulla critica dell'inconcludente *giacobinismo* dimostrato in materia ecclesiastica dai Governi di Sinistra³⁷⁶, «considerato dannoso perché stimolo al rigurgito di un nuovo clericalismo che, al contrario, la politica della Destra aveva contribuito ad assopire»³⁷⁷. Come osserva Walter Maturi, i clericali, alla fine della parabola governativa dello schieramento moderato, confidavano nel “tanto peggio, tanto meglio”, e «i primi anni del governo della Sinistra sembrarono accreditare queste speranze. Il ministro dell'interno Nicotera, seguendo il sistema dei radicali svizzeri, avrebbe voluto vietare le associazioni religiose non solo come corporazioni, bensì anche come semplici associazioni; il ministro guardasigilli P. S. Mancini avrebbe voluto comminare gravi pene ai ministri di culto nel progetto di codice penale; ma l'uno e l'altro finirono col non farne nulla e il tanto temuto dal Bonghi giacobinismo ecclesiastico sfumò»³⁷⁸. Ciò che ne prese il posto fu una politica ecclesiastica in cui le istanze anticlericali della Sinistra si espressero in qualche sporadico – e generalmente

³⁷³ Per una indagine di questo profilo, condotta ponendo l'accento sui movimenti del campo cattolico, cfr. N. RAPONI, *Dalla crisi della cultura cattolico-liberale all'intransigentismo*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità*, cit., Relazioni – vol. I, pp. 29-64. Sul conservatorismo nazionale cfr. *infra*, § 5.

³⁷⁴ R. BONGHI, *I tribunali vaticani*, in ID., *Stato e Chiesa*, cit., vol. II, pp. 61-83.

³⁷⁵ Ivi, p. 72.

³⁷⁶ Il termine fu utilizzato dallo stesso Bonghi come titolo di un articolo in cui si criticavano aspramente gli atti di politica ecclesiastica – perlopiù praticati attraverso fonti giuridiche secondarie, come le circolari ministeriali – ideati da Mancini e Nicotera (ministro dell'Interno nel primo Governo Depretis; si veda al riguardo M. DE NICOLÒ, voce *Nicotera, Giovanni*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», 78, 2013, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-nicotera_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-nicotera_(Dizionario-Biografico)/)): R. BONGHI, *Il giacobinismo nella questione ecclesiastica*, in ID., *Stato e Chiesa*, cit., vol. II, pp. 1-5. Prosecuzione ideale di tale intervento è quello dedicato alla critica del disegno di legge sulla repressione degli arbitri dei ministri di culto presentato da Mancini stesso alla Camera il 25 novembre 1876 (approvato dalla stessa ma poi respinto dal Senato nel 1877): R. BONGHI, *Sopra gli arbitri dei ministri di culto*, in ID., *Stato e Chiesa*, cit., vol. II, pp. 6-10; per l'analisi del progetto e della vicenda si vedano S. FERRARI, *Legislazione ecclesiastica e prassi giurisprudenziale*, cit., pp. 177-192 e, *amplius*, S. FERRARI, *Dall'appello per abuso alla tutela dei diritti dei fedeli*, cit., pp. 373-386. Argomenti simili furono impiegati da Bonghi per criticare le opzioni di repressione dei reati dei ministri di culto proposte dal ministro Zanardelli per il nuovo Codice penale: R. BONGHI, *Discorsi parlamentari*, cit., vol. II, pp. 618-631.

³⁷⁷ S. ROGARI, *Bonghi e la Sinistra al potere*, cit., p. 64.

³⁷⁸ W. MATURI, *Introduzione*, cit., pp. XXIII-XXIV.

sfortunato – disegno di legge, in una prassi che si avvaleva sostanzialmente di un semplice impiego *in malam partem* degli istituti giuridici già predisposti dalla Destra o storicamente presenti nel bagaglio giurisdizionalista dello Stato (come gli Economati per i benefici vacanti) e che ebbe, come è noto e in consonanza con gli interessi prevalenti di quella parte politica, una caratura prevalentemente amministrativa³⁷⁹.

Sono ben rappresentativi del quadro tracciato, e del crepuscolo della stagione risorgimentale della politica ecclesiastica italiana, gli ultimi interventi di Bonghi: il suo già citato rivolgersi indietro con un certo pessimismo, nel saggio del 1895³⁸⁰, al ricordo della presa di Roma e alle speranze disattese di separatismo e riforma religiosa, e l'ultimo intervento parlamentare in materia (4 e 5 dicembre 1891), dedicato alla politica ecclesiastica del Governo del marchese di Rudinì e alla confusione politica che, nella crisi di fine secolo resa più acuta dalle fratture sociali e da un allargamento del suffragio elettorale le cui conseguenze le istituzioni non erano preparate ad affrontare, sommergeva, insieme a tutto il resto, anche la questione ecclesiastica, in realtà senza che alle parole conseguisse alcun fatto. Una politica debole e vacillante e al tempo stesso indistinta, tanto che l'anziano *ex* ministro ironizzò facilmente sul trasformismo parlamentare per il quale, di fronte a quanti da Sinistra proclamavano nei comizi la volontà di abolire la legge delle guarentigie per poi negarlo in Parlamento, si domandava «dove sono queste persone, all'infuori di quelle, che siedono ed hanno seduto o siederanno al Governo e che, l'una dopo l'altra, continuano a dire, su per giù le stesse cose?»³⁸¹. La strenua difesa dell'ordine stabilito dalla legge delle guarentigie di fronte alle spericolate promesse elettorali di radicali e trasformisti, da un lato, e clericali, dall'altro, rappresenta, oltre che un momento di confusione politica, anche la fine dell'epoca di cui Bonghi era stato un protagonista. L'opera da lui compiuta con la legge del 1871 era destinata a sopravvivere a quelle turbolenze, a riprova insieme della bontà della sua struttura, dell'incapacità della classe politica successiva a quella dei padri risorgimentali di trovare soluzioni alternative a quelle ereditate e della persistenza nel lungo periodo di questioni sempre aperte; ma il contesto nel quale la legge si trovò ad

³⁷⁹ Giuseppe Saredo (futuro curatore del *Codice del diritto pubblico ecclesiastico del Regno d'Italia*, cit.), scriveva già nel 1861 che alla scuola liberale si opponeva quella “democratica e amministrativa”, la quale «crede che lo Stato deve fornire all'individuo i mezzi necessari a compiere la propria finalità religiosa, civile, economica ed intellettuale. Essa perciò pretende d'insegnare al clero il modo di essere veramente cattolico, vuole stipendarlo e guidarlo: ha inventato un cristianesimo democratico e progressivo da contrapporre al cristianesimo del Papa: vuole regolar l'esercizio del culto con gli *exequatur*, i *placet*, l'appello per abuso e via discorrendo»; G. SAREDO, *Marco Minghetti*, Torino, UTET, 1861.

³⁸⁰ R. BONGHI, *Il XX settembre*, in «Nuova Antologia», 1895, 59, pp. 193-214.

³⁸¹ R. BONGHI, *Discorsi parlamentari*, cit., vol. II, p. 789.

operare era ormai profondamente mutato rispetto alla realtà sociale e politica dei decenni precedenti.

3. *Dalla formula di Cavour al dibattito sulla piena separazione giuridica: il ruolo di Marco Minghetti*

Marco Minghetti fu uno dei principali collaboratori di Cavour e l'ultimo cavouriano (nonché esponente della Destra storica) a ricoprire l'ufficio di primo ministro del Regno³⁸². Anche per questa circostanza, dal valore non solamente simbolico, si può affermare che la sua vicenda politica, che attraversò tutto il periodo iniziale della storia dell'Italia unita fino ad approdare ai primi sviluppi della fase successiva (come il trasformismo parlamentare e i primi casi di legislazione sociale: fenomeni ai quali egli contribuì attivamente) abbia un valore storico che supera quello dei soli risultati della sua attività di Governo (dai più controversi, quale il trasferimento della capitale da Torino a Firenze in ottemperanza alle necessità della politica internazionale³⁸³, ai più ragguardevoli, quale il pareggio di bilancio annunciato da Minghetti medesimo in Parlamento alla vigilia del quindicesimo anniversario dell'Unità, il 16 marzo 1876³⁸⁴).

Egli nacque a Bologna l'8 novembre 1818 da un'agiata famiglia di possidenti terrieri; orfano di padre a soli dieci anni, dopo gli studi scolastici conclusi nella città natale ebbe la sua prima occasione di formazione politica quando la madre lo portò con sé a Parigi, nel 1832, per un lungo soggiorno presso il fratello Pio Sarti, esule dei moti bolognesi dell'anno precedente. Grazie alle entrate dello zio, in questo periodo il ragazzo conobbe alcuni dei più importanti protagonisti politici dell'epoca, fra i quali l'anziano statista Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord³⁸⁵, e molti esuli italiani, da

³⁸² Su Minghetti in generale si vedano: R. MARTUCCI, voce *Minghetti, Marco*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1350-1352; G. MAIOLI, *Il liberalismo moderato di Marco Minghetti e i suoi seguaci*, in *Il liberalismo moderato nel Risorgimento italiano. Atti del XXXVII Congresso di storia del Risorgimento Italiano*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, 1961, pp. 150-159; N. DEL BIANCO, *Marco Minghetti. La difficile unità italiana, da Cavour a Crispi*, Milano, Franco Angeli, 2008. Quanto ai diversi campi di interesse del politico bolognese, si rimanda ai contributi raccolti in *Marco Minghetti statista e pensatore politico. Dalla realtà italiana alla dimensione europea*, a cura di R. GHERARDI e N. MATTEUCCI, Bologna, Il Mulino, 1988.

³⁸³ M. MINGHETTI, *La Convenzione di settembre. Un capitolo dei miei ricordi*, Bologna, Zanichelli, 1899; D. ZANICHELLI, *La Convenzione di settembre secondo Marco Minghetti*, Roma, Dante Alighieri, 1899; *amplius* sul tema G. SPADOLINI, *Firenze capitale*, Firenze, Le Monnier, 1967.

³⁸⁴ M. MINGHETTI, *Esposizione finanziaria. Camera dei deputati, 16 marzo 1876*, Roma, Botta, 1876.

³⁸⁵ G. BORDONOVE, *Talleyrand*, Paris, Pygmalion, 2007.

Terenzio Mamiani e Pietro Maroncelli ai compagni dell'avventura bolognese dello zio. Ritornato a Bologna dopo le esperienze parigine e londinesi del 1831-32, Minghetti proseguì la propria formazione culturale con studi scientifici, ai quali sostituì presto interessi filosofici ed economici³⁸⁶; nel complesso la sua istruzione fu eclettica ed ampia, comprendendo anche una buona conoscenza del francese e delle principali altre lingue europee, ma non si risolse mai in una regolare frequenza universitaria. I sentimenti liberali del giovane si tradussero ben presto in impegno politico, che si espresse sulle colonne del periodico *Il Felsineo* e nel ruolo di interlocutore informale della Curia bolognese³⁸⁷. Non si possono ripercorrere, qui, tutte le tappe del percorso politico ed intellettuale di Minghetti; tuttavia è opportuno ricordare gli snodi cruciali del suo percorso di riformista che, fedele all'ideale neoguelfo, cercò fino a quando fu possibile di perseguire la riforma del Governo pontificio dall'interno, arrivando – nel 1848 – a rivestire la carica di ministro dei Lavori pubblici (frutto del suo impegno pubblico sui temi del progresso economico³⁸⁸) nel precario Governo costituzionale accettato dal Pontefice – che peraltro Minghetti conosceva personalmente già da prima dell'elezione al Soglio. Solo dopo l'allocuzione di Pio IX del 19 aprile 1848, che si è già visto avere avuto una grande importanza anche per il percorso politico e intellettuale di Bonghi, egli lasciò gli Stati Pontifici³⁸⁹ per raggiungere Carlo Alberto³⁹⁰. Nel periodo successivo Minghetti ritornò in Emilia, senza tuttavia rinunciare a viaggiare anche fuori d'Italia e a tenere contatti con Firenze e Torino; nel 1851, in occasione di un suo soggiorno nella capitale subalpina, avvenne l'incontro più proficuo per la sua futura carriera politica, quello con il conte di Cavour, al quale «oltre ai comuni studi di economia e agricoltura», lo univano «l'amore per la discussione delle idee, la fiducia nel governo parlamentare e la convinzione che la soluzione del problema italiano si dovesse fondare innanzitutto sull'azione diplomatica da parte del Piemonte presso gli

³⁸⁶ Sulla formazione intellettuale e sulla visione complessiva delle questioni filosofiche e politiche di Minghetti si veda F. COLLOTTI, *Il liberalismo giuridico di Marco Minghetti*, estratto dagli «Annali Triestini», XIV, 1943, 3-4, pp. 10-28; per un ritratto contemporaneo, cfr il già citato G. SAREDO, *Marco Minghetti*, cit., *passim*.

³⁸⁷ Si veda sul punto R. GHERARDI, voce *Minghetti, Marco*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LXXIV, 2010, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/marco-minghetti_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/marco-minghetti_(Dizionario-Biografico)/).

³⁸⁸ L'interesse di Minghetti per le questioni economiche sarebbe rimasto una costante anche nel suo pensiero successivo, come dimostra una delle sue opere più importanti e conosciute: M. MINGHETTI, *Della economia pubblica e delle sue attinenze colla morale e col diritto*, Firenze, Le Monnier, 1859.

³⁸⁹ È testimonianza della vicenda il piccolo memoriale steso e pubblicato al termine di quell'esperienza: M. MINGHETTI, *Della restaurazione del governo pontificio*, Firenze, Le Monnier, 1849.

³⁹⁰ S. JACINI, *La crisi religiosa del Risorgimento*, cit., p. 86.

Stati europei»³⁹¹. Per tutto il “decennio di preparazione” i rapporti fra i due statisti si mantennero costanti – il politico bolognese ebbe peraltro il ruolo di referente ufficioso del conte per le Legazioni Pontificie – intensificandosi quando Cavour, il 1° novembre 1860, lo chiamò a fare parte del suo terzo Governo con l’incarico di ministro dell’Interno. Da quel momento la carriera parlamentare di Minghetti, che era stato eletto alla Camera dei Deputati fin dalle ultime consultazioni sarde (2 aprile 1860), non conobbe interruzioni fino alla sua morte, avvenuta a Roma il 10 dicembre 1886, e toccò l’apice con l’esperienza dei due Gabinetti da lui presieduti (in carica dal 24 marzo 1863 al 28 settembre 1864, il primo, e dal 10 luglio 1873 al 25 marzo 1876, il secondo). Anche dopo che, complici i contrasti interni con la “consorteria toscana”, l’esperienza governativa di Minghetti si fu conclusa e, con essa, la lunga stagione del potere della Destra storica, lo statista bolognese seppe mantenere una *leadership* (non forte né incontrastata, in verità) su quella parte politica, di cui fino alla morte fu uno degli esponenti di maggior spicco³⁹².

Si è già fatto riferimento agli interessi poliedrici di Minghetti, che si estesero dalla questione dello sviluppo agrario alle concezioni economiche generali, e dalla problematica dei rapporti fra Stato e cittadini³⁹³ fino, in particolare, alla questione dell’organizzazione amministrativa del nuovo Stato (esprimendo posizioni favorevoli ad un moderato decentramento dei poteri, retaggio in parte degli ideali federalisti della gioventù)³⁹⁴. Come è accaduto per Ruggiero Bonghi, chi ne ha studiato il pensiero ne ha messo in evidenza l’adamantina onestà personale e la passione profusa nell’impegno politico, al tempo stesso però sottolineandone i limiti come pensatore: «Ottimista per temperamento e per fede, non fu un pensatore sistematico», senza essere «privo di un robusto buon senso e di un acuto e sempre vigile senso della realtà storica, che gli permisero di ovviare spesso alla debolezza speculativa e di evitarne sempre l’estremo pericolo – quello di un dottrinarismo conseguente, vacuo e inconsistente»³⁹⁵. Il giudizio di Francesco Collotti sembra cogliere un punto delicato dell’indagine delle figure

³⁹¹ R. GHERARDI, voce *Minghetti, Marco*, cit.

³⁹² Influiro certamente, in questo senso, la considerazione e i rapporti di amicizia che, nel frattempo, Minghetti aveva saputo instaurare con la regina Margherita, la cui forte personalità non mancò di avere influenze politiche durante il regno di Umberto I. Sui rapporti fra la sovrana e lo statista si vedano C. CASALEGNO, *La regina Margherita*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 97-114 e *Alla corte della regina. Carteggio fra Margherita di Savoia e Marco Minghetti (1882-1886)*, a cura di C. M. FIORENTINO, Firenze, Le Lettere, 2011.

³⁹³ Si vedano gli scritti raccolti in M. MINGHETTI, *Il cittadino e lo Stato e altri scritti*, a cura di R. GHERARDI, Brescia, Morcelliana, 2011.

³⁹⁴ F. RUFFILLI, *La questione regionale*, cit., pp. 59-189.

³⁹⁵ F. COLLOTTI, *Il liberalismo giuridico di Marco Minghetti*, cit., p. 7.

“ibride” degli intellettuali dediti alla politica del periodo risorgimentale: non rende giustizia alle figure di queste persone, che furono intellettuali tanto quanto furono uomini votati all’azione concreta, considerarne il pensiero soltanto sotto un profilo strettamente scientifico, quando nel loro agire la possibilità di realizzazione delle idee professate occupò chiaramente un posto importante tanto quanto il rigore della loro elaborazione.

Nell’ampio ventaglio di interessi di Minghetti trovarono spazio anche le questioni ecclesiastiche, alle quali il politico bolognese dedicò in varie occasioni della sua vita un’attenzione partecipe ma intermittente.

Un aspetto per certi versi a sé stante è quello della collaborazione con Cavour e della interpretazione – per così dire – “autentica” della formula *libera Chiesa in libero Stato*. Minghetti, le cui riflessioni in materia di libertà religiosa sono comprovate da un’abbondante documentazione archivistica e databili, almeno nei loro primi sviluppi, fin dagli anni della giovinezza³⁹⁶, trovò in tali questioni uno dei suoi punti di vicinanza intellettuale con lo statista piemontese. «Quale che fosse peraltro, nella mente di Minghetti, il grado di sviluppo di cotali idee», secondo la lettura di Stefano Jacini, «è certo che intorno al 1860 esse già vi germinavano, e che, a renderle più evidenti all’animo poco speculativo del Cavour ed a sempre meglio infervorarle per quell’ideale di libertà religiosa che fu, come abbiamo visto, l’ultimo e supremo della sua vita, il Minghetti ebbe parte larghissima; tutta la sua corrispondenza di quegli anni ce ne fa fede»³⁹⁷. L’importanza del ruolo di Minghetti nell’elaborazione della politica ecclesiastica di Cavour emerge chiaramente anche dalla lettura degli scambi epistolari sulla questione romana che intercorsero fra i due³⁹⁸, tuttavia tali vicende non condussero ad alcun esito concreto e, come si è visto, malgrado l’autorevolezza della sua posizione personale ed intellettuale, egli non fu l’unico, fra i collaboratori di maggior rilievo del conte, a poter vantare un influsso diretto o almeno una fattiva partecipazione alla visione di politica ecclesiastica dell’ultima fase politica di Cavour. Ad ogni modo, come osserva Caputo, tanto Cavour quanto Minghetti furono «in quegli anni assolutamente

³⁹⁶ Su *Stato moderno e libertà religiosa dell’individuo*, nonché sulle radici culturali e filosofiche della concezione di Minghetti si veda G. CAPUTO, *La libertà della Chiesa nel pensiero di Marco Minghetti*, Milano, Giuffrè, 1965, pp. 17-64.

³⁹⁷ S. JACINI, *La crisi religiosa del Risorgimento*, cit., p. 89.

³⁹⁸ *La questione romana negli anni 1860-1861*, cit., *passim*. Minghetti mantenne inoltre i rapporti anche con altri collaboratori di Cavour, in particolare Diomede Pantaleoni (già emissario ufficioso a Roma del conte), con il quale intrattenne una corrispondenza quasi quarantennale. Lo studio di U. MARCELLI, *Marco Minghetti e Diomede Pantaleoni. Carteggio (1848-1885)*, Patron, Bologna, 1978 indaga i

incapaci di andare oltre l'enunciazione della formula suggestiva 'libera Chiesa in libero Stato', traducendo l'idea di separazione in concreti istituti giuridici»³⁹⁹.

Per alcuni versi, si può dire che all'indeterminatezza delle prime speculazioni del politico bolognese sul concetto giuridico di libertà della Chiesa abbia fatto da *pendant* una certa incoerenza della sua azione governativa in materia di politica ecclesiastica. Nel suo primo Governo, infatti, Minghetti scelse di conservare al Dicastero di Grazia e Giustizia Giuseppe Pisanelli, in continuità con il precedente Governo Farini. Nulla di strano, se si considera che lo stesso Minghetti aveva già avuto un ruolo di protagonista nella passata amministrazione⁴⁰⁰, ma la visione del Guardasigilli in materia di politica ecclesiastica era nettamente divergente da quella professata in linea di principio dal primo ministro. Con le parole di Stefano Jacini, Pisanelli fu «giureconsulto egregio, amministratore sagace e temperato, ma pure della scuola napoletana; sul cui animo pertanto i ricordi tanucciani avevano presa grandissima. E la politica ecclesiastica del gabinetto Minghetti, ministro della giustizia il Pisanelli, fu in pratica spesso antitetica con i principi sopra esposti. Ne fanno fede i vescovi ed arcivescovi arrestati»; lo studioso ricorda in proposito «la chiamata a Torino di mons. Caccia, vicario capitolare di Milano; gli interventi arbitrari nei capitoli degli ordini religiosi [...]; l'incoraggiamento dato a Milano alle agitazioni interne al clero; le circolari sulle funzioni vespertine e notturne; il decreto 5 marzo '63 sul *placet* e sull'*exequatur*»⁴⁰¹. Quel Governo, come il precedente, ebbe peraltro vita breve e non diede luogo a riforme significative in materia di legislazione ecclesiastica, al di là di quella testé ricordata; vi si può invece scorgere una sorta di anticipazione della linea di politica ecclesiastica che la Sinistra storica avrebbe tenuto una volta giunta stabilmente al Governo.

In occasione della discussione della legge delle guarentigie Minghetti prese la parola a proposito di uno dei punti più scottanti del testo, gli articoli 16 (parziale

contenuti del lungo rapporto epistolare, dal quale emergono anche aspetti quotidiani e di dettaglio della politica ecclesiastica del bolognese.

³⁹⁹ G. CAPUTO, *La libertà della Chiesa*, cit., p. 45.

⁴⁰⁰ Luigi Carlo Farini (nato a Russi, vicino a Ravenna, il 22 ottobre 1812 e morto a Quarto dei Mille, presso Genova, il 1° agosto 1866) aveva infatti dato fin da subito evidenti segni di follia; dopo aver tenuto celata per quanto possibile la circostanza per ragioni politiche e finanziarie, quando il presidente del Consiglio attentò alla vita del Re la questione divenne impossibile da pretermettere, e se ne fece carico proprio Minghetti, che da ministro delle Finanze aveva di fatto assunto la supplenza del primo ministro. È curioso il fatto che Vittorio Emanuele, anche dopo l'aggressione, esprimesse la propria contrarietà al cambiamento di Governo; R. MARTUCCI, *Storia costituzionale italiana*, cit., pp. 109-110. Su Farini si vedano N. RAPONI, voce *Farini, Luigi Carlo*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XLV, 1995, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-carlo-farini_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-carlo-farini_(Dizionario-Biografico)/) e, *amplius*, P. ZAMA, *Luigi Carlo Farini nel Risorgimento italiano*, Faenza, Lega, 1962.

⁴⁰¹ S. JACINI, *La crisi religiosa del Risorgimento*, cit., pp. 92-93.

rinuncia ai diritti di regalia) e 17 (riserva di legge per la questione dell'ordinamento della proprietà ecclesiastica)⁴⁰². A questo riguardo Minghetti ribadì le sue convinzioni limpidamente separatiste e, pur senza toni polemici particolarmente spiccati, espresse la sua distanza intellettuale dalla proposta legislativa. I punti salienti del discorso concernevano la necessità politica di astenersi dalle velleità di imporre riforme alla Chiesa⁴⁰³, l'affermazione della visione individualista per cui «i diritti della Chiesa non sono privilegi che le provengono dalla propria essenza; scaturiscono dal diritto di ciascun cittadino che si accoglie in associazione»⁴⁰⁴. Infine, viene affermato un concetto qualificante della visione di Minghetti, che fra gli studiosi di parte liberale fu forse il più conseguente, quanto meno a livello di affermazioni di principio, nel riconoscere le implicazioni e i corollari del principio della separazione. Egli scrive che i diritti di regalia «discendono da un principio superiore, l'unione indissolubile dello Stato e della Chiesa», e dunque devono essere abbandonati perché la separazione possa essere completa; contesta inoltre non soltanto il concetto nella sua applicazione alle istituzioni, ma lo stesso presupposto antropologico che sta a suo fondamento, poiché a suo avviso l'identità fra cittadino e credente non è la causa, ma il portato di secoli di commistione fra potere secolare e potere religioso e della corruzione dei concetti naturali della società che ne è derivata⁴⁰⁵. È piuttosto chiara la dimensione utopistica di questa affermazione, che presuppone anziché dimostrare una serie di elementi tra cui la completa estraneità reciproca della sfera della religione e di quella sociale e politica, nonché una visione della natura umana a cavallo fra le suggestioni di Rousseau e l'utilitarismo di John Stuart Mills (al quale peraltro spesso l'autore si richiama). Ad ogni modo sembra essere in questo momento che Minghetti, scevro delle preoccupazioni di Governo⁴⁰⁶ e della necessità di tradurre in termini giuridici concreti queste osservazioni di principio, espone per la prima volta pubblicamente il nucleo della sua più matura visione di politica ecclesiastica.

⁴⁰² M. MINGHETTI, *Della libertà della chiesa (articoli 16 e 17). Discorso del deputato Minghetti nella seduta del 11 marzo 1871 alla Camera dei Deputati*, Firenze, Botta, 1871. Sulla linea tenuta da Minghetti in quell'occasione si veda A. BERSELLI, *La Destra storica dopo l'Unità*, cit., pp. 288-294.

⁴⁰³ «Finché voi vorrete imporre alla Chiesa delle condizioni per il suo ordinamento interno troverete i fedeli solidali col Papa contro di voi»; M. MINGHETTI, *Della libertà della chiesa*, p. 11.

⁴⁰⁴ Ivi, pp. 17-18.

⁴⁰⁵ Ivi, pp. 13-14.

⁴⁰⁶ Minghetti non ebbe infatti incarichi di Governo nel Governo Lanza (in carica dal 14 dicembre 1869 al 10 luglio 1873), nel quale, come si vedrà, ebbe invece un ufficio ministeriale Stefano Castagnola, successivamente studioso di diritto ecclesiastico (cfr. *infra* cap. IV, § 1).

In seguito, a parte un piccolo ruolo nella vicenda della estensione a Roma e alla sua regione delle leggi eversive dell'asse ecclesiastico del 1866-1867⁴⁰⁷, l'interesse di Minghetti per le questioni ecclesiastiche rimase latente, anche nel periodo del suo secondo e più duraturo Gabinetto, nel quale il Dicastero della Giustizia fu affidato al già ricordato Paolo Onorato Vigliani, che come il suo predecessore Pisanelli manifestò tendenze giurisdizionaliste, in particolare in occasione della presentazione del progetto di legge sul matrimonio civile che già si è visto commentato da Ruggiero Bonghi e della discussione del progetto di legge sugli abusi del clero.

Nel maggio del 1875 ebbe luogo l'ultimo intervento parlamentare in materia di Marco Minghetti e, di conseguenza, di un Governo della Destra storica. L'occasione fu offerta dall'interpellanza presentata dai deputati Luigi La Porta⁴⁰⁸ e Pasquale Stanislao Mancini sulla politica ecclesiastica del Governo. L'interpellanza imputava all'esecutivo la violazione delle norme sull'*exequatur* contenute nel r. d. del 25 giugno 1871, № 1529, poiché nella sua applicazione il Ministero di Grazia e Giustizia aveva accettato ai fini della concessione del provvedimento la semplice lettera di annuncio della nomina al beneficio degli interessati. Insieme alla rivendicazione della supremazia dello Stato sugli enti presenti nel suo territorio – tra i quali la Chiesa – Mancini avanzava l'accusa di «segreti amori» del Governo con la Chiesa e paventava il disegno occulto di una conciliazione a discapito dei diritti statali⁴⁰⁹. L'interpellanza aveva anche un obiettivo più immediato, quello di mettere in difficoltà l'esecutivo, e in parte riuscì nel suo intento. La debole risposta del ministro Vigliani, infatti, confermò l'accettazione da parte del Governo di pratiche non del tutto rispettose del tenore della normativa vigente, mettendo così in luce quella politica del “quieto vivere” in materia ecclesiastica che fu

⁴⁰⁷ Per una particolareggiata ricostruzione della vicenda parlamentare si veda A. BERSELLI, *La Destra storica dopo l'Unità*, cit., pp. 288-294.

⁴⁰⁸ Luigi La Porta (palermitano, nato il 30 novembre 1830 e morto il 24 luglio 1894) fu un attivo esponente della Sinistra storica. Non giunse mai a ricoprire incarichi di Governo, ma manifestò un interesse attivo per le questioni di politica ecclesiastica: «Anticlericale, contrario a una possibile conciliazione fra Chiesa e Stato, fu sostenitore convinto dell'impostazione giurisdizionalistica cara alla Sinistra. Conseguentemente, appoggiò senza riserve la legge sulla liquidazione dell'asse ecclesiastico (varata nel 1867), nella quale vide non solo un sostegno alle esauste finanze statali, ma anche una grande affermazione sulla Chiesa del *Sillabo*. In merito alla questione romana, il L. condannò senza appello la convenzione di settembre (1864), vista come la rinuncia di diritto e di fatto dell'Italia a Roma e prova tangibile dell'asservimento della politica estera della Destra al volere di Napoleone III. Dopo la liberazione di Roma, il L. non si rassegnò mai all'approvazione della legge delle guarentigie (maggio 1871), che 'veniva a costituire non la libertà della Chiesa, ma il privilegio della Chiesa cattolica a danno della libertà dei culti, l'autocrazia del papa, l'oligarchia dell'episcopato, il sacrificio del basso clero, il sacrificio dei diritti e delle prerogative dello stato'»; F. ZAVALLONI, voce *La Porta, Luigi*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LXIII, 2004, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-la-porta_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-la-porta_(Dizionario-Biografico)/).

⁴⁰⁹ G. CAPUTO, *La libertà della Chiesa*, cit., pp. 107-113.

caratteristica degli ultimi anni della Destra storica⁴¹⁰. Questo tradì la posizione di Minghetti, il quale più volte aveva sostenuto l'impossibilità di una «alleanza col papato come oggi si trova»; a suo avviso, infatti, la conciliazione sarebbe stata possibile soltanto «con uno Stato egualmente forte e giusto», fermo nella difesa dei propri diritti verso la Chiesa e dopo che quest'ultima avesse pienamente accettato le condizioni della legislazione vigente⁴¹¹. Minghetti fu dunque praticamente costretto ad esporsi in prima persona con una replica agli interpellanti⁴¹², e lo fece con un intervento che tracciò non soltanto un bilancio del proprio operato, ma quello dell'intera epoca destinata a chiudersi l'anno successivo, con la caduta del suo Governo. Anche per ragioni cronologiche, infatti, quello pronunciato dal primo ministro il 7 maggio 1875 fu l'ultimo intervento in materia di politica ecclesiastica di un Governo della Destra storica. Minghetti rivendicò per sé e per i Governi che lo avevano preceduto il merito di avere abolito il potere temporale dei Papi e di averne al contempo garantito la libertà con la legge delle guarentigie (della quale tuttavia tornava a criticare l'articolo 18, simbolo dell'incapacità di risolvere in modo soddisfacente la questione della proprietà ecclesiastica). Tuttavia, il primo ministro ammise anche che il concetto del conte di Cavour, malgrado la fedeltà prestatavi dai Governi dei suoi successori, non aveva ricevuto una piena attuazione, in particolare per quanto riguarda la fine del potere giurisdizionale. Probabilmente Minghetti trasfuse la propria sensibilità in questa visione idealizzata e un po' crepuscolare di Cavour e del suo concetto di politica ecclesiastica; resta però il fatto che a presiedere alla conclusione del periodo dominato dalla figura del conte vi fosse uno dei suoi più stretti collaboratori, probabilmente colui che più degli altri, insieme a Boggio, aveva maggiormente contribuito alla formazione del concetto della *libera Chiesa in libero Stato*, cosicché il bilancio tracciato da Minghetti può essere ritenuto pertinente alle premesse di quella parabola storica.

La fine del suo secondo Governo non spense nello statista bolognese l'interesse per le questioni ecclesiastiche. Anzi, proprio negli anni immediatamente successivi alla fine degli impegni governativi egli si dedicò alla stesura della sua principale opera sul tema: in *Stato e Chiesa*⁴¹³ si può riscontrare però il tono retrospettivo di uno statista che, pur non avendo perso le speranze di ritornare al Governo della nazione, riflette sullo

⁴¹⁰ M. FALCO, *La politica ecclesiastica della Destra*, cit., pp. 30-34.

⁴¹¹ CL. MAGNI, *Marco Minghetti uomo di Stato. Teoria di governo, principii teorici pratici di economia politica e sociale, massime e consigli desunti dai discorsi parlamentari alla Camera dei Deputati ed al Senato*, Torino – Roma, Roux, 1894, pp. 121-126.

⁴¹² M. MINGHETTI, *Interpellanza La Porta e Mancini sulla polizia ecclesiastica*, Roma, Botta, 1875.

stato presente delle cose e rielabora con maggiore serenità ed approfondimento idee sulle quali si è già cimentato. Per questo, forse nella consapevolezza che la fase più significativa della politica ecclesiastica unitaria si era ormai conclusa, il tenore dello studio non ha solo il carattere della proposta ma anche quello del bilancio; Minghetti non assume soltanto le vesti di difensore del proprio operato, ma più che una specifica proposta di azione politica offre una chiave per interpretare la legislazione già esistente. Da questo punto di vista, nell'intento di "dare un'anima" o quantomeno una lettura sistematica della normativa in materia ecclesiastica, il libro può essere letto come un contributo alla nascita del diritto ecclesiastico, pur non essendo opera di un giurista e pur contenendo, in realtà, argomentazioni perlopiù filosofiche, politiche e storiche.

Nell'introduzione Minghetti svolge alcune osservazioni in gran parte già venute in rilievo, quali il debito della politica nazionale verso il conte di Cavour per quanto riguarda il concetto di *libera Chiesa in libero Stato*, le difficoltà di una attuazione coerente di tale formula sintetica e la contingenza politica per cui «essendo la Chiesa cattolica ostile al presente ordinamento in Italia, è nato in molti il timore che lo Stato, abbandonando le armi che il sistema giurisdizionale poneva in sua mano per lo passato, si trovi destituito di ogni difesa contro gli assalti e le insidie che possono minacciarlo»⁴¹⁴. Per l'autore, tuttavia, non è su tali preoccupazioni che si può costruire il vero separatismo. Recuperando una osservazione già emersa in precedenza, egli osserva che «il fondamento del sistema pontificio [...] è riposto nella distinzione fra il fine terreno, che è il bene individuale e civile, ed il fine celeste, che è la salute eterna, e da questa distinzione scaturisce l'altra idea dello Stato e della Chiesa, della potestà temporale e spirituale». Minghetti individua subito in questa distinzione il punto centrale della questione, poiché fino a che si accetterà tale distinzione, non se ne potranno rifuggire le conseguenze, per le quali essendo il fine eterno «infinitamente maggiore al terreno, se questo talvolta è mezzo, talaltra ostacolo a quello, di necessità ne viene che le leggi e le pratiche che mirano al primo fine siano senza comparazione più importanti di quelle che mirano al secondo, e quindi ne viene la supremazia della potestà spirituale e della sua gerarchia sulle potestà temporali»⁴¹⁵. Anche il suo opposto, quel concetto «regalistico» o «giurisdizionale» che guarda alla religione come una funzione dello Stato, è viziato dalla stessa prospettiva⁴¹⁶. L'idea alla quale Minghetti

⁴¹³ M. MINGHETTI, *Stato e Chiesa*, cit.

⁴¹⁴ Ivi, p. V.

⁴¹⁵ Ivi, pp. 3-4.

⁴¹⁶ Ivi, pp. 13-20.

ricorre dunque per uscire da tale *impasse* ha radici storicistiche ed hegeliane⁴¹⁷: il fatto che, a suo avviso, «lo Stato, non essendo una semplice agglomerazione d'individui, ma un tutto organico, può dirsi che ha un fine anche in sé stesso, nella conservazione delle sue istituzioni, della tradizione e della solidarietà fra le generazioni presenti e le future» fonda una sua autonoma competenza ad ingerirsi nelle questioni di religione, nella misura in cui tali questioni interferiscano con l'espletamento delle funzioni che sono coesistenziali allo Stato stesso. Questo non significa che lo Stato, che è un'entità diversa e distinta dalla società⁴¹⁸, debba o possa professare qualche forma di religione positiva, perché il metro della sua azione deve essere dato dalla «cognizione ed attuazione di leggi morali» la cui natura «non è sovrintelligibile né rivelata, sì bene naturale e conoscibile dall'umano intelletto»⁴¹⁹. Ne discendono due conseguenze: da un lato, divenendo lo Stato detentore unico del potere di interpretazione ed applicazione dei principî giusnaturalistici, si compie la transizione al positivismo giuridico⁴²⁰, dottrina della quale Minghetti può essere considerato un esponente; dall'altro lato, come osservato da De Ruggiero e da Collotti, in una simile ricostruzione lo Stato laico, «reclamando per sé l'intera attenzione dell'individuo con i suoi bisogni», assumerebbe un «innegabile valore religioso»⁴²¹. Un ruolo eccessivo, per gli scopi a cui l'argomentazione mira, e che infatti Minghetti tralascia di sviluppare.

Poco oltre il problema viene ulteriormente precisato: considerate le premesse, impostare la questione dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa significa investigare «non già qual sia l'influsso della religione sul costume, e per esso sulla legislazione e sulle istituzioni civili», bensì esaminare «se nella essenza e negli attributi che appartengono in ogni tempo allo Stato, siavi quello d'ingerirsi nelle materie religiose»⁴²². Minghetti tratta in realtà molto sbrigativamente questo passaggio fondamentale per l'architettura del suo lavoro, poiché si limita ad affermare, in sostanza, che «se fu proprio delle età

⁴¹⁷ Cfr. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La scuola storica e il problema della storicità del diritto e Osservazioni sul rapporto fra Stato e religione in Hegel*, in ID., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. PRETEROSSÌ, Roma – Bari, Laterza, 2010, pp. 3-32 e 55-81.

⁴¹⁸ «Lo Stato è un organo naturale, necessario, nobilissimo, della società, ma non è la società, né menoma la grandezza, la dignità, la efficacia degli altri organi di essa»; altrove afferma che «della società è organo lo Stato per una parte nobilissima e importantissima qual'è la tutela del diritto»; M. MINGHETTI, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 78 e 184.

⁴¹⁹ Ivi, pp. 34-35.

⁴²⁰ Si vedano al riguardo le brevi ma dense annotazioni introduttive di P. GROSSI, *La cultura del civilista italiano. Un profilo storico*, Milano, Giuffrè, 2002, pp. 1-5.

⁴²¹ F. COLLOTTI, *Il liberalismo giuridico di Marco Minghetti*, cit., p. 39; *amplius* sul liberalismo italiano in materia di rapporti fra Stato e Chiesa, G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, cit., pp. 420-432.

⁴²² M. MINGHETTI, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 39-40.

primitive ed incolte che tutti gli elementi sociali vi apparissero implicati e congiunti, è proprio delle età colte e civili la separazione loro»; che «la necessaria unione dello Stato colla Chiesa deriva da un concetto che gli uomini sovente si fecero dello Stato, troppo più ampio di quello che la filosofia e la politica permettono», ovvero quello di «procurare la massima perfezione del cittadino»; e che, viceversa, la religione liberamente professata e il «culto esercitato senza la direzione dello Stato» non rischiano di divenire ostacoli all'adempimento delle funzioni proprie del medesimo, poiché «la religione mira a render pura l'anima e innocenti le mani dei fedeli, giova e coopera ai fini dello Stato». Per queste ragioni, secondo Minghetti, nella nozione giuridica dello Stato non vi sarebbe nulla «che necessariamente includa la sua ingerenza in materia religiosa. La quale, appartenendo a quel gruppo di funzioni che sono contingenti e relative a certi tempi e a certi luoghi, potrà trovare «una storica giustificazione, ma non è essenzialmente connessa coll'idea di Stato, cosicché la separazione di esso dalla Chiesa non vi contraddice punto»⁴²³. Tali osservazioni, o almeno le conseguenze che Minghetti ne desume quanto alla ritenuta estraneità strutturale della materia religiosa all'azione dello Stato, hanno suscitato le riserve di Caputo, il quale osserva che «ogni teoria giuspositivistica dello Stato non pone in discussione il dato che lo Stato ha la competenza delle competenze nella determinazione dei propri fini, talché è perfettamente concepibile che esso assuma sempre nuovi fini, senza che ciò abbia a modificare la sua natura»; in una tale ottica, lo Stato potrebbe anche «considerare come rilevante il fine religioso per una sua sovrana ed insindacabile determinazione»⁴²⁴. Si può pertanto ritenere che, per la questione in esame, il ricorso di Minghetti al concetto generale dello Stato positivista provi troppo rispetto a quanto lo scrittore si era proposto di dimostrare.

Il quadro in cui Minghetti colloca la legislazione ecclesiastica è il seguente:

Il principio della libertà religiosa che comprende non solo la libertà religiosa, ma eziandio quella dei culti, prevale in tutte le costituzioni moderne. Codesto principio arguisce che fra le funzioni essenziali dello Stato non vi è quella di discernere la verità dall'errore religioso, propugnar la prima e combattere il secondo; che esso può adempier le sue funzioni indipendentemente dalla professione di un dogma determinato, che è incompetente in materia religiosa. Da ciò deriva per razionale deduzione che la Chiesa sia giuridicamente separata dallo Stato. Che se dalla teorica discendiamo alla pratica, la condizione delle varie Chiese cristiane,

⁴²³ Ivi, pp. 40-42.

ma soprattutto la condizione della Chiesa cattolica, e il conflitto in che oggi si trova con la scienza e con gli ordini civili, rendono questa separazione opportuna in talune contrade, e soprattutto in Italia⁴²⁵.

L'argomentazione appare a tratti debole. Per esempio, il fatto che in linea di principio lo Stato abbia fini distinti da quelli della Chiesa non significa necessariamente che, dal punto di vista giuridico, esso sia separato dalla Chiesa; inoltre, se la separazione è un dato filosofico e giuridico che discende dalle qualità necessarie dello Stato, affermarne l'opportunità politica – e dunque contingente – con riguardo al conflitto che della Chiesa con la scienza e l'ordine civile, oltre a sembrare ridondante, può costituire addirittura un esempio di come le sfere d'azione di Chiesa e Stato non siano affatto comunicanti.

Quali che siano le riserve che si possono muovere alla sua visione dei rapporti fra Stato e Chiesa, quanto sopra riportato induce Minghetti ad affrontare il cuore del problema di tali rapporti: la rispettiva natura delle due entità. Avendo già respinto la bipartizione classica tra autorità temporale e spirituale, adesso è sul concetto stesso di potestà che si concentra la sua attenzione, poiché dal continuo parlare di due potestà, un concetto «accolto a priori, si deduce tutta una serie di conseguenze che repugnano al sistema della separazione, o almeno inducono nell'animo forte perplessità». Riferendosi nuovamente alla concezione positivista della natura dello Stato, lo studioso afferma che per «potestà, sovranità, *imperium*», si intende «propriamente la facoltà di fare leggi accompagnate da una sanzione coercitiva, cioè di obbligare i cittadini a osservarle anche colla forza». Per l'autore, «questa sovranità è la nota caratteristica dello Stato, e appartiene ad esso solo, e per esso all'autorità che lo rappresenta, a difesa dell'ordine interno e della esterna incolumità: né alcun ente fuori di esso può possederla. Gli appartiene inoltre come conseguenza necessaria un'alta vigilanza sui privati e sulle associazioni, ché non trapassino la sfera dei loro diritti»⁴²⁶. Nella visione di Minghetti, improntata ad un pur temperato individualismo, tra il cittadino e lo Stato non si frappongono entità intermedie che non siano riducibili alla sfera di volizione dell'uno o dell'altro soggetto (associazioni private o enti pubblici substatali), ed è al secondo che spettano i doveri di garanzia della vita sociale e i relativi poteri. Naturalmente si tratta di una vita sociale i cui profili rilevanti dal punto di vista giuridico sono solo quelli che lo

⁴²⁴ G. CAPUTO, *La libertà della Chiesa*, cit., p. 139.

⁴²⁵ M. MINGHETTI, *Stato e Chiesa*, cit., p. 71.

Stato stesso determina. Così – prosegue Minghetti – posta l’incompetenza dello Stato in materia religiosa, la sua giurisdizione riguarda i delitti e non i peccati, «gli atti esterni e non gli interni, e anche quelle prescrizioni del codice che riguardano un’azione morale si giustificano per i rapporti ed effetti inevitabili che hanno nell’ordine esteriore della convivenza civile»⁴²⁷.

Tutto ciò premesso, le deduzioni che si possono trarre riguardo all’«indole dello Stato e della Chiesa» sono due: che le leggi (dello Stato, *ça va sans dire*) hanno vigore per tutti i cittadini, a prescindere dalla religione che essi professano, e che «l’associazione, o le associazioni religiose dei cittadini fra di loro, sono autonome e indipendenti, dentro la sfera che lo Stato determina a tutela dei diritti dei singoli e della incolumità sociale». Le conseguenze di queste affermazioni sono, rispettivamente, che non devono sussistere privilegi per il clero, e che lo Stato non riconosce né alcuna sua competenza come “braccio secolare” della Chiesa, né la natura giuridica – della cui sussistenza esso è l’unico giudice – di «obbligazioni d’indole meramente morale, né per conseguenza prestare sanzioni a voti religiosi perpetui»⁴²⁸.

Il passo successivo sulla linea di un simile ragionamento, Minghetti lo compie affrontando la questione delle persone giuridiche, o corporazioni come egli le chiama. Dopo averne analizzati i caratteri essenziali (pluralità di persone aventi scopo, istituti e patrimonio comuni, passibile di scioglimento per raggiungimento del fine sociale, volontà dei soci, atto imperativo dello Stato o altre cause), lo studioso conclude che la posizione di chi sostiene che alle istituzioni ecclesiastiche non debba essere concesso lo *status* giuridico di persone civili ed enti morali costituisca una violazione delle libertà della Chiesa. Da questo punto di vista, egli traccia delle conclusioni coerenti con le proprie premesse: infatti, «come può dirsi che la materia religiosa sia trattata secondo il diritto comune, se è negata ad essa ciò che è concesso ad ogni altro elemento della vita civile?»⁴²⁹; cosicché su questo assunto contesta le leggi eversive del 1866 e del 1867. Gli enti ecclesiastici sono, dunque, in tutto e per tutto enti di diritto privato; la loro ragion d’essere e i limiti della loro possibilità di agire, dal punto di vista dello Stato, non differiscono da quelli di una qualunque società commerciale. In questo stesso schema egli colloca – senza peraltro vedere in ciò una contraddizione – l’osservazione per cui la Chiesa universale «può essere riconosciuta solo come un’associazione, e questa forma

⁴²⁶ Ivi, pp. 76-77.

⁴²⁷ Ivi, p. 80.

⁴²⁸ Ivi, pp. 81-83.

⁴²⁹ Ivi, p. 102.

basta a ciò che essa sussista per diritto pubblico e possa trovarsi anche in rapporto con lo Stato. Però anche sulle associazioni, in generale lo Stato ha sempre una vigilanza superiore per impedire che si discostino dalla legge, o per richiamarvele, e questa tutela non può essergli contesa in nessun caso perché essenziale alla sua costituzione ed al suo fine»⁴³⁰. Sia pure attraverso una larga deviazione, Minghetti torna dunque ad affermare concetti di sentore giurisdizionalista, collocati nell'orizzonte di uno Stato dal quale, di fatto, tutto promana. Le ampie considerazioni che ne seguono sono il frutto dell'applicazione di tali principî ai casi di specie; anche in questi ulteriori passaggi si percepisce sempre la tensione fra l'affermazione di un modello ideale di separatismo e la questione della sua concreta attuabilità in un sistema in cui i diritti eminenti dello Stato tendono a sovrapporsi alla libertà che lo Stato stesso concede alla Chiesa ed ai suoi enti.

In seguito, un confronto con le argomentazioni di Giuseppe Piola⁴³¹ induce Minghetti ad interrogarsi su quale rilevanza occorra dare alle norme poste dalla Chiesa, in particolare rispetto al problema concreto del riconoscimento di effetti civili alle decisioni assunte da enti ecclesiastici, poiché «l'azione dello Stato comincia solo quando da quegli statuti, da quella decisione si vuol far scaturire un diritto civile rispetto a persone o proprietà, diritto civile che abbia la sua effettuazione materiale o la sua sanzione». Per Minghetti, laddove lo Stato «anticamente pigliava cognizione di ogni atto della Chiesa, sia intervenendo nei suoi sinodi e concilii, sia riservandosi l'approvazione degli atti medesimi prima che fossero approvati», lo Stato liberale invece «lascia alla Chiesa di deliberare i propri statuti, di fare le sue decisioni secondo certe forme e regole generali che la legge avrà determinato, e oltre a ciò vi pone per condizione che non contraddicano alle leggi, né ai diritti privati». Stanti queste premesse, lo Stato «lascia che il Tribunale non solo giudichi la questione di diritto che rampolla dal diritto canonico, ma eziandio e preliminarmente se l'autorità che lo ha emanato era legittima, e se nel suo atto si trovi taluna cosa contraria alle leggi comuni»⁴³².

È a questo punto che Minghetti sottolinea la divergenza tra la sua visione e quella di Piola; per il giurisdizionalista milanese, il riconoscimento degli effetti giuridici di un atto ecclesiastico deve essere «fatto ogni volta che la Chiesa fa una decisione; e quindi

⁴³⁰ Ivi, p. 110.

⁴³¹ Cfr. *infra*, § 5.

⁴³² M. MINGHETTI, *Stato e Chiesa*, cit., p. 172.

nel diritto canonico e nelle bolle papali richiede a priori una classificazione: di quelle cioè riconosciute dallo Stato e perciò aventi efficacia civile, e di quelle non riconosciute dallo Stato e per conseguenza nulle rispetto al Tribunale»; per il separatista bolognese, invece, «l'efficacia civile di una decisione o di un atto ecclesiastico si riconosce dal Tribunale, il quale preliminarmente al giudizio sul diritto concreto, esamina e pronunzia se quella decisione o quell'atto sia contrario alle leggi dello Stato. Codesto è il procedimento e la forma che più si coordina alle nostre istituzioni»⁴³³. In ciò si attiene alla formulazione dell'art. 17, c. 2° della legge delle guarentigie. La differenza tra le due visioni, tuttavia, non sembra così marcata: laddove Minghetti contesta a Piola l'idea di una distinzione preventiva fra atti della Chiesa riconosciuti (alla stregua della pratica antica dell'intervento statale nella determinazione di canoni e decreti e del loro riconoscimento) ed atti non riconosciuti, egli in realtà sembra contestare, più che il significato, la collocazione cronologica dell'intervento statale di cernita e riconoscimento. Questo perché un intervento dello Stato per opera del tribunale, anche se collocato non al momento della formazione dello statuto o dell'atto bensì in quello della sua esecuzione, non sembra mutare di significato; né in generale – se si vuole parificare l'azione degli enti ecclesiastici a quella dei soggetti di diritto comune – le azioni dei privati devono essere previamente autorizzate da un giudice, cosicché la sanzione della pubblica autorità che si concreta nella pronuncia del tribunale riveste l'atto di un significato che eccede quello della semplice manifestazione di autonomia privata. Nella visione di Minghetti, in ultima analisi, sembra esservi non tanto una rinuncia dello Stato all'intervento giurisdizionale, ma l'idea del suo slittamento dal momento della formazione della norma verso quello dell'applicazione della medesima; da un giurisdizionalismo attuato per via amministrativa – si potrebbe dire – ad una forma di giurisdizionalismo giudiziario. L'autore lo dimostra anche in seguito, nel passaggio in cui, dopo aver proposto di introdurre per legge il principio di elettività delle congregazioni (un'idea che, a suo avviso, non concreterebbe un tentativo di riforma religiosa, né rappresenterebbe un'ingerenza dello Stato nell'azione ecclesiastica)⁴³⁴, afferma che «stabilito il principio, bisognerebbe lasciare anche molto alla giurisprudenza, la quale coi suoi pronunziati supplirà alle deficienze degli statuti ecclesiastici e della legge comune, sinché Chiesa e Stato con nuovi provvedimenti

⁴³³ Ivi, p. 173.

⁴³⁴ «S'innestano qui le aspirazioni del Minghetti ad una riforma religiosa: l'elemento elettivo insito nelle fabbricerie le rende mirabilmente adatte a trasformarsi in strumento per la partecipazione dei laici alla vita della Chiesa, via di ogni possibile riforma»; G. CAPUTO, *La libertà della Chiesa*, cit., p. 147.

suggeriti dalla esperienza abbiano, ciascuno per la parte che lo riguarda, regolato tutta la materia»⁴³⁵.

Nonostante tali incertezze, le idee che Minghetti esprime a questo punto dell'opera rappresentano – forse – il canone stesso del separatismo liberale italiano, che nel pensiero dello statista bolognese trova espressione nelle sue forme più note. Riguardo agli enti ecclesiastici, egli ricorre alla nota similitudine fra la Chiesa (considerata quasi sempre nelle sue articolazioni particolari, riflesso della libertà e della volontà dei fedeli, e solo di rado unitariamente, come istituzione di diritto divino) e le associazioni di diritto commerciale, per ribadire il carattere privato di entrambe le società. Minghetti osserva che in Italia «una società industriale o commerciale non si costituisce se non dopo un decreto reale che la riconosca e ne approvi gli statuti talvolta anche modificandoli»⁴³⁶, ma contesta tale impostazione affermando di preferirvi il sistema inglese, per il quale la legge determina le condizioni necessarie a che una società sia legalmente riconosciuta e si prevede che a tale scopo sia sufficiente, una volta verificata da parte del tribunale la sussistenza delle stesse, l'iscrizione in un apposito registro. Egli propone che lo stesso sistema venga applicato agli enti ecclesiastici, con questo portando a compimento la loro riduzione ad associazioni di diritto privato. L'idea di concepire gli enti ecclesiastici alla stregua di associazioni private – per esclusione, in quanto non promananti dallo Stato – fu uno dei simboli più efficaci della politica ecclesiastica liberale e, anche se non fu certamente una invenzione del pensatore bolognese, sembra che la questione sia stata da lui interpretata con particolare chiarezza. Tuttavia, al di sotto di questa apparente linearità, resta incerto il significato che Minghetti attribuisce al termine. Secondo Caputo, infatti, quando egli usa il termine *associazione* «non ha in mente una precisa nozione tecnico-giuridica, ma pensa piuttosto a tutti i fenomeni di tipo comunitario. Non si spiegherebbe altrimenti come mai il Minghetti, dopo aver proclamata l'irrelevanza del momento religioso per il diritto dello Stato, sostenga poi che l'associazione religiosa abbia una struttura speciale, in quanto costituita in forza di un contratto *sui generis*, e debba essere regolata da un diritto speciale»⁴³⁷.

In seguito, commentando di nuovo l'opera del Piola, Minghetti afferma che «egli vuole che si mantengano l'*exequatur* e il *placet* nelle pubblicazioni ecclesiastiche per

⁴³⁵ M. MINGHETTI, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 215-216.

⁴³⁶ Ivi, p. 174.

⁴³⁷ G. CAPUTO, *La libertà della Chiesa*, cit., p. 152.

vedere se sono regolari nella forma, non eccedenti le attribuzioni dei poteri ecclesiastici, conformi alle leggi dello Stato», poiché «tali pubblicazioni creano dei diritti e dei doveri civili». Ma secondo Minghetti tali diritti e doveri vengono creati «in guisa contrattuale, e l'adempimento loro non troverà aiuto nello Stato se non in quanto il principio onde discende l'obbligazione non offenda le leggi comuni e i diritti privati»⁴³⁸. Allo stesso modo il diritto di proprietà della Chiesa è «il complemento necessario e naturale di ogni associazione o istituzione, soprattutto se abbia un fine duraturo», e lo Stato potrà «determinare le forme, i modi, i limiti di questa proprietà, ma negarla assolutamente sarebbe violenza»⁴³⁹ (non specifica però quali caratteristiche tali limiti possano giungere ad avere, e soprattutto se le condizioni che consentono di porre un limite alla proprietà ecclesiastica debbano essere le stesse che consentono di porlo alla proprietà di un privato cittadino: una questione che invece dovrà affrontare Stefano Castagnola all'atto di attribuire un significato giuridico alla clausola). Il passaggio si conclude con la contestazione al Piola dell'idea per cui lo Stato dovrebbe farsi carico di una riforma della Chiesa dall'interno, attraverso l'uso dei mezzi di cui dispone per diritto; «ma perché lo Stato possa promuovere una riforma, bisogna che egli abbia una chiara idea di ciò che è imperfetto nella vecchia forma, e di ciò che le si può sostituire di nuovo; bisogna pertanto che abbia un ideale religioso al quale accostarsi»⁴⁴⁰; obiettivi che, come è noto, la separazione e la libertà di coscienza pongono al di fuori dell'orizzonte dello Stato.

Minghetti ammette che la sua visione non è la stessa alla quale si conforma la legislazione vigente, per le ragioni più volte venute in rilievo (persistenza di istituti giurisdizionalisti, clero in parte dipendente dallo Stato quanto alle necessità economiche, concezione sostanzialmente pubblicistica delle funzioni ecclesiastiche viva non solamente in Italia⁴⁴¹). Tuttavia, la legislazione italiana, come si è visto, rispondere con pragmatismo ad un problema che nella visione di Minghetti resta inevaso: egli infatti non riesce a collocare nel proprio schema la Chiesa universale, il cui Pontefice è titolare – com'è noto – di garanzie che hanno le caratteristiche della sovranità e della quale, altrove, afferma in modo un po' sibillino: «Non mi pare di aver detto che la

⁴³⁸ M. MINGHETTI, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 175-176.

⁴³⁹ Ivi, p. 178.

⁴⁴⁰ Ivi, p. 180.

⁴⁴¹ Minghetti cita a questo riguardo, oltre a Piola, Emil Friedberg, che «considera nel sacerdote una specie di funzionario pubblico non diretto ma indiretto» (ivi, p. 181).

Chiesa sia un'associazione privata»⁴⁴². Tale limite della visione liberale di Minghetti è duplice. Da un lato, la dimensione sovranazionale della Chiesa – il cui carattere di diritto pubblico viene disconosciuto, come si è visto – ne impedisce l'automatica riduzione in termini di associazione privata e il relativo riconoscimento della personalità giuridica, poiché la Chiesa «nell'ambito dell'ordinamento giuridico statale non può assumere [...] la capacità di diritto privato, può operare soltanto come associazione non riconosciuta: e ciò come conseguenza del fatto che lo Stato moderno non disciplina che persone giuridiche nazionali»⁴⁴³. Dall'altro lato, attraverso la Santa Sede la Chiesa stessa può cercare fuori dall'ordinamento italiano il riconoscimento che Minghetti le vuole invece negare: «Fin a tanto che presso alle altre nazioni, che sono cattoliche o hanno sudditi cattolici, avrà vigore il sistema giurisdizionale onde la Chiesa è una istituzione connessa allo Stato e il suo capo ha una potestà pubblica uguale e parallela a quella del monarca o che fra loro sono concordati o convenzioni di diritto pubblico, il Papa non si potrà considerare come un cittadino suddito del Re»⁴⁴⁴.

L'universalismo – con il relativo vincolo per cui, affinché un principio possa essere efficace in un luogo specifico, esso debba essere previamente applicato ovunque in modo uniforme – è uno dei caratteri distintivi delle utopie politiche, e Minghetti, nell'ultima parte del volume, sembra voler mettere il suo ideale politico al riparo dai rischi di un eccessivo dottrinarismo. Infatti egli si sofferma – in questo manifestando un'indole moderata affine a quella del Bonghi – sulla necessità di un approccio graduale al separatismo, in forza del quale una «ferma osservanza delle leggi vigenti», per quanto imperfette e segnate dai retaggi giurisdizionalisti, renda chiaro «che lo Stato non balena fra opinioni diverse, e non permette che alcuno si sottragga con sotterfugi e avvolgimenti ai suoi decreti»⁴⁴⁵. La convinzione di Minghetti è che una simile dimostrazione di fermezza servirà a convincere la Chiesa della determinazione dello Stato a procedere lungo la linea del separatismo e ad accettare tale dato di fatto; soltanto allora lo Stato potrà spogliarsi dei residui strumenti giuridici con cui interviene nella vita della Chiesa e raggiungere dunque il completo separatismo e, con esso, la piena libertà dello Stato e della Chiesa.

⁴⁴² M. MINGHETTI, *Lettera a Eduard Zeller*, in G. CAPUTO, *La libertà della Chiesa*, cit., p. 161. Sulle idee separatiste dello studioso tedesco cfr. le note di L. FORNI, *La laicità nel pensiero dei giuristi italiani: tra tradizione e innovazione*, Milano, Giuffrè, 2010, pp. 89-90.

⁴⁴³ G. CAPUTO, *La libertà religiosa*, cit., p. 146.

⁴⁴⁴ M. MINGHETTI, *Stato e Chiesa*, cit., p. 206.

⁴⁴⁵ Ivi, p. 209.

In ultima analisi, Minghetti propone il superamento delle difficoltà insite nella sua visione attraverso un cambiamento dello *status quo*, e da qui prendono le mosse le considerazioni dell'ultimo capitolo, tutte di ordine politico o filosofico, che mettono in luce le convinzioni dell'autore riguardo al conflitto fra la religione e la scienza, la necessità di una riforma religiosa, l'avvento di un futuro teismo frutto – in ultima analisi – della fiducia positivista in un progresso lineare e potenzialmente illimitato e dell'applicazione anche al campo religioso del principio della libera concorrenza⁴⁴⁶. La sua visione liberale, calibrata sugli studi di economia e di scienza politica, nel confrontarsi con la questione ecclesiastica sembra scontare il limite derivante dall'impiego di strumenti concettuali pensati per altri ambiti.

4. Reazioni all'opera di Minghetti

Come riconobbero già i suoi contemporanei, il libro di Minghetti compendì e, al tempo stesso, diede un compimento intellettuale alla visione separatista della quale si era nutrita fino a quel punto la classe dirigente dello Stato unitario. Anche in considerazione dell'alto ufficio ricoperto dal suo autore, era naturale che alla sua

⁴⁴⁶ «Le confessioni religiose, coesistendo insieme con parità di diritti, e avendo di riscontro il pensiero critico che non solo le vigilerà, ma si sforzerà di abbattere ogni domma, dovranno cercare in sé stesse la ragione di esistere, e l'impulso a trovare degli aderenti. Sarà una gara di sapienza e di virtù, e la vittoria apparterrà a chi meglio infonda negli animi il proprio spirito, e renda maggiori beneficii all'umanità. È questa la nostra speranza»; *ivi*, p. 270.

pubblicazione facessero seguito reazioni di vario segno, a cominciare dall'inserimento dell'opera nell'Indice dei libri proibiti⁴⁴⁷. In altra sede si affronterà il caso più significativo – per quanto riguarda l'ambito di interesse di questa tesi – di reazione positiva all'opera dello statista: quello del professore genovese Stefano Castagnola, che tenterà di interpretare la legislazione ecclesiastica italiana alla luce dei principî politici espressi in *Stato e Chiesa*. Qui si affronteranno invece le risposte critiche che il libro ricevette; risposte provenienti da autori non di primo piano (quelle di Vivoli e di Mariini) o, per loro natura, opere minori di personaggi rilevanti (quelle di De Zerbi e Vecchiotti); tuttavia questo piccolo ventaglio di repliche appare interessante sia perché le opere in questione rappresentano varie sfumature del “sentire medio” dell'epoca, sia perché esprimono posizioni fra loro differenti e sono dunque capaci di restituire al dibattito generale qualche dettaglio che talvolta viene sacrificato nello schema della contrapposizione fra liberali, da un lato, e cattolici, dall'altro.

La prima, nonché la più voluminosa replica a Minghetti venne da un suo concittadino, don Antonio Vivoli, che fu professore presso il Seminario felsineo. L'opera si divide in numerosi capitoli e, come quella a cui risponde, tratta questioni che solo in parte hanno attinenze giuridiche. Con una prosa brillante, ricca di argomenti storici, filosofici e dottrinali come lo era solitamente questo tipo di letteratura politica, il presbitero si propone di rispondere alle dottrine di Minghetti, venute a suo avviso di protestantesimo⁴⁴⁸, di naturalismo e ateismo⁴⁴⁹, del regalismo di «uno Stato che non ha alcun superiore e a cui tutti debbono inchinarsi, uno Stato che mentre non professa alcuna religione, tutte le vigila, sovrasta e ne determina i confini»⁴⁵⁰. La stella polare dell'opera è naturalmente il Sillabo degli errori⁴⁵¹, nel quale erano già state riprovate molte delle tesi sposate dal politico bolognese⁴⁵².

Alla base dell'argomentazione vi è la distinzione classica fra il potere spirituale e quello temporale, dei quali il secondo è subordinato «per legge d'ordine» al primo; contro la concezione di Minghetti dell'artificiosità della distinzione fra cittadino e

⁴⁴⁷ Decreto della S. C. dell'Indice dell'8 aprile 1878; cfr. A. VIVOLI, *Osservazioni critiche sull'opera di Marco Minghetti Stato e Chiesa*, Bologna, Tipografia Arcivescovile, 1878, p. 243.

⁴⁴⁸ A. VIVOLI, *Osservazioni critiche sull'opera di Marco Minghetti*, cit., p. 77.

⁴⁴⁹ Si imputa a Minghetti di essere sostenitore del «sistema dello Stato ateo e dell'assoluta libertà di coscienza e de' culti che aprono il varco alla corruzione de' costumi e alla diffusione di false dottrine»; ivi, p. 115.

⁴⁵⁰ Ivi, p. 139.

⁴⁵¹ La letteratura sul Sillabo è molto ampia; si rimanda a G. SPADOLINI, *Cattolicesimo e Risorgimento*, Firenze, Le Monnier, 1986 e G. MARTINA, *Pio IX*, cit., vol. II, pp. 287-356; PIO IX, lett. enc. *Quanta cura*, Roma, Edizioni Paoline, 1961.

⁴⁵² A. VIVOLI, *Osservazioni critiche sull'opera di Marco Minghetti*, cit., pp. 27-33.

credente, si ribadisce che «queste teoriche sono fondate nell'intima natura dell'uomo e in quella delle due potestà, e sono l'espressione dell'ideale divino», rinunciando al quale «non resta che l'assolutismo dell'uomo sull'uomo, che è quanto dire la forza»⁴⁵³. La confutazione dello scritto di Minghetti viene portata avanti nel corso di vari capitoli con argomenti tutti dottrinali; Vivoli afferma infatti che «l'unione dello Stato colla Chiesa fu precisamente l'effetto delle dottrine insegnate da Gesù Cristo e dagli Apostoli»⁴⁵⁴, e il suo ideale è quello della *respublica christiana*, come dimostra l'evocazione del «magnifico concetto a cui accennava Bonifazio VIII nella sua Bolla *Unam sanctam* per istabilire la superiorità della Chiesa e del Papato»⁴⁵⁵. Il dato giuridico viene proposto come una semplice conseguenza di quello teologico e dogmatico, poiché Cristo ha affidato alla Chiesa «il suo Regno», con ciò ponendola allo stesso livello – quanto agli effetti terreni della sua potestà – dei regni civili⁴⁵⁶; una visione dalla quale emerge un legame fra autorità spirituale e principato civile che già all'epoca era anacronistica, ma che a distanza di soli pochi anni dalla fine del potere temporale del Pontefice era ancora radicata ed accettata come parte integrante del bagaglio culturale del cattolicesimo osservante⁴⁵⁷. A riprova di ciò, si illustra come la Chiesa abbia caratteristiche in comune con le società civili, in quanto essa ha anche una natura umana e pertanto «abbisogna come tutte le altre società, di mezzi umani: abbisogna di beni temporali pel mantenimento de' suoi ministri e del suo culto, abbisogna del Principato civile per la piena e pubblica indipendenza del suo Capo, abbisogna dell'alleanza degli Stati per meglio diffondere le sue dottrine e spianarsi la via al dilatamento del Regno Evangelico»⁴⁵⁸. Per tutti questi motivi, l'unico mezzo di conciliazione accettabile è quello della «unione della Chiesa collo Stato sinceramente abbracciata da entrambe le parti»⁴⁵⁹, vale a dire l'accettazione da parte della potestà

⁴⁵³ Ivi, pp. 28 e 37.

⁴⁵⁴ Ivi, p. 47.

⁴⁵⁵ Ivi, p. 170 e oltre, sul concetto di teocrazia, pp. 230-232. Sul tema si rimanda a G. B. VARNIER, *Echi dell'Unam sanctam nel tramonto del potere temporale dei Papi*, in «Archivio Giuridico», CCXXV, 2005, 2, pp. 173-197.

⁴⁵⁶ A. VIVOLI, *Osservazioni critiche sull'opera di Marco Minghetti*, cit., pp. 56-57. Forse non è azzardato vedere in questo passaggio un pur blando retaggio del nominalismo filosofico di matrice scolastica che tanta importanza aveva avuto per la cultura medievale, che l'autore spesso evoca nel libro come modello di realizzazione dell'ideale cristiano. Cfr. S. MORAVIA, *Filosofia. Dall'Antichità al Medioevo*, Firenze, Le Monnier, 1989, pp. 522-539; W. CHESTER JORDAN, *Nel nome del Signore. L'Europa dall'anno Mille alla fine del Medioevo*, Roma – Bari, Laterza, 2013, pp. 247-261; M. PASTOUREAU, *Le symbole médiéval*, in ID., *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Éditions du Seuil, 2004, pp. 11-28.

⁴⁵⁷ G. B. VARNIER, *ad vocem*. Alla questione del potere temporale del Papa Vivoli dedica le pagg. 189-219.

⁴⁵⁸ A. VIVOLI, *Osservazioni critiche sull'opera di Marco Minghetti*, cit., p. 95.

⁴⁵⁹ Ivi, p. 65.

civile di un ruolo ancillare rispetto alla potestà ecclesiastica. L'alternativa, uno Stato ateo, è contraria non soltanto all'ordinamento divino, ma anche alla natura dell'uomo, «perché lo spezza e mette in brandelli e ne forma due coscienze non di rado cozzanti fra loro»⁴⁶⁰.

Il problema del carattere giuridico dell'ordinamento della Chiesa viene affrontato dall'autore in modo coerente con la visione dogmatica fino a qui ripercorsa. La Chiesa e lo Stato non sono «due potestà della stessa natura e nello stesso ordine» (anche se, sul piano estrinseco degli effetti umani, la Chiesa stessa è un Regno), bensì «due potestà che hanno diversa origine, diversa natura, diversi mezzi e fine, le quali non sono punto eguali e parallele (il che spezzerebbe l'uomo in due), ma l'una più nobile ed eccellente dell'altra, e pel vincolo di debita subordinazione fra loro armonizzate»⁴⁶¹. Anche quando il professore bolognese fa ricorso a concetti che potrebbero trovare corrispondenze con quelli di Minghetti, in realtà l'ottica in cui egli le impiega è tutta interna alla visione cattolica. È il caso, per esempio, del ricorso che Vivoli fa al concetto di diritto naturale per giustificare la sostanza giuridica della Chiesa, la quale dal suo punto di vista ha un autonomo fondamento rispetto a quella dello Stato, e dunque costituisce un limite alla libertà di quest'ultimo. Anche Minghetti parla di diritto naturale, ma la concezione storicistica del politico e quella cattolica del presbitero sono in buona parte divergenti, poiché il primo, come si è detto, intende per diritto naturale l'insieme dei principî validi *etsi Deus non daretur* la cui comprensione può esaurirsi con l'uso della ragione e di un non meglio definito senso morale, mentre per il secondo il diritto naturale è quella parte del diritto divino razionalmente conoscibile, ma non integralmente comprensibile senza l'aiuto della fede, secondo la concezione di San Tommaso⁴⁶². Pertanto, anche laddove può sembrare che le due visioni possano trovare qualche punto di vicinanza, in realtà esse restano tra loro non comunicanti.

Secondo i principî cristiani, lo Stato «non è superiore ai diritti, ma unicamente difensore, siano essi individuali, domestici o religiosi. La famiglia, la Chiesa, la scuola, non sono trovati legislativi, ma istituzioni primitive naturali che lo Stato ha il debito di tutelare e lasciar svolgere secondo la loro natura». Affermare che la Chiesa sia una «associazione privata, un ente senza giuridica esistenza le cui condizioni vogliono essere definite dallo Stato, e la quale non può muoversi che entro i limiti segnati dal

⁴⁶⁰ Ivi, pp. 150-151.

⁴⁶¹ Ivi, p. 136.

⁴⁶² S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 133-144.

medesimo» è cosa contraria alla giustizia, perché «lo Stato non è l'espressione della volontà dell'uomo, ma di quella di Dio, ed è tenuto a fondarsi su quei principii eterni di giustizia e verità che gli vengon porti dalla Chiesa»⁴⁶³.

Vivoli non è un legittimista; la sua difesa del potere temporale del Pontefice non sembra avere nulla di politico, né lo induce a disconoscere la legittimità del nuovo ordine nazionale, del quale anzi sembra sentirsi in qualche modo partecipe pur criticandone le prevaricazioni nei confronti dei diritti della Chiesa⁴⁶⁴. Ad ogni modo, la sua risposta allo scritto di Minghetti è tutta fondata su argomenti teologici e dogmatici⁴⁶⁵; alla politica e al razionalismo che sottopongono la Chiesa allo Stato egli oppone la dottrina e la Rivelazione, che sottopongono lo Stato alla Chiesa. In un dilemma così impostato, al bivio fra le due opzioni l'uomo deve scegliere se essere cittadino o fedele. L'elemento giuridico, che dovrebbe servire per eliminare o almeno ridurre l'alterità fra le due opzioni, è qui sacrificato tanto da non venire quasi mai in rilievo, proprio perché assorbito da considerazioni di ordine più alto.

Si possono notare, incidentalmente, due ultimi particolari. Il primo è che nel suo libro il professore cita le *Institutiones* del cardinale Camillo Tarquini⁴⁶⁶, opera che, consolidatosi il suo successo attraverso numerose edizioni, avrebbe contribuito a stabilire il canone curiale di riferimento per tutti gli studiosi successivi della questione dei rapporti giuridici fra Chiesa e Stato. Il secondo è che Vivoli definisce Minghetti *canonista*⁴⁶⁷, in quanto egli si era occupato di questioni relative ai diritti della Chiesa, sia pure dal punto di vista dello Stato. Indice, ancora una volta, di una concezione intimamente legata ad un ordine ormai passato.

Di segno opposto a quella di don Vivoli è invece la risposta che diede al libro di Minghetti il calabrese Rocco De Zerbi, giornalista e deputato della Destra

⁴⁶³ A. VIVOLI, *Osservazioni critiche sull'opera di Marco Minghetti*, cit., pp. 140-141.

⁴⁶⁴ «Anche noi *clericali* amiamo la patria, ma vi è divario fra noi e voi nel modo d'amarla. Voi amate la patria terrena escludendo l'amor della celeste, o almeno non tenendola in quel conto che merita. Noi invece vogliamo l'accordo dei due amori, quello della terrena subordinato all'altro della celeste [...]. Voi dite prima *italiani* e poi cattolici (se pur non vi vergognate di quest'ultimo epiteto), e noi diciamo: prima *cattolici* e poi *italiani*, perché chi pone la patria terrena innanzi alla Chiesa, pone la terra innanzi al cielo; e questo, sig. Minghetti, non si accorda con le massime di Cristo»; ivi, pp. 251-253.

⁴⁶⁵ In un solo passaggio Vivoli ricorre ad una considerazione politica, ricordando come in una nazione quasi interamente cattolica la separazione risulta doppiamente sbagliata, poiché non è una scelta adeguata alle circostanze quella di «erigere a sistema ciò che contrasta alla coscienza del più degl'Italiani»; ivi, pp. 160-161.

⁴⁶⁶ Ivi, p. 144. All'epoca del libro di Vivoli, il manuale del canonista laziale aveva avuto già tre edizioni: C. TARQUINI, *Juris ecclesiastici publici institutiones*, Roma, Bonarum Artium, 1862; ID., *Juris ecclesiastici publici institutiones*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1868; ID., *Juris ecclesiastici publici institutiones*, Roma, Tipografia Poliglotta, 1875. Sull'opera di Tarquini e sul suo significato nel contesto dell'indagine si tornerà *infra*, cap. V, § 1.

parlamentare⁴⁶⁸. Egli afferma che «il libro di Minghetti è quanto di meglio o di meno incompleto si sia scritto finora in difesa della dottrina della libertà della Chiesa», malgrado certe sue carenze di bibliografia straniera fra le quali cita, in particolare, Eduard Zeller⁴⁶⁹, Emil Friedberg⁴⁷⁰ e Lorenz von Stein⁴⁷¹. Sottolinea inoltre che esso non è «una difesa della politica ecclesiastica tenuta dalla Destra liberale in Italia nei sedici anni del suo governo e che tanto fu combattuta dalla Sinistra che, venuta poi al potere, dove se ne eccettui la vana scaramuccia per creare una legge sugli abusi dei ministri dei culti, non la abbandonò»⁴⁷². Ciò concesso, tuttavia, la critica di De Zerbi si fa subito radicale; essa prende ad oggetto i fondamenti filosofici, l'argomentazione e l'impostazione stessa dell'opera a cui si riferisce; in generale, De Zerbi dimostra di coltivare idee assai più radicali di quelle di Minghetti riguardo alla questione dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa, la concezione stessa dello Stato e delle sue funzioni, e il ruolo della religione (pur non esponendo direttamente i propri convincimenti personali in materia, quella che emerge dalle sue parole è infatti una visione sostanzialmente atea⁴⁷³).

La visione di De Zerbi è speculare a quella di Minghetti perché sviluppa appieno quei germi di assolutismo statalista che lo studioso bolognese aveva lasciato assopiti nella sua opera⁴⁷⁴ e che sembrano riconducibili all'idealismo di Bertrando Spaventa⁴⁷⁵.

⁴⁶⁷ A. VIVOLI, *Osservazioni critiche sull'opera di Marco Minghetti*, cit., p. 70.

⁴⁶⁸ Rocco De Zerbi, nato a Reggio Calabria l'11 giugno 1843 e deceduto a Roma il 20 febbraio 1893 (forse suicida, in seguito al coinvolgimento nel primo grande scandalo finanziario dell'Italia unita, quello della Banca Romana), fu scrittore ed intellettuale di rilievo, soprattutto nell'ambiente napoletano, dove, secondo Croce, aveva contribuito in modo determinante ad introdurre un giornalismo colto e brillante (B. CROCE, *La vita letteraria a Napoli dal 1860 al 1900*, in ID., *La letteratura della nuova Italia*, cit., pp. 335-339). Eletto alla Camera per la Destra liberale il 23 novembre 1874, fu deputato per tutte le legislature dalla dodicesima alla diciottesima. Sulla sua figura si vedano L. STRAPPINI, voce *De Zerbi, Rocco*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XXXIX, 1991, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/rocco-de-zerbi_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/rocco-de-zerbi_(Dizionario-Biografico)/) e *amplius* O. DE ROSA, *Stato e nazione in Rocco De Zerbi. Vita, pensiero politico e impegno sociale di un protagonista del secondo Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 2010. Altri contributi, in chiave di storiografia locale, in G. CIVILE, *Fare opinione. Rocco De Zerbi e Napoli nell'Italia postunitaria*, Napoli, Dante e Descartes, 2005; R. LIBERTI, *Il caso Rocco De Zerbi*, in «Quaderni Mamertini», LX, 2005, pp. 3-56.

⁴⁶⁹ L'opera a cui De Zerbi si riferisce è, con ogni probabilità, E. ZELLER, *Staat und Kirche. Vorlesungen an der Universitat zu Berlin gehalten*, Leipzig, Fues, 1873.

⁴⁷⁰ L'opera più importante dello studioso tedesco, pubblicata proprio in quegli anni, ha il significativo titolo de *I confini tra Stato e Chiesa e le garanzie contro la loro violazione*: E. FRIEDBERG, *Die Grenzen zwischen Staat und Kirche und die Garantien gegen deren Verletzung*, Tübingen, Laupp, 1872, 3 voll.

⁴⁷¹ In realtà quest'ultimo autore suona piuttosto eccentrico rispetto alla visione di De Zerbi. Esponente di quelle correnti filosofiche e giuridiche tedesche che unirono hegelismo, storicismo e ideali socialisti, si può dire che rappresenti in qualche misura un *trait d'union* fra lo statalismo tardo-ottocentesco e il totalitarismo del primo Novecento: L. VON STEIN, *Gesellschaft, Staat, Recht*, Frankfurt am Main, Propyläen, 1972.

⁴⁷² R. DE ZERBI, *Chiesa e Stato e il libro dell'on. Minghetti*, Napoli, Marchieri, 1878, pp. 5 e 7.

⁴⁷³ Cfr. in part. pp. 53-55.

⁴⁷⁴ P. GISMONDI, *Il nuovo giurisdizionalismo italiano*, cit., pp. 212-224.

Lo Stato è il soggetto unico dell'opuscolo dello scrittore calabrese, così come è soggetto prevalente anche nell'opera di Minghetti, ma a differenza che in tale opera, esso qui è non è più osservato in relazione ai suoi cittadini, ma come soggetto pienamente autonomo. Esso è l'unico detentore del legittimo potere coattivo – mentre anche altre associazioni possono avere un'autorità morale – ed è dotato di un fondamento che esclude integralmente non la competenza del soggetto pubblico sulle materie religiose, bensì il significato stesso delle credenze trascendenti, considerate dall'autore un fenomeno transeunte ed accessorio della vita sociale⁴⁷⁶. L'autore si pone la domanda che, come egli afferma, resta sottesa all'opera di Minghetti: a chi spetta stabilire il discrimine fra le competenze dello Stato e quelle della Chiesa?

Nello stabilire questo limite, nella facoltà di fissare la propria giurisdizione e per conseguenza di limitare la altrui, consiste la suprema potestà. Se le due potestà sono pari, o se, credendosi tali, l'una dee cedere all'altra *pro bono pacis* nessun altro sistema è possibile che quello dei concordati. Ma questo sistema si esclude, perché il parallelismo delle due «potestà» e la evitabilità dei conflitti sono un sogno del Boggio, che voleva persuadersene dicendo impossibile l'incontro di due corpi che abbiano orbita distinta, senza persuadersi che la questione sta appunto in ciò: che i due pianeti nostri hanno la stessa stessissima orbita. I credenti sono cittadini e le due sfere d'azione sono concentriche e strettamente connesse. Il parallelismo ideato dal P. Passaglia implica una Chiesa modesta, tranquilla, senza interessi, limitata al pensiero di Dio, che con lo Stato possa avere qualche lontanissimo rapporto di natura etica, ma nessun rapporto giuridico, una Chiesa senza gerarchia, senza ambizione, fatta tutta di angeli che viva come in camera di una puerpera⁴⁷⁷.

Come si può vedere, egli svolge una considerazione analoga a quella del cattolico Vivoli (che gli ambiti di pertinenza delle due potestà, lungi dall'essere distinti, siano invece parzialmente collimanti), ma ne trae le conseguenze opposte. A suo avviso, infatti, spetta allo Stato la “competenza delle competenze”, non per una ragione funzionale (come secondo Minghetti) o assiologica (come per chi difende la supremazia della Chiesa), ma perché lo Stato moderno si afferma direttamente sovrapponendosi alla Chiesa e scalzando dunque il problema della definizione dei rispettivi ambiti di competenza. «Per noi che sappiamo come né l'una né l'altra potestà vengono dal

⁴⁷⁵ Cfr. L. DE LUCA, *Il concetto del diritto ecclesiastico*, cit., pp. 96-97.

⁴⁷⁶ R. DE ZERBI, *Chiesa e Stato*, cit., in part. pp. 15-25.

⁴⁷⁷ Ivi, pp. 31-32.

soprannaturale, la fonte dei diritti giurisdizionali indicata da ambedue le parti è inaridita. Spetta allo Stato, dice l'on. Minghetti, il definire i limiti del potere della Chiesa e stabilire così la separazione. Ma di quale Chiesa? Della Chiesa cattolica no certamente. Essa vi dice, per mezzo del sillabo e con tutta la sua storia, che non solo si occupa della esistenza e dell'adorazione di Dio [...], ma ancora del diritto pubblico, del matrimonio e di tutto ciò che costituisce la base dello Stato moderno»⁴⁷⁸. Poiché l'azione della Chiesa e quella dello Stato collidono e si urtano, disconosciuto il valore delle idee teologiche ed affermata la competenza dello Stato a regolare tutto ciò che ha rilevanza sociale, non resta che un'alternativa: accettare che anche la Chiesa sia autorità, potestà e dunque Stato, oppure ridurla a fenomeno pertinente alla sfera dello Stato stesso, in un'ottica affine a quella del giurisdizionalismo classico.

De Zerbi adduce ad esempio del conflitto fra le competenze della Chiesa e dello Stato quello del progetto di legge sugli abusi dei ministri di culto presentato da Mancini, che a suo avviso per come era impostato avrebbe violato la coscienza dei sacerdoti cattolici, ma «ugualmente lo Stato non potrebbe rimanere inerme e passivo, quando il rifiuto dei Sacramenti e dei funerali, cioè l'effetto della scomunica, colpisce da parte della Chiesa tutti i funzionari del Governo e i membri del Parlamento, in grande pompa, con fracasso, con iattanza, coi caratteri insomma della dimostrazione politica». La separazione dello Stato dalla Chiesa è dunque giudicata una «formola magica», priva di una reale capacità di risolvere il problema⁴⁷⁹; De Zerbi ripudia con la separazione anche l'idea dell'incompetenza statale sulla materia religiosa, perché ogni precetto religioso ha una rilevanza anche politica: «Lo Stato dunque si ritiene autorità suprema che in nulla può essere dichiarato incompetente; la teorica della libertà della Chiesa non può nascere dalla separazione dei due poteri, né tampoco può scaturire dall'impotenza o dall'incompetenza in materia ecclesiastica di uno Stato che voi concepite non solo come tutelatore dei diritti, ma ancora come dotato d'un ufficio di integrazione pel quale provvede all'istruzione ed alla prosperità dei cittadini». Infatti, se Minghetti afferma che lo Stato non può occuparsi della materia religiosa «perché esso non ha la forza di creare la religiosità, il sentimento, allorché questo manchi», De Zerbi obietta: «Ma può esso forse creare la scienza, il risparmio, l'arte, lo spirito del lavoro o dei commerci? Eppure se ne occupa»⁴⁸⁰.

⁴⁷⁸ Ivi, p. 33.

⁴⁷⁹ Ivi, p. 35.

⁴⁸⁰ Ivi, pp. 37 e 39. Tentando con un piccolo azzardo una lettura attualizzante delle questioni in argomento, si può forse vedere in questo confronto fra due politici di un'epoca ormai lontana la radice del

Lo Stato è «innanzi tutto un corpo politico che ha diritto all'imperio e alla maestà»; esso è il custode «di tutti i diritti e li modera quando sieno in conflitto fra loro e li organizza», tenendo sempre presente il suo fine precipuo, che è «la propria conservazione, cioè la conservazione della società in esso impersonata, conservazione nel senso più ampio della parola», ovvero la *salus publica*⁴⁸¹. Di più: lo Stato «è il tutto, e perciò ha il diritto del tutto sulla parte, fino al diritto di amputare il membro incancrenito»⁴⁸², e il solo limite che incontra è – secondo la concezione dello storicismo⁴⁸³ – «nella legge morale, risultante del sentimento pubblico e del senso comune»⁴⁸⁴. La Chiesa «è nello Stato, come l'individuo, come la famiglia, come le associazioni scientifiche, industriali, commerciali, politiche, ecc.». Il pubblicista, si può dire, sposa in pieno la tesi condannata dalla proposizione trentanovesima del *Sillabo*, stabilendo che tutti i diritti promanano dallo Stato. Per questo e per la sovrapposizione degli ambiti di competenze sopra ricordata, De Zerbi non trova difficoltà ad ammettere che la Chiesa debba essere considerata «una corporazione pubblica, un'associazione il cui fine non può essere privato», e da questo fa conseguire – non certamente a favore della *libertas ecclesiae* – che essa «non può essere regolata con le medesime norme che l'associazione contrattuale o quella che abbia un fine di speculazione»⁴⁸⁵. La Chiesa, in definitiva, ha esistenza giuridica non per la sua fondazione divina o per il possesso di determinate caratteristiche sostanziali, bensì per una sorta di applicazione della stessa “teorica del fatto compiuto” che il *Sillabo* riprova⁴⁸⁶: dato che esiste e che ha una rilevanza sociale, deve essere disciplinata attraverso il diritto pubblico.

problema dello Stato sociale pluralista, del quale peraltro Minghetti è considerato un teorico e un precursore. De Zerbi infatti evidenzia con forza il fatto che, nel momento in cui lo Stato si fa portatore di valori (politici, culturali, di ogni tipo e colore) propri, ovvero esce della concezione puramente negativa del liberalismo classico per farsi portatore di valori propri (quelli che servono per creare i cittadini, pena la nota impasse di Böckenförde per cui lo Stato liberale vivrebbe di presupposti che non sa garantire e riprodurre), esso finisce inevitabilmente per scontrarsi con le altre entità che propongono in modo autonomo un insieme di valori ai quali aderire e dunque deve far prevalere la propria visione attraverso l'esercizio dell'autorità che gli compete, o alternativamente trovare un criterio per scegliere quale valore fare proprio rinegoziando in questo modo la propria fisionomia.

⁴⁸¹ Ivi, p. 41.

⁴⁸² Ivi, p. 45. Senza voler forzare il senso di una vicinanza di posizioni che deve pur sempre tener conto della differenza di contesto, si può tuttavia individuare in questi esiti estremi del pensiero di De Zerbi più di un contatto con quello di Robespierre: cfr. E. G. VITALI, *Rivoluzione e religione nel pensiero di Robespierre*, in ID., *Scritti di diritto ecclesiastico e canonico*, cit., pp. 95-152 (in part. pp. 119 e ss.).

⁴⁸³ Per un'ampia panoramica del contesto culturale della scienza giuspubblicistica tedesca alla quale De Zerbi guarda, si vedano M. STOLLEIS, *Storia del diritto pubblico in Germania*, Milano, Giuffrè, 2014, vol. II, pp. 465-562 e M. FIORAVANTI, *Giuristi e costituzione politica nell'Ottocento tedesco*, Milano, Giuffrè, 1979, *passim*.

⁴⁸⁴ R. DE ZERBI, *Chiesa e Stato*, cit., p. 47.

⁴⁸⁵ Ivi, p. 48.

⁴⁸⁶ Prop. LIX: «Il diritto consiste nel fatto materiale; tutti i doveri degli uomini sono un nome vano, e tutti i fatti umani hanno forza di diritto».

«Il diritto della Chiesa – scrive ancora l'autore – si fonda sulla esistenza della Chiesa, sulla esistenza della comunione dei fedeli. Ora nello Stato a base democratica, poiché i fedeli (la Chiesa) sono il popolo, e il governo non è altro che il popolo, rappresentato da' suoi mandatari, i diritti della Chiesa sono naturalmente tutelati dallo Stato, perché gli elementi costitutivi dell'uno sono gli stessi degli elementi costitutivi dell'altra»⁴⁸⁷. Le norme che la Chiesa pone, pertanto, devono essere considerate oggettivamente valide, ma proprio perché adempiono ad una funzione che è precipuamente statale, esse possono avere corso solo entro certi limiti, e nella misura in cui lo Stato lo riterrà opportuno in relazione al perseguimento dei propri fini. La libertà di cui gode la Chiesa è relativa, alla stregua di quella di cui gode qualunque individuo od altra associazione pubblica o privata che operino nello Stato, perché la pienezza della libertà non soltanto sarebbe prerogativa della sovranità – e dunque del solo Stato – ma in definitiva neppure esiste, dal momento che lo stesso Stato sottostà al già ricordato vincolo del *sentimento pubblico*; né una società minore può godere di una qualità che manca alla società maggiore. Come per tutte le altre associazioni, anche nei confronti della Chiesa lo Stato «garentisce la libertà di essa, garentisce i diritti altrui quando essa li urti; e, come corpo politico, garentisce sé stesso da tutto ciò che la religione possa fare di nocivo alla società, o all'esistenza, alla maestà, alle tradizioni dello Stato».

La conclusione di De Zerbi è, di conseguenza, tutta politica: «La libertà della fede è assoluta ed assolutamente illimitata; la libertà della Chiesa è invece limitabile, è relativa, né più né meno di tutte le altre libertà che vivono nello Stato. In Italia ora può lasciarsi amplissima; tocca alla prudenza della Chiesa il continuarla a godere, non facendo mutare l'ambiente in che vive»⁴⁸⁸.

Il cupo statalismo che pervade l'opuscolo di De Zerbi, frutto delle influenze della dottrina giuspubblicistica tedesca, esprime bene quello che Carlo Cardia ha indicato come “il volto aspro”⁴⁸⁹ del liberalismo, le sue tendenze laiciste che, in questo caso, trovano un nuovo fondamento nella confluenza fra un certo funzionalismo di stampo giannoniano, per cui la Chiesa deve essere assimilata nel funzionamento dello Stato, e le dottrine organicistiche che stavano prendendo piede nella coeva scienza giuridica

⁴⁸⁷ R. DE ZERBI, *Chiesa e Stato*, cit., p. 47. Si tratta di argomenti affini a quelli utilizzati da Talleyrand nel suo discorso all'Assemblea nazionale del 10 ottobre e poi ripresi da Mirabeau e dagli altri sostenitori della confisca dei beni del clero francese; P. GAXOTTE, *La Rivoluzione francese*, Milano, Mondadori, 1989, pp. 161-162.

⁴⁸⁸ Ivi, pp. 50 e 56.

⁴⁸⁹ C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, cit., p. 109.

germanica⁴⁹⁰. Si può ritenere che la visione dell'intellettuale calabrese non trovasse nella legislazione vigente appigli più saldi di quella di Minghetti, ed il suo valore appare essenzialmente politico; tuttavia rappresenta bene una parte di quelle posizioni intransigenti del liberalismo ottocentesco che, pur spesso evocate, restano talora prive di un volto rappresentativo.

Sempre nel 1878 fu pubblicato un altro opuscolo, questa volta a firma di un avvocato cremonese di parte cattolica, Angelo Mariini. L'opuscolo non ebbe una particolare diffusione, benché la *Civiltà Cattolica* ne pubblicasse, nel quaderno del 5 ottobre di quell'anno, una breve ma elogiativa recensione⁴⁹¹; lo stesso suo autore, dopo una carriera di pubblicista di una certa cultura, i cui scritti erano stati editi – per quanto è stato possibile ricostruire – anche da periodici di Milano e Bologna, fu presto dimenticato, ed oggi persino la sua città ne conserva solo poche tracce presso la Biblioteca Statale. Tuttavia gli opuscoli di argomento ecclesiastico dell'avvocato Mariini offrono qualche spunto di interesse, sia perché rappresentano una parte dell'opinione pubblica di quella Provincia lombarda che seppe conciliare senza eccessivi traumi il proprio cattolicesimo con l'adesione al Risorgimento nazionale⁴⁹²,

⁴⁹⁰ Cfr. F. FERRARESI, *Figure dell'organicismo tedesco. Lineamenti di storia del concetto di comunità da Kant a Jellinek*, in «Filosofia politica», 1999, 1, pp. 39-68.

⁴⁹¹ *Bibliografia*, in «La Civiltà Cattolica», 1878, vol. VIII, p. 87.

⁴⁹² Nel caso specifico di Cremona, malgrado l'immane eco delle vicende nazionali e la presenza in città di associazioni anticlericali e dei relativi periodici (cfr. M. MORANDI, *Garibaldi, Virgilio e il violino. La costruzione dell'identità locale a Cremona e Mantova dall'Unità al primo Novecento*, Milano, Franco Angeli, 2009, p. 31-46), la città non aveva conosciuto l'asprezza della competizione che altrove allontanava i cattolici dai liberali. Ciò anche grazie all'opera di mons. Antonio Novasconi, che durante gli anni del suo episcopato (1850-1867) aveva mantenuto rapporti piuttosto freddi con le autorità asburgiche (F. SOLDI, *Risorgimento cremonese (1796-1870)*, Cremona, Comune di Cremona, 1963, p. 510; *amplius* G. MONDANI, *Biografia di monsig. Antonio Novasconi prelado domestico di Sua Santità, vescovo di Cremona*, Milano, Boniardi – Pogliani, 1869) e del suo successore mons. Geremia Bonomelli. Quest'ultimo, esponente di primo rilievo del cattolicesimo conciliatorista, durante il suo lungo episcopato (1871-1914) si distinse per la larghezza di vedute e per la capacità di tenere vivo l'impegno sociale dei cattolici (agiografica ma completa la biografia di C. BELLÒ, *Geremia Bonomelli. Vescovo di povera santa Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1975; più analitico lo studio di G. GALLINA, *Il problema religioso nel Risorgimento e il pensiero di Geremia Bonomelli*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1974). Anche i principali esponenti del Risorgimento cittadino, nel complesso, espressero perlopiù vedute moderate. Si possono ricordare gli esempi, per la Destra, di Stefano Jacini (collaboratore di Cavour, più volte ministro, responsabile della nota inchiesta agraria degli anni Ottanta del secolo, figura importante del cattolicesimo liberale; cfr. N. RAPONI, voce *Jacini, Stefano*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LXI, 2004, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/stefano-jacini_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/stefano-jacini_(Dizionario-Biografico)/); E. FREGOSO, voce *Jacini, Stefano Francesco sr.*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, pp. 1113-1114; *amplius* F. TRANIELLO, *Stefano Jacini, o l'autocoscienza critica del Risorgimento*, Milano, Vita e Pensiero, 1968 e M. G. MISSAGGIA, *Stefano Jacini e la classe politica liberale*, Firenze, Olschki, 2003) e, per la Sinistra, di Pietro Vacchelli, deputato, senatore, ministro del Tesoro e poi delle Finanze negli anni a cavallo fra Ottocento e Novecento (si veda la sua commemorazione negli atti del Senato: G. MANFREDI, *Commemorazione*, in SENATO DEL REGNO, *Atti parlamentari. Discussioni, 28 febbraio 1913*, consultabile al sito <http://notes9.senato.it/web/senregno.nsf/e56bbbe8d7e9c734c125703d002f2a0c/600af1fb357958724125646f0061490d?OpenDocument>).

sia perché il suo angolo visuale – espresso in modo particolare in una pubblicazione successiva a quella con cui rispose a Minghetti⁴⁹³ – appare piuttosto originale. Egli, infatti, si attiene in gran parte alle consuete posizioni dell'intransigentismo cattolico⁴⁹⁴, ma le inserisce in una visione che si percepisce essere partecipe della vita politica nazionale. Cita il conte di Cavour come colui che avrebbe potuto dare all'Italia insieme l'Unità e la pace religiosa⁴⁹⁵; vede nell'Unità nazionale e nella Monarchia che la rappresenta dei valori da tutelare, sia pure acquisiti a caro prezzo, e ritiene che il solo modo per salvarle dalle minacce del radicalismo e della disgregazione sociale sia quello di coinvolgere nella vita politica della nazione i cattolici ed il clero. Egli propone pertanto una non meglio definita conciliazione condotta secondo i *desiderata* della Santa Sede, cosa che darebbe un grande aiuto alle forze conservatrici e dunque rafforzerebbe il Regno e le sue istituzioni. Da questo punto di vista lamenta la strategia politica dei separatisti della Destra parlamentare, che si ostinano a difendere posizioni anticlericali, pur avendo perduto il potere a vantaggio di una Sinistra ormai sempre meno in grado di contenere il radicalismo: «Non posso comprendere, come pubblicisti e uomini di Stato, che per monarchici altamente si professano, procedano per vie ed atti diametralmente opposti trammezzo a contraddizioni inconcepibili. Nel mentre lamentano che in Parlamento facciano difetto i conservatori, i quali sarebbero di rinforzo alla parte liberale moderata per meglio sgarare i radicali, pongono ogni opera per escluderli. Ma se per vincere una battaglia occorre in campo un corpo di armati che vi ajuti, e voi stessi lo domandate, con qual logica ed a qual fine date ordini per tenervelo lontano?»⁴⁹⁶.

La critica di Mariini a Minghetti è piuttosto lineare e parte, come negli altri casi, da una precisa concezione antropologica e filosofica. Egli afferma di non comprendere «perché oggi non possa più sussistere l'accordo delle istituzioni civili e religiose, se all'unione tra la Chiesa e lo Stato non difettano tuttavia le basi dei tempi andati. In fatto,

⁴⁹³ A. MARIINI, *Il principio e la base della conciliazione*, Bologna, Tipografia Legale, 1887, p. 6

⁴⁹⁴ Cfr. A. MARIINI, *I Papi e l'Unità d'Italia*, Firenze, Cellini, 1883. Il volume si apre con una forte condanna dei vizi della società, corruttrice dell'umanità, e dei danni prodotti dal sensismo, l'ateismo, lo statalismo e da altri mali che affliggono l'uomo, che le potestà pubbliche allontanano anziché avvicinare a Dio. La violenza arrecata ai diritti del Papato dai liberali italiani (pp. 9-10) sono un sintomo del più generale stato delle cose. Allora l'autore si ripropone di dimostrare nell'opuscolo i benefici «recati in ogni tempo dai Papi all'Italia» e «le gloriose tradizioni cattoliche, a dimostrare che il presente indirizzo, è non solo inaccordabile con la Chiesa e con il Papato, ma per di più contrario agli interessi della indipendenza, della monarchia e dell'unità» (p. 11).

⁴⁹⁵ A. MARIINI, *Il principio e la base della conciliazione*, cit., p. 6.

⁴⁹⁶ A. MARIINI, *Considerazioni sul libro Stato e Chiesa di Marco Minghetti*, Cremona, Montaldi, 1878, p. 100.

l'uomo (salvo poche eccezioni che sempre furono e saranno) è ancora come prima cittadino e credente; l'appagamento e la perfezione, il fine terreno ed oltremondano, cui è indirizzato, hanno tuttora le stesse continue e strette attinenze; e così pure allo Stato incombe come prima di tutelare i diritti individuali, di migliorare e perfezionare l'uomo e la società»⁴⁹⁷. Da questo punto di vista la sua convinzione trova sostegno nella osservazione dei sistemi giuridici stranieri; contro la visione di Minghetti di uno Stato che non professa alcun culto positivo, Mariini osserva che la maggior parte delle legislazioni evolute, alle quali lo stesso politico bolognese guarda, al contrario professano culti pubblici e accettano dogmi religiosi (a cominciare dall'anglicanesimo del Regno di Gran Bretagna). Per l'avvocato questo fatto non implica una negazione della libertà religiosa, perché «la libertà religiosa non è a confondersi con la parità delle religioni, con l'assoluta libertà di coscienza e con la negazione di ogni culto»⁴⁹⁸.

Si tratta, fin qui, di obiezioni estrinseche; la critica al pensiero di Minghetti si fa più calzante quando Mariini ne affronta invece il cuore, indagandone la concezione dello Stato e della società. Come si è detto, Minghetti sostiene che lo Stato sia un organo naturale della società, ma non riduce ad esso soltanto il concetto di società; anzi, a suo modo di vedere la presenza e la centralità della compagine statale non «menoma la grandezza, la dignità, l'efficacia di altri organi di essa; e nulla vieta, anzi tutto consiglia che lo Stato e le altre istituzioni (notisi bene) che si formano nella società, procedano concordi nel promuovere il bene e la perfezione degli uomini»⁴⁹⁹. Allo stesso tempo, lo statista sostiene, come si è visto, che la sovranità appartiene solamente allo Stato, in quanto esso solo ha il diritto di fare leggi accompagnate da una sanzione coercitiva; qualità e funzioni che invece mancherebbero alla Chiesa «perché i suoi comandamenti non debbono imporsi colla forza, praticando essa un ministero tutto di persuasione». Ecco dunque l'obiezione dell'avvocato cremonese:

Dalla definizione sovraddetta della sovranità e dello Stato si ricava adunque che, che da prima lo Stato è il tutto supremo e imperante, poi è un organo parziale della società, e che la società è un composto d'organi, che devono promuovere concordi il bene ed il perfezionamento degli uomini. Ma se lo Stato non è che un organo della società e questa un composto d'organi, a qual titolo l'uno d'essi dovrà sovraneggiare gli altri tutti? Con che diritto il costituente una

⁴⁹⁷ Ivi, p. 7.

⁴⁹⁸ Ivi, p. 20.

⁴⁹⁹ Cfr. *supra*, n. 161.

porzione della società potrà disporre in modo assoluto del corpo sociale, e far leggi, determinare diritti, costringere con la forza, senza menomare gli altri organi?⁵⁰⁰

Alla contraddittorietà di questa concezione, Mariini propone la classica visione cattolica, per cui la sovranità viene da Dio, «fonte d'ogni essere, causa universale d'ogni sorte di movimento e fine d'ogni creatura». Egli recupera gli argomenti per la sua obiezione da un'opera di Rosmini⁵⁰¹:

Al fondamento di questa legge suprema, universale, immutabile surge e cresce la civile società, la quale non è un composto o un aggregato d'organi, ma l'unione d'uomini, che tutti devono essere fine a sé stessi, e non mezzo agli altri, e che tutti devono intendere al bene comune del consorzio sociale, conservando ciascuno quei diritti inalienabili, dei quali non può disporre la società, perché indipendenti da ogni volere umano. L'oblivione di questi diritti cagionò l'errore del positivismo sociale, consistente nella dottrina di non riconoscere altre leggi che quelle emanate dal potere legislativo della società. Ma il fonte delle leggi obbligatorie bisogna derivarlo più alto che non sieno le umane volontà, per non condurre la società all'assolutismo o all'anarchia⁵⁰².

Come l'uomo singolarmente inteso – prosegue Mariini – anche la società ha una “parte interiore” ed una “parte esteriore”. A queste due parti corrispondono due specie di vincoli, onde sono unite; vincoli interni che legano le anime, e vincoli esterni che uniscono il corpo sociale. La conclusione viene dunque spontanea:

Medesimamente che nell'uomo, altrettanto nella società deve essere intima e perfetta la corrispondenza tra la parte interiore e la esterna. La parte esteriore o corporea deve essere considerata quale rappresentazione della parte interna e qual mezzo al suo perfezionamento, stante che in essa esiste propriamente l'uomo e risiede il fine ultimo d'ogni società. Per conseguenza due Podestà distinte ma non separate, ambo derivate dalla sovranità assoluta di Dio, hanno a governare entro i termini delle rispettive appartenenze la parte interiore o spirituale, e la parte esteriore o corporea della società. Procedendo elleno unite e dentro la sfera propria, vanno a conseguire il fine dell'uomo e il bene comune sociale, senza che abbiano a sorgere i conflitti e i disordini lamentati dell'Autore, i quali sempre intervennero per fatto di prepotenze e di violazioni, e interverrebbero assai più gravi, quando lo Stato presumesse di

⁵⁰⁰ A. MARIINI, *Considerazioni sul libro Stato e Chiesa*, cit., p. 38.

⁵⁰¹ Il volume in questione è A. ROSMINI, *La società ed il suo fine*, Milano, Pogliani, 1839.

⁵⁰² A. MARIINI, *Considerazioni sul libro Stato e Chiesa*, cit., p. 39.

elevarsi ad unica podestà e di assoggettare la Chiesa alle sue leggi. Perocchè una podestà unica, indivisa, porta alla tirannide o di un solo, o di pochi o delle moltitudini⁵⁰³.

Per queste ragioni egli sostiene che la visione di Minghetti, anche accettandone le premesse sopra ricordate, vada respinta per le conseguenze alle quali perviene, «non solo perché contraddetta dalla nozione medesima che l'Autore porge dello Stato, ma a maggior ragione perché ripugnante al carattere eminente e divino della Chiesa, cui spetta la pienezza e la indipendenza del potere in ciò che riguarda la parte interiore dell'uomo e della società, perché (non già menomare), toglierebbe ogni grandezza, ogni dignità, ogni efficacia agli altri organi, e perché, invece di far cessare i conflitti, non farebbe che smisuratamente aggravarli»⁵⁰⁴.

Nella trattazione di Mariini non trovano posto considerazioni espresse sul carattere giuridico del diritto canonico; tuttavia esse sono contenute *in nuce* nel ragionamento sulle proprietà degli organismi sociali e sulla sovranità. È infatti chiaro che contestare allo Stato il monopolio della sovranità e dunque della legittimazione a porre norme vincolanti, affermando che la sola potestà di coercizione fisica non rappresenta la sostanza della giuridicità di un precetto, significa non soltanto ripudiare la concezione statocentrica e positivista di Minghetti, ma anche affermare che da quella sovranità che lo Stato possiede in via derivata, o quantomeno condivide con la Chiesa, discende la conseguenza che anche i precetti della Chiesa abbiano un valore giuridico pari, se non superiore per titolo a quello delle norme secolari.

Un'ultima replica diretta all'opera di Minghetti venne da un altro ecclesiastico, mons. Settimio Vecchiotti, all'epoca uditore della Sacra Rota⁵⁰⁵. Il 20 marzo 1879 egli

⁵⁰³ Ivi, p. 40.

⁵⁰⁴ Ivi, p. 40. Nell'opuscolo sulla conciliazione Mariini ribadirà lo stesso concetto: «La sovranità viene ed appartiene a Dio; e tanto l'Autorità Civile quanto l'Autorità Ecclesiastica, non essendo di quella che una derivazione o delegazione, hanno distinto ma non separato ufficio di governare ciascuna lo Stato a seconda delle rispettive appartenenze. E cioè, l'Autorità Ecclesiastica nella parte interna o spirituale dell'uomo e della società, e l'Autorità Civile in tutta quanta la parte esterna e materiale. Procedendo elleno distintamente e concordemente nel loro ufficio, il compito dello Stato si riduce a tutelare i diritti di tutti, ad essere il mezzo efficace al bene e al perfezionamento sociale, sicché le sue leggi non possono essere staccate e contraddire agli insegnamenti della religione. Per questa plasmazione e costituzione, lo Stato e la Chiesa formano due Podestà inseparabili, sebbene distinte ed indipendenti tra loro, per il motivo che come nell'uomo, altrettanto nella società vi ha una parte interna ed una parte esterna, corrispondenti tra loro con vincoli invisibili, e che insieme concorrono a far raggiungere il fine dell'uomo e della società»; A. MARIINI, *Il principio e la base della conciliazione*, cit., p. 15.

⁵⁰⁵ Come ricorda Fantappiè, Settimio Maria Vecchiotti fu autore di alcuni manuali e compendi di diritto canonico molto diffusi presso i seminari di tutta Europa. Egli fu allievo del card. Brunelli alla Sapienza, tenne stretti contatti con i cardinali Vizzardelli e Soglia (del quale riprese gli studi di diritto pubblico ecclesiastico, rifondendoli in un manuale organico negli anni 1867-1868: S. M. VECCHIOTTI, *Institutiones canonicae ex operibus Joannis cardinalis Soglia excerptae et ad usum seminariorum accomodatae*,

lesse le sue *Osservazioni* sul libro dello statista⁵⁰⁶ presso l'Accademia di Religione Cattolica⁵⁰⁷. Considerato il contesto a cui il discorso era destinato, non deve sorprendere che la risposta che Vecchiotti propone riguardo ai temi affrontati da Minghetti sia non soltanto ricalcata senza ulteriori elementi sulle affermazioni del Magistero in materia di potestà della Chiesa e preminenza dell'ordine spirituale su quello secolare, ma anche ridotta, quanto ad argomentazione, ai minimi termini. La comunanza di vedute tra l'oratore ed i suoi destinatari, infatti, lo sollevava dall'onere di argomentare oltre lo stretto indispensabile i passaggi di carattere dottrinale. Oltre che per le affermazioni sul punto della natura della Chiesa e del suo diritto, il saggio è però interessante anche per un'altra ragione: esso è il primo esempio che si è riuscito a rintracciare di una compiuta e ponderata analisi di parte curiale dell'opera di Minghetti e quindi, come si è detto, della posizione matura del liberalismo italiano in materia di separazione tra Stato e Chiesa.

Vecchiotti osserva in apertura che il tema dei rispettivi limiti e diritti della potestà ecclesiastica e di quella civile è divenuto un problema di particolare rilevanza, a causa del mutamento delle condizioni sociali. Le risposte che vengono comunemente date a questa esigenza sono riconducibili a tre concezioni. Per la prima – che egli definisce *teologico-scolastica* – al fine di garantire una pace duratura fra lo Stato e la Chiesa non si può seguire altra via che quella del mutuo accordo, dell'alleanza o dell'unione fra le due potestà. Un concetto la cui natura è doppia: «accordo giuridico per l'indole sua, e pel suo concetto si addice all'idea archetipa della mente divina, risponde alla legge cosmica dell'unità, si affà all'identità del soggetto, che è l'uomo Cristiano e Cittadino ad un tempo». La seconda, definita *storico-politica*, «accorda alla Chiesa il carattere di istituzione pubblica, non però di società perfetta ed indipendente; stanteché attribuisce allo Stato non pure la libertà e l'indipendenza, ma la vera supremazia, in virtù della quale ha verso la Chiesa un doppio diritto; l'uno positivo, ossia il diritto di proteggerla,

Torino, Marietti, 1867-1868, 5 voll.) ed ebbe in seguito incarichi diplomatici in Francia e in Olanda; C. FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica*, cit., vol. I, p. 280. Fu cameriere segreto soprannumerario di Sua Santità dal 1855 (*Notizie per l'anno 1855*, Roma, Tipografia della Rev. Camera Apostolica, 1855, p. 315), membro della Commissione di Revisione del Consiglio di Stato pontificio (*Annuario Pontificio 1868*, Roma, Tipografia della Rev. Camera Apostolica, 1868, p. 412) e, come ricordato, uditore della Sacra Rota. Morì *ante* 1881, come si evince dalla pubblicazione postuma del suo discorso, curata in quell'anno dall'Accademia di Religione Cattolica.

⁵⁰⁶ S. VECCHIOTTI, *Lo Stato e la Chiesa di Marco Minghetti. Osservazioni*, Roma, Monaldi, 1881.

⁵⁰⁷ L'Accademia di Religione Cattolica fu istituita a Roma nel 1801 al fine di rispondere alla diffusione delle idee anticattoliche veicolate dall'illuminismo e riconosciuta da Pio VII. Di essa facevano parte alcuni cardinali, con l'ufficio di censori, e studiosi eminenti di materie storiche e umanistiche; le sedute si svolgevano con cadenza mensile e prevedevano la lettura di una relazione su temi attinenti alla religione nei suoi vari nessi con la storia, la conoscenza e l'attualità.

di tutelarla, di difenderla [...]; e l'altro negativo di correggerla, di sorvegliarla»; si tratta dunque dello *jus regendi, protegendi et cavendi* dell'antico regalismo e del moderno giurisdizionalismo. La terza, «che si intitola economico-politica del lasciar fare e lasciar passare, caldeggia la separazione della Chiesa dallo Stato non solo come possibile, non solo come utile ma eziandio come necessaria alla società», e ne sono esponenti il conte di Cavour e l'onorevole Minghetti, il cui libro «racchiude un compiuto programma politico del partito liberale italiano»⁵⁰⁸.

Si distinguono ulteriormente in questa scuola economico-politica quattro differenti sfumature: il radicale disconoscimento dell'elemento giuridico del fattore religioso (che pone la Chiesa *ex lege* e respinge dall'orizzonte dello Stato le considerazioni di ordine sovranaturale); l'assunzione della separazione come norma razionale da perseguire, e dunque la degradazione della religione ad affare puramente individuale, di coscienza; la separazione accettata come espediente politico di convenienza; infine, una sostanziale accondiscendenza pratica all'idea separatista. Per Vecchiotti, le prime tre «sono apertamente nell'errore, sia perché lasciano sussistere il cristianesimo come cosa di puro gusto subiettivo [...], sia perché interamente respingono il principio che la Chiesa e lo Stato sono due entità reali, congiunte senza confusione, e distinte senza separazione»⁵⁰⁹. Il concetto di *libera Chiesa* di Minghetti, secondo il canonista, è del tipo dottrinarmente più grave, perché «rovescia l'indole della Chiesa, toglie allo Stato il suo principale ufficio, sacrifica la libertà della Chiesa alla onnipotenza dello Stato»⁵¹⁰.

Riguardo al primo punto, la soluzione adottata è, come si è detto, fideistica:

La Chiesa non è una creazione di fantasia, ma è quel che Cristo ha voluto che fosse, società una, religiosa, vera, soprannaturale, legittima, pubblica, organata, perfetta, universale, visibile e destinata per legge immutabile a camminare nella sua via con costante ed assoluta indipendenza, e con pieno magistero, ministero ed impero. Su questo punto è inutile ed inopportuno di assumere una trattazione. Ora nel sistema del nostro Autore [...] è una semplice associazione, senza carattere giuridico; però pel fatto stesso della sua esistenza nel territorio di ogni Stato, essa è una associazione autonoma, convenzionale, facoltativa e contrattuale, totale o parziale di cittadini in una fede ed in un culto, che risiede nel grembo della consociazione massima, complessiva e fondamentale, che è lo Stato [...], non può dettar leggi né avere un

⁵⁰⁸ Ivi, pp. 6-7.

⁵⁰⁹ Ivi, p. 10.

⁵¹⁰ Ivi, p. 18.

diritto pubblico ecclesiastico proprio, sussistendo non per nativa virtù ed entità, ma sì per beneplacito dello Stato, e sotto la vigilanza dello Stato⁵¹¹.

Dalla stessa visione consegue il secondo punto; Minghetti, nella sua idea di indifferentismo religioso dello Stato, ignora che «l'autorità deve guidare mediante la ragione gli esseri ragionevoli al vero ed al bene, e a ciò le fa d'uopo la religione; se per lei verità e menzogna sono eguali, se non riconosce verità oggettiva, né legge divina ed eterna non può adempiere alla sua missione. La giustizia che deve lo Stato praticare ed amministrare consiste in qualche cosa più che l'evitare, o reprimere il furto e rapina»⁵¹². Infine, Vecchiotti denuncia che la volontà di Minghetti di sottomettere tutte le manifestazioni visibili della Chiesa alla potestà dello Stato, attraverso le note clausole dei «motivi d'incolumità sociale, d'interesse generale, d'ordine pubblico e di polizia interna»⁵¹³ altro non sono se non un concreto programma di sottoposizione della stessa allo Stato, poiché non è possibile riconoscere alla Chiesa una autonomia nelle cose spirituali e, al tempo stesso, rivendicare per lo Stato la competenza a disciplinare tutte le manifestazioni esteriori dell'essere umano.

Come si può osservare, per la sensibilità di Vecchiotti – forse ancora troppo legato in questo alla visione del card. Soglia, cultore principalmente dello *jus publicum ecclesiasticum internum*⁵¹⁴ – il problema della giustificazione esterna della dimensione giuridica pubblica e perfetta della Chiesa rimane essenzialmente una proiezione della sua natura divina e della sua organizzazione interna. Egli contrappone alla visione tutta politica di Minghetti una concezione tutta teologica; in questa sorta di gioco di argomentazioni speculari, tuttavia, mancano i punti di contatto e dunque non si dà luogo ad una vera confutazione (Vecchiotti addirittura, a differenza degli altri autori sopra esaminati, non prende neppure in considerazione le contraddizioni interne dell'opera del bolognese), poiché si tratta semplicemente di due sistemi tra loro completamente alternativi e dunque destinati a vivere – si potrebbe dire – in dimensioni parallele. Come si vedrà in seguito, anche negli anni successivi questa discrasia continuerà a riproporsi nelle argomentazioni della canonistica curiale, almeno fino a quando un esponente di

⁵¹¹ *Ibidem*.

⁵¹² *Ivi*, p. 24.

⁵¹³ *Ivi*, p. 28.

⁵¹⁴ Cfr. M. NACCI, *Origini, sviluppi e caratteri*, cit., pp. 38-60.

quella scuola, Felice Cavagnis, non affronterà apertamente il problema delle ragioni da opporsi alla pretesa del liberalismo di ridurre la Chiesa a collegio privato⁵¹⁵.

Il quadro fin qui delineato delle risposte al libro di Minghetti, in ogni caso, sembra dare la misura di quanto il problema (non soltanto teorico) di trovare una collocazione per la Chiesa nel nuovo ordinamento giuridico fosse non solamente aperto, ma discusso e correntemente percepito ad ogni livello del dibattito nazionale.

5. Dalla Destra storica al conservatorismo nazionale: il giurisdizionalismo moderato di Giuseppe Piola

Nel panorama delle soluzioni di politica ecclesiastica che si collocano a cavallo fra la dimensione politica e quella giuridica, occupa un posto di rilievo il pensiero di Giuseppe Piola Daverio, che fu senatore, cattolico ma – per usare il termine in voga all’epoca, ripreso dalla tradizione medievale – “legista”, in quanto assertore della prevalenza dei diritti dello Stato nei confronti della Chiesa.

⁵¹⁵ Cfr. *infra*, cap. V.

La visione di Piola, improntata a un giurisdizionalismo conservatore, lo colloca al crocevia fra il moderatismo di Bonghi e Minghetti, il giurisdizionalismo della Sinistra e, infine, il movimento definito *conservatorismo nazionale*⁵¹⁶. Questo movimento, nato dalle rovine della Destra storica ed organizzatosi attorno alla figura del genovese Manfredo da Passano nel 1879⁵¹⁷, all'avvicinarsi della crisi di fine secolo avrebbe propugnato una sorta di conciliazione tacita, attraverso una maggiore attenzione da parte dello Stato per le istanze ecclesiastiche e, per riscontro, la cessazione delle ostilità da parte della Chiesa, allo scopo di consolidare con l'apporto dei cattolici le istituzioni nazionali. Citato da quasi tutti gli autori della sua epoca, spesso *contra* ma sempre con attestazioni di stima per la coerenza di visione, egli fu tuttavia dimenticato nel corso Novecento, probabilmente proprio a causa della difficoltà di collocarlo fra le categorie cattolici/liberali e separatisti di Destra/giurisdizionalisti di Sinistra. La rilettura della sua opera che ne diede Pietro Gismondi nel suo ricordato saggio sul *Nuovo giurisdizionalismo italiano*, infatti, non servì a riportarne in auge il pensiero, a quell'epoca ormai irrimediabilmente legato a questioni che gli eventi, la dottrina e lo stato della scienza giuridica avevano superato.

Giuseppe Piola nacque a Milano il 20 dicembre 1826 da Gabrio, patrizio milanese, e da Luigia Petazzi, in seno a quell'aristocrazia lombarda che, nel corso del secolo precedente, aveva messo a frutto i propri possedimenti agrari procurandosi così una nuova prosperità. Probabilmente, in modo confacente al suo *status*, dopo la laurea in lettere e filosofia conseguita presso l'Ateneo pavese⁵¹⁸ fu avviato agli studi necessari per intraprendere una carriera nell'imperial-regia amministrazione, come dimostra la conoscenza della lingua tedesca che emerge dai suoi scritti. Nel 1865 fu eletto alla Camera dei Deputati nel collegio di Treviglio e, il 28 febbraio 1876, nominato senatore.

⁵¹⁶ La letteratura sul conservatorismo nazionale è perlopiù costituita da studi settoriali o concentrati su singoli episodi e figure; soltanto in modo mediato si riesce a trarre un quadro complessivo di tale movimento, che ebbe un riscontro culturale maggiore della presa politica che riuscì ad esercitare sulla sua epoca. Si vedano G. DE ROSA, *I conservatori nazionali. Biografia di Carlo Santucci*, Brescia, Morcelliana, 1962; O. PELLEGRINO CONFESSORE, *“Cattolici col Papa, liberali con lo Statuto”*. *Ricerche sui conservatori nazionali (1863-1915)*, Napoli, Elia, 1973; G. LICATA, *La «Rassegna Nazionale». Conservatori e cattolici liberali italiani attraverso la loro rivista (1879-1915)*, Roma, 1968, Edizioni di Storia e Letteratura.

⁵¹⁷ O. PELLEGRINO CONFESSORE, *Manfredo da Passano*, in ID., *“Cattolici col Papa, liberali con lo Statuto”*, cit., pp. 211-265.

⁵¹⁸ Esperienza dalla quale l'ingegno ironico del Piola trasse spunto per un curioso romanzo satirico (G. PIOLA, *Storia d'uno studente di filosofia*, Milano, Bernardoni, 1855), nel quale si mettevano alla berlina le mode intellettuali della sua epoca attraverso la vicenda di un giovane universitario che incappa nei misteri dell'Accademia, delle società filosofiche e persino del socialismo. Il libro riscosse una recensione benevola dalla *Civiltà Cattolica*, che tuttavia si concludeva con la condanna delle idee filosofiche fatte

Nel corso della sua carriera politica non ebbe incarichi governativi né parlamentari; proseguì invece i propri studi e l'attività di pubblicista – che gli diedero una vasta notorietà – e la partecipazione alle attività del Consiglio comunale di Milano. Morì nella sua città il 27 febbraio 1904.

La materia ecclesiastica è l'ambito verso il quale Piola rivolse principalmente la sua attenzione. In particolare, egli si interessò con costanza del tema del riordinamento delle proprietà della Chiesa e delle associazioni religiose⁵¹⁹, pur avendo studiato in prima battuta la questione del matrimonio. A questo tema dedicò infatti uno studio filosofico e politico, nel quale si prendevano le mosse da una confutazione del pensiero di Rosmini⁵²⁰ per cercare di dimostrare con ricchezza di argomentazioni erudite, ma non senza forzature dove si addentra nelle argomentazioni teologiche e patristiche, che la competenza su questo istituto giuridico spetta per diritto innato allo Stato e non alla Chiesa⁵²¹. Nello stesso libro egli esprime propria visione giurisdizionalista della politica ecclesiastica, che si può dire affine a quella che avrebbe espresso anni dopo Ruggiero Bonghi per il progressivo avvicinamento ad un fine ideale che la caratterizza:

Per costoro [i clericali] la libertà della Chiesa vuol dire la servitù dello Stato. I liberali invece vogliono che ciascuna delle due autorità sia indipendente e libera, ma nel proprio campo

proprie dall'autore nell'ultimo capitolo; *Rivista della stampa italiana*, in «La Civiltà Cattolica», 1855, X, pp. 663-667.

⁵¹⁹ G. PIOLA, *Una discussione sui beni ecclesiastici*, Milano, Lombardi, 1864; ID., *Sulla questione della personalità giuridica per le Associazioni religiose*, in «Nuova Antologia», 1872, 19, pp. 713-754; ID., *Sulla questione del riordinamento della proprietà ecclesiastica*, in «Rendiconti del Reale Istituto lombardo di scienze e lettere», XXXII, 1899, 11, pp. 765-770; ID., *Pel riordinamento della proprietà ecclesiastica*, in «Nuova Antologia», 1904, 109, pp. 675-693.

⁵²⁰ Gli scritti a cui fa riferimento Piola si trovano raccolti in: A. ROSMINI, *Scritti vari di Antonio Rosmini sul matrimonio cristiano e le leggi civili che lo riguardano*, Firenze, Cellini, 1862.

⁵²¹ Così Piola riassume la questione: «Il matrimonio è una nozione di diritto, d'origine naturale, ossia di istituzione divina, la quale, realizzandosi nella società, prende una prima forma dalla volontà sociale e dunque dalla legge; e realizzandosi in secondo grado nell'individuo, prende una seconda forma della volontà di questo, il contratto. Non si può dunque dire che, in diritto civile, il matrimonio è un contratto; ma solamente che nel matrimonio c'è un contratto. È la stessa considerazione che vale anche per la teoria della società civile. Dalla volontà divina l'esistenza di questa; dalla volontà sociale la forma di lei cioè, cioè la forma di governo; dalla volontà individuale, l'appartenere un dato individuo ad una data società civile, essendo in arbitrio dell'individuo, nei limiti dei regolamenti dei singoli Stati, l'aggregarsi ad uno Stato piuttosto che all'altro; nel qual senso unicamente, come dice il Savigny, la relazione di società civile prende la forma d'un contratto. Essa quindi non è un contratto; e per la stessa ragione non è un contratto la società coniugale». Da queste affermazioni discende anche la natura del vincolo giuridico che determina le forme del matrimonio. «Questa legge bisogna che abbia per iscopo lo scopo della relazione di diritto ch'essa regola; il quale, come si è ripetuto, non è nell'individuo, ma in quell'unità sociale che questo concorre a formare in forza appunto della relazione di cui si tratta. Ora una legge civile che serve a uno scopo, non già proprio dell'individuo, ma indipendente da esso, e subordina l'individuo a un tutto di cui esso fa parte, è quella che si chiama legge di diritto pubblico» (dal carattere pubblico e indisponibile della disciplina del matrimonio Piola fa derivare anche la garanzia dell'indissolubilità del vincolo). G. PIOLA, *La questione del matrimonio*, Firenze, Le Monnier, 1861, pp. 147-148.

d'azione. Prima dunque si riduca ciascuna entro codesto campo; che è quanto dire: prima la completa separazione tra lo spirituale ed il temporale, e poi la libertà. Finché una simile separazione non è fatta, finché l'autorità religiosa entra, o molto o poco, nel terreno della civile, il togliere le guarentigie che questa è costretta a prendere contro gli atti di quella, non è uno stabilir la libertà, ma un levar il freno alla tirannia⁵²².

In seguito – tralasciando per il momento l'opera più importante e dibattuta dello scrittore in materia di libertà della Chiesa – si mantenne in buona parte legato al giurisdizionalismo già espresso in queste parole, salvo, da cattolico e da conservatore, auspicare un *ralliement* della Chiesa allo Stato. L'avvicinamento di Piola al conservatorismo nazionale si può osservare in un opuscolo dal titolo significativo di *Elementi per un programma conservatore*, pubblicato nel 1886. Da questo scritto emerge la comunanza di vedute (non l'immedesimazione: egli continuava a considerarsi un conservatore “classico”) del senatore lombardo con la nuova corrente politica ed insieme si ripresentano alcuni tratti salienti del suo pensiero in materia ecclesiastica. Inoltre, se ne possono trarre osservazioni riguardo al apporto ambivalente che il movimento conservatore aveva con la Chiesa: da un lato, i conservatori intendevano perseguire la conciliazione; dall'altro, tuttavia, sembravano non voler dismettere le attitudini giurisdizionaliste e riformatrici dei decenni precedenti. Infatti Piola, dopo avere svolto osservazioni sull'importanza del sentimento religioso per la coesione della vita nazionale⁵²³, analizza come un avvicinamento della Chiesa alla vita nazionale avrebbe giovato a quest'ultima.

Per la parte dello Stato, Piola afferma che la modifica ed il temperamento introdotti dalla legge del 19 giugno 1873 sulla applicazione alla provincia di Roma delle leggi eversive degli anni Sessanta (temperamento a cui si erano mantenuti fedeli anche i Governi della Sinistra⁵²⁴) fossero già il segnale di una possibile conciliazione; d'altra parte, tuttavia, nel capitolo dedicato alla necessità di un riordinamento amministrativo, inserisce anche il progetto di una razionalizzazione *ope legis* delle circoscrizioni diocesane, attraverso la loro riduzione «dalle circa 280 presenti ad un centinaio»⁵²⁵, a testimonianza di ambizioni di riforma ecclesiastica mai completamente dismesse. In un altro passaggio, a riprova di come la conciliazione fosse intesa come un avvicinamento

⁵²² Ivi, p. 165.

⁵²³ G. PIOLA, *Elementi di un programma conservatore*, Milano, Hoepli, 1886, pp. 8-12.

⁵²⁴ Ivi, p. 64.

⁵²⁵ Ivi, pp. 59-60.

della Chiesa allo Stato più che viceversa, Piola afferma che l'avvicinamento delle due autorità avrebbe giovato ad entrambe, perché in tal modo le madri cattoliche avrebbero educato i figli al rispetto dello Stato, superando così l'obiezione comunemente mossa ai cattolici di essere ostili agli interessi della nazione⁵²⁶, con ciò legittimando la cittadinanza politica dell'appartenenza cattolica⁵²⁷. Quali ne fossero i contenuti e la praticabilità, il *Programma* di Piola e le posizioni politiche dei conservatori nazionali alle quali esso rispondeva sembrano dimostrare che la questione ecclesiastica, nella sua dimensione politica, fosse ancora percepita come centrale nell'ultimo quindicennio del secolo.

La sua opera più rilevante in materia di rapporti fra lo Stato e la Chiesa⁵²⁸ vide la luce nel 1874 per le edizioni di Ulrico Hoepli, la cui libreria si era affermata proprio in quegli anni come uno dei principali riferimenti della borghesia colta milanese⁵²⁹. Il volume si compone di sette capitoli scritti con uno stile chiaro e conciso, dove dopo una premessa di ordine generale si affrontano in modo organico i principali problemi nei quali si rifletteva la questione ecclesiastica. Fin dal titolo dei capitoli si può cogliere la chiave di lettura con la quale l'autore intende affrontare le questioni: quella delle libertà (di riunione, di pubblicazione, di elezione, di giurisdizione, di insegnamento, di proprietà) di cui la Chiesa deve poter godere in ottemperanza ai principî di un ordinamento separatista e moderno. Piola infatti, come la maggior parte degli autori suoi contemporanei, vede nel conflitto fra lo Stato e la Chiesa una questione che spetta al primo risolvere, se possibile – in questo sta il suo moderatismo – con l'accordo della seconda, ma in ogni caso senza ledere i diritti che, in un'ottica che si può considerare giusnaturalistica, lo Stato è tenuto a riconoscerle. Come gli autori precedenti, anche il senatore lombardo fa professione di separatismo, ma la sua concezione si fonda su presupposti differenti da quelli degli autori fino a qui indagati e si sviluppa secondo linee originali, con un grado di coerenza interna superiore a quello di Minghetti e Bonghi. La bibliografia con la quale sostiene la sua argomentazione è minimale ed eterogenea, come peraltro era consuetudine fra gli studiosi ottocenteschi; essa comprende testi classici, evangelici o patristici e, per quanto riguarda gli aspetti più

⁵²⁶ Ivi, pp. 62-64.

⁵²⁷ Lo testimonia in modo significativo la proposta, avanzata da Piola in una lettera del 19 settembre 1894 a Francesco Crispi, di nominare senatori alcuni vescovi conciliatoristi, come Bonomelli, Capecelatro o Scalabrini; la lettera è riportata in M. SCADUTO, *Episodi della politica ecclesiastica di F. Crispi*, cit., pp. 243-244 n.

⁵²⁸ G. PIOLA, *La libertà della Chiesa*, Milano – Napoli, Hoepli, 1874.

⁵²⁹ N. TRANFAGLIA e A. VITTORIA, *Storia degli editori italiani*, Roma – Bari, Laterza, 2007, pp. 88-92.

propriamente giuridici, autori francesi come Portalis e il gallicano Edmond Richer⁵³⁰, e soprattutto Emil Friedberg⁵³¹.

Il primo capitolo del saggio è interamente dedicato al tema che qui interessa, ovvero la natura giuridica da riconoscersi alla Chiesa. I capitoli successivi rappresentano invece l'applicazione delle tesi esposte nel capitolo iniziale ai singoli aspetti della questione ecclesiastica e sono dunque al contempo banco di prova della coerenza delle tesi dell'autore sulla natura della società ecclesiastica e analisi critica della legislazione vigente.

La *propositio* non potrebbe essere più chiara: «Chi scrive non riesce a spiegare come persone di tanto ingegno e di tanta cultura abbiano potuto fissarsi in mente che la Chiesa cattolica sia di sua natura una società privata, o sia divenuta tale per effetto della cessazione del potere temporale del papa» e neppure si spiega come si possa affermare di agire per la libertà della Chiesa esigendo che essa venga trattata come tale, «giacché il dare la libertà ad una potenza qualunque non può consistere nel trattar quella diverso da ciò che essa è naturalmente; ma consiste, all'opposto, nel riconoscere pienamente il modo d'essere e di agire di quella potenza; in una parola, la natura di essa»⁵³². Piola è consapevole che, negando che la Chiesa sia una società privata, si assume implicitamente l'impegno di spiegare che cosa invece essa sia, e giunge al concetto che intende esprimere osservando in prima battuta le incongruenze fra la visione privatistica e la legislazione vigente. Legislazione che, peraltro, costituiva una realizzazione degli stessi fautori di quella teoria.

In primo luogo, egli osserva che applicare clausole di pubblica utilità in materia di proprietà ecclesiastica significa considerare tale materia come oggetto di diritto pubblico; che il diritto comune che si afferma di voler applicare alla Chiesa è in realtà una «eccezione al diritto comune» e, soprattutto, che se si parla di separazione della Chiesa dallo Stato, occorre preventivamente domandarsi se sia «ragionevole questa formola quando s'abbia a considerar la Chiesa una società privata». Infatti, prosegue Piola, se gli stessi sostenitori della teoria privatistica «per esempio, ci proponessero di dar piena libertà alle società anonime, togliendo a quelle ogni autorizzazione preventiva del Governo, ci parlerebbero forse di separazione delle società anonime dallo Stato? Il

⁵³⁰ Richer (Chaource, nell'Aube, 1560 – Parigi, 1631) fu teologo e canonista, insegnò alla Sorbona, fu sostenitore del gallicanesimo e dell'autonomia del potere civile rispetto al religioso. In particolare, l'opera a cui Piola fa riferimento è E. RICHER, *Traité des appellations comme d'abus*, s.i., 1763, 2 voll.

⁵³¹ E. FRIEDBERG, *Die Gränzen zwischen Staat und Kirche*, cit.

⁵³² G. PIOLA, *La libertà della Chiesa*, cit., p. 7.

concetto di separazione di una società dalla società politica, significa una indipendenza reciproca tra le due; e questo suppone una somiglianza di natura fra di esse, combinata con una diversità fra i loro campi d'azione. Si ammette dunque con ciò che la società cattolica abbia una natura simile allo Stato, che è come dire un carattere pubblico»⁵³³.

Con queste osservazioni si giunge al cuore del problema che l'autore pone, ovvero l'impossibilità di ridurre la Chiesa al concetto di società privata. Poiché sono private quelle associazioni che nascono da un contratto, e che per conseguenza ricevono dagli associati non solo la forma ma anche la loro sostanza («che può, per la stessa ragione, esser da loro interamente disfatta»), occorre domandarsi se tali requisiti si possono rinvenire anche nel caso della Chiesa, o se la società ecclesiastica sia in realtà la manifestazione di un diverso tipo di esigenza umana.

L'autore, chiaramente, propende per una risposta del secondo tipo, che egli sviluppa partendo dalla nozione di società *tout-court*, ovvero, per antonomasia, la società umana. Tale società è composta da tante «sfere sociali», e dunque società in senso più specifico, quante sono le esigenze umane alle quali il vivere insieme corrisponde⁵³⁴. Esse sono cosa ben diversa dalle società private, «infatti sono naturali, cioè derivanti dalla natura dell'uomo, e non già da un atto arbitrario della sua volontà. Sono necessarie per l'uomo, a quel modo che è necessaria per lui la sua natura. Sono, per la stessa ragione, perenni. Lo scopo di ciascuna di esse non è scelto dall'individuo, come per le società che fa lui; ma è fissato a lui dall'autore della natura umana». Questo fa di loro società di diritto pubblico, o per meglio dire *istituzioni sociali*.

Fra queste società – accomunate dal carattere pubblico – due, in particolare, godono di una posizione eminente in ragione delle funzioni alle quali adempiono, il perseguimento della giustizia e il soddisfacimento del sentimento religioso. Esse sono, naturalmente, lo Stato e la Chiesa. Per quanto riguarda il primo, «la natura dello scopo che si è detto esser proprio di questa istituzione che si chiama lo Stato richiede necessariamente che questa estenda la sua azione a tutto l'ordine sociale, a tutte le relazioni, non solo tra gli individui, ma anche tra le altre istituzioni»⁵³⁵. Del pari la Chiesa, in quanto istituzione preposta al soddisfacimento di una funzione irriducibile ad altri parimenti naturali, è una istituzione di diritto pubblico, così come sono, per conseguenza, di diritto pubblico le

⁵³³ Ivi, p. 10.

⁵³⁴ Piola identifica le seguenti funzioni, senza tuttavia specificare se ritenga tale elenco esaustivo o esemplificativo: lo sviluppo del principio religioso connaturato all'uomo, quello del principio morale, quello delle facoltà intellettive dell'uomo, ovvero l'istruzione, l'espressione del bello, il lavoro materia nelle sue diverse forme, l'attuazione della giustizia fra gli uomini; ivi, p. 14.

relazioni che intercorrono fra le diverse istituzioni. Il carattere comune allo Stato e alla Chiesa – e ad essi soltanto, fra le istituzioni – è il fatto di avere una «vera e compiuta organizzazione: cioè, un proprio corpo di leggi formanti sistema a sé; una sfera d'azione determinata ed estesa; poteri propri, con azione indipendente e perenne; elezione propria, per l'esercizio di quei poteri»⁵³⁶. Piola dunque affronta in modo diretto il problema della giuridicità del diritto della Chiesa, e afferma apertamente che la sua natura è distinta ma simile a quella del diritto dello Stato; il diritto canonico, dunque, promana da una istituzione pubblica in modo analogo al diritto dello Stato e per questo non può essere ridotto al rango di norma pattizia o privata.

Per fare chiarezza a questo riguardo, egli introduce una chiara distinzione fra il concetto di istituzione e quello di persona giuridica. Per Piola, infatti, la persona giuridica è una *fictione juris*, mentre l'istituzione ha una propria consistenza pregiuridica; la prima riceve dall'uomo la sua sostanza, mentre la seconda soltanto la forma; la persona giuridica instaura relazioni privatistiche⁵³⁷, mentre l'istituzione si lega con le altre istituzioni per mezzo di rapporti, come si è detto, di diritto pubblico. Fra le istituzioni in generale, Piola colloca le corporazione del lavoro, le quali raccolgono le comunanze di interessi che sorgono naturalmente come superamento della concorrenza individuale, gli enti di istruzione, che adempiono ad una funzione che in se stessa non è monopolio né dello Stato né della Chiesa dal momento che risponde al bisogno umano di educazione e innalzamento intellettuale, la famiglia e l'uomo stesso, le cui determinazioni di *status* sono sempre state considerate questioni di diritto pubblico. La visione di Piola è dunque fortemente anti-individualista: a suo giudizio, ridurre al solo individuo il fondamento della società significa rinunciare alla comprensione degli aspetti relazionali, che sono il *proprium* della sua visione istituzionalistica e nei quali si concretano gli interessi che le azioni umane perseguono ma non creano.

Dopo aver premesso tutto questo, si può cogliere il senso della definizione della natura giuridica della Chiesa che lo studioso dà e che riesce a dare contezza delle caratteristiche proprie dell'istituzione da un punto di vista rigorosamente esterno all'autocomprensione della Chiesa:

⁵³⁵ Ivi, p. 16.

⁵³⁶ Ivi, p. 23.

⁵³⁷ L'accezione nella quale Piola utilizza la locuzione *persona giuridica*, nella sua assonanza con l'uso strettamente giuridico, ha un che di ambiguo, poiché sfugge alla distinzione fra persone giuridiche ed

Come chiesa in genere, essa è una istituzione naturale, indipendente dall'uomo; come Chiesa cattolica, è un'istituzione simile, che ha preso una forma speciale per opera umana. Né questa considerazione, fatta dal punto di vista dello Stato, contrasta la credenza dei cattolici, la quale ammette la divinità nel fondatore della loro chiesa. Giacché questa stessa credenza ammette in quello del pari la vera e perfetta umanità. Se essa sovrappone a questa una persona divina, ciò non può avere effetto se non per chi partecipa la credenza medesima; e l'effetto non è, né può essere, altro che di negare a questi credenti ogni diritto di mutare una forma stabilita da un simile fondatore. Ci pare pertanto che non intenda cosa sia la Chiesa cattolica, come pure ogni altra chiesa, chi la definisce una libera associazione per uno scopo di culto. Questi confonde la Chiesa cattolica con un consorzio pio, con una confraternita, colla società per gli interessi cattolici. La Chiesa cattolica, ripetiamo, non è una associazione fatta liberamente da determinati individui, per uno scopo scelto da loro, e la quale può esser da loro liberamente disfatta; non è una società privata per uno scopo religioso, ma una società religiosa di diritto pubblico⁵³⁸.

Per tutte queste ragioni, la conclusione di Piola è che non si possa applicare alla Chiesa il diritto *comune*, che viene così definito in quanto posto dallo Stato per la platea indistinta delle persone giuridiche che esistono o possono venire ad esistenza e il cui numero o la cui varietà di scopi e caratteri non può influire sui loro caratteri costitutivi. Ciò che deve presiedere alle relazioni fra lo Stato e la Chiesa è un diritto *speciale*, così come è diritto speciale, per esempio, il diritto di famiglia. In entrambi i casi, infatti, la specialità – e quindi l'irriducibilità ad un più ampio paradigma – della relazione giuridica dipende dal fatto che essa collega istituzioni fra loro differenti per natura e coordina le loro azioni, che si collocano su livelli comunicanti ma distinti.

Gismondi sottolinea come in questa visione trovino fondamento tanto gli elementi di vicinanza quanto quelli di divergenza della visione di Piola rispetto al giurisdizionalismo classico, che nutra una concezione della Chiesa come organo funzionale rispetto allo Stato. «Nonostante non si possa negare che Piola cada in alcune incertezze e contraddizioni – scrive Gismondi – l'essenza originale del suo pensiero emerge quando prende in considerazione la Chiesa come un'istituzione diversa dagli enti pubblici dello Stato, in quanto portatrice di un proprio ordinamento indipendente da

istituzioni la collocazione delle persone giuridiche di diritto pubblico, che l'autore, ai fini della sua esposizione, riconduce al concetto di istituzione.

⁵³⁸ Ivi, pp. 21-22.

quello statale e precisa che l'*exequatur* ed il *placet* sono i mezzi in virtù dei quali le norme, sorte nell'ambito dell'ordinamento canonico, acquistano efficacia civile»⁵³⁹.

La ricostruzione filosofico-giuridica della natura della Chiesa sopra ripercorsa, all'apparenza slegata dalle contingenze della legislazione vigente, trova nei capitoli successivi dell'opera una applicazione concreta rispetto ai singoli settori della politica ecclesiastica. Piola utilizza infatti il canone interpretativo sopra ricostruito per leggere in chiave critica i provvedimenti legislativi ispirati al separatismo e alla concezione privatistica della Chiesa. Per l'autore, la forzatura di una lettura del fenomeno ecclesiastico in chiave privatistica e le malaccorte scelte politiche che, ad esempio, stanno alla base della legge delle guarentigie, avrebbero indotto il legislatore a non esercitare adeguatamente i propri diritti nei confronti della Chiesa o addirittura a spogliarsi degli strumenti giuridici che sono, nella sua ottica, essenziali per poter fare valere tali diritti. La conclusione alla quale giunge al riguardo è pertanto *tranchant*: «Le considerazioni che abbiamo esposte, ci conducono a questo risultato, che la nostra legislazione riguardo alle relazioni tra lo Stato e la Chiesa, per una parte è sempre fa fare di sana pianta, e per l'altra parte sarebbe da rifare»⁵⁴⁰.

I passaggi della seconda parte dell'opera che sembrano più rilevanti per il tema trattato sono quelli in materia di libertà di riunione, di pubblicazione e di giurisdizione, poiché è riguardo a questi aspetti che le conseguenze dell'istituzionalismo dell'autore portano alle conclusioni più interessanti sul punto della considerazione da accordare al diritto della Chiesa. Per questi e per gli altri settori sopra ricordati, dalla libertà di insegnamento a quella di proprietà, lo studioso milanese svolge osservazioni tese a ricostruire, secondo la propria concezione giurisdizionalista, un modello coerente dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa.

Riguardo alla libertà di riunione, Piola contesta fortemente l'art. 14 della legge delle guarentigie, che aboliva ogni restrizione speciale all'esercizio del diritto di riunione del clero cattolico. Egli affronta subito la questione dal punto di vista delle istituzioni coinvolte ed afferma che gli artefici della norma hanno inteso «togliere il valore ad ogni prescrizione di una autorizzazione del governo civile per la riunione dei sinodi e concili della Chiesa; prescrizioni che si contenevano in diverse leggi o decreti di polizia ecclesiastica, tuttora vigenti nel nostro Stato; ed hanno creduto che ciò non fosse altro se non una estensione di quel diritto di riunione che è stabilito nell'articolo

⁵³⁹ P. GISMONDI, *Il nuovo giurisdizionalismo italiano*, cit., p. 140.

⁵⁴⁰ Ivi, p. 244.

32 del nostro Statuto»⁵⁴¹. Egli rigetta subito tale interpretazione, che a suo avviso cela ed elude il vero problema: ciò che si procura con una tale norma non è l'estensione del diritto di associazione inteso come proiezione delle garanzie individuali che lo Statuto riconosce ai privati, bensì un'area di privilegio entro la quale un'istituzione come la Chiesa può operare fruendo di garanzie che, per loro natura, sono destinate ad altri scopi. Questo proprio perché, alla base della norma, vi è una inadeguata comprensione dell'oggetto della disciplina: «La Camera scambiava con una semplice riunione di cittadini quelle assemblee della Chiesa che fanno leggi alle quali lo Stato è disposto a dare valore civile. Essa quindi credeva di deliberare sulla libertà di riunioni di diritto privato, mentre invece deliberava su riunioni di diritto pubblico»; pertanto, l'assemblea «credeva di determinare un diritto di individui, quando, in cambio, determinava un diritto dei poteri d'un'istituzione sociale; di applicare un diritto comune, mentre invece stabiliva un diritto speciale»⁵⁴².

Ancora più chiaro si fa il discorso quando, affrontando il problema della pubblicazione degli atti dell'autorità ecclesiastica, Piola si fa sostenitore della necessità di conservare i diritti di *placet* ed *exequatur*. Dal suo punto di vista tali istituti non contraddicono la distinzione degli ordini, né conculcano la libertà della Chiesa, poiché non influiscono sulla approvazione interna degli atti ecclesiastici, ma concorrono solamente a determinare i loro effetti giuridici esteriori. Tali effetti entrano nella sfera dell'azione dello Stato perché è compito proprio di quest'ultimo presiedere ai fenomeni di rilevanza sociale, valutandone gli effetti e non le cause. All'autore non interessa la pubblicazione puramente ecclesiastica degli atti (che non è idonea a conferire di per sé l'efficacia civile a tali provvedimenti⁵⁴³), ma il riconoscimento degli stessi da parte dello Stato. La ragione di una simile necessità risiede nel fatto che le leggi e gli atti della Chiesa sono comunque destinati a produrre, in via diretta o mediata, effetti giuridici nell'ordinamento dello Stato, cosicché si rende opportuno che lo Stato stesso intervenga riconoscendo o, al contrario, limitando per quanto possibile gli effetti di tali atti. È

⁵⁴¹ Ivi, p. 34.

⁵⁴² Ivi, p. 36.

⁵⁴³ «Gli atti dei poteri religiosi non hanno, di loro natura, altra efficacia che religiosa, efficacia di coscienza. La civile è data loro interamente dall'autorità civile; e questa, ciò facendo, opera come un padrone che dà quello che è suo, e non già come uno strumento col quale la Chiesa ottenga cosa che sia di ragione di lei. Se noi sosteniamo che la Chiesa è una podestà pubblica, ciò non vuol dire che essa sia una podestà politica, che abbia, cioè, competenza nel campo dello Stato. Questo pertanto, quando mette una condizione che dà l'efficacia civile, la mette a ciò che è dono suo, e non già a nulla che sia diritto della Chiesa. La sfera del diritto di questa rimane intatta; la pubblicazione che è di sua ragione, rimane libera a lei; l'*exequatur* è fuori anche di questa pubblicazione»; ivi, pp. 52-53.

questo ulteriore passaggio che fa risaltare l'originalità e, allo stesso tempo, il pragmatismo del pensiero di Piola:

Lo scopo dell'*exequatur* non è punto quello di impedire l'esecuzione ecclesiastica degli atti a cui esso non si applica. L'esecuzione a cui esso si riferisce, non è la ecclesiastica, che rimane libera; ma la civile. Rispetto poi a quest'ultima [...], se l'*exequatur* non la può dare piena ed assoluta agli atti a cui esso si applica, non si può dire però che esso non la dia loro in nessun modo e caso, e nemmeno che sia inutile quando non la dà. E infatti lo Stato, secondo la nostra legge, rifiuta l'esecuzione civile alle decisioni ecclesiastiche soltanto *in materia spirituale e disciplinare*; colle quali parole si vuol dire che esso non si incarica di quella esecuzione in quanto essa fa parte dell'amministrazione ordinaria della Chiesa; ma quando essa dia luogo a qualche controversia da poter essere portata davanti ai tribunali civili, allora lo Stato dà l'esecuzione civile a quelle decisioni, per mezzo appunto dei tribunali, i quali devono, in questo caso, applicare le leggi e i decreti ecclesiastici. Queste leggi e decreti pertanto, se non hanno l'esecuzione coatta assolutamente, possono però sempre averla date certe condizioni. Quando, per esempio, il papa, o un vescovo, emanasse un decreto che proibisse l'insegnamento d'una qualche dottrina, lo Stato non darebbe, per ciò solo, esecuzione civile al decreto; non aggiungerebbe a quella proibizione la sua. Ma se un prete fosse privato dell'ufficio o del beneficio per avere insegnato quella dottrina, allora lo Stato si incaricherebbe di dare esecuzione civile a una simile privazione, o invece al suo contrario.

Le conclusioni a cui giunge Piola sulla scorta di simili argomentazioni trascendono il problema delle ragioni per il mantenimento dell'*exequatur* e degli altri strumenti della tradizione giurisdizionalista e finiscono per rispondere direttamente alla domanda sulla giuridicità del diritto canonico: «Non è vero dunque che il nostro Stato si sia sciolto interamente dall'obbligo di far eseguire colla propria forza le decisioni delle autorità ecclesiastiche; né gli è possibile sciogliersi da ciò finché esso riconosce la Chiesa»; anzi, per le ragioni indicate «è forza supporre che queste leggi siano riconosciute dallo Stato, che siano rivestite di quella approvazione civile per la quale appunto divengono applicabili dai tribunali»⁵⁴⁴.

Piola segue un percorso analogo per sostenere il valore dell'appello per abuso, che secondo la sua ricostruzione «non è una giurisdizione civile che si metta al posto dell'ecclesiastica: in altri termini, con essa lo Stato non piglia ad esercitare lui una funzione di competenza della Chiesa. Con essa invece lo Stato non fa che protegger sé, i

⁵⁴⁴ Ivi, pp. 56-57.

suoi cittadini e l'ordine pubblico, relativamente ad atti della giurisdizione ecclesiastica»⁵⁴⁵. Naturalmente l'intellettuale milanese riconosce alla Chiesa, in quanto istituzione pubblica, una giurisdizione, ancorché limitata quanto ai suoi effetti sul piano "politico" (come egli definisce la sfera sociale di pertinenza dello Stato) dai vincoli della legge statale. A riprova di ciò, egli sostiene la necessità di assegnare la competenza a decidere sugli atti ecclesiastici ad una giurisdizione di natura amministrativa, poiché si tratta di «un giudizio su questioni di diritto pubblico, e non su questioni di diritto privato; che è, insomma, un giudizio di natura speciale»⁵⁴⁶. Da questo punto di vista, egli richiama l'attenzione sul fatto che la stessa legge 20 marzo 1865, № 2248 sull'unificazione amministrativa (la cosiddetta *Legge Lanza*), all'art. 10, № 3 dell'allegato D, attribuiva al Consiglio di Stato la giurisdizione sugli appelli per abuso. Per Piola non si può demandare ai tribunali ordinari la giurisdizione su simili atti, poiché tali tribunali, per la loro natura, non dispongono degli strumenti necessari a tutelare in modo efficace gli interessi pubblici sottostanti: cosicché «questa stessa disposizione del demandare ai tribunali ordinari la giurisdizione per abuso, vantata come la soppressione d'un'eccezione e un'applicazione del diritto comune», si trasforma al contrario, per la sua inadeguatezza rispetto al problema, in «un'eccezione al diritto comune». Ancora una volta, queste osservazioni lo inducono a contestare «quel principio fisso che la Chiesa sia una società della stessa natura delle società private, e che le leggi di essa siano patti dei membri componenti codesta società»⁵⁴⁷.

Ciò che emerge dalla lettura è una concezione forte ma non strettamente positivista della funzione dello Stato, che Piola cala pur sempre nel contesto del pluralismo istituzionale dal quale la sua riflessione prende le mosse. Egli declina la funzione dello Stato non secondo la sensibilità di impronta germanica che all'epoca iniziava a diffondersi in Italia⁵⁴⁸ (e che, come si è detto, sarebbe stata fatta propria da molti studiosi che si interessarono a queste tematiche, a cominciare dai casi di Minghetti e ancora più di De Zerbi), ma secondo un giusnaturalismo razionalistico assai più vicino, anche per i rari autori citati in nota, alla sensibilità francese dell'epoca post-

⁵⁴⁵ Ivi, p. 96.

⁵⁴⁶ Ivi, p. 126.

⁵⁴⁷ Ivi, pp. 132-133.

⁵⁴⁸ Circa la ricezione di tali influssi dottrinali in Italia, cfr. M. FIORAVANTI, *La scienza del diritto pubblico. Dottrine dello Stato e della Costituzione tra Otto e Novecento*, Milano, Giuffrè, 2001, vol. I, in part. pp. 23-63.

rivoluzionaria e napoleonica⁵⁴⁹. Talora, nelle pagine di Piola si può cogliere l'eco di un giuseppinismo temperato, per esempio laddove, affrontando il tema dell'istruzione, egli afferma la necessità per lo Stato di garantire una adeguata formazione culturale del clero, per corrispondere alla funzione educativa pubblica alla quale adempiono tanto lo Stato quanto la Chiesa⁵⁵⁰. Questi aspetti del suo pensiero sembrano rispecchiare appieno la sua appartenenza al liberalismo lombardo dell'epoca, nel quale gli influssi francesi si innestavano su un tronco che già portava i segni della tradizione giuridica e cameralistica austriaca⁵⁵¹.

L'opera del senatore lombardo ebbe una sorte piuttosto curiosa: il libro fu certamente letto dalla maggior parte di coloro che, in quegli anni, si occuparono delle questioni di politica ecclesiastica; lo testimoniano le citazioni ricorrenti in molti volumi e le stesse risposte, più o meno articolate, che ricevette sia da parte di Minghetti che di Bonghi⁵⁵². Tuttavia, come osserva Gismondi, «non solo il divario che intercorre tra la sua tendenza e quelle rispettivamente separatiste e giurisdizionaliste, ma in particolare l'originalità e la costruttività della sua concezione»⁵⁵³ collocarono la sua visione fuori dai poli dominanti del pensiero ecclesiasticistico della sua epoca, destinandolo all'isolamento. A suo merito, Gismondi ascrive il tentativo di conciliare le opposte tendenze del separatismo e della affermazione del carattere pubblico della Chiesa; un tentativo condotto da un punto di vista rigorosamente giuridico, laddove i liberali spesso affrontavano il tema sulla scorta di argomenti fondamentalmente politici, e laico,

⁵⁴⁹ Sui rapporti fra giusnaturalismo e la cultura giuridica della fine del Settecento, si vedano i cenni di A. CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa*, Milano, Giuffrè, 2005, vol. II, pp. 57-62.

⁵⁵⁰ G. PIOLA, *La libertà della Chiesa*, cit., pp. 181-198. Una concezione affine a quella di Piola animò il progetto di legge sulla riforma degli studi seminariari presentato dal deputato trevigiano Giacinto Pellatis nel 1873, il cui *iter* parlamentare tuttavia si arrestò alla lettura in aula; cfr. G. VERUCCI, *Anticlericalismo e laicismo negli anni del Kulturkampf*, cit., pp. 67-68.

⁵⁵¹ Sugli influssi della cultura giuridica austriaca fra Antico Regime e Restaurazione si vedano i saggi di M. R. DI SIMONE, *La pubblicistica austriaca e la sua influenza in Italia dall'Antico Regime alla Restaurazione* e EAD., *Sull'influenza del pensiero giuridico austriaco nel litorale fra Settecento e Ottocento*, in EAD., *Percorsi del diritto tra Austria e Italia, (secoli XVII-XX)*, Milano, Giuffrè, 2006, pp. 71-117.

⁵⁵² R. BONGHI, *Sulla libertà della Chiesa. Lettera a Giuseppe Piola*, cit., pp. 459-468. L'articolo ripropone i *topos* del pensiero ecclesiasticistico dell'intellettuale napoletano; appare dunque superfluo riprodurne il senso in questa sede. Bonghi afferma che il pensiero di Piola non è identificabile integralmente con l'ormai superata visione giurisdizionalista, «ma lo rasenta così da vicino che pochi tocchi sarebbero bastati per convertire l'uno nell'altra» (p. 464); che a ben vedere è un'obiezione alla quale l'autore milanese sembra essere impermeabile, dal momento che, come si è visto, non ha timore di difendere il valore degli strumenti di quella tradizione. Bonghi offre anche un'utile testimonianza, al tempo stesso, della diffusione dell'opera di Piola (della quale riconosce l'importanza; né d'altronde un personaggio del suo calibro, all'apice del proprio successo intellettuale e politico, avrebbe perso tempo a rispondere ad uno scrittore se non *pour cause*) e della sostanziale mancanza di repliche alla medesima da parte della stampa o di altri studiosi: «Un silenzio così concorde suggella la bontà del suo ingegno e la serietà del suo studio» (p. 460).

quando i fautori della natura pubblica della Chiesa e delle norme da essa poste tendevano a fissare la giustificazione di tale assunto nell'ordine delle convinzioni di fede.

CAPITOLO TERZO

DAL «DIRITTO COMUNE» AL DIRITTO ECCLESIASTICO

⁵⁵³ P. GISMONDI, *Il nuovo giurisdizionalismo italiano*, cit., p. 143.

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Pasquale Stanislao Mancini e il canone del giurisdizionalismo postunitario. – 3. Augusto Pierantoni: la Chiesa e il diritto internazionale nell'età degli Stati-nazione. – 4. Dalla storia al diritto: la questione ecclesiastica nel pensiero di Guido Padelletti. – 5. Gaetano Cannada Bartoli e il problema della proprietà ecclesiastica nella prospettiva del diritto civile. – 6. La Chiesa nell'ottica del diritto pubblico: Attilio Brunialti.

1. *Introduzione*

Nel capitolo precedente è stato analizzato il pensiero di autori che furono essenzialmente politici e, da politici, si occuparono di questioni giuridiche. L'osmosi fra i due ambiti fu notoriamente uno degli aspetti caratteristici del contesto risorgimentale, come dimostra l'impegno politico di quasi tutti i maggiori giuristi dell'epoca⁵⁵⁴. Tuttavia permane una sensibile differenza di approccio fra le concezioni di “politici del diritto” come Bonghi, Minghetti e Piola e l'opera di chi, come gli autori che si affronteranno nel presente capitolo, affrontò (a sua volta con accenti politici) i problemi giuridici sottesi alla questione ecclesiastica.

È una differenza di metodo di indagine, naturalmente, ma anche di prospettive e di sostanza. Infatti, contrariamente a quanti si trovavano in posizione di poter costruire *ex novo* – pur se con i limiti che si sono visti – una chiave interpretativa in qualche misura svincolata dalle caratteristiche del diritto vigente (come furono, appunto, quello separatista di Bonghi e Minghetti e quello neogiurisdizionalista di Piola), i giuristi che si confrontarono con la questione ecclesiastica lo fecero partendo dagli schemi logici e dalla comprensione interna delle rispettive materie. In un certo senso si può dire che, passando dalla prospettiva politica a quella giuridica, si inverte l'ordine delle priorità. Mentre prima l'accento dell'indagine era posto sul modo per attuare un idealtipo dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa, ora esso si sposta sulla possibilità di ricondurre la materia ecclesiastica entro gli schemi delle varie discipline giuridiche (come nei casi di Augusto Pierantoni e di Gaetano Cannada Bartoli) e, soprattutto, sulla analisi di quali istituti giuridici appaiano più adeguati a disciplinare la materia in modo consono alla natura dei fenomeni sociali che essa coinvolge (questione preponderante nel pensiero di Pasquale Stanislao Mancini e Guido Padelletti).

⁵⁵⁴ Ne offre un esempio la vicenda di Stefano Castagnola, sulla quale cfr. *infra*, cap. IV, § 1.

La scelta di prendere in considerazione i tre autori politici prima dei giuristi presentati in questo e nel prossimo capitolo dipende dal fatto che, malgrado la naturale differenza di impostazioni appena evidenziata, nelle opere dei secondi si fanno costanti riferimenti alle idee dei primi, ed in particolare ai concetti espressi da Marco Minghetti e Giuseppe Piola. Oltre a ciò, il fatto che i giuristi che si occuparono della questione ecclesiastica facessero riferimento ad autori politici, ed in particolare a Minghetti e a Piola – portatori di due contrapposte concezioni “forti” della materia e del suo significato – se da un lato è una caratteristica tipica di una scienza giuridica non ancora votata al formalismo positivisticò ed alle teorie “pure” del diritto, dall’altro lato sembra suffragare l’idea per cui, almeno in queste prime fasi, i tentativi di delineare un compiuto sistema di diritto civile ecclesiastico o, al contrario, di ridurre la materia ai singoli rami del diritto comune si siano svolti a partire da una sottostante concezione di politica del diritto.

Sotto un diverso profilo, il percorso che fino a questo punto si è seguito ha avuto riguardo principalmente ad autori che si collocavano nell’alveo della Destra storica. Ciò non significa che il tema generale dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa non interessasse la Sinistra, dal momento che la questione, nelle sue varie declinazioni, fu affrontata molti suoi esponenti; piuttosto, si può dire che in linea di principio su questo tema la Sinistra storica ebbe vita più facile rispetto alla parte politica concorrente.

Da un lato, come già si è avuto modo di rilevare, le contingenze storiche le esonerarono dall’onere di trovare una soluzione legislativa per la transizione giuridica verso l’ordinamento unitario. Anche quando la Sinistra giunse al Governo, con Depretis, il quadro generale della politica e della legislazione ecclesiastica non fu sostanzialmente mutato⁵⁵⁵, a riprova di un equilibrio forse precario, ma ormai raggiunto.

Dall’altro lato, la Destra si sentì chiamata a dare sostanza alla formula di Cavour e dunque si inoltrò per i sentieri impervi di una costruzione dottrinale, politica e giuridica sostanzialmente priva di precedenti concreti. Ciò le causò travagli – di cui si è cercato di dare un saggio nel capitolo precedente – dai quali andò invece esente la Sinistra, la quale raccoglieva nella sostanza l’eredità della tradizione dottrinale del giurisdizionalismo e dunque poteva proseguire lungo le linee già consolidate di una lunga tradizione politica e giuridica. Naturalmente, come emergerà nel corso del presente capitolo, la ricezione dei concetti del giurisdizionalismo classico non fu né generalizzata né supina da parte di tutti gli autori ed i giuristi vicini alla Sinistra. Per la

molteplicità di riscontri in tale senso, si può però affermare che tali idee fossero accettate correntemente dai rappresentanti parlamentari e dunque, si può supporre, dall'opinione comune del loro elettorato di riferimento.

L'esponente della Sinistra che espresse con maggiore evidenza la continuità fra la tradizione giurisdizionalista (nello specifico, quella di scuola napoletana) e il neogiurisdizionalismo postunitario fu Pasquale Stanislao Mancini. La determinazione della politica ecclesiastica della Sinistra fu per lungo tempo riconducibile essenzialmente alle sue idee, forse più di quanto quella della Destra fu influenzata dalle idee di Bonghi e Minghetti. Quella di Mancini è pertanto una figura importante del panorama politico e giuridico del secondo Ottocento ed anche un *trait d'union* fra la politica, l'accademia e la professione forense⁵⁵⁶. Per questo è sembrato opportuno aprire il presente capitolo con l'indagine del pensiero del giurista irpino.

In un'ottica più specifica, nel passaggio della questione ecclesiastica dalla politica all'accademia si possono rivenire i primi sentori della nascita del diritto ecclesiastico come disciplina autonoma. La graduale emersione del nucleo della disciplina, infatti, può essere colta attraverso la lettura delle opere di studiosi che non furono ecclesiasticisti, ma si interessarono delle questioni di politica ecclesiastica secondo gli angoli visuali delle rispettive discipline.

Il tratto comune che emerge da tale confronto sta nel riconoscimento, da parte di questi studiosi, delle peculiarità scientifiche che l'introduzione della variabile ecclesiastica portava con sé nella trattazione delle rispettive discipline. Anche in questo caso, l'indagine della natura giuridica della Chiesa e del suo diritto fu uno dei nodi principali della questione, e – per le ragioni che si cercherà di far emergere – si può ritenere che tali studi abbiano contribuito a preparare la strada per una comprensione autonoma della materia giuridica dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa.

In altre parole, essi aiutano a cogliere la progressiva nascita del diritto ecclesiastico come disciplina autonoma, nel riflesso dello specchio delle altre discipline giuridiche.

2. Pasquale Stanislao Mancini e il canone del giurisdizionalismo postunitario

⁵⁵⁵ Cfr. *supra*, cap. I, § 5.

⁵⁵⁶ Su quest'ultimo profilo cfr. O. ZECCHINO, *Pasquale Stanislao Mancini, in Avvocati che fecero l'Italia*, cit., pp. 668-673.

Pasquale Stanislao Mancini nacque a Castel Baronia il 17 marzo 1817 dal marchese Francesco Saverio e da Maria Grazia Riola, anch'essa di famiglia nobile. Dal padre giureconsulto ereditò l'interesse per le scienze giuridiche e dalla madre – attiva esponente della società intellettuale dell'epoca – l'amore per la cultura in generale, che negli anni giovanili avrebbe coltivato in modo eclettico⁵⁵⁷. Conseguito il diploma in Giurisprudenza presso l'Ateneo napoletano nel 1835, negli anni successivi Mancini si dedicò all'insegnamento privato, all'esercizio dell'avvocatura e ad una fertile attività di giornalista ed autore di saggi di varia natura. Il clima del 1848 rese assai facile il passaggio da questi suoi interessi alla pratica attiva della politica: eletto deputato per il distretto di Ariano Irpino, si spese con dedizione prima nella effimera attività del Parlamento delle Due Sicilie, poi nella difesa forense dei fautori del regime costituzionale in occasione dei processi celebrati durante la reazione borbonica. Egli stesso fu condannato in contumacia a venticinque anni di carcere, ma la sentenza fu pronunciata quando ormai aveva raggiunto Genova. La città ligure avrebbe dovuto essere solo una tappa del suo viaggio verso la Francia, ma i corrispondenti piemontesi con i quali negli anni aveva stretto legami intellettuali ed umani (fra costoro spiccavano Carlo Petitti⁵⁵⁸ e Federigo Sclopis⁵⁵⁹) lo convinsero a stabilirsi a Torino.

⁵⁵⁷ L'abbondanza e lo spessore degli studi ad oggi disponibili sulla figura di Mancini consigliano di svolgere in questa sede solo cenni essenziali sulla ricchissima vicenda biografica e culturale del giurista, rimandando a tali contributi per l'approfondimento. Sintesi della sua vicenda biografica e del suo pensiero giuridico si trovano, rispettivamente, alla voce *Mancini, Pasquale Stanislao*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LXVIII, 2007, pp. 537-549 e in C. STORTI, voce *Mancini, Pasquale Stanislao*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1244-1248. Oltre ai saggi che verranno specificamente citati in seguito, si ricordano come opere di conoscenza generale il ricco volume *Pasquale Stanislao Mancini. L'uomo, lo studioso, il politico*, Napoli, Guida, 1991 e, seppure in tono minore, la biografia di L. FRUGIUELE, *La Sinistra e i cattolici. Pasquale Stanislao Mancini giurisdizionalista anticlericale*, Milano, Vita e Pensiero, 1985.

⁵⁵⁸ Carlo Ilarione Petitti di Roreto (Torino, 21 ottobre 1790 – ivi, 10 aprile 1850), politico, economista, consigliere di Stato e infine senatore, fu uno dei più stimati esponenti del liberalismo subalpino. Laureatosi in Giurisprudenza presso l'Ateneo di Genova, nel decennio 1830 fece una brillante carriera nell'amministrazione del Regno, ricoprendo anche un ruolo di rilievo tra gli ispiratori del riformismo albertino. Nel decennio successivo, oltre ad una fervente attività intellettuale e pubblicistica, fu insieme al conte di Cavour un attivo fautore delle associazioni di progresso economico (in particolare con riferimento alle questioni agraria e ferroviaria). Lo stesso Mancini dedicò all'amico prematuramente scomparso alcuni articoli biografici, poi raccolti in P. S. MANCINI, *Notizia della vita e degli studi di Carlo Ilarione Petitti*, Torino, Ferrero e Franco, 1850. Si vedano al riguardo P. CASANA, voce *Petitti di Roreto, Carlo Ilarione*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1158-1159 ed *amplius* G. M. BRAVO, *Profilo intellettuale e politico di Carlo Ilarione Petitti di Roreto (1790-1850)*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», 1968, pp. 121-183.

⁵⁵⁹ Federigo Sclopis di Salerano (Torino, 10 gennaio 1798 – ivi, 8 marzo 1878), conseguì la laurea in Giurisprudenza presso l'Università di Torino, fu attivo presso varie istituzioni del Regno di Sardegna e poi d'Italia; personalità di riconosciuto prestigio, fu il primo Presidente della Corte di Cassazione istituita a Milano nel 1860, fu nominato senatore e in seguito eletto presidente della Camera alta. Si vedano G. S. PENE VIDARI, voce *Sclopis di Salerano, Federigo*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», 2013, II,

Mancini, già conosciuto e stimato da esponenti dell'élite liberale, seppe inserirsi ben presto nella vita della capitale sabauda e l'assegnazione della prima cattedra di Diritto pubblico esterno e internazionale dell'Università di Torino⁵⁶⁰ fu il suggello della sua avvenuta integrazione. Come prolusione del suo corso, il giurista tenne un discorso sul principio di nazionalità⁵⁶¹ che è considerato l'atto di fondazione della scuola italiana di diritto internazionale⁵⁶². Vent'anni più tardi, chiamato a ricoprire l'analoga cattedra presso l'Università della Sapienza, egli avrebbe inaugurato il suo magistero romano tornando a riflettere sul tema della nazionalità e del ruolo dei popoli nell'evoluzione del diritto⁵⁶³. Come è stato sottolineato, la concezione del principio di nazionalità tipica di Mancini ebbe ricadute anche sul suo pensiero di ecclesiasticista, poiché nella sua visione la competenza esclusiva di diritto pubblico interno che spetta alle nazioni

pp. 1839-1842; E. RICOTTI, *Breve commemorazione del conte Federigo Sclopis*, Torino, Paravia, 1878, A. ERBA, *L'azione politica di Federico Sclopis dalla giovinezza alla codificazione albertina (1798-1837)*, Torino, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1960. I suoi interessi giuridici si rivolsero sia verso problematiche di attualità (cfr. per es. L. MOSCATI, *Federico Sclopis e il diritto d'autore tra dottrina e giurisprudenza*, in *Sapere accademico e pratica legale*, cit., pp. 220-245) che verso questioni storiche. Fu infatti autore di uno studio sulla storia del diritto italiano tra i più importanti del XIX secolo: F. SCLOPIS, *Storia della legislazione italiana*, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1863-1864, 5 voll. Si veda per questo profilo G. S. PENE VIDARI, *Introduzione*, in F. SCLOPIS, *Della legislazione civile. Discorsi*, a cura di G. S. PENE VIDARI, Torino, Giappichelli, 1996, pp. IX-XXX.

⁵⁶⁰ Il r. d. del 14 novembre 1850, che disponeva l'istituzione della cattedra e la sua attribuzione a Mancini, fu ispirato dall'iniziativa di Massimo d'Azeglio, all'epoca primo ministro, che aveva avuto modo di conoscere lo studioso campano e di apprezzarne le doti.

⁵⁶¹ Si vedano sul tema: F. MOSCONI, *Sul criterio di cittadinanza: da Mancini ai giorni nostri*, in «Rivista di Diritto internazionale privato e processuale», 2011, pp. 634-641; G. S. PENE VIDARI, *La prouisione di Pasquale Stanislao Mancini sul principio di nazionalità (Torino 1851)*, in *Retoriche dei giuristi e costruzione dell'identità nazionale*, a cura di G. CAZZETTA, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 117-134; E. MONGIANO, *Le principe de nationalité et la formation du Royaume d'Italie*, in *Tra diritto e storia*, cit., vol. II, pp. 253-272; *amplius* A. DROETTO, *Pasquale Stanislao Mancini e la scuola italiana di diritto internazionale del secolo XIX*, Milano, Giuffrè, 1954 ed E. JAYME, *Pasquale Stanislao Mancini. Il diritto internazionale privato tra Risorgimento e attività forense*, Padova, CEDAM, 1988.

⁵⁶² «Questo fu il testo fondamentale di quella cosiddetta scuola italiana del diritto internazionale, che ebbe suo riconoscimento e suo logo in ogni trattazione, anche straniera, di tale materia: non importa se per assentirvi, o, come più sesso nei tempi nuovi, per dissentirvi. Ciò che importa è che questa teoria sia stata, se possiamo così dire, il solo oggetto di esportazione scientifica, che la nostra letteratura del diritto abbia prodotto nel tempo che dicemmo»; F. RUFFINI, *Prefazione*, in P. S. MANCINI, *Il principio di nazionalità*, La Voce, Roma, 1920, p. VII. L'introduzione all'opuscolo è un documento interessante. Questo perché l'illustre studioso, nel curare la ristampa della prolusione, curiosamente non fece alcun cenno al pensiero di Mancini in materia di politica ecclesiastica; ma soprattutto perché l'attenzione di Ruffini, ancora turbata dagli eventi bellici da poco conclusi, si rivolgeva con lungimiranza alla critica della *scuola germanica*, della quale denunciava con orrore e con parole insolitamente dure per la sua penna di accademico la «famigerata dottrina della super-razza germanica» (p. X). Il testo completo della prolusione, insieme ad altri contributi, si trova invece in P. S. MANCINI, *Della nazionalità come fondamento del diritto delle genti*, a cura di E. JAYME, Torino, Giappichelli, 2000. Sul rapporto tra Ruffini e Mancini si veda G. SPADOLINI, *Introduzione. Per Pasquale Stanislao Mancini*, in *Pasquale Stanislao Mancini*, cit., p. 19. L'accademico torinese aveva già scritto sulla figura di Mancini pochi anni addietro: F. RUFFINI, *Nel primo centenario della nascita di Pasquale Stanislao Mancini*, in «Nuova Antologia», 1917, 158, pp. 1-18.

⁵⁶³ P. S. MANCINI, *La vita de' popoli nell'umanità. Prelezione al corso di diritto internazionale pubblico, privato e marittimo pronunciata nell'Università di Roma nel dì 23 gennajo 1872*, Roma, Via, 1872.

riguardo ai soggetti agenti sul loro territorio comprenderebbe anche le questioni ecclesiastiche⁵⁶⁴. In particolare, lo condusse a negare con vigore che le posizioni della Chiesa di fronte allo Stato potessero essere assistite in qualche misura dalle tutele del diritto internazionale⁵⁶⁵.

Durante gli anni torinesi Mancini estese la sua attenzione anche verso altri rami del diritto, cominciando dalla procedura civile⁵⁶⁶, ma mantenne sempre al centro dei suoi interessi le questioni di diritto internazionale. Il suo impegno negli studi in tale settore ebbe coronamento con il suo contributo determinante alla nascita dell'Institut de Droit International, a Gand, nel 1873⁵⁶⁷. Quasi subito egli fu eletto presidente del nuovo istituto. Anche negli anni in cui i suoi impegni istituzionali assorbirono la maggior parte delle sue energie, il professore napoletano mantenne vivo l'impegno della ricerca, confermandosi autore prolifico di studi e promotore di iniziative editoriali pur non sempre destinate al successo⁵⁶⁸.

Fu tuttavia nella sfera dell'impegno politico, che lo studioso entrò in contatto con le problematiche della legislazione ecclesiastica. Infatti, malgrado il trasferimento da Napoli a Torino, l'attività politica di Mancini non subì quasi interruzioni, anche prima dell'assunzione della cittadinanza sarda, necessaria per poter patrocinare presso le giurisdizioni del Regno. Già nel 1850 il ministro guardasigilli Siccardi lo inserì in una commissione di studio per la riforma della legislazione civile e penale e, in seguito, fu eletto componente della Commissione per le statistiche giudiziarie. In questi frangenti Mancini si impegnò dapprima nello studio di una riforma del diritto matrimoniale tesa ad introdurre il matrimonio civile⁵⁶⁹ ed in seguito nell'elaborazione del progetto di

⁵⁶⁴ M. TEDESCHI, *Pasquale Stanislao Mancini. Dal separatismo al giurisdizionalismo*, in *Pasquale Stanislao Mancini*, cit., pp. 706-707.

⁵⁶⁵ Cfr. per es. P. S. MANCINI, *Discorsi parlamentari*, cit., vol. III, pp. 416-420.

⁵⁶⁶ In particolare, si deve ricordare l'opera di commento prima al Codice di procedura civile per gli Stati Sardi, poi al Codice unitario, che Mancini curò insieme a Giuseppe Pisanelli e Vittorio Scialoja: P. S. MANCINI, G. PISANELLI e V. SCIALOJA, *Commentario del Codice di procedura civile per gli Stati Sardi. Con la comparazione degli altri codici italiani, e delle principali legislazioni straniere*, Torino, Società Editrice, 1855-1863, 7 voll. Tale opera, alla quale fece seguito un decennio più tardi l'analogo lavoro condotto rispetto al Codice unitario del 1865, occupa un posto di primario rilievo fra le basi della scienza processualciviltistica nazionale. Si veda sul punto F. AIMERITO, *La codificazione della procedura civile nel Regno di Sardegna*, Milano, Giuffrè, 2008, in part. pp. 215-269.

⁵⁶⁷ Si veda, anche per un bilancio dell'opera di Mancini studioso di diritto internazionale, la commemorazione di R. DE NOVA, *Pasquale Stanislao Mancini (1817-1888)*, in *INSTITUT DE DROIT INTERNATIONAL, Livre du centenaire (1873-1973). Evolution et perspectives du droit international*, Bâle, Karger, 1973, pp. 3-10.

⁵⁶⁸ Si veda per es. M. TEDESCHI, *Il «nuovo» diritto ecclesiastico e la «Enciclopedia Giuridica Italiana» diretta da Pasquale Stanislao Mancini*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1989, pp. 277-284.

⁵⁶⁹ Sul tentativo di introduzione del matrimonio civile si veda *retro* cap. I, §§ 2 e 5.

riforma della proprietà ecclesiastica che sarebbe sfociato nelle leggi del 1855⁵⁷⁰. Per questo secondo impegno collaborò con Urbano Rattazzi, con il quale instaurò legami politici ed umani duraturi.

Questi incarichi furono i prodromi di una militanza parlamentare che, iniziata il 2 aprile 1860 con l'elezione al Parlamento per la settima Legislatura sarda, durò ininterrottamente fino alla morte, avvenuta a Napoli il 26 dicembre 1888.

Non è questa la sede per ripercorrere l'intero *cursus honorum* dello studioso napoletano, che partecipò con costanza ed energia ai lavori parlamentari⁵⁷¹ e, con l'avvento al potere della Sinistra, fu chiamato ad incarichi ministeriali. Si devono tuttavia ricordare la sua presenza, in qualità di ministro di Grazia, giustizia e dei culti, nel primo Governo Depretis⁵⁷² e il ruolo da lui avuto, come ministro degli Esteri del quarto Governo Depretis⁵⁷³, nel determinare l'avvicinamento dell'Italia agli Imperi asburgico e tedesco attraverso la conclusione della cosiddetta Triplice alleanza (frutto del trattato concluso a Vienna il 20 maggio 1882)⁵⁷⁴.

Nell'economia complessiva dell'opera di Mancini, l'interesse per le questioni ecclesiastiche fu importante ma non centrale; si manifestò con intermittenza, benché con una quasi assoluta costanza di posizioni, ed ebbe un taglio essenzialmente pratico. Dà conferma di quest'ultimo carattere il fatto che tali tematiche furono da lui affrontate in ambito parlamentare e non accademico, sia pure attraverso lo studio di progetti di legge – in continuità con l'esperienza torinese – e con discorsi di grande spessore (e di lunga durata). Nonostante tali peculiarità, Mancini fu uno dei protagonisti indiscussi della politica ecclesiastica postunitaria⁵⁷⁵ e seppe imporsi all'attenzione dell'opinione pubblica come il principale interprete delle posizioni giurisdizionaliste, in aperta contrapposizione al separatismo della Destra. Le sue posizioni vengono abitualmente

⁵⁷⁰ Voce *Mancini*, *Pasquale Stanislao*, cit., p. 542.

⁵⁷¹ Si può ricordare, *inter alia*, che si deve all'iniziativa di Mancini l'approvazione della l. 6 dicembre 1877, № 4166, che aboliva l'incarcerazione per debiti. Tale istituto giuridico era presente in quasi tutti gli ordinamenti preunitari ed era considerato, nel dibattito dell'epoca, uno dei discrimini più sensibili fra "conservazione" e modernità giuridica.

⁵⁷² In carica dal 25 marzo 1876 al 25 dicembre 1877. Cfr. L. MASCILLI MIGLIORINI, *Sinistra storica e Mezzogiorno: Mancini nella formazione dei primi ministeri Depretis*, in *Pasquale Stanislao Mancini*, cit., pp. 177-192.

⁵⁷³ In carica dal 29 maggio 1881 al 25 maggio 1883. Mancini fu ministro degli Esteri per ininterrottamente in tre successivi Governi presieduti dal politico di Stradella, dal 29 maggio 1881 al 29 giugno 1885.

⁵⁷⁴ Si vedano al riguardo: F. CHABOD, *Storia della politica estera*, cit., pp. 472-482 (per la contestualizzazione della vicenda nel clima dell'epoca) e lo studio documentario di G. VOLPE, *L'Italia nella Triplice alleanza (1882-1915)*, Milano, ISPI, 1941.

⁵⁷⁵ Sembra opportuno sottolineare che Mancini è uno degli autori citati con maggiore frequenza da F. SCADUTO, voce *Santa Sede*, cit., *ad indicem*.

indicate come anticlericali e – quali che fossero le sue personali convinzioni religiose – di certo egli non fu mai tenero nei confronti delle gerarchie ecclesiastiche, in particolare riguardo alla questione del potere temporale del Pontefice⁵⁷⁶. Tuttavia, in più di una occasione egli negò di essere mosso da intenti di pregiudiziale ostilità verso il clero⁵⁷⁷, e di certo i toni dei suoi interventi furono in generale meno sprezzanti verso l'istituzione ecclesiastica rispetto a quelli tenuti da altri autori (come Pierantoni e Padelletti, per ricordare solo due tra quelli qui studiati)⁵⁷⁸.

Il ruolo di “deuteragonista” della politica ecclesiastica risorgimentale, che Mancini interpretò durante gli anni dei Governi della Destra, trovò espressioni emblematiche in due occasioni. La prima fu la proposta di un controprogetto per la legge delle guarentigie pontificie (il 28 gennaio 1871)⁵⁷⁹, con cui lo studioso prendeva posizione sia contro il progetto ministeriale – moderatamente giurisdizionalista – che contro le proposte di Ruggiero Bonghi. La seconda fu la già ricordata interpellanza Mancini – La Porta (del 7 e 8 maggio 1875)⁵⁸⁰, nella quale tuttavia le questioni di principio erano piegate allo scopo contingente di mettere in difficoltà l'esecutivo presieduto da Marco Minghetti.

Nel complesso, oltre alle collaborazioni degli anni '50, si possono identificare cinque momenti salienti dell'azione (più che del pensiero: che rimase sostanzialmente uguale a se stesso nel corso dei decenni) di Mancini in materia ecclesiastica.

Lo studioso ebbe la sua più importante occasione di sperimentare concretamente le proprie idee in campo ecclesiastico nel 1861. Come consigliere responsabile per gli Affari ecclesiastici del Consiglio presieduto da Liborio Romano⁵⁸¹, egli fu incaricato di riformare la legislazione ecclesiastica dell'ex Regno delle Due Sicilie in vista dell'annessione al Regno d'Italia. In questa occasione Mancini cercò di richiamare in

⁵⁷⁶ «L'Italia ha avuto il grande onore, al cospetto del mondo, di essere strumento della più grande e benefica delle rivoluzioni che si potessero desiderare, della distruzione del potere temporale del Papato»; P. S. MANCINI, *Discorsi parlamentari*, cit., vol. III, p. 477.

⁵⁷⁷ Per es., nel 1866, egli dichiarò: «Ben volentieri dichiaro che non son di quelli i quali si gloriano di essere pretofobi, benché io non la ceda ad alcuno nel detestare gli abusi, le mondane ambizioni, le smodate ricchezze, la corruzione dell'avara Babilonia papale, e di quella parte del clero che, dimenticando la sua missione di carità e di pace, si delizia delle lotte politiche»; P. S. MANCINI, *Discorsi parlamentari*, cit., vol. I, p. 490.

⁵⁷⁸ Sulla difficoltà di dare un significato univoco al concetto di anticlericalismo si veda G. DALLA TORRE, *Clericalismo e anticlericalismo*, in *Aequitas sive Deus. Studi in onore di Rinaldo Bertolino*, Torino, Giappichelli, 2011, vol. I, pp. 772-782: Per una lettura di carattere storico del fenomeno nel periodo in esame si veda invece P. SCOPPOLA, *Laicismo e anticlericalismo*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità*, cit., relazioni – vol. II, pp. 225-274.

⁵⁷⁹ Cfr. P. S. MANCINI, *Discorsi parlamentari*, cit., vol. III, pp. 405-489.

⁵⁸⁰ Cfr. *supra*, cap. II, § 3.

⁵⁸¹ A. SCIROCCO, *Politica e amministrazione a Napoli nella vita unitaria*, Napoli, ESI, 1972, pp. 7-36.

vita l'intero *corpus* giuridico della tradizione regalistica napoletana. Il giurisdizionalismo meridionale rappresentò infatti per il professore irpino ben più di un semplice retaggio culturale; negli anni torinesi egli aveva curato la pubblicazione di alcuni scritti inediti di Pietro Giannone⁵⁸² e in più occasioni sottolineò con orgoglio il proprio debito culturale⁵⁸³ verso le teorie dello studioso suo conterraneo e l'ammirazione per l'opera di polizia ecclesiastica di Bernardo Tanucci⁵⁸⁴. In occasione del suo incarico nel regime interinale, Mancini intervenne con sette decreti emanati il 17 febbraio 1861, il principale dei quali (d. 17 febbraio 1861, № 248) abrogò il concordato borbonico del 1818. Con tale atto fu richiamata in vita la previgente legislazione: appunto quella conformata alla polizia ecclesiastica di Tanucci che Mancini tanto ammirava. Tale situazione diede luogo a molte delle incertezze normative che si è avuto modo di esemplificare nel primo capitolo e si può dire che, in un'ottica di lungo

⁵⁸² P. GIANNONE, *Opere inedite scritte nella sua lunga prigionia in Piemonte*, a cura di P. S. MANCINI, Torino, Pomba, 1852, 2 voll. Pietro Giannone, nato a Ischitella il 7 maggio 1676 e laureato in legge a Napoli nel 1698, fu autore della *Istoria civile del Regno di Napoli* (1723), «opera fondamentale nella storia del pensiero politico-ecclesiastico per il suo giurisdizionalismo, intimamente legato nella visione del G. all'alleanza dell'assolutismo monarchico e del ceto medio» (posto all'Indice dal 1° luglio 1723). Lo stesso anno Giannone fu scomunicato dall'arcivescovo di Napoli e si recò a Vienna, dove scrisse il *Triregno*, opera in cui «svolgeva la tesi che, per assicurare un libero e incontrastato svolgimento alla sovranità statale, conveniva sopprimere il papato e la gerarchia ecclesiastica, privare il clero di ogni bene temporale, e sottoporlo integralmente allo Stato»; M. E. VIORA, voce *Giannone, Pietro*, in «Enciclopedia Cattolica», VI, 1951, pp. 346-347. Dopo il 1734, cessata la pensione viennese, si recò a Venezia, Modena, Milano e Ginevra, dove – ancora con le parole di Viora – «resistette alle lusinghe di conversione al calvinismo». In un luogo prossimo a Ginevra ma sottoposto alla giurisdizione sabauda, il marchese d'Ormea, primo ministro del Regno di Sardegna, lo fece arrestare per procurarsi benemerienze agli occhi della Corte romana (sulla figura dell'Ormea e sul contesto si veda G. RICUPERATI, *Lo Stato sabauda nel Settecento*, Torino, UTET, 2001, 15-88). Da quel momento Giannone trascorse i restanti anni della sua vita in prigionia in varie località degli Stati sabaudi: a Chambéry, al castello di Miolans, a Torino, nel carcere di Ceva e infine di nuovo a Torino, dove si spense il 17 marzo 1748. La bibliografia riguardo alla figura di Giannone e all'importanza della sua opera è ampia. Oltre al già citato A. C. JEMOLO, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del seicento e del settecento*, cit., *passim*, cfr. C. CARISTIA, *Pietro Giannone "giureconsulto" e "politico". Contributo alla storia del giurisdizionalismo italiano*, Milano, Giuffrè, 1947 e ID., *Pietro Giannone e l'«Istoria civile» e altri scritti giannoniani*, Milano, Giuffrè, 1955; per una più ampia contestualizzazione storica e storiografica, G. RICUPERATI, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Milano – Napoli, Ricciardi, 1970 e ID., *La città terrena di Pietro Giannone. Un itinerario tra crisi della coscienza europea e illuminismo radicale*, Firenze, Olschki, 2001, in part. pp. 165-185.

⁵⁸³ Nella seduta dell'8 dicembre 1861, per es., si professò «educato alla scuola napoletana, cioè alla scuola dei giureconsulti più avversi alle pretese politiche del papato, nato nella patria di Giannone, ed avvezzo a meditare con amore e riverenza sui volumi di quel grande e sventurato ingegno»; P. S. MANCINI, *Discorsi parlamentari*, cit., vol. I, p. 29.

⁵⁸⁴ C. MIRABELLI, *Mancini e il rinnovamento della legislazione ecclesiastica*, in *Pasquale Stanislao Mancini*, cit., pp. 691-694. Sull'opera del ministro di Carlo III e Ferdinando IV di Borbone si vedano: L. SPINELLI, *La politica ecclesiastica di Bernardo Tanucci in tema di provvista dei benefici maggiori*, in *Studi in onore di Arturo Carlo Jemolo*, Milano, Giuffrè, 1962, vol. I, t. II, pp. 1190-1236; il già citato studio di P. LO IACONO, *Chiesa, Stato e popolo nel Mezzogiorno dei Lumi*, cit., *passim*; A. V. MIGLIORINI, voce *Tanucci, Bernardo*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1931-1934 e i contributi raccolti in *Bernardo Tanucci statista letterato giurista. Atti del Convegno internazionale di studi per il secondo centenario (1783-1983)*, a cura di R. AJELLO e M. D'ADDIO, Napoli, Jovene, 1986.

periodo, fu uno dei fattori che favorirono la persistenza nel nascente ordinamento unitario di pratiche ed elementi giurisdizionalisti⁵⁸⁵.

Pochi anni dopo, nel 1867, il dibattito sulle leggi eversive dell'asse ecclesiastico diede occasione a Mancini di esporre nel modo più ampio la propria concezione dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa. Nel corso di un oceanico intervento, che si protrasse per tre giornate, egli espose alla Camera le proprie vedute; ripetendo le efficaci parole di Mario Falco, si può dire che in quell'occasione «si sfrenò l'eloquenza del Mancini, che tra i continui plausi de' suoi e del pubblico rovesciò su la Camera un intero trattato esaltante la politica ecclesiastica giurisdizionalista, la sola 'schiettamente nazionale, francamente e radicalmente liberale e progressiva'»⁵⁸⁶. Come risulta dal verbale del discorso, il Presidente della Camera dovette infatti intervenire più volte per richiamare il pubblico presente in aula, che esprimeva con vigore il proprio assenso alle parole dell'oratore. L'importanza di questo intervento di Mancini nel dibattito pubblico sul tema è altresì sottolineata dal fatto che la sua trascrizione fu subito raccolta e pubblicata in un opuscolo autonomo che ebbe ampia diffusione⁵⁸⁷.

Analogo risalto fu dato al già ricordato intervento con il quale Mancini presentò il proprio progetto di legge delle guarentigie⁵⁸⁸. Nel corso del lungo dibattito parlamentare sulla legge furono numerosi gli scontri dialettici con Bonghi, ma dopo il discorso del 28 gennaio gli ulteriori interventi si concentrarono su aspetti di dettaglio, abbandonando il respiro della relazione introduttiva e senza neppure essere paragonabili ai precedenti del 1867. Nel commento di Mario Tedeschi, è tuttavia con particolare riferimento a questo intervento che si può dire che «se la legislazione ecclesiastica ottocentesca assunse un carattere segnatamente giurisdizionale e non separatista, ciò lo si deve in buona parte agli interventi di Mancini»⁵⁸⁹.

Considerazioni simili si possono svolgere riguardo agli interventi pronunciati, sempre alla Camera, tra il 13 ed il 24 maggio 1873, in occasione della discussione del disegno di legge per l'estensione alla provincia di Roma delle leggi sulle corporazioni

⁵⁸⁵ *Amplius*, sull'esperienza di Mancini durante la luogotenenza napoletana di Eugenio di Savoia-Carignano, G. DE ROSA, *Pasquale Stanislao Mancini e la politica ecclesiastica della Destra*, in ID., *Tempo religioso e tempo storico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1994, vol. II, pp. 183-202.

⁵⁸⁶ M. FALCO, *La politica ecclesiastica della Destra*, cit., pp. 20-21.

⁵⁸⁷ P. S. MANCINI, *Sulle relazioni della Chiesa con lo Stato in Italia e sulla questione romana. Discorsi del deputato P. Stanislao Mancini pronunciati nella Camera dei Deputati nelle tornate de' 10, 11 e 12 luglio 1867 nella discussione del progetto di legge sulla liquidazione dell'asse ecclesiastico*, Firenze, Botta, 1867.

⁵⁸⁸ P. S. MANCINI, *Sulle garanzie dell'indipendenza spirituale del Pontefice e sulla libertà della Chiesa. Discorso pronunciato nella Camera dei Deputati nella tornata del 28 gennaio 1871*, Firenze, Botta, 1871.

⁵⁸⁹ M. TEDESCHI, *Pasquale Stanislao Mancini*, cit., p. 699.

religiose e sulla conversione dei beni immobili degli enti morali ed ecclesiastici⁵⁹⁰. Forse anche per non ripetere quanto già espresso qualche anno addietro, il tono di Mancini fu in questo caso più politico che giuridico, concentrandosi sul dissenso rispetto all'azione in materia ecclesiastica del gabinetto Lanza – Sella.

L'ultimo episodio di un significativo apporto di Mancini alle questioni che qui interessano fu il dibattito dallo stesso suscitato con il suo già più volte ricordato progetto di una legge per la repressione penale degli abusi del clero, che tuttavia non giunse alla promulgazione in quanto fu approvata dalla Camera ma respinta dal Senato⁵⁹¹. All'esperienza come ministro guardasigilli del primo Governo Depretis si devono ascrivere anche altri interventi di Mancini, peraltro già ricordati. Con disposizione del 2 ottobre 1876, egli vietò ai procuratori generali del Regno di concedere il *placet* agli atti dei vescovi non riconosciuti dall'autorità civile. In seguito, «il 18 ottobre 1876 inviò una circolare ai prefetti per invitarli a vigilare sulla istituzione o ricostituzione di associazioni religiose e, in particolare, a ostacolare nuove monacazioni o vestizioni di religiose»⁵⁹². Minor fortuna ebbe invece un altro progetto di legge, presentato il 2 maggio 1877 al fine di abolire le decime sacramentali; esso fu approvato in commissione, ma decadde a causa della fine della legislatura.

Negli anni successivi, ed in particolare nel periodo relativamente lungo di permanenza al dicastero degli Affari esteri, Mancini intervenne sulle questioni di politica ecclesiastica in modo sporadico, senza aggiungere argomenti di rilievo alla propria visione, né ad un dibattito che si era fatto ormai languente⁵⁹³. Il quegli anni il pontificato di Leone XIII contribuiva a spostare l'interesse dei cattolici dalle rivendicazioni politiche e temporaliste verso questioni di più profondo rilievo sociale⁵⁹⁴ e, agli occhi dell'opinione pubblica liberale, la minaccia del socialismo aveva ormai oscurato quella clericale. Probabilmente sono queste le ragioni per cui Mancini, che in un'epoca recente ma ormai conclusa aveva saputo interpretare istanze e preoccupazioni di una parte rilevante dell'opinione pubblica, al mutare delle condizioni che avevano prodotto quel clima cessò di essere un riferimento per le questioni di politica ecclesiastica. Del resto, i suoi interessi poliedrici gli permisero di non restare

⁵⁹⁰ P. S. MANCINI, *Discorsi parlamentari*, cit., vol. IV, pp. 51-229.

⁵⁹¹ S. FERRARI, *Dall'appello per abuso alla tutela dei diritti dei fedeli*, cit., pp. 387-426.

⁵⁹² Voce *Mancini*, *Pasquale Stanislao*, cit., p. 546.

⁵⁹³ Sugli ultimi impegni politici del giurista avellinese si veda L. FRUGIUELE, *La Sinistra e i cattolici*, cit., pp. 155-158.

⁵⁹⁴ G. DE ROSA, *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Roma – Bari, Laterza, 1996, pp. 126-163.

intrappolato nel ruolo di alfiere di battaglie ormai concluse; un destino malinconico nel quale, in parte, era invece incappato il suo rivale Ruggiero Bonghi.

Nella visione di Mancini, il problema della identificazione della Chiesa come istituzione pubblica o come associazione privata ebbe una connotazione del tutto particolare. La sua sensibilità di internazionalista e la sua già citata concezione del principio di nazionalità lo inducevano a considerare risolta praticamente ogni questione di diritto esterno con la *deballatio* dello Stato Pontificio. Il Venti settembre avrebbe spogliato il Pontefice «di ogni politica potestà di cui trovavasi in possesso»⁵⁹⁵, oltre che – naturalmente – dei requisiti necessari per atteggiarsi a rappresentate di un ente sovrano nel senso in cui lo sono gli Stati⁵⁹⁶. In questo, Mancini era tributario della concezione moderna della sovranità⁵⁹⁷, inestricabilmente legata a quella di territorialità così come riassunta da Carl Schmitt in poche ma essenziali pagine⁵⁹⁸. Malgrado ciò, egli affermava di non voler cadere nella tentazione opposta, quella espressa da Petruccelli della Gattina e da lui contestata, secondo la quale sarebbe stato necessario annichilire l'associazione ecclesiastica con una disciplina giuridica di piena sottoposizione all'autorità statale. Infatti, per l'autore de *I moribondi di Palazzo Carignano* (ateo professore e figura di punta dell'anticlericalismo ottocentesco), qualsiasi forma di libertà concessa alla Chiesa si sarebbe tradotta automaticamente in una sua ricostituzione, più o meno larvata, in uno Stato estraneo e nemico di quello italiano, poiché «la Chiesa per essere libera deve essere Stato [...], avere codici, giurisdizione esteriore, immunità, diritto di asilo, l'immunità che arrogavasi con la bolla *In coena Domini*»⁵⁹⁹.

Tali considerazioni conducono all'ulteriore e diverso profilo della Chiesa come soggetto di diritto interno. L'affermata competenza dello Stato a disciplinare tutto ciò che ha rilevanza sociale per la nazione toglieva agli occhi di Mancini il problema della definizione dello *status* giuridico della Chiesa e, di conseguenza, delle norme da essa poste. Un problema, questo, che avrebbe potuto essere risolto nel senso di una considerazione della Chiesa come società di diritto privato o come soggetto di diritto pubblico, ma che non avrebbe scalfito la questione centrale: è compito dello Stato

⁵⁹⁵ P. S. MANCINI, *Discorsi parlamentari*, cit., vol. III, p. 416.

⁵⁹⁶ Anche per questa ragione, considerata la qualità certamente non statale dell'interlocutore confessionale, Mancini negava con forza che gli eventuali accordi tra lo Stato e la Chiesa (nello specifico, i concordati) potessero assumere i caratteri di trattati internazionali; ivi, vol. I, pp. 130-132 e vol. III, pp. 481-483.

⁵⁹⁷ Sull'origine e sugli sviluppi del concetto nel suo significato moderno si veda D. QUAGLIONI, *La sovranità*, Roma – Bari, Laterza, 2004, in part. pp. 80-107.

⁵⁹⁸ C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, cit., pp. 19-29.

⁵⁹⁹ P. S. MANCINI, *Discorsi parlamentari*, cit., vol. I, p. 26.

disciplinare con strumenti adeguati – nel caso specifico, quelli del giurisdizionalismo – i fenomeni aventi rilevanza giuridica che hanno luogo nella sua sfera di competenza. Questo in nome dell'«esercizio di quell'alto diritto di vigilanza e di tutela della cosa pubblica che è nel tempo stesso un sacro dovere di chi assume la responsabilità della sociale sicurezza»⁶⁰⁰. Al proposito, il dato essenziale che interessa a Mancini è la rilevanza politica dell'azione ecclesiastica. Che la Chiesa abbia natura giuridica privata o pubblica, sono le funzioni che essa espleta ad avere rilievo agli occhi dello Stato. Per esempio, nella discussione del 15 marzo 1862 (nella quale si dibatteva della possibilità o meno per i vescovi del Regno di recarsi liberamente a Roma per partecipare ad una cerimonia di canonizzazione), il giurista perorò la necessità per lo Stato di esercitare un controllo particolare. «Quando si volesse confondere coi semplici cittadini chi è ben anco rivestito di particolari funzioni ed uffici, ed esercita nello Stato una determinata giurisdizione – fu la sua tesi – potrebbe estendersi la sua regola fino al caso del generale, del magistrato e di ogni funzionario pubblico, i quali perché cittadini, invocando l'articolo 74 dello Statuto, sarebbero in piena facoltà di allontanarsi, senz'averne ottenuta legittima permissione, dai luoghi dove i loro doveri li chiamano»⁶⁰¹. I vescovi, come i pubblici funzionari, dunque, dovrebbero essere sottoposti ad una disciplina particolare dello Stato non perché esso voglia conculcare la libertà della Chiesa, ma per la semplice ragione che «dolarsi di queste leggi sarebbe quanto pretendere che altre analoghe non ne debbano esistere per gli avvocati e per i medici, i quali pure soggiacciono a speciali restrizioni ed obblighi corrispondenti a' loro uffici e professioni»⁶⁰².

Il passaggio successivo, vale a dire quale considerazione giuridica della Chiesa-istituzione fosse sottesa ad una simile visione, resta nel pensiero di Mancini piuttosto sfumato, ed in questo Pietro Gismondi ha individuato il tratto debole del suo pensiero⁶⁰³. Mancini paragona talvolta la Chiesa ad una società privata; in altre occasioni concede invece che la si possa definire *potestà*⁶⁰⁴. In ogni caso, prevalgono nelle sue argomentazioni gli elementi dai quali si può desumere che il giurista nutrisse una concezione pubblicistica dell'istituzione.

⁶⁰⁰ Ivi, vol. I, p. 127.

⁶⁰¹ Ivi, vol. I, p. 127.

⁶⁰² Ivi, vol. I, p. 494.

⁶⁰³ P. GISMONDI, *Il nuovo giurisdizionalismo italiano*, cit., p. 31.

⁶⁰⁴ P. S. MANCINI, *Discorsi parlamentari*, cit., vol. I, pp. 559-560.

Innanzitutto, depone in tale senso la stessa insistenza sulla necessità degli istituti giuridici del giurisdizionalismo, che nel pensiero di Mancini trovano «ragione di esistere nelle condizioni normali della sovranità politica, e mettono radice, nei paesi cattolici, nella natura stessa dei rapporti della società civile con la società ecclesiastica»⁶⁰⁵. Sarebbe infatti contraddittorio ritenere che strumenti come l'appello per abuso, tante volte difeso dallo studioso con passione insieme al *placet* e all'*exequatur*⁶⁰⁶, fossero considerati mezzi per intervenire su una qualsiasi manifestazione di autonomia privata, o che la difesa della legazia apostolica in Sicilia⁶⁰⁷ e, più in generale, del diritto dello Stato di intervenire nella nomina delle cariche ecclesiastiche⁶⁰⁸ non sottintendessero una concezione delle funzioni ecclesiastiche come parte integrante del diritto pubblico. Del resto, Mancini amava distinguere tra il Pontefice e la Curia romana, che per ragioni storiche erano divenuti titolari di poteri tanto ampi quanto ingiustificati, e la “vera” Chiesa, quella composta dai fedeli. Ora, poiché i fedeli sono anche cittadini e il luogo in cui la libertà individuale dei consociati dà vita alla volontà comune sono le istituzioni pubbliche, dal punto di vista dello studioso napoletano sarebbe del tutto ragionevole affermare che lo Stato sia «depositario del diritto del laicato e dei credenti» anche rispetto alle cose di religione⁶⁰⁹ e sostenere che i concordati, laddove stipulati, servano a «regolare unicamente rapporti di diritto pubblico interno e l'esercizio delle libertà ecclesiastiche tra il Governo e il clero»⁶¹⁰. Rapporti che, è bene sottolinearlo, sarebbero in ogni caso di diritto pubblico, anche se riferiti genericamente al clero.

Da queste osservazioni emerge come la materia ecclesiastica fosse per Mancini oggetto di un settore particolare del diritto pubblico. Del resto, in uno dei suoi discorsi parlamentari lo studioso oppose a quanti sostenevano la natura di associazione privata della Chiesa quella che rimase una delle più stringenti confutazioni di tali tesi: l'affermazione, poi variamente declinata anche da altri autori, della irriducibilità

⁶⁰⁵ Ivi, vol. I, p. 553.

⁶⁰⁶ Cfr. in part. P. S. MANCINI, *Discorsi parlamentari*, cit., vol. III, pp. 662-689.

⁶⁰⁷ Ivi, vol. III, pp. 632-661.

⁶⁰⁸ Art. 18 del controprogetto Mancini per la legge sulle guarentigie pontificie: «Il Governo del Re nelle nomine ai vescovati, agli altri benefizi maggiori e minori, ed a tutte le dignità, cariche ed uffizi della Chiesa in Italia, abbandonando in favore del clero il proprio diritto di libera scelta, proporrà in avvenire all'istituzione ecclesiastica individui compresi in terne da formarsi con libero voto dai Capitoli rispettivi nei modi da determinarsi con Decreto Reale, salva per le parrocchie la libera collazione col mezzo del concorso, e salvo inoltre ogni legittimo diritto di patronato»; ivi, vol. III, p. 408 e argomentazioni alle pp. 650-661.

⁶⁰⁹ Ivi, vol. III, p. 644.

⁶¹⁰ Ivi, vol. I, p. 130

dell'associazione ecclesiastica alle caratteristiche ed ai requisiti propri delle associazioni private in generale. Ribaltando la prospettiva dei separatisti (la Chiesa sarebbe una associazione privata in quanto carente dei requisiti per essere una società pubblica), egli domanda che gli si dimostri «che esista veramente una associazione cattolica, nel senso in cui si vorrebbe adoperare questa parola, e co' caratteri costitutivi delle vere associazioni». Il giurista afferma di «non conoscere altre associazioni fuori di quelle volontarie, e tra membri i quali siano vincolati tra loro da determinati rapporti giuridici», che – dal suo punto di vista – sono chiaramente diversi da quelli che legano i cattolici alla loro Chiesa.

Vi è innanzi tutto un requisito di fondo, che fa sì che la Chiesa, se pure fosse un'associazione, sarebbe diversa da tutte le altre: tutte le associazioni sono volontarie; «ma nella supposta associazione cattolica si nasce, si entra senza saperlo e volerlo quando si è nell'infanzia, ed il credente [...] non ha la libertà di abbandonarla». A ciò si aggiungono tre ulteriori condizioni. «La prima è che generalmente in qualsiasi società non vi è a temere mutazione di leggi e di ordini interni, fuorché per la sola volontà degli associati, o almeno (in certi casi) della loro maggioranza. Ed invece nella Chiesa cattolica già avvennero, e sempre potrebbero avvenire, grandi mutamenti» che non necessitano del consenso degli associati per essere riconosciuti validi dai loro destinatari. La seconda condizione, che in parte ricalca la considerazione generale sopra premessa ed è comune alla maggior parte delle appartenenze religiose, è che «in tutte le altre associazioni sussiste almeno la possibilità di recesso e di rinuncia dei singoli membri a farne parte, senza immoralità e disdoro». L'ultima è che «manca nella pretesa società cattolica ogni efficacia di autorità coattiva per gli abusi dei capi e dei ministri del culto, e per la violazione degli obblighi e degli statuti sociali». Quest'ultima affermazione appare in realtà di difficile interpretazione, poiché se fa riferimento alla “autorità coattiva” nel senso per cui lo Stato contemporaneo riserva a sé soltanto il potere coercitivo, essa individua in realtà un tratto comune alla Chiesa ed alle associazioni private; se invece pone l'accento su un problema di effettività dell'osservanza delle regole interne, scivola verso un (vero o presunto) argomento di fatto, che non sembra quindi apprezzabile come elemento qualificante dal punto di vista giuridico. Pare quindi probabile che il significato dell'affermazione sia che, mentre le regole delle associazioni private danno luogo a posizioni giuridiche soggettive che – con un brutto ma efficace neologismo – si possono definire giustiziabili da parte del giudice civile, gli *interna corporis acta* della Chiesa sfuggono alla giurisdizione civile.

Nel complesso si può dire che a Mancini non interessi qualificare la natura giuridica degli atti interni della Chiesa, ma solamente disciplinarne gli effetti esterni attraverso il diritto pubblico, similmente a quanto già si è rilevato a proposito della qualificazione pubblica o privata dell'istituzione. I precetti giuridici della Chiesa non sono riconducibili certamente al concetto di legge formale, eppure mantengono una natura assai più simile a questa che agli atti di autonomia privata tipici delle associazioni, per le ragioni sopra esposte (similitudine tra gli effetti esterni delle leggi e degli atti canonici; irriducibilità della Chiesa al fenomeno dell'associazionismo privato). Mancini accetta pacificamente che tale istituzione assuma delle determinazioni che vengono percepite come vincolanti dai loro destinatari, per ragioni che non vengono indagate ma che sono, in definitiva, irrilevanti. Ancora meglio, li paragona espressamente ai giudicati ed ai provvedimenti provenienti da autorità straniere⁶¹¹. In ogni caso, ciò che rileva è sempre e soltanto l'effetto sociale che quei precetti producono.

Poiché gli effetti degli atti della Chiesa e quelli della legge civile insistono sullo stesso livello, quello sociale, è compito dello Stato – in quanto detentore del potere generale di governo della società – raccordarne gli effetti e risolvere i conflitti, attraverso gli strumenti del giurisdizionalismo, secondo un criterio di preminenza molto semplice:

Se l'atto ecclesiastico è di tal natura da produrre effetti ripugnanti alla legislazione dello Stato, o leda i diritti di un cittadino qualunque, non sarà nell'arbitrio del tribunale di mantenerlo e rispettarlo, non potendo gli individui o le associazioni religiose far prevalere la loro volontà alle leggi del paese, senza divenire uno Stato nello Stato, e perciò deve di necessità impedirsi un tale effetto. Se le leggi sono state osservate, né dall'atto ecclesiastico i diritti dei singoli ricevono lesione veruna, non debbe avere arbitrio il tribunale di negare o limitare la validità ed efficacia di quell'atto, poiché esso rappresenterebbe l'esercizio della libertà religiosa entro quell'orbita in cui, non offendendosi le leggi, deve essere lasciata completamente svincolata e sottratta ad ogni influenza ed impero dei pubblici poteri⁶¹².

Lo stesso concetto, declinato da un altro punto di vista, fu ribadito da Mancini in occasione della discussione sulla legge delle guarentigie, quando lo studioso si

⁶¹¹ Ivi, vol. I, p. 569.

⁶¹² Ivi, vol. III, pp. 470-471.

proclamò favorevole alla concessione di un'ampia libertà della Chiesa, purché si provvedesse al contempo

alla sicurezza dello Stato, al mantenimento dell'ordine pubblico, all'incolumità, alla osservanza, al rispetto delle nostre leggi civili e penali. Per tal modo piena ed illimitata sarà la libertà che si lascia alla Chiesa, come a qualunque privato individuo od associazione, ma sotto quella responsabilità, dalla quale nessun cittadino e nessuna privata associazione posso sottrarsi, cioè di non attentare all'ordine pubblico, di non compromettere la sicurezza e la tranquillità del paese, di rispettare e di osservare le leggi dello Stato⁶¹³.

Per Mancini il problema del valore giuridico da accordare alle norme ed agli atti canonici è solo un aspetto, peraltro secondario e risolto sulla scorta di semplici criteri di legalità, della più ampia questione del grado di libertà che lo Stato può garantire alla Chiesa.

È a questo livello che trovano spazio le valutazioni riguardo alla possibilità di calibrare secondo parametri *politici* il grado di libertà della Chiesa (in particolare, la necessità di prevenire i pericoli per l'unità nazionale che la concessione di una troppo ampia libertà alla Chiesa comporterebbe). Tali esigenze erano percepite dall'intera *élite* liberale, che nella Chiesa a sua volta scossa dai travagli dell'epoca vedeva un pericolo per la propria fragile posizione. Lo prova il fatto che anche le tesi separatiste che parlavano di piena libertà della Chiesa in cambio del solo rispetto dei parametri di legalità, in ultima analisi, contemplavano la riserva di qualche forma di intervento dello Stato nelle attività ecclesiastiche.

Vi era tuttavia una differenza significativa fra le due opzioni. La rigida impostazione ideologica del separatismo induceva i suoi teorici (o almeno i più avveduti, come Minghetti) a relegare ai margini la possibilità di ingerenza statale nelle questioni ecclesiastiche. Ciò avveniva attraverso la previsione di strumenti di *repressione* o, al più, con ambigue clausole di carattere politico-giuridico come quelle dell'ordine pubblico e del progresso economico, che avrebbero giustificato in determinate materie l'intervento dello Stato (per esempio, per disciplinare la proprietà ecclesiastica). Le istanze di tutela e di controllo *preventivo* erano invece del tutto coerenti con il giurisdizionalismo di Mancini. Come egli affermò, nelle circostanze del

⁶¹³ Ivi, vol. III, p. 469.

tempo e in considerazione dei compiti dello Stato, forme particolari di controllo nei confronti della Chiesa sarebbero state non solo legittime, ma doverose,

per doppia ragione: primamente perché nello Stato nessun'altra associazione potrebbe a questa paragonarsi per la vastità delle sue relazioni, per la copia dei mezzi di cui dispone, per il numero dei suoi componenti, per la sua forza, autorità, ricchezza e potenza di organizzazione; ed in secondo luogo per i notorii suoi vincoli e rapporti di dipendenza con formidabili e palesi nemici dell'Italia, per le lotte recenti, per l'antagonismo di interessi che si è manifestato tra il fine politico cui in Italia tende lo Stato, e quello a cui tende la Chiesa cattolica⁶¹⁴.

Mancini traccia poi un paragone: si supponga che vi sia, in seno ad uno Stato, «una società laica di altra natura», che abbia in ipotesi «la potenza di mezzi di cui era fornita la Compagnia delle Indie in Inghilterra, e che questa società [possa] disporre di immensi capitali, avere relazioni con altre potenze politiche in Europa cospiranti con essa in identica combinazione di fini, e specialmente fosse d'accordo, anzi in organica dipendenza verso una potenza, la quale con noi si trovasse in guerra, ovvero si ostinasse a non voler riconoscere la nostra politica esistenza». Di fronte ad una simile situazione, sollecita l'oratore, «vogliate confessare a voi stessi, se tutti non riputeremmo diritto e dovere della sovranità politica introdurre ed adottare qualche mezzo di vigilanza verso così potente istituzione»⁶¹⁵.

Forse fu proprio questa maggiore corrispondenza al sentire comune ed alle preoccupazioni della sua epoca – soprattutto nei primi anni dopo l'Unità – a determinare, quanto alla politica ecclesiastica, il successo delle posizioni conservatrici del giurista di scuola napoletana contro le idee separatiste di una minoranza intellettuale, che erano sì destinate a lasciare un segno nella storia delle dottrine politiche nazionali, ma che in concreto si espressero solo parzialmente nella legge delle guarentigie.

⁶¹⁴ Motivi che riecheggiano quelli del *Kulturkampf* e che di lì a poco sarebbero emersi con forza nella visione politica di Bismarck: W. BECKER, *Il ruolo di Bismarck nell'esplosione, nell'inasprimento e nella composizione del «Kulturkampf» prussiano*, in *Il «Kulturkampf» in Italia*, cit., pp. 69-108. Mancini stesso ricordò con orgoglio i suoi contatti, in quegli stessi anni, e le sue affinità di vedute con l'uomo di Stato tedesco (P. S. MANCINI, *Discorsi parlamentari*, cit., vol. III, p. 426). Per un profilo del cancelliere si veda J.-P. BLED, *Bismarck*, Roma, Salerno, 2012; sui parallelismi fra Cavour e Bismarck, che godettero di una certa fortuna in particolare presso i giuristi italiani che, all'epoca, guardavano alla scienza tedesca (come nel caso di molti degli studiosi affrontati in questa tesi), si veda G. E. RUSCONI, *Cavour e Bismarck. Due leader fra liberalismo e cesarismo*, Bologna, Il Mulino, 2011.

⁶¹⁵ P. S. MANCINI, *Discorsi parlamentari*, cit., vol. I, p. 497.

3. Augusto Pierantoni: la Chiesa e il diritto internazionale nell'età degli Stati-nazione

A Pasquale Stanislao Mancini fu strettamente legata un'altra personalità accademica e politica dell'epoca, l'internazionalista Augusto Pierantoni. Nacque a Chieti da famiglia cospicua il 20 giugno 1840; dopo gli studi condotti nella sua città e a Napoli, raggiunse come volontario le truppe di Garibaldi e combatté al Volturno. In seguito, sempre al seguito del generale, avrebbe partecipato anche alla infruttuosa campagna del 1866 in Trentino, con ciò guadagnando benemerienze patriottiche che gli avrebbero facilitato l'elezione alla Camera per la Sinistra, a partire dal 1874, tre volte nel collegio di Santa Maria Capua Vetere ed una in quello di Caserta. La sua carriera politica proseguì nell'aula del Senato, al quale fu nominato il 25 novembre 1883 su relazione del magistrato valdostano Francesco Ghiglieri.

Nel 1861 Pierantoni fu a Torino, dove da studente di Giurisprudenza conobbe Mancini, del quale avrebbe sposato pochi anni più tardi la figlia primogenita. Tuttavia egli concluse i propri studi a Napoli, nel 1865 (o, secondo altra fonte, nel 1867⁶¹⁶). Subito gli si dischiuse una brillante carriera accademica nel campo del diritto internazionale: chiamato a Modena, nel 1871 passò all'Università di Napoli e nel 1878 alla Sapienza. Qui succedette nell'insegnamento al suo maestro e suocero e strinse saldi rapporti con i colleghi, come nel caso di Francesco Filomusi Guelfi, che alla sua morte, avvenuta a Roma il 12 marzo 1911, lo commemorò dall'Annuario dell'Università romana.

Studio prolifico, sul piano scientifico non lasciò tuttavia un apporto paragonabile a quello di Mancini; in collaborazione con il medesimo figura invece tra i fondatori dell'Institut de Droit International e, come avvocato, nella difesa di una delle parti in lite nella causa *Samama*, che segnò un passaggio giurisprudenziale importante per la nascita del diritto internazionale privato italiano⁶¹⁷. Nel corso di una lunga attività politica ricoprì inoltre numerosi incarichi istituzionali; fu per esempio redattore del

⁶¹⁶ Il 1865 è la data affermata da R. DE NOVA, *Augusto Pierantoni (1940-1911)*, in INSTITUT DE DROIT INTERNATIONAL, *Livre du centenaire*, cit., p. 99, mentre il 1867 è l'anno riferito da L. PASSERO, voce *Pierantoni, Augusto*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, p. 1576.

⁶¹⁷ La causa, vertente su una complicata questione ereditaria, concerneva profili particolari di diritto internazionale e diede luogo a numerosi pronunciamenti, incidentali e di merito. Le tesi di alcune delle parti in lite, infatti, si fondavano sul richiamo alla legge religiosa ebraica che esse ritenevano doversi applicare alla successione in luogo delle leggi italiane, in ragione dello statuto personale del diritto di famiglia vigente in Tunisia, Paese del quale il *de cuius* era cittadino. *Trib. Lucca, Bellais e Samama – Aziza Samama e LL.CC.*, in «Giurisprudenza italiana», XXXII, 1880, I, cc. 776-825.

memorandum per la rivendicazione di Nizza e Savoia che l'Italia rivolse alle potenze europee dopo la caduta dell'ex alleato Napoleone III e, nel 1885, fu delegato del Governo alla Conferenza di Parigi relativa alla libera navigazione del canale di Suez.

Nel 1870 Pierantoni si occupò anche di questioni ecclesiastiche, prestando naturalmente una particolare attenzione ai profili della materia attinenti alla disciplina di cui era allora professore all'Ateneo modenese. Il volume, significativamente intitolato *La Chiesa cattolica nel diritto comune*⁶¹⁸, fu pensato e scritto nel breve lasso di tempo che intercorse fra il Venti settembre e il dicembre 1870. Comparve a stampa quello stesso mese, presentandosi come un contributo al dibattito sulla legge delle guarentigie che si era da poco aperto. Il 9 dicembre di quell'anno, infatti, il Governo Lanza aveva presentato tre disegni di legge, concernenti la conversione del regio decreto di accettazione del plebiscito romano⁶¹⁹, il trasferimento della capitale da Firenze a Roma⁶²⁰ ed il progetto ministeriale sulle guarentigie da concedersi al Pontefice, e rispetto a quest'ultimo si era aperto il dibattito del quale furono protagonisti Bonghi e Mancini.

Il tono dell'opera – che si può dire, questa volta univocamente, anticlericale per le espressioni a tratti sprezzanti verso il Pontefice, il clero in generale e, talora, il Magistero nel suo complesso – è a metà tra il *pamphlet*, per la denuncia della ritenuta accondiscendenza del Governo verso le istanze cattoliche, ed il saggio giuridico. Sotto questo secondo profilo, i principi professati dall'autore sono la difesa della libertà di coscienza e «la ricognizione di tutte le Chiese nei veri limiti di associazioni private sorrette dalle singolari comunioni di fedeli equamente garantite dalla legge comune»⁶²¹.

Il volume si apre con una introduzione di tono politico, alla quale fa seguito un capitolo intitolato *Il Papato nel suo ordinamento spirituale e nelle sue attinenze col governo di Roma*, in cui Pierantoni svolge una analisi delle funzioni di tutte le Congregazioni ecclesiastiche⁶²², del Conclave e del Concilio ecumenico e degli altri

⁶¹⁸ A. PIERANTONI, *La Chiesa nel diritto comune*, Firenze, Civelli, 1870.

⁶¹⁹ Sul plebiscito con il quale l'Urbe si esprime per l'ingresso nel Regno unitario si veda C. PAVONE, *Alcuni aspetti dei primi mesi di governo italiano a Roma e nel Lazio*, in ID., *Gli inizi di Roma capitale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011, in part. pp. 34-53.

⁶²⁰ Poi divenuto legge 3 febbraio 1871, № 33.

⁶²¹ A. PIERANTONI, *La Chiesa nel diritto comune*, cit., p. 4.

⁶²² Pierantoni elenca: «La romana ed universale inquisizione, la Congregazione concistoriale, la Visita apostolica, la Congregazione de' vescovi regolari, il Concilio, la Residenza de' vescovi, l'immunità ecclesiastica, la Congregazione *De propaganda fide*, gli affari del rito orientale, l'Indice, la Congregazione de' riti, la Congregazione del cerimoniale, la Disciplina regolare, la Congregazione delle indulgenze e reliquie, la Congregazione dell'esame dei vescovi, la Congregazione della reverenda fabbrica di S. Pietro, la Congregazione lauretana, la Congregazione degli studi, la Congregazione speciale per la riedificazione della basilica di S. Paolo»; ivi, pp. 42-43.

«dicasteri ecclesiastici»⁶²³, oltre che degli organi del cessato Stato Pontificio⁶²⁴. In questo capitolo abbondano le annotazioni di erudizione ecclesiastica, riprese dal *Dizionario* del cavalier Moroni⁶²⁵, e gli *excursus* storici, sempre connotati da un senso di ostilità verso l'istituzione ecclesiastica che è tributario della storiografia di Sismondi⁶²⁶. Lo scopo della trattazione è quello di «applicare a questi istituti del papato il concetto del ritorno della Chiesa alla condizione di un'associazione ed esaminarne le conseguenze»⁶²⁷. Una seconda parte analizza invece i diritti che lo Stato può vantare nei confronti della Chiesa, sempre con la consueta commistione di argomenti storici e giuridici. L'ultima parte, infine, appare invece come la meno significativa perché più legata al dibattito contingente sulla legge delle guarentigie.

L'aspetto del libro di Pierantoni che appare più rilevante non è tanto l'analisi dei singoli argomenti, ma piuttosto l'ottica nella quale si affronta il tema della applicabilità alla Chiesa degli schemi correnti del diritto interno ed internazionale; un tema che percorre in modo trasversale tutto il volume.

⁶²³ Penitenzieria apostolica, Cancelleria apostolica, Collegio dei prelati abbreviatori del parco maggiore, la Dataria apostolica, il Vicariato di Roma, gli Esaminatori del clero, il Collegio dei parroci, la Commissione di archeologia sacra, la custodia delle Sacre Reliquie; ivi, p. 66.

⁶²⁴ Non sembra il caso di dilungarsi sulla trattazione di questi ultimi, poiché come manifestazione della sovranità politica al pari degli organi omologhi di qualunque Stato laico, il loro destino – anche in punto di diritto – fu da subito chiaro. Con le parole di Pierantoni: «Poiché la sovranità nazionale italiana subentrò in Roma al governo temporale de' papi e Roma si reintegrò nell'Italia, il governo di fatto composto dal dì 20 settembre al giorno dell'accettazione del plebiscito e la luogotenenza del re costituita con decreto del 9 ottobre p.º presero nelle loro mani i negozi tutti prima spettanti a questi ultimi dicasteri, essendo materia della sovranità politica e diritti dello Stato nell'azione dei tre poteri di amministrazione, di giustizia e di legislazione»; ivi, p. 75.

⁶²⁵ Gaetano Moroni (Roma, 1802 – ivi, 1883) fu una figura poliedrica della Roma papalina. Barbiere, poi aiutante di camera di Gregorio XVI, fu allontanato dalla curia da Pio IX e si dedicò alla raccolta miscellanea di cronache, fatti storici ed informazioni varie di interesse ecclesiastico. Frutto di questa sua opera (nella quale fu aiutato da vari collaboratori) furono i ben 103 volumi del *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, pubblicato fra il 1840 ed il 1861 a Venezia, dalla Tipografia Emiliana. Cfr. E. CROCI, *Gaetano Moroni e il suo Dizionario*, in *Gregorio XVI (1831-1846). Miscellanea commemorativa*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1948, vol. I, pp. 135-152.

⁶²⁶ Jean-Charles-Léonard Simonde de Sismondi (Ginevra, 9 maggio 1773 – ivi, 25 giugno 1842) fu autore di numerosi studi economici e storici, alcuni dei quali dedicati espressamente alla storia d'Italia. Sulla scia di Gibbon, il quale sostenne che l'indebolimento e poi la caduta dell'Impero romano sarebbero stati causati dall'affermazione del cristianesimo corruttore delle virtù civili, Sismondi fu uno dei principali esponenti della corrente storiografica che vedeva nel potere della Chiesa il fattore negativo del quale l'Italia avrebbe dovuto liberarsi per risorgere, dopo essersi stata soggetta nel Medioevo (J.-C.-L. S. DE SISMONDI, *Storia del risorgimento, de' progressi, del decadimento e della rovina della libertà in Italia*, Lugano, Tipografia della Svizzera Italiana, 1847). In particolare, egli lesse la storia delle Repubbliche italiane medievali e moderne come una progressiva emancipazione dall'oppressione papale; la sua opera ebbe una grande influenza sulla formazione delle élite liberali italiane (cfr. P. SCHIERA, *Presentazione*, in J.-C.-L. S. DE SISMONDI, *Storia delle Repubbliche italiane*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996, pp. IX-XCVI). Sul Sismondi si vedano M. MINERBI, *La cultura politica nell'età dei lumi. Da Rousseau a Sismondi*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, pp. 135-152; *amplius* e con maggiore attenzione ai profili economici L. DE ROSA, *Gian Carlo Sismondi e la sua opera*, Milano, Cavallotti, 1947.

⁶²⁷ A. PIERANTONI, *La Chiesa nel diritto comune*, cit., p. 47.

Per quanto riguarda la questione del diritto pubblico interno, la massima della applicazione alla Chiesa del *diritto comune* riemerge molte volte nel corso del saggio e sembra rilevare, dal punto di vista di Pierantoni, sotto due profili. Da un lato, rifacendosi agli insegnamenti di Mancini, egli nega che i concordati possano essere considerati atti di diritto internazionale, «perché mancanti degli elementi costitutivi dei trattati pubblici, le *persone* e la *materia*. Mancano le prime, perché non sono due persone, che stipulano nell'interesse di due nazioni; ma un principe ed un sacerdote. Manca la materia, perché il Pontefice non tratta di cose relative alla sovranità politica, ma al reggimento ecclesiastico del paese dell'altra persona». Al contrario, la materia ecclesiastica può essere oggetto del diritto pubblico interno, «per cui ogni Stato ha il diritto di sanzionare massime conformi ai suoi costumi, al suo progresso pubblico senza il consenso papale che sarebbe necessario per l'abrogazione di un trattato internazionale»⁶²⁸. Quindi il diritto comune rappresenterebbe innanzi tutto la negazione del principio concordatario.

Sotto il profilo della libertà concessa alla Chiesa, invece, l'autore afferma che l'unica soluzione accettabile per lo Stato sarebbe quella di regolare con un'unica legge onnicomprensiva le libertà di tutte le associazioni private⁶²⁹. Tuttavia la massima resta allo stadio di mera affermazione ideologica sul come le cose *dovrebbero* essere; un'idea che Pierantoni professa senza preoccuparsi di spiegare in quale modo vi si possa dare sostanza e contenuto giuridico. Si può supporre che, qualora lo studioso si fosse calato nei dettagli del come realizzare una simile, perfetta riduzione ad associazione privata della Chiesa, molto probabilmente sarebbe incorso nelle stesse difficoltà che, prima e dopo di lui, afflissero i fautori di una simile idea. Nondimeno, Pierantoni non manifesta incertezze sulla linea da tenersi: riconosce anzi che una piena attuazione della separazione richiederebbe l'abolizione dei diritti di regalia e ribatte a quanti temono che non sia ancora giunto per lo Stato il momento di spogliarsi di tali «mezzi di difesa» ricordando quanto poco l'opposizione cattolica avesse potuto fare contro le leggi di laicizzazione piemontesi, prima, ed italiane, poi⁶³⁰.

⁶²⁸ Ivi, pp. 26 e 29.

⁶²⁹ «Per regolare le relazioni della Chiesa cattolica con lo Stato sarebbe opportuno di studiare e votare una legge comune a tutti i cittadini sul diritto di associazioni, nella quale legge troverebbero la più grande libertà consentita dalla conservazione dello Stato le associazioni del culto cattolico. Così il potere legislativo non userebbe favori eccezionali o rigori eccezionali contro la Chiesa [...]. Con questa legge sulle associazioni e sulle riunioni i credenti troverebbero il pieno esercizio delle adunanze conciliari e lo Stato la necessità di astenersi da qualsiasi ingerenza in esse assemblee cattoliche»; ivi, p. 118.

⁶³⁰ Ivi, pp. 32-35.

È difficile collocare chiaramente Pierantoni nel campo del giurisdizionalismo o, al contrario, in quello del separatismo. Egli, infatti, svolge una disamina degli istituti del giurisdizionalismo dalla quale emerge chiaramente il suo interesse per gli stessi ed un giudizio sostanzialmente positivo riguardo alla loro opportunità ed utilità. Tuttavia, in conclusione sembra accettare il principio separatista, che lo induce a concludere che tali istituti, a prescindere dal loro valore intrinseco, debbano considerarsi superati. Si può dire pertanto che il ripudio degli istituti del giurisdizionalismo in nome della riduzione della Chiesa allo stato di associazione privata sottoposta al diritto comune avvenga qui in un modo del tutto particolare.

Nel capitolo intitolato *Le preminenze dello Stato nella polizia esteriore della Chiesa e le regalie ecclesiastiche*, Pierantoni svolge dunque una lunga trattazione sui «diritti spettanti alla società civile per tener distinta la sua potestà da quella della Chiesa cattolica»⁶³¹. La formulazione è significativa, intanto perché individua sia lo Stato sia la Chiesa quali *potestà*, e secondariamente perché tali potestà sembrano tra loro omogenee, dato che richiedono l'impiego di strumenti giuridici pubblicistici per poter essere tenute distinte. In altro luogo, egli parla di «leggi ecclesiastiche», la cui promulgazione «dipende dal permesso del principe, come una conseguenza della indivisibilità ed indipendenza della sovranità nazionale»⁶³². Stante la dichiarata volontà di considerare la Chiesa alla stregua di una associazione privata, non sembra tuttavia opportuno insistere più di tanto sugli aspetti terminologici. Per quanto univoci siano, essi scontano pur sempre la difficoltà di rimpiazzare con una terminologia nuova il lessico e l'apparato concettuale tralattizi. Il fatto rilevante sembra invece che nel capitolo si riprendono le argomentazioni e gli schemi classici del giurisdizionalismo di Giannone e Tanucci, ai quali peraltro Pierantoni si richiama espressamente.

La proposta dello studioso abruzzese si distingue da quelle di altri fautori della concezione privatistica della Chiesa proprio per questa peculiarità: l'assunto per cui lo Stato abbia diritto di ingerirsi nelle questioni ecclesiastiche per «rimuovere tutto ciò che recar potesse offesa all'ordine della società civile»⁶³³, fondamento di tutti gli istituti giurisdizionalisti, non viene affatto respinto, ma accettato. Pierantoni parla per esempio della «legittima prerogativa dello Stato ad intervenire nei concilii», di convocarli e di impedirli come dimostra la storia antica (il Concilio di Nicea, convocato da Costantino)

⁶³¹ Ivi, p. 78.

⁶³² Ivi, p. 92.

⁶³³ Ivi, p. 80.

e moderna (quelli di Trento, dove intervennero ambasciatori degli Stati europei e di Costanza, al quale prese parte attiva lo stesso Imperatore Sigismondo)⁶³⁴; afferma con Mancini che l'*exequatur* è «l'esercizio di un supremo diritto di sorveglianza e di difesa da parte dello Stato per destituire di efficacia obbligatoria ordinanze emanate dall'autorità ecclesiastica, che invadano od offendano i diritti della potestà civile»⁶³⁵; sostiene il diritto dello Stato ad ingerirsi nella procedura di nomina dei vescovi e delle altre dignità ecclesiastiche⁶³⁶. Tuttavia, Pierantoni conclude che tutti i diritti di regalia debbano essere abbandonati dallo Stato, posta «la caduta del potere temporale e la separazione dello Stato dalle cose ecclesiastiche»⁶³⁷.

In omaggio al rigido nesso tra i concetti di sovranità, territorialità ed effettività⁶³⁸, nel corso di tutto il volume Pierantoni considera la questione della natura giuridica della Chiesa tutt'uno con quella internazionalistica della sussistenza del dominio temporale del Papa. Dal suo punto di vista, la *debellatio* avrebbe riguardato sia lo Stato Pontificio che la Santa Sede, cosicché egli può affermare che «cessato il dominio temporale de' Papi, ritolta alla Chiesa ogni esterna giurisdizione e forza di coazione, e costretta la medesima a non presentarsi più armata di mezzi temporali col principato laico, né come una società distinta ed indipendente, è chiaro che nelle condizioni di una libera e spirituale associazione, essa debba rientrare nel diritto comune»⁶³⁹.

Il tema del diritto comune torna in rilievo nel capitolo dedicato all'ordinamento del Papato, quando l'autore considera le singole congregazioni nelle loro specifiche attività e vi applica i parametri normativi del diritto italiano. L'effetto che ne deriva è interessante, perché si nota come la lettura in chiave privatistica delle attività di tali organi sia possibile, ma anche come tale esperimento non conduca a risultati esaustivi. In alcuni casi, si tratta di semplici osservazioni che tuttavia tradiscono una radicata tendenza a considerare la rilevanza pubblica di alcune attività della Chiesa: per esempio, trattando della Congregazione della Fabbrica di San Pietro, Pierantoni afferma che, «quando si consideri la grandezza del maggior tempio della Chiesa cattolica, la sua importanza artistica e monumentale non reputo ingiusto che a questa congregazione il

⁶³⁴ Ivi, pp. 84-86.

⁶³⁵ Ivi, p. 91.

⁶³⁶ Ivi, pp. 99-101.

⁶³⁷ Ivi, p. 117.

⁶³⁸ «La sovranità è concetto meramente politico [...]. Essa significa comando politico per conseguire i fini di una società e si estrinseca in un soggetto, che la esercita, si chiami principe o duca, imperatore o re, console o presidente e via discorrendo, di maniera che questi divenga sinonimo dello Stato non quanto alla materia, ma sì quanto alla forma morale o all'autorità, e sia dello Stato rappresentazione ed espressione intera e perfetta»; ivi, p. 133.

governo permetta di accettar legati, dandole una capacità giuridica utile alla conservazione dell'opera [...]. Questa capacità è giustificata dal carattere di universalità, che ha il tempio vaticano, per cui i fedeli di lontani paesi possono lasciar legati pii»⁶⁴⁰. Ma si tratterebbe pur sempre di una eccezione nello schema generale del pensiero dell'autore.

È tuttavia in altri frangenti che la ricostruzione privatistica dell'attività delle Congregazioni proposta da Pierantoni mostra i suoi limiti più significativi; in particolare là dove essa non riesce a cogliere il collegamento qualificato che intercorre fra queste, le loro determinazioni e il resto della comunità ecclesiastica anche a livello sovranazionale. Per esempio, affrontando le competenze del concilio ecumenico e del Pontefice in seno ad esso, Pierantoni osserva che essi sono detentori di un potere legislativo «in tutte le decisioni dottrinali non soltanto sopra questioni di fede, ma benanche nelle materie di etica, nelle relazioni tra la Chiesa, la società civile e lo Stato ed infine nelle stesse istituzioni civili»⁶⁴¹. Sicché, se il Papa ed il Concilio possono in ipotesi assumere queste determinazioni alla stregua di un collegio privato e se si può affermare che i fedeli in generale le osservino in forza del semplice convincimento morale del loro carattere cogente, non si spiega però in quale modo esse possano assumere rilevanza esterna presso gli Stati che invece conservano strumenti giurisdizionalistici o addirittura riconoscono efficacia civile a determinati atti ecclesiastici. Era il caso, per citare solo gli esempi più importanti che lo stesso Pierantoni riporta, del Regno di Spagna, della Francia concordataria, dell'Austria che invece, fallito il progetto neo-assolutistico degli anni 1849-1859 e denunciato il Concordato del 1855⁶⁴², aveva reintrodotta in campo ecclesiastico forti elementi di giurisdizionalismo con la legge 7 maggio 1874, № 50⁶⁴³. Il paradosso si fa ancora più evidente quando, trattando della Congregazione dell'immunità ecclesiastica, l'autore afferma che «la secolarizzazione della giustizia e l'unità del potere sovrano [dell'Italia] trasformano questa congregazione, la quale potrà sussistere soltanto per regolare quegli avanzi d'immunità ecclesiastica, che la Chiesa romana potesse ancora avere oltre il

⁶³⁹ Ivi, p. 117.

⁶⁴⁰ Ivi, p. 61.

⁶⁴¹ Ivi, p. 65.

⁶⁴² Sul Concordato asburgico si veda A. ZANOTTI, *Il Concordato austriaco del 1855*, Milano, Giuffrè, 1986, *passim*; sui suoi lineamenti giuridici pp. 135-181.

⁶⁴³ Cfr. sul punto A. GALANTE, *Il diritto ecclesiastico delle nuove Terre d'Italia. Prolusione tenuta alla R. Università di Bologna il 16 novembre 1916*, Bologna, Zanichelli, s.i.d., pp. 17-26; *amplius* C. CATERBINI, *Il diritto ecclesiastico italiano*, cit., pp. 17-33 e A. ZANOTTI, *Il Concordato austriaco del 1855*, cit., pp. 183-215.

territorio italiano»⁶⁴⁴. Sicché si darebbe il caso curioso del riconoscimento, da parte di un ordinamento che la considera una privata associazione, di facoltà sostanzialmente giurisdizionali in capo ad una Congregazione avente peraltro una posizione giuridica ed una competenza riconosciute da altre nazioni.

Con ciò si è giunti al cuore del problema, come affrontato nella prospettiva propria di Pierantoni: quella dello studioso di diritto internazionale. La Chiesa cattolica ha il suo centro in Italia, ma la portata della sua azione non conosce gli stessi limiti di nazionalità del diritto pubblico. Nella terza parte del volume – quella dedicata alla critica del progetto ministeriale di legge sulle guarentigie – l'autore si concentra in particolare sulla critica all'idea di concedere al Pontefice le garanzie di una sovranità onoraria; tuttavia egli non avanza alcuna proposta per risolvere il problema delle forma giuridica da dare ad una “associazione privata” presso la quale tuttavia gli altri Stati accreditano ambasciatori e la cui gerarchia si estende oltre i confini italiani⁶⁴⁵.

Le conseguenze giuridiche di una simile situazione sono chiare alla mente di Pierantoni, che le esemplifica ricorrendo all'esempio di un ipotetico concilio rispetto al quale le autorità civili abbiano per qualche ragione un interesse da far valere con gli strumenti del giurisdizionalismo:

Osservando l'indole della Chiesa cattolica, la quale non limitata ai soli confini dello Stato italiano, accentra in Roma le chiese di molti altri Stati, si deve considerare che tale desistenza dall'intervento dello Stato italiano nei concili non obbliga gli altri Governi, che potrebbero persistere nel sistema d'ingerenza della potestà laica nei medesimi. Ho ricordato innanzi che il diritto del Papa a convocare concili era subordinato al consenso dei principi sul tempo ed il luogo di riunione. Ora se i principi volessero mantenere tale diritto, non ostante che la nostra legge comune facesse piena libertà ai Papi di adunare assemblee ecumeniche in Roma, noi italiani non potremmo affrontare perturbazioni internazionali e compromettere la nostra autonomia nazionale, se per essere il centro del cattolicesimo posto nel cuore della nostra patria ed il sommo gerarca in Roma, gli altri Stati non volessero nell'esercizio dei loro diritti tradizionali, permettere l'adunanza di un concilio in date circostanze, per speciali materie e in determinato tempo a Roma o in altra parte del territorio italiano. A rimuovere la possibilità di tali contrasti, l'Italia dovrebbe riconoscere questo diritto degli Stati a prevenire, regolare e

⁶⁴⁴ Ivi, p. 54.

⁶⁴⁵ Ivi, p. 125.

dirigere i concilî, a proibire le adunanze sinodali in Roma, lasciando in balia all'episcopato, al Papa ed agli altri Stati di mettersi in accordo sul luogo e sul tempo di tali assemblee⁶⁴⁶.

Si tratta di questioni ipotetiche, ma nondimeno potenzialmente verificabili sotto il profilo giuridico e relevantissime da un punto di vista concettuale. Il significato implicito è infatti che, dal punto di vista del diritto internazionale, non è in potere del solo ordinamento italiano operare unilateralmente la riduzione della Chiesa ad associazione privata sottoposta al diritto comune, nel senso sopra specificato da Pierantoni.

A queste considerazioni se ne aggiunge una ulteriore, sotto un profilo più politico: se per l'Italia il Pontefice non è più sovrano ma un privato cittadino a capo di una libera associazione, questo non significa che analoga considerazione debba valere per i cattolici stranieri che si sentano vincolati non dai regolamenti di un *club*, ma da norme giuridiche – ancorché di natura peculiare – di diritto canonico. Pierantoni ha coscienza del problema: «i cattolici poi fuori d'Italia», afferma, «possono dire di non aver più garantita la libertà religiosa e di coscienza, se gli ordini di fede e di disciplina ch'essi attendono dal pastore delle loro anime in Roma debbano muovere da un Papa suddito e responsabile [*sic*] di un governo nazionale». Il problema non è solo l'urto con le coscienze dei cittadini di altre nazioni, poiché «all'estero gli Stati che hanno sudditi, clero e chiese cattoliche e che tengono in vigore concordati, i quali supponevano la Santa Sede sovrana, possono a buon diritto richiedere che il Governo italiano assicuri questi timori delle popolazioni cattoliche, togliendo il Papa e i suoi successori dalle condizioni di sudditi e di cittadini responsabili innanzi la legge italiana»⁶⁴⁷.

La soluzione che lo studioso propone per l'*impasse* è quantomeno debole: «dall'un canto», egli afferma, «lo Stato italiano non restringe in alcun modo il diritto di associazione della Chiesa cattolica [...]; dall'altro la Chiesa dovrebbe sollecitare ed ottenere dai Governi di Europa esplicite dichiarazioni di rinunzia dell'uso, che potrebbero far in avvenire dei diritti tradizionali ad essi spettanti»⁶⁴⁸. Come si può vedere, al netto della praticabilità di una simile proposta, il separatismo puro che Pierantoni patrocina è difficilmente collocabile negli schemi del diritto internazionale pubblico, improntati al principio di reciprocità. Esso crea anzi curiose asimmetrie, in forza delle quali uno Stato (l'Italia) dovrebbe impegnarsi a riconoscere i diritti sovrani

⁶⁴⁶ Ivi, p. 119.

⁶⁴⁷ Ivi, pp. 121-122.

(giacché tali sono per definizione i diritti di regalia) di altri Stati suoi pari ad ingerirsi nelle questioni interne di un'associazione privata avente il centro nel suo territorio, rispetto alla quale esso stesso si è impegnato ad astenersi. Da questo punto di vista, la legge sulle guarentigie contestata da Pierantoni seppe indubbiamente offrire una risposta più convincente, per quanto incentrata sull'ambiguo concetto di una sovranità del Pontefice a metà strada fra l'onoraria e l'effettiva.

4. *Dalla storia al diritto: la questione ecclesiastica nel pensiero di Guido Padelletti*

La campagna di Garibaldi nella Venezia Tridentina ebbe tra i suoi volontari anche un altro giovane studioso, Guido Padelletti. Nato a Livorno il 17 luglio 1843 da una famiglia di possidenti terrieri, negli ultimi anni di governo granducale egli attese agli studi giuridici presso l'Ateneo senese, studiando – nelle parole dell'amico e suo primo biografo, Carlo Fontanelli – «come studiavano i migliori, cioè mediocrementemente»⁶⁴⁹. Malgrado ciò, in quegli stessi anni Padelletti impegnò il suo brillante ingegno in svariati filoni di studio: la storia, le lingue (in particolare il tedesco, che gli permise di accedere a letture e contatti determinanti per il suo percorso), il diritto romano, le questioni politiche e di diritto pubblico. Ottenuta la laurea si trasferì a Firenze per sostenere la pratica legale, senza per questo abbandonare i propri interessi di studio. Le vicende belliche del 1866 lo portarono invece prima volontario nelle campagne della Terza guerra d'indipendenza e poi, come già ricordato, in Trentino.

Concluso l'impegno bellico, Padelletti iniziò a lavorare al volume *Teoria della elezione politica*⁶⁵⁰, per il quale ricevette nel 1868 un premio dall'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli. Il volume, nell'agosto dello stesso anno, godette di una recensione positiva di Carlo Francesco Gabba⁶⁵¹, dalle colonne della *Nuova Antologia*.

⁶⁴⁸ Ivi, p. 120.

⁶⁴⁹ C. FONTANELLI, *Cenno biografico*, in G. PADELLETTI, *Scritti di diritto pubblico*, cit., p. XIV.

⁶⁵⁰ «In quel testo Padelletti sostenne che il voto politico non era un diritto naturale, ma una funzione di governo e criticò duramente la teoria del suffragio universale. Argomentò contro la sovranità popolare, sostenendo in antitesi la teoria della capacità, rivelabile, sulla base di una presunzione legale, da tre circostanze di fatto: l'esercizio di una professione, lo svolgimento di una funzione pubblica e un certo grado di fortuna (oltre al requisito basilare di saper leggere e scrivere). Se capaci dovevano essere gli elettori, la più ampia possibile poteva essere l'eleggibilità, mentre la rappresentanza era da organizzare in modo da assicurare la presenza delle minoranze»; G. FERRI, voce *Padelletti, Guido*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LXXX, 2014, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/guido-padelletti_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/guido-padelletti_(Dizionario-Biografico)/).

⁶⁵¹ Gabba, civilista e filosofo del diritto, fu alunno del Collegio Ghislieri di Pavia e poi professore a Pisa e a Firenze. Nominato senatore il 14 giugno 1900, fu uno dei giuristi più poliedrici e in vista della sua

Questi primi riscontri positivi da parte di ambienti e personalità accademiche, insieme al lutto che lo colpì con la morte di una sorella molto amata, lo convinsero ad intraprendere un viaggio di studio in Germania, dapprima a Berlino e poi ad Heidelberg. Ebbe modo così di frequentare giuristi come Rudolf von Gneist e Rudolf von Jhering, che esercitarono un profondo influsso sulla sua formazione. Sempre in Germania, in occasione di un convegno di studi romanistici, conobbe Filippo Serafini, con il quale strinse una salda amicizia. Fu proprio Serafini, all'epoca chiamato da poco a Bologna dopo oltre un decennio di magistero pavese, che propose il nome di Padelletti per l'insegnamento delle Pandette a Perugia. Poco dopo, anche per il giovane studioso si aprì la strada per Pavia e, in rapidissima successione, Bologna e Roma, dove fu chiamato per l'anno accademico 1872-1873.

Malgrado la salute cagionevole desse già segni di cedimento – tanto da indurlo a rifiutare, nel 1876, la proposta di candidatura al Parlamento per la Sinistra offertagli dagli elettori del collegio di Montalcino⁶⁵² –, negli anni romani l'attività di ricerca, scrittura ed insegnamento di Padelletti divenne estremamente prolifica. Oltre ai saggi di storia e di diritto romano, alle lezioni di economia politica ed agli articoli di diritto internazionale e pubblico, egli intraprese una proficua collaborazione con l'*Archivio giuridico* e con la *Nuova Antologia*. Sulla seconda rivista comparvero i suoi contributi in materia di politica ecclesiastica: il saggio su *La Chiesa cattolica in Prussia* (gennaio 1874), l'articolo su *Lo Stato ed il matrimonio ecclesiastico* (maggio 1874) ed i due ampi studi dedicati alla *Libera Chiesa in libero Stato* (luglio 1875) e *La politica ecclesiastica in Italia* (gennaio 1878). A questi saggi si deve aggiungere la prolusione al corso di Storia del diritto, sul tema di *Roma nella storia del diritto*, che egli lesse alla Sapienza all'apertura dell'anno accademico 1874-1875, ritenuto un vero e proprio manifesto dell'anticlericalismo giuridico dell'epoca⁶⁵³.

Padelletti, pur coltivando un così ampio spettro di interessi, fu e rimase sempre per elezione un cultore del diritto romano. Come «antesignano dell'indirizzo storico

epoca. Si vedano al riguardo R. CATERINA, voce *Gabba, Carlo Francesco*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, pp. 920-922 e P. BENEDEUCE, voce *Gabba, Carlo Francesco*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», L, 1998, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-francesco-gabba_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-francesco-gabba_(Dizionario-Biografico)/).

⁶⁵² C. FONTANELLI, *Cenno biografico*, cit., pp. XXX-XXXI.

⁶⁵³ V. DEL GIUDICE, *Per lo studio del diritto canonico nelle Università italiane*, in *Studi in onore di Francesco Scaduto*, cit., p. 204; in linea con le valutazioni di Del Giudice anche M. G. VISMARA MISSIROLI, *Diritto canonico e scienze giuridiche*, cit., pp. 26-31 e F. FALCHI, *La soppressione del corso autonomo di Diritto canonico*, cit., pp. 32-33. Sul rilievo della prolusione di Padelletti e sul contesto nel quale fu pronunciata si veda A. FIORI, *Il più atteso postliminio. La Sapienza di Roma da università pontificia ad università italiana*, in *Retoriche dei giuristi*, cit., in part. pp. 135-138.

negli studi romanistici»⁶⁵⁴, gli viene riconosciuto il contributo dato al rinnovamento degli studi romanistici italiani, sulla scorta di una attenta osservazione di ciò che accadeva nei Paesi di lingua tedesca. La sua opera più conosciuta fu il manuale di *Storia del diritto romano*⁶⁵⁵, che ebbe successo anche in Germania e che era dedicato con riconoscenza a Filippo Serafini.

Lo studioso morì a Montalcino, città di origine della sua famiglia, il 4 luglio 1878.

Il contributo di Padelletti allo studio della questione ecclesiastica, pur essendo limitato per consistenza agli scritti già ricordati, fu nondimeno rilevante per qualità e fortuna. Ne dà prova il fatto che il suo insegnamento sia stato recepito e valorizzato con frequenti richiami da Francesco Ruffini, anche in ragione della comune sensibilità dei due giuristi per la dimensione storica e sociale del diritto⁶⁵⁶.

Una simile prospettiva si coglie fin dal primo dei saggi citati, dedicato alla politica ecclesiastica prussiana. Tale saggio, oltre a rispecchiare l'interesse dell'autore per le vicende politiche e giuridiche tedesche, offre a Padelletti l'occasione per esprimere le sue convinzioni riguardo ai rapporti fra storia e diritto che restano sottesi anche alla questione affrontata. Egli afferma infatti che, in materia di rapporti fra la Chiesa e lo Stato, «noi Italiani sopra tutto siamo portati a prendere gravi abbagli dalla educazione astratta del nostro spirito e dalle tendenze retoriche della nostra natura». La comparazione e la conoscenza degli sviluppi storici del diritto e della società, alle cui esigenze la scienza giuridica deve rispondere, sono per Padelletti l'unico antidoto per superare tali limiti, che inducono la dottrina nazionale ad affrontare i problemi giuridici in una prospettiva viziata. «Le questioni concrete di diritto pubblico non sono davvero così semplici, che una formula, o, come si dice, un principio basti a farle capire ed a farle risolvere, come una pretesa scienza darci ad intendere». Al contrario, prosegue lo studioso, «per chi abbia infatti considerata la questione alla luce della critica storica, è evidente la vanità di certe domande assolute, se sia da preferirsi la servitù o la libertà della Chiesa o se valga meglio a regolarne i rapporti collo Stato il sistema belga, l'americano o il prussiano. Posto il problema in questi termini, una giusta soluzione ne diviene addirittura impossibile; una soluzione, voglio dire, che risponda ai bisogni reali ed alle reali condizioni tanto della Società ecclesiastica che della civile»⁶⁵⁷.

⁶⁵⁴ G. NEGRI, voce *Padelletti, Guido*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, p. 1482.

⁶⁵⁵ G. PADELLETTI, *Storia del diritto romano*, Firenze, Cammelli, 1878.

⁶⁵⁶ C. MAGNI, *Congettura sui precedenti della metafora giolittiana delle "parallele"*, in «Il Risorgimento», XV, 1963, 3, pp. 154-156.

⁶⁵⁷ G. PADELLETTI, *La Chiesa cattolica in Prussia*, in ID., *Scritti di diritto pubblico*, cit., pp. 5-6.

Non rileva, in questa sede, entrare nel merito della trattazione, che segue gli sviluppi della legislazione prussiana in materia ecclesiastica dalla fine del Settecento fino all'epoca in cui Padelletti scrive; si può invece osservare come da una simile trattazione egli desuma che il grado di tolleranza e di libertà religiosa che uno Stato può raggiungere non dipenda affatto dalla più o meno compiuta realizzazione di un modello ideale – quello separatista, oggetto della critica dell'autore in questo e, più apertamente, nei successivi saggi –, bensì dalla capacità di adattare la legislazione e la sua applicazione alle problematiche dell'*hic et nunc*. Con formula efficace, Padelletti parla infatti di «bontà relativa della legislazione»⁶⁵⁸.

In particolare, l'esempio che egli porta è quello della legislazione prussiana che, pur se in un sistema condizionato dalla partecipazione agli affari ecclesiastici di una Monarchia che esercita forti diritti giurisdizionali secondo i principî del territorialismo, garantisce un adeguato controllo statale delle attività ecclesiastiche e al tempo stesso un'ampia libertà per la Chiesa, da quest'ultima accettata. Padelletti, al termine della sua analisi, propone un'osservazione che non è solo un giudizio di sintesi sul sistema germanico, ma esprime anche la sua visione dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa: la Prussia si sarebbe posta «nel giusto mezzo fra l'eccesso dell'assorbimento della Chiesa nello Stato e l'altro della assoluta negazione della loro unione, la quale ultima è condizione essenziale della natura organica dello Stato; non distinguendosi infatti né potendo distinguersi né mentalmente né praticamente il cittadino dello Stato e il membro della Chiesa»⁶⁵⁹. Si può osservare *en passant* che è in queste stesse pagine che Padelletti parla, sia pure in termini dubitativi, della possibilità per lo Stato di agire «come potere esclusivamente laico», con questo utilizzando – se non per primo, certamente fra i primi – l'aggettivo *laico* non nel significato proprio di “non clericale”, bensì in un senso ampio e traslato affine a quello oggi corrente.

Il tema della critica delle «immancabili conseguenze di un concetto soverchiamente ideale dei rapporti fra Stato e Chiesa»⁶⁶⁰ torna nel saggio su *Lo Stato ed il matrimonio ecclesiastico*, che Padelletti scrisse in risposta ad alcune prese di posizione separatiste di Francesco Carrara⁶⁶¹. In questo scritto si affronta il tema del diritto per lo Stato di

⁶⁵⁸ Ivi, p. 11.

⁶⁵⁹ Ivi, p. 57.

⁶⁶⁰ G. PADELLETTI, *Lo Stato ed il matrimonio ecclesiastico*, in ID., *Scritti di diritto pubblico*, cit., p. 5-6.

⁶⁶¹ Sull'illustre giurista, esponente di spicco della “scuola classica” del diritto penale, si vedano A. MAZZACANE, voce *Carrara, Francesco*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XX, 1977, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-carrara_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-carrara_(Dizionario-Biografico)/); F. COLAO, voce *Carrara, Francesco*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, pp. 463-466; F. COLAO,

disciplinare il contratto matrimoniale, anche sanzionando l'elusione delle norme sul matrimonio civile attraverso previsioni come quelle contenute nei progetti di legge Vigliani e Mancini. Padelletti, in queste pagine, manifesta la propria adesione ai principi giurisdizionalisti, che a suo avviso sarebbero necessari per difendere le prerogative dello Stato dalla preponderanza della Chiesa. La quale userebbe degli spazi di libertà a lei concessi per svolgere un'azione nociva nei confronti del diritto dello Stato e dell'effettività dei suoi precetti, come dimostra l'esempio della diffusa inosservanza delle norme sul matrimonio civile, ad un decennio dalla loro introduzione.

Il cuore del pensiero di Padelletti ecclesiasticista è però costituito dai due successivi saggi dedicati alla formula del conte di Cavour e alla politica ecclesiastica italiana. Qui lo studioso toscano torna a meditare con maggior vigore sui temi a lui cari (la difesa del giurisdizionalismo come strumento di conservazione dei diritti dello Stato e la rivendicazione di una concezione concreta e funzionale, calata nella storia, dei concetti giuridici) e su di essi fonda una dura critica alla politica ed alla legislazione ecclesiastica nazionali.

È interessante osservare come nel primo dei due saggi citati, pur scrivendo negli anni in cui il ricordo dello statista era ancora vivo e la sua icona rappresentava un significativo vessillo politico, Padelletti non sconti inibizioni di sorta nel ricondurre la figura di Cavour alla sua dimensione umana, riconoscendone gli indubbi meriti, ma al tempo stesso ricordando i limiti della sua azione. In particolare, naturalmente, quelli della sua politica ecclesiastica. Il saggio, malgrado la *verve* polemica tipica del suo autore, appare molto equilibrato nei contenuti e il vero oggetto della critica dello studioso non sembra essere tanto l'operato di Cavour, quanto la politica ecclesiastica di coloro i quali si erano fatti custodi del suo lascito politico.

Padelletti esordisce lodando in Cavour la capacità di adattarsi alle contingenze, di cogliere le occasioni e – si potrebbe dire – la tendenza alla *Realpolitik*, che gli permisero di ottenere grandi risultati a favore della sua nazione. In modo coerente con un tale ritratto, il giovane professore diffida dunque dal dare un eccessivo peso ed una chiave di lettura troppo rigida alla formula della *libera Chiesa in libero Stato*. L'«apoftegma» fu infatti un concetto relativo nel pensiero di Cavour, al pari di molti altri, per quanto esso

L'avvocato Francesco Carrara e l'avvocatura dalla Toscana all'Italia, in EAD., *Avvocati del Risorgimento nella Toscana della Restaurazione*, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 331-397; M. MONTORZI, *Francesco Carrara*, in *Avvocati che fecero l'Italia*, cit., pp. 475-496 e i contributi raccolti in *Francesco Carrara nel primo centenario della morte. Atti del Convegno internazionale, Lucca – Pisa, 2-5 giugno 1988*, Milano, Giuffrè, 1991.

abbia avuto un rilievo ed una risonanza assai maggiori per via dell'importanza delle questioni sottese e, non da ultimo, per essere stato la risposta del conte all'ultima fra le gravi questioni da lui affrontate. «Il concetto adombrato più che esplicito nella celebre formula», scrive infatti Padelletti, «non era ancora ben distinto e maturo nella sua mente, ed avrebbe potuto facilmente venir corretto e modificato sostanzialmente da una più lunga riflessione e dalla efficace eloquenza dei fatti. Chi volesse negar questo ed attribuire al Cavour un piano intero ed immutabile di politica ecclesiastica, mostrerebbe di non conoscere abbastanza il carattere singolare di lui»⁶⁶².

A questo riguardo, il concetto che Padelletti intende esprimere è semplice: Cavour aveva un ingegno eminentemente politico, plasmato nel sincretismo di principî desunti dalle diverse esperienze del liberalismo europeo⁶⁶³, e la formula *libera Chiesa in libero Stato*, prescindendo dalle sue ascendenze letterali, era un parto di quell'ingegno. Per Padelletti non si può desumere dal motto un compiuto programma politico-giuridico, poiché tale programma era assente alla mente stessa del suo autore, il quale era abituato, come è noto, a procedere – per lo studioso toscano non è una critica, ma un attestato di competenza e realismo – per approssimazione. Lo dimostrano, proprio in materia di politica ecclesiastica, i tentativi esperiti e i contatti tenuti con la Corte pontificia per una soluzione della questione romana, che non escludono pregiudizialmente nessuna

⁶⁶² G. PADELLETTI, *Libera Chiesa in libero Stato*, cit., p. 110.

⁶⁶³ La posizione di Padelletti a questo riguardo è significativa non solo della sua personale sensibilità, ma anche della graduale emersione, nel dibattito dell'epoca, dei limiti del liberalismo puro professato nella prima metà dell'Ottocento. Riguardo alla formazione di Cavour, influenzato dalle esperienze inglesi e francesi (e, più tardi, anche quella belga), egli scrive: «Noi, che studiamo oggi con metodo storico e critico le istituzioni, così profondamente differenti, dei due paesi, appare strano e quasi impossibile un amalgama di principii politici eterogenei e discordanti. Ma questa disarmonia non si sentiva in un'epoca di preparazione e di esperimenti, come fu la prima metà del secolo in Francia e in Italia» (ivi, pp. 117-118). Osservando tale fase già con gli occhi dello storico, Padelletti intende coglierne quello che a suo avviso fu il principale limite di quella esperienza politica e ideale: il «concetto individualistico e meccanico che predominava nella teoria». Esso faceva sì che, «piuttosto che vedere nello Stato il risultato delle forze realmente esistenti nella società, l'armonia degli interessi egoistici e di classe, e la dura scuola della disciplina politica, esso di considerava come un potere senza freno, grandemente pericoloso alle pubbliche libertà; e del quale bisognava perciò impedire ad ogni modo le facili usurpazioni. Per tal guisa le garanzie politiche venivano ad essere fini a se stesse, invece che mezzo ad una sana e indefinita esplicazione della vita politica di tutto lo Stato». Tuttavia, la stessa sensibilità storica che lo induce a svolgere un bilancio critico delle recenti ideologie politiche mette al riparo Padelletti dalla tentazione di giudicare il passato sulla scorta di una applicazione arbitraria della sensibilità corrente. «Nonostante queste imperfezioni», egli scrive, «quelle idee politiche accettavansi con entusiasmo dagli uomini più eminenti, e servivano mirabilmente (d di questo dobbiamo essere gratissimi alla scuola liberale di quel tempo) a scalzare nell'opinione e nei fatti il meccanismo assurdo e logoro dei vecchi Stati dispotici. Concetti di natura negativa agivano come dissolventi sopra i vincoli antichi. Quello che avrebbe dovuto sostituirvisi, o quello che sarebbe nato dalla dissoluzione, non sapevasi ancora: ma ad ogni giorno il suo compito. Allora si poneva completa fiducia nella iniziativa individuale [...] e non dobbiamo dimenticare che, se abbiamo compiuto i progressi di che parlavo, ci è stato possibile farlo solo elevandoci sulle spalle di grandi predecessori»; ivi, pp. 119-120.

opzione. Ancor più, se da un lato l'espressione "libertà della Chiesa", cara a Cavour, era il completamento coerente ma generico del quadro delle libertà politiche e civili immaginato dal conte, dall'altro lato la funzione della formula, quando essa fu svolta nei discorsi che proclamavano Roma capitale naturale del Regno, sarebbe stata essenzialmente politica e non giuridica, mirata come era alla questione del completamento dell'unità nazionale. Una questione nella quale il problema dei rapporti con la Chiesa aveva un ruolo importante, ma contingente: secondo Padelletti il motto della libertà della Chiesa «avrebbe continuato ad essere nelle mani [di Cavour] un mezzo politico e diplomatico, non avrebbe mai avuto per lui valore e dignità di fine»⁶⁶⁴. La critica principale che il giurista rivolge alla teoria ed alla pratica politica di Cavour (e dei suoi successori) è quella dell'indulgenza verso l'individualismo che dominava la visione politica dell'epoca; concezioni che, che anche in materia di politica ecclesiastica, «non furono evidentemente se non l'applicazione del principio generico e astratto di libertà dal punto di vista individualistico al diritto della Chiesa Cattolica»⁶⁶⁵. Col che si giunge al punto centrale del ragionamento. Per Padelletti, infatti, cercare di leggere il fenomeno ecclesiastico con gli strumenti interpretativi delle libertà individuali è fuorviante, poiché trattando allo stesso modo situazioni tra loro molto diverse (l'azione istituzionalizzata e gerarchica della Chiesa e la libertà degli individui), si finisce per non riconoscere le peculiarità del problema ecclesiastico. Il rischio insito in questo è di ricadere nella supremazia dello Stato sulla Chiesa (che in assunto il separatismo vuole negare), e dunque causare il malcontento e l'ostilità della Chiesa stessa, oppure di creare zone di indebita franchigia a suo favore. La conclusione che se ne trae è *tranchant*: «La libertà della Chiesa è per il partito liberale e per lo Stato un concetto indeterminato ed indeterminabile secondo principii razionali od assoluti, e quindi inservibile»⁶⁶⁶.

⁶⁶⁴ Ivi, p. 152.

⁶⁶⁵ Ivi, p. 124. A questo proposito occorre precisare che la critica di Padelletti non si rivolge tanto a Cavour, che all'atto pratico non ebbe modo di introdurre in materia di politica ecclesiastica particolari riforme, quanto piuttosto a coloro che gli succedettero al Governo. È altresì interessante sottolineare come lo studioso sottolinei che la genesi dell'idea di ricondurre la Chiesa al concetto di associazione privata sia in realtà un prodotto della cultura politica e giuridica posteriore a Cavour: «Della natura di società pubblica della Chiesa, dell'interesse e del diritto dello Stato a regolarne e determinarne l'ordinamento esteriore, di tutto ciò non vi è accenno nel discorso di Cavour, come non vi era neppure una idea nella dottrina liberale del tempo. Essa dottrina, di gran lunga inferiore in questo alla scuola del diritto naturale, che aveva nella Germania protestante inaugurato con Thomasius un nuovo concetto dei rapporti fra Stato e Chiesa, rigettava in blocco in una poco critica reazione tutto ciò che di giusto e di vero conteneva l'antico giurisdizionalismo, invece di spirarvi dentro un soffio novello»; ivi, p. 125.

⁶⁶⁶ Ivi, pp. 131-132.

Le osservazioni di Padelletti prendono dunque in considerazione la proposta del giurisdizionalismo. Una volta esposta l'impossibilità di raggiungere un modello coerente di piena separazione perfetta⁶⁶⁷, egli conclude che la Chiesa, come «ordinamento esteriore di società religiosa, come associazione ordinata di persone, dalla quale sorgono reciproci diritti e doveri, cade non solo sotto la sorveglianza, ma sotto la supremazia del grande e del solo tutore del diritto, dello Stato»⁶⁶⁸. Malgrado quest'ultima affermazione possa far pensare che Padelletti intenda espungere l'ordinamento della Chiesa dal novero dei fenomeni giuridici autonomi, così non è, dal momento che poco oltre egli afferma che adottare per l'istituzione ecclesiastica una qualsivoglia definizione diversa da quella che essa spontaneamente offre di sé non sarebbe solo un atto disutile ai fini della corretta comprensione del fenomeno, ma anche un trascendere la dichiarata incompetenza dello Stato in materia. Ciò significa che occorre accettare la definizione che l'istituzione ecclesiastica offre di sé come società pubblica, organizzata «secondo certi principii della costituzione della Chiesa, quindi secondo alcune norme giuridiche che lo Stato può riconoscere o no», ma rispetto alle cui conseguenze deve esercitare i propri controlli. Non appena le convinzioni e le dottrine escono dal ristretto ambito delle coscienze individuali «per apparire come leggi obbligatorie per il membro della Chiesa e queste leggi possano avere conseguenze civili e giuridiche, la incompetenza dello Stato viene a cessare ed a sorgere in lui non solo il diritto, ma il dovere della ingerenza»⁶⁶⁹. Naturalmente, tali controlli sono quelli consentiti dagli istituti del giurisdizionalismo.

A questo punto, Padelletti si ricollega alla trattazione di Giuseppe Piola riguardo alla impossibilità di ricondurre al “diritto comune” la disciplina della Chiesa e della sua azione. Ciò sembra importante non soltanto per confermare come l'opera del patrizio milanese godesse di diffusione e di studio presso la dottrina dell'epoca, ma anche per sottolineare come le sue argomentazioni venissero ritenute idonee (da uno studioso esigente come Padelletti) a rifondare su basi adeguate alle nuove circostanze sociali i concetti giurisdizionalisti.

⁶⁶⁷ «Se infatti vogliamo anche astrarre dalla realtà ed immaginando una Chiesa ideale e perfetta, che limiti il suo ufficio a faccende puramente spirituali, rimanere nel campo filosofico, come potrà concepirsi la coesistenza e l'azione parallela e indipendente dello Stato e della Chiesa nell'ordine giuridico? Giacché quando si parla di rapporti fra Stato e Chiesa, non s'intende già di rapporti di natura etica, ma di rapporti giuridici»; *ivi*, p. 135.

⁶⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁶⁹ *Ivi*, p. 140.

Gli stessi concetti furono ripresi dall'autore nell'ultimo dei quattro saggi, dedicato in generale alla *politica ecclesiastica in Italia*, da lui definita questione «di suprema importanza»⁶⁷⁰. Padelletti afferma qui di affrontare l'argomento sulla scorta degli scritti, che egli ritiene particolarmente significativi, di Giuseppe Piola, Ruggiero Bonghi, Raffaele Mariano⁶⁷¹, Giacomo Cassani, Guglielmo Audisio e Marco Minghetti. Il *parterre* di studiosi sembra particolarmente significativo, perché dimostra come lo studioso toscano avesse presenti i principali autori delle varie tendenze ed intendesse dunque offrire al lettore una visione ragionata, in una sorta di bilancio di una materia che era ormai stata fatta oggetto di numerosi studi.

Fin da subito l'autore prende posizione. Egli prende le distanze dai fautori della «scuola economico-politica del *lasciar fare*», i quali «trincerandosi dietro l'autorità del Conte di Cavour», vorrebbero «distuggere tutto quello che chiamano gli ultimi avanzi esistenti nella nostra legislazione del sistema giurisdizionale». Al contrario, Padelletti ritiene che siano nel giusto coloro che seguono la «scuola storico-politica» e, «partendo da un concetto più concreto e più moderno dell'essenza e degli uffici dello Stato libero, rigettano la libertà formale della Chiesa, biasimano la politica finora seguita, ed ammettono più o meno la supremazia dello Stato sulla Chiesa allo scopo anche di neutralizzare e correggere la degenerazione e corruzione degli ordinamenti della Chiesa cattolica»⁶⁷².

Le tesi dei primi, per Padelletti, sono compendiate ed impersonate da Marco Minghetti⁶⁷³, al quale egli contesta l'insufficienza dei concetti espressi nel suo *Stato e Chiesa* e l'elusione della «questione fondamentale, quale sia cioè la natura giuridica della Chiesa cattolica». La critica che il romanista toscano rivolge a Minghetti, come agli altri autori a lui affini, è di trarre dall'ideale separatista «deduzioni che dovrebbero esser fatte col più rigoroso metodo giuridico» e che invece, piegate ad una visione meramente politica, divengono «inservibili ad uno scopo pratico e legislativo». Il vizio di fondo sta proprio nel tentativo di costoro di ridurre allo schema delle libere associazioni in senso astratto la Chiesa cattolica, «che non ci ha nulla a che fare» perché «quando noi parliamo dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa, intendiamo sempre parlare non già di un'associazione religiosa qualunque, ma della Chiesa cattolica Apostolica

⁶⁷⁰ G. PADELLETTI, *La politica ecclesiastica in Italia*, in ID., *Scritti di diritto pubblico*, cit., p. 161.

⁶⁷¹ Raffaele Mariano (Capua, 1840 – Firenze, 1912) fu docente di storia delle religioni presso l'Università di Napoli dal 1885 al 1904.

⁶⁷² G. PADELLETTI, *La politica ecclesiastica in Italia*, cit., p. 162.

Romana, della Chiesa ufficiale, quale ci si presenta oggi nei suoi dogmi, nella sua costituzione, nella sua disciplina [...], colla sua legislazione, coi suoi vasti mezzi d'influenza»⁶⁷⁴. Un insieme di circostanze che rendono impossibile trattare la Chiesa cattolica alla stregua di qualsiasi altra associazione o confessione religiosa, e tantomeno di una società privata o commerciale.

Padelletti individua invece nell'opera di Piola quella che egli ritiene la corretta impostazione del problema della natura giuridica della Chiesa e di quello delle norme dalla stessa emanate. Il romanista definisce infatti «eccellente» il suo libro su *La libertà della Chiesa* e ne richiama in sintesi le argomentazioni istituzionaliste⁶⁷⁵. Da qui prende le mosse per una osservazione più profonda contro le dottrine del liberalismo classico, tutto teso a limitare alla tutela delle libertà negative la funzione dello Stato. A questo riguardo Padelletti conclude che, per risposta alle esigenze della società moderna, «in tutti i Paesi d'Europa, per quanto dotati di istituzioni liberali, lo Stato ha sempre più affermata negli ultimi decenni la sua superiorità, compreso il suo ufficio e i suoi fini ed allargati i limiti della sua azione, tantoché la teoria ha seguita in questo piuttosto che preceduta la pratica»⁶⁷⁶.

In tale quadro si inserisce pienamente il problema della vita religiosa o – per meglio dire – della sua estrinsecazione, la quale, lungi dall'essere una questione puramente privata ed individuale, richiama su di sé l'interesse dello Stato. «La religione infatti potrà purificarsi, trasformarsi, mutare completamente; ma non sparirà mai dalla società civile, perché risponde ad un bisogno naturale della grandissima maggioranza degli uomini. Questo basterebbe per comprendere che lo Stato, lungi dal disinteressarsi del fenomeno, deve seriamente occuparsene [...]. E ciò tanto più, inquantochè la religione, ben lungi dall'essere cosa privata, come alcuni vorrebbero far credere, si estrinseca e si manifesta in istituzioni collettive, ed assume una forma ed un ordinamento esteriore»⁶⁷⁷. E, d'altronde, «se neghiamo la competenza dello Stato in materia ecclesiastica, dovremo per le stesse ragioni negargliela in infiniti altri argomenti. Potremmo dire, per esempio, che lo Stato sia più competente in fatto di scienza che in fatto di religione?» No certamente, conclude lo studioso, eppure «nessuno nega allo Stato il diritto di ordinare

⁶⁷³ Sui rapporti fra le posizioni di Padelletti, Mancini, Piola e Minghetti si veda C. MAGNI, *Congettura sui precedenti*, cit., pp. 147-152.

⁶⁷⁴ Ivi, p. 164.

⁶⁷⁵ Ivi, pp. 166-171.

⁶⁷⁶ Ivi, p. 170.

⁶⁷⁷ Ivi, p. 172.

l'insegnamento superiore nelle Università»⁶⁷⁸. Quest'ultimo del parallelismo fra la rilevanza sociale delle funzioni religiose e quelle laiche è uno degli argomenti classici delle concezioni giurisdizionalistiche⁶⁷⁹. Tuttavia, nell'accezione di Padelletti, esso denota anche una più profonda tensione al superamento della concezione liberale dello Stato. Egli colpisce chiaramente il punto della più ampia questione della *separazione* dello Stato dalle *funzioni sociali* e, in ultima analisi, denuncia l'arbitrarietà della decisione di sottrarre al controllo dello Stato determinati ambiti della società anziché altri (nello specifico dell'esempio portato, la manifestazione organizzata del sentimento religioso anziché la ricerca scientifica).

Riguardo alla questione dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa non si perora, naturalmente, una supremazia dello Stato nel campo della religione o una sovrapposizione delle funzioni, bensì che lo Stato possa intervenire sulle conseguenze sociali dell'attività ecclesiastica in quanto esse insistono sulla sfera di sua competenza. E dunque, all'atto pratico, Padelletti propone la conservazione degli istituti classici del giurisdizionalismo (*placet, exequatur*, appello per abuso), la promozione dell'intervento del laicato nell'amministrazione della Chiesa e persino l'elettività delle cariche ecclesiastiche⁶⁸⁰, il controllo dell'istruzione stessa del clero (di nuovo citando le posizioni di Piola) ed il controllo sull'attribuzione dei benefici e l'amministrazione delle proprietà ecclesiastiche. Tutto ciò alla stregua dell'applicazione di un diritto speciale, appositamente delineato per contemperare le funzioni dello Stato e quelle della Chiesa. Padelletti individua la giustificazione di un simile progetto di intervento dello Stato in questo settore nella peculiare rilevanza della materia, perché «nessuno Stato potrà mai rassegnarsi a vedere nell'ecclesiastico e specialmente nel pastore d'anime un semplice cittadino, contro la verità stessa delle cose»; la posizione sociale, la funzione stessa alla quale adempie «fa del Clero una classe a parte, un ordine, come la parola stessa significa, che non può esser confuso né coi membri laici della Chiesa, né coi pubblici funzionari in genere, tanto meno poi coi semplici cittadini. Risponde dunque così agl'interessi più elevati dello Stato come ai principii elementari di giustizia, che il Clero, costituito in una tale posizione sociale, abbia pure una speciale posizione giuridica»⁶⁸¹. Una posizione, è appena il caso di specificarlo, rispetto alla quale i diritti

⁶⁷⁸ Ivi, p. 174.

⁶⁷⁹ In precedenza, per esempio, si è riportato l'esempio di Mancini, il quale paragonava i vescovi ai farmacisti ed ai militari; cfr. *supra*, § 2.

⁶⁸⁰ G. PADELLETTI, *La politica ecclesiastica in Italia*, cit., pp. 189-197.

⁶⁸¹ Ivi, p. 198.

di controllo da parte dello Stato diventano tanto più incisivi quanto maggiore è l'impatto della funzione sociale espletata dall'istituzione ecclesiastica, per esempio attraverso una legislazione repressiva dei reati propri del clero e posta a garanzia della corretta osservanza delle norme ecclesiastiche, al fine di tutelare anche i diritti che competono al cittadino in quanto fedele.

Si giunge così a considerare quale rilievo delle norme interne della Chiesa si presupponga in una simile concezione. Padelletti affronta questo delicato punto attraverso un ragionamento che si può scomporre in tre passaggi logici, nei quali l'elemento giuridico emerge gradualmente. In primo luogo, osserva in quale modo si entri a far parte della Chiesa cattolica e che cosa ciò comporti dal punto di vista sociale. Secondariamente, assimila questa appartenenza a quella che lega il cittadino allo Stato e ne desume una certa analogia di conseguenze giuridiche. Infine, considera in quale modo le due sfere di obblighi, quelle scaturenti dall'adesione all'ordinamento ecclesiastico e quelle derivanti dalla cittadinanza, interferiscano tra loro.

La natura non volontaria, ma peculiare della associazione ecclesiastica è resa evidente dalle modalità con cui vi si accede: non per effetto di un contratto risolvibile ma per una iniziazione sacramentale dal carattere indelebile, che per di più viene generalmente impartita a persone di età ancora immatura. Sebbene questo secondo aspetto si appoggi in realtà su un giudizio di fatto, è proprio in questo passaggio che assume rilievo giuridico l'osservazione metodologica più volte espressa da Padelletti: quella per cui la disciplina giuridica di un fenomeno sociale non deve avere riguardo ad una concezione ideale del suo oggetto (concezione che finisce inevitabilmente per tradursi in una ricostruzione arbitraria del proprio oggetto e dunque per essere in tutto o in parte inadeguata a coglierne l'essenza). Al contrario, essa deve tenere presenti quali siano i caratteri propri della situazione che in concreto si deve disciplinare. Cosicché, se parlando del regime giuridico della Chiesa cattolica non si intende «rinnegare la natura delle cose», prosegue Padelletti, «di elemento volontario, convenzionale, contrattuale, in simili rapporti non può parlarsi, come fa ad ogni passo nel suo libro il Minghetti». E questo fatto ha conseguenze sul piano giuridico.

Lo studioso coglie dunque il profilo della appartenenza – per così dire – necessitata che caratterizza sia la società ecclesiastica, sia, nella maggior parte dei casi, quella statale e risolve in questo parallelismo il problema del valore delle norme poste dalla Chiesa. Così come si nasce membri di una famiglia o di uno Stato e si è pertanto tenuti a rispettare le norme che regolano tali società, si “nasce” anche membri della Chiesa. Se

questa osservazione non offre una causa strettamente giuridica che giustifichi la cogenza delle norme che disciplinano tali ambiti, non vi sono tuttavia neppure ragioni giuridiche che la escludano. Anzi, dal punto di vista degli effetti, «è vero che non è vietato di uscire, almeno di fatto, dalla Chiesa e che lo Stato non obbliga più alcuno a rimanervi: ma ognuno sa quanto nel fatto si dimostrino potenti quei pretesi vincoli volontari e convenzionali»⁶⁸². I vincoli posti dall'autorità legittima ad una società a costituzione non paritetica, sanzionati e socialmente accettati come tali sono vincoli giuridici, sicché quello che vige fra i cattolici e la loro Chiesa non è «un diritto nascente da una convenzione privata, di un'indole 'contrattuale' o volontaria, come dicono i fautori della separazione, ma un diritto nascente dallo *stato* di membro di una Chiesa, vale a dire di una pubblica istituzione»⁶⁸³.

Infatti la Chiesa, «cui apparteniamo fin dalla nascita, non solo possiede un corpo di dogmi e di dottrina, di cui c'impone la credenza, ma un corpo di leggi sopra la sua interna costituzione e sopra i rapporti dei suoi membri verso di essa, che i secoli hanno accumulato e modificato fino a dargli la forma dell'attuale diritto canonico»⁶⁸⁴. Il carattere della cogenza viene acquisito alle norme poste dalla Chiesa da un insieme di circostanze di fatto, convinzioni soggettive e dal retaggio storico: una concezione tutta estrinseca della giuridicità del diritto canonico, che preludeva già alla visione che, pochi anni più tardi, sviluppò Francesco Ruffini.

Il collegamento così compiuto fra la dimensione pregiuridica (sociale, religiosa) e quella giuridica (le conseguenze di uno *status*, normativamente sanzionate) consente a Padelletti di fondare sulla stessa base dell'evidenza di fenomeni socialmente rilevanti tanto il riconoscimento del diritto canonico quanto il diritto dello Stato di intervenire per la tutela dei propri consociati attraverso gli strumenti giurisdizionalistici. Lo Stato non resta estraneo a questo processo, in ragione della posizione eminente di controllo e garanzia che esso esercita rispetto ai rapporti fra i suoi consociati. Poiché lo *status* di fedele non elide quello di cittadino, la precettività delle norme canoniche non è irrilevante agli occhi dello Stato, il quale vi sovrappone le proprie norme. Così, per esempio, «quando soprattutto i superiori gerarchici si pongano al di fuori delle leggi canoniche e procedano ad arbitrio, il diritto dei membri della Chiesa è violato e, se non

⁶⁸² Ivi, p. 204.

⁶⁸³ Ivi, p. 207.

⁶⁸⁴ Ivi, p. 204.

trova soddisfazione nella procedura ordinaria canonica, lo Stato deve sottentrare a tutelarlo e garantirlo»⁶⁸⁵.

In ultima analisi, nella visione di Padelletti vi è posto, accanto alle norme del diritto secolare, per le norme poste dal diritto canonico, le quali devono sottostare ai limiti ed al superiore controllo esercitato dallo Stato a garanzia dei propri cittadini. Non si deve infatti credere

che il diritto canonico abbia perduto ad un tratto il suo vigore e la sua obbligatorietà, perché noi abbiamo mutato politica verso la Chiesa ed abbiamo regolato colle nostre leggi alcuni rapporti già contemplati dal medesimo. Certo in queste materie, come sarebbe alla materia matrimoniale, la legge civile ha abrogato il diritto canonico; ma laddove esso non sia stato espressamente abrogato da una legge del Regno o sia incompatibile colla lettera e lo spirito del nostro diritto pubblico, continua, a mio credere, a regolare obbligatoriamente i rapporti giuridici fra la Chiesa ed i suoi membri. Ora i diritti che le leggi canoniche assicurano ai membri della Chiesa, debbono potersi far valere come ogni altro diritto dei cittadini dinanzi allo Stato, e chi viola questi diritti, può essere, quando concorrano altri elementi della penalità, perseguito criminalmente⁶⁸⁶.

Dunque il diritto canonico come presupposto giuridico del diritto dello Stato in materia ecclesiastica, laddove non diversamente stabilito dallo Stato medesimo.

Purtroppo Padelletti non approfondisce ulteriormente il suo ragionamento; sarebbe stato interessante, infatti, scoprire in quale modo egli facesse rientrare o escludesse dalla sua visione, così vicina alle concezioni del giurisdizionalismo settecentesco, la possibilità di far valere attraverso l'intervento dello Stato non solo i diritti dei cittadini-fedeli verso la Chiesa, ma anche quelli della Chiesa verso i fedeli-cittadini. Da questo punto di vista, gli accenti garantistici con i quali Padelletti introduce la questione del valore dei precetti canonici sembra indicare che la differenza fra le concezioni d'*Ancien régime* e quella moderna risieda nel fatto che lo Stato, rinunciando alla funzione di "braccio secolare", sia ora chiamato a svolgere solo una funzione garantistica a favore dei suoi cittadini, rafforzando con la propria normativa quei precetti già contenuti nel diritto canonico a tutela dei fedeli. Una simile visione unilaterale della funzione di polizia ecclesiastica dello Stato non toglie, in ogni caso, che per svolgere tale compito esso debba riferirsi al

⁶⁸⁵ Ivi, p. 205.

⁶⁸⁶ *Ibidem*.

sistema di norme poste dalla Chiesa, con ciò dunque riconoscendo loro pieno valore giuridico.

In conclusione, si può affermare che la riflessione di Padelletti ruoti intorno al problema della collocazione del diritto canonico o ecclesiastico⁶⁸⁷ in seno al diritto pubblico. La soluzione che egli adotta depone chiaramente nel senso di riconoscere la giuridicità dell'ordinamento della Chiesa. Tuttavia, nel fare ciò, emerge come, per non rinunciare a disciplinare un fenomeno giuridico rilevante e dunque per non creare zone di franchigia (che è la critica principale che egli rivolge ai separatisti come Minghetti), l'ordinamento sia costretto a riconoscere il valore di norme che sfuggono al circuito della produzione giuridica formale, in quanto promananti da un ordinamento esterno che riceve la propria legittimazione attraverso canali del tutto differenti da quelli dello Stato. Un *unicum* che, per varie ragioni, non risulta paragonabile neppure al riconoscimento delle norme di altri Stati attraverso il diritto internazionale, a causa del carattere paritetico di tale riconoscimento, che è invece assente nel caso del diritto della Chiesa.

È interessante osservare come, anche nelle occasioni in cui il professore toscano usa le parole più dure e gli accenti più sprezzanti verso la Chiesa ed il Papato, egli non disconosca mai la natura effettivamente giuridica del diritto canonico. Lo dimostra chiaramente la prolusione romana del 1874, nella quale Padelletti prospetta la rinascita degli studi giuridici italiani.

Dopo la grandezza di Roma, l'«incubo medioevale» e la correlativa affermazione del diritto canonico, con la breccia di Porta Pia, finalmente, i diritti dello Stato erano stati ripristinati «fra quelle stesse mura, donde partì una guerra lunga e spietata contro di loro»⁶⁸⁸. Il riferimento è, naturalmente, alla Chiesa cattolica, che per lo studioso fu responsabile dell'oscurantismo del Medioevo, della decadenza delle scienze giuridiche e del sacrificio delle sorti d'Italia per l'affermazione della tirannia papale⁶⁸⁹. Una tirannia che ebbe come strumento principale proprio il diritto canonico, che «si pose per consenso quasi comune, come opera di legislazione, a fianco dei responsi della romana

⁶⁸⁷ Si è scelto di utilizzare la formula disgiuntiva “diritto canonico o ecclesiastico” perché, come si è visto a proposito dell'esempio della legislazione matrimoniale, dal punto di vista di Padelletti non sembrano esservi particolari preclusioni alle interferenze fra i due sistemi normativi, tanto che lo Stato potrebbe “abrogare” la normativa canonica in determinati settori.

⁶⁸⁸ G. PADELLETTI, *Roma nella storia del diritto. Prolusione al corso di Storia del diritto nella R.^a Università di Roma*, in «Archivio giuridico», 1874, pp. 199 e 191.

⁶⁸⁹ Per alcuni aspetti del problema del Medioevo e della decadenza del diritto romano nel periodo considerato cfr. R. VOLANTE, *Negare il Medioevo: romanesimo e germanesimo tra Otto e Novecento*, in *Retoriche dei giuristi*, cit., pp. 385-423.

sapienza»⁶⁹⁰. Il riferimento critico non è alla considerazione del diritto canonico come diritto vigente, bensì alla tradizione di accostare nel concetto di *utrumque jus* il *Corpus juris canonici* e la compilazione giustiniana: un parallelismo che lo studioso trova inopportuno, per la profonda differenza di valore che separa i due diritti. I quali, nondimeno, sono considerati entrambi diritti nella stessa accezione l'uno dell'altro.

Il compito della storia giuridica – una disciplina che, nel «terzo periodo della nostra vita giuridica»⁶⁹¹ era destinata secondo Padelletti ad avere una grande importanza per il fine critico che la connota – è quello di studiare le caratteristiche delle manifestazioni storiche del diritto, non quello di decidere che cosa sia e che cosa non sia diritto, tra i sistemi ai quali la società attribuisce il carattere di giuridicità. Dal punto di vista del diritto vigente, la concezione di Padelletti riesce ad inserire il diritto canonico in un quadro coerente, secondo i principî storicistici professati dall'autore. Tuttavia il prezzo dell'operazione è la rinuncia a ridurre tale fenomeno agli schemi generali del diritto pubblico: nel suo pensiero la questione dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa – con la sottesa questione del valore delle norme canoniche – finisce infatti per costituire un sottosistema autonomo del diritto pubblico.

5. Gaetano Cannada Bartoli e il problema della proprietà ecclesiastica nella prospettiva del diritto civile

Il problema della proprietà ecclesiastica, emerso numerose volte nel corso dei capitoli precedenti, fu oggetto dello studio di un civilista, Gaetano Cannada Bartoli⁶⁹², che in un volume del 1886 cercò di ricostruire in modo compiuto i caratteri di quel ramo del diritto civile che era sorto con la legislazione eversiva.

Quando lo studioso affrontò il tema della proprietà ecclesiastica, la normativa in materia era ormai sedimentata da quasi due decenni di applicazione. Né sembrava

⁶⁹⁰ G. PADELLETTI, *Roma nella storia del diritto*, cit., p. 205.

⁶⁹¹ *Ivi*, p. 209.

⁶⁹² Non è stato purtroppo possibile fare luce sulla vicenda biografica dello studioso, che risulta essere nato nel 1846 e morto dopo il 1913, a causa della scarsissima disponibilità di documenti al riguardo. All'epoca della pubblicazione dello studio sulla proprietà ecclesiastica l'autore era professore di diritto civile nell'Università di Napoli. Rispetto agli anni successivi, i documenti conservati e in particolare gli atti delle cause che egli patrocinò suggeriscono che la vicenda professionale ed accademica del giurista abbia continuato a svolgersi principalmente, se non esclusivamente, nella città partenopea. Le altre sue opere principali sono: G. CANNADA BARTOLI, *La ratifica riguardo alla inesistenza e alla rescindibilità degli atti giuridici*, Napoli, Jovene, 1885 e ID., *Il catasto della imposta fondiaria. Studio di economia e legislazione*, Napoli, Marghieri, 1890.

particolarmente diffusa o sentita la necessità di intervenire con una riforma della materia, anche considerando i ricorrenti progetti più o meno innovativi che nascevano e si estinguevano nelle aule parlamentari o sulle colonne della *Nuova Antologia* e di altre riviste culturali. I tempi erano dunque maturi per una riflessione ponderata, come quella del professore napoletano, che cercasse di leggere secondo un ordine sistematico la disciplina vigente, mettendola in rapporto con il ramo del diritto al quale l'opinione corrente all'epoca la intendeva ricondurre: quello, appunto, del diritto civile⁶⁹³.

Sotto un diverso profilo, nel 1886 gli studi sui rapporti giuridici fra lo Stato e la Chiesa avevano ormai raggiunto un certo livello di approfondimento ed autonomia. Cannada Bartoli poté dunque citare nella sua bibliografia, insieme alle fonti classiche del diritto canonico e alle trattazioni di diritto civile all'epoca più diffuse (come gli scritti di Emidio Pacifici Mazzoni⁶⁹⁴), le opere di Bonghi, Minghetti, Piola e, sotto il profilo più strettamente giuridico, il saggio di Stefano Castagnola, il manuale di Giuseppe Spennati⁶⁹⁵ e la raccolta normativa curata da Gian Domenico Tiepolo⁶⁹⁶. Di queste opere egli si avvale per costruire il quadro generale entro il quale collocare la trattazione di diritto positivo, mescolando in modo originale elementi del separatismo con quelli del giurisdizionalismo di Giuseppe Piola.

Dal punto di vista teorico, Cannada Bartoli manifesta una consonanza di fondo con le idee giurisdizionaliste della sua epoca, in modo particolare quando inserisce la materia della proprietà ecclesiastica nel più ampio quadro della disciplina statale degli effetti socialmente rilevanti dell'ordinamento canonico e della vita della Chiesa. Egli scinde chiaramente i due ambiti dell'indagine: se «come società di credenti, la Chiesa non è la stessa e medesima cosa degli istituti ecclesiastici, ai quali il diritto storico e tradizionale attribuisce la proprietà ecclesiastica», ne consegue che «l'autonomia e la indipendenza sino al punto di crearsi un ordinamento proprio indipendente dallo Stato si riferisce alla gerarchia e non alla proprietà»⁶⁹⁷. Lo studio, naturalmente, mira ad indagare la disciplina giuridica della proprietà ecclesiastica, i limiti e le peculiarità a cui essa va

⁶⁹³ In generale, sull'interesse dei civilisti per la materia, si veda il saggio di S. BORDONALI, *Il diritto ecclesiastico in rapporto all'elaborazione civilistica*, in *Dottrine generali del diritto*, cit., pp. 323-358.

⁶⁹⁴ G. CHIODI, voce *Pacifici-Mazzoni, Emidio*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LXXX, 2014, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/emidio-pacifici-mazzoni_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/emidio-pacifici-mazzoni_(Dizionario-Biografico)/).

⁶⁹⁵ Il manuale ebbe diffusione a Napoli negli anni dopo l'Unità, e si caratterizzava per la sostituzione degli schemi classici delle esposizioni preunitarie della materia, del «sistema della scuola germanica» del Friedberg. G. SPENNATI, *Istituzioni di diritto canonico universale*, Napoli, Anfossi, 1885.

⁶⁹⁶ G. D. TIEPOLO, *Leggi ecclesiastiche annotate*, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1881.

⁶⁹⁷ G. CANNADA BARTOLI, *Lo Stato e la proprietà ecclesiastica*, Napoli, Marghieri, 1886, p. 130.

incontro e le ragioni (essenzialmente, la pubblica utilità) che ne giustificano la vigente disciplina speciale⁶⁹⁸.

Per fare ciò, l'autore incappa inevitabilmente nella necessità di indagare per quali ragioni tale disciplina sia così divergente rispetto a quella generale della proprietà, tanto privata quanto pubblica. Si tratta insomma di spiegare in quale modo i caratteri della Chiesa intesa come società gerarchica di credenti influiscano sulle caratteristiche della proprietà ecclesiastica quale oggetto della disciplina statale ed anche canonica, giacché «la conoscenza di tutte quelle leggi denominate di *Asse Ecclesiastico* non si consegue senza una idea esatta di ogni istituto ecclesiastico⁶⁹⁹, senza almeno una superficiale cognizione della legislazione canonica, che una irragionevole ma spiegabile tendenza dei nuovi tempi fece del tutto trascurare»⁷⁰⁰. È questo aspetto – affrontato nella parte introduttiva – che risulta il più interessante per i fini del presente lavoro.

Dal punto di vista dell'oggetto – la proprietà ecclesiastica – si pongono una serie di questioni legate specificamente alla sua *ecclesiasticità*. Ciò induce a ritenere che la singolarità della materia sia un riflesso delle più profonde peculiarità dell'ordinamento ecclesiastico e della natura dei legami che esso instaura con quello civile. Per questa ragione si procederà affrontando prima il problema della collocazione dogmatica del concetto di proprietà ecclesiastica, come affrontata da Cannada Bartoli, e poi verificando in quale modo tale questione si collochi nel più ampio problema dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa.

Il cuore del problema risiede nelle difficoltà che si incontrano nel cercare di sussumere il concetto di proprietà ecclesiastica nella fattispecie classica del diritto di proprietà privata, che nella visione giuridica liberale era la chiave di volta di tutto il sistema delle libertà e dei diritti soggettivi. Le caratteristiche di tale diritto si possono riassumere «nella facoltà del proprietario di usare e godere della cosa nella maniera più assoluta; disporre materialmente, alienandola o distruggendola; escludere i terzi da ogni ingerenza sulla medesima, operando, in breve, come *moderator et arbiter*»⁷⁰¹. Dal limite generale del rispetto dei pari diritti altrui sorge in capo allo Stato la facoltà di imporre in via eccezionale servitù legali ed altre restrizioni al diritto dei privati per

⁶⁹⁸ Disciplina che è oggetto di trattazione del capo II del volume (pp. 129-290).

⁶⁹⁹ I rimandi alla normativa canonica, distribuiti in tutto il capo secondo nei paragrafi relativi ai singoli istituti, sono inquadrati dal punto di vista storico e sistematico alle pp. 169-175.

⁷⁰⁰ G. CANNADA BARTOLI, *Lo Stato e la proprietà ecclesiastica*, cit., p. 6.

⁷⁰¹ *Ibidem*.

ragioni di pubblica sicurezza ed utilità collettiva, oltre che il potere – ricorrendo determinate condizioni – di imporre provvedimenti di espropriazione.

Nel quadro di un ordinamento giuridico liberale la proprietà privata (archetipo dei diritti reali), con i contenuti sopra descritti, è la condizione naturale dei beni. Al contrario, le restrizioni che tale diritto può patire per effetto di provvedimenti coattivi della pubblica autorità e la stessa proprietà pubblica si pongono come eccezioni tassative alla regola. Ebbene, tutto ciò premesso, la proprietà ecclesiastica non soltanto si presenta sfornita dei caratteri della proprietà privata, ma non è neppure riconducibile agli schemi della proprietà demaniale o di diritto pubblico.

Laddove la proprietà privata si caratterizza per la presenza di un soggetto attivo, titolare del diritto, e per avere ad oggetto un bene capace di pieno dominio e godimento da parte del proprietario, la proprietà della Chiesa è invece caratterizzata dalla mancanza di un soggetto a cui si possa imputare il rapporto proprietario nella sua interezza, dal fatto di riferirsi ad un oggetto che risulta essere insuscettibile di pieno dominio e, infine, da una forma di godimento che spetta a persone diverse dal proprietario formale.

Sotto il profilo del soggetto, «i beni della Chiesa sono della Chiesa e non di nessuno: eterizzati e spiritualizzati nell'ufficio religioso non conoscono altro proprietario che la Chiesa stessa. Come godimento, formarono una massa amministrata dal Vescovo, e se poscia, svolgendosi gli istituti ecclesiastici, si staccarono le porzioni delle parrocchie, l'uso dei medesimi non variò mai, meno alcune modalità. E questo uso è che le rendite di essi debbono servire al sostentamento dei sacri ministri, provvedere al bisognevole per lo esercizio del culto, riparare i templi, soccorrere i poveri»⁷⁰². Così il soggetto della proprietà ecclesiastica risulta essere la Chiesa nel suo complesso: un soggetto vago e giuridicamente indefinibile, dal momento che essa «non ha personalità giuridica e rappresenta una potestà spirituale sopra la collettività di tutti i credenti sparsi pel mondo»⁷⁰³. Lo stesso diritto canonico conosce un sistema beneficiale che è determinato nei soggetti e nelle modalità di attribuzione, ma non considera la Chiesa, nel suo complesso, alla stregua di un soggetto proprietario nel comune significato giuridico della locuzione. Il carattere di persona giuridica potrebbe spettare «ai suoi uffici; e l'ebbero o lo hanno i suoi istituti, le sue corporazioni, le sue fondazioni. Ma questi però sono distinti e separati dalla Chiesa, non si confondono con essa»⁷⁰⁴.

⁷⁰² Ivi, p. 7.

⁷⁰³ Ivi, p. 10.

⁷⁰⁴ Ivi, p. 11.

Ne consegue che «la Chiesa, quale ente astratto ed ideale, è incapace di godimento e non può essere soggetto attivo di proprietà. D'altronde non può alienare i beni, ma deve considerarli e mantenerli all'uso cui sono destinati. Dov'è dunque in lei il godimento? Dove la facoltà di disporne? Manca così in essi l'*essenzialità* del dominio. Il concetto scientifico della proprietà, adunque, ripugna e contraddice quello che costruì il diritto canonico, perché la proprietà ecclesiastica non ha né può avere un padrone». Se anche la Chiesa si potesse ritenere persona giuridica titolare del diritto di proprietà, il contenuto del diritto stesso subirebbe una troppo profonda mutazione di contenuto per poter essere ancora ritenuto analogo al diritto di proprietà privata, poiché «le cose ecclesiastiche, attesa la loro perenne ed immutabile destinazione e il vincolo di inalienabilità, sono addirittura *res extra commercium*»⁷⁰⁵. In altre parole, la Chiesa non dispone dello *jus utendi et abutendi* che costituisce l'essenza del diritto di proprietà. Né si può ritenere, d'altronde, che essa potrebbe mutare le norme di diritto canonico che disciplinano i suoi beni, dal momento che il fine stesso a cui esse tendono è intangibile.

Infine, non è neppure la Chiesa, in quanto tale, ad usufruire delle rendite dei suoi beni, bensì il clero, nelle persone dei singoli beneficiari. Così, «mentre il soggetto della proprietà risiederebbe nella Chiesa, il dominio dei beni sarebbe dell'ufficio ecclesiastico, e l'uso di essi spetterebbe ai sacri ministri. Si crea in tal modo un'anomalia che rasenta col paradosso; l'anomalia, cioè, che l'uso della cosa si raccolga da chi non ha sulla cosa medesima alcun diritto»⁷⁰⁶. È questo, forse, il passaggio più debole del ragionamento di Cannada Bartoli. L'argomento infatti prova troppo, nel senso che la possibilità di una disgiunzione fra la persona del titolare del diritto di proprietà e la persona del titolare di un diritto reale minore è una forma insita nella configurazione dogmatica – anche liberale – dei diritti reali. Resta comunque compreso nell'argomento un aspetto valido: ovvero che la proprietà ecclesiastica implica *strutturalmente* tale disgiunzione, il che segna una marcata differenza rispetto agli schemi del diritto di proprietà privata⁷⁰⁷.

Non si può neppure affermare che la proprietà ecclesiastica rientri nella categoria delle proprietà pubbliche o demaniali.

⁷⁰⁵ Ivi, p. 8.

⁷⁰⁶ Ivi, p. 9.

⁷⁰⁷ Alle pagine 65-101 l'autore esamina dettagliatamente le caratteristiche delle principali forme di soggettività giuridica di diritto privato (fondazioni, corporazioni, società) e, con lo stesso metodo analitico fino a qui seguito, dimostra come nessuno di tali schemi sia integralmente applicabile agli enti ecclesiastici.

Il demanio pubblico, infatti, è un «regime eccezionale che governa un dato istituto giuridico di proprietà [...] il quale, d'altronde, si desume dalla natura intrinseca delle cose e non da criterii liberi ed arbitrari; nasce dalla destinazione di uso pubblico e promiscuo, e con tutti gli effetti suoi finisce dal momento che cessa tale destinazione»⁷⁰⁸. Dal punto di vista formale se ne desume che, in mancanza di una espressa attribuzione normativa di tale regime giuridico, i beni ecclesiastici non possano rientrare neppure nella categoria dei beni demaniali.

Dal punto di vista sostanziale, inoltre, la proprietà ecclesiastica sarebbe altresì carente dei requisiti necessari per soggiacere a tale regime. Le cose pubbliche non sono infatti cose comuni, e la pubblicità del bene presuppone il carattere pubblico del soggetto che ne è titolare. Non essendo dunque la Chiesa un soggetto giuridico determinato, essa non può essere neppure un soggetto pubblico, nell'accezione strettamente positivista che qui viene in rilievo. Altra cosa, infatti, è la configurazione della Chiesa come istituzione sociale pubblica, che è relegata sul piano dei presupposti filosofico-giuridici e che pure l'autore accoglie sulla scorta delle tesi di Giuseppe Piola.

Si possono considerare soggetti pubblici i singoli istituti ecclesiastici⁷⁰⁹. Anche in questo caso, tuttavia, i beni ecclesiastici nel loro complesso (ad eccezione degli edifici conservati al culto ma di proprietà demaniale) «non possono giuridicamente paragonarsi a quelli del demanio, perché non ricadono nell'uso pubblico e promiscuo di tutti, fossero pure i soli credenti. I beni ecclesiastici sono invece divisi e ripartiti tra i ministri ecclesiastici, i quali li usufruiscono personalmente ed esclusivamente. Eliminata è del tutto sopra di essi la promiscuità e l'uso collettivo unico fondamento giuridico della demanialità»⁷¹⁰.

Subentrano poi le considerazioni sulla incapacità di dominio, che caratterizza – come si è detto – i beni ecclesiastici ma non quelli demaniali, che sono invece soltanto inalienabili. Così la proprietà ecclesiastica, secondo gli schemi del diritto privato generale, finirebbe per essere più simile alle cose comuni come il mare e l'aria (tali perché insuscettibili per loro natura di appropriazione da parte di alcuno), che alla proprietà demaniale. La quale è inalienabile non in quanto insuscettibile di dominio, ma per un vincolo legislativo posto dallo Stato stesso e che, pertanto, è pur sempre

⁷⁰⁸ G. CANNADA BARTOLI, *Lo Stato e la proprietà ecclesiastica*, cit., p. 10.

⁷⁰⁹ Gli enti ecclesiastici conservati sono elencati nella sezione III del capo I (pp. 102-128) e, in seguito, Cannada Bartoli espone i tratti salienti dei più rilevanti: Curia romana (pp. 105-112), Episcopato e Chiesa locale (pp. 112-117), fabbricerie (pp. 117-120), seminari (pp. 120-121), confraternite e corporazioni laicali (pp. 121-128).

revocabile dal medesimo. Se ne può concludere che lo Stato, almeno in linea teorica, conservi rispetto ai beni del demanio lo *jus utendi et abutendi* che manca invece alla Chiesa rispetto ai beni della manomorta ecclesiastica.

Infine, dal punto di vista dell'identità soggettiva fra proprietario e fruitore, lo Stato impersona tutti i cittadini «e questi cittadini, in quanto alle cose del demanio pubblico, non hanno personalità giuridica distinta e separata da quello». Lo studioso ne deduce che «le cose demaniali non appartengono allo Stato come ente a sé, persona giuridica separata e distinta dai cittadini, ma appartengono invece a tutti quelli che formano la nazione, al popolo». Pertanto, contrariamente a quanto accade per la proprietà ecclesiastica, «il diritto e l'uso delle cose demaniali si concentra e si riunisce nel subietto medesimo, nel popolo; dura finché la cosa essenziale della demanialità, quanto dire, destinazione di uso pubblico e promiscuo»⁷¹¹.

La conclusione alla quale perviene Cannada Bartoli su questo punto è che la proprietà ecclesiastica non possa essere considerata né alla stregua di una forma di proprietà privata (dalla quale chiaramente diverge sotto molti profili essenziali), né come proprietà pubblica. Il carattere di *ecclesiasticità*, che caratterizza il rapporto fra i beni e gli istituti ai quali appartengono, fa sì che «il diritto dei beni degli istituti giuridici ecclesiastici si ha da studiare come un istituto giuridico speciale»⁷¹². Anzi, come egli conclude al termine di una più specifica disamina delle singole fattispecie di istituti ecclesiastici conservati, è necessario riconoscere all'interno del genere tante specie quanti sono i casi legislativamente riconosciuti di enti ecclesiastici (a cominciare dalla Santa Sede, in forza della condizione del tutto peculiare sancita dalla legge delle guarentigie per il Vaticano⁷¹³). «Non è a credere – afferma lo studioso napoletano – che ad ognuno di cotesti istituti la legge accordi piena o completa personalità giuridica, come alle persone naturali. Ogni istituto ha una capacità giuridica sua propria, diremmo, tutta *sui generis*, ché la vita di diritto di essi ha limiti e modalità proprie che si addicono all'indole e alla natura speciale di ciascuno»⁷¹⁴.

Cannada Bartoli, come si è visto, riconosce le peculiarità che caratterizzano la proprietà ecclesiastica per effetto della sua dipendenza dal sistema normativo canonico. Ci si deve allora domandare quale considerazione agli attribuisca, formalmente, all'istituzione

⁷¹⁰ G. CANNADA BARTOLI, *Lo Stato e la proprietà ecclesiastica*, cit., p. 13.

⁷¹¹ Ivi, pp. 15-16.

⁷¹² Ivi, p. 17.

⁷¹³ Ivi, pp. 105-109.

⁷¹⁴ Ivi, p. 128.

ecclesiastica ed ai rapporti che sorgono per effetto delle sue leggi; una questione che egli inserisce nella trattazione dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa.

L'autore ricalca la propria concezione su quella di Giuseppe Piola⁷¹⁵ ed afferma che «gli istituti ecclesiastici sono enti che servono allo sviluppo e allo svolgimento della pubblica istituzione che chiamasi Chiesa, che vive e si svolge in seno alla società umana»⁷¹⁶. La Chiesa e lo Stato sono istituzioni pubbliche, dunque quelli che intercorrono fra di loro sono rapporti di diritto pubblico; in questa prospettiva, «la esistenza degli istituti ecclesiastici prende le mosse da un ordine di idee molto elevato, ed è il rapporto giuridico tra le diverse istituzioni sociali», e dal modo di concepire tali rapporti dipenderà – fra le altre cose – anche la posizione giuridica riconosciuta agli enti ecclesiastici. I quali, a questo punto, diventano soltanto lo spunto per la trattazione di argomenti più ampi.

Per Cannada Bartoli il principio fondante dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa è quello della libertà di coscienza, che sta «fuori la sovranità dello Stato; il quale perciò deve arrestare la sua azione là dove incomincia la coscienza dell'uomo»⁷¹⁷; in materia, lo Stato non è incompetente – perché la tutela della libertà di coscienza è anzi uno dei suoi compiti primari – bensì indifferente⁷¹⁸, perché la tutela dei consociati deve essere garantita a prescindere dal merito delle convinzioni da loro professate⁷¹⁹. Corollario del principio è che non siano accettabili né le soluzioni teocratiche, né le soluzioni che assorbono la Chiesa nello Stato.

L'autore tuttavia non reputa praticabili neppure le soluzioni separatiste: «Questa indipendenza della libertà di coscienza nemmeno si raggiunge quando la Chiesa e lo Stato si mettono indipendenti l'una accanto all'altro, quasi in linee parallele». Essi non sono, infatti, «due linee parallele che non si congiungono mai, invece, come due curve, girano attorno al corpo sociale, lo avvolgono e circondano in tutte le sue parti. Talché il loro contatto è inevitabile»⁷²⁰. Come si può vedere, si tratta di un argomento riconducibile a quello, tipicamente giurisdizionalista, della impossibilità di scindere completamente i fenomeni religiosi da quelli sociali. Da ciò discende anche che l'esercizio del culto, benché sia espressione di una sfera intangibile di libertà

⁷¹⁵ La trattazione di Cannada Bartoli, in questa parte teorica, ripete senza variazioni significative gli argomenti svolti dal senatore lombardo. Onde non ripercorrere temi già affrontati in precedenza, si rimanda dunque a *supra*, cap. II, § 5.

⁷¹⁶ G. CANNADA BARTOLI, *Lo Stato e la proprietà ecclesiastica*, cit., pp. 18-19.

⁷¹⁷ Ivi, p. 24.

⁷¹⁸ Ivi, pp. 36-37.

⁷¹⁹ Ivi, pp. 30-31.

individuale, in quanto manifestazione esteriore e socialmente rilevante costituisca «oggetto di polizia», e che spetti dunque allo Stato esercitare tale compito, poiché esso è «il supremo potere tutelatore e protettore della libertà di coscienza» come di ogni altro diritto «mercé la effettuazione della giustizia»⁷²¹.

Il principio trova applicazione anche rispetto alla Chiesa nel suo complesso, la quale «non può essere separata dallo Stato; come non potrebbe separarsi qualsiasi altro individuo o ente morale che vive in esso»⁷²². Cannada Bartoli contesta sia la formula cavouriana *libera Chiesa in libero Stato*, che suona «astratta e indeterminata, e non dirime il conflitto», sia «l'altra formula più recente, *separazione di Chiesa e Stato*», che egli giudica addirittura erronea, «perché suppone la duplicità dove non c'è che unicità di potere» e finisce per concedere alla Chiesa un regime di privilegio⁷²³.

Se si respingono, come fa Cannada Bartoli, sia la definizione della Chiesa come potestà – nel senso in cui è tale lo Stato – sia la natura semplicemente spirituale che le attribuiscono i separatisti, ciò che rimane e che lo studioso propone è una soluzione ibrida. Da un lato, ed in polemica con i separatisti, si osserva che l'istituzione ecclesiastica «non è una associazione a cui può lo Stato concedere o togliere esistenza giuridica. Non è neanche una società, le cui leggi possano equipararsi ad altrettanti liberi patti di socii. La Chiesa è una istituzione fondamentale di ordine pubblico, naturale e necessaria, che lo Stato *trova* e non *crea*. Essa è autonoma nella sua origine, è indipendente nella sua essenza»⁷²⁴. Dall'altro lato, e per temperare gli effetti a cui si giungerebbe sviluppando appieno tali considerazioni (vale a dire il riconoscimento delle norme canoniche alla stregua di norme vincolanti per una società che vive nello Stato, ma ha una fisionomia autonoma), Cannada Bartoli ricorre subito ai temperamenti del giurisdizionalismo. «L'autonomia dell'origine – scrive infatti – però non la sottrae dai rapporti con lo Stato, che, come complesso di ogni istituzione pubblica, tutela e protegge la libertà di coscienza»⁷²⁵. Ciò significa che, in concreto, se gli atti dell'autorità ecclesiastica «si fanno valere come titoli da cui nascono diritti e doveri civili, lo Stato nella sovranità sua ritrova la potestà e il dovere di approvarli e riconoscerli se crede o non approvarli o non riconoscerli affatto. La Chiesa non può

⁷²⁰ Ivi, p. 27.

⁷²¹ *Ibidem*.

⁷²² Ivi, p. 30.

⁷²³ Ivi, p. 29.

⁷²⁴ Ivi, p. 39.

⁷²⁵ Ivi, p. 40.

trasformarsi da pubblica in istituzione politica, e quindi non può invadere il campo della competenza dello Stato e pretendere che i suoi atti abbiano efficacia giuridica»⁷²⁶.

Allo Stato, dunque, resta una funzione di “filtro” politico, per selezionare quali tra gli atti ecclesiastici debbano essere ritenuti produttivi di effetti giuridici nell’ordinamento civile e quali, invece, no; il che equivale a dire che all’ordinamento canonico viene riconosciuta l’idoneità, in linea generale, ad emanare norme ed atti che, *per quanto concerne il limitato profilo dei loro effetti nell’ordinamento civile*, sono sottoposti al vaglio dello Stato.

Una simile soluzione, in ultima analisi, non è dottrinale ma empirica e si colloca nella distinzione sottile tra il carattere di società *pubblica*, ma non *politica*, che viene riconosciuto alla Chiesa. Lo studioso napoletano accetta la Chiesa per come essa si propone – una società gerarchica, trascendente, disciplinata da norme autonome che hanno una innegabile rilevanza per l’ordinamento civile giungendo talora a piegarne gli schemi, come dimostra la questione della proprietà ecclesiastica – e, al tempo stesso, afferma il diritto dello Stato a disciplinare la materia ecclesiastica come conseguenza generica della sua funzione di controllo dei fenomeni sociali e di garanzia dei diritti dei consociati.

Un quadro che certamente rispecchiava lo stato dei fatti, ma che, con la sua rinuncia al momento teorico e dogmatico, altrettanto chiaramente mette in rilievo le difficoltà che il monismo giuridico liberale incontrava nell’elaborare soluzioni inclusive dei fenomeni sociali complessi.

⁷²⁶ Ivi, pp. 48-49.

6. *La Chiesa nell'ottica del diritto pubblico: Attilio Brunialti*

Nelle pagine che precedono si è tentato di dare un saggio delle sfaccettature che la questione ecclesiastica assunse rispetto ai diversi rami delle scienze giuridiche. Gli interventi dei vari giuristi, attraverso le cui opere la materia è stata esemplificata, sono stati organizzati (anche) secondo un criterio cronologico. L'intento di una simile operazione è quello di far emergere dagli apporti dei singoli autori, oltre alle peculiarità scientifiche dei loro scritti, anche il graduale cambiamento di *status* che la materia visse. Negli interessi di Mancini e Pierantoni, il problema ecclesiastico fu essenzialmente l'oggetto di un dibattito *de jure condendo*. All'epoca in cui Padelletti scrisse i suoi saggi, l'accento si poneva invece sulla lettura da darsi ad un sistema normativo ormai delineatosi, ma che nella percezione degli studiosi necessitava ancora di integrazioni e, soprattutto, di una interpretazione organica e funzionale. Nella prospettiva di Cannada

Bartoli quest'ultimo aspetto aveva perso i connotati di un dibattito sulla politica del diritto, per divenire essenzialmente una questione esegetica delle norme positive.

Nell'ultimo tratto di questo percorso, che si intende presentare ora, la questione ecclesiastica – nuovamente letta nella prospettiva di un cultore del diritto pubblico, Attilio Brunialti – conobbe un ultimo passaggio: la chiara distinzione fra l'ambito giuridico, suscettibile di una interpretazione autonoma come sottosistema del diritto pubblico, e l'ambito politico, che continuò ad essere percepito come una questione intimamente legata al diritto vigente, ma al tempo stesso distinta da esso. Il diritto pubblico in materia ecclesiastica nel suo complesso, in questo modo, usciva dal novero delle materie politiche per entrare in quello delle discipline giuridiche. Si tratta di un passaggio affine a quello affrontato da Cannada Bartoli, ma mentre il giurista napoletano si interessava essenzialmente di un solo settore, Brunialti affronta la collocazione concettuale dell'intera materia.

Dalle pagine del giurista vicentino si coglie infatti come la questione dei rapporti fra la Chiesa e lo Stato fosse ormai uscita dal novero dei temi vivi di politica del diritto. Lo Stato del quale parla Brunialti, alla fine del XIX secolo, era ormai maturo, percorso certamente da una crisi sociale, ma ormai uscito dai travagli dell'unificazione. Le soluzioni adottate nel corso dei decenni precedenti si erano ormai sedimentate e, con esse, i provvedimenti di politica ecclesiastica. Il problema della politica ecclesiastica era gradualmente transitato dal piano dei rapporti giuridici fra la Chiesa e lo Stato a quello di rapporti fra Chiesa e società, fra cattolicesimo e laicismo in politica. Le questioni classiche – a partire da quella romana – restavano naturalmente aperte, ma i loro risvolti giuridici sembrano meno soggetti che in passato alle pressioni delle contingenze politiche. D'altra parte, Brunialti scrisse la sua opera negli compresi fra i due tentativi di conciliazione del 1887 e del 1894, pertanto non deve apparire strano se nella sua opera si possono scorgere i segni di un ordine, quello della normativa italiana in materia ecclesiastica e del *modus vivendi* che era sorto attorno a quel sistema, ormai conseguito e stabilizzatosi anche per la sua sostanziale accettazione da parte dei cattolici.

Attilio Brunialti nacque a Vicenza il 2 aprile 1849 e, dopo aver conseguito la laurea in Giurisprudenza presso l'Università di Padova nel 1870, divenne ben presto libero docente di diritto costituzionale comparato nell'Ateneo romano. La chiamata per la cattedra di diritto costituzionale a Pavia, nel 1879, ed il relativo inserimento in ruolo sancì l'affermazione della sua carriera accademica, che proseguì a Torino dal 1882 al 1893. In quell'anno fu nominato consigliere di Stato. Nel frattempo, a partire dalla XV

Legislatura e fino alla morte, che lo colpì a Roma il 2 dicembre 1920, Brunialti fu quasi ininterrottamente⁷²⁷ deputato per la Sinistra moderata del partito costituzionale⁷²⁸. Politicamente, egli fu sostenitore – sia pure critico – di Agostino Depretis⁷²⁹, mentre, alla luce delle dure critiche che egli espresse in vari scritti e della sua nota vicinanza a Giovanni Giolitti, appare più dubbia la qualifica di «crispino di ferro» che pure gli è stata attribuita⁷³⁰.

In Brunialti l'impegno politico e quello scientifico sembrano compenetrarsi, poiché il suo pensiero di costituzionalista si caratterizza per il rilievo dato all'elemento sociale e politico. Dal punto di vista scientifico ed accademico egli fu, peraltro, un precursore degli studi delle Scienze politiche. Queste sue posizioni fecero sì che egli si collocasse agli antipodi della *scuola giuridica* che, proprio in quegli anni, si affermava grazie all'opera di Vittorio Emanuele Orlando⁷³¹. Con il prevalere di questo secondo indirizzo, la sua posizione di studioso fu in parte offuscata⁷³².

Ciò non gli impedì di restare una delle personalità culturalmente più attive del panorama accademico a cavallo fra i due secoli, in particolare attraverso le traduzioni e le pubblicazioni raccolte nella *Biblioteca di Scienze Politiche*. Brunialti promosse tale iniziativa editoriale a partire dal 1884, prima da solo e successivamente insieme ad altri

⁷²⁷ Brunialti fu eletto alla Camera dei Deputati nei collegi di Vicenza e di Thiene dalla XV (22 novembre 1882) alla XXV Legislatura (1° dicembre 1919). La sua carriera parlamentare subì soltanto una breve interruzione in occasione della XIX Legislatura (in carica dal 10 giugno 1895 al 2 marzo 1897), quando il consigliere di Stato fu battuto nel suo collegio elettorale di Thiene dal sindaco di Vicenza, conte Guardino Colleoni, cattolico moderato.

⁷²⁸ «L'alleanza tra la Destra di Minghetti e la Sinistra di Depretis, che fu significativamente battezzata come 'Unioni liberali monarchiche', o, talora, 'partito costituzionale' (termine appropriato, perché era la stabilizzazione della rivoluzione parlamentar-costituzionale il suo vero obiettivo), venne invece etichettata dagli avversari, cioè dai *leader* della Sinistra che vedevano minacciata la loro posizione (a partire da Crispi), come 'trasformismo'»; P. POMBENI, voce *Governo e Parlamento*, in «L'Unificazione», 2011, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/governo-e-parlamento_\(L'Unificazione\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/governo-e-parlamento_(L'Unificazione)/).

⁷²⁹ CRITO [A. BRUNIALTI], *L'eredità politico-parlamentare di A. Depretis*, in «Rassegna di Scienze sociali e politiche», V, 1887, 2, pp. 778-787.

⁷³⁰ G. CAZZETTA, voce *Brunialti, Attilio*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, p. 351.

⁷³¹ «Il B. appartenne senza dubbio a quel filone della scienza del diritto costituzionale e amministrativo che era destinato, nel periodo che corre dalla prolusione di Orlando a Modena nel 1885 all'avvento del fascismo, a restare isolato e ad avere la peggio nel confronto con le tesi rinnovatrici d'ispirazione tedesca della scuola siciliana. Senza confondersi con l'indirizzo sociologico ed evoluzionistico, il B. sottolinea in ogni caso con molta evidenza il legame indissolubile dell'indagine costituzionalistica con l'economia, la morale, la storia, la geografia, la 'cultura in generale' e specialmente con la politica, poiché a suo avviso 'disconoscere il carattere di scienza politica del diritto costituzionale equivarrebbe a disconoscerne l'obiettivo'»; G. D'AMELIO, voce *Brunialti, Attilio*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XIV, 1972, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/attilio-brunialti_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/attilio-brunialti_(Dizionario-Biografico)/).

⁷³² Sul costituzionalismo di Brunialti, precursore dello studio delle Scienze politiche, si vedano G. CAZZETTA, *Una costituzione «sperimentale» per un società ideale. I modelli giuridico-politici di Attilio Brunialti*, in «Quaderni Fiorentini», 1986, pp. 307-353 e J. LUTHER, *Quel che la storia di Attilio Brunialti insegna al costituzionalismo italiano*, in «Democrazia e diritto», 2011, 1-2, pp. 43-63. Sul ruolo e sui caratteri del diritto pubblico nella prospettiva orlandiana, in contrapposizione a quella dello studioso veneto, si veda invece M. FIORAVANTI, *La scienza del diritto pubblico*, cit., *passim*.

studiosi (in particolare Oreste Ranalletti⁷³³ e Giulio Cesare Buzzati⁷³⁴, accomunati allo studioso veneto dalla permanenza accademica a Pavia e, soprattutto, da una concezione ampia dello studio delle discipline giuridiche⁷³⁵).

Fu proprio nell'ambito di tale iniziativa editoriale che l'interesse di Brunialti per la questione del diritto ecclesiastico prese forma. Nel 1892 fu pubblicata nella *Biblioteca* una sua monografia dal titolo *Lo Stato e la Chiesa in Italia*; essa accompagnava un volume antologico che raccoglieva le traduzioni di saggi di taglio storico e teorico di vari autori stranieri, perlopiù tedeschi e francesi⁷³⁶.

Lo studio di Brunialti affronta la situazione italiana degli studi in materia dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa (definita in apertura questione di «importanza grande e generale»), dapprima attraverso una rassegna delle principali pubblicazioni disponibili sull'argomento⁷³⁷ e in seguito attraverso l'indagine del problema della separazione giuridica.

A questo proposito lo studioso afferma che «una vera e completa separazione della Chiesa dallo Stato non esiste in alcun Paese, e meno in Italia; in nessun Paese lo Stato è legislativamente ed amministrativamente indifferente alla vita religiosa del popolo». Infatti, egli prosegue, «l'uomo è insieme cittadino e credente, e il suo fine terreno ha una intima connessione col fine oltramondano nelle credenze e nella pratica di tutti i popoli. Lo Stato, d'altra parte, non ha solo la tutela dei diritti individuali, ma altresì una

⁷³³ B. SORDI, voce *Ranalletti, Oreste*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1652-1654. A Pavia, peraltro, Ranalletti raccolse da Domenico Schiappoli il testimone dell'insegnamento del diritto ecclesiastico, tenendo il relativo corso per alcuni anni a partire dal 1911-1912; L. MUSSELLI, *L'insegnamento del diritto ecclesiastico nell'Università di Pavia dall'Unità ai Patti lateranensi (1861-1929)*, in «Bollettino della Società Pavese di Storia Patria», 1982, p. 193.

⁷³⁴ F. ROMANIN JACUR, voce *Buzzati, Giulio Cesare*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, pp. 367-368.

⁷³⁵ G. CAZZETTA, voce *Brunialti, Attilio*, cit., p. 350.

⁷³⁶ *Lo Stato e la Chiesa in Italia*, a cura di A. BRUNIALTI, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1892. Il volume ebbe un notevole rilievo, poiché fu il primo organico esperimento di importazione del pensiero di studiosi stranieri in materia dopo l'Unità d'Italia. Tutti gli autori fino a questo punto affrontati fecero a loro volta ampi riferimenti alla dottrina tedesca, francese e talora statunitense, ma essi calavano il pensiero degli studiosi ai quali si riferivano nel contesto delle proprie tesi, laddove la traduzione importò le voci proprie di quegli autori, contribuendo così a rendere il dibattito sul diritto ecclesiastico meno legato alle contingenze politico-giuridiche nazionali. Sotto questo profilo Brunialti precorse, sia pure di poco, l'opera compiuta da Francesco Ruffini con la traduzione del manuale di Emil Friedberg. Sullo stato dell'importazione di opere straniere in materia di diritto ecclesiastico si veda M. T. NAPOLI, *La cultura giuridica in Italia. Repertorio delle opere tradotte nel secolo XIX*, Napoli, Jovene, 1986, vol. I, pp. 198-206 (in part. p. 200, dove si cita il volume curato da Brunialti).

⁷³⁷ A. BRUNIALTI, *Lo Stato e la Chiesa in Italia*, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1892, pp. 8-9. La numerazione delle pagine del volume di Brunialti è in numeri romani, stante il carattere (solo formalmente) introduttivo del saggio rispetto al volume antologico. Per alleggerire le citazioni dal volume si è scelto di tradurre i numeri di pagina in cifre arabe.

azione diretta al benessere e al miglioramento del cittadino, alla conservazione ed al progresso della società»⁷³⁸.

Già dalla posizione del problema emerge una differenza fondamentale rispetto alle concezioni fino a qui affrontate. Rispetto al liberalismo separatista classico, Brunialti accetta che l'identità di *cives* e *fidelis* sia una condizione rilevante per il diritto dello Stato, il quale non può espungere artificiosamente dall'orizzonte dei suoi interessi una dimensione coesistente del suoi consociati. Né tutte le posizioni giuridiche possono essere ridotte ai diritti individuali, con la qual cosa si pongono le premesse per una considerazione non solamente individualistica del diritto di libertà religiosa. Nel corso dell'opera, infatti, Brunialti non rifugge dal considerare la Chiesa alla stregua di una istituzione unitaria, in quanto strutturata secondo le norme del diritto canonico⁷³⁹.

Dall'altro lato, confermando che la separazione – della quale ha una concezione non ideologica, ma empirica – è pur sempre preferibile ad una immistione diretta dello Stato nelle questioni ecclesiastiche, Brunialti rimarca la propria lontananza dal giurisdizionalismo. Rifacendosi ampiamente alle trattazioni di Minghetti e di Castagnola, egli afferma infatti che le ragioni per le quali lo Stato può intervenire in materia ecclesiastica possono essere solamente quattro, riassumibili nelle consuete clausole generali: imporre alla Chiesa o ai fedeli il rispetto degli altrui diritti, tutelare la pubblica moralità, garantire l'ordine pubblico e tutelare le ragioni economiche proprie e della società⁷⁴⁰. Alla stregua dei due autori citati, inoltre, egli afferma anche che la libertà di coscienza è il principio primo al quale l'ordinamento si ispira e che, per garantirla, occorre riconoscere che lo Stato ha una «assoluta incompetenza» in materia religiosa⁷⁴¹.

Brunialti segue l'impostazione di Minghetti anche sotto un altro aspetto, quando afferma che «la Chiesa è per lo Stato un'associazione di cittadini, in tutto soggetta al diritto comune». Ma aggiunge una specificazione del tutto estranea alla concezione dell'intellettuale bolognese, quando – subito dopo – aggiunge che essa «merita riguardi proporzionati al numero di coloro che la compongono»⁷⁴². Aggiunge poi:

⁷³⁸ Ivi, pp. 10-11.

⁷³⁹ Tra i molti esempi che si possono trarre dal volume, si vedano le pagine che Brunialti dedica alla sovranità del Pontefice ed alla questione delle giurisdizioni vaticane: A. BRUNIALTI, *Lo Stato e la Chiesa in Italia*, cit., pp. 159-176.

⁷⁴⁰ Ivi, pp. 38-42. Si omette di trattare l'ampia parte centrale del volume, che per oltre duecento pagine affronta in chiave storica e politica le vicende dei rapporti fra la Chiesa e lo Stato in Italia.

⁷⁴¹ Ivi, p. 225.

La Chiesa, rispetto allo Stato, è dunque una associazione di tutti i cittadini o di una parte di essi, ad un determinato fine religioso, che non offenda né i diritti altrui, né la sicurezza generale. Dentro questi limiti, l'associazione non può essere in alcun modo turbata, ed ha diritto non solo di credere e aderire ad una determinata dottrina, ma eziandio di esprimere le sue credenze, di diffonderle, di accogliere nel suo seno quanti professano la stessa fede, di compiere insieme a loro tutti gli atti che reputa giusti o convenienti [...]. D'altra parte, le associazioni religiose sono autonome entro la sfera che lo Stato determina genericamente, a tutela dei diritti dei singoli e della incolumità generale⁷⁴³.

Da questi passaggi emerge un aspetto qualificante del discorso di Brunialti. La definizione della Chiesa come associazione di cittadini, soggetta al diritto comune, suona come una formula tralatizia, poiché la clausola sulla effettiva rilevanza dell'associazione medesima la svuota del significato che le attribuiva il separatismo minghettiano. L'idea sottesa è che, a parziale smentita dell'idea di un "diritto comune" a tutte le associazioni, all'importanza della Chiesa, che occupa lo spazio di libertà garantito a tutte le associazioni con un proprio sistema compiuto di norme, possa fare riscontro una disciplina particolare del fenomeno da parte dello Stato – che si concreta, appunto, dagli strumenti del diritto ecclesiastico, che costituisce pertanto un ramo speciale del diritto⁷⁴⁴.

Questo correttivo al separatismo puro implicitamente riconosce che le norme attraverso le quali la Chiesa si organizza ed agisce abbiano una valenza superiore alle norme delle generiche associazioni private. Attenuando gli accenti ideologici del separatismo, il professore dell'Università di Torino riesce a comprendere implicitamente nella sua costruzione anche il fenomeno del diritto canonico. Non tenta di disconoscerne il valore giuridico sulla base di deduzioni dogmatiche, ma semplicemente ne accetta la rilevanza, alla luce di parametri metagiuridici. È sempre alla luce di tali parametri che egli analizza la *ratio* dei singoli istituti che presidiano la materia ecclesiastica: per esempio, la normativa sugli abusi dei chierici, la cui giustificazione è da individuarsi nell'«influenza grande che essi esercitano sugli elettori in ragione del loro spirituale ministero»⁷⁴⁵.

⁷⁴² Ivi, p. 224.

⁷⁴³ Ivi, pp. 225-226.

⁷⁴⁴ Brunialti riconosce la particolarità del diritto ecclesiastico, togliendo di conseguenza valore alla formula del "diritto comune": «Le istituzioni di diritto ecclesiastico del Regno d'Italia si riferiscono tutte, come vedremo, alla Chiesa cattolica, e non hanno relazioni con altri culti, se non in quanto sia statuito da speciali disposizioni di legge»; ivi, p. 221.

⁷⁴⁵ Ivi, pp. 232-233.

Non sembra qui necessario analizzare distintamente la trattazione dei singoli settori della normativa ecclesiastica, in quanto essi verranno nuovamente in rilievo nel prossimo capitolo. L'opera di Brunialti sembra infatti rilevante per il suo significato d'insieme, molto più che per l'analisi di dettaglio delle dottrine che essa contiene. Se si confronta lo studio del giurista vicentino con quelli di chi prima di lui aveva trattato la materia, si deve concludere che in esso vi è poca originalità di pensiero. Gli elementi che egli unisce in una trattazione storico-politica e giuridica sono già sostanzialmente presenti nelle opere dei suoi predecessori⁷⁴⁶.

La sua testimonianza appare invece significativa sotto un diverso punto di vista. Brunialti individua e tratta con lucidità i punti critici della legislazione in materia ecclesiastica, ne mette in luce le incongruenze e in ciò stesso si percepisce lo sforzo di inserire in un sistema coerente la normativa vigente. Inoltre, egli affronta il problema giuridico alla luce delle contingenze storiche, ma lo astrae dalle stesse – collocandolo sul piano della stretta esegesi del diritto vigente – contrariamente a quanto avevano fatto i suoi predecessori, i quali ne facevano uno strumento per la risoluzione delle controversie politiche. Le possibili conseguenze politiche di un uso oculato e moderato degli strumenti giuridici di cui lo Stato dispone, pur se caldegiate da Brunialti nell'ottica di una conciliazione che avrebbe portato benefici alla società italiana, restano così fuori dal panorama delle variabili che interessano il diritto ecclesiastico. La conciliazione, anzi, è questione squisitamente sociale, e non può avvenire per mezzo delle leggi, giacché – sono le conclusioni a cui giunge l'autore – «troppo sovente le leggi che [lo Stato] fa e la forza di cui dispone avvelenano le piaghe che pretendono di guarire»⁷⁴⁷.

Il diritto ecclesiastico, pertanto, nella visione di Brunialti smette di avere una funzione propriamente politica, e con ciò la visione del costituzionalista vicentino si distingue tanto dalle concezioni dei separatisti, che volevano fare di quella branca del diritto uno strumento per il conseguimento della piena separazione, sia dei giurisdizionalisti, che vi vedevano invece lo strumento della affermazione dei diritti politici dello Stato nei confronti della Chiesa.

Volendo concludere con una breve chiosa sul significato dell'opera di Brunialti nel contesto di quelle qui analizzate, si potrebbe dire che, nella sostanziale ripetizione di

⁷⁴⁶ Un dettaglio che potrebbe apparire irrilevante è, infatti, quello bibliografico. Brunialti, contrariamente ai suoi predecessori, cita nel volume un'ampia e organica bibliografia, di studi ecclesiasticistici. Anche sotto questo profilo, dunque, si ha una prova di un'acquisita maturità della materia.

⁷⁴⁷ A. BRUNIALTI, *Lo Stato e la Chiesa in Italia*, cit., p. 321.

schemi non soltanto espositivi, ma anche contenutistici di altri studi, il saggio su *Lo Stato e la Chiesa in Italia* testimonia come la materia trattata avesse ormai raggiunto, sul finire del secolo, una propria fisionomia agli occhi degli studiosi delle discipline giuridiche. Collocata ormai fuori dalle contingenze politiche, la materia poteva ora svilupparsi secondo criteri scientifici e non più (o almeno non più soltanto) politici.

CAPITOLO QUARTO

IL TENTATIVO DI SISTEMATIZZAZIONE DI STEFANO CASTAGNOLA

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Tra foro, tribuna e accademia nella Genova dei notabili. – 3. Castagnola ecclesiasticista: lo studio *Delle relazioni giuridiche fra Chiesa e Stato*. – 4. La riprovazione ecclesiastica dell'opera di Castagnola: lo *Studio critico* di monsignor Briganti. – 5.

Castagnola confutato: le *Osservazioni critiche* del canonico Bonino. – 6. Osservazioni conclusive.

1. Introduzione

Nei capitoli precedenti sono state ripercorsi i due momenti del dibattito politico-giuridico e dell'indagine scientifica dei principali problemi che la questione ecclesiastica poneva rispetto ai diversi rami del diritto comune, al quale una parte significativa della dottrina intendeva ricondurla. I due livelli ora evocati non furono, naturalmente, momenti di una indagine unitaria e predeterminata nelle sue linee di fondo, bensì il frutto degli sforzi di singoli studiosi e, anche dal punto di vista cronologico, si intersecarono e si sovrapposero.

Il comune denominatore di tali sforzi era l'idea di affrontare la questione giuridica dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa secondo un'idea "forte" (il separatismo oppure il giurisdizionalismo), il che generava la necessità di tradurre tale idea in un sistema di interpretazione, per quanto possibile, coerente della disciplina positiva che vigeva all'epoca in materia.

In questa direzione si mosse, se non per primo, certamente fra i primi un politico e giurista ligure, Stefano Castagnola. Egli raccolse la sfida di cercare di applicare la visione separatista al diritto vigente in materia ecclesiastica e, al tempo stesso, di raccogliere in un unico studio quei settori di indagine rispetto ai quali gli altri rami del diritto, come si è visto, manifestavano qualche difficoltà a procedere secondo gli schemi loro propri, proprio a causa della "ecclesiasticità" della materia che essi disciplinavano.

L'opera di Stefano Castagnola risulta oggi ben lumeggiata nei suoi vari aspetti (avvocato, politico, ministro, docente) dalle ricerche di Roberta Braccia⁷⁴⁸, che con attenzione meticolosa ha ridato vita e spessore ad una figura fino a non molti anni fa consegnata, oltre che ai documenti ufficiali⁷⁴⁹ e alle pubblicazioni della sua epoca⁷⁵⁰, a

⁷⁴⁸ R. BRACCIA, *Un avvocato nelle istituzioni. Stefano Castagnola giurista e politico dell'Italia liberale*, Milano, Giuffrè, 2008. Ora anche EAD., *Cesare Cabella, Giuseppe Carcassi e Stefano Castagnola, in Avvocati che fecero l'Italia*, cit., pp. 64-72 ed EAD., voce *Castagnola, Stefano*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, p. 482.

⁷⁴⁹ Come gli *Annuari* della Facoltà di Giurisprudenza di Genova, i documenti parlamentari o una la miriade di altre occasioni in cui Castagnola venne in rilievo quale personaggio pubblico di assidua presenza, come per esempio la notizia della nomina alla Giunta speciale che affiancò il Comitato per l'erezione di un monumento a Nino Bixio (istituita a Genova in occasione della scomparsa del generale garibaldino), che si trova nella «Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia», 1877, 229, p. 3991.

pochi cenni di memoria urbana genovese e ai pur autorevoli contributi di una voce firmata da Giorgio Rebuffa per il *Dizionario biografico degli Italiani*⁷⁵¹ e ai due brevi saggi a lui dedicati da Lazzaro Maria de Bernardis⁷⁵² e, più di recente, da Bianca Montale⁷⁵³. Non occorre dunque ricostruire qui per intero la vita e il *cursus honorum* del giurista di Chiavari. Non particolarmente lunga la prima, ma in compenso molto ricco il secondo⁷⁵⁴, anche rispetto ai parametri di un'epoca come quella risorgimentale, in cui vigeva una forte connessione fra appartenenza al ceto forense e partecipazione alla vita politica locale e nazionale⁷⁵⁵ e la presenza delle *élite* sulla scena pubblica dei contesti di provenienza rappresentava il principale strumento di affermazione sociale⁷⁵⁶. Le note biografiche che qui si propongono, pertanto, hanno essenzialmente lo scopo di inquadrare il percorso intellettuale di Stefano Castagnola ecclesiasticista nella sua vicenda umana, nella convinzione che le vicende alle quale prese parte contribuirono in certa misura a formare non solo le sue convinzioni, ma più specificamente la sua sensibilità verso la materia trattata.

2. Tra foro, tribuna e accademia nella Genova dei notabili

⁷⁵⁰ Si veda, per esempio, la voce dedicata da Telesforo Sarti al Castagnola: T. SARTI, *I rappresentanti del Piemonte e d'Italia*, cit., pp. 239-240.

⁷⁵¹ G. REBUFFA, voce *Castagnola, Stefano*, in «Dizionario biografico degli Italiani», XXI, 1978, pp. 546-548.

⁷⁵² L. M. DE BERNARDIS, *Un ecclesiasticista ligure dimenticato: Stefano Castagnola*, in *Studi in memoria di Teofilo Ossian De Negri*, Genova, Cassa di Risparmio di Genova e Imperia, 1986, pp. 106-115, ora in ID., *Diritto canonico e politica ecclesiastica. Scritti vari*, a cura di G. B. VARNIER, Torino, Giappichelli, 1995, pp. 97-112.

⁷⁵³ B. MONTALE, *Stefano Castagnola: dall'impegno politico alla cattedra universitaria*, in *Giuristi liguri dell'Ottocento*, a cura di G. B. VARNIER, Genova, Accademia Ligure di Scienze e Lettere, 2001, pp. 213-226. Il saggio, opera di una studiosa di Storia del Risorgimento, si concentra sulla vicenda personale di Castagnola – offrendone anche un pregevole inquadramento nel panorama politico dell'epoca – senza però entrare nel merito della sua produzione scientifica.

⁷⁵⁴ Utile strumento di sintesi al riguardo è la scheda dedicata a Stefano Castagnola dal Senato della Repubblica, reperibile al sito: <http://notes9.senato.it/web/senregno.nsf/8c58c55c1230e7f8c125703d002fe257/e9a309da979cf7e24125646f0059e356?OpenDocument>.

⁷⁵⁵ Si rimanda alle considerazioni svolte da S. BORSACCHI e G. S. PENE VIDARI, *Introduzione*, in *Avvocati che fecero l'Italia*, cit., pp. 15-23 e all'analisi di M. MALATESTA, *Per la storia sociale dell'avvocatura: tradizione e trasmissione*, in *Un progetto di ricerca sulla storia dell'avvocatura*, a cura di G. ALPA e R. DANONI, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 89-109.

⁷⁵⁶ Egli fu, per esempio, presidente per lungo tempo dell'Amministrazione degli Ospedali Civili (A. MOLINARI, *Percorsi di storia sanitaria*, in *La Liguria*, a cura di A. GIBELLI e P. RUGAFIORI, Torino, Einaudi, 1994, p. 428). Si veda la ricostruzione di quel tipo di socialità borghese, di cui Castagnola fu partecipe e che trovava espressione nei circoli per il tiro a segno e nelle società per il progresso dell'economia, delle scienze e delle arti, offerta da M. MERIGGI, *Milano borghese. Circoli ed élites nell'Ottocento*, Venezia, Marsilio, 1992. Per una testimonianza del diretto interessato, si veda S. CASTAGNOLA, *Discorso di Stefano Castagnola in occasione dell'annua esposizione e della solenne distribuzione de' premi per le arti e per l'industria patria*, Chiavari, Tipografia Angelo Argiroffo, 1871.

Stefano Castagnola nacque a Chiavari il 3 agosto 1825 da Giovanni, magistrato, e da Giovannetta Solari; si laureò in Giurisprudenza a Genova il 17 luglio 1847 e l'anno successivo partì volontario per la Lombardia, prendendo parte a molte delle principali battaglie della Prima guerra di indipendenza. Divenne mazziniano e si fece sostenitore dell'ideologia del suo celebre concittadino attraverso la stampa, forse condividendone anche le attitudini sovversive⁷⁵⁷. Negli stessi anni iniziò la carriera politica sotto l'insegna radicale dei democratici. Quando fu eletto per la prima volta al Parlamento subalpino, il 15 novembre 1857, la sua posizione politica era già ammorbidita da una connotazione liberal-democratica, mentre alle elezioni dell'autunno del 1865 venne eletto deputato per la Destra liberale, affiliazione politica a cui si tenne da quel momento fedele, come dimostra una certa continuità di posizioni rispetto ad un tema all'epoca centrale e sentito, quello del suffragio e della legislazione elettorale⁷⁵⁸. Parallelamente al percorso politico nazionale, Castagnola coltivò una brillante carriera nell'amministrazione comunale e provinciale⁷⁵⁹, a cominciare dall'elezione, ancora come candidato democratico, al Comune di Genova il 15 luglio 1851, evento che gli dischiuse le porte dell'amministrazione cittadina fino a divenire, ancora molto giovane, assessore facente funzioni di sindaco⁷⁶⁰.

Superata la vivace età giovanile, ebbe inizio la fase politicamente più significativa della vita di Castagnola, durante la quale egli fu eletto deputato al Parlamento nazionale

⁷⁵⁷ È dubbia la sua partecipazione, nel 1851, ad un tentativo insurrezionale, mentre è certo che si sia assentato per un certo periodo dalla sua città, forse trasferendosi in Svizzera; B. MONTALE, *Stefano Castagnola*, cit., p. 215.

⁷⁵⁸ Lo dimostrano la posizione assunta in merito alla proposta di riforma avanzata da Benedetto Cairoli nel 1873 (cfr. M. S. PIRETTI, *Le elezioni politiche in Italia dal 1848 a oggi*, Roma – Bari, Laterza, 1995, p. 56 n.) e le considerazioni esposte successivamente in un intervento sul sistema dello scrutinio di lista: S. CASTAGNOLA, *Lo scrutinio di lista*, in «Nuova Antologia», 1881, pp. 453-483. In questa occasione, peraltro, Castagnola esordisce qualificandosi esplicitamente come «avversario» della Sinistra, ormai consolidatasi quale partito di Governo. Il tema fu affrontato, nello stesso periodo, anche da Marco Minghetti, figura a cui nell'ultimo decennio di vita Castagnola diede prova di voler legare strettamente la propria linea politica: M. MINGHETTI, *Sulla riforma elettorale. Discorso di Marco Minghetti all'Associazione costituzionale romana il 6 febbraio 1881*, Roma, Tipografia dell'Opinione, 1881.

⁷⁵⁹ Percorso piuttosto diffuso fra la classe dirigente dell'epoca post-unitaria, considerato anche il forte radicamento territoriale nei collegi di provenienza che caratterizzava il sistema elettorale liberale. Si veda, per una più ampia analisi delle élite liguri dell'epoca, con cenni anche sulla figura di Castagnola, L. GARIBBO, *I ceti dirigenti tra età liberale e fascismo*, in *La Liguria*, cit., pp. 219-253. Per un inquadramento complessivo del sistema di amministrazione locale dell'epoca considerata si vedano le relative parti di G. DE CESARE, *L'ordinamento comunale e provinciale in Italia dal 1862 al 1942*, Milano, Giuffrè, 1977.

⁷⁶⁰ Sul ruolo e sul rilievo della prima carica comunale si rimanda a P. AIMO, *Il sindaco 'regio' nell'Italia dell'Ottocento*, in *I sindaci del re (1859-1889)*, a cura di E. COLOMBO, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 19-39.

con costanza per tutte le legislature dal 1861 al 1876 nel collegio della natia Chiavari⁷⁶¹, dove ancora nel 1865 (in occasione delle elezioni per la nona Legislatura del Regno) suscitavano scalpore le sue posizioni anticlericali⁷⁶², segno di come tali idee rappresentassero all'epoca una valuta politica avente corso tanto a Sinistra quanto a Destra. La carriera politica dell'avvocato genovese raggiunse il suo apice con il Governo presieduto da Giovanni Lanza, nel quale egli ricoprì *ad interim* due incarichi (ministro della Marina, dal 14 dicembre 1869 al 15 gennaio 1870 e ministro dei Lavori Pubblici, dal 28 gennaio al 31 agosto 1871) e, soprattutto, tenne il dicastero dell'Agricoltura, Industria e Commercio dal 14 dicembre 1869 al 5 luglio 1873⁷⁶³. Da quel momento la sua attività parlamentare – fino ad allora in verità languente, dato che in oltre un decennio di quasi ininterrotta⁷⁶⁴ presenza alla Camera bassa egli aveva prodotto due soli progetti di legge dal valore essenzialmente politico⁷⁶⁵ – fu piuttosto vivace e quasi interamente votata ai temi di pertinenza del suo dicastero⁷⁶⁶. Nessuno di questi disegni di legge ebbe tuttavia una rilevanza diretta rispetto alla materia ecclesiastica.

È opportuno ricordare che Castagnola scelse per il proprio gabinetto il giovane Luigi Luzzatti, che fu segretario generale del Ministero dell'Agricoltura negli anni 1871-1873⁷⁶⁷ e che, per quanto la sua attività parlamentare dell'epoca fosse quasi interamente assorbita dai problemi economici e del diritto commerciale, aveva già avuto modo di esprimersi sulle problematiche religiose con il «saggio storico-critico» intitolato *Lo Stato e la Chiesa nel Belgio con alcune applicazioni alla questione*

⁷⁶¹ G. REBUFFA, voce *Castagnola, Stefano*, cit., p. 547.

⁷⁶² R. BRACCIA, *Un avvocato nelle istituzioni*, cit., p. 26.

⁷⁶³ Un dettaglio curioso: in questa veste egli ricevette la dedica di una prolusione accademica. Si veda infatti L. C. JACOBINI, *All'avvocato Stefano Castagnola Ministro per l'agricoltura e commercio del Regno d'Italia L. C. J. prof. di agricoltura nell'Università romana offre la prolusione alle sue lezioni dell'anno 1872*, Roma, Tipografia dell'Ospizio di S. Michele, 1872.

⁷⁶⁴ Dalla già ricordata elezione del 1857 alla data del mandato ministeriale, Castagnola non fu rieletto soltanto in occasione della settima Legislatura del Regno, che peraltro ebbe una durata brevissima: dal

⁷⁶⁵ Si tratta dei progetti di legge sulla *Concessione della cittadinanza agli Italiani*, presentato il 18 maggio 1858, e sull'*Ammissione al diritto per la pensione delle vedove ed ai figli nubili dei militari morti in conseguenza della guerra del 1866, il cui matrimonio non fosse stato autorizzato nel modo prescritto dai regolamenti*, presentato il 2 maggio 1867.

⁷⁶⁶ A partire da un disegno di legge del 26 febbraio 1870 sull'*Ordinamento forestale* e fino a quello sulla *Spesa suppletiva straordinaria per provvedere al Concorso dell'Italia al Concorso di Vienna del 1873*, del 24 maggio 1873, si tratta di quarantacinque disegni di legge di iniziativa governativa e di due di iniziativa parlamentare. Essi sono consultabili presso il sito Internet del Portale Storico della Camera dei Deputati, all'indirizzo <http://storia.camera.it/deputato/stefano-castagnola-18250803/atti#nav> (consultato il 29 marzo 2014). Si rinvia alla esaustiva trattazione di questo profilo (che, onde non indurre distorsioni prospettiche, va segnalato come primario nel quadro degli interessi del personaggio studiato, il quale fu in primo luogo studioso e legislatore di diritto commerciale) svolta da R. BRACCIA, *Un avvocato nelle istituzioni*, cit., pp. 57-110.

⁷⁶⁷ R. BRACCIA, *Un avvocato nelle istituzioni*, cit., p. 31.

*religiosa in Italia*⁷⁶⁸. Una doppia comunanza di interessi, fra i due politici ed accademici⁷⁶⁹, di cui tuttavia non resta traccia nel volume sulle *Relazioni giuridiche fra Stato e Chiesa*, dove Castagnola non cita il contributo sul tema dell'*ex* collaboratore, mentre ben altro riguardo egli riserva a Marco Minghetti, suo immediato predecessore nell'ufficio ministeriale⁷⁷⁰ e, dalla caduta del suo secondo Governo (18 marzo 1876), capo dell'opposizione di Destra⁷⁷¹. Le citazioni di Minghetti si susseguono infatti con costanza nel libro di Castagnola e sono sempre accompagnate da osservazioni elogiative; si può anzi dire che il giurista ligure faccia propria *in toto* la visione complessiva della politica ecclesiastica dello studioso bolognese, e che attorno a questa egli costruisca la sua argomentazione giuridica.

Tornando ai punti di interesse della vicenda politica di Castagnola, un contatto più diretto con la problematica ecclesiastica il ministro l'ebbe con la presa di Roma da parte delle truppe italiane, il 20 settembre 1870. Egli partecipò attivamente alla preparazione dell'evento che doveva restituire Roma all'Italia e questo costituì «la maggior soddisfazione personale di Castagnola ministro»⁷⁷², come emerge dal dettagliato diario della vicenda che egli tenne nel corso degli eventi e di cui fu pubblicata nel 1896, postuma, l'edizione definitiva⁷⁷³. La sua firma appare, al pari di quelle degli altri componenti del Gabinetto Lanza, in calce al testo della legge 13 maggio 1871, № 214

⁷⁶⁸ L. LUZZATTI, *Lo Stato e la Chiesa nel Belgio con alcune applicazioni alla questione religiosa in Italia. Saggio storico-critico*, Milano, Editori della Biblioteca Utile, 1867.

⁷⁶⁹ Sulla vita accademica di Luzzatti, professore nei due prestigiosi Atenei di Padova (dal 22 novembre 1868) e di Roma (dal 1895), si veda M. MIELE, *Luigi Luzzatti. Nota biografica*, in L. LUZZATTI, *Dio nella libertà. Scritti scelti su libertà religiosa e relazioni tra Stato e Chiese*, a cura di L. DE GREGORIO, Tricase, Libellula Edizioni, 2013, pp. 7-18. Sul pensiero del medesimo, per la materia che qui interessa, si rimanda invece a F. MARGIOTTA BROGLIO, *Luzzatti e le libertà di coscienza e di religione*, in L. LUZZATTI, *Discorsi parlamentari*, Roma, Archivio Storico della Camera dei Deputati, 2013, vol. I, pp. XLIX-LXIII.

⁷⁷⁰ Minghetti fu ministro dell'Agricoltura, Industria e Commercio per tutta la (brevissima) durata del terzo Governo Menabrea, dal 13 maggio 1869 al 14 dicembre 1869.

⁷⁷¹ Cfr. *retro*, cap. II, § 3.

⁷⁷² R. BRACCIA, *Un avvocato nelle istituzioni*, cit., p. 33; questo fatto fu citato altresì nelle parole di commemorazione pronunciate in occasione della scomparsa di Castagnola dal presidente del Senato, che ricordò «Stefano Castagnola [per] essere stato uno dei ministri che ebbero la fortuna d'insediare l'Italia in Roma; per questo il nome suo, legato al grande fatto, durerà lontano nella memoria e nella gratitudine degli italiani»; D. FARINI, *Commemorazione*, in SENATO DEL REGNO, *Atti parlamentari. Discussioni*, 25 novembre 1891, ora disponibile al sito <http://notes9.senato.it/web/senregno.nsf/8c58c55c1230e7f8c125703d002fe257/e9a309da979cf7e24125646f0059e356?OpenDocument>.

⁷⁷³ S. CASTAGNOLA, *Da Firenze a Roma. Diario storico-politico del 1870-71*, Torino, Roux, Frassati e Co., 1896. Il volume, che riprende ed integra la versione del diario pubblicata l'anno precedente (S. CASTAGNOLA, *Come il gabinetto Lanza ci condusse a Roma. Diario del ministro Castagnola*, in «Rivista storica del Risorgimento italiano», 1895, pp. 11-54) è accompagnata da alcuni *Cenni biografici* redatti dal genero di Castagnola, l'avvocato Edoardo Devoto, che costituiscono una delle principali fonti di conoscenza diretta per gli Autori che, da quella data, si sono interessati alla figura del politico ligure. Il diario costituisce una importante fonte storica per la ricostruzione delle vicende politiche che prepararono

per le guarentigie delle prerogative del Sommo Pontefice e della Santa Sede, e per le relazioni dello Stato con la Chiesa⁷⁷⁴. Forse non è azzardato ritenere che sia stato in questa occasione che l'avvocato e ministro iniziò ad interessarsi anche agli aspetti giuridici di una questione che, fino a quel momento, gli si era proposta nella sua dimensione politica; tuttavia nel suo studio di diritto ecclesiastico egli dedica a tale legge solo poche pagine, per di più dal tono puramente esplicativo⁷⁷⁵.

Con queste considerazioni si giunge alla vicenda accademica di Stefano Castagnola, che ebbe inizio il 9 aprile 1869, quando fu nominato dottore aggregato della Facoltà di Giurisprudenza genovese, ma che diede i primi risultati solo dopo che la carriera ministeriale si fu interrotta e la luce di cui l'avvocato chiavarese aveva fino ad allora goduto sulla scena nazionale si fu affievolita, anche a causa dell'affermazione politica della Sinistra⁷⁷⁶. Le sue forze intellettuali si rivolsero dapprima al diritto romano, di cui tenne un corso per supplenza nell'anno accademico 1877-1878⁷⁷⁷. Dallo stesso anno egli intraprese per incarico l'insegnamento del Diritto canonico. Lo fece forse per cogliere l'occasione di un insegnamento universitario meno ambito da docenti più titolati, in attesa di una migliore collocazione⁷⁷⁸; tuttavia svolse questo compito con dedizione ed interesse, come dimostra il fatto che lo tenne fino alla sua morte, avvenuta nel 1891, e dunque anche dopo che ebbe conseguito l'ordinariato di Diritto commerciale (1° novembre 1881) e che la sua attività di ricerca si fu rivolta quasi interamente a

la "breccia di Porta Pia". Se ne veda il commento di L. M. DE BERNARDIS, *Un ecclesiasticista ligure dimenticato*, cit., pp. 102-105.

⁷⁷⁴ Si veda al riguardo F. SCADUTO, *Guarentigie pontificie e relazioni fra Stato e Chiesa (Legge 13 maggio 1871)*, Torino, Unione Tipografico – Editrice, 1889, *passim* e p. 245.

⁷⁷⁵ S. CASTAGNOLA, *Delle relazioni giuridiche fra Chiesa e Stato*, Torino, Unione Tipografico – Editrice, 1882, pp. 184-199.

⁷⁷⁶ Fatto che ebbe immediate ripercussioni sulla posizione dell'ex ministro: egli fu sconfitto alle elezioni politiche del 5 novembre 1876 da un esponente della Sinistra, candidato ministeriale, il quale si aggiudicò quello stesso collegio elettorale di Chiavari che dal 1861 aveva ininterrottamente accordato la propria fiducia all'avvocato, ed ugualmente negativo, per quanto inficiato da dubbi di scorrettezze, fu il risultato che Castagnola ottenne ad Albenga tre anni più tardi, quando fu nuovamente sconfitto da un altro candidato ministeriale. R. BRACCIA, *Un avvocato nelle istituzioni*, cit., pp. 49-50. Non sembra inverosimile che alcune delle amare considerazioni sulle disfunzioni del sistema elettorale che Castagnola svolge nel già citato saggio su *Lo scrutinio di lista* (in part. alle pp. 460-463) traggano spunto proprio l'esperienza delle ultime competizioni politiche a cui egli prese parte.

⁷⁷⁷ E della quale testimoniano le *Lezioni di diritto romano sull'enfiteusi*, poi raccolte ed integrate nel volume S. CASTAGNOLA, *L'enfiteusi*, Roma, Stabilimento Giuseppe Civelli, 1878. Il dato bibliografico è stato ricostruito e commentato da R. BRACCIA, *Un avvocato nelle istituzioni*, cit., pp. 132-135.

⁷⁷⁸ Si ricorda infatti, *en passant*, come l'insegnamento del diritto canonico, in questo periodo di transizione scientifica, non godesse affatto di buona salute in quasi nessuna Università del Regno: si vedano M. VISMARA MISSIROLI, *Diritto canonico e scienze giuridiche*, cit., in part. pp. 9-34 e F. FALCHI, *La soppressione del corso autonomo di Diritto canonico*, cit.

quella disciplina⁷⁷⁹. De Bernardis ricorda un episodio interessante della vita accademica di Castagnola: l'11 aprile 1889 egli fu designato membro della Commissione che avrebbe promosso all'ordinariato Francesco Scaduto, ma rinunciò a prendervi parte per gli impegni connessi all'amministrazione cittadina⁷⁸⁰.

Nel frattempo, la carriera politica dell'ex ministro riprese il largo. Non avendo mai cessato la sua presenza pubblica nelle istituzioni genovesi, egli si candidò alle elezioni municipali del 1888 in un «eterogeneo fronte anticlericale»⁷⁸¹ e riscosse un successo tale da venire nominato sindaco della città⁷⁸². In seguito all'entrata in vigore della nuova legge elettorale⁷⁸³, che prevedeva non più la nomina ma l'elezione del primo cittadino⁷⁸⁴, egli fu confermato nelle sue funzioni, divenendo così al contempo uno degli ultimi sindaci nominati dal Re ed uno dei primi eletti dalla propria cittadinanza⁷⁸⁵. Forse per effetto del progressivo venire meno del potere della Sinistra storica, a favore di una Destra ormai post-risorgimentale e legata al «partito di Corte»⁷⁸⁶, Re Umberto I lo elesse al laticlavio: proponente il prefetto di Genova e relatore il ligure Tommaso Celesia dei baroni di Vegliasco⁷⁸⁷, Castagnola assunse la carica di senatore il 26 gennaio 1899. In quel consesso egli avanzò una delle pochissime proposte di legge della sua vita politica concernenti anche la materia ecclesiastica: nel 1890, infatti, presentò un progetto di riforma delle opere pie, destinato tuttavia a non riscuotere successo⁷⁸⁸.

⁷⁷⁹ Sull'opera e le pubblicazioni di Castagnola commercialista, si rimanda a R. BRACCIA, *Un avvocato nelle istituzioni*, cit., pp. 153-213; sul processo di riforma del diritto commerciale dopo l'Unità si vedano le sintetiche note di A. AQUARONE, *L'unificazione legislativa*, cit., pp. 63-73.

⁷⁸⁰ L. M. DE BERNARDIS, *Un ecclesiasticista ligure dimenticato*, cit., pp. 100-101.

⁷⁸¹ R. BRACCIA, *Un avvocato nelle istituzioni*, cit., pp. 51 e ssgg.

⁷⁸² F. MAZZANTI PEPE, *Andrea Podestà e gli altri sindaci del re a Genova: dinamiche istituzionali e stili di governo*, in *I sindaci del re*, cit., pp. 145-170.

⁷⁸³ L. 30 dicembre 1888, N° 5865, cfr. N. RAPONI, *L'ordinamento comunale e provinciale in Italia dal 1862 al 1942*, Milano, Giuffrè, 1977, pp. 487-524.

⁷⁸⁴ Si vedano le annotazioni di R. SEGATORI, *I sindaci. Storia e sociologia dell'amministrazione locale in Italia dall'Unità a oggi*, Roma, Donzelli, 2003, pp. 3-24.

⁷⁸⁵ E. COLOMBO, *Introduzione*, in *I sindaci del re*, cit., p. 12.

⁷⁸⁶ L'avvicinamento a Crispi (B. MONTALE, *Stefano Castagnola*, cit., p. 223), allora al culmine della propria parabola politica, ebbe sicuramente un peso determinante nella rinascita politica di Castagnola. Si può aggiungere che forse (ma è solo una supposizione, in mancanza di prove certe) giocò a favore della nomina del professore genovese la grande affinità di vedute da lui spesso esibita nei confronti di Minghetti (che pure era deceduto nel 1886), persona per cui l'allora Regina d'Italia nutriva la massima stima. Cfr. *supra*, cap. II, n. 135.

⁷⁸⁷ D. FARINI, *Commemorazione*, in SENATO DEL REGNO, *Atti parlamentari. Discussioni*, 28 novembre 1892, ora disponibile al sito <http://notes9.senato.it/web/senregno.nsf/1574bd814f1ff77dc12571140059a42d/240467c6403c6bdf4125646f005a0246?OpenDocument> (consultato il 30 marzo 2014).

⁷⁸⁸ G. REBUFFA, voce *Castagnola, Stefano*, cit., p. 547 e R. BRACCIA, *Un avvocato nelle istituzioni*, cit., p. 149.

La nuova esperienza romana ebbe però breve durata. Egli infatti morì improvvisamente, a Genova, l'11 settembre 1891. Il 28 febbraio precedente aveva dato le sue dimissioni dalla carica di sindaco della città. Le motivazioni del gesto, quasi a cogliere con ironia il legame del percorso politico dell'avvocato con la sua città, non avrebbero potuto essere più «genovesi»: questioni di bilancio relative ai festeggiamenti del quarto centenario dell'impresa di Cristoforo Colombo⁷⁸⁹. Nel complesso si può dire che la figura di Castagnola, notevole per la sua città pur senza essere entrata nel *pantheon* degli artefici dell'Unità nazionale, ben rappresenti quella *élite* che con dedizione e intelligenza contribuì a rendere solide le basi sulle quali il nuovo Stato italiano si appoggiava⁷⁹⁰.

3. *Castagnola ecclesiasticista: lo studio* Delle relazioni giuridiche fra Chiesa e Stato

Nel 1882 il professor Castagnola affidò alle stampe dell'Unione Tipografico-Editrice di Torino⁷⁹¹ il frutto delle sue riflessioni in tema di diritto ecclesiastico. Ne risultò il già citato *Delle relazioni giuridiche fra Chiesa e Stato*, che è il suo principale contributo alla scienza della materia⁷⁹². Il saggio lascia intuire la sua origine didattica nell'impostazione, nel tono didascalico e in talune ripetizioni⁷⁹³, ma è anche uno dei primi studi giuridici dedicati in modo organico da un autore laico ad un problema che, fino a quel momento, era stato lasciato quasi esclusivamente ad una pubblicistica di natura politica. In materia di diritto ecclesiastico (utilizzando la locuzione nel significato oggi corrente), infatti, era fiorita fino a quell'epoca una manualistica di tipo pratico⁷⁹⁴,

⁷⁸⁹ R. BRACCIA, *Un avvocato nelle istituzioni*, cit., pp. 51-52.

⁷⁹⁰ È il giudizio che, concordemente, ne danno L. M. DE BERNARDIS, *Un ecclesiasticista ligure dimenticato*, cit., p. 112 e B. MONTALE, *Stefano Castagnola*, cit., p. 226.

⁷⁹¹ Sulla Casa editrice torinese si veda N. TRANFAGLIA e A. VITTORIA, *Storia degli editori italiani*, cit., in part. pp. 99-101 e 209-211.

⁷⁹² L'altro apporto noto è quello delle voci *Abate*, *Abazia*, *Abate nullius*, *Abazia nullius*, *Abadessa* e *Abiurazione*, che Castagnola compose per il *Digesto Italiano* (volume I, edito anch'esso dall'unione Tipografico – Editrice di Torino nel 1884), le quali tuttavia costituiscono un apporto minore; R. BRACCIA, *Un avvocato nelle istituzioni*, cit., pp. 141-142.

⁷⁹³ Così L. M. DE BERNARDIS, *Un ecclesiasticista ligure dimenticato*, cit., p. 106.

⁷⁹⁴ Oltre al volume dell'avvocato G. D. TIEPOLO, *Leggi ecclesiastiche annotate*, cit., spesso citato nel volume di Castagnola, si possono citare altri esempi: la *Raccolta delle leggi e dei regolamenti relativi alla Cassa ecclesiastica, alla soppressione dei degli ordini religiosi e all'asse ecclesiastico*, Firenze, Bencini, 1867; C. BELTRAMI, *La legge sulle opere pie 3 agosto 1862*, cit. ed il pregevole e ragionato *Manuale di legislazione e giurisprudenza italiana in ordine al diritto pubblico ecclesiastico*, cit.

alla quale si accompagnava qualche studio monografico su temi specifici⁷⁹⁵, ma era difficile reperire una trattazione complessiva del diritto dello Stato sulle questioni di interesse religioso, accompagnata da una introduzione che tentasse di conferire alla materia un'unità sistematica, sia pure sotto il solo profilo teleologico. L'opera fa perciò del suo autore un «anticipatore della nuova scienza del diritto ecclesiastico»⁷⁹⁶.

Si può allora soffermare l'attenzione, in prima battuta, sulla struttura stessa dello studio, che esprime bene l'intento e l'impostazione argomentativa dell'autore. Nell'introduzione vengono espresse in modo sparso osservazioni sull'importanza del diritto canonico per la storia delle scienze giuridiche, cenni sulle ragioni e sugli aspetti salienti del conflitto fra la Chiesa e lo Stato italiano (sembra superfluo specificare che Castagnola dimostra qui di essere un convinto sostenitore dell'azione laicizzante dello Stato) e considerazioni sulle eterogenee fonti da cui deve trarre spunto chi intenda studiare le relazioni fra gli Stati e la Chiesa. Tra tutte queste osservazioni, alcune spiccano per importanza, al fine di comprendere la posizione di Castagnola. In primo luogo, il passaggio in cui egli manifesta di aderire alla tesi per cui il diritto canonico debba essere considerato un fenomeno giuridicamente rilevante, ma alla stregua delle norme convenzionali di diritto privato, in forza dell'art. 1123 dell'allora vigente codice civile:

Lo Stato si ha l'attributo eminente della tutela dei diritti; i quali non solamente prendono origine dai precetti legislativi, ma eziandio dalle convenzioni delle parti. Sotto questa tutela sono posti i regolamenti degli enti morali, gli statuti delle società. Ora non vi è dubbio che le leggi della Chiesa formano lo statuto dei credenti, e che i decreti dell'autorità ecclesiastica emanati in conformità di dette leggi, che non sono contrari alle leggi dello Stato od all'ordine pubblico o lesivi dei diritti dei privati, producono effetti giuridici. Devono perciò i medesimi essere collocati sotto la salvaguardia dello Stato⁷⁹⁷.

L'idea, ben chiara alla mente di Castagnola in punto di principio, subisce tuttavia una serie di ridimensionamenti nel corso dell'opera. In primo luogo, come si dirà in

⁷⁹⁵ È il caso, per esempio, dello studio storico-pratico dell'avvocato Antonio CAUCINO, *Delle campane e del loro uso considerato principalmente fra l'autorità ecclesiastica e l'autorità amministrativa*, Torino, Favale e Comp., 1863, e del già indagato studio di A. PIERANTONI, *La Chiesa cattolica nel diritto comune*, cit. (cfr. *retro*, cap. III, § 3). Nessuno dei due saggi viene peraltro citato da Castagnola. Sulla figura del Caucino si veda A. BERTOLA, *Un pubblicista biellese discepolo di P. C. Boggio. L'avv. Antonio Caucino «Defensor Ecclesiae»*, in ID., *Scritti minori*, Torino, Giappichelli, 1967, vol. III, pp. 103-115.

⁷⁹⁶ L. M. DE BERNARDIS, *Un ecclesiasticista ligure dimenticato*, cit., p. 107.

⁷⁹⁷ S. CASTAGNOLA, *Delle relazioni giuridiche fra Chiesa e Stato*, cit., p. 12.

seguito, l'autore stesso ne segnala in conclusione le difficoltà applicative. Secondariamente, vi è un'ambivalenza di fondo nell'affermare che il diritto canonico non sia vero diritto perché non promana da un'autorità pubblica, ma al tempo stesso ritenere che esso abbia corso in alcuni casi, se non contrastante con le leggi dello Stato; la qualità di norme convenzionali, tra le quali si dovrebbero per esclusione ricondurre le regole per i «credenti» emanate dalla Chiesa, sembra poi non tenere conto del fatto che tali norme vengono emanate in modo unilaterale, addirittura senza che vi sia determinatezza dei loro destinatari. Infine, in generale, Castagnola manifesta qualche ondeggiamento all'atto di discernere, alla luce della legislazione positiva italiana, quali aspetti dell'azione ecclesiastica debbano essere considerati alla stregua di atti giuridici privatistici e quali, invece, coinvolgano un *quid* ulteriore (per esempio, la funzione sociale della credenza religiosa⁷⁹⁸) tale da giustificare non soltanto la tutela di non meglio determinati diritti da parte dell'ordinamento statale, ma l'intervento con una disciplina speciale del legislatore, per regolare determinati settori.

Il secondo passaggio rilevante dell'introduzione è invece quello in cui lo studioso espone l'assunto del proprio pensiero ecclesiasticistico (il debito verso Minghetti, a questo proposito, è già stato sottolineato). Per Castagnola, il concetto della separazione della Chiesa dallo Stato è il solo che, giuridicamente, è in grado di dare «la libertà religiosa» e di fornire a tale libertà una adeguata garanzia. Questo non significa che «lo Stato debba essere ateo», ma soltanto «incompetente nelle cose di religione», nel senso che esso è estraneo ai dogmi, ma non alla morale cristiana⁷⁹⁹. La distinzione appare in verità piuttosto scivolosa, in quanto propone, in fondo, una compartecipazione della potestà statale alla stessa sfera morale a cui attinge il diritto della Chiesa: tuttavia Castagnola non sembra ritenere che questa visione di un cristianesimo “laicizzato” e sublimato nel diritto dello Stato possa avere interferenze con la negazione di una potestà

⁷⁹⁸ Ivi, p. 205.

⁷⁹⁹ Ivi, p. 17. A questo riguardo, l'autore cita Francis Wharton (ecclesiastico episcopale e penalista statunitense, nato a Filadelfia nel 1820 e morto a Washington nel 1889) e Tocqueville. Poiché non risulta che, alla data dello studio di Castagnola, fossero state pubblicate traduzioni in lingua italiana delle opere di Wharton, si può supporre da questa circostanza e dalle successive citazioni di vicende di ambito britannico (pp. 69-70, 108, 220-222) che lo studioso genovese conoscesse anche l'inglese, oltre al latino, al francese e al tedesco (per quest'ultimo valgono alcune citazioni della normativa prussiana ed altre di argomento affine a quello dello studio, tra le quali, a p. 55, quella dello svizzero tedesco Johann Jakob RÜTTIMANN, *Kirche und Staat in Nordamerika*, Zürich, Bürkli, 1871). Sul rapporto fra libertà, politica e religione in Tocqueville si veda U. COLDAGELLI, *La politica di Tocqueville*, in A. DE TOCQUEVILLE, *Scritti, note e discorsi politici. 1839-1852*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994, pp. XXVIII-XXXIV; *amplius* sul politico e pensatore francese e sul suo pensiero U. COLDAGELLI, *Vita di Tocqueville (1805-1859). La democrazia tra storia e politica*, Roma, Donzelli, 2005 e G. OSKIAN, *Tocqueville e le basi giuridiche della democrazia*, Bologna, Il Mulino, 2014.

giuridica della Chiesa. Anzi, essa lo induce, con un nesso implicito, a ritenere che la consonanza di ispirazione tra le norme ecclesiastiche e quelle statali debba, alla fine e per un processo che si potrebbe dire deterministico, indurre la Chiesa a conciliarsi con lo Stato:

Noi non crediamo che la Chiesa e lo Stato sieno destinate ad una lotta perpetua; crediamo che vi sieno i termini di una conciliazione e questa non può essere offerta che dal sistema della separazione della Chiesa dallo Stato. Egli è d'uopo che la Chiesa si convinca che non solo il tempo della civile potestà ma quello eziandio del privilegio di una posizione eccezionale è per lei irremissibilmente perduto e che è pur d'uopo che si acconci a vivere sotto il governo del diritto comune; ma d'altra parte questo diritto comune deve essere così largo e spazioso da concedere alla Chiesa la più ampia sfera d'azione, e tutta la libertà di cui abbisogna per compiere l'alto suo ministero. Noi abbiamo fiducia che a poco a poco, col tratto del tempo, la Chiesa vorrà adagiarsi a questo nuovo ordine di cose⁸⁰⁰.

Stanti queste premesse, l'impostazione dell'opera di Castagnola ne discende di conseguenza. Nella *Parte prima* del volume, egli propone argomenti su «quale sia il sistema preferibile nelle relazioni tra Chiesa e Stato», tenendo per scopo di dimostrare che la separazione dello Stato dalla Chiesa sia il sistema migliore, nonché quello realizzato dalla “terza Italia”. Nella seconda parte, invece, l'autore si propone di interpretare i settori di legislazione statale in materia ecclesiastica alla stregua di conseguenze giuridiche del sistema politico separatista. L'assunto di tale legislazione risiede nell'affermazione per cui «lo Stato moderno non pone più la sua base nella dottrina cristiana o protestante, od in una forma astratta di cristianesimo, ma sulle verità morali comuni a tutti i culti, su ciò che possa concepirsi e credersi indipendentemente da qualsiasi dogma rivelato»; inoltre, «se noi ammettiamo la piena libertà di coscienza, egli deve essere pur concesso di non credere ad alcun dogma rivelato, di non praticare culto di sorta»⁸⁰¹, e lo Stato deve riconoscere qualunque forma di credenza, purché non minacci la tranquillità pubblica, con ciò ponendo la religione al di fuori dell'orizzonte dei suoi interessi.

Questo è il nucleo ideale che fonda la trattazione. A sorreggere tale visione, le due parti dell'opera condividono una certa eterogeneità delle fonti, già segnalata da de Bernardis; esse comprendono, oltre a passi del Nuovo Testamento e ai documenti del

⁸⁰⁰ S. CASTAGNOLA, *Delle relazioni giuridiche fra Chiesa e Stato*, cit., p. 16.

magistero ecclesiastico (in particolare del Concilio Vaticano e di Leone XIII), capisaldi delle correnti storiografiche allora più in voga (come quella che si riferiva a Gibbon), giuristi della scuola esegetica francese, ampi stralci di giurisprudenza delle Corti d'Appello e di Cassazione del Regno, una selezione della pubblicistica politica che comprende in particolare Mamiani, Bonghi, Piola e Minghetti, e infine, per quanto riguarda il diritto canonico, essenzialmente la *Summa institutionum canonicarum* del sacerdote e canonista genovese Giuseppe Carlo Ferrari, che conobbe varie edizioni tra il 1869 e il 1901⁸⁰².

La prima parte dell'opera propone un'esposizione dei sistemi di rapporto fra lo Stato e la Chiesa, secondo un modello destinato ad avere successo anche presso la produzione scientifica successiva⁸⁰³. Si premette, cioè, allo studio delle norme positive una ricostruzione dei modelli astratti che sorreggono tali rapporti. Per quanto risulti estranea alle trattazioni di diritto ecclesiastico/canonico precedenti⁸⁰⁴, la formula espositiva non è completamente nuova; qualche abbozzo di ricostruzione degli schemi alternativi secondo i quali il potere religioso può coordinarsi, prevalere o soccombere al civile era infatti già presente nella pubblicistica politica – a cominciare dal saggio di Minghetti al quale Castagnola chiaramente si ispira⁸⁰⁵ – e negli studi di parte curiale che coinvolgevano temi di storia ecclesiastica⁸⁰⁶, ma l'intento di questi ultimi non era certamente di offrire uno schema comparativo dei possibili modelli di relazione tra Papato e potere politico (cosa che avrebbe, implicitamente, legittimato la pluralità delle opzioni concettuali), bensì quello di dare una lettura dei mutamenti storici generalmente

⁸⁰¹ Ivi, p. 66.

⁸⁰² Si veda in proposito G. B. VARNIER, *La cultura giuridica ligure nel XIX secolo. Considerazioni conclusive*, in *Giuristi liguri dell'Ottocento*, cit., pp. 249-250.

⁸⁰³ Si vedano, per esempio, il di poco successivo G. CANNADA BARTOLI, *Lo Stato e la proprietà ecclesiastica*, cit., pp. 22-65 (cfr. *retro*, cap. III, § 5) e l'attenzione che lo stesso Ruffini dedicò all'argomento nell'intero arco del suo magistero, come risulta dai testi ora raccolti in F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, cit.

⁸⁰⁴ Non risultano trattazioni comparabili a quella in esame dalla consultazione dei seguenti manuali: F. S. DEL PRETE, *Istituzioni di Diritto Ecclesiastico pubblico e privato corredate di note contenenti le disposizioni de' diversi Concordati del Regno delle Due Sicilie e di un trattato di pratica curiale*, Napoli, Tipografia del Sebeto, 1844, 3 voll.; E. NANNETTI, *Brevi nozioni di diritto pubblico ecclesiastico*, Bologna, Marsigli, 1840, 2 voll.; F. NARDI, *Elementi di diritto ecclesiastico aggiuntevi le norme politiche e civili austriache in oggetti misti*, Venezia, Cecchini, 1846-49, 3 voll.; C. CUCCA, *Programma sul diritto ecclesiastico*, Napoli, Giuliano, 1861; G. PERTILE, *Corso elementare di giurisprudenza ecclesiastica avuto speciale riguardo al diritto vegliante nell'impero austriaco*, Padova, Tipografia del Seminario, [1861-1862], 3 voll.; F. WALTER, *Manuale del diritto ecclesiastico di tutte le confessioni cristiane*, Pisa, Fratelli Nistri, 1846-1848, 2 voll.

⁸⁰⁵ M. MINGHETTI, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 1-20.

⁸⁰⁶ G. AUDISIO, *Diritto pubblico della Chiesa e delle genti cristiane*, Roma, Aureli e C., 1863, in part. vol. III, pp. 140-218.

mossa da intenti apologetici del ruolo dell'istituzione a cui appartenevano, sia pure con diversi accenti e gradi di libertà espressiva⁸⁰⁷.

L'uso che ne fa Castagnola presenta dunque un aspetto originale, vale a dire l'intento di storicizzare le relazioni fra la Chiesa e gli Stati e, al tempo stesso, di racchiudere tali vicende in modelli astratti di cui mettere in rilievo le ricadute giuridiche. Questa operazione comparatistica slega l'azione e il ruolo esterno della Chiesa da una comprensione legata unicamente alle sue premesse teologiche e morali, per ricondurla nel gioco delle contingenze storiche, in consonanza con le posizioni anticlericali dell'epoca, propense a vedere nella storia della Chiesa-istituzione una vicenda molto umana di uso ed abuso del potere⁸⁰⁸. In questa prospettiva l'azione del Papato perde i suoi connotati trascendenti e si riduce ad una variabile fra le altre delle vicende della Storia. Lo schema proposto da Castagnola ha per unico scopo quello di analizzare i caratteri dei singoli modelli e di metterne in luce i relativi pregi e difetti non da un punto di vista assiologico, ma da un punto di vista politico liberale. Insomma, con il fatto stesso di porre sullo stesso piano le diverse opzioni (da lui denominate *teocrazia*, *autocrazia* – intendendo con ciò la prevalenza del potere civile su quello religioso – *parallelismo* e *separazione*), Castagnola ne fa uno strumento di indagine laica. Ciò che ne risulta, naturalmente, è che il sistema separatista è, fra tutti, il migliore, sia pure a prezzo di alcune forzature che i suoi critici non mancheranno di mettere in rilievo.

La descrizione dei sistemi è accompagnata da un *pot-pourri* di argomenti storici, giuridici, di cultura romanistica (chiaro retaggio della formazione accademica dell'epoca e dei recenti impegni didattici dell'autore), comparatistici ed ecclesiologici. La *teocrazia*, che vede la prevalenza della Chiesa sullo Stato e che implica il problema della possibile disobbedienza alle leggi positive ingiuste, risulta inconciliabile con il monismo giuridico statale⁸⁰⁹. Dell'*autocrazia*, ovvero la prevalenza dello Stato sulla Chiesa, si dice che venga praticata «principalmente negli Stati protestanti»⁸¹⁰, tuttavia

⁸⁰⁷ G. AUDISIO, *Diritto pubblico della Chiesa e delle genti cristiane*, cit., vol. II; molto più libera nella trattazione e nei giudizi, nonché animata da una visione storica in certa misura laicizzata, è invece la ricostruzione del sacerdote liberale e conciliatorista ferrarese G. CASSANI, *Delle principali questioni politiche-religiose*, Bologna, Regia Tipografia, 1872, vol. II.

⁸⁰⁸ Il problema storiografico, con le sue implicazioni intellettuali e politiche, era percepito anche da parte cattolica, come dimostra l'enciclica che il Pontefice vi dedicò proprio negli anni di cui si tratta: LEONE XIII, lett. enc. *Saepenumero considerantes*, 18 agosto 1883.

⁸⁰⁹ Castagnola, infatti, condivide lo spirito del suo tempo nel ritenere che solo lo Stato possa essere soggetto produttore di diritto; G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, cit., vol. III, pp. 5-21; P. GROSSI, *La cultura del civilista italiano*, cit., pp. 7-14 e, in chiave critica, P. GROSSI, *Giustizia come legge o legge come giustizia?*, in ID., *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano, Giuffrè, 2005, pp. 15-39. Altri spunti in G. MARINO, *Positivismo e giurisprudenza*, Napoli, ESI, 1986, in part. pp. 131-157.

⁸¹⁰ S. CASTAGNOLA, *Delle relazioni giuridiche fra Chiesa e Stato*, cit., p. 35.

altrove traspare la vicinanza dell'autore a quelle posizioni intellettuali che vedevano in un protestantesimo idealizzato un sistema di credenze religiose più puro di quello cattolico e più confacente, sotto il profilo politico, ad una concezione liberale dei rapporti fra religione e cittadinanza⁸¹¹. Il terzo è il sistema del *parallelismo delle due potenze*, che – nella visione del giurista genovese – raccoglie in una strana promiscuità i sistemi concordatari⁸¹², forme di chiese nazionali come il gallicanesimo e «il sistema regalistico o giurisdizionale, per cui lo Stato pretende d'esercitare la sua sorveglianza e giurisdizione sugli atti che emanano dalla potestà pontificia»⁸¹³. Quest'ultimo aspetto merita di essere osservato più da vicino; secondo Castagnola, infatti, sono tipici del giurisdizionalismo non soltanto strumenti come l'appello per abuso, il *placet* e l'*exequatur*, ma anche pratiche che ad un osservatore di metà ottocento dovevano suonare familiari:

Non si riconosce il fôro ecclesiastico, i sacerdoti come i laici vanno sottoposti alla giurisdizione civile; cessa il diritto di asilo; cessano le immunità personali, locali e reali; talché anche i beni della Chiesa vanno gravati dai pubblici tributi. Ma lo Stato va anche più oltre; ove l'utile pubblico lo richiegga sopprime gli enti giuridici ecclesiastici, ne incamera i beni e li converte in altra maniera di ricchezza, od anche vi sostituisce un assegnamento che iscrive nei suoi bilanci, o se concede il possesso territoriale del beneficio, ne assume l'amministrazione nella vacanza dell'ufficio. Sceglie tra le Corporazioni monastiche quelle che crede utili alla pubblica cosa e ne sopprime le altre⁸¹⁴.

È la descrizione della politica ecclesiastica che lo Stato italiano aveva condotto fino a quel punto, come peraltro si può desumere anche dalla stessa parte seconda dello studio; tuttavia la circostanza non sembra indurre Castagnola a dubitare che il sistema vigente in Italia sia del quarto, e preferibile, tipo: quello della *separazione dello Stato dalla Chiesa*. Tale sistema esprime lo spirito del moderno progresso giuridico, perché ora «le leggi invece di informarsi alla religione divinamente rivelata, si modellano sul

⁸¹¹ Si veda, riguardo al credito di cui tali visioni godettero anche in Italia nel periodo considerato (e oltre), C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, cit., pp. 154-159 e bibl. ivi cit.

⁸¹² Castagnola afferma che il sistema concordatario non è adeguato a risolvere il problema delle relazioni con la Chiesa poiché, agendo solo su punti specifici e parziali (le *res mixtae*) e, comunque, non potendo dare una determinazione univoca di quali materie siano da considerarsi oggetto di competenza concorrente, finisce per dare pari riconoscimento a «due potestà, ciascuna delle quali s'ingerisce in qualche parte nella messe dell'altra», cosicché, «non potendosi fissare con precisione i limiti di ciascuna, [è] necessario il vegliare che si mantenga il miglior accordo tra esse»; S. CASTAGNOLA, *Delle relazioni giuridiche fra Chiesa e Stato*, cit., p. 48.

⁸¹³ Ivi, p. 39.

razionalismo, e la scienza dei costumi e la giustizia la [*sic*] rendono indipendente dalla legge divina ed ecclesiastica; locchè neppure venne osato dagli stessi pagani»⁸¹⁵. Questo sistema, a differenza dei precedenti, non riconosce la Chiesa quale potestà⁸¹⁶ (attributo proprio dello Stato, unico potere pubblico).

Anche Castagnola, da esponente della destra storica, si rifà alla formula *libera Chiesa in libero Stato*, secondo l'interpretazione della stessa offerta dal più volte citato Minghetti, e vede nella legge delle Guarentigie il leale adempimento della promessa di Cavour⁸¹⁷. Tradotto in termini giuridici, il principio separatista comporta che lo Stato sia «incompetente nelle cose di religione» e che la libertà religiosa sia posta sotto la tutela ed i limiti del diritto comune⁸¹⁸; diritto che, senza eccezioni, disconosce il carattere pubblico della Chiesa cattolica e dunque non ammette conseguenti modulazioni del trattamento giuridico concernente i suoi enti, poiché lo Stato prende in considerazione i regnicoli e non i credenti. L'impressione, tuttavia, è che Castagnola, da studioso chiamato a dare consistenza giuridica ad una formula di natura filosofica e politica, costruisca il proprio sistema teorico *a posteriori*, ritagliandolo sulla misura del dato empirico della legislazione vigente.

Il rigore e la linearità di questa impostazione, infatti, trovano subito dei temperamenti, e solo ricorrendo a qualche forzatura formalistica Castagnola riesce ad integrare nella sua lettura separatista il *corpus* di norme statali in materia ecclesiastica allora vigenti nell'ordinamento italiano. Egli inizia stabilendo la regola della separazione fra Stato e Chiesa e, di conseguenza, della rilevanza solo a livello interindividuale e privatistico per l'ordinamento del primo delle norme della seconda, sia pure con una formulazione ambigua, che non mancherà di suscitare contestazioni: per Castagnola, infatti, «non vi è dubbio che le leggi della Chiesa formano lo statuto dei credenti, e che i decreti dell'autorità ecclesiastica emanati in conformità di dette leggi, che non sono contrari alle leggi dello Stato od all'ordine pubblico o lesivi dei diritti dei privati, producono effetti giuridici. Devono perciò i medesimi essere collocati sotto la salvaguardia dello Stato»⁸¹⁹. Ciò premesso, tuttavia, ben presto sposta il discorso su un piano di politica del diritto, affermando che lo Stato «mantiene però nella sua integrità il diritto della difesa [...] contro gli eccessi del governo ecclesiastico», e le ragioni per cui

⁸¹⁴ Ivi, p. 41.

⁸¹⁵ Ivi, p. 50.

⁸¹⁶ Ivi, p. 57.

⁸¹⁷ Ivi, p. 81.

⁸¹⁸ Ivi, p. 79.

esso può intervenire legislativamente, stabilendo norme speciali per disciplinare la libertà della Chiesa, sono assai ampie: la pubblica moralità, l'ordine pubblico, la concessione della personalità giuridica e la distribuzione della pubblica ricchezza⁸²⁰. Sono clausole che hanno un chiaro riscontro nella normativa – affrontata in dettaglio nella seconda parte del volume – in materia di matrimonio civile, reati del clero, enti e patrimonio ecclesiastici.

Una simile impostazione dimostra solo *pro forma* il carattere “di diritto comune” delle normative postunitarie che reggevano la materia ecclesiastica. Anche assumendo la locuzione nel significato di “oggetto di disciplina non pattizia”, che sembra la lettura più coerente con la visione di Castagnola, e pur se si interpretassero come mere linee di politica del diritto le affermazioni dello studioso circa il diritto di difesa dello Stato dagli eccessi del potere ecclesiastico per mezzo della legge, resterebbe infatti inevasa la questione sostanziale del contenuto di tali norme. Con la parziale eccezione del settore del matrimonio civile (in cui la configurazione autonoma dell'atto giuridico e dei rapporti che ne conseguivano discendeva dalla disciplina compiuta della materia stessa, che allo stesso tempo ricalcava in buona misura il matrimonio canonico e, prendendone il posto, lo pretermetteva), il *corpus* di leggi attraverso il quale lo Stato regolava le principali attività di rilevanza sociale dell'azione ecclesiastica considerava e disciplinava rapporti giuridici qualificati dalla rilevanza canonistica dei soggetti agenti o dello scopo al quale tendevano, ovvero in quanto tali profili fossero disciplinati da norme validamente poste dalla Chiesa. Per di più, da questo presupposto giuridico le leggi statali facevano discendere conseguenze di carattere restrittivo o repressivo (si può pensare alla normativa sugli abusi del clero⁸²¹), sulla base della assunta ostilità della Chiesa al nuovo ordine⁸²², o addirittura con lo scopo – quanto meno dichiarato a parole – di garantire ad essa una più perfetta libertà. In entrambi i casi, si attribuisce una valenza giuridica *speciale* al carattere ecclesiastico dell'oggetto disciplinato, che si traduce in un elemento al quale il legislatore attribuisce conseguenze giuridiche.

⁸¹⁹ Ivi, p. 12.

⁸²⁰ Ivi, pp. 59-60.

⁸²¹ Su tali leggi e sulla loro applicazione si rinvia a S. FERRARI, *Legislazione ecclesiastica e prassi giurisprudenziale*, cit., in part. pp. 87-131.

⁸²² Riferendosi specificamente alle norme penali (ma l'affermazione può essere estesa alla generalità della normativa tendente a limitare l'azione del clero nella vita sociale), Ferrari scrive: «Quasi tutti gli studiosi di orientamento liberale sostenevano la necessità di queste norme ricordando il dissidio esistente tra governo italiano e S. Sede oppure il particolare prestigio di cui godevano nella penisola i ministri di culto: soltanto quando ‘il prete non avrà maggior influenza di quella d'un privato cittadino [...] si potrà fare a meno delle suddette incriminazioni’»; S. FERRARI, *Legislazione ecclesiastica e prassi giurisprudenziale*, cit., p. 240 n. (la citazione è del penalista Vincenzo MANZINI).

La problematica del regime giuridico delle associazioni religiose offre un buon esempio della questione. La linea di Castagnola, sul tema, oscilla tra la riaffermazione del diritto dello Stato di esercitare una particolare sorveglianza sulle forme di associazionismo in parola e l'inquadramento del fenomeno quale esercizio di una libertà di associazione non meglio definita, ma comunque impossibilitata a dare luogo al riconoscimento della personalità giuridica delle associazioni di carattere religioso non contemplate dalle leggi apposite. Le stesse leggi, tuttavia, riconoscono la personalità giuridica ad alcune di quelle associazioni sulla scorta di quello stesso carattere religioso che la fa negare dal diritto comune alle altre formazioni, ritenute per scelta discrezionale non utili alla società. Insomma, anche nel tentativo di sistematizzazione condotto da Castagnola permane la tensione fra il livello dell'affermazione del concetto politico e la realizzazione giuridica dello stesso; tensione che sfocia, nelle conclusioni, in una sincera ammissione: se è facile dimostrare i fondamenti teorici della separazione della Chiesa dallo Stato «nel campo astratto e speculativo, le difficoltà si fanno aspre e sorgono laddove si tratti dell'applicazione di questo grande concetto ai casi concreti, alla pratica giornaliera»⁸²³.

Un altro aspetto depone nel senso della sostanziale estraneità al “diritto comune” delle leggi in materia ecclesiastica. La seconda parte del volume, dedicata alle *conseguenze della separazione della Chiesa dallo Stato*, si apre con un capitolo intitolato *Dell'organizzazione e della gerarchia della Chiesa*, nel quale l'autore espone – in modo piuttosto sommario – la formazione storica della Chiesa gerarchica e la sua struttura e la ripartizione dei poteri in seno ad essa. È di per sé significativo che Castagnola, per far comprendere la ragion d'essere di alcune branche del diritto statale, senta di dover fare ricorso a una illustrazione dei meccanismi interni di funzionamento di un fenomeno considerato metagiuridico – l'organizzazione gerarchica della Chiesa – a cui quel settore dell'ordinamento risponde, con ciò sottolineando l'interdipendenza delle regole dell'uno e dell'altro sistema e l'interversione logica (se considerato con le lenti del positivismo giuridico) per cui delle norme giuridiche traggono il loro significato dal proprio oggetto.

La questione centrale di questa parte, naturalmente, è se la Chiesa sia o non sia una *societas perfecta*. La risposta che Castagnola offre, come si è già detto, è negativa, e si appoggia sempre sull'assunto per cui il solo Stato detiene la legittima potestà coercitiva *in foro externo*, ma l'argomentazione procede, qui più che altrove, in modo

⁸²³ S. CASTAGNOLA, *Delle relazioni giuridiche fra Chiesa e Stato*, cit., p. 273.

piuttosto confuso. Emergono infatti degli spunti fra loro difficilmente conciliabili: la Chiesa è un'associazione al pari delle altre, tuttavia essa precede per origine la nascita dello Stato e lo Stato la *riconosce*, senza avanzare pretese di riforma della stessa, secondo i nuovi principi liberali, perché per fare ciò dovrebbe travalicare le proprie competenze. Tuttavia, per le clausole sopra indicate (ordine pubblico, distribuzione della ricchezza, eccetera), lo Stato interviene in modo massiccio a determinare le conseguenze giuridiche della “ecclesiasticità” dei rapporti giuridici, spesso in deroga ai principi generali del diritto comune – la proprietà ecclesiastica, per portare solo l'esempio più rilevante, non fu certamente assistita dalle garanzie che la legislazione liberale accordava alla proprietà privata. A questo punto, dunque, la questione della congruenza della legislazione vigente con i principi separatisti professati diventa ineludibile, e Castagnola è costretto ad ammettere che, per realizzare appieno un sistema in cui la Chiesa, in quanto associazione, sia *libera* alla stregua delle altre associazioni, dovrebbero venire meno di una serie di ingerenze statali nell'amministrazione ecclesiastica, a cominciare dal *placet*, dall'*exequatur* e dai poteri di immistione nell'amministrazione delle temporalità⁸²⁴.

Anche il repertorio giurisprudenziale che Castagnola cita sulle varie questioni trattate fa percepire chiaramente la consistenza e anche la rilevanza pratica della questione relativa al valore del diritto canonico per l'ordinamento dello Stato italiano. Ne è esempio emblematico il passaggio in cui, interrogandosi sull'alienabilità del patrimonio ecclesiastico di un chierico, Castagnola pone al centro dell'argomentazione il valore da attribuirsi ad alcune norme promulgate dal Concilio di Trento, norme delle quali la Cassazione napoletana aveva prima riconosciuto, poi disconosciuto il valore giuridico, e che ancora nel 1881 erano state ritenute vigenti, per quanto non incompatibili con le disposizioni civili, dalla Corte di legittimità fiorentina⁸²⁵. È questa una testimonianza della copiosa e non sempre univoca opera di raccordo fra i principî dell'ordinamento e le esigenze normative della quotidianità che la giurisprudenza fu chiamata a compiere per sopperire alle lacune che la legislazione lasciava; tale opera prese forma talora anche attraverso l'applicazione, se non *contra*, almeno *praeter legem* di talune norme canoniche, come nel caso della diffusa corrente giurisprudenziale che riconosceva il carattere di impedimenti ai fini del matrimonio civile degli ordini sacri e

⁸²⁴ Ivi, pp. 124-126; alle pagine 133-138 si affronta invece, in modo parimenti difficoltoso, la questione delle associazioni religiose e della legislazione restrittiva vigente in materia.

⁸²⁵ Ivi, pp. 270-272.

del voto solenne di castità, per quanto ciò non fosse in alcun modo previsto dal codice civile⁸²⁶.

In ultima analisi, la conclusione a cui l'autore perviene sconfessa in parte la tesi che l'opera ambisce a dimostrare: «Non è da credersi che, adottato il sistema della separazione fra Chiesa e Stato, abbia a cessare perciò assolutamente ogni rapporto. Il concetto di separazione esclude quello di confusione ed immistione: però come nel mondo fisico così nel morale tutto è armonico ed ogni istituzione si collega»⁸²⁷.

In mancanza di una più specifica determinazione del sottile distinguo fra “confusione” e “collegamento” fra ciò che è di spettanza dello Stato e ciò che è di spettanza della Chiesa, occorre ricostruire dove il giurista ligure collocasse, idealmente, il confine tra i due ambiti, quello di ciò che dovesse essere disciplinato dal diritto dello Stato e di che cosa invece potesse essere oggetto disponibile per le determinazioni giuridiche della Chiesa. La questione terminologica aiuta allora a trarre le fila dell'indagine⁸²⁸.

Castagnola mostra chiaramente di intendere ancora la locuzione *diritto ecclesiastico* come sinonimo di *diritto canonico*, nel senso che utilizza tanto l'una, quanto l'altra dizione per indicare il complesso di norme poste dalla Chiesa cattolica. Non dà invece un nome espresso al *corpus* di norme con cui lo Stato risponde alle istanze ecclesiastiche, benché tali norme costituiscano l'oggetto della trattazione di diritto positivo della seconda parte del volume. Ci si può allora domandare quale concetto egli avesse della disciplina che insegnava, al di là dell'etichetta data al nome del corso tenuto presso l'Ateneo di Genova. Un senso di novità nel modo di affrontare le questioni trattate era certamente vivo: lo dimostra il titolo stesso del suo volume, che ponendo l'accento sui rapporti giuridici tra Stato e Chiesa si discosta ampiamente dalle trattazioni istituzionali correnti all'epoca, alcune delle quali sopra ricordate, che si concentravano sulla esposizione del diritto della Chiesa, per quanto spesso integrato da disposizioni civili⁸²⁹. Ma al centro dell'interesse resta pur sempre il *rapporto fra due soggetti*, che concorrono parimenti a dare un senso compiuto ad un sistema normativo (quello statale) che agli occhi dello studioso stesso appariva unito non da caratteri metodologici o da una epistemologia ben delineata, ma dal profilo teleologico, che era

⁸²⁶ Ivi, pp. 176-177.

⁸²⁷ Ivi, p. 104.

⁸²⁸ Si rimanda in proposito alle osservazioni preliminari dello studio di F. A. ADAMI, *La manualistica italiana di diritto ecclesiastico*, cit., pp. 85-99.

⁸²⁹ L. MUSSELLI, *L'insegnamento del diritto ecclesiastico*, cit., p. 185.

quello di attuare la separazione dello Stato dalla Chiesa. Il diritto dello Stato in materia ecclesiastica si costruisce allora attorno e ad argine del diritto della Chiesa – così come la trattazione di diritto positivo di Castagnola si costruisce attorno al capitolo dedicato alla costituzione gerarchica della stessa, per quanto solamente abbozzato – e paradossalmente esso sembra trovare il proprio baricentro fuori di sé, in qualche cosa di cui, pur con molte ambiguità, si vuole disconoscere il carattere giuridico. In quest’ottica il diritto canonico si poteva marginalizzare e della Chiesa si poteva disconoscere il carattere potestativo e pubblico, ma non si poteva prescindere, pena la perdita di comprensione del diritto secolare. È nelle pieghe di questi passaggi logici che si possono individuare alcuni di quei tratti salienti «che legano il processo di costruzione della nuova disciplina giuridica – il diritto ecclesiastico – al fondamento costituito dalla vecchia scienza – il diritto canonico»⁸³⁰.

Nella visione di Castagnola, in sintesi, la Chiesa e il suo diritto non sono più l’oggetto di studio del diritto canonico/ecclesiastico, e con questo la sua impostazione prelude nei fatti alla teorizzazione di Scaduto. Le norme canoniche sono scalzate dalle norme che lo Stato ha emanato nelle materie di rilievo comune con la sfera religiosa, ma le prime continuano ad essere la causa delle seconde, e dunque la produzione giuridica statale in materia ecclesiastica conserva la natura di semplice risposta a condizioni politiche, economiche o sociali determinate dal diritto canonico. Da questo punto di vista Castagnola, prescindendo dalla sua professione di fede separatista, sembra invece collocarsi agli estremi confini di una tradizione ormai in estinzione, quella che faceva del diritto ecclesiastico una materia in cui le norme giuridiche statali si sovrappongono allo *status quo* delineato dal diritto canonico, ponendovi dei limiti. Nella sua prospettiva tali limiti sono ingentissimi, tanto da arrivare quasi a costituire un sistema a sé stante, ma restano pur sempre sovrastrutture di qualche cosa che ad essi preesiste, come appunto è il diritto della Chiesa che come si è visto conserva un valore giuridico dai margini alquanto oscuri, purché non contrastante con le norme dello Stato. Il diritto canonico, dunque, se non è più l’oggetto specifico della disciplina rimasta priva di un chiaro collegamento fra il nome e il contenuto, ne è pur sempre causa: un elemento coesistente, tanto da potere applicare al risultato a cui perviene Castagnola la definizione del diritto ecclesiastico come *diritto di secondo grado*, «in quanto le sue norme hanno per destinatari soggetti e oggetti, la cui struttura è definita dal diritto

⁸³⁰ S. FERRARI, *La nascita del diritto ecclesiastico*, cit., p. 69.

canonico»⁸³¹. L'affermazione, che de Bernardis riferisce al diritto ecclesiastico contemporaneo, è anacronistica rispetto all'opera di Castagnola, ma sembra ugualmente rispecchiarne la sostanza.

4. *La riprovazione ecclesiastica dell'opera di Castagnola: lo Studio critico di monsignor Briganti*

Lo studio di Castagnola non passò inosservato. Nel volgere di due soli anni, dopo che l'autore era stato citato al pari di Minghetti e Cadorna dalla *Civiltà Cattolica* tra gli studiosi e politici eminenti, ma ostili ai diritti della Chiesa⁸³², videro la luce due volumi che rispondevano direttamente al saggio pubblicato presso l'editore torinese.

Il primo dei due volumi, intitolato *Studio critico sulle relazioni giuridiche fra Chiesa e Stato dell'onorevole Stefano Castagnola*, è degno di rilievo, ancor più che per il contenuto, per la posizione personale dell'autore, mons. Antonio Briganti – all'epoca arcivescovo titolare di Apamea⁸³³ – e perché fu pubblicato e diffuso dalla Tipografia Poliglotta della Sacra Congregazione di *Propaganda Fide*: circostanza che toglie questo volume dalla circolazione settoriale o locale per introdurlo, come del resto era accaduto per lo studio del professore genovese, nel giovane e vivace circuito dell'opinione pubblica nazionale. Lo conferma, al di là della lettera privata con cui Leone XIII incoraggiò l'autore a proseguire su quel filone di studi⁸³⁴, l'elogiativa recensione apparsa sulla *Civiltà Cattolica*, che ne raccomandava caldamente la lettura «a tutti coloro che amano formarsi giusti concetti intorno ad un soggetto così variamente agitato in questi tempi»⁸³⁵.

Antonio Briganti era nato il 10 novembre 1810 a Castel Martiniano, nell'arcidiocesi di Perugia, da una famiglia borghese, di condizioni non particolarmente facoltose ma che aveva espresso, nel corso dei due secoli precedenti, alcuni stimati esponenti del clero locale. Indirizzato fin da bambino alla carriera ecclesiastica, entrò a

⁸³¹ L. M. DE BERNARDIS, *L'essenza del diritto ecclesiastico*, cit., p. 181.

⁸³² *Date a Dio quel che è di Dio*, in «La Civiltà Cattolica», 1884, 818, p. 140.

⁸³³ Sede alla quale era stato promosso da Orvieto il 2 ottobre 1882 (*La Gerarchia Cattolica, la Famiglia e la Cappella Pontificia*, Roma, Tipografia Vaticana, 1899, p. 351); nel concistoro segreto del 25 settembre 1882, che lo promosse alla sede titolare siriana, gli fu affidata l'amministrazione provvisoria della diocesi di provenienza, che tenne per circa un anno pur risiedendo a Perugia, per ragioni di salute; *Cronaca contemporanea – Cose romane*, in «La Civiltà Cattolica», 1882, 775, p. 109.

⁸³⁴ Lettera riportata nell'appendice di F. BRIGANTI, *La vita e le opere di mons. Antonio Briganti vescovo di Orvieto e arcivescovo di Apamea a cura di un suo pronipote*, Simoncelli, Perugia, 1960, pp. 106-107.

sette anni nel seminario di Perugia, in un ambiente all'epoca percorso dalla reazione al periodo di dominazione francese, che si esprimeva in un clima educativo rigidissimo e a tratti retrivo⁸³⁶; forse si può ricondurre a questa formazione la predilezione, in seguito espressa negli scritti, non solo per la filosofia tomistica e per gli studi di padre Taparelli⁸³⁷, ma anche per le suggestioni teocratiche⁸³⁸ e per il pensiero di autori come Joseph de Maistre⁸³⁹ e Juan Donoso Cortés⁸⁴⁰, oltre che, per la pubblicistica politica, Clemente Solaro della Margherita⁸⁴¹. Fu promosso all'ordine sacerdotale il 5 giugno 1841; per trent'anni si dedicò alle incombenze pastorali e, dal 1864, alla scrittura di volumi di carattere morale, storico e politico, di opuscoli educativi e di *pamphlet* in difesa dell'azione ecclesiastica, alcuni dei quali destinati ad avere notorietà⁸⁴². Eletto alla diocesi di Orvieto, ricevette la consacrazione episcopale a Perugia il 19 novembre 1871, dall'allora cardinale Gioacchino Pecci, ma dovettero trascorrere sei anni perché, ai fini dell'*exequatur*, il Ministero di Grazia e Giustizia e dei Culti sottoponesse a Vittorio Emanuele II il decreto di nomina, che fu dato da Torino il 30 ottobre 1877. Negli anni del suo episcopato orvietano mons. Briganti si distinse per la solerzia dimostrata in molti campi⁸⁴³, fra i quali il restauro dei beni artistici della diocesi, la cura

⁸³⁵ *Bibliografia*, in «La Civiltà Cattolica», 1884, 813, p. 356.

⁸³⁶ F. BRIGANTI, *La vita e le opere di mons. Antonio Briganti*, cit., pp. 35-39; più in generale si vedano le considerazioni svolte da D. SECCO SUARDO, *I cattolici intransigenti*, cit., *passim*.

⁸³⁷ Luigi Taparelli, fratello di Massimo Taparelli d'Azeglio (con l'ingresso in religione era d'uso rinunciare al cognome nobiliare, in questo caso legato al marchesato di Azeglio), fu gesuita, filosofo e co-fondatore de «La Civiltà Cattolica». Si vedano al riguardo: L. DE ROSA, *Luigi Taparelli, l'altro d'Azeglio*, Milano, Cisalpino, 1991 e G. DIANIN, *Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862). Il significato della sua opera, al tempo del rinnovamento neoscolastico, per l'evoluzione della teologia morale*, Roma, Glossa, 2000.

⁸³⁸ A. FALCHI, *Le moderne dottrine teocratiche (1600-1850)*, Torino, Bocca, 1908.

⁸³⁹ Si vedano gli scritti raccolti in J. DE MAISTRE, *Scritti politici. Studio sulla sovranità e il principio generatore delle costituzioni politiche*, Siena, Cantagalli, 2000; sul diplomatico e intellettuale savoiardo, D. FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, Roma – Bari, Laterza, 2005. Con più specifica attenzione per i profili giuridici del suo pensiero cfr. invece E. GENTA, voce *De Maistre, Joseph*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, pp. 690-692 e bibl. *ivi cit.*

⁸⁴⁰ Si vedano J. DONOSO CORTÉS, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, Roma, Il Cerchio, 2007; C. SCHMITT, *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, Milano, Adelphi, 1996.

⁸⁴¹ Cfr. la voce *Solaro della Margherita, Clemente*, in «Dizionario del Risorgimento Nazionale», IV, 1937, pp. 307-309.

⁸⁴² È il caso del volume *I mali nella Chiesa: loro origine, effetti e rimedi*, dapprima pubblicato a Perugia dalla Tipografia Santucci (1865) e in seguito (1868) a Torino dall'editore Marietti e a Roma dalla Tipografia di Propaganda Fide.

⁸⁴³ Si ricorda per completezza, pur non essendo stato possibile consultare il volume, l'esistenza di una ricerca specifica sull'episcopato orvietano di mons. Briganti: M. GAUDINO, *Aspetti della Chiesa orvietana dal 1871 al 1883. L'episcopato di mons. Antonio Briganti*, tesi di laurea, Università degli Studi di Perugia, a.a. 1976-1977.

per la vita religiosa e laicale, gli interessi eruditi⁸⁴⁴. Non da ultimo, in questi anni la sua produzione letteraria si fece più intensa, dando talora frutti che ebbero una buona diffusione e ricevettero apprezzamenti⁸⁴⁵; l'impegno in questo senso si accentuò ulteriormente dopo che per ragioni di salute, nel 1882, egli ebbe lasciato la diocesi di Orvieto e, promosso arcivescovo di Apamea, si fu stabilito presso il convento dei francescani di Perugia. Qui morì il 31 maggio 1906.

Lo *Studio critico* di mons. Briganti è un corposo volume, del quale non si può fare a meno di constatare (pur con il rispetto dovuto all'opera di un intelletto chiaramente appassionato) come sia scritto con costanza di enfasi, abbondanza di punti esclamativi e domande retoriche e una profusione di citazioni che servono spesso da trampolini di lancio per voli pindarici, dai quali emerge la solida cultura dell'autore, ma tra i quali è anche difficile orientarsi per il lettore. Il saggio non si addentra, se non in modo sporadico e marginale, nell'analisi degli istituti di diritto positivo che Castagnola espone nella seconda parte della sua opera; esso si concentra invece sulla critica all'idea portante – la centralità della libertà di coscienza e la separazione fra Stato e Chiesa come strumento necessario per garantirla – sia (si può ipotizzare) per la mancanza di una specifica preparazione giuridica dell'Autore, sia perché, dal punto di vista argomentativo, gli strumenti giuridici con cui – secondo quanto Castagnola afferma – si garantisce la separazione dello Stato dalla Chiesa sono conseguenti al principio di separazione che intendono attuare, e dunque per converso sono destinati ad essere travolti una volta chiarito il carattere abusivo dell'ideale alla cui realizzazione essi tendono. Ed è questo lo scopo a cui mons. Briganti ambisce.

Il volume si apre con una introduzione nella quale si riconducono essenzialmente all'opera del demonio gli attacchi che la società moderna, attraverso un campionario di agenti che va dai *philosophes* enciclopedisti ai massoni e agli atei, dai «Socialisti, Petrolieri e Nihilisti»⁸⁴⁶ ai naturalisti e ai liberali, sferra alla Chiesa e al retto ordine delle cose. Il dato eminente di ciò, ad avviso dell'autore, è la continua aggressione che, in Italia in particolare, si conduce contro i diritti del Papato,

⁸⁴⁴ Si ha traccia, per esempio, dei suoi contatti con Luigi Fumi, archivista e studioso orvietano; S. CUPELLO, *Regesto del carteggio di Luigi Fumi*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Udine, a.a. 2011-2012, pp. 91-92.

⁸⁴⁵ È il caso di A. BRIGANTI, *Socialismo o democrazia?! Pensieri ed avvertimenti al popolo italiano*, Torino, Tipografia Salesiana, 1894, che fu recensito, ancora una volta in termini assai elogiativi, dalla *Civiltà Cattolica*; cfr. *Bibliografia*, in «La Civiltà Cattolica», 1895, 1087, p. 80.

ed affinché la cosa non sembrasse ai semplici troppo empia e sacrilega, ed ai cattolici ammoliti e snervati nella fede troppo cruda ed ardimentosa, si è studiato e travagliato per coprire il nequitoso sistema (il quale potrebbe già dirsi quasi compiuto per parte dello Stato) colla veste della legalità, onde si paia il prodotto del vero giure di natura e delle genti troppo misconosciuto sin qui e travolto ne' suoi normali concetti da legulei chiesastici, o senza dubbio venduti alla Chiesa di Roma! A questo compito sono volti gli studî dei filosofi e dei giureconsulti moderni – primi tra i quali un Mamiani, un Bonghi, un Ricasoli, un Minghetti etc. – a fondare e stabilire cioè questo nuovo giure pubblico italiano, che spieghi tutto e renda ragione di tutto e torni a ciascheduno il suo secondo le loro pazze utopie. A riuscire al quale intento, posti a rassegna i bisogni dell'odierna società, esagerando i veri, accampando e lumeggiando i falsi; intronizzata la pubblica opinione i cui pronunziati debbono aver forza di legge; adulterata la storia, corniciandola o falsandola per intero onde sia sempre pronto lo stigma rovente contro il Papato e la Chiesa, si sono conati tali canoni di moderna giurisprudenza, tali massime assurde e ripugnanti da vergognarne ogni uom sensato per quanto poco abbia meditato sulla natura degli uomini e delle cose⁸⁴⁷.

Tale è la tesi che mons. Briganti sostiene e perora, col vigore di cui si è dato un piccolo esempio, nel corso di tutto il volume. Essa è accompagnata da una convinzione fondamentale: «L'infedele ha bisogno di studiare i trattati che dimostrano la verità della Religione cattolica, non quelli delle relazioni fra la Chiesa e lo Stato»⁸⁴⁸. Per il prelado, infatti, la questione del riconoscimento dei diritti della Chiesa è tutt'uno con l'adesione alla dottrina della Chiesa secondo fede e ragione. In questo egli dissolve il problema giuridico, attraverso il «collegamento tra momento gnoseologico e momento giuridico»⁸⁴⁹, perché nella sua visione il diritto è, nell'ordine, «il nodo che mette in relazione gli uomini con Dio, con se medesimi, con i loro simili»⁸⁵⁰. Chi attenta ai diritti della Chiesa non può che rinnegare anche la fede cattolica, la quale opera attraverso l'azione della divina Istituzione gerarchica⁸⁵¹, pertanto occorre far sì che egli si ravveda dall'errore («nessuno ha diritto di rimanere nelle tenebre; nessuno di rifiutarsi di

⁸⁴⁶ A. BRIGANTI, *Studio critico sulle relazioni giuridiche fra Chiesa e Stato dell'onorevole Stefano Castagnola*, Roma, Tipografia Poliglotta della S. C. di Propaganda Fide, 1884, p. 12.

⁸⁴⁷ Ivi, pp. 13-14.

⁸⁴⁸ Ivi, pp. 43.

⁸⁴⁹ L. MUSSELLI, *Chiesa cattolica e comunità politica*, cit., p. 137.

⁸⁵⁰ A. BRIGANTI, *Studio critico*, cit., pp. 99-100.

⁸⁵¹ «Ed ecco dove vanno a terminare le fismie di costoro che per non romperla apertamente colla Religione e col Papato, sia per un residuo di fede succhiata col latte, sia per l'utile che vedono potersi cogliere alla loro ombra, sia anche per insinuarsi più scaltramente negli animi degli schifiltosi e trarli al loro partito, fanno mostra di credere in Cristo e alla sua Chiesa, mentre nella sostanza sono al parallelo

conoscere Dio»⁸⁵²) e sia indotto a riconoscere, di conseguenza, la *libertas Ecclesiae* nella sua pienezza. In una così stretta correlazione fra dimensione individuale e dimensione collettiva, non vi è spazio per una distinzione fra il livello pubblico ed il livello individuale del problema, poiché «lo scisma dello Stato porterà seco quello de' Cittadini che ne sono i membri: onde è poco il dire, che la detta separazione sia un vero inizio di scisma e di eresia, ma di più essa fa strada al sovvertimento ed alla negazione completa della società cristiana, della moralità, della civiltà che ne è figlia legittima»⁸⁵³.

Gli argomenti che Briganti adduce per perorare la causa del Magistero ecclesiastico e, per converso, confutare la tesi su cui Castagnola fonda la sua opera sono numerosi. Vi si ritrovano la tesi per cui la libertà di coscienza «ripugna all'Uomo considerato in se stesso come creatura ragionevole», in quanto tratta allo stesso modo il falso e il vero, il giusto e l'ingiusto⁸⁵⁴, e quella per cui, sotto il profilo collettivo, la libertà di coscienza ripugna alla società, perché essendo una persona sola il fedele e il cittadino, ne conseguirebbe che egli «debba moralmente dividersi, scindersi in due dando il corpo, a così dire, allo Stato e l'anima alla Chiesa»⁸⁵⁵; il generale richiamo alla Verità evangelica e dunque alla necessità del Magistero ecclesiastico e della sua accettazione da parte delle genti; l'affermazione, da ultimo, della funzione essenziale di fattore di ordine sociale della religione e, *a fortiori*, della Chiesa, intesa come istituzione produttrice di coesione fra i consociati e di un ordine sociale *giusto*⁸⁵⁶.

Quest'ultimo tema viene in rilievo numerose volte nel corso dell'opera ed ha un ruolo importante nell'economia generale dell'argomentazione. Briganti infatti ne fa il cardine di una serie di riflessioni sull'importanza sociale della religione come elemento di coesione e fondamento dell'ordine giuridico. Al riguardo, egli cita personaggi che cristiani non furono o che, pur essendolo, furono nei fatti ostili alla Chiesa: Cicerone, che postula all'origine della società il legame tra gli uomini e la Divinità, e – su un piano più che altro politico, ma con il dichiarato intento di evocare «una autorità che dovrebbe avere molto peso nell'animo dei nostri Onorevoli» – Napoleone Bonaparte, del quale riporta il discorso rivolto al clero milanese il 5 giugno 1800⁸⁵⁷. Se persino costoro riconobbero, sia pure in modo imperfetto per non avere potuto conoscere la vera

degli Atei di professione – e fors'anche peggiori – nemici di ogni fede religiosa e di ogni religione positiva»; *ivi*, p. 35.

⁸⁵² *Ivi*, p. 282.

⁸⁵³ *Ivi*, p. 109.

⁸⁵⁴ *Ivi*, pp. 114-133.

⁸⁵⁵ *Ivi*, p. 137.

⁸⁵⁶ *Ivi*, pp. 211-267.

religione o per avere all'atto pratico attentato ai diritti della Chiesa, la necessità di rivolgersi alla religione per perseguire il bene della società, a maggior ragione – è il ragionamento dell'autore – come potrà disconoscerla chi vive in un'epoca che ha ormai ricevuto la Rivelazione della vera religione e può meditare sulla rovina in cui è precipitato chi non ha tenuto fede ai propri retti propositi? L'argomento storico, strutturalmente debole se inserito in un impianto dialettico di carattere astratto, doveva peraltro apparire al lettore contemporaneo più forte di quanto possa sembrare al lettore di oggi, sia per la peculiare forza che l'*exemplum* storico aveva per cultura ottocentesca, sia perché, tolte le esperienze di allontanamento dalla Chiesa romana delle nazioni protestanti (in cui comunque l'elemento confessionale veniva mantenuto al centro della dimensione pubblica), le vicende francesi rappresentavano il primo caso fino ad allora registrato di una laicizzazione della sfera pubblica condotta in Paesi cattolici – il termine di riscontro diretto, insomma, con cui la classe politica liberale della nuova Italia doveva confrontarsi.

Per quanto si risolvano in una linea di argomentazione piuttosto debole e, nel complesso, soltanto abbozzata, simili passaggi dimostrano una certa consapevolezza, da parte di mons. Briganti, della necessità di trovare ragioni “laiche” a sostegno della propria tesi; ragioni che possano essere contrapposte alle idee di Castagnola sul loro stesso piano, aggirando in questo modo l'ostacolo dell'incomunicabilità tra una tesi (quella dell'accademico ligure) che trova il suo *ubi consistam* sulla forza dei fatti e sull'esclusione della trascendenza dall'orizzonte giuridico, e una sua confutazione basata soltanto su un assunto teologico⁸⁵⁷. Si tratta, insomma, di un tentativo di portare la dialettica entro i confini di uno spazio comune, in cui il valore della proposta ecclesiastica possa essere dimostrato, almeno agli effetti sociali e giuridici, anche prescindendo dal suo valore intrinseco. Tale tentativo, tuttavia, mantiene agli occhi dell'autore una funzione del tutto accessoria rispetto all'argomentazione centrale, che per il prelado rimane quella fondata sugli assunti più propriamente ecclesiastici.

Venendo agli aspetti giuridici, si possono quindi considerare le implicazioni che, alla luce di quanto esposto, il monsignore rileva a proposito della posizione della Chiesa rispetto al diritto degli uomini.

⁸⁵⁷ Ivi, pp. 334 e ssgg.

⁸⁵⁸ Briganti osserva infatti che gli errori posti alla base delle argomentazioni di Castagnola sono legati ai corollari che ne fa discendere in modo logico: pp. 273-274 e 301-302.

Partendo da una succinta contestazione dei dogmi del positivismo giuridico e osservando che *ius est quod iustum est*, l'autore afferma che può considerarsi vero diritto solo ciò che è coerente con la «ragione divina del diritto»⁸⁵⁹. Nei criteri per determinare in che cosa consista questa ragione divina, occupa naturalmente il primo posto la Rivelazione cristiana, la quale porta con sé la Chiesa, società istituita da Gesù Cristo e dal suo Fondatore incaricata di una missione salvifica. È precisamente qui che avviene il *décalage* dal diritto alla teologia, poiché nella visione di mons. Briganti il primo deriva dalla seconda. Il resto delle argomentazioni discendono da questa visione e ciò spiega la già descritta impostazione del volume, che si concentra sugli aspetti filosofici e dottrinali e solo in seconda battuta affronta i profili giuridici: i secondi sono infatti concepiti come ricadute necessarie dei primi. Allora risulta chiaro che, in una logica che torna ad essere tutta interna alla visione cristiana propria dell'autore, non si può sostenere che la Chiesa «non è Società perfetta, ma ha dallo Stato la sua personalità giuridica», poiché se «la Chiesa rappresenta Dio medesimo i cui supremi interessi ella tratta in mezzo ai popoli e ne è vindice, così dee dirsi per logica deduzione che lo Stato sia superiore a Dio»⁸⁶⁰. Parimenti, risulta illogico negare alla Chiesa il carattere di *potere*, inteso nello stesso senso in cui è potere anche lo Stato: se ogni potere (giusto, perché altrimenti non sarebbe potere ma prevaricazione) viene attribuito da Dio, sarebbe incoerente immaginare che Egli abbia concesso allo Stato una condizione di vantaggio negata invece alla Chiesa, Sua diretta rappresentante in questo mondo⁸⁶¹.

Ecco dunque la proposta di mons. Briganti:

Il vero programma ecclesiastico civile di un filosofo giureconsulto cattolico sarebbe – Un Dio, dunque una fede. – Una fede, dunque un culto. – Un Dio, una fede, un culto; dunque una sociale unità dell'umana famiglia con Dio. – Una sociale unità; dunque un reggimento spirituale governativo. – Un reggimento; dunque un centro, un capo, un presidente nella forma costituita da Dio con pieni poteri, libero indipendente dallo Stato. Presidente unico che tenga le veci di Dio; perché una è la paternità di Dio sulla terra, una la umana famiglia, una la società degli spiriti ossia delle anime con Dio. Società vera nobilissima perfettissima a cento doppi di più della politica che si aggira tutto intorno al temporale e terreno, e perciò poziore per priorità di natura e di ordine⁸⁶².

⁸⁵⁹ Ivi, pp. 104-107.

⁸⁶⁰ Ivi, p. 276.

⁸⁶¹ Ivi, p. 277.

Risulta allora evidente che, sulla scorta di simili premesse, il potere civile non possa che mantenere un ruolo ancillare rispetto al potere religioso; d'altronde, i due poteri operano entrambi sul medesimo soggetto, che è l'uomo, e collaborano al perseguimento dello stesso fine⁸⁶³; argomentando *a contrario*, «se il fine ultimo della società, che dicemmo consistere secondo ragione e fede nella fruizione e possesso di Dio come sommo bene [...] potesse raggiungersi per umana virtù, lo Stato potrebbe vantarsi sopra un qualche diritto», ma trattandosi la salvezza umana di un fine soprannaturale, esso non può che «conseguirsi che cogli aiuti dello stesso genere»⁸⁶⁴. Sotto il profilo giuridico ciò comporta la necessità che il diritto dello Stato non solo asseondi nel modo più ampio le esigenze della Chiesa, ma faccia quanto è nelle sue possibilità per favorirla nell'espletamento del suo superiore compito. In ultima analisi, i diritti della Chiesa restano qui sullo sfondo: essa, più che di specifici diritti, godrebbe di una sfera di *libertas* che è compito dello Stato riconoscere ed assecondare, e i cui contenuti possono essere determinati soltanto dalla Chiesa stessa, a seconda delle necessità della sua missione e anche della mera opportunità.

Ciò che si delinea in questa visione (che, considerata l'epoca storica in cui veniva proposta, può dirsi utopica) è dunque una sorta di monismo dei poteri, in cui non c'è spazio, se non *in nuce*, per la separazione del temporale dallo spirituale, ma solo per una distinzione meramente funzionale (Briganti li concepisce come «due poteri distinti ma non separati», che agiscono «sussidiandosi a vicenda»⁸⁶⁵) di due sfere che devono operare in armonia per garantire il bene dei fedeli – sudditi. La cooperazione fra i poteri è una condizione *giusta* perché, agevolando la Chiesa nel perseguimento del suo superiore scopo, lo Stato rende possibile il raggiungimento del bene supremo dell'uomo, ma anche *vantaggiosa*, sia per la Chiesa (in via del tutto secondaria, dal momento che il valore della sua azione non muta al migliorare o al peggiorare delle condizioni in cui essa la persegue) che per lo Stato, al quale la tutela della religione offre i frutti della concordia sociale.

Si può ritenere che la scelta argomentativa dal carattere essenzialmente teologico e filosofico attenui agli occhi di mons. Briganti l'urgenza di approfondire più di tanto il discorso a sulla natura giuridica della Chiesa – istituzione, profilo che assume i

⁸⁶² Ivi, pp. 284-285.

⁸⁶³ Ivi, p. 319.

⁸⁶⁴ Ivi, p. 339.

connotati di una conseguenza necessaria degli assunti esposti. L'argomento viene infatti affrontato in poche pagine, in cui si espongono in tono riepilogativo e senza particolari approfondimenti gli insegnamenti tradizionali sul fondamento di diritto della società ecclesiastica; peraltro, la trattazione di questo punto viene affidata alle parole di un altro studioso di ambiente curiale dell'epoca, Antonio Maria Bonito⁸⁶⁶, del quale si cita un discorso tenuto all'Accademia Tiberina di Roma⁸⁶⁷. Dalle parole dell'ecclesiastico napoletano emerge una visione che poco si discosta (se non forse per la consistenza politica, ormai impraticabile) dall'ideale della «Repubblica cristiana»⁸⁶⁸ proprio dei pensatori politici medievali⁸⁶⁹. «Gl'individui – si legge infatti – non sono per la Chiesa delle anime in senso astratto; no, ma sono, e debbono essere dei sudditi del Cristo medesimo nella sua terrestre Repubblica, fuor de' quali non vi ha che ribelli; ed è sotto questo punto di vista che l'amministrazione stessa della dottrina, de' sacramenti non è solo regolata nel suo modo fisico, nella sua organizzazione materiale, ma è costituita come un insieme di atti politici»⁸⁷⁰. La nozione di *società perfetta*, titolare di un proprio insieme di norme aventi valore giuridico al pari di quello dello Stato e della potestà di farle rispettare, deriva alla Chiesa dal fatto di essere «in sé completa», dacché «società perfetta è quella che non fa parte di altre società; non ha un fine ordinato nello stesso genere al fine di un'altra società; e però è nel suo genere, indipendente e completa; ed ha in se medesima i mezzi necessari non solo alla propria conservazione, ma eziandio

⁸⁶⁵ Ivi, pp. 306-307; il concetto viene sviluppato *amplius* (ma sostanzialmente senza aggiunte di particolare rilievo) alle pp. 308-356 e, verso la fine dell'opera, rafforzato dalla espressa citazione della settima epistola di Papa Gelasio all'Imperatore Anastasio (pp. 372-373).

⁸⁶⁶ Antonio Maria Bonito, all'epoca professore presso il Liceo Arcivescovile di Napoli, era nato nella città partenopea l'11 novembre 1852. Elevato all'ordine del presbiterato il 22 maggio 1875, fu eletto vescovo di Cassano allo Jonio nel 1899; divenne in seguito coadiutore con diritto di successione dell'arcivescovo di Amalfi e, nel 1908, ottenne sia il pallio sia l'investitura di quella diocesi. Nel 1910 fu eletto metropolita titolare di Axum (*Annuario Pontificio per l'anno 1913*, Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1913, pp. 215-216). Morì a Portici il 14 settembre 1916 (*Hierarchia catholica Medii et Recentioris aevi. A pontificatu Pii pp. IX*, cit., p. 189). Fu autore, oltre che di lettere pastorali e di alcune opere devozionali, di studi su temi che esprimono con efficacia i travagli che la Chiesa dovette affrontare nella sua epoca; in particolare, si possono citare A. M. BONITO, *Gli ultimi progressi delle scienze sperimentali e la liquefazione del sangue di S. Gennaro*, Milano, Ghezzi, 1881 e, in campo giuridico, A. M. BONITO, *Il diritto delle ecclesiastiche immunità in rapporto alla sentenza di separazione tra Chiesa e Stato*, Milano, Ghezzi, 1886.

⁸⁶⁷ Associazione culturale, tuttora operante, fondata da privati cittadini in Roma il 9 aprile 1813. Affermatasi, tra i circoli intellettuali della Capitale, anche agli occhi della Curia, l'Accademia divenne per elezione luogo di riferimento dell'alto clero più propenso alle cure intellettuali; di essa fecero parte cinque futuri Pontefici (Pio VIII, Gregorio XVI, Pio IX, Leone XIII e Pio XII). A. COPPI, *Memoria sulla fondazione e sullo stato attuale dell'Accademia Tiberina letta da A. Coppi nell'adunanza del 17 giugno 1839*, Roma, Salviucci, 1840; per ragguagli storici circa gli sviluppi successivi si rimanda al sito dell'istituzione: www.academiatiberina.it.

⁸⁶⁸ A. BRIGANTI, *Studio critico*, cit., p. 290.

⁸⁶⁹ A. CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa*, cit., vol. I, pp. 21-32.

⁸⁷⁰ A. M. BONITO, in A. BRIGANTI, *Studio critico*, cit., p. 291.

al conseguimento del suo fine»⁸⁷¹. Ration per cui, essendo il fine della Chiesa superiore per importanza a quello dello Stato, corrisponde a giustizia che la società statale riconosca quella ecclesiastica e che le leggi del secondo si conformino ed ottemperino a quelle della prima.

A mons. Briganti, a questo punto, non sfugge la profonda discrasia fra il tenore di una argomentazione tutta fondata sull'accettazione della Rivelazione e sulla conseguente costruzione di una pur raffinata teoria circa la natura sociale, giuridica e pubblica che compete alla Chiesa, e la linea di chi, come Castagnola, fonda sull'asserita estraneità alla Rivelazione religiosa il diritto dello Stato a disconoscere la personalità pubblica della Chiesa e a considerarsi l'unico titolare di quel tipo di soggettività (con le parole del prelato, «intronizzando il Dio Stato sulle rovine [della Chiesa]»⁸⁷²).

La risposta che dà l'autore, a questo punto, è assai semplice: le diffusioni delle correnti di pensiero ostili in modo aperto o larvato alla Chiesa, evocate in apertura, ha preparato il terreno per una sempre più grave e manifesta prevaricazione ai danni dei suoi diritti e per l'affermazione di un sistema giuridico empio; un ordine meramente fattuale che trova in sé la propria giustificazione, poiché «la logica dei fatti compiuti quando è appoggiata dalla forza fisica o morale è inesorabile, abbatte e prostra ogni raziocinio»⁸⁷³. Si potrebbe dire che questa sia una forma di comprensione del fenomeno della laicizzazione speculare a quella di Castagnola: i due studiosi partono da assunti apodittici, che si escludono a vicenda, e costruiscono sistemi che possono ritenersi coerenti – in tutto o in parte – a se stessi e rispetto a quegli assunti. Ciò che per l'uno è giusto e auspicabile, per l'altro è da condannarsi, e arbitri della prevalenza dell'una o dell'altra visione finiscono per essere fattori estranei al valore delle singole proposte (per quanto entrambi gli autori non facciano appello alla sola adesione maggioritaria degli interessati alle proprie tesi, ma si appellino *mutatis mutandis* a criteri oggettivi di giustizia e bontà della propria idea).

In ultima analisi, l'operazione di mons. Briganti, che consiste nel riaffermare nella sua interezza il valore della teoria giuspubblicistica gelasiana sul sistema di rapporti fra Stato e Chiesa, senza neppure considerare nel merito delle istanze giuridiche di parte laica, si traduce in una causa di debolezza strutturale e di inadeguatezza dialettica del suo lavoro, poiché non soltanto lo induce a riproporre un sistema chiaramente

⁸⁷¹ A. M. BONITO, *ivi*, p. 292.

⁸⁷² A. BRIGANTI, *Studio critico*, cit., p. 302.

⁸⁷³ *Ivi*, p. 358; la «teorica dei fatti compiuti» era già stata oggetto di condanna alla proposizione LXI del Sillabo.

anacronistico, ma gli impedisce persino di affrontare direttamente le tesi che meglio caratterizzano lo studio di Castagnola: una operazione che avrebbe avuto gioco facile nel mettere in rilievo le contraddizioni interne dell'opera del giurista ligure, e il pregio di condurre le sue obiezioni su un piano dialettico omogeneo a quello delle tesi discusse. Il risultato è che, come mons. Briganti finisce per ammettere, la disputa tra due sistemi fra loro completamente alternativi trova il suo giudice al di fuori della coerenza logica delle rispettive argomentazioni (non comunicanti e passibili solo di una comprensione interna), nella semplice forza dei fatti. Una forza che, in quelle contingenze, giocò a favore della visione di Castagnola.

5. *Castagnola confutato: le Osservazioni critiche del canonico Bonino*

Il secondo volume di risposta allo scritto di Castagnola comparve nello stesso anno dello *Studio* di mons. Briganti, con il titolo *Osservazioni critiche sulle Relazioni giuridiche tra Chiesa e Stato dell'avvocato Stefano Castagnola*⁸⁷⁴. Ne era autore un attivo esponente del clero genovese, Enrico Bonino, all'epoca canonico della Cattedrale di San Lorenzo. Dal necrologio pubblicato nel *Bollettino* della Società Ligure di Storia Patria (della quale fu socio dal 10 marzo 1872 alla morte)⁸⁷⁵ si evince che egli nacque alla Spezia il 9 giugno 1844, compì gli studi ecclesiastici a Genova e fu ordinato sacerdote il 6 giugno 1868. Le doti intellettuali del giovane presbitero si resero subito evidenti; insieme agli studi teologici e giuridici egli coltivò la passione per quelli letterari: conosceva l'ebraico e fu compositore di versi ed epigrafi in lingua greca e latina⁸⁷⁶, oltre che in dialetto genovese. Fu incaricato dall'arcivescovo Magnasco⁸⁷⁷ dell'insegnamento di retorica nel Seminario di Genova e poi di teologia dogmatica e diritto canonico in quello di Chiavari. Tornato nel capoluogo ligure, tenne per diversi anni la cattedra di diritto canonico presso il Seminario diocesano e, nel 1879, venne nominato canonico arciprete della chiesa metropolitana, della quale sarebbe divenuto in

⁸⁷⁴ E. BONINO, *Osservazioni critiche sulle Relazioni tra la Chiesa e lo Stato dell'avvocato Stefano Castagnola*, Genova, Tipografia della Gioventù, 1884.

⁸⁷⁵ Enrico Bonino, m. 22 luglio 1914, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», XLIX, 1919, I, pp. 99-100.

⁸⁷⁶ Si può ricordare in proposito il volume di omaggio al Pontefice regnante curato dal canonico: LEO XIII, *Inscriptiones latinae et carmina ab Henrico Bonino Graece reddita*, Genuae, Ex Prelo Archiepiscopali, 1887.

seguito decano. La sua carriera ecclesiastica si svolse tutta in seno al clero cittadino⁸⁷⁸: fu protonotario apostolico, giudice ed esaminatore sinodale e revisore della stampa. La personalità severa e le tendenze a tratti censorie di Bonino emergono chiaramente tanto dalle sue opere di carattere polemico⁸⁷⁹, quanto da alcuni episodi di storia locale che lo videro protagonista⁸⁸⁰. Si spense nella sua città di adozione il 22 luglio 1914.

Rispetto al saggio del presule umbro, le *Osservazioni* del canonico genovese appaiono più legate al contesto in cui furono concepite, non solo perché vi si fanno riferimenti alla vita politica e religiosa cittadina⁸⁸¹, ma anche per via della caratura regionale dell'editore che lo pubblicò. La genovese Tipografia della Gioventù⁸⁸², infatti, non aveva certamente la capacità di diffusione o l'autorevolezza istituzionale della Tipografia di *Propaganda Fide*; tuttavia il volume godette di un certo risalto, come conferma la recensione elogiativa che ne fu pubblicata su *La Civiltà Cattolica*⁸⁸³. Dal punto di vista del contenuto, anche l'impianto argomentativo e la prospettiva adottata dall'autore sono molto differenti rispetto allo studio di mons. Briganti. Mentre l'opera di quest'ultimo si concentra, come si è visto, sulla condanna degli assunti filosofici del saggio di Castagnola e sulla perorazione di un modello di filosofia politica desunto da altre epoche, ciò che il canonico Bonino articola è un progetto al tempo stesso più semplice e più efficace. Egli ricalca lo schema delle sue *Osservazioni* su quello del volume dell'accademico genovese, dandovi la forma di una meticolosa confutazione, condotta punto per punto, delle affermazioni là contenute⁸⁸⁴. In questo modo egli mette

⁸⁷⁷ Il prelado, nato a Portofino nel 1806, fu arcivescovo di Genova dal 1871 alla sua morte, avvenuta nel 1892. G. B. VARNIER, voce *Magnasco, Salvatore*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LXVII, 2007, ora consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/salvatore-magnasco_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/salvatore-magnasco_(Dizionario-Biografico)/).

⁸⁷⁸ Per una visione d'insieme della vita ecclesiastica dell'epoca si veda G. B. VARNIER, *Chiesa e religiosità nella Liguria contemporanea*, in *Storia della Liguria*, a cura di G. ASSERETO e M. DORIA, Roma – Bari, Laterza, 2007, pp. 345-362.

⁸⁷⁹ Oltre allo studio dedicato alla confutazione delle tesi di Castagnola, si ricorda il volume che Bonino pubblicò sotto pseudonimo alcuni anni più tardi, I. AGATONE, *Gli italiani e la indipendenza del Papa*, Genova, Tipografia della Gioventù, 1897.

⁸⁸⁰ Si veda, per esempio, l'episodio che vide coinvolti il canonico Bonino e il romanista Adolfo Rossello G. B. VARNIER, *La cultura giuridica ligure nel XIX secolo*, cit., p. 251.

⁸⁸¹ Cfr. in part. le pp. 27-31.

⁸⁸² Si trattava infatti della Tipografia della Gioventù, che tra la seconda metà dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, oltre a stampare il periodico locale *La settimana religiosa*, si occupò della pubblicazione di numerose opere del cardinale Gaetano Alimonda e di libri di letteratura edificante in funzione di supporto all'opera educativa del clero cittadino. Sul cardinale genovese, nato il 23 ottobre 1818 e morto il 30 maggio 1891, arcivescovo di Torino, si veda G. FONZI, voce *Alimonda, Gaetano*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», II, 1960, ora consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/gaetano-alimonda_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/gaetano-alimonda_(Dizionario-Biografico)/) e il volume celebrativo di G. BORALI, *Il Card. Gaetano Alimonda*, Modena, Edizioni Paoline, 1963.

⁸⁸³ «La Civiltà Cattolica», 1884, 828, pp. 718-720.

⁸⁸⁴ «Noi mostreremo solo gli errori principali di lui, seguitando, per mostrarli più chiaramente, lo stesso suo schema, benché non sia il più logico, cioè divideremo la materia in due parti. Nella prima

in rilievo le imprecisioni, gli errori e le contraddizioni interne dell'opera criticata, per giungere ad una conclusione inespressa (o meglio, di volta in volta espressa in vari punti del volume) ma ineludibile: il modello proposto da Castagnola è carente sotto troppi punti di vista, si sottrae alla necessità di una adeguata giustificazione teorica e, soprattutto, è smentito sotto il profilo concreto da molti dati di fatto della realtà giuridica, ai quali pure esso intende conferire uno spessore concettuale. Ciò non significa che Bonino – come si illustrerà in seguito – sia estraneo alla condanna dello “spirito dei tempi” e alla denuncia, dai toni talora aspri, dell'operato di chi è ostile alla Chiesa – come i «professori di positivismo» e di «naturalismo», o i seguaci di von Savigny, fra i quali ascrive Castagnola –, e anzi il modello di società che egli ha in mente è il medesimo di Briganti, ma nella sua ricostruzione gli accenti “predicatori” con cui il prelado umbro perorava le tesi della *libertas ecclesiae* sono più sfumati.

Dal punto di vista formale, nel testo ricorre con una certa frequenza uno schema argomentativo che ricorda quello delle *quaestiones* di impronta tomistica (schema espositivo che godeva di grande favore nella formazione ecclesiastica dell'epoca⁸⁸⁵), poiché prevede la posizione di un problema (generale o particolare), la risposta del magistero ecclesiastico, la tesi di Castagnola e la confutazione di quest'ultima sulla scorta di argomenti di vario ordine.

Quanto al contenuto, nella confutazione il canonico spezzino affianca quasi sempre a quelli di ordine teologico o filosofico altri argomenti, di carattere storico e giuridico, oltre alla semplice (ma per questo efficace) confutazione logica delle affermazioni del giurista, delle quali si cerca, fin dove possibile, di mettere in rilievo le contraddizioni interne. Le considerazioni di principio sono solitamente riportate in apertura di argomento, per dichiarare in assunto quale sia la retta interpretazione da darsi alla questione⁸⁸⁶ e sono naturalmente identiche, quanto al contenuto, a quelle che già si sono viste impiegare da mons. Briganti (l'istituzione divina della Chiesa, la

esamineremo ciò che l'Autore scrisse intorno ai supposti sistemi per regolare le relazioni tra Chiesa e Stato: nella seconda vedremo a che riesca la efficacia giuridica del sistema ch'egli preferisce della separazione dello Stato dalla Chiesa.», E. BONINO, *Osservazioni critiche*, cit., p. 31.

⁸⁸⁵ Cfr. *infra*, cap. V, § 4.

⁸⁸⁶ Per es., il capitolo introduttivo si apre con una definizione di che cosa sia il diritto: «Il supremo principio fondamentale del diritto è l'ordine delle cose conosciuto e voluto da Dio. Sotto questo rispetto, considerato il diritto come ciò che è conforme alla retta ragione ed ha relazione alla libertà dell'uomo, in quanto convive in società ed opera co' suoi simili, si può prendere soggettivamente ed oggettivamente [...]. Il diritto positivo-umano è quello, del quale specialmente parliamo noi, ed ha sempre intimo nesso colla morale, benché da essa si distingua perché i principii e le leggi della morale sono pure una partecipazione della legge eterna: ma dalla morale si distingue, perché il diritto impera soltanto sugli atti esterni, laddove la morale impera anche sugli atti interni, sicché il diritto quasi circolo concentrico minore si contiene nella morale», E. BONINO, *Osservazioni critiche*, cit., p. 6.

preordinazione dell'uomo secondo la sua natura razionale alla gloria del Creatore, la derivazione da Dio di ogni legittima potestà e dunque la necessaria armonia dei poteri in vista della compiuta realizzazione del suddito-fedele...). Le seconde, invece, intervengono *ad adiuvandum*, nell'ottica di una dimostrazione "dall'esterno" della bontà dei precetti già espressi. È il caso, per esempio, del passaggio in cui, a riprova della percepita esigenza di "competere ad armi pari" con i soggetti delle sue confutazioni, Bonino ricorre ad argomenti a cui la sensibilità della sua epoca si dimostrava più attenta che a quelli dottrinali, in una strana mescolanza di livelli (naturalistico, sociale e religioso) che ha il gusto tipico del tardo Ottocento:

Havvi un precetto naturale, che obbliga bensì la comunità del genere umano al matrimonio, per provvedere alla conservazione della specie, ma non obbliga per sé alcun uomo in particolare. Anzi è dogma di fede definito dal Concilio di Trento, che lo stato di verginità o di celibato è migliore dello stato coniugale [...]. Osserviamo qui incidentalmente come questa dottrina della Chiesa, che proclama la unità e la indissolubilità del matrimonio, condannando la poligamia e il divorzio, che rende il debito onore alla verginità, prescrivendo il celibato al clero e approvando gli ordini religiosi, ove si emette il voto di castità, questa dottrina che nobilita lo stato di vedovanza, che stabilisce opportuni impedimenti al matrimonio, non guida gli uomini al conseguimento del bene spirituale, ma è anche sommamente proficua al bene temporale della umana società, essendo perfettamente conforme alla sana politica economia e principalmente a quanto ha di buono la teorica sulla popolazione di Roberto Malthus seguito da quel Minghetti che il Castagnola riguarda come suo maestro⁸⁸⁷.

Le osservazioni di ordine storico e culturale che Bonino muove a Castagnola sono ricche di interesse e, per quanto esse non appaiano strettamente pertinenti all'argomento di indagine, sono rilevanti nell'ottica di una più ampia contestazione della prospettiva ideologica entro la quale Castagnola impiega gli argomenti oggetto di confutazione per supportare le proprie tesi. Così, per esempio, nel criticare il valore concettuale dei diversi modelli di relazione fra il potere civile e quello religioso che Castagnola enuclea, il canonico rileva come non possa che essere frutto di una forzatura l'indicare nella Grecia classica e nell'Impero Romano esempi di «supremazia dello Stato sulla Chiesa», perché «presso i Romani principalmente, quantunque le leggi religiose [...] facessero parte del diritto pubblico, pure non si avea supremazia dello Stato su una Chiesa: altrimenti il Capo dello Stato, che era Imperatore e Pontefice Massimo, sarebbe stato

subordinato a se stesso»⁸⁸⁸. La materia della storia ecclesiastica è, naturalmente, tra le più frequentate, dal momento che anche Castagnola ne fa ampio uso, ma senza dare prova di grande rigore nell'indagine e neppure nella scelta delle proprie fonti, ignorando taluni fatti o piegandone l'interpretazione a favore delle proprie tesi. Così, per esempio, quando il giurista ascrive l'operato dell'Inquisizione spagnola tra gli esempi di strumenti con cui la Chiesa romana tentò di affermare la propria supremazia sull'autorità civile, il canonico ha buon gioco nel ricordare che «Leone X scomunicò nel 1519 insino gli Inquisitori di Toledo con gran dispetto di Carlo V»⁸⁸⁹, e che altri Pontefici si dimostrarono tutt'altro che accondiscendenti verso quell'istituzione. Più in generale, viene stigmatizzata la stessa lettura storicizzante del percorso della Chiesa come vicenda umana di uso ed abuso del potere secondo modalità diverse per effetto del cambiare dei secoli⁸⁹⁰. Infine, Bonino trova ampi spunti di critica in tutte quelle parti dell'opera in cui Castagnola affronta i temi che riguardano più da vicino la vita e la struttura interna della Chiesa, evidentemente perché è in quei punti che l'opera del secondo manifesta le sue maggiori carenze; ciò emerge dai passaggi in cui il canonico risponde al capitolo dell'accademico intitolato *Della organizzazione e della gerarchia della Chiesa*⁸⁹¹, che come si è visto ha un rilievo del tutto peculiare nell'economia dell'opera di Castagnola.

Venendo agli argomenti di diritto positivo che Bonino propone, essi sono in gran parte riconducibili al disposto dell'art. 1 dello Statuto Albertino («la Religione Cattolica, Apostolica e Romana è la sola Religione dello Stato»), nel quale legge il riconoscimento della «qualità di società perfetta e di potere sovrano» della Chiesa⁸⁹² e dal cui tenore desume che «lo Statuto, riconoscendo la Religione cattolica come sola Religione dello Stato, suppone che le leggi ecclesiastiche debbano essere rispettate come leggi d'ordine pubblico interno»⁸⁹³, perché «in che altro il nostro diritto pubblico interno potrebbe fondarsi, se non si fonda sulla Costituzione?»⁸⁹⁴. È difficile sottrarsi al

⁸⁸⁷ Ivi, p. 114.

⁸⁸⁸ Ivi, p. 50.

⁸⁸⁹ Ivi, p. 73.

⁸⁹⁰ Ivi, pp. 87-88.

⁸⁹¹ Ivi, pp. 77-96.

⁸⁹² «Con quel primo articolo la causa a favore della personalità giuridica della Chiesa, è tra noi giudicata e giudicata irrevocabilmente; perché nessuna legge potrebbe mai stabilire alcuna misura, che inceppasse la libertà alla Chiesa nella sua qualità di società perfetta e di potere sovrano come fu costituita da Cristo. Al legislatore non è lasciato altro che il poter far leggi speciali per tutelare e proteggere la Chiesa e reprimere gli abusi contro di lei, a norma delle regole generali del diritto»; ivi, p. 104.

⁸⁹³ Ivi, p. 126.

⁸⁹⁴ Ivi, p. 103.

rigore logico di queste affermazioni, e infatti a questo riguardo l'opera di Castagnola mantiene un pudico riserbo; tuttavia, nello svilupparsi dell'argomentazione verso applicazioni più specifiche, la linea argomentativa dell'ecclesiastico genovese perde un po' di brillantezza, nella sostanziale ripetizione del medesimo schema critico e negli esiti a tratti meccanicistici a cui conduce. «La istituzione detta del matrimonio civile, mediante la separazione del contratto matrimoniale dal sacramento», si dice per esempio a proposito del diritto dello Stato a disporre in materia, «è assolutamente contraria al nostro diritto pubblico, perché il nostro diritto pubblico riconosce la Religione cattolica sola Religione dello Stato»⁸⁹⁵. Anche la questione delle temporalità viene ricondotta sotto lo stesso ombrello: posto che lo Stato ha legiferato in materia di beni della Chiesa in senso divergente rispetto a quanto la Chiesa stessa ha disposto, Bonino si domanda perché «in luogo di parlarci delle leggi ecclesiastiche contrarie alle leggi civili non ci parlate delle leggi civili contrarie alle leggi ecclesiastiche?»⁸⁹⁶, ma una applicazione così rigorosa del concetto porterebbe, a ben vedere, all'annullamento della sfera di autonomia del diritto secolare rispetto a quello ecclesiastico, suggerendo conclusioni che peraltro il canonico in altra sede rigetta⁸⁹⁷.

Altri argomenti per dimostrare l'inadeguatezza della teoria della separazione propugnata da Castagnola vengono desunti dai caratteri del sistema penalistico di tutela della religione dello Stato (artt. 183 e seguenti c.p. 1859). A questo riguardo il canonico pone l'accento sulla *voluntas legislatoris* (che depone chiaramente nel senso di una tutela preferenziale della religione cattolica, intesa come bene suscettibile di un autonomo apprezzamento giuridico) e critica l'interpretazione con cui il professore cerca invece di neutralizzare il portato di quelle norme, sublimandone il contenuto in una generica tutela del sentimento religioso e del diritto dei singoli cittadini a praticare liberamente il culto prescelto⁸⁹⁸. Si tratta, anche in questi casi, della dimostrazione di come la sfasatura fra il tenore della legislazione, retaggio dei precedenti regimi o improntata di fatto al neogiurisdizionalismo risorgimentale, e la sensibilità giuridica (o

⁸⁹⁵ Ivi, p. 122.

⁸⁹⁶ Ivi, p. 195.

⁸⁹⁷ Implicitamente laddove, contestando l'ambigua e «stranissima» affermazione di Castagnola per cui la morale cristiana dovrebbe intendersi come parte del diritto comune, afferma che accettando un simile concetto si minerebbe nientemeno che il principio (affermatosi «dopo tanti secoli di progresso») della distinzione della morale dal diritto, e della legge religiosa da quella civile (ivi, pp. 24-27); esplicitamente, quando invece ricorda che «lo Stato non forma un corpo separato dalla Chiesa, 'per quel che riguarda il fine spirituale'; perché così si accenna ciò che è di competenza della Chiesa e ciò che è di competenza dello Stato, giacché nelle cose puramente temporali lo Stato è indipendente» (ivi, pp. 38-39).

⁸⁹⁸ Ivi, pp. 145-151.

quantomeno quella della dottrina laica maggioritaria) conferisse all'interprete un ruolo primario nella concreta determinazione del "diritto vivente".

Tralasciando le incongruenze in cui Castagnola incappa riguardo alle conseguenze giuridiche da attribuire all'esistenza di Dio (che egli ammette e presuppone, dichiarando anzi – come si è visto – che lo Stato non debba essere ateo) e alla dichiarata incompetenza dello Stato in materia di fede («Se [lo Stato] ammette anche il solo dogma dell'esistenza di Dio, come si può dire estraneo ai dogmi della Religione?»⁸⁹⁹), la critica più stringente alle tesi di Castagnola passa attraverso l'analisi della natura della società ecclesiastica e del suo ordinamento. Il canonico Bonino conduce tale critica su un duplice livello, come in una manovra di accerchiamento: in senso affermativo, ribadendo la natura di società perfetta della Chiesa e dunque la giuridicità del suo ordinamento; in senso negativo, dimostrando l'impossibilità di realizzare un coerente sistema di separazione dei due ordini giuridici.

La concezione della Chiesa come *societas iuridice perfecta* viene sostenuta da Bonino con il consueto complesso di argomenti di carattere teologico e filosofico: essa «è una società perfetta di sua natura; perché è di sua natura suprema essendo supremo il suo fine, che è il conseguimento della vita eterna, a cui debbono essere subordinati tutti i fini particolari delle altre società, ed ha quindi in se stessa mezzi sufficienti per conseguire il suo fine senza dover dipendere da altre società». Inoltre, essa è tale anche «per volontà del suo Fondatore; perché Gesù Cristo nel fondarla le diede amplissima potestà con tutti i mezzi necessari a raggiungere il suo fine, costituendo supremo suo capo san Pietro», al quale affidò «le chiavi del nuovo regno da lui fondato, promettendogli che qualunque cosa egli avesse legata sulla terra sarebbe legata anche ne' cieli, e qualunque cosa egli avesse sciolta sulla terra sarebbe sciolta anche ne' cieli»⁹⁰⁰. Lo Stato, al contrario, non è una società separata dalla Chiesa, perché pur essendo società perfetta nel proprio ordine, rispetto al fine più elevato a cui tende la Chiesa – il fine spirituale – esso figura come «parte di altra società perfettissima e universale»⁹⁰¹. L'autosufficienza dei mezzi di cui dispone la Chiesa implica la capacità di porre in essere norme cogenti e di farle applicare attraverso sanzioni, quelle spirituali, che non traggono legittimazione da altro che non sia la natura della società ecclesiastica, sicché per parallelismo essa opera come *potestà*, al pari dello Stato, attraverso un

⁸⁹⁹ Ivi, p. 23.

⁹⁰⁰ Ivi, pp. 35-36.

⁹⁰¹ Ivi, p. 38.

ordinamento giuridico al quale l'autorità civile è chiamata a conformarsi. Risultano perciò inaccettabili le tesi sostenute da Castagnola, per il quale la Chiesa è una semplice associazione (considerata prescindendo dall'unione morale che la anima, sicché essa «legalmente non differisce punto da una riunione di scioperati, che accidentalmente si trovino insieme a conversare»⁹⁰²) e, correlativamente, «le leggi della Chiesa formano lo statuto dei credenti», alla stregua di una norma contrattuale pattuita tra privati. È sul concetto di «statuto dei credenti» che Bonino, a questo punto, sofferma la sua attenzione: da un lato, infatti, se con ciò si intende «la regola che per credere devono avere i cristiani», statuto dei credenti sono le Sacre Scritture e la Tradizione divina, «e le leggi della Chiesa non formano lo statuto dei credenti, ma piuttosto in virtù dello statuto dei credenti si formano le leggi della Chiesa»; dall'altro lato, invece, se con ciò si intende «la regola che hanno i cristiani di operare, perché chiamar questa regola statuto dei credenti? Credere significa forse operare? E regola di operare per i cristiani sono solo le leggi della Chiesa e non anche e principalmente la legge naturale e la legge divina, a cui è subordinata la legge ecclesiastica?»⁹⁰³. Le norme poste o garantite dalla Chiesa-istituzione, dunque, rispondono ad una funzione che è al tempo stesso più spirituale di quella delle norme (pubbliche o private, autoritative o convenzionali) secolari, e più concreta e intersoggettiva – e dunque giuridica – delle mere regole di definizione delle convinzioni morali o etiche; il che equivale a dire che il diritto canonico sfugge alla polarizzazione tra “pubblico – statale” e “privato – individuale” delle categorie giuridiche entro cui la visione liberale vuole costringerlo.

Altri argomenti, questa volta di carattere induttivo, vengono desunti in generale dalla legge delle Guarentigie e dalla questione della personalità giuridica degli enti ecclesiastici. La legge del 13 maggio 1871, № 214, considerando espressamente il Pontefice e la Santa Sede alla stregua, rispettivamente, di un Capo di Stato e di una persona giuridica (per di più dotata di una autonomia organizzativa sulla quale lo Stato non avanza ingerenze ma alla quale si limita a collegare conseguenze giuridiche)⁹⁰⁴, necessariamente «considera come persona anche la Chiesa cattolica, a cui pure [Castagnola] nega altrove l'attribuzione di ente giuridico»⁹⁰⁵. Gli enti ecclesiastici, invece, possono essere considerati nella forma di semplici associazioni o di istituti

⁹⁰² Ivi, p. 102.

⁹⁰³ Ivi, pp. 10-11.

⁹⁰⁴ Ivi, pp. 130-145.

⁹⁰⁵ Ivi, p. 101.

ecclesiastici legalmente riconosciuti ai sensi dell'art. 2 del c.c. del 1865⁹⁰⁶; tuttavia, se si ammette anche solo implicitamente che nell'una o nell'altra ipotesi essi debbano essere istituiti in conformità alla volontà del competente organo ecclesiastico, occorre per conseguenza ammettere che essi ripetono dalla Chiesa la loro soggettività, riconosciuta o meno che sia dalla legge statale⁹⁰⁷. Come potrebbe allora la società maggiore trasmettere a quella minore un attributo che a lei stessa manca? Infatti, conclude il canonico, è proprio della Chiesa e dello Stato, «siccome società perfette, fornite di sovrana autorità, [poter] creare società minori, dando loro giuridica personalità, per conseguire più facilmente il proprio fine»⁹⁰⁸.

E, a questo punto, interviene l'obiezione definitiva, che riecheggia quello addotto un decennio prima da Giuseppe Piola⁹⁰⁹:

Ma se la Chiesa non si vuole riguardare nemmeno come persona morale e giuridica, essa non conta più in faccia allo Stato; e allora perché ci si parla della separazione fra i due poteri? Perché ci si parla delle relazioni giuridiche tra Chiesa e Stato? Non può lo Stato separarsi da ciò che giuridicamente non esiste: né si potrà trattare di relazioni giuridiche tra enti che non abbiano giuridica consistenza⁹¹⁰.

Sorprende, col senno di poi, osservare che un simile argomento, robusto e all'apparenza elementare, non sia stato impiegato con maggiore frequenza dagli autori che peroravano la causa della potestà pubblica della Chiesa e del valore giuridico del diritto canonico. Si tornerà su questo aspetto in sede di conclusioni. Ad ogni modo, dopo aver fornito una chiave di lettura capace di fare dell'opera di Castagnola una sorta di dimostrazione *a contrario* del carattere di società perfetta spettante alla Chiesa, Bonino se ne serve per scardinare completamente la concezione stessa della separazione tra i due ordini quale forma di garanzia per l'autonomia delle rispettive sfere. «Se il Castagnola non riconosce la Chiesa come perfetta società – si dice infatti – la deve almeno riconoscere come società imperfetta o società privata: ed ecco che per ciò stesso

⁹⁰⁶ Anche questa dicitura viene contestata: ad avviso del canonico, il professore «dà una confusa divisione delle persone fittizie distinguendo le persone giuridiche e le persone che non godono di una vera personalità, come sono le 'semplici associazioni'. Non sappiamo che cosa potrebbe rispondere il Castagnola a chi gli chiedesse perché egli annoveri le semplici associazioni tra le persone giuridiche, se non le crede persone»; *ivi*, pp. 100-101.

⁹⁰⁷ Cfr. S. CASTAGNOLA, *Delle relazioni giuridiche fra Chiesa e Stato*, cit., pp. 241-272.

⁹⁰⁸ E. BONINO, *Osservazioni critiche*, cit., p. 100.

⁹⁰⁹ Cfr. *retro*, cap. II, § 5.

⁹¹⁰ *Ivi*, p. 63.

viene a subordinarla allo Stato, e viene di fatto ad ammettere il sistema, ch'egli solo a parole ripudia, della supremazia dello Stato sulla Chiesa»⁹¹¹.

E, di fatto, alla stessa conclusione si può giungere – nuovamente – anche per via induttiva, tanto sotto il profilo istituzionale, quanto sotto il profilo delle garanzie individuali. Sotto il primo profilo, se si «nega al Capo della Chiesa il diritto di conoscere l'intrinseca bontà delle leggi civili, e il decidere se offendano le leggi ecclesiastiche [...], in omaggio al principio della separazione dello Stato dalla Chiesa, si fa della Chiesa una società subordinata e soggetta al potere civile»⁹¹². Precisi strumenti giuridici sanzionano questa situazione: essi sono l'*exequatur* che, contrariamente a quanto proclamato dalla legge delle guarentigie⁹¹³, il successivo decreto del 25 giugno 1871, № 1529 aveva ampliato e reso più severo, e l'appello per abuso⁹¹⁴, «che implica evidentemente superiorità dello Stato sulla Chiesa, essendo l'appello un richiamo da un giudice inferiore al superiore»⁹¹⁵. Sotto il secondo profilo, invece, poiché «le azioni umane essendo indivise non possono essere regolate se non che da una legge unica o da più leggi che collimino allo stesso fine», la separazione dello Stato dalla Chiesa causa di fatto un grave *vulnus* alla libertà di coscienza dei cittadini, che pure afferma di voler tutelare. Questo perché, «posto il disaccordo tra le leggi dello Stato e le leggi della Chiesa, chi è membro dell'uno e dell'altra, se ubbidisce alla Chiesa si mette in contraddizione collo Stato; se ubbidisce allo Stato, opera contro coscienza sapendo che con ubbidire agli uomini disubbidisce a Dio. In tal modo la libertà si accorda solo agli indifferenti e agli atei, i quali come non ubbidiscono a Dio, così non ubbidiscono allo Stato se non per timore della pena»⁹¹⁶.

Con quest'ultimo passaggio si porta finalmente a compimento la confutazione delle tesi di Castagnola, delle quali viene colpito l'assunto fondamentale, ovvero che la separazione dello Stato dalla Chiesa sia la sola soluzione «che possa darci la libertà religiosa»⁹¹⁷. Una volta dimostrato non soltanto che l'insieme di diritti che lo Stato liberale accampa nei confronti della Chiesa sono in realtà strumenti di oppressione nei

⁹¹¹ Ivi, pp. 62-63.

⁹¹² Ivi, p. 43.

⁹¹³ Legge 13 maggio 1871, № 214, art. 15, c. 1°: «Sono aboliti l'*exequatur* e il *placet regio* ed ogni altra forma di assenso governativo per la pubblicazione ed esecuzione degli atti delle Autorità ecclesiastiche».

⁹¹⁴ Occorre rilevare al riguardo che la sopravvivenza dell'appello per abuso alla legge № 214/1871 fosse oggetto di dibattito, benché esso fosse ancora contemplato dai testi unici delle leggi sul Consiglio di Stato del 1889, del 1907 e del 1924 (G. FAL., G. SCH. e O. C., voce *Abuso, appello per a.*, in «Enciclopedia Italiana», 1929, vol. I); cfr. *amplius* P. G. CARON, *L'appello per abuso*, cit., pp. 419-477.

⁹¹⁵ E. BONINO, *Osservazioni critiche*, cit., p. 76.

⁹¹⁶ Ivi, pp. 55-56.

⁹¹⁷ S. CASTAGNOLA, *Delle relazioni giuridiche fra Chiesa e Stato*, cit., p. 17.

suoi riguardi, ma che essi non sono neppure funzionali allo scopo di garanzie dei consociati che dichiarano di perseguire, non resta più alcuna giustificazione plausibile per cui quel sistema possa essere considerato desiderabile o legittimo.

Come si è avuto modo di sottolineare, la visione e la proposta politico-giuridica del canonico Bonino è nella sostanza la medesima di mons. Briganti e delle dottrine curiali maggioritarie all'epoca. Tuttavia, forse rendendosi conto della poca spendibilità di una simile filosofia politica in un'epoca che ormai poco aveva in comune con quella in cui quelle idee erano state perfezionate, egli con intelligenza e abilità ne suggerisce al lettore la validità per esclusione. Il concetto implicito nelle *Osservazioni critiche*, infatti, è che la preferibilità del sistema fondato sul convincimento teologico non derivi solamente dalla sua intrinseca bontà, alla quale in fondo occorre pur sempre credere per atto di fede, ma anche dal convincimento razionale, sia pure di segno negativo, che la principale dottrina concorrente – quella del liberalismo – non sia sostenibile. Non mancano, nell'opera di Bonino, aspetti meno riusciti, passaggi in cui l'argomentazione si fa meno calzante e, talora, qualche petizione di principio⁹¹⁸, ma il suo volume rappresenta certamente un brillante esempio di come, da parte ecclesiastica, non solo si sia cercato di reagire alla sfida del liberalismo giuridico, ma si sia anche percepita l'esigenza di farlo con strumenti dialettici adeguati alle esigenze dei tempi.

⁹¹⁸ Sembra il caso del passaggio in cui l'autore afferma essere «falsissimo» che non si possa applicare la coazione in tema di religione, «perché la Chiesa, come società perfetta, in cui si attua la Religione, deve poter costringere, anche colla forza esterna, i suoi membri contumaci, che ricusano di obbedire e resistono a' suoi ordini: altrimenti sarebbe inefficace ed illusorio il suo potere legislativo e giudiziale», ivi, p. 72.

6. Osservazioni conclusive

Non si hanno notizie di una replica di Stefano Castagnola agli scritti di mons. Briganti o del canonico Bonino. Considerata l'operosità degli ultimi anni di vita del giurista genovese, si può supporre che malgrado la prosecuzione nell'insegnamento del "diritto canonico" a quel punto egli si fosse dedicato completamente ai suoi interessi principali⁹¹⁹, la politica e il diritto commerciale. Malgrado la sua incompiutezza, si possono comunque trarre dal dibattito alcune osservazioni conclusive, cercando – a questo punto della tesi – di introdurre già qualche considerazione sull'importanza del soggetto affrontato rispetto al più ampio tema della nascita del diritto ecclesiastico come autonoma disciplina.

Innanzitutto colpisce l'attenzione del lettore un fatto che accomuna tutti i testi analizzati: l'esclusione dal novero delle soluzioni concretamente praticabili dell'opzione concordataria. Questa, che già dalle parole degli interessati potrebbe apparire la soluzione più plausibile in punto di diritto per le esigenze di entrambe le parti contendenti, viene subito esclusa da parte di Castagnola (che pure cade al riguardo in patente contraddizione⁹²⁰) in quanto considerata non praticabile e non opportuna; da

⁹¹⁹ Testimonia nel senso di una sostanziale stasi del pensiero ecclesiasticistico di Castagnola anche un volume di «lezioni manoscritte del suo corso a cura dello studente Emilio Luigi Parodi relative all'anno accademico 1885-1886 che riproducono, spesso testualmente, i contenuti della monografia pubblicata nel 1882»; R. BRACCIA, *Un avvocato nelle istituzioni*, cit., p. 147.

⁹²⁰ Castagnola colloca la soluzione concordataria fra i modelli di rapporti fra Stato e Chiesa definiti di *parallelismo*; un termine a cui è difficile attribuire qualche valore euristico, dal momento che il parallelismo implicherebbe di per sé la non interferenza, mentre in questa sede vi si fanno rientrare tanto il sistema concordatario quanto i sistemi giurisdizionalistici dei diritti di regalia. Ad ogni modo, egli osserva che affinché abbia corso un concordato è necessario che vi sia accordo fra Stato e Chiesa, e che «questa necessità dell'accordo e della sinfonia [...] è precisamente lo scoglio contro cui viene ad urtarsi il sistema. Se lo spirituale ed il temporale avessero ciascheduno il loro campo ben definito e distinto, se potessero ciascheduno percorrere un'orbita separata, ogni timore di collisione sarebbe rimosso e neppure sarebbe il caso d'insinuare il precetto del loro accordo, della loro armonia. Ma il guaio si è che vi sono le materie miste, quelle cioè che partecipano dell'una e dell'altra natura; ed il guaio anche più grosso si è quello che il potere ossia la forza, mal tollera che altri gli assegni i confini della sua giurisdizione»; S. CASTAGNOLA, *Delle relazioni giuridiche fra Chiesa e Stato*, cit., p. 35. Sono evidenti le incongruenze che questo breve passaggio porta con sé: l'accordo tra Stato e Chiesa sia difficile o persino impossibile, ma questo non dimostra che il modello giuridico concordatario non sia in astratto praticabile e corrispondente a determinate esigenze di entrambi gli ordini. Inoltre contestare il valore dei concordati perché l'oggetto che essi devono regolare non è chiaramente delineato quanto all'attribuzione delle rispettive competenze si potrebbe dire che equivalga *mutatis mutandis* a contestare il valore giuridico del negozio di transazione in quanto implicante un conflitto sui diritti che ne sono oggetto (come involontariamente dimostra Castagnola stesso nell'inciso sulla distinzione dei campi). Infine, il fatto di concludere la propria tesi con una affermazione che esprime, più ancora che la teoria liberale della sovranità dello Stato (cfr. M. MAZZIOTTI DI CELSO e G. M. SALERNO, *Manuale di diritto costituzionale*, Padova, CEDAM, 2010, pp. 15-36), quella sull'esercizio effettivo del potere come fondamento della legittimità dello Stato stesso (cfr. A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina dello Stato*, cit., pp. 33-54) introduce un ulteriore argomento a favore non della *separazione*, propugnata da Castagnola, ma della *supremazia* dello Stato sulla Chiesa (in questo

mons. Briganti in quanto insoddisfacente rispetto alla visione teocratica dei rapporti fra la Chiesa e lo Stato che permea tutto il suo *Studio*; dal canonico Bonino, infine, che pure contesta in astratto la ricostruzione dell'atto giuridico offerta da Castagnola⁹²¹, in quanto le condizioni politiche e giuridiche poste in essere dallo Stato italiano escludevano in radice la possibilità di un accordo o di una concessione pontificia (per quanto lo studioso non contesti mai apertamente, nel corso del suo volume, la legittimità dello Stato nazionale, argomento invece diffuso tra coloro i quali vedevano nel Regno d'Italia l'usurpatore dei diritti della Chiesa e del suo Stato). Se è lecito trarre su questo punto conclusioni di carattere generale dagli studi qui indagati e degli altri citati a contorno, si può affermare che ancora verso la fine dell'Ottocento la sensibilità corrente tanto fra i clericali, quanto fra i liberali fosse unanimemente estranea, sia pure per ragioni opposte, ad un'ottica concordataria. Nel campo laico vi erano non solo la convinzione degli anticlericali che la Chiesa prima o poi si sarebbe adattata allo *status quo* (per quanto forse non per convinzione, come faceva mostra di credere Castagnola, ma per rassegnazione), ma anche la posizione di quanti caldeggiavano una attiva conciliazione fra lo Stato e la Chiesa, pur non propugnando soluzioni concordatarie⁹²². Nel campo cattolico, invece, si trovavano tanto i conciliatoristi, i quali – almeno nella loro declinazione passagliana⁹²³ – sembravano avere in mente più che altro una qualche forma di *ralliement*, quanto gli intransigenti, che, come si è visto attraverso le lenti di

senso concordando con mons. Briganti sul fondamento fattuale di quella che egli chiama la prevaricazione dello Stato sulla Chiesa).

⁹²¹ Ad avviso di Bonino, Castagnola «dà un concetto erroneo dei concordati; perché ne fa menzione non già come di privilegi gratuiti concessuti dalla Santa Sede ossia di leggi particolari ecclesiastiche promulgate dal Sommo Pontefice in favore di qualche Stato e confermate per la speciale obbligazione del Principe d'osservarle perpetuamente, ma come di concessioni fatte reciprocamente dalla Chiesa e dallo Stato»; E. BONINO, *Osservazioni critiche*, cit., p. 53.

⁹²² Si vedano, per esempio, le posizioni dell'ultimo R. BONGHI, *Il programma delle elezioni*, in «La Nuova Antologia», 1886, 87, pp. 153-155; le preoccupazioni dell'anonimo autore de *Il pericolo della Monarchia e dell'Italia. A Sua Maestà il Re Umberto, lettere di un conservatore*, Firenze, Stamperia della Gazzetta d'Italia, 1878, pp. 58-68 e L. VIVARELLI COLONNA, *La Conciliazione tra il Papato e l'Italia*, Firenze, Ciardi, 1887. Quest'ultimo opuscolo espone anche la posizione di Achille Fazzari, uomo politico calabrese che si candidò al Parlamento per la XVI legislatura con un programma dichiaratamente conciliazionista. Egli vinse di amplissima misura la competizione elettorale contro Giosuè Carducci, candidato nel suo stesso collegio per esprimere posizioni massoniche e anticlericali in aperta sfida al programma dell'ex garibaldino, e in seguito si dimise dall'incarico parlamentare proprio per protesta verso il mancato raggiungimento di un accordo dello Stato con la Chiesa, che a suo avviso non avrebbe dovuto avvenire per legge o per altra via parlamentare, ma con un non meglio definito accordo diretto fra il Re d'Italia ed il Pontefice. Cfr. V. FANNINI, voce *Fazzari, Achille*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XLV, 1995, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/achille-fazzari_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/achille-fazzari_(Dizionario-Biografico)/).

⁹²³ Cfr. A. GIOVAGNOLI, *Dalla teologia alla politica*, cit., in part. pp. 165-209.

Bonino e Briganti, non avevano interesse a proporre soluzioni concrete per il dissidio⁹²⁴. Una situazione cristallizzata, dunque, nella quale si seppero perlopiù trovare i margini per un *modus vivendi*⁹²⁵, ma nella quale come è noto solo le crisi sociali e politiche di fine Ottocento sarebbero riuscite a introdurre qualche cambiamento.

Tornando alla vicenda specifica del dibattito che si è ripercorso, si può dire che le repliche dei due ecclesiastici alle *Relazioni giuridiche fra Chiesa e Stato* non godettero di un grande seguito, né seppero suscitare ulteriori discussioni sull'argomento. Per quanto gli studi fossero autorevole, l'uno, e calzante, l'altro, essi rimasero infatti privi di specifici riscontri e le ragioni di questo fatto possono essere intuite con relativa facilità. Nel caso del volume di Bonino, la caratura regionale dell'editore e il nome del suo autore, che doveva suonare ignoto ai più al di fuori dell'ambiente genovese oltre che privo di posizioni personali di particolare rilievo, devono avere costituito un impedimento notevole ad un maggiore successo dell'opera (e si può anche immaginare, considerato che gli interessi del canonico di San Lorenzo apparivano tutti rivolti al proprio ambiente cittadino, che l'ambizione di raggiungere un più ampio orizzonte gli fosse addirittura estranea). Al volume di mons. Briganti, invece, non mancarono né un editore di primo rilievo né il lustro dei prestigiosi titoli ecclesiastici del suo autore; tuttavia la sua funzione appare sostanzialmente identitaria, nel senso che, tanto nel linguaggio adottato quanto nel tenore delle argomentazioni, esso appare funzionale più al rafforzamento di convincimenti già formati, che alla conquista di nuovi consensi; si può allora ritenere che fosse *naturaliter* destinato ad avere una circolazione limitata agli ambienti curiali.

Il discorso è diverso per quanto riguarda il volume di Castagnola. Gli stessi interventi di replica dei due ecclesiastici dimostrano che esso ebbe una buona diffusione e capacità di penetrazione. Più in particolare, per quanto riguarda l'ambito scientifico di quello che sarebbe divenuto di lì a pochi anni il «diritto ecclesiastico in senso moderno», esso godette di numerose citazioni da parte dei maggiori autori dell'epoca: Scaduto, Ruffini, Calisse e, come si è visto nel capitolo precedente, Brunialti e Cannada Bartoli.

⁹²⁴ Uno studio assai argomentato sulle ragioni, anche giuridiche, per cui la conciliazione (neppure in forma concordataria) sarebbe stata impossibile è quello di G. PATRONI, *La questione romana discussa nel 1871 sulla proposta di un accordo tra il Romano Pontefice e il Governo d'Italia*, Roma, Sinimberghi, 1871.

⁹²⁵ La bibliografia sul tema sfugge a qualunque possibilità di sintesi meno che arbitraria; cfr. da ultimo la lettura di sintesi di L. MUSSELLI, *I cattolici e l'Unità d'Italia. Le linee di fondo dell'evoluzione di un*

Francesco Scaduto cita Castagnola sia nel suo *Manuale*⁹²⁶, sia (numerose volte) nello studio del 1891 sulle *Guarentigie*⁹²⁷; Carlo Calisse lo cita in generale fra gli autori di riferimento per la materia trattata⁹²⁸ e così anche Gaetano Cannada Bartoli, che – come già si è già avuto modo di dire – fa proprio il suo modello di schemi di rapporti fra Stato e Chiesa⁹²⁹. Francesco Ruffini, infine, lo cita in varie occasioni nelle note al *Manuale* di Emil Friedberg, la cui edizione curò e ampliò durante il suo breve magistero pavese⁹³⁰. È interessante notare come egli lo indichi come portatore di «esagerate idee separatistiche»⁹³¹. L'affermazione offre lo spunto per alcune riflessioni, e forse non è azzardato ritenere che in essa si possa scorgere, oltre alla personale sensibilità del giurista piemontese, anche il segno di un mutato spirito dei tempi.

Sulla scorta di quanto si è visto, si può infatti dire che Castagnola – che per collocazione anagrafica si trovò ad operare nel pieno tumulto degli eventi risorgimentali – appartenga a pieno titolo ad una generazione di studiosi che si fece carico di una duplice operazione.

Da un lato, l'onere di sgomberare il campo dall'incombente diritto della Chiesa, attraverso un'operazione tesa a destituirlo di fondamento giuridico. I tentativi di Castagnola in questo senso, come si è visto, non riescono ad approdare ad un risultato definitivo (talora, anzi, appaiono quasi maldestri), ma la questione non era certamente tra le più facili da risolvere, come dimostra il fatto che anche altri studiosi, fra i quali gli stessi Scaduto e Ruffini, vi si sarebbero cimentati in anni successivi senza tuttavia riuscire a chiarire tutte le ambiguità che restavano sottese al problema.

Dall'altro lato, la sfida di dare una veste giuridica alla soluzione politica del conflitto fra lo Stato e la Chiesa. Nel suo studio, Castagnola manifesta in molteplici modi una linea di ragionamento che fa prevalere sul dato giuridico la visione politica, spesso incappando in incongruenze, ma tenendo sempre lo sguardo rivolto verso una meta precisa: la dimostrazione della bontà del concetto di separazione giuridica. Un concetto che era ben lungi dall'essere univoco, se ancora agli inizi del nuovo secolo studiosi posteriori di almeno due generazioni a Castagnola quali furono Mario Falco e

rapporto, in «Revista Europea de Historia de las ideas políticas y de las Instituciones Públicas», 2013, 6, pp. 203-209.

⁹²⁶ Con riferimento alla questione del matrimonio; F. SCADUTO, *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, cit., vol. I, p. 93.

⁹²⁷ F. SCADUTO, voce *Santa Sede*, cit., *ad indicem*.

⁹²⁸ C. CALISSE, *Diritto ecclesiastico*, Firenze, Barbera, 1896, p. 31.

⁹²⁹ G. CANNADA BARTOLI, *Lo Stato e la proprietà ecclesiastica*, cit., pp. 22-65.

⁹³⁰ E. FRIEDBERG e F. RUFFINI, *Trattato del diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, cit., pp. 13, 163 n., 349 n., 636 n., 670 n.

Vincenzo Del Giudice si interrogavano sulla sua consistenza⁹³², ma che dette prova di un eccezionale valore politico-giuridico. D'altronde, la stessa anima di quel diritto che il professore genovese continuava a chiamare "canonico" si può dire che fosse frutto principalmente di una visione politico-giuridica pregnante, tanto forte da poter spiegare perché un insieme eterogeneo di istituti (destinati per loro natura a far parte di rami fra loro diversi dell'ordinamento) potessero essere collegati tra loro fino a formare un sistema dotato di una fisionomia scientifica propria e, soprattutto, uniti da un nesso teleologico abbastanza forte da riuscire a scalzare con il loro nuovo statuto epistemologico il *corpus* giuridico millenario della Chiesa, che gradualmente cedette il passo non solo negli Atenei del Regno, ma anche nella concretezza della pratica sociale, attraverso istituti giuridici come il matrimonio civile⁹³³.

Solo in un secondo momento – quello nel quale operarono Scaduto⁹³⁴ e Ruffini⁹³⁵, che pure portarono a compimento l'idea di un «diritto ecclesiastico in senso moderno» – fu possibile procedere nel senso opposto: partire dal sistema giuridico per poterne dare una valutazione di politica del diritto⁹³⁶, una operazione assai complessa da compiersi,

⁹³¹ Ivi, p. 636 n.

⁹³² M. FALCO, *Il concetto giuridico di separazione della Chiesa dallo Stato*, cit.; V. DEL GIUDICE, *La separazione tra Stato e Chiesa*, cit. (Del Giudice tuttavia, come è noto, in seguito abbandonò le posizioni separatiste, ripudiando il monismo giuridico statualista al quale era improntata questa sua monografia giovanile).

⁹³³ Si veda al riguardo la ricostruzione offerta da S. FERRARI, *Religione e codice civile*, cit., pp. 123-167.

⁹³⁴ Il riferimento è, naturalmente, a F. SCADUTO, *Il diritto ecclesiastico in senso moderno. Prolusione letta il 21 novembre 1884*, Palermo, Pedone Lauriel, 1885. Sul punto, si rimanda a: S. BORDONALI, voce *Scaduto, Francesco*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1814-1816; I. C. IBÁN, *En los orígenes del derecho eclesiástico: la prolucción panormitana de Francesco Scaduto*, Madrid, Boletín Oficial del Estado, 2004; G. CATALANO, *L'apporto di Francesco Scaduto alla nascita e allo sviluppo del diritto ecclesiastico italiano*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1995, I, pp. 845-862 e, anche per i riferimenti scientifici e storiografici ivi contenuti, G. B. VARNIER, *Cultura giuridica e costruzione dello Stato nazionale. Il contributo di Francesco Scaduto (1858-1942) al diritto ecclesiastico per la nuova Italia*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2006, I, pp. 127-138. Sulla formazione dell'ecclesiasticista siciliano si veda C. FANTAPPIÈ, *Le radici culturali del giurista Francesco Scaduto*, in *Il contributo di Francesco Scaduto alla scienza giuridica*, a cura di S. BORDONALI, Milano, Giuffrè, 2009, pp. 35-49. *Adde* sulla vicenda accademica del giurista siciliano M. D'ARIENZO, *L'Università di Napoli e la prima cattedra di diritto ecclesiastico in Italia. L'insegnamento di Francesco Scaduto*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 24 settembre 2012 ed EAD., *Un episodio inedito della biografia di Francesco Scaduto*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», giugno 2008.

⁹³⁵ F. RUFFINI, *Lo studio e il concetto odierno del diritto ecclesiastico*, Roma, Loescher, 1892. Sulla figura e sull'opera di Ruffini, si vedano: D. SCHIAPPOLI, *L'opera scientifica di Francesco Ruffini. Memoria letta all'Accademia di Scienze morali e politiche della Società reale di Napoli*, Napoli, Torella, 1934; F. MARGIOTTA BROGLIO, voce *Ruffini, Francesco*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1753-1755; S. FERRARI, *Introduzione*, in F. RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subjettivo*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 11-59; M. MORESCO, *Francesco Ruffini*, in *Studi in onore di Francesco Scaduto*, cit., vol. II, pp. 185-194; A. BERTOLA, *La vita e l'opera di Francesco Ruffini*, in ID., *Scritti minori*, cit., vol. III, pp. 117-160.

⁹³⁶ È opportuno ricordare come Scaduto stesso premettesse alcune considerazioni di questo tipo al suo *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*: «Veniva evidenziato, infatti, che il diritto ecclesiastico è, sotto il profilo metodologico e della autonomia scientifica, 'disciplina piuttosto recente', e che la sua creazione si

se non impossibile, quando non solo mancavano adeguati parametri di valutazione comparatistica, ma persino l'oggetto del proprio studio non aveva ancora assunto una fisionomia ben definita.

Ciò fu reso possibile anche dal contributo di Stefano Castagnola e di chi lo seguì in quel primo sforzo di sistematizzazione e di raccordo tra il momento politico e quello giuridico nel campo della legislazione ecclesiastica: un esempio delle concrete modalità con cui emerse la risposta al bisogno diffuso di indagare con strumenti rinnovati un ambito nato dai travagli politici, ideali ed anche pratici della società emersa dal Risorgimento nazionale.

deve innanzitutto alla necessità, avvertita in maniera forte proprio verso la fine del secolo XIX e gli inizi del XX, di ricondurre ad uno studio uniforme la legislazione statale in materia ecclesiastica ovvero 'le leggi del potere civile in materie ecclesiastiche'; A. FUCCILLO, *Il contributo della scienza civilistica alla nascita del diritto ecclesiastico italiano*, in *La costruzione di una scienza per la nuova Italia*, cit., p. 154.

CAPITOLO QUINTO

LA PROGRESSIVA DEFINIZIONE DELLA RISPOSTA CANONISTICA ALLA SFIDA LAICA

SOMMARIO: 1. Considerazioni introduttive. – 2. Inquietudini ecclesiastiche. – 3. Gli ultimi bagliori dell'ideale separatista: Carlo Cadorna e la replica di Felice Cavagnis. – 4. Padre Liberatore e la definizione del canone curiale della risposta sul carattere pubblico dell'ordinamento canonico.

1. *Considerazioni introduttive*

A fronte delle vicende ripercorse fino a questo punto e agli scritti che sono stati esaminati, non mancarono le repliche degli studiosi di diritto canonico di parte ecclesiale. Si è già avuto modo di mettere in rilievo, nei capitoli secondo e quarto, le risposte che alcune voci del cattolicesimo osservante diedero a Marco Minghetti e a Stefano Castagnola, all'epoca considerati i principali esponenti – dal punto di vista, rispettivamente, politico e giuridico – del separatismo, che la Chiesa combatteva alla stregua di un'eresia.

Il tentativo di negare il carattere pubblico dell'istituzione ecclesiastica e la conseguente riduzione del diritto canonico ad una mera espressione dell'autonomia privata sembra infatti occupare l'attenzione dei cattolici osservanti più di quanto non facessero le coeve manifestazioni del neogiurisdizionalismo, che, come si è rilevato nel capitolo terzo, trovavano sponda presso molti giuristi. Infatti, se il giurisdizionalismo – sia pure declinato in chiave anticlericale – rappresentava un fenomeno con il quale lunghi secoli di esperienza avevano insegnato alla Chiesa a convivere, il separatismo era invece un'emergenza nuova. Esso era il frutto delle istanze di una società che, almeno nelle sue classi superiori, andava rapidamente e profondamente laicizzandosi. Si può supporre che questa sia una delle ragioni di fondo che indussero la Chiesa a

preoccuparsi del problema, sia dal punto di vista politico, sia dal punto di vista giuridico.

Per queste ragioni la difesa dello *status quo* del diritto canonico non era solamente una disputa scientifica o accademica, ma costituiva anche un importante baluardo della presenza sociale del cattolicesimo e della Chiesa, che nel tessuto sociale italiano aveva assunto le forme istituzionali dell'organizzazione giuridica. Come si desume chiaramente dagli scritti dell'epoca, il radicamento millenario e la conseguente identificazione fra la Chiesa e l'ordinamento da essa posto facevano sì che la difesa del diritto canonico trascolorasse nella difesa della funzione e del ruolo della Chiesa stessa nella società italiana.

La necessità di difendere la natura giuridica pubblica del diritto canonico e di dimostrare il valore dei suoi elementi fondativi fu inoltre un fatto privo di precedenti. Sottoposto ad una sorta di “assedio” tanto dal punto di vista teologico e filosofico (il riferimento è naturalmente alle tesi di Rudolph Sohm⁹³⁷, che in seguito ebbero vasta eco nelle correnti del modernismo), quanto dal punto di vista giuridico, il diritto canonico dovette cercare in se stesso le forze per rispondere ad una sfida storicamente inedita⁹³⁸. Le teorie di politica ecclesiastica più diffuse, ed in particolare il separatismo, mettevano infatti in discussione il diritto stesso della Chiesa, in modo più o meno radicale, ed è con particolare riferimento a quest'ultimo aspetto critico che i vari esponenti della dottrina canonistica che operarono negli anni a cavallo dell'Unità d'Italia furono costretti a cercare nuove soluzioni. Una ricerca che non fu né facile né indolore, come dimostrano le diverse strade che tali autori imboccarono, talora con poco costrutto.

Si può ritenere che una delle ragioni della difficoltà che il diritto canonico incontrò in tale percorso sia da rinvenire nella situazione degli studi e dell'insegnamento, tra la prima e la seconda metà dell'Ottocento. Il tema è oggetto di una bibliografia ampia, sia riguardo agli insegnamenti impartiti presso gli Atenei secolari⁹³⁹, sia rispetto all'ambito curiale romano⁹⁴⁰, e tutti i contributi concordano nel

⁹³⁷ R. RIGHI, *Rudolph Sohm e il diritto canonico*, in *Itinerari culturali del Diritto canonico nel novecento*, a cura di C. FANTAPPIÉ, Giappichelli, Torino, 2003, pp. 33-71.

⁹³⁸ Le prime tracce certe dell'esistenza di un diritto «ecclesiastico» risalgono infatti al IV secolo; L. DE LUCA, *Diritto ecclesiastico ed esperienza giuridica*, cit., p. 3. Ancora più risalenti sono le tracce dei precedenti giuridici del diritto canonico propriamente detto: cfr. L. MUSSELLI, *Storia del diritto canonico*, cit., pp. 18-27. Sul il tema specifico della rilevanza civile della giurisdizione vescovile fra le epoche tardoantica e medievale (istituto giuridico la cui effettiva estensione è stata tema di vivaci dibattiti), G. VISMARA, *La giurisdizione civile dei vescovi. Secoli I-IX*, Milano, Giuffrè, 1995, *passim*.

⁹³⁹ A questo riguardo i contributi hanno perlopiù carattere sintetico o, al contrario, specialistico, concentrandosi sugli insegnamenti nelle singole Università o avendo riguardo a nuclei ristretti di Atenei. Senza ambizione di completezza, si vedano: G. CATALANO, *Contributi siciliani agli studi di diritto*

rilevare una generale stasi degli studi delle materie del diritto ecclesiastico e canonico, all'epoca ancora fuse in una disciplina indistinta.

Ad una tale situazione contribuivano il generale adagiamento su dottrine antiquate, schemi tralattizi, esposizioni esegetiche di limitato spessore scientifico. Una delle conseguenze della sostanziale acquiescenza dei Governi civili *sic et simpliciter* all'ordinamento canonico era infatti quella di indurre negli stessi studiosi un interesse per la materia non critico, bensì pratico ed eventualmente storico-erudito. La sintonia – come si suole dire con una formula un po' trita – “fra trono e altare” era inoltre resa ancora più evidente, nel clima della Restaurazione, dalla diffusione generalizzata di pattuizioni concordatarie e dallo smussamento, se non dal completo venire meno, delle asprezze del giurisdizionalismo d'*Ancien régime*⁹⁴¹.

Le vicende risorgimentali ed il conflitto fra lo Stato e la Chiesa che esse comportarono non potevano non scuotere nel profondo una simile situazione, inducendo un cambiamento rilevante sotto molti punti di vista.

Come è noto, le riforme dell'insegnamento universitario abolirono le Facoltà teologiche statali e relegarono l'insegnamento del diritto canonico in una dubbia penombra, facendone – dal punto di vista accademico – un corso libero e non rinnovandone le cattedre al pensionamento dei relativi docenti. Al contempo, come si è visto nel capitolo primo, la legislazione statale in materia ecclesiastica guadagnò un'autonomia inedita rispetto ai *desiderata* curiali e questa autonomia si risolse spesso in conflittualità; circostanza dalla quale trasse vigore una nuova vena di studi politico-giuridici, con i quali gli autori di parte cattolica rivendicavano i diritti della Chiesa nella sfera pubblica e la relativa osservanza da parte dello Stato.

In un primo momento, forse nell'impossibilità di trarre dalla condizione sopra descritta degli studi canonistici strumenti efficaci per ribattere le tesi avversarie, le vie

ecclesiastico, in *La presenza della Sicilia nella cultura degli ultimi cento anni*, Palermo, Palumbo, 1977, vol. II, pp. 1044-1050; ID., *L'apporto di Francesco Scaduto*, cit., *passim*; L. DE LUCA, *L'insegnamento del diritto canonico nelle Università italiane*, in ID., *Scritti vari di diritto ecclesiastico e canonico*, Padova, CEDAM, 1997, vol. II, pp. 509-524; C. FANTAPPIÈ, *L'insegnamento del diritto canonico in Italia dal Concilio Vaticano I ai Codici vigenti*, in *L'insegnamento del diritto canonico*, a cura del GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, Milano, Glossa, 2014; S. FERRARI, *Il diritto ecclesiastico nell'Università di Padova dal 1800 al 1866*, in «Studi Parmensi», 1980, pp. 3-25; L. MUSSELLI, *L'insegnamento del diritto ecclesiastico*, cit., *passim*.

⁹⁴⁰ Riguardo alla restaurazione degli studi ed all'affermazione del tomismo quale paradigma culturale dominante nella cultura curiale della seconda metà del secolo, si rimanda al quadro tracciato con ricchezza di particolari in C. FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica*, cit., vol. I, pp. 97-377.

⁹⁴¹ Per una ricostruzione sintetica delle prospettive del periodo si veda C. MARONGIU BUONAIUTI, *Chiese e Stati. Dall'età dell'Illuminismo alla Prima guerra mondiale*, Roma, NIS, 1994, pp. 119-176.

praticate con maggiore assiduità dai canonisti furono quella storica⁹⁴² e quella teologica. Riguardo alla questione storica, il fatto che il diritto della Chiesa fosse stato accolto fin quasi dalle sue origini da tutto l'Occidente come *jus* a tutti gli effetti – sia pure attraverso numerosi ostacoli e complessità – costituiva certamente un argomento molto forte, che non mancò di essere valorizzato da tutti i pubblicisti cattolici. Il tema teologico, che già è venuto in rilievo in precedenza, era invece prevalente dal punto di vista del significato, sia perché costituiva l'essenza ultima e la *ratio* del diritto canonico, sia perché, in una concezione che si collocava all'interno dell'orizzonte cristiano, il problema teologico assorbiva in sé quello della disciplina giuridica, come peraltro dimostra la fioritura, a cavallo fra il XIX ed il XX secolo, di trattati di teologia morale, punto di collegamento imprescindibile fra conoscenza del Divino e la disciplina delle cose terrene⁹⁴³. In questo senso influirono altresì le due encicliche *Immortale Dei* (1° novembre 1885)⁹⁴⁴ e, in seguito, *Depuis le jour* (8 settembre 1899) con le quali Leone XIII intervenne sulla definizione della funzione del diritto canonico nella temperie di quegli anni. Entrambe sottolineano «il legame reciproco tra la teologia e il diritto canonico per scongiurare gli 'errori liberali' sulla natura e sull'estensione dei poteri della Chiesa»⁹⁴⁵.

A questi elementi si sommava, in parte sovrapponendosi, la polemica politica – anche in questo caso un portato della questione romana – che rimase naturalmente uno dei punti più vivacemente dibattuti, almeno fino a quando le connotazioni anticlericali della politica ottocentesca non sfumarono, sul finire del secolo XIX.

Per il concorso di tutti questi fattori, il tema più propriamente giuridico fu lasciato spesso a margine del dibattito, venendo talora assorbito in altre dimensioni (quella teologica o quella politica), oppure ricevendo solo un'attenzione in parte estrinseca (attraverso l'impiego dell'argomento storico).

Il percorso sopra descritto può essere esemplificato attraverso l'indagine delle opere di alcuni degli esponenti più significativi della dottrina canonistica della seconda metà del XIX secolo. Fra gli autori più noti e più citati dell'epoca vi furono Guglielmo

⁹⁴² La chiave di lettura storica, che consentiva sostanzialmente di eludere la questione della giuridicità dell'ordinamento di cui si trattava, fu quella seguita, per esempio, da Giovanni Castellari, per molti anni docente di diritto canonico nell'Università di Torino: G. CASTELLARI, *Il diritto ecclesiastico nel suo svolgimento storico e nella sua condizione attuale in Italia*, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1888.

⁹⁴³ Si segnalano per rilevanza P. SCAVINI, *Theologia moralis universa ad mentem S. Alphonsi M. de Liguorio Pio IX Pontifici M. dicata*, Mediolani, Oliva, 1869, 4 voll.; G. D'ANNIBALE, *Summula theologiae moralis*, Romae, Lefebvre, 1908, 4 voll. e H. NOLDIN, *Summa theologiae moralis*, Ratisbonae, Pustet, 1905-1920, 3 voll.

⁹⁴⁴ Cfr. *infra*, § 4.

Audisio, Giacomo Cassani, Matteo Liberatore, Camillo Tarquini e Felice Cavagnis. Diversi fra loro per formazione, sensibilità, tendenze ed interessi di studio, essi espressero altrettanti tentativi di ricollocare il diritto della Chiesa nel nuovo contesto.

2. *Inquietudini ecclesiastiche*

Guglielmo Audisio nacque a Bra il 27 gennaio 1802 e, dopo gli studi nel seminario della sua città natale, si laureò in filosofia e teologia all'Università di Torino. Dopo avere insegnato per un breve periodo nel seminario della sua città natale tornò nella capitale piemontese, dove fu nominato da Carlo Alberto preside della Regia Accademia ecclesiastica di Superga. Qui prese inoltre parte attiva alla vita culturale, attraverso iniziative come la fondazione, insieme a don Giacomo Margotti ed altri, del periodico *L'Armonia*⁹⁴⁶.

Nel 1850 il sacerdote si trasferì a Roma, dove avrebbe vissuto da allora fino alla morte (soppravvenuta il 28 settembre 1882), per assumere l'incarico del corso di diritto di natura e delle genti presso l'ateneo della Sapienza, affidatogli dal Governo pontificio. Divenuto professore titolare della materia il 30 agosto 1852, lo rimase fino al 1871 (tenendo, da ultimo, anche la cattedra di filosofia del diritto). In quell'anno lasciò l'insegnamento universitario con un atto di obbedienza ai desideri della Santa Sede, la quale non intendeva concedere alla Sapienza (nel frattempo divenuta università del Regno d'Italia) la collaborazione di personalità curiali, perché la cosa avrebbe potuto prestarsi ad essere interpretata come una tacita acquiescenza vaticana al nuovo ordine. L'Audisio, nel frattempo, era stato nominato canonico di San Pietro e consultore della Congregazione dell'Indice.

Malgrado il collocamento a riposo, egli continuò la sua attività di studioso, confermando le tendenze cattolico-liberali nel frattempo radicatesi nel suo pensiero. A tali posizioni si possono ricondurre alcune delle critiche che furono mosse alle sue opere storiche e giuridiche, le quali «non incontrarono molto favore, non solo per lo scarso

⁹⁴⁵ C. FANTAPPIÈ, *L'insegnamento del diritto canonico*, cit., p. 38.

⁹⁴⁶ Su don Margotti e sul periodico del quale fu direttore si vedano G. LUPI, voce *Margotti, Giacomo*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LXX, 2008, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/giacomo-margotti_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giacomo-margotti_(Dizionario-Biografico)/); A. MAJO, *Storia della stampa cattolica in Italia*, Milano, NED, 1987, pp. 33-59. Riguardo al ruolo di don Margotti nel dibattito sul voto dei cattolici si veda C. MARONGIU BUONAIUTI, *Non expedit. Storia di una politica (1866-1919)*, Milano, Giuffrè, 1971, pp. 1-40.

rigore del metodo, ma soprattutto perché gli fu rimproverato di aver considerato da un punto di vista troppo umano e razionalistico le vicende storiche della Chiesa e i rapporti di questa con altri poteri politici e civili»⁹⁴⁷.

La vicenda intellettuale di Guglielmo Audisio appare rilevante, rispetto al tema in esame, proprio per via degli sviluppi che interessarono il suo pensiero nel corso del periodo considerato. Egli pubblicò, a distanza di tredici anni l'una dall'altra, due studi sui rapporti fra Stato, Chiesa e società di indole e significato profondamente differenti.

Il primo di tali studi fu il saggio in tre volumi intitolato *Diritto pubblico della Chiesa e delle genti cristiane*, che apparve a Roma nel 1863. Senza entrare nel merito di un'opera tanto interessante quanto prolissa e dispersiva, si può ricordare qui che la *Civiltà Cattolica* la recensì con parole estremamente elogiative e la propose come un buon complemento allo studio di Camillo Tarquini sullo *jus publicum ecclesiasticum*⁹⁴⁸. Come accade per altri saggi dell'epoca, la formazione intellettuale dell'autore fa sì che, malgrado il titolo dell'opera, i temi filosofici, teologici e storici prevalgano sensibilmente su quelli propriamente giuridici⁹⁴⁹, che vengono affrontati solo in modo tangenziale e proposti in un rapporto ancillare rispetto ai primi.

Relativamente al problema della giuridicità dell'ordinamento canonico, lo studio ricorre alle consuete argomentazioni – che non riproponiamo – sulla natura divina e positiva della potestà ecclesiastica. Inoltre – a riprova, ancora una volta, della forte commistione vigente all'epoca fra i due livelli del problema – nel capitolo dedicato alla «prova» delle ragioni divine che fondano la dimensione politica (e quindi giuridica) della Chiesa, Audisio in realtà non parla dell'ordinamento canonico in senso astratto e generale, bensì dell'ordinamento dello Stato della Chiesa⁹⁵⁰.

L'idea sottesa all'opera risulta, ad ogni modo, chiara: la Chiesa è un ordinamento originario, politico, giuridico (come dimostra con particolare evidenza l'organizzazione gerarchica che la regge, della quale Audisio si occupa nel primo volume) per espressa volontà divina e per diritto di natura, essendo la Chiesa stessa la principale e più alta forma di società in cui l'uomo vive e opera. Il diritto canonico corrisponde alle esigenze connesse all'esercizio dei poteri che spettano alla Chiesa ed i rapporti giuridici fra

⁹⁴⁷ F. CORVINO, voce *Audisio, Guglielmo*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», IV, 1962, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/guglielmo-audisio_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/guglielmo-audisio_(Dizionario-Biografico)/).

⁹⁴⁸ La recensione esordisce con queste parole: «Il solo nome del Canonico Audisio basta a commendazione di un'opera. Tuttavia la presente, oltre al merito intrinseco, si raccomanda altresì per la sua opportunità; siccome quella che sopperisce a un vero bisogno della scienza»; recensione a *Diritto pubblico della Chiesa e delle genti cristiane*, in «La Civiltà Cattolica», 1863, 327, p. 314.

⁹⁴⁹ G. AUDISIO, *Diritto pubblico della Chiesa e delle genti cristiane*, cit., vol. III, pp. 3-63.

questa e gli Stati, pur nel rispetto delle rispettive funzioni, devono tenere conto della superiorità del fine ecclesiastico. La «coesistenza giuridica» giusta e pacifica dello Stato con la Chiesa può pertanto avere luogo solamente laddove il primo rispetti pienamente i diritti della seconda⁹⁵¹.

La seconda opera in questione si intitola *Della società politica e religiosa rispetto al secolo decimonono* e fu tra le più citate della sua epoca dagli autori che si occuparono della questione cattolica⁹⁵².

Come si è detto, l'intento dell'Audisio è di proporre un modello di convivenza concorde fra le due società. Egli lo fa partendo da una serie di considerazioni generali sulla società del diciannovesimo secolo e sulle forze che animano la nuova epoca: la tensione verso la libertà, i nuovi problemi del nazionalismo e le ricadute che tali fattori hanno sul consolidato sistema dei rapporti fra la Chiesa e lo Stato. Si analizzano poi, secondo la classica visione ecclesiastica, i fondamenti naturali e divini della società, la funzione della famiglia e il necessario riferimento a Dio perché una società umana sia possibile⁹⁵³.

In seguito, l'autore si occupa della confutazione delle teorie per cui lo Stato debba essere "libero", ovvero scisso dall'autorità religiosa. Tale separazione priverebbe lo Stato stesso del senso di giustizia che per sua natura invece deve perseguire, e avrebbe dunque come esiti possibili solo la tirannide, il socialismo o l'anarchia, dal momento che «lo Stato non è autorità prima e originale, ma seconda e ministeriale»⁹⁵⁴. Uno degli aspetti interessanti è che il canonico analizza i rapporti fra religione e morale anche leggendo le opere di autori laici come Mirabeau, d'Azeglio, Rousseau e Diderot, dei quali si sottolinea come riconoscessero tutti quanti un vincolo inestricabile fra diritto e morale. Si tratta, allo stesso tempo, di una operazione inclusiva rispetto ad autori che il cattolicesimo osservante condannava e di un tentativo di dimostrare come, anche nel pensiero di chi si collocava al di fuori dell'insegnamento cattolico, fossero presenti elementi ineliminabili di comunanza con le dottrine cattoliche (per esempio, il ripudio dell'ateismo e dell'anarchia, eccetera).

⁹⁵⁰ Ivi, vol. III, pp. 64-70.

⁹⁵¹ Ivi, vol. I, pp. 237-250.

⁹⁵² G. AUDISIO, *Della società politica e religiosa rispetto al secolo decimonono*, Firenze, Tipografia Cooperativa, 1876.

⁹⁵³ Anche in questo caso non mancano ampi riferimenti alla filosofia ed alla storia, soprattutto antica: Cicerone, poeti e scrittori dell'Antichità (ivi, pp. 22-30), poi in particolare a Socrate e Platone (43-51).

⁹⁵⁴ Ivi, p. 71.

Audisio prosegue la dissertazione su molti argomenti affini e collaterali a questi, arrivando a considerare i possibili modi di relazione fra lo Stato e la Chiesa. L'autonomia dello Stato dalla Chiesa risulta essere l'opzione preferibile. Nell'accezione che ne dà l'Audisio, le due potestà dovrebbero essere, come da loro natura, «distinte e non avverse»⁹⁵⁵. Nessun altro sistema potrebbe ottenere gli stessi risultati. La prevalenza dello Stato sulla Chiesa, per la commistione che comportava da parte del primo nelle questioni riservate della seconda, non appare adeguata ad un corretto sviluppo della società⁹⁵⁶. Neppure il sistema contrapposto della prevalenza della Chiesa sullo Stato garantirebbe un equo sviluppo della società, dal momento che – osserva l'Audisio – quando tale prevalenza storicamente si verificò, «di incontro i canonisti imitavano con altro eccesso i legisti dello Stato»⁹⁵⁷.

Audisio svolge tali considerazioni a partire dal motto evangelico «date a Cesare quel che è di Cesare» e dagli ammonimenti dei Santi Paolo e Pietro al rispetto per le autorità costituite, indicate come massime di concordia fra le autorità, non di discordia o prevaricazione.

È interessante osservare come l'autore, malgrado l'abbondante ricorso ad argomenti storici, non tragga dall'analisi dei modelli di relazione considerazioni paradigmatiche o precettive, poiché «le giuridiche relazioni dello Stato con la Chiesa non potrebbero letteralmente inferirsi né dai tempi passati, né dal concetto assoluto dell'uno o dell'altro potere». Ciò non di meno «i fatti precorsi, l'esperienza dei loro effetti, l'essenza dei due poteri, e le sociali contingenze nelle quali essi hanno da esercitarsi, sono preparazioni indispensabili alla soluzione del problema»⁹⁵⁸. Dal piano storico, il canonico trae perlopiù esempi negativi; la sua analisi arriva a mettere in dubbio l'opera politica dei Pontefici che si scontrarono direttamente con l'autorità imperiale. Gli effetti di tali politiche, infatti, si rivelarono alla lunga deteriori: «La Storia ci fa sapere che il primato politico dei papi, forte per gli interdetti e le scomuniche, e morale ne' suoi fini, conseguiva l'effetto per l'aderenza e l'osservanza delle

⁹⁵⁵ «Le due autonomie sono dunque reali e distinte: perché reale è l'esistenza delle anime soggette immediatamente a Dio, per un oracolo certamente divino; e reale ancora è l'esistenza di una società congiunta per interessi materiali e richiedenti un indirizzo concorde e generale. Distinte, abbiam detto, non già nemiche. E come nemiche, se tutto è concordia nella creazione, e se di più sono quelle due guide preposte alla stessa congregazione, vivente della duplice vita religiosa e civile?»; *ivi*, p. 261.

⁹⁵⁶ *Ivi*, pp. 269-281.

⁹⁵⁷ *Ivi*, p. 283.

⁹⁵⁸ *Ivi*, p. 269.

popolazioni. Ma i popoli, nelle cose politiche, a poco a poco cessavano di prestare il loro soccorso alle sentenze dei papi, e prevaleva la legge dello Stato»⁹⁵⁹.

In passaggi come questo si coglie una critica, neppure troppo velata, alle posizioni di chi, attraverso il ricorso ai concetti della *libertas Ecclesiae*, cercava di affermare un modello storicamente superato; il canonico infatti critica apertamente l'immobilismo della concezione della Chiesa e, di conseguenza, della sua politica⁹⁶⁰.

Tutto questo induce l'autore a considerare la religione non tanto nella sua funzione storica e dogmatica, ma in quella sociale. Funzione che è sia quella di dare un fondamento solido e giusto alla società politica, sia quella di temperare con l'amore per la giustizia la disciplina delle cose umane⁹⁶¹. Contro le opposte tendenze di chi vuole far prevalere lo Stato e chi la Chiesa, solo una considerazione adeguata dell'importanza della religione, da un lato, e del rispetto per la società, dall'altro, può impedire che si verifichi, l'«estrema sciagura, il coprire di larve religiose la fazione politica», perché «allora si generano i partiti, si fa guerra civile»⁹⁶².

La proposta che il professore piemontese avanza, a fronte di una simile analisi, è piuttosto debole. Egli prende atto, non senza qualche vago accento di storicismo, della necessità per la Chiesa di transigere su ciò che non costituisce questione di principio. Infatti, «la Chiesa che viaggia in questo mondo ed ha società con popoli e con regnanti, non può sottrarsi a questa necessità senza rompere il suo corso e divenire insocievole»⁹⁶³. Da ciò discende la necessità di individuare dei criteri che consentano di riformare tanto la Chiesa quanto lo Stato, secondo modalità confacenti alla natura delle due società, e di riscoprire secondo l'insegnamento evangelico il valore delle rispettive funzioni.

Attraverso tali riforme profonde si potrebbe di nuovo far procedere in armonia le due «personalità collettive, gerarchiche e distinte, non assolute, ma limitate secondo i proprii fini, coordinate e correlative»⁹⁶⁴. Come Audisio afferma in conclusione, «questa filosofia della fede cristiana, è principio di quell'armonia sociale, a cui è superflua la

⁹⁵⁹ Ivi, p. 293.

⁹⁶⁰ Ivi, pp. 525-526.

⁹⁶¹ Tra le religioni, il cattolicesimo è il culto che più eleva l'essere umano dallo stato di natura, poiché contrariamente alle altre religioni è cosmopolitico, esalta l'uomo anziché frustrarlo come l'islamismo, non risente del carattere dispersivo e scoordinato del protestantesimo nelle sue varie forme ed ordina infine le energie umane alla Civiltà, che è «l'indirizzo concorde e illustre di tutte le facoltà umane al loro fine»; ivi, pp. 121-130.

⁹⁶² Ivi, p. 298.

⁹⁶³ Ivi, p. 472.

⁹⁶⁴ Ivi, p. 319.

medicina delle conciliazioni»⁹⁶⁵. Lo Stato deve abbandonare la tentazione di modificare la costituzione della Chiesa nel modo in cui cercavano di farlo gli imperatori romani (e – sottinteso – i moderni giurisdizionalisti), i quali, affermando la loro supremazia anche sulla Chiesa, conculcavano il diritto innato di quest’ultima a determinarsi da se stessa. Da parte della Chiesa, devono invece essere lasciati cadere gli aspetti non essenziali, accidentali delle sue relazioni con la società politica, emendati alla luce delle «origini e dei tempi più felici per la Chiesa» e dei genuini precetti evangelici, al fine di rimuovere «quanti ostacoli si frapponessero al libero sviluppo di questi principii»⁹⁶⁶. A questo tema Audisio dedica un apposito capitolo, intitolato *Il necessario e il contingente nelle relazioni fra la Chiesa e lo Stato*⁹⁶⁷, nel quale tuttavia le sue idee in materia mantengono una certa nebulosità.

Il richiamo alla “purezza” del messaggio evangelico ed ai primordi della vita ecclesiastica, rifugio per eccellenza per i momenti di crisi di identità, induce l’Audisio a sostenere che «la Chiesa ha dunque un criterio sicuro della propria riforma» – vale a dire i genuini precetti evangelici –: «lo Stato cerchi e adoperi il suo. Questo è il metodo positivo e più razionale che l’empirica e non anche definita separazione»⁹⁶⁸. Ciò è quanto l’Audisio spera che possa avvenire attraverso la rinnovazione del pensiero politico nazionale, vedendo l’Italia della sua epoca quale possibile «centro d’una rinnovazione civile e religiosa, quasi sole illuminante i confini estremi della terra; o, se troppo è, un’Italia che rinnovata e conciliata con sé medesima, porti nel consesso delle genti quell’armonica consociazione di tutti i Veri, onde si svolgono e stanno le società umane: tale è il nostro augurio verso una patria che ci è cara e più di una volta fu grande»⁹⁶⁹.

Da questa pur sintetica lettura dell’opera risalta con chiarezza un’assenza: quella del diritto della Chiesa, il cui studio l’Audisio aveva praticato con assiduità e risonanza durante tutta la sua carriera. Il canonico di San Pietro non si pone espressamente il problema della natura giuridica della Chiesa. Anzi, a testimonianza della funzione politica che lo *jus publicum ecclesiasticum* aveva nella prospettiva dell’epoca, emerge – rispetto all’opera precedente – una considerazione molto differente dell’oggetto. Laddove nel saggio del 1863 il diritto della Chiesa-istituzione viene visto come un

⁹⁶⁵ Ivi, p. 486.

⁹⁶⁶ Ivi, p. 322.

⁹⁶⁷ Ivi, pp. 338-352.

⁹⁶⁸ Ivi, p. 323.

⁹⁶⁹ Ivi, p. 368.

fattore d'ordine indispensabile, nel libro del 1876 si coglie come per l'obiettivo della conciliazione fra la Chiesa e lo Stato, fra la società religiosa e quella civile, il diritto pubblico della Chiesa rappresenti ormai una struttura ingombrante, tanto che il suo antico cultore quasi omette di parlare della funzione del diritto canonico, del Sillabo e di Pio IX, del quale non si sarebbero potuti ricordare – rispetto al tema dei rapporti fra Chiesa e Stato – che i numerosi interventi con i quali erano stati rivendicati i *diritti* della *societas* ecclesiastica.

Ai fini della conciliazione che stava a cuore all'Audisio, non vi era spazio per le rivendicazioni giuridiche, poiché «è vano il credere che una conciliazione sociale possa effettuarsi dalle somme potestà con decreti o formole diplomatiche; come sarebbe vano lo sperare che, medicando solo il capo, si potesse sanar l'uomo a cui fossero dislocate le gambe e le braccia. Tutto l'uomo si ha da risanare; e così tutte le parti della società hanno da ripigliar loro ufficii e forme e stato, per essere riconciliate»⁹⁷⁰.

Tali caratteristiche non mancarono di essere rilevate e stigmatizzate dalla pubblicistica cattolica.

La *Civiltà Cattolica*, che intervenne prontamente con una dura replica al saggio, sottolineò proprio come l'Audisio, tacendo sul magistero di Pio IX e su quel «Codice della cristiana civiltà»⁹⁷¹ che era il Sillabo, travisasse la concezione dei diritti della Chiesa, a beneficio dei nemici della stessa. Più garbata, ma egualmente severa, fu la replica di mons. Francesco Nardi, già professore di diritto canonico nell'Università di Padova⁹⁷². Egli si soffermò su punti specifici del volume del canonico, sulle interpretazioni delle Sacre Scritture e sugli argomenti storici, a riprova di come – anche fra i canonisti “ortodossi” – l'argomento propriamente giuridico fosse sostanzialmente posposto a quello giuridico.

Da ultimo, con decreto della Sacra Congregazione del 20 aprile 1877, il libro di Guglielmo Audisio fu messo all'Indice, per quanto l'autore – come riporta il testo del decreto, pubblicato il 24 maggio successivo – «laudabiliter se subiecit et opus reprobavit»⁹⁷³. La vicenda del canonico piemontese dimostrò che, malgrado la crisi di

⁹⁷⁰ Ivi, p. 484.

⁹⁷¹ Recensione a *Della società politica e religiosa rispetto al secolo decimonono*, in «La Civiltà Cattolica», 1878, 634, p. 457.

⁹⁷² Su mons. Nardi si vedano S. FERRARI, *Il diritto ecclesiastico nell'Università di Padova*, cit., in part. pp. 8-9; G. P. SACCHERI, *Elogio funebre di mons. Francesco Nardi, segretario della Sacra Congregazione dei Vescovi regolari*, Roma, Tipografia di Roma, 1877 e il necrologio pubblicato nella *Cronaca contemporanea*, in «La Civiltà Cattolica», 1877, 644, pp. 230-232.

⁹⁷³ Il testo del decreto, che non riporta le motivazioni della condanna, è riportato negli «Acta Sanctae Sedis», 1877, p. 151.

identità che il diritto canonico stava attraversando, non era possibile affrontare lo scontro con lo Stato ed il diritto secolare pretermettendo le ragioni giuridiche dell'identità ecclesiastica.

Le posizioni cattolico-liberali del canonico Audisio (che, dopo la ritrattazione del saggio sulle due società, interruppe le sue attività di studioso) non erano però del tutto isolate. Negli stessi anni un altro canonista affermato, il sacerdote Giacomo Cassani, tentò di conciliare i diritti della Chiesa con la realtà contemporanea. Anche la sua trattazione si colloca a metà strada fra le trattazioni del diritto canonico di stampo storico-teologico e quelle giuridico-esegetiche del diritto ecclesiastico positivo.

Giacomo Cassani nacque vicino a Ferrara da famiglia umile, il 18 marzo 1818. Formatosi alla scuola di docenti coinvolti nei moti liberali del 1831, si trasferì a Bologna e nel 1846 fu affascinato dal programma neoguelfo di Gioberti, che in seguito tuttavia ripudiò. Questo non significa che egli dismettesse il suo impegno politico; dopo il 1848, anzi, divenne più decisamente favorevole alla rivoluzione nazionale ed al liberalismo. Le sue prese di posizione continuarono anche dopo l'Unità, attraverso una vivace attività pubblicistica; tuttavia, malgrado la sua «netta indipendenza nei confronti della Curia sulle questioni contingenti di carattere politico», Cassani conservò «una condotta di vita irreprensibile e continuò ad esercitare il ministero sacerdotale»⁹⁷⁴. L'esito quasi naturale del percorso politico del sacerdote fu l'approdo alle idee passagliane⁹⁷⁵.

Il 13 ottobre 1860 venne nominato professore ordinario di diritto canonico nella regia Università di Bologna, malgrado l'opposizione della Curia. Cassani tenne tale cattedra fino al 1875, quando passò a quella di storia del diritto, che lasciò nel 1886, quando cessò il suo magistero accademico. Il sacerdote si spense a Bologna il 2 giugno 1899.

Come docente di diritto canonico, Cassani diede alle stampe alcune opere rilevanti per il tema che qui interessa, le quali vennero citate con una certa frequenza dagli studiosi a lui coevi.

⁹⁷⁴ A. ALBERTAZZI, voce *Cassani, Giacomo*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XXI, 1978, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/giacomo-cassani_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giacomo-cassani_(Dizionario-Biografico)/). Si rimanda a tale voce biografica ed alla bibliografia ivi citata per la ricostruzione complessiva della figura del sacerdote ferrarese e della sua opera.

⁹⁷⁵ Le sue posizioni politiche procurarono a Cassani le ostilità del cattolicesimo conservatore, come testimonia l'opuscolo anonimo *La dialettica del cav. prof. Don Giacomo Cassani*, Bologna, Tipografia Maggiore, 1861, nel quale le sue idee vengono tacciate di “semifebronianesimo” (p. 23).

In una prima occasione, nella prolusione al suo corso di diritto ecclesiastico dell'anno accademico 1861-1862, il professore ferrarese affrontò programmaticamente il problema della libertà della Chiesa, attraverso una esegesi di stampo moderato della *libera Chiesa in libero Stato*. Da un lato, egli afferma che tale formula deve essere, nei tempi moderni, la guida per lo studio della materia. Dall'altro lato, tuttavia, Cassani intende respingerne le interpretazioni estremistiche e faziose, poiché insieme al precetto della libertà occorre affermare anche i diritti della Chiesa: «Di questa Chiesa e del suo Capo Supremo dobbiamo appunto asserire i diritti, confermarli imparzialmente, rivendicarli ove fossero indebitamente contrastati»⁹⁷⁶. L'idea che sta alla base della prolusione è quella, tipica del cattolicesimo liberale, di separare i diritti della Chiesa da quelli dello Stato attraverso una revisione purificatrice dei due ambiti, dal che sarebbero automaticamente discese la soluzione del dissidio fra le due potestà e, dunque, la pace sociale.

È però nel suo saggio giuridico più importante, che don Cassani affronta, sia pure con una collocazione marginale, il problema della giuridicità dell'ordinamento canonico a fronte alla legislazione civile in materia ecclesiastica. I tre volumi dell'opera *Delle principali questioni politiche-religiose* sono dedicati rispettivamente ai rapporti fra la Chiesa e lo Stato in generale, al primato del Pontefice ed al valore giuridico del Concilio Vaticano ed alla proprietà ecclesiastica. Come per l'opera dell'Audisio, la trattazione segue ancora l'impostazione della manualistica preunitaria, stemperando gli elementi giuridici in ampie digressioni storiche, filosofiche e teologiche; l'autore mescola inoltre il diritto canonico ed il diritto statale come elementi della stessa materia. Tuttavia, rispetto agli studi del canonico piemontese, Cassani non rinuncia ad affrontare il problema della giuridicità dell'ordinamento canonico, ritenendo che una chiara ed obiettiva concezione dello stesso sia un passaggio necessario per porre le basi di una conciliazione egualmente rispettosa dei diritti di entrambe le parti in causa. In altre parole, laddove Audisio nell'evoluzione del suo pensiero sembra voler rimuovere un elemento che trova d'ostacolo per il raggiungimento del suo ideale, Cassani cerca di funzionalizzarlo allo scopo.

Per fare ciò egli recupera lo spunto delle correnti filosofiche e giuridiche di impronta tomista che andavano affermandosi in quegli stessi anni. Infatti, partendo dalla definizione di legge offerta da San Tommaso d'Aquino, per il quale la legge è «un certo

⁹⁷⁶ G. CASSANI, *Prolusione al corso di diritto ecclesiastico pronunciata nella R. Università di Bologna il 18 novembre 1861*, Bologna, Borghi, 1861, p. 3.

ordinamento della ragione pel bene comune, promulgato da quegli che ha la cura della comunità», egli osserva che «in ogni società ordinata vi sono essenzialmente reggitori e governati, e quindi un potere che secondo l'ordine e la natura sua traccia le regole di quel reggimento, affinché poi sieno applicate da quegli che tien cura della medesima». Sicché la Chiesa cattolica, al pari di qualsiasi altra società umana, «deve stabilire essa le regole interne del regime proprio religioso, secondo la sua natura e la missione ricevuta dal suo Fondatore: perciò deve possedere tutto intero un ordinamento ragionevole atto al fine, a cui deve intendere, e confortato dei mezzi convenienti per renderlo efficace»⁹⁷⁷.

Il recupero della tradizione filosofica tomistica, di cui si coglie l'eco nell'opera del professore dell'Ateneo bolognese, fu un fenomeno tipico della seconda metà dell'Ottocento ed ebbe riflessi anche sul languente *jus publicum ecclesiasticum*. Una prima rivisitazione compiuta della materia alla luce degli schemi logici ed argomentativi del tomismo, infatti, era stata approntata nel 1862 dal gesuita Camillo Tarquini.

Nato a Marta, nel Lazio, il 27 settembre 1810, Tarquini entrò a ventisette anni nella Compagnia di Gesù, dopo avere conseguito il dottorato in diritto canonico alla Sapienza. Per molti anni fu docente di istituzioni canoniche presso il Collegio Romano e la sua figura spicca tra i fondatori della scuola canonistica dell'Università Gregoriana. Parallelamente alla carriera accademica (alla quale si sommarono gli interessi per l'archeologia, soprattutto etrusca), lo studioso tenne anche incarichi presso la Curia romana, come consultore di diverse Congregazioni. Fu creato cardinale il 22 dicembre 1873, ma morì neppure due mesi più tardi, il 15 febbraio 1874⁹⁷⁸.

Tarquini pubblicò la prima edizione delle sue *Juris ecclesiastici publici institutiones* nel 1862⁹⁷⁹, dunque in anni precedenti a quelli delle opere di Audisio e Cassani. Però, mentre le trattazioni dei due sacerdoti liberali – al di là delle connotazioni politiche minoritarie – si collocavano in linea di continuità con un filone di studi che andava esaurendosi, Tarquini inaugurò e percorse un filone che sarebbe risultato vincente negli anni successivi: quello dell'astrazione logica dei concetti giuridici. L'argomentazione dell'opera è costruita secondo una ferrea *consecutio* di definizioni dogmatiche, poste le une in relazione con le altre, dalle quali si fanno discendere a loro

⁹⁷⁷ G. CASSANI, *Delle principali questioni*, cit., vol. III, pp. 581-582.

⁹⁷⁸ F. FRANCESCHI, voce *Tarquini, Camillo*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, p. 1941.

⁹⁷⁹ C. TARQUINI, *Juris ecclesiastici publici institutiones*, Romae, Bonarium Artium, 1862.

volta per deduzione norme precettive, spiegazioni del significato degli istituti giuridici e confutazioni delle tesi avverse.

Il cuore della trattazione di Tarquini è proprio la natura pubblica e giuridica della Chiesa, che egli dimostra nel modo seguente.

Tutte le società si determinano in base al loro fine, che può essere generale o particolare. Le società si compongono di quattro elementi essenziali: «moltitudo hominum, eorumque coniunctio», i quali sono immutabili per ogni consociazione umana; contrariamente ai primi due, «tertium autem, idest media non est per se determinatum», perché dipende dai caratteri contingenti della società; il quarto, infine, «finis in societatum genere est plane indeterminatum, determinatur autem tantum in singulis societatibus, ita ut uniuscujusque sit unice proprium»⁹⁸⁰.

Le società, a seconda della configurazione che assumono in concreto i due elementi variabili, si distinguono in perfette ed imperfette. Alle prime compete la pienezza di potestà nel proprio ordine, poiché attraverso il legittimo potere di obbligare con le loro leggi e di dare esecuzione ai precetti attraverso la *potes coactiva*, esse dispongono in modo autonomo dei mezzi necessari a conseguire il proprio fine. La Chiesa, per statuizione divina e per le sue caratteristiche intrinseche, non dipende da nessun'altra società; essa pertanto «societas natura suprema est, neque ad aliam societatem ordinatur, ea natura sua est perfecta, omniaque proinde media ad finem consequendum necessaria habere in semetipsa debet»⁹⁸¹. Tali mezzi costituiscono il diritto canonico, che pertanto si pone, a tutti gli effetti, come ordinamento giuridico e vero diritto.

Attraverso il procedimento sopra esemplificato, Tarquini organizzò un sistema di *jus publicum ecclesiasticum* organico ed in sé concluso⁹⁸², che seppe ritagliare per il diritto della Chiesa uno spazio inaccessibile alle contestazioni liberali dello stesso condotte su base ideologica o filosofica. Prova del successo del suo approccio sono le ventuno edizioni che le sue *Institutiones* ebbero tra il 1862 ed il 1906 e, soprattutto, la marcata continuità alla quale si attenne la dottrina posteriore. Attraverso l'opera dei successori di Tarquini, infatti, l'impostazione del problema data dal prelado laziale si mantenne sostanzialmente immutata fin dopo la metà del Novecento⁹⁸³.

⁹⁸⁰ Ivi, p. 5.

⁹⁸¹ Ivi, pp. 35 e ssgg.

⁹⁸² Sull'impostazione generale dell'opera e sulle tesi che la caratterizzano si rimanda a M. NACCI, *Origini, sviluppi e caratteri*, cit., pp. 60-79.

⁹⁸³ Cfr. *supra*, introduzione, § 2; L. MUSSELLI, *Storia del diritto canonico*, cit., pp. 73-80.

3. Gli ultimi bagliori dell'ideale separatista: Carlo Cadorna e la replica di Felice Cavagnis

Gli anni Ottanta del XIX secolo, come si è avuto occasione di sottolineare in precedenza, furono un momento di riflessione conclusiva per quanto riguarda la questione ecclesiastica aperta dal Risorgimento nazionale. Dal punto di vista politico, sul finire di quel decennio furono condotti i primi concreti tentativi di conciliazione. La disciplina legislativa della materia aveva raggiunto un certo grado di completezza e stabilità e stava progressivamente passando dall'essere appannaggio della politica del diritto all'essere argomento di studio sistematico. Sembra dunque naturale che, dal punto di vista delle dottrine politiche, l'ambito perdesse di importanza, anche per il venire meno dell'afflato delle idee separatiste e giurisdizionaliste che si erano confrontate nel corso dei primi due decenni di vita nazionale.

In questo scenario, quella condotta fra il 1887 ed il 1891 dal conte Carlo Cadorna per l'affermazione del principio separatista assume i tratti di una battaglia di retroguardia. Malgrado ciò, essa sembra particolarmente rilevante sia perché, collocandosi sull'ultimo scorcio di un'epoca, in qualche modo ne compendia i tratti essenziali, sia perché suscitò e raccolse la risposta della controparte ecclesiastica. La quale controparte, pur passando attraverso travagli interni e momenti di smarrimento, aveva nel frattempo individuato una linea di convergenza per rispondere alla sfida giuridica del liberalismo separatista.

Carlo Cadorna, discendente da una nobile famiglia piemontese di tradizioni militari, nacque a Pallanza l'8 dicembre 1810. Si laureò in Giurisprudenza a Torino il 5 giugno 1830 e presto si dedicò all'attività politica, stringendo rapporti con Vincenzo Gioberti. Le tendenze politiche del giovane, insieme alle irrequietezze mazziniane che percorrevano la società torinese negli anni 1831-1833, indussero il padre Luigi a richiamare il giovane a Pallanza. Nella città paterna Carlo continuò la pratica forense e salì i primi gradi dell'amministrazione della giustizia, come giudice aggiunto del tribunale locale. Negli stessi anni conobbe il suo coetaneo Camillo Benso di Cavour.

In questo periodo gli interessi di Cadorna, come in generale quelli della sua generazione di patrioti liberali, si espressero in numerose iniziative di natura politica, economica e giornalistica. In particolare, dopo il trasferimento a Casale Monferrato, Cadorna si distinse «quale membro dell'Associazione Agraria con altri liberali: il Pinelli, il Rattazzi, il Lanza, il Mellana»; insieme a costoro preparò il celebre Congresso

Agrario del 1847, «che diede tanto impulso al movimento liberale», e «sottoscrisse l'indirizzo presentato a Carlo Alberto per domandargli franchigie e riforme»⁹⁸⁴.

Le prime consultazioni elettorali per il Parlamento subalpino, celebratesi l'anno successivo, furono il naturale banco di prova dell'impegno civile fino a quel punto profuso, e il magistrato fu eletto nel collegio di Pallanza. In seguito confermò il suo seggio fino alla nomina a senatore, ricevuta nel 1858⁹⁸⁵.

Nel biennio turbolento della Prima guerra d'Indipendenza, gli antichi rapporti con l'autore de *Il primato morale e civile degli Italiani* e l'attività precedentemente svolta a favore della costruzione di asili e dell'istruzione popolare fecero sì che Cadorna venisse nominato ministro per l'istruzione pubblica nel Governo presieduto da Gioberti e sostenuto dalla Sinistra parlamentare. Dopo tale breve esperienza, il conte si distinse in occasione della ripresa della belligeranza con l'Austria, anche per avere avuto il triste onore di ricevere da Carlo Alberto l'atto di abdicazione⁹⁸⁶ e per aver partecipato alle trattative con lo Stato Maggiore imperiale sulle condizioni dell'armistizio.

Nel decennio di preparazione Cadorna continuò la sua attività politica tra i ranghi del partito moderato di Cavour. Risale a quell'epoca il suo primo interesse per la materia ecclesiastica, con la partecipazione alla commissione incaricata dell'esame del progetto di legge sulla soppressione degli enti ecclesiastici⁹⁸⁷. Il senatore ricevette infine la nomina a consigliere di Stato dal Governo La Marmora – Rattazzi, il 19 luglio 1859.

Dopo la proclamazione dell'Unità nazionale, Cadorna mantenne i suoi incarichi; conservò sia l'incarico presso il Consiglio di Stato, sia una posizione parlamentare circondata di rispetto per i suoi trascorsi, per il carattere integerrimo e per l'autonomia delle posizioni espresse nel corso del tempo. Oltre ai numerosi incarichi istituzionali ricoperti ed al già ricordato ruolo nella discussione su una delle ultime proposte di riordinamento della proprietà ecclesiastica⁹⁸⁸, si può sottolineare quanto affermato da Nicola Raponi, sulla scorta di Jemolo: che Cadorna, cioè, fu esponente di spicco del massimo organo amministrativo (ne assunse la presidenza il 4 dicembre 1874 e la conservò fino alla morte) in un'epoca in cui il Consiglio di Stato esercitò con i suoi pareri «un'azione nettamente moderatrice rispetto alla politica tendenzialmente

⁹⁸⁴ E. MICHEL, voce *Cadorna, Carlo*, in «Dizionario del Risorgimento», VI, 1931, p. 461.

⁹⁸⁵ N. RAPONI, voce *Cadorna, Carlo*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XVI, 1973, p. 98.

⁹⁸⁶ E. MICHEL, voce *Cadorna, Carlo*, cit., p. 462.

⁹⁸⁷ N. RAPONI, voce *Cadorna, Carlo*, cit., p. 99.

⁹⁸⁸ C. CADORNA, *Relazione e disegno di legge sull'ordinamento degli enti morali*, cit.; cfr. *supra*, cap. I, § 5.

anticlericale e talora provocatoria della Sinistra»⁹⁸⁹. Lo studioso osserva con pertinenza che l'azione moderatrice del senatore «è tanto più singolare quanto più critico parve divenire il suo atteggiamento personale nei confronti della politica ufficiale della S. Sede e delle correnti clericali [...] e quanto più radicale poté sembrare il suo pensiero sul problema dei rapporti Stato – Chiesa e sulla funzione stessa della religione»⁹⁹⁰.

Cadorna morì a Roma il 2 dicembre 1891, assistito dal fratello (il generale Raffaele, padre di Luigi, futuro capo di Stato Maggiore del Regio Esercito durante il primo conflitto mondiale), il quale curò l'edizione postuma dell'opera in cui, negli ultimi anni di vita, il senatore aveva progressivamente riversato il frutto dei suoi interessi per la questione ecclesiastica⁹⁹¹.

Nel 1887 Cadorna pubblicò un saggio sulla *Rassegna di Scienze sociali e politiche* – poi diffuso come opuscolo autonomo –, nel quale prendeva decisamente posizione contro il progetto di conciliazione fra lo Stato e la Chiesa all'epoca ventilato. La sua voce autorevole fu peraltro considerata una delle cause del fallimento di quel primo tentativo. Nell'*incipit* si affermava di voler affrontare la «questione comune a tutti gli Stati che ha per oggetto le relazioni giuridiche della Podestà civile colla Associazione religiosa cattolica», per riflettere sulla praticabilità in generale di una conciliazione fra lo Stato e la Chiesa.

L'autore afferma subito che, ignorando le vere e profonde ragioni del dissidio fra le due entità, si rischia di voler fondare «la concordia, non già nella natura stessa delle cose, e nelle leggi giuridiche e naturali che loro sovrastano, ma in una conciliazione dipendente dalla volontà e dall'arbitrio degli uomini; locché equivale al cercare la conciliazione del medio evo, e dei suoi principî, colla presente civiltà»⁹⁹².

Le premesse non potrebbero essere più chiare. Per il senatore, infatti, ragioni storiche e strutturali impediscono di conciliare due sistemi di norme e valori tra loro antitetici, come sono quello secolare e quello della Chiesa. Infatti, mentre l'ordinamento ecclesiastico sarebbe sostanzialmente radicato in anacronistiche pretese medievali di un dominio teocratico e clericale, l'ordinamento civile avrebbe invece elaborato il germe

⁹⁸⁹ Si ricordano a titolo di esempio «il parere del 22 dicembre 1877 sulla conservazione al culto delle chiese di titolo cardinalizio, quello del 27 febbraio 1878 con il quale si affermava che la legge delle guarentigie doveva qualificarsi come legge fondamentale – costituzionale – dello Stato e infine quello del 23 dicembre 1885 sulla irrevocabilità dell'*exequatur* e del *placet* una volta concessi»; ivi, p. 101.

⁹⁹⁰ Ivi, pp. 101-102.

⁹⁹¹ C. CADORNA, *Religione, diritto, libertà della condizione giuridica delle associazioni e delle autorità religiose negli Stati civili*, Milano, Hoepli, 1893, 2 voll.

⁹⁹² C. CADORNA, *Il principio della Rinascenza. Uno strascico del Medio Evo e la conciliazione-transazione*, Roma, Loescher, 1887, pp. 5-6.

delle dottrine «veramente cristiane» nel corso del Rinascimento. «Ma se ciò prova che il Rinascimento ebbe causa ed origine cristiana, ciò dimostra del pari, che esso non ebbe se non soggetto, e carattere giuridico, epperò non religioso. Il Rinascimento ha portato con sé non una religione, né la guerra ad alcun culto; ma solo la *giuridica libertà*». Secondo Cadorna, infatti, il movimento culturale che pose fine al Medioevo «fu indubbiamente altissima protesta della libertà, e dell'autonomia umana contro il principio del diritto pubblico medioevale positivo, che volevasi perpetuare, e che aveva attribuito alla legge, e all'autorità religiosa carattere e potere giuridico, e politico»⁹⁹³.

Questa è, in sintesi, la tesi che Cadorna sostiene e sviluppa in questo saggio e che ribadisce – con variazioni minime – anche negli scritti successivi. Effetti della formazione del potere clericale del Papato furono la sovrapposizione della Chiesa allo Stato e la strutturazione di un insieme di principî giuridici e di teorizzazioni che, nato per occasioni contingenti, si affermò a discapito delle libertà delle nazioni. «Alla difesa della natura giuridica e universale del precetto religioso, e del potere pubblico, politico, universale del Papato», prosegue il giurista, «orse allora una numerosa e abilissima scuola il cui assunto fu di erigere il diritto pubblico positivo e pratico medioevale che, per necessità di un fatto transitorio, e per la difesa dei popoli, era stato accettato, in sistema teoretico, giuridico, al fine di renderlo perpetuo», a tutela e beneficio dell'autorità religiosa stessa⁹⁹⁴. Cadorna cita al riguardo le costruzioni dottrinali sulla *potestas directa ed indirecta in temporalibus* che si sono succedute nel corso dei secoli, fino ai suoi giorni⁹⁹⁵, sottolineando però come si tratti in ogni caso di declinazioni degli stessi principî, sempre antitetici con quelli della società civile.

Il principio fondamentale di quest'ultima è infatti da rivenirsi nella «libertà giuridica della coscienza in materia religiosa, il quale principio della nuova società è la negazione del contrario principio, secondo il quale la legge, e l'autorità religiosa hanno carattere, e poteri giuridici, e politici; principio questo, che è la parte sostanziale del diritto pubblico medioevale, e del diritto pubblico clericale-politico presente»⁹⁹⁶.

Da ciò derivano due conseguenze. La prima è che le associazioni religiose, tra le quali la Chiesa cattolica, non sono per Cadorna potere pubblico, bensì «in quanto agiscono nello Stato, ed operano giuridicamente nella società civile e in relazione colla medesima», esse sono «semplici riunioni di diritto civile, che non hanno nello Stato

⁹⁹³ Ivi, p. 9.

⁹⁹⁴ Ivi, p. 13.

⁹⁹⁵ Cfr. L. MUSSELLI, *Chiesa cattolica e comunità politica*, cit., pp. 3-57.

⁹⁹⁶ C. CADORNA, *Il principio della Rinascenza*, cit., p. 14.

maggiori diritti delle altre associazioni, e che, come queste, sono per ogni cosa di natura giuridica soggette alle leggi e al potere sovrano dello Stato»⁹⁹⁷. La seconda, che non vi sia possibilità di un accordo giuridico (un concordato) fra lo Stato e la Chiesa – mancando questa dei requisiti per stipulare patti di diritto pubblico – né per una conciliazione di altro tipo fra le due entità, poiché esse professano principî antitetici. Lo Stato si fa garante della libertà dei cittadini; la Chiesa invece afferma il suo diritto a sottoporli a leggi che, oltre a sottendere pretensioni politiche e giuridiche sostanzialmente abusive, tendono a violarne la libertà, *in primis* di coscienza. Il che equivale a dire: ledere quel principio di libertà di coscienza che è invece il cuore del diritto secolare *post-medievale*.

Come si può vedere, si tratta in sostanza di una riproposizione delle tesi separatiste di Minghetti, connotata forse da accenti di maggiore durezza nei confronti della Chiesa e del suo compito. Pur affermando di auspicare la conciliazione, Cadorna conclude che essa non è possibile fintantoché «l'associazione e l'autorità religiosa si presentino «come uno Stato nello Stato». Perché si raggiunga un accordo, la Chiesa dovrebbe accettare, «almeno nel fatto, la condizione giuridica di tutte le associazioni, ed autorità religiose nelle moderne società; ed inoltre richiedesi che si cessi dal pretendere ad una sovranità di qualsivoglia sorte in Italia»⁹⁹⁸. Accettazione del principio separatista e della *capitis deminutio* a collegio privato, nonché rinuncia alla questione romana: si trattava, naturalmente, di condizioni sostanzialmente impossibili da realizzarsi.

Sarebbe complesso, né forse sarebbe utile allo scopo del presente lavoro, indagare nel dettaglio quanta parte delle affermazioni recise di Cadorna siano osservazioni di fatto⁹⁹⁹ e quanta invece rappresenti semplici prese di posizione ideologiche¹⁰⁰⁰. In ogni caso, il libello contiene una lucida riproposizione dell'ideale politico separatista e cerca di colpire il cuore della questione che, in ultima analisi, fino a quel momento aveva impedito di procedere lungo la linea auspicata dall'autore: il problema della definizione della natura della Chiesa come società.

⁹⁹⁷ Ivi, p. 17.

⁹⁹⁸ Ivi, p. 28.

⁹⁹⁹ Di certo, per esempio, l'autore prende atto di una realtà, quando afferma che la Chiesa intende proporsi come società giuridica.

¹⁰⁰⁰ Per esempio, laddove parla della «condizione giuridica delle associazioni religiose nelle moderne società», Cadorna commette una generalizzazione *pro domo sua*, considerando che – ad esclusione del sistema statunitense, che peraltro egli non cita – nel resto degli Stati occidentali le condizioni giuridiche delle varie Chiese erano alla sua epoca di segno ben diverso rispetto a quello auspicato dallo scrittore. Inoltre, quando afferma che la Chiesa dovrebbe assumere in tutto e per tutto le forme della libera associazione, egli non si fa alcun cenno ai problemi di fattibilità che tale soluzione, notoriamente, implicava.

La sfida di Cadorna ebbe vasta risonanza. Lo dimostrano non solamente le citazioni di cui questo ed i suoi successivi scritti godettero presso la pubblicistica e gli studi successivi, ma anche il livello della risposta che essa ricevette. Nello stesso 1887 apparvero infatti le *Osservazioni* di mons. Cavagnis allo scritto del consigliere di Stato¹⁰⁰¹. L'autore era uno dei più importanti esponenti della canonistica curiale, nonché il massimo cultore dello *jus publicum ecclesiasticum*; l'editore del volume era la Tipografia Vaticana e – almeno stando alla testimonianza dello stesso Cadorna – lo studio avrebbe goduto di una particolare attenzione da parte della Curia romana, che lo avrebbe addirittura diffuso direttamente attraverso la Segreteria di Stato¹⁰⁰². Tutti questi elementi conferivano allo scritto del prelado un carattere, se non ufficiale, quantomeno ufficioso, nel senso che esso esprimeva assai da vicino la posizione della Curia pontificia sulla materia trattata.

Felice Cavagnis, all'epoca, era professore di diritto pubblico ecclesiastico nel Pontificio Seminario Romano. Egli era nato a Bordogna, tra i monti bergamaschi della Val Brembana, il 13 gennaio 1841. Compiuti gli studi a Roma, presso l'Apollinare (dove conseguì le lauree in filosofia, teologia ed *utroque jure* fra il 1859 ed il 1866), tornò per qualche anno nella sua terra d'origine, per insegnare filosofia nello storico Collegio di Celana, una delle strutture ecclesiastiche lombarde legate alla riforma di san Carlo Borromeo.

Pochi anni più tardi, il sacerdote fu richiamato a Roma, per ricoprire la cattedra di logica e metafisica all'Apollinare, ma per le sue idee cartesiane «fu costretto a lasciare l'insegnamento filosofico nel 1879 a causa della restaurazione tomista voluta da Leone XIII»¹⁰⁰³. L'anno successivo fu chiamato alla neoistituita cattedra di diritto pubblico ecclesiastico¹⁰⁰⁴, materia della quale, raccogliendo non solo idealmente il testimone di Camillo Tarquini, divenne il più importante cultore, «fornendo un contributo fondamentale alla elaborazione del paradigma definitivo di tale disciplina, costruita

¹⁰⁰¹ F. CAVAGNIS, *Della natura di società giuridica e pubblica competente alla Chiesa. Osservazioni sull'opuscolo Il principio della Rinascenza e uno strascico del Medio Evo*, Roma, Tipografia Vaticana, 1887.

¹⁰⁰² C. CADORNA, *Religione, diritto, libertà*, cit., vol. II, p. 917.

¹⁰⁰³ F. FRANCESCHI, voce *Cavagnis, Felice*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, p. 493.

¹⁰⁰⁴ M. NACCI, *Origini, sviluppi e caratteri*, cit., p. 80.

attorno al modello della Chiesa *societas perfecta*»¹⁰⁰⁵. Un'operazione della quale è stata altresì sottolineata la funzione ideologica antiliberale¹⁰⁰⁶.

La sua opera di studioso fu coronata da una serie di incarichi (non soltanto curiali) prestigiosi, come le funzioni di referendario del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, canonista della Sacra Penitenzieria, rettore del Seminario Romano, prosegretario della Sacra Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari e, dopo essere stato creato cardinale il 15 aprile 1901, membro della Commissione per la codificazione canonica. La morte, che lo raggiunse il 29 dicembre 1906, gli impedì tuttavia di dare personalmente un contributo significativo ai lavori per la riforma del diritto canonico.

Questi pochi dati biografici mettono in evidenza come, all'epoca della sua risposta a Cadorna, Cavagnis fosse uno studioso all'apice della sua autorevolezza accademica. Così come la figura dello scrittore evocava un intervento munito di crismi di autorevolezza superiori a quelli che avrebbe potuto avere qualsiasi altro pur brillante studioso, anche il tenore della risposta rendeva chiaro l'intento di esprimere una replica per quanto possibile definitiva alle tesi separatiste allora circolanti. Nella prefazione, infatti, si legge che «le idee manifestate dal senatore Cadorna non sono esclusivamente sue, ma comuni al partito liberale che dicesi più corretto. In sostanza sono le medesime propugnate dal Mamiani nella sua *Teorica della religione e dello Stato*, dal Minghetti nel suo libro *Stato e Chiesa*, dal Castagnola (professor Stefano, già ministro di agricoltura e commercio) nelle sue *Relazioni giuridiche tra Chiesa e Stato*, e da altri»¹⁰⁰⁷. Si può pertanto ritenere che – con la conferma dell'opera di padre Liberatore che si analizzerà nel prossimo paragrafo – lo studio di Cavagnis sia da ritenersi il punto fermo che la Chiesa pose sull'argomento in esame.

Il saggio si apre con una sintetica ricostruzione della dottrina del separatismo, per il quale solo la società civile, nelle forme dello Stato, può assumere la qualità di società giuridica primaria di diritto pubblico. Infatti le associazioni religiose, per quanto lecite, non potrebbero mai «assumere la natura di società giuridiche precisamente in ordine allo scopo religioso che si prefiggono, perché rinnegherebbero la natura del loro fine, il

¹⁰⁰⁵ F. FRANCESCHI, voce *Cavagnis, Felice*, cit., p. 493. *Amplius* sulla vicenda biografica dello studioso e sulle caratteristiche si vedano M. NACCI, *Origini, sviluppi e caratteri*, cit., pp. 80-117 e C. FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica*, cit., vol. I, pp. 224-232.

¹⁰⁰⁶ La sua opera scientifica più importante, nella quale lo studioso inserì anche un'ampia trattazione degli argomenti qui affrontati, è F. CAVAGNIS, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, Romae, Typis Societatis Catholicae Instructionis, 1882-1883, 2 voll.

¹⁰⁰⁷ F. CAVAGNIS, *Della natura di società giuridica e pubblica*, cit., pp. V-VI.

quale deve sempre conseguirsi con libertà giuridica»¹⁰⁰⁸. Nessun vincolo giuridico, infatti, può essere posto alle convinzioni interne, pertanto ipotizzare una società pubblica – munita cioè di poteri coercitivi – e al tempo stesso votata ad un fine di ordine spirituale, sarebbe un controsenso.

Da ciò discendono una serie di note conseguenze: che la Chiesa sia libera ed indipendente nell'ordine meramente religioso e spirituale, ma sottoposta al diritto dello Stato quanto alle sue manifestazioni esterne; che ad essa possa essere eventualmente attribuita capacità giuridica solo per una positiva concessione dello Stato; che la formazione del sistema di diritto canonico sia stata il risultato di un'opera resa possibile solo da determinate condizioni storiche e che pertanto, con il superamento di tali condizioni, «la Chiesa per fatto umano perdette quel che per fatto umano aveva acquistato»¹⁰⁰⁹.

La critica del sistema che viene riassunto nella prima parte (premessi un breve cenno sulla sua inconciliabilità con il disposto dell'art. 1 dello Statuto) si apre con una annotazione che denota la piena consapevolezza dei limiti che scontavano le risposte ecclesiastiche al separatismo prodotte fino a quel momento. Cavagnis scrive infatti che la confutazione può essere svolta secondo due vie: confrontando il sistema proposto con l'insegnamento cattolico, oppure considerandolo in sé e per sé. La prima via è più rapida e sicura, ma «si può adoperare solo con cattolici, che credono la divina natura della Chiesa e la assistenza divina, per la quale essa è infallibile nell'insegnare e santa nell'operare». Pur prendendone atto, lo studioso non riesce tuttavia a discostarsi completamente – o non lo vuole – da una linea argomentativa che ponga l'accento in modo prevalente o esclusivo sulla confutazione logica delle teorie avverse. Scrive infatti poco dopo che, avendo a che fare con persone che si dichiarano cattoliche, pur se liberali, «noi perciò paragoneremo le teorie del liberalismo giuridico con l'insegnamento della Chiesa e constatatane l'opposizione e così assicuratane la falsità, esamineremo gli argomenti su cui si appoggiavano e per tal modo mostreremo dove ne stesse la falsità, sempre secondo i principî cattolici». Questo perché «se altri non credesse alla verità cattolica, non è nel nostro scopo entrare in tale disputa, altrimenti dovremmo fare un trattato generale non solo di teologia, ma anche di filosofia per trovare i principî comuni dai quali partire»¹⁰¹⁰. Carlo Cadorna, nella sua replica alle

¹⁰⁰⁸ Ivi, pp. 3-4.

¹⁰⁰⁹ Ivi, p. 11.

¹⁰¹⁰ Ivi, pp. 20-21.

osservazioni di Cavagnis, non avrebbe mancato di rilevare questa circolarità di argomentazione come un vizio di fondo dell'opera.

Come per le *Institutiones* di Tarquini, anche per il saggio di Cavagnis è difficile estrapolare dal fitto reticolo della trattazione i passaggi di maggiore rilevanza riguardo al punto della giuridicità dell'ordinamento canonico, poiché – oltre ad essere l'opera nella sua interezza dedicata al tema – la concatenazione argomentativa implica una forte continuità di rimandi infratestuali.

L'assunto di partenza afferma che «se Iddio ha voluto obbligare la società, questo obbligo è giuridico, perché riguarda l'operare esterno, e la società adottando come è suo dovere la legge di Dio, le dà valore anche civile»¹⁰¹¹. Il diritto perfetto è, secondo definizione, «la facoltà morale di agire esteriormente, inviolabile dagli altri. È facoltà morale, e non un potere meramente fisico [...], perciò è una facoltà conforme alla natura razionale, al suo fine, all'ordine universale voluto da Dio». Lo Stato, nel quale l'uomo si associa ai suoi simili per darsi un reggimento, è per sua natura una istituzione posteriore all'uomo; pertanto esso non può influire sui diritti essenziali di cui l'uomo è titolare: i diritti naturali. Esso può solamente toglierli «in via di pena» (quindi attraverso un procedimento che assicuri la corrispondenza della sanzione a più alti principî di giustizia), ma conferisce solamente «alcuni diritti avventizi e secondari»¹⁰¹².

Lo Stato, tuttavia, è a sua volta voluto da Dio, perciò deve collocarsi in rapporti armonici con le altre istituzioni, fra le quali la Chiesa, a cui Dio stesso ha, per diritto naturale e per statuizione positiva, conferito dei diritti. I diritti della Chiesa sono indipendenti da quelli dello Stato e degli individui, «perciò essa è non solo società giuridica, ma giuridicamente perfetta»¹⁰¹³.

Il fatto che i diritti della Chiesa siano essenzialmente di natura soprannaturale non toglie che lo Stato, pur se preposto al reggimento delle cose terrene, non debba osservarli. Infatti ammettere l'esistenza un diritto e non tenerne conto sarebbe cosa contraddittoria e lo Stato deve pertanto «riconoscere tutti i diritti, perché tutti sono egualmente inviolabili; regola poi i diritti che gli sono soggetti; non regola ma solo rispetta i diritti che sono da esso indipendenti o ad esso superiori»¹⁰¹⁴.

Senza ripercorrere tutto l'*iter* argomentativo del volume, si possono considerare le conclusioni alle quali approda Cavagnis. Egli afferma che, «siccome la vita politica e

¹⁰¹¹ Ivi, p. 23.

¹⁰¹² *Ibidem*.

¹⁰¹³ Ivi, pp. 24-30.

¹⁰¹⁴ Ivi, p. 33.

giuridica è contenuta nella moralità e la Chiesa ha autorità divina di governare gli uomini in tutto ciò che tocca la moralità, ed in quanto la tocca, così la Chiesa giudica anche delle massime giuridiche e politiche in quanto ledano la moralità», pertanto è in sua facoltà di porre «regole anche giuridiche e politiche»¹⁰¹⁵.

Così, nel passaggio attraverso l'elemento morale, che assorbe quello giuridico, Cavagnis afferma in capo alla Chiesa una potestà di intervento simile a quella dello Stato. Agli effetti pratici, data la congruenza delle rispettive facoltà che si desume implicitamente, il professore bergamasco stabilisce anche un'analogia – ai fini giuridici – fra la natura della Chiesa e quella dello Stato. Pertanto, così come lo Stato, anche la Chiesa è una società pubblica e giuridica, capace per sua natura di emanare norme vincolanti come quelle del diritto civile¹⁰¹⁶, ed il diritto canonico è diritto nello stesso senso in cui lo è quello dello Stato.

Cadorna replicò alle osservazioni di Cavagnis l'anno seguente, con un volume intitolato *Del primo ed unico principio del diritto pubblico clericale*¹⁰¹⁷, in cui riprendeva ed ampliava le argomentazioni già espresse nel precedente articolo. In seguito, il senatore piemontese tornò sull'opera del canonista in un capitolo del suo già ricordato studio sui rapporti fra religione, diritto e libertà¹⁰¹⁸. In entrambi i casi, il nucleo della trattazione è la confutazione della «tesi del diritto pubblico clericale-teoretico, per la quale il potere temporale e la forza spettano all'autorità religiosa come cosa di lei propria e come diritto che le appartiene a titolo ed a fine religioso»¹⁰¹⁹.

In questi scritti Cadorna ribadisce con la sua prosa tutt'altro che agevole le tesi già espresse e le proprie concezioni separatiste; ne emerge essenzialmente una critica di metodo, che accomuna l'opera di Cavagnis a tutte le altre trattazioni canonistiche da lui prese in esame. Tali opere, inserendo la questione giuridica in quella teologica e morale, si pongono su un piano diverso da quello su cui poggiano le argomentazioni giuridiche secolari. Ciò dà luogo ad un «audace, arbitrario, scambio di soggetto, su cui è poi edificato tutto il diritto clericale-politico, il quale scambio consiste nel dare alla verità che è affermata sul fondamento di un giudizio personale, e soggettivo, cioè dipendente

¹⁰¹⁵ Ivi, p. 66.

¹⁰¹⁶ Ivi, pp. 73-76.

¹⁰¹⁷ C. CADORNA, *Del primo ed unico principio del diritto pubblico clericale*, Roma, Loescher, 1888.

¹⁰¹⁸ C. CADORNA, *Religione, diritto, libertà*, cit., vol. II, pp. 917-957.

¹⁰¹⁹ Ivi, p. 774.

dalla credenza individuale»¹⁰²⁰. La credenza individuale è, naturalmente, l'adesione alla concezione cattolica della società.

Poiché, per Cadorna, le credenze religiose dovrebbero produrre esclusivamente «obbligazioni, e conseguenze soltanto morali tra il credente, e Dio», non è sufficiente dimostrare la correttezza interna di tali concezioni (che includono, naturalmente, anche quella della giuridicità dell'ordinamento canonico), ma occorre dimostrare specificamente – cosa di cui egli nega la possibilità – che l'ordinamento canonico sia un ordinamento al pari di quello dello Stato, alla stregua di parametri esterni alla dottrina cattolica ed oggettivi, non fondati su convinzioni di fede.

Si tratta, ancora una volta, di uno scontro fra sistemi di valori e di assunti fra loro non comunicanti: anche laddove – come nel caso di Cadorna e Cavagnis – vi sia da parte degli interessati la consapevolezza del *décalage* che intercorre fra i rispettivi argomenti, il dibattito continua ad essere condotto secondo priorità antitetiche. Per la visione ecclesiastica, che cala il problema giuridico in quello morale e teologico, il nucleo della questione risiede nel tentativo di incardinare i diritti della Chiesa nell'accettazione del messaggio evangelico; per la concezione liberale, invece, si tratta di escludere dal campo del giuridicamente rilevante tutto ciò che si colloca fuori dalla completa identificazione tra Stato, potestà pubblica e diritto. Una tesi della cui bontà sarebbe stato molto difficile convincere la Chiesa.

¹⁰²⁰ C. CADORNA, *Del primo ed unico principio*, cit., p. 42.

4. Padre Liberatore e la definizione del canone curiale della risposta sul carattere pubblico dell'ordinamento canonico

Lo studio di mons. Cavagnis rappresentava lo svolgimento sul piano dello *jus publicum ecclesiasticum* dei principî contenuti nell'enciclica *Immortale Dei* del 1° novembre 1885, con la quale Leone XIII si era pronunciato sul tema che qui interessa. In altre parole, oltre che dal punto di vista giuridico, la Chiesa cattolica si esprime anche attraverso il Magistero riguardo al punto del carattere pubblico che le competeva e della giuridicità dell'ordinamento canonico. A questo riguardo – per le ragioni che presto si evidenzieranno – assumono particolare rilievo la figura e l'opera di padre Liberatore.

Matteo Liberatore era nato a Salerno il 14 agosto 1810 da famiglia altolocata. Entrato nella Compagnia di Gesù a sedici anni, condusse gli studi presso il Collegio Romano, dove entrò in contatto con due personalità destinate ad esercitare una profonda influenza sulla sua formazione e sulla sua futura carriera: padre Taparelli e Vincenzo Gioacchino Pecci. Gli insegnamenti filosofici del primo lasciarono un profondo segno nella formazione dello studioso¹⁰²¹ e la collaborazione con il secondo, una volta divenuto Pontefice, permise alle dottrine di padre Liberatore di acquisire una risonanza ed un'autorevolezza fuori dalla portata di altri studiosi.

Tornando alla vicenda biografica del giovane salernitano, nel 1837 egli divenne docente di filosofia presso il collegio dei gesuiti di Napoli e, tra il 1840 e il 1842, pubblicò nella capitale partenopea la sua prima opera: i due volumi delle *Institutiones logicae et metaphysicae*¹⁰²², poi tradotti nelle principali lingue europee ed adottati in molti seminari e istituti cattolici. È stato osservato che, attraverso le successive edizioni dell'opera (ben venti) «si può seguire il progressivo avvicinarsi [dell'autore] al tomismo, che divenne deciso e definitivo solo nel 1850»¹⁰²³.

¹⁰²¹ Come ha scritto Tommaso Mirabella, padre Taparelli può essere considerato «come il centro e l'anima dell'ambiente in cui si formarono sia il futuro Papa Leone XIII che il Liberatore; e la sua dottrina come il viatico filosofico e culturale che accompagnò entrambi. Per cui, intendere la formazione dottrinale del Taparelli significa penetrare per gran parte nella stessa formazione dottrinale del Pecci e del Liberatore»; T. MIRABELLA, *Il pensiero politico di p. Matteo Liberatore ed il suo contributo ai rapporti tra Chiesa e Stato*, Milano, Giuffrè, 1956, p. 21.

¹⁰²² M. LIBERATORE, *Institutiones logicae et metaphysicae*, Neapoli, Typis Fibrenianis, 1840-1842, 2 voll.

¹⁰²³ S. DISCEPOLO, voce *Liberatore, Matteo*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LXV, 2005, consultabile al sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/matteo-liberatore_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/matteo-liberatore_(Dizionario-Biografico)/).

I moti rivoluzionari del 1848, con il loro portato di antigesuitismo (che, da Mazzini a Gioberti, sembrava essere uno dei pochi elementi comuni a tutte le correnti politiche patriottiche dell'epoca), consigliarono a p. Liberatore di rifugiarsi a Malta.

Di ritorno a Napoli, nel 1850, contribuì a fondare la *Civiltà Cattolica* insieme a Carlo Maria Curci, al suo maestro Luigi Taparelli e al padre Antonio Bresciani¹⁰²⁴. Soprattutto dopo l'abbandono del progetto da parte di padre Curci e la morte del Taparelli, Liberatore divenne «il principale estensore degli articoli e delle note che esprimevano l'indirizzo della rivista, in conformità con le posizioni della S. Sede». Le sue idee, «espresse con prudenza e con valide argomentazioni, ebbero grande influsso anche sulla gerarchia, grazie all'amicizia e alla stima di Pio IX e di Leone XIII»¹⁰²⁵. Pur essendosi distinto come difensore del dominio temporale della Chiesa, nel periodo postunitario le posizioni di padre Liberatore andarono ammorbidendosi¹⁰²⁶; infine, egli divenne un fautore dell'ingresso dei cattolici in politica.

Con l'elezione al Soglio del cardinale Pecci iniziò la proficua fase della collaborazione di padre Liberatore al concepimento ed alla stesura dei principali atti del magistero sociale del nuovo Pontefice. Nel 1879 collaborò alla redazione dell'enciclica *Aeterni Patris*, che stabilì la preminenza del pensiero tomista in tutte le scuole cattoliche «in un momento in cui, nell'insegnamento dei seminari e degli studentati religiosi, dominavano l'idealismo, il razionalismo e l'ontologismo giobertiano»¹⁰²⁷.

Nell'ultimo decennio della sua vita si dedicò in particolare allo studio dei problemi di economia politica; il frutto di tale impegno fu il testo della *Rerum novarum*, della quale fu il principale redattore, sotto la guida di Leone XIII¹⁰²⁸.

Lo studioso si spense a Roma il 18 ottobre 1892.

Tra i frutti della collaborazione di padre Liberatore con Leone XIII vi fu dunque la già ricordata enciclica *Immortale Dei* del 1° novembre 1885, sulla costituzione

¹⁰²⁴ Sul gesuita trentino si vedano le note biografiche di A. COVIELLO LEUZZI, voce *Bresciani Borsa, Antonio*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XIV, 1972, pp. 392-394.

¹⁰²⁵ S. DISCEPOLO, voce *Liberatore, Matteo*, cit. *Amplius* T. MIRABELLA, *Il pensiero politico di p. Matteo Liberatore*, cit., pp. 109-219.

¹⁰²⁶ Ai profili politici dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa è dedicato M. LIBERATORE, *La Chiesa e lo Stato*, Napoli, Giannini, 1872.

¹⁰²⁷ S. DISCEPOLO, voce *Liberatore, Matteo*, cit. Sull'importanza dell'enciclica per la restaurazione tomista si vedano le annotazioni introduttive contenute in *L'enciclica Aeterni Patris di Leone XIII nel primo centenario (1879-1979)*, Napoli, Edizioni Domenicane Italiane, 1979 e M. GUASCO, *La formazione del clero*, Milano, Jaca Book, 2002, pp. 49-66.

¹⁰²⁸ «Al Liberatore si deve la stesura del primo schema e la redazione definitiva, dopo la rielaborazione dei cardinali Zigliara e Mazzella»; S. DISCEPOLO, voce *Liberatore, Matteo*, cit.

cristiana degli Stati, la quale, come è noto, definì lo spirito ed i confini del diritto pubblico ecclesiastico fra Ottocento e Novecento.

Poco più di un anno dopo la pubblicazione del documento pontificio, apparve a stampa un saggio del Liberatore significativamente intitolato *Del diritto pubblico ecclesiastico*¹⁰²⁹. Data la contiguità temporale e di argomento, sembra lecito ritenere che lo studio fosse una sorta di esplicazione delle tesi contenute nell'enciclica, come peraltro dimostrano i continui riferimenti al testo di essa e il fatto che il documento stesso venisse riportato integralmente in chiusura del volume¹⁰³⁰. Si può quindi guardare al volume del gesuita come ad una sorta di “interpretazione autentica” dell'enciclica di Leone XIII; una circostanza che consente di indagare più approfonditamente le concezioni ultime che la Chiesa sposò ufficialmente per rispondere alla sfida liberale sulla sua natura e sulla giuridicità del diritto canonico.

Il volume si apre con una chiara affermazione: «L'eresia del nostro tempo è la negazione della Sovranità della Chiesa, o più veramente di Cristo, del quale la Chiesa è regno». Per effetto di tale eresia, «si nega alla Chiesa la natura di vero Impero, quantunque nel giro della religione; se le interdice l'esercizio di poteri pubblici; se ne esclude l'influenza da ogni ordine sociale esterno. A lei appena si consente un asilo nell'invisibile recinto della coscienza individuale, colla speranza di poterla poscia cacciare anche di là, mediante il libero pensiero»¹⁰³¹. Fatta questa premessa, nel volume viene affrontato in modo organico il tema del carattere giuridico pubblico della Chiesa, con l'intento di rispondere alla sfida laica del liberalismo separatista.

Lo studio si apre con un capitolo dedicato al tema della natura della società ecclesiastica, della quale si afferma – naturalmente – che è società pienamente giuridica. Questa è «l'idea madre di tutta la trattazione» e viene «compendiata nel principio giuridico della sovranità della Chiesa, presupposto dell'essere questa fondata in forma di Stato, benché d'ordine spirituale; di società cioè, pubblica e perfetta»¹⁰³².

Poiché si dice «società giuridica quella, verso cui i membri che la compongono sono stretti da dovere giuridico, sia che un tal dovere sorga da legge, sia che da patto», mentre «chiamiamo società puramente morale quella, in cui più persone si uniscono insieme per un fine lecito, senza che per legge o per patto ne sorga veruna obbligazione, strettamente detta», il fatto che «la Chiesa sia società nel primo senso, cioè giuridica, è

¹⁰²⁹ M. LIBERATORE, *Del diritto pubblico ecclesiastico*, Prato, Giachetti, 1887.

¹⁰³⁰ Ivi, pp. 432-478.

¹⁰³¹ Ivi, p. I.

¹⁰³² T. MIRABELLA, *Il pensiero politico di p. Matteo Liberatore*, cit., p. 335.

la conseguenza dell'essere ella società necessaria»¹⁰³³. La Chiesa, infatti, è società impostaci dalla legge divina, dalla quale scientemente nessuno può sottrarsi» e vi si accede attraverso il battesimo, atto di sottomissione perpetua all'ordinamento ecclesiastico¹⁰³⁴.

La Chiesa, oltre ad essere una società genericamente giuridica, è anche società pubblica, indipendente, perfetta.

«Pubblica vuol dire società non inchiusa in un'altra del medesimo ordine, ma sussistente da sé e, come tale, operante, diciam così, all'aperto. Onde suol dirsi anche Stato, quasi formata in sé stessa. Il che nasce dall'essere indipendente e padrona di sé, al quanto dire non sottoposta al altra società superiore, del cui fine il suo fine sia quasi parte o strumento». Il primo elemento è strettamente correlato agli altri; infatti «cotesta sua indipendenza poi risulta da ciò, che essa in genere di società è perfetta, cioè tale che possessa formalmente, o almeno virtualmente, quanto è richiesto all'effettuazione del proprio fine. Quindi», conclude lo studioso gesuita, «come ognun vede, le tre doti di cui parliamo stanno tra loro in questa disposizione, che la società è pubblica, perché indipendente; ed è indipendente, perché perfetta»¹⁰³⁵.

La Chiesa è una società perfetta nel senso che «ella sia bastevole a sé stessa, rispetto al proprio fine; ossia che abbia in sé i mezzi sufficienti a conseguire il bene, per cui ella viene formata in quel dato ordine». Essa inoltre possiede tali caratteristiche in quanto società soprannaturale, dato che «una società d'ordine soprannaturale o è perfetta, o in nessun modo è società. Imperocchè, se non basta a sé stessa e non ha in sé piena copia di mezzi pel proprio fine, essa dovrà di natura sua tendere a far parte di altra società a sé superiore; come appunto accade della famiglia, a rispetto della società civile. Ora qual sarà cotesta società superiore, se ogni altra società è d'ordine naturale?»¹⁰³⁶.

Al di là della velata petizione di principio con cui Liberatore risolve la spiegazione del perché una società soprannaturale debba essere necessariamente una società perfetta, si possono cogliere nell'argomentazione le continue oscillazioni fra l'argomento logico e quello fideistico che – sia pure attenuate dal rigoroso impianto filosofico dell'opera – resistono come un filo che lega lo studio di padre Liberatore alle altre opere di parte ecclesiastica fin qui analizzate. Come si può vedere, però, si tratta al

¹⁰³³ M. LIBERATORE, *Del diritto pubblico ecclesiastico*, cit., p. 16.

¹⁰³⁴ Ivi, p. 17.

¹⁰³⁵ Ivi, p. 20.

¹⁰³⁶ Ivi, pp. 21-22.

contempo di una impostazione assai diversa e meno tributaria degli argomenti fideistici anche rispetto a quella, più propriamente giuridica, di mons. Cavagnis.

La Chiesa, infine, è per padre Liberatore una società suprema per la maggiore importanza del suo fine rispetto a quello delle altre società. Lo scopo che la Chiesa persegue la colloca in una posizione sovraordinata a quella delle semplici società umane, perché «il fine ultimo [delle società naturali] risponde all'uomo in quanto uomo, e però l'uomo non può secondo natura sottrarsi dalla sua influenza, nel tendere a qualsivoglia fine secondario, perché nel tendere a qualsivoglia altro fine secondario, perché nel tendere ad esso non può prescindere dalla sua natura di uomo». Così, dato che la Chiesa «guida appunto questo fine ultimo; il quale per ordinazione di Cristo non può conseguirsi, che in lei e per lei», il suo potere di indirizzo «subordina a sé tutti gli altri indirizzi della vita umana, vuoi individuali, vuoi sociali. Onde la Chiesa è società perfetta politicamente». Sicché alle sue leggi e alla sua azione «deve consonare positivamente, o almeno negativamente in quanto cioè non dissoni, l'ordinamento di qualsiasi operante umano. Il che di natura va inteso non solo delle persone individue, ma ancora delle associazioni, quale che sieno; perché è subordinazione intrinseca di fini, e le società stanno tra loro come stanno i loro fini»¹⁰³⁷.

Da tutto questo discende che, fra i poteri della Chiesa, vi sia quello di esprimere formalmente le proprie funzioni di indirizzo e governo dell'umanità attraverso la potestà di giurisdizione, che «involge sempre rispetto all'ordine pubblico»¹⁰³⁸.

Il tentativo dei liberali di «attribuire alla Chiesa la sola potestà di Ordine, negandole quella di Giurisdizione» può essere affiancato agli antichi filoni ereticali, come quello di Marsilio da Padova. Al pari di quegli eresiarchi, gli odierni pensatori nemici della Chiesa (vengono citati in particolare Carlo Cadorna e Marco Minghetti) «vorrebbero strappare dalla fronte di Cristo la corona. Cristo è Re, *Rex sum ego*; essi intendono ridurlo a condizione di puro Sacerdote; a meno che non intendano estendere anche a Lui la legge delle guarentigie dichiarandolo, come hanno fatto col Papa a rispetto del principato civile, Re senza regno»¹⁰³⁹.

L'errore che, secondo il filosofo gesuita, sta alla base delle teorie politiche dei liberali è che essi confondono due ordini diversi. «Allo Stato appartiene soltanto ciò che sorge dalla pura idea di Stato, nell'ordine politico, val quanto dire la cura della pace

¹⁰³⁷ Ivi, pp. 25-26.

¹⁰³⁸ Ivi, p. 84.

¹⁰³⁹ Ivi, pp. 85-86.

pubblica, e delle cose riguardanti meramente la potestà temporale». Alla Chiesa, per esclusione, compete la disciplina di «tutto il resto, che o per la sua natura o per la sua destinazione riguarda la santificazione delle anime, la salute delle eterna, le relazioni dell'uomo con Dio, è fuori la competenza dello Stato; appartiene alla Chiesa»¹⁰⁴⁰.

Si può notare incidentalmente che con una clausola simile, ma orientata specularmente alla tutela dei diritti della società di fronte alla religione, i giurisdizionalisti rivendicavano allo Stato il compito di disciplinare le manifestazioni esterne e di rilevanza sociale del culto religioso; pertanto si tratta essenzialmente di una disputa attorno alla spettanza del potere di disciplinare le *res mixtae*. A seconda di dove si ponga l'accento, tali materie risultano appartenere alla sfera di competenza ecclesiastica oppure statale, cosicché neppure in questo caso si può risolvere il nodo individuato da Cadorna, ovvero l'individuazione di un criterio esterno alla dottrina cattolica stessa (o si potrebbe dire, viceversa, a quella liberale).

Tornando al pensiero di padre Liberatore, la potestà legislativa della Chiesa discende come conseguenza logica dal quadro così delineato. Seguendo – come aveva già fatto don Cassani – la definizione di San Tommaso, la legge risulta essere «un ordinamento della ragione al bene comune, promulgato da chi ha cura della comunanza; *Ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata*. Il diritto pertanto d'imporre siffatti ordinamenti, è quello che si chiama potestà legislativa ossia potestà di far leggi; la quale potrebbe definirsi: Facoltà di dar norma all'operazione sociale». Per la Chiesa, come in generale per le altre società perfette, «il diritto di far leggi è talmente inchiuso nell'idea di giurisdizione, che questa senza quello non potrebbe in niuna guisa concepirsi»¹⁰⁴¹.

Proseguendo lungo la linea dei concetti razionalistici dell'Aquinate, lo scopo degli ordinamenti è quello di reggere le società per ordinarle al loro fine con l'imposizione ai consociati dell'osservanza di norme giuridiche. «Poiché si tratta di muovere non esseri irrazionali, ma esseri che operano conoscendo e volendo, uopo è che tali norme sieno ad essi applicate per via di cognizione che leghi la volontà». Ecco quindi la legge e la ragione «per la quale nella società politica si attribuisce al pubblico potere la funzione legislativa, come indispensabile all'ordinamento sociale».

¹⁰⁴⁰ Ivi, p. 89.

¹⁰⁴¹ Ivi, pp. 118-119.

Il carattere pubblico della Chiesa e la sua capacità di porre in essere un ordinamento giuridico sono due aspetti intimamente connessi. In ultima analisi, se la Chiesa

è ancor ella pubblica società; se ancor ella ha potestà di reggere e governare la moltitudine dei fedeli; non può non riconoscersi anche in lei il potere legislativo, ossia il diritto di prescrivere norme direttive dell'azione dei singoli, secondo l'esigenza del fine. E ciò tanto più evidentemente apparisce a riguardo della Chiesa, quanto che il fine, a cui sono ordinati i fedeli è soprannaturale, e soprannaturali sono i mezzi, nell'uso de' quali debbono essere diretti per conseguirlo¹⁰⁴².

Pur tenendo ferme le considerazioni sopra esposte riguardo alle oscillazioni fra gli argomenti logici e quelli fideistici, appare significativo che padre Liberatore anteponga queste considerazioni logico-filosofiche alle consuete argomentazioni teologiche e di diritto divino positivo, che pure, naturalmente, non trascura. «La potestà legislativa della Chiesa non solo apparisce qual conseguenza dell'essere sociale di lei; ma di manifesta altresì qual diritto espressamente datole da Cristo. Cristo lasciò gli Apostoli come continuatori dell'opera sua. Egli commise loro, in ordine alla Chiesa, lo stesso ufficio che avea ricevuto dal Padre. *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos*. Ora Cristo fu mandato dal Padre non solo qual maestro, ma ancora qual legislatore»¹⁰⁴³.

L'applicazione concreta dei concetti esposti deriva dai caratteri del compito a cui la Chiesa adempie. Poiché la materia in cui si esplica la sua potestà legislativa è l'ordine spirituale esterno, il diritto canonico riguarda la società cristiana in quanto visibile e socialmente ordinabile. «Ora questa è tale per gli atti che sono esterni, benché informati dagli interni. La società umana (e la Chiesa è costituita d'uomini, non d'angeli) è prossimamente e formalmente costituita in virtù di atti esterni. Essi dunque sono quelli, che propriamente debbono regolarsi e armonizzarsi per via di leggi»¹⁰⁴⁴.

La potestà legislativa della Chiesa non lede in alcun modo le attribuzioni dello Stato, per via della distinzione delle rispettive competenze. Coloro che affermano di voler salvaguardare i diritti dello Stato negando o conculcando quelli della Chiesa, pertanto, «sragionano». Dal momento che la Chiesa e Cristo stesso hanno riconosciuto

¹⁰⁴² Ivi, p. 120.

¹⁰⁴³ Ivi, pp. 121 e ssgg.

¹⁰⁴⁴ Ivi, p. 128.

la legittimità ed anzi la necessità di un governo civile, esso deve a sua volta riconoscere il valore del reggimento religioso¹⁰⁴⁵.

La separazione dello Stato dalla Chiesa, come professata dai giuristi liberali, diviene pertanto una «assurdità»¹⁰⁴⁶. Liberatore individua in Marco Minghetti il massimo esponente di quelle dottrine, che peraltro vengono svolte nel suo volume – è il giudizio di Liberatore – in modo confuso e contraddittorio¹⁰⁴⁷. Per esempio, laddove il politico bolognese definisce la nozione giuridica di Stato, egli gli attribuisce «non solo la tutela dei diritti individuali, ma altresì un'azione diretta al buon essere e al miglioramento del cittadino, alla conservazione e al progresso della società». Ciò posto, conclude Liberatore, «si vede chiaro perché si elevasse a principio la unione o per lo meno l'accordo intimo delle istituzioni civili e religiose, onde il privato e la società sono governati»; non la tesi contraria¹⁰⁴⁸. Tale principio continua ad essere, nella mente dello scrittore gesuita, l'ideale a cui anche la società moderna dovrebbe tendere.

Questa è la sintesi del pensiero di padre Liberatore. Volendone considerare le caratteristiche generali, nel confronto con gli scritti degli altri canonisti indagati nel corso della tesi, si possono sottolineare due aspetti fondamentali.

In primo luogo, rispetto ai canonisti che seguivano l'impostazione maggioritaria nei decenni precedenti, lo studioso abbandona quasi completamente il discorso storico a favore di quello filosofico. Per quanto egli non le citi, si può vedere in questa peculiarità dello studio del Liberatore una linea di continuità diretta con le *Istitutiones* di Tarquini. Se ne può inoltre desumere uno sviluppo della concezione della materia, che cessa di adagiarsi sul retaggio del passato per confrontarsi con la scienza giuridica laica con strumenti maggiormente compatibili con essa. A ben vedere, infatti, il processo di astrazione dei concetti giuridici e di distinzione fra diritto vigente e storia del diritto¹⁰⁴⁹ è l'elemento che accomuna le discipline romanistiche, privatistiche e civilistiche dell'epoca e questa nuova impostazione dello studio dello *jus publicum ecclesiasticum*.

¹⁰⁴⁵ Ivi, p. 130.

¹⁰⁴⁶ Ivi, p. 346.

¹⁰⁴⁷ Liberatore confuta in particolare gli argomenti storici e sociologici, che Minghetti introduce nel suo volume e che – come si è rilevato – sono la parte più debole della sua opera; in questo egli ha buon gioco nel contestare ciò che di solito i liberali appuntavano ai canonisti, ovvero il carattere non giuridico dell'argomentazione; ivi, pp. 357-364.

¹⁰⁴⁸ Ivi, p. 350.

¹⁰⁴⁹ Si può far risalire all'epoca dei fatti considerati la nascita dello studio storico del diritto canonico, sia in ambito laico, sia - con connotazioni apologetiche - in ambito ecclesiastico; L. MUSSELLI, *Ideologia e storia del diritto canonico*, in *Proceedings of the Eleventh International Congress of Medieval Canon Law*, edited by M. BELLOMO and O. CONDORELLI, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2006, pp. 46-50.

Probabilmente non è errato considerare questo nuovo approccio come il sintomo di una ritrovata fiducia nel diritto canonico e nel suo valore rispetto alle proposte concorrenti, oltre che – naturalmente – del ritrovato vigore che in qualsiasi epoca è sempre necessario per rinnovare un settore di studio¹⁰⁵⁰.

Osservando invece nel merito la proposta di padre Liberatore, se ne deve sottolineare l'ambizioso progetto di sottrarre il confronto sulla giuridicità del diritto canonico dal piano sul quale lo volevano collocare gli autori separatisti e di portarlo su un livello differente, al fine di superare l'*impasse* nella quale erano puntualmente caduti gli autori che puntavano sul diritto divino e sul dato storico per "imporre" al diritto secolare la coabitazione con l'ordinamento della Chiesa.

Il livello a cui si fa riferimento è quello dei concetti filosofici neotomistici, dai quali – come si è visto – tutto prende le mosse. Partendo da concezioni generali ed onnicomprensive, padre Liberatore riesce (formalmente) a collocare il diritto dello Stato ed il diritto canonico entro lo stesso schema. In particolare, scalzando il passaggio con cui le dottrine liberali legano inestricabilmente ed in modo esclusivo nel patto sociale i diritti dei cittadini a quelli dello Stato, lo studioso colloca su un piano – si può dire – antropologico il fondamento del legame giuridico tra l'uomo e Dio, fra gli uomini in generale e le formazioni sociali in cui essi operano e dalle quali sono governati.

Astraendo il concetto di società fino a darne una lettura che può essere applicata tanto allo Stato quanto alla Chiesa, tale definizione fa sì che, ai fini della definizione di che cosa sia *diritto*, divengano irrilevanti le caratteristiche intrinseche del bene che la Chiesa persegue e, di conseguenza, quello dei mezzi (essenzialmente spirituali) che danno effettività alle prescrizioni del diritto canonico.

In altre parole, pur continuando a rivendicare i propri diritti in campo secolare¹⁰⁵¹ ed il fondamento divino del diritto stesso, con l'architettura di padre Liberatore la Chiesa fissa le fondamenta del proprio ordinamento in una sfera rispetto alla quale lo Stato non può accampare né pretese di esclusività, né affermazioni di estraneità: quella della definizione filosofica del concetto di *società*.

¹⁰⁵⁰ Un rinnovamento testimoniato, in quegli stessi anni, dalla importante fioritura di riviste specialistiche che si ebbe non solamente in Italia; cfr. C. FANTAPPIÈ, *Per la storia della canonistica del secondo Ottocento: il ruolo delle riviste*, in *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, Padova, CEDAM, 2000, vol. II, pp. 865-895.

¹⁰⁵¹ Si vedano, per esempio, le affermazioni riguardo ai settori dell'istruzione (M. LIBERATORE, *Del diritto pubblico ecclesiastico*, cit., pp. 239-257) e del diritto per la Chiesa di possedere beni (pp. 257-

269), nonché, in generale, il «diritto della Chiesa all'assistenza da parte della potestà civile» (pp. 331-340).

CONCLUSIONI

LA NASCITA DEL DIRITTO ECCLESIASTICO. UNA PROPOSTA INTERPRETATIVA

SOMMARIO: 1. Le caratteristiche del dibattito sulla giuridicità dell'ordinamento canonico. – 2. La nascita del diritto ecclesiastico «in senso moderno» come esito del confronto. – 3. Un elemento pervicace: il nesso fra diritto canonico e diritto ecclesiastico. – 4. Il diritto ecclesiastico come retaggio del tramonto dell'utopia separatista.

1. Le caratteristiche del dibattito sulla giuridicità dell'ordinamento canonico

Pur senza ritenere esaustiva l'indagine fin qui condotta, l'analisi delle opere citate nel corso della tesi consente a questo punto di aggiungere alcune osservazioni conclusive a quelle già svolte nei capitoli precedenti. Inoltre, il fatto che la maggior parte delle opere citate furono tra le più significative e note della loro epoca, rende possibile desumerne alcune considerazioni generali rispetto allo stato degli studi in materia canonistica ed ecclesiasticistica dell'epoca considerata (1861-1895).

La disputa attorno alla natura giuridica dell'ordinamento canonico non trovò soluzione sul piano teorico. In linea generale, essa si concluse con un accomodamento delle rispettive posizioni: da parte della Santa Sede, pur continuandosi a rivendicare i diritti della *societas ecclesiastica* nei confronti di quella politica, si giunse ad una tacita accettazione delle nuove condizioni giuridiche che il Regno d'Italia aveva imposto alla Chiesa nazionale. La Chiesa non accettò mai, in punto di principio, le affermazioni dello statalismo giuridico, giurisdizionale o separatista che fosse, ma sostanzialmente la sua battaglia si ridusse ad una protesta formale riguardo al rispetto dei diritti che essa continuava ad asserire.

Un'indagine archivistica dei documenti relativi al periodo in esame probabilmente confermerebbe tale linea di tendenza alla “tolleranza di fatto” verso la nuova situazione; una soluzione che in fondo non era troppo dissimile, quanto agli effetti concreti,

dall'auspicio che Stefano Castagnola formulava nell'introduzione al suo studio. In particolare, quando lo scontro fra cattolici ed anticlericali si trasferì dal piano delle questioni istituzionali tipiche del Risorgimento a quello della competizione politica, i termini della questione mutarono sensibilmente, svuotando di significato temi classici come la questione romana¹⁰⁵².

Dal punto di vista dello Stato italiano, invece, il trasferimento della problematica ecclesiastica dal piano della legislazione primaria alla dimensione della normativa secondaria (avvenuto dopo il consolidamento della legislazione promulgata dalla Destra storica) e, soprattutto, della politica e dell'amministrazione segnò la fine di un dibattito tanto animato, quanto incapace di dare altri frutti se non quelli di un sistema stratificato e composito, sostanzialmente improntato alla forma aggiornata di giurisdizionalismo esposta nel primo capitolo.

Dal punto di vista dottrinale il dibattito sulla natura giuridica della Chiesa seguì un *iter* che si può riassumere nel modo seguente. La questione ecclesiastica entrò nel novero dei problemi giuridici attraverso le riforme laicizzanti introdotte o tentate nel Regno di Sardegna durante gli anni '50 del secolo. Tuttavia, fu soltanto dopo l'Unità, che gli studiosi diedero al problema un'impostazione organica, attraverso varie interpretazioni politico-giuridiche della celebre formula che il conte di Cavour aveva invece impiegato in un'accezione essenzialmente diplomatica. Da una delle possibili interpretazioni della *libera Chiesa in libero Stato* discese il sistema concettualizzato da Minghetti. Mescolando in modo originale teorie politiche liberali e suggestioni giuridiche di ascendenza tedesca, il sistema proposto (non senza incertezze e incoerenze) dallo statista bolognese divenne il paradigma del separatismo liberale, che vedeva nella Chiesa un *collegium* di diritto privato.

Alla concezione separatista di Minghetti e degli studiosi a lui vicini si contrapposero le teorie giurisdizionaliste che, sostenute con varietà di argomenti da

¹⁰⁵² Si veda sul tema G. B. VARNIER, *Gli ultimi Governi liberali e la questione romana (1918-1922)*, Milano, Giuffrè, 1976, pp. 9-35. L'Autore osserva che, alla conclusione della Prima guerra mondiale, il coincidere di «favorevoli circostanze e la presenza di uomini aperti ad una realistica visione della mutata realtà, come pure sgombri da residue concezioni ormai storicamente superate, sono da ascrivere tra le cause che favoriscono la ripresa conciliatorista [...]. Si produsse un radicale cambiamento rispetto all'anteguerra, quando nessuno, nemmeno tra i cattolici, dava importanza alla storica questione, poiché il *modus vivendi*, di fatto ormai consolidato tra il Vaticano e lo Stato italiano, appariva ai più soddisfacente; venne anche a scomparire quel residuo di *revanche* guelfa, quale era stato il temporalismo legittimistico; in tal modo, rotto l'equilibrio giolittiano, abbandonata la speranza di un ritorno allo *status quo ante*, si verificarono le condizioni ideali per instaurare un nuovo e fecondo momento delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa in Italia» (p. 34). Sull'«equilibrio giolittiano» si rimanda a G. SPADOLINI, *Giolitti e i cattolici (1901-1914)*, Firenze, Le Monnier, 1960, pp. 353-386.

autori di diversa estrazione e collocazione, non soltanto trovarono espressione nella legislazione vigente, ma alla lunga dimostrarono di essere un modello di politica ecclesiastica più funzionale dell'altro agli interessi dello Stato italiano. La parabola separatista iniziata nella sua forma matura dopo l'Unità, pertanto, pur lasciando una viva memoria di sé per la sua funzione ideologica e politica, si esaurì entro la fine del secolo, sotto la pressione di varie circostanze, in un quadro che verrà preso nuovamente in considerazione più avanti¹⁰⁵³.

La concezione separatista delle relazioni tra Stato e Chiesa era fondata su assunti che non avevano punti di contatto con la visione che delle stesse relazioni aveva sviluppato la dottrina canonistica. Tra il separatismo di Marco Minghetti e dei suoi seguaci, che volevano ridurre il diritto della Chiesa ed un patto societario di diritto privato sulla base dell'incompetenza dello Stato in materia religiosa, e le posizioni di chi, come Felice Cavagnis, poneva l'accento sulla ragione divina dell'esistenza del diritto canonico, chiaramente non erano possibili compromessi. Restava la via della mutua critica: laddove i separatisti consideravano metagiuridiche – e quindi ininfluenti – le prove addotte dai canonisti, questi condannavano le tesi eretiche dei primi, oppure mettevano in evidenza le oggettive carenze e aporie del sistema propugnato dai loro avversari (come nel caso della confutazione del canonico Bonino allo studio di Castagnola).

Se si volessero astrarre e classificare i discorsi che emergono dalla letteratura giuridica a sostegno dell'una o dell'altra tesi, si potrebbero desumere quattro categorie argomentative: due di ordine empirico e due di ordine concettuale. Le prime sono quelle storica e fattuale; le seconde quella teologica e filosofica.

Laddove le teorie separatiste appoggiavano la loro negazione del carattere giuridico dell'ordinamento canonico sul dogma della statualità del diritto (argomento filosofico-giuridico) e sul problema dell'effettività dell'ordinamento (argomento fattuale: il diritto canonico non possedeva un mezzo di esecuzione coercitiva assimilabile al legittimo uso della forza da parte dello Stato¹⁰⁵⁴), quelle canonistiche

¹⁰⁵³ Cfr. *infra*, § 4.

¹⁰⁵⁴ Questo profilo fu oggetto di una confutazione specifica da parte di Nicola Coviello, il quale rilevò come il rapporto fra i due elementi dell'assunto andassero posti, in realtà, nell'ordine logico inverso: «Quando si dice che lo Stato è organo del diritto, non si deve intendere che esso sia l'unico creatore del diritto, ma soltanto che esso dispone di mezzi sufficienti perché il diritto venga coattivamente attuato»; pertanto, «qualunque società, anche meramente privata, ha delle norme speciali che la regolano; non si può concepire società senza diritto. E se il diritto delle varie società non ha la stessa efficacia del diritto dello Stato, è perché queste non hanno la potestà di fare attuare le proprie regole, come può farle attuare lo Stato» (N. COVIELLO, *Manuale di diritto ecclesiastico*, a cura di V. DEL GIUDICE, Roma, Athenaeum,

fondavano la loro risposta essenzialmente su argomenti storici (i precetti del diritto canonico sono sempre stati osservati alla stregua di quelli del diritto civile) e teologici (Dio ha positivamente attribuito alla Chiesa visibile la potestà di disciplinare fra gli uomini gli ambiti di sua spettanza).

Tuttavia, mentre lo schema separatista liberale, con i suoi corollari dell'incompetentismo in campo religioso e del positivismo giuridico, impediva ai suoi fautori di ricorrere ad argomenti teologici e storici, lo stesso non può dirsi – *mutatis mutandis* – per l'ottica dei difensori del diritto canonico. I quali non si precludevano né l'argomento fattuale, né quello filosofico. In particolare, sotto il profilo fattuale, si osservava come la Chiesa fosse tutt'altro che priva del potere di sanzionare l'inosservanza delle proprie norme, attraverso l'inflizione di pene spirituali, e come lo Stato, per quanto potesse sottrarsi all'obbligo di agire come «braccio secolare» nulla potesse fare invece per impedire che la Chiesa esercitasse quel suo diritto-dovere.

Sotto il profilo filosofico, invece, la costruzione di un sistema che si affiancasse al tema teologico per sostenerlo su basi razionali fu precisamente l'opera del rinnovamento della cultura tomistica e dello *jus publicum ecclesiasticum*, che – come si è visto – giunse sostanzialmente a compimento con gli scritti di padre Liberatore e fu recepita – anche per tramite del gesuita campano – dal magistero della Chiesa di Leone XIII. In questo modo si recuperò, almeno in parte, una tendenziale parità di strumenti concettuali – quelli filosofici – rispetto alla giuspubblicistica laica. Ciò nonostante, da parte degli studiosi di diritto canonico non si seppe o non si volle colmare la distanza residua fra i due fronti.

La vicenda di Giuseppe Piola offre, a questo riguardo, uno spunto importante. Egli sostenne la tesi per cui il carattere di società pubblica non competesse al solo Stato, ma a tutte le istituzioni sociali necessarie, che tali sono per il loro essere funzionali al soddisfacimento collettivo dei bisogni primari dell'uomo¹⁰⁵⁵. L'originale sistema

1922, pp. 3-4). Ciò provverebbe che il problema dell'effettività e della coercibilità del diritto è altra cosa, logicamente posteriore, rispetto al problema della definizione di che cosa sia diritto e che cosa invece non lo sia.

¹⁰⁵⁵ In seguito il tema dell'istituzionalismo, prima di essere compiutamente svolto da Santi Romano con la sua teoria della pluralità degli ordinamenti giuridici (S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico. Studi sul concetto, le fonti e i caratteri del diritto*, Pisa, Spoerri, 1918), fu affrontato anche da Nicola Coviello. Il quale affermava che «non è esatto che solo nello Stato vi sia possibilità di norme giuridiche. Il diritto non presuppone necessariamente l'esistenza dello Stato, ma l'esistenza di una società organizzata»; N. COVIELLO, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 3. L'affermazione è contenuta nell'edizione del 1922, tuttavia Vincenzo Del Giudice, in nota, sottolinea che la stessa affermazione era svolta in apertura del *Manuale di diritto civile* dello studioso lucano, risalente al 1915 e dunque di qualche anno precedente rispetto allo studio di Santi Romano (risalente, nella sua prima stesura, al 1917).

logico-giuridico sul quale l'intellettuale milanese fondava le sue tesi giurisdizionaliste avrebbe potuto essere impiegato anche dai canonisti per suffragare, su basi esclusivamente o prevalentemente laiche, la causa della giuridicità del diritto canonico. Tuttavia in nessuno degli scritti esaminati vengono citate a sostegno di tale assunto gli argomenti del senatore milanese. Non che i suoi scritti non fossero noti: come si è visto, anzi, quasi tutti coloro che si occuparono del tema dopo la pubblicazione dell'opera principale del Piola dovettero confrontarsi con le sue posizioni, talora – come nel caso di Padelletti e, più tardi, di Ruffini – per esprimere posizioni affini o perlomeno concordanti. Pertanto è da escludere che i coevi studiosi di parte curiale non conoscessero, almeno *de relato*, le tesi del senatore lombardo¹⁰⁵⁶. Piuttosto, sembra che alla sensibilità dei canonisti e, più in generale, degli studiosi curiali fosse estranea la percezione dei termini nuovi in cui si poneva il problema.

Il silenzio mantenuto al riguardo pare allora essere una manifestazione, in una certa misura, dell'incomunicabilità ideologica che intercorreva fra i due fronti. Del resto, una simile impostazione era congruente con la concettualizzazione del diritto (non soltanto) canonico come sottoinsieme del sistema di teologia morale, che tutti gli autori di parte ecclesiastica, implicitamente o esplicitamente ribadiscono. Come si è detto, lo spostamento, graduale e incompleto, dell'argomentazione dal piano teologico a quello filosofico – più accessibile per le scienze laiche – avvenne solo relativamente tardi ed in modo incompleto, con l'opera di padre Liberatore.

A questo proposito occorre tenere presente come la cultura giuridica canonistica dell'epoca manifestasse una assai scarsa permeabilità rispetto alle suggestioni della scienza giuridica laica. La stessa vicenda della codificazione del diritto canonico ebbe una gestazione estremamente lunga e laboriosa, non priva di resistenze e, seppur iniziato all'indomani del Concilio Vaticano I, il processo non giunse a compimento che nel secondo decennio del nuovo secolo¹⁰⁵⁷. In tale percorso ebbe un ruolo rilevante la volontà di ribadire la giuridicità del diritto canonico, attraverso la dimostrazione fattiva della possibilità di organizzare l'intero *corpus* normativo secondo schemi affini a quelli del diritto positivo laico¹⁰⁵⁸. Attraverso l'individuazione di una *koinè* tecnica, si sottolineava indirettamente la comunanza di natura che intercorre fra i due ambiti e,

¹⁰⁵⁶ Prova ne è la riproposizione, da parte di Enrico Bonino, del peculiare argomento della necessaria compatibilità di natura giuridica fra lo Stato e la Chiesa affinché si possa sensatamente parlare di separazione fra le due entità; cfr. *supra*, cap. IV, § 5.

¹⁰⁵⁷ G. FELICIANI, *Il Concilio Vaticano I e la codificazione del diritto canonico*, in *Studi in onore di Ugo Gualazzini*, Milano, Giuffrè, 1981, pp. 35-80.

accettando di adeguare la trattazione formale del proprio diritto agli schemi di quello secolare all'epoca vigente, la Chiesa rispondeva, infine, alla sfida lanciata dal liberalismo. Probabilmente, una ulteriore indagine potrebbe mettere in rilievo i nessi che intercorrono fra i primi, timidi tentativi di trovare un piano di comunicabilità fra i due ambiti ed i successivi sviluppi¹⁰⁵⁹.

Le teorie giurisdizionaliste si collocavano fuori dallo schema della contrapposizione frontale fra separatisti e canonisti. Tali dottrine si caratterizzavano per una comune considerazione empirica del fenomeno religioso; come si è visto, infatti, agli autori giurisdizionalisti importava essenzialmente di affermare la supremazia dello Stato su tutti fenomeni di rilievo sociale che prendevano forma nel suo territorio¹⁰⁶⁰. A questo fine, concedere che la Chiesa possedesse un proprio ordinamento giuridico non spostava i termini della questione e, in aggiunta, rispecchiava un semplice dato di fatto, sollevando dall'onere di decostruire artificiosamente un intero sistema normativo. Come infatti riconobbero i primi cultori del diritto ecclesiastico in senso moderno, difficilmente si poteva ignorare che «anche ammessa la separazione, vi sono sempre molti rapporti fra Stato e Chiesa da regolare: e lo Stato, infatti, ha sentito il bisogno d'intervenire con leggi proprie a regolare gran parte della materia ecclesiastica»¹⁰⁶¹.

Considerata la maggior elasticità delle dottrine giurisdizionaliste, non sorprende che praticamente tutti gli autori che, a partire dagli anni Ottanta e Novanta del secolo, si occuparono di diritto ecclesiastico si riconoscessero apertamente in versioni aggiornate del giurisdizionalismo (Scaduto, Schiappoli), o quantomeno che le accettassero di fatto (Ruffini).

La mescolanza di questi tre elementi (separatisti, giurisdizionalisti, canonistici) nel dibattito della seconda metà dell'Ottocento contribuì a delineare i caratteri del diritto ecclesiastico statale. Tale ramo del diritto, come si è cercato di dimostrare, rimase a lungo sospeso fra le posizioni separatiste – a cui si contrapponevano quelle della canonistica curiale, che nel frattempo aveva intrapreso la via di un rinnovamento che in qualche misura avrebbe in seguito ravvicinato la concezione formale del diritto della

¹⁰⁵⁸ Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica*, cit., vol. II, in part. pp. 845-852.

¹⁰⁵⁹ Sull'evoluzione della dottrina tra i due Concili si veda G. FELICIANI, *La scuola canonistica italiana dal dogmatismo giuridico al post-concilio*, in *Scienza giuridica e diritto canonico*, a cura di R. BERTOLINO, Torino, Giappichelli, 1991, in part. pp. 66-72.

¹⁰⁶⁰ Sotto questo aspetto si può tracciare un parallelismo fra le teorie giurisdizionaliste italiane e quelle del coevo territorialismo tedesco.

¹⁰⁶¹ N. COVIELLO, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 4.

Chiesa a quelle dominanti nella scienza giuridica laica – e quelle giurisdizionaliste, che si sarebbero invece evolute fino all'affermazione del «giurisdizionalismo fascista»¹⁰⁶².

I Patti Lateranensi, insieme alla questione romana, chiusero formalmente anche la *querelle* dottrinale relativa alla giuridicità dell'ordinamento canonico, attraverso il rimando ad interi settori normativi del diritto canonico (quello matrimoniale, in particolare) e la creazione di uno Stato, riconosciuto a livello internazionale, nel quale il diritto canonico aveva a tutti gli effetti – formali e sostanziali – vigore di legge.

Fino ad allora il problema della qualificazione dell'ordinamento della Chiesa rimase di attualità, pur se via via in forme più modeste. Ancora nel novembre del 1927 – quindi poco più di un anno prima della stipulazione dei Patti Lateranensi –, Arnaldo De Valles dedicava il suo discorso inaugurale per l'anno accademico maceratese al problema della *Chiesa cattolica come istituzione di diritto pubblico*¹⁰⁶³.

Il testo compendia mezzo secolo di dibattito sul punto e, pur lasciando trasparire un certo manierismo argomentativo (frutto certamente degli ampi studi che lo avevano preceduto), non è privo di interesse, in quanto denota come la mancata soluzione teorica della questione della natura giuridica dell'ordinamento canonico abbia avuto ripercussioni su tutta la prima fase di vita del diritto ecclesiastico italiano (oltre che strascichi successivi¹⁰⁶⁴).

De Valles osserva che «o il diritto canonico è un diritto, indipendente dallo Stato, e deve avere una fonte, capace di imporlo; o non è diritto, e si deve stabilire che cosa sia»¹⁰⁶⁵. L'affermazione sottintesa è che tale dilemma non possa essere sciolto sulla

¹⁰⁶² S. FERRARI, *Ideologia e dogmatica*, cit., p. 156.

¹⁰⁶³ Arnaldo De Valles, veronese, nacque il 29 agosto 1887 e morì il 18 novembre 1964. Legato alla scuola di Oreste Ranalletti, conseguì la libera docenza in diritto amministrativo a Pavia nel 1917. In seguito insegnò materie pubblicistiche ad Urbino, Camerino e Macerata, dove fu preside della Facoltà giuridica e rettore dell'Ateneo, dal 1929 al 1932. Lasciato l'incarico rettorale, si trasferì infine a Pavia, dove tenne vari insegnamenti prima presso la Facoltà di Scienze politiche e, poi, presso quella giuridica. Solo nel 1937 si dedicò definitivamente al diritto amministrativo. Nell'anno accademico 1923-1924 tenne anche il corso di diritto ecclesiastico nell'Università di Padova e agli anni Venti risalgono i suoi contributi alla materia. Ad un primo esame dei suoi scritti in argomento, si può dire che per essi valgono, in sostanza, le osservazioni svolte per i suoi scritti di diritto amministrativo: De Valles «tenne costantemente ben saldo l'approccio sistematico-costruttivo proprio della neo-pandettistica e quindi il continuo confronto con le categorie civilistiche, che egli aveva tratto soprattutto da Ranalletti; ma egli seppe, come nella teoria dell'organizzazione, non indulgere a suggestioni meramente normativistiche, né si sottrasse all'onere di elaborare gli elementi essenziali per una prima costruzione sistematica di nozioni il cui profilo giuridico, al tempo, era ancora incerto e relativamente indeterminato» (A. MASSARA, voce *De Valles, Arnaldo*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, p. 723). Si veda anche il profilo biografico tracciato da A. SANDULLI, *Costruire lo Stato: la scienza del diritto amministrativo in Italia, (1800-1945)*, Milano, Giuffrè, 2009, pp. 272-273.

¹⁰⁶⁴ Si vedano per esempio G. FORCHIELLI, *La giuridicità del diritto canonico al vaglio della dottrina contemporanea*, in *Studi in onore di Vincenzo Del Giudice*, Milano, Giuffrè, 1953, pp. 469-532; P. FEDELE, *Lo spirito del diritto canonico*, Padova, CEDAM, 1962, pp. 77-195.

¹⁰⁶⁵ A. DE VALLES, *La Chiesa cattolica*, cit., p. 22.

base delle dottrine classiche del diritto ecclesiastico liberale, che pur presupponendolo ed anzi affrontando spesso la questione della costituzione della Chiesa, lasciavano sempre un margine di dubbio sulla natura giuridica del diritto canonico. Per il professore veronese, invece, vi è una stretta correlazione fra la natura pubblica della Chiesa e la qualità pienamente giuridica del suo diritto.

De Valles lamentava che, malgrado l'importanza del tema, esso non fosse stato indagato con adeguati criteri giuridici. La letteratura curiale lo assorbiva nel problema religioso, dandone – come si è visto – una soluzione dogmatica (divenendo così naturale «che questo procedimento faccia dubitare della obbiettività dei criteri per giungere alla conclusione»). La ricerca storica o storico-giuridica operava una «commistione di elementi politici con fatti giuridici», offrendo una risposta non al *perché*, ma al *come* si fosse giunti a «quelle statuizioni che sono tuttora vigenti, perché non sostituite od abrogate da statuizioni successive». Il problema politico, infine, aveva a sua volta piegato le costruzioni giuridiche, spesso forzandole e rendendole semplici strumenti per l'affermazione dell'una o dell'altra tesi¹⁰⁶⁶.

Le dottrine ottocentesche, nel cui seno aveva trovato forma il diritto ecclesiastico italiano, avevano impiegato solo «criteri negativi, per escludere che la Chiesa rientr[asse] nelle categorie giuridiche più comuni; ma raramente vi si trovano gli elementi positivi per stabilire la sua natura»¹⁰⁶⁷. Le conseguenze della forzatura dei concetti giuridici nell'ottica separatista, a beneficio di un'idea politica, venivano però scontate sul piano dell'applicabilità della tesi alla realtà dei fatti. Non è infatti ammissibile – secondo De Valles – che una associazione privata «abbia un diritto positivo proprio, al quale è dato un certo riconoscimento; abbia un potere di impero, esso pure in certi limiti riconosciuto; abbia una posizione di diritto internazionale, che sarebbe incompatibile col carattere di ente privato»¹⁰⁶⁸.

Tutto questo dimostra che «il diritto di uno Stato *riconosce* la Chiesa in un determinato modo che può essere anche antitetico alla concezione canonica», quanto alle conseguenze giuridiche che si ricollegano a tale riconoscimento; invece «non si può dire che secondo il diritto di uno Stato la Chiesa è una data istituzione; perché non spetta ad esso il definirla»¹⁰⁶⁹.

¹⁰⁶⁶ Ivi, pp. 7-8.

¹⁰⁶⁷ Ivi, p. 9.

¹⁰⁶⁸ Ivi, p. 10.

¹⁰⁶⁹ Ivi, p. 12.

La proposta di De Valles è di riconoscere alla Chiesa la natura di ordinamento giuridico sovrano. La tesi è sorretta da un rigoroso confronto con i caratteri essenziali degli enti sovrani, che lo studioso deduce dalla dottrina di Vittorio Emanuele Orlando. Gli Stati presuppongono «una società di uomini, organizzata in modo che una parte di essi, maggiore o minore, ha la direttiva degli interessi collettivi»; non richiedono necessariamente un territorio sul quale esercitare in via esclusiva tutti i diritti che possono competere loro in astratto (come nel caso degli Stati federali rispetto ai singoli Stati che li compongono); necessitano del potere d'impero ma non della sovranità, che è invece una semplice qualità dello stesso potere (gli Stati protetti o vassalli – organismi all'epoca molto diffusi – e, di nuovo, gli Stati federali hanno infatti potere d'impero ma non sovranità).

La Chiesa possiede tali requisiti, poiché ha il sostrato di una società di credenti; non ha «una determinazione territoriale», ma è «altrettanto organizzata per le finalità spirituali, quanto una società che sia sostrato dello Stato è organizzata per la cura degli interessi materiali»; è animata, infine, da una «volontà, giuridicamente riconosciuta ed ordinata, caratteristica dell'impero». La Chiesa-istituzione «possiede una *vis obligandi*, che si estrinseca soprattutto nella legislazione formale; ed una *vis cogendi*, non con i mezzi di coazione normali del potere statale, ma con mezzi propri, che agiscono bensì sui soli credenti, ma sono, rispetto a questi, efficacissimi»¹⁰⁷⁰. Se questi elementi giustificano la natura pubblica della Chiesa-istituzione, la sovranità del suo ordinamento discende dal fatto che «nessun potere giuridico hanno gli Stati sull'ordinamento della Chiesa e sul suo diritto», poiché esso ha per oggetto lo spirito, che è «una sfera del tutto inaccessibile alla volontà e all'azione dello Stato»¹⁰⁷¹.

Così, conclude De Valles, anche se la mancanza di un territorio chiaramente definito impedisce alla Chiesa di essere considerata a tutti gli effetti uno Stato, ciò non inficia la possibilità di ascriverla alla categoria più ampia degli enti sovrani, dei quali la forma statale è solo una *species*.

Il fatto che lo studioso, avvalendosi degli strumenti della dottrina pubblicistica della sua epoca, esponesse tali tesi proprio nell'imminenza della Conciliazione inviterebbe ad indagare meglio quale ruolo la diffusione di tali dottrine abbia avuto nel predisporre le basi giuridiche dei Patti del 1929. In questa sede, però, non interessa tanto

¹⁰⁷⁰ Ivi, pp. 15-16.

¹⁰⁷¹ Ivi, pp. 18-19.

ciò a cui una simile sensibilità giuridica preludeva, ma il suo valore simbolico di chiusura del percorso fin lì compiuto.

Le conclusioni che De Valles esponeva nel 1927, infatti, non soltanto conciliavano la teoria giuridica con l'evidenza dei fatti (che la Chiesa fosse ancora un'entità autonoma, pur dopo quasi sessant'anni dalla perdita del potere temporale, era un dato incontestabile), ma esprimevano la compiuta maturazione di un percorso iniziato, al termine delle dispute risorgimentali, con la nascita del diritto ecclesiastico in senso moderno.

2. La nascita del diritto ecclesiastico «in senso moderno» come esito del confronto

«L'insegnamento del diritto canonico, già abolito per un grave errore, torna a risorgere nelle nostre università come una completa esposizione sistematica di esso», osservava sul finire del secolo Biagio Brugi in un manuale di *Introduzione enciclopedica alle scienze giuridiche e sociali* che ebbe un ampio e duraturo successo¹⁰⁷².

Le parole dello studioso, che pure unisce ancora sotto l'etichetta di «diritto canonico» tanto le norme emanate dalla Chiesa quanto quelle promulgate dallo Stato, attestano la chiusura di un'epoca. Egli ricorda infatti che «invero non si può dire che se ne porresse ai giovani ammaestramento alcuno quando le più importanti dottrine canoniche (matrimonio e materia beneficiaria) si volevano frazionate fra il diritto civile e l'amministrativo, ingiungendo poi all'insegnante del diritto costituzionale di parlare delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa»¹⁰⁷³.

In questo passaggio, il professore toscano metteva l'accento sulla valenza formativa e pratica dell'insegnamento del diritto della Chiesa per i futuri giuristi; tuttavia le sue osservazioni contengono anche un giudizio di merito e di metodo. Egli prende atto che l'esperimento della dispersione nel corpo del «diritto comune» degli elementi canonistici non aveva dato risultati soddisfacenti. Tali frammenti, infatti, restavano nelle varie discipline come altrettanti corpi estranei. Per contro, pur nella

¹⁰⁷² B. BRUGI, *Introduzione enciclopedica alle scienze giuridiche e sociali*, Firenze, Barbera, 1898, pp. 149-150. Tra il 1891 e il 1929 il manuale ebbe cinque edizioni. Sul suo autore, allievo di Filippo Serafini e professore nell'Ateneo padovano e – per periodi più brevi – in quelli di Urbino, Catania e Pisa, si veda A. MASI, voce *Brugi, Biagio*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, pp. 342-345.

¹⁰⁷³ B. BRUGI, *Introduzione enciclopedica*, cit., p. 150.

dispersione, gli elementi di connessione reciproca fra tali “isole” restavano così evidenti, da «raccomandare tuttora la esposizione sistematica del diritto canonico, quasi fosse del tutto diritto vigente»¹⁰⁷⁴. Concludeva Brugi che, «cancellando dai regolamenti l’insegnamento del diritto canonico, noi ci eravamo posti in aperta contraddizione con la realtà istessa dei fatti. Qualunque sieno le relazioni tra lo Stato e la Chiesa, quello deve conoscere la costituzione di questa perché quotidianamente vivono ed agiscono l’uno a contatto dell’altra»¹⁰⁷⁵.

Come si è cercato di evidenziare nel terzo e nel quarto capitolo, il tentativo di frammentare il diritto dello Stato che regola il fenomeno religioso ai principî generali delle varie discipline (diritto civile, internazionale, pubblico) causava non poche difficoltà, tanto da indurre gli autori che se ne occuparono o ad ammettere le particolarità della materia (Cannada Bartoli, Pierantoni), o ad introdurre qualche forzatura, neppure del tutto soddisfacente, nei rigidi schemi del separatismo liberale (Castagnola). Si può pertanto affermare, in estrema sintesi, che il diritto ecclesiastico nacque dal fallimento dell’applicazione dell’ideale separatista alla materia dei rapporti giuridici fra lo Stato e la Chiesa.

La circostanza non era sfuggita ai giuristi dell’epoca, come dimostra la fioritura di saggi che – sulla scorta di quello di Scaduto – si occuparono di definire il contenuto ed il concetto di una disciplina rinnovata, la quale, mutando prospettive, sapesse risolvere le aporie in cui erano incappati gli esperimenti che l’avevano preceduta.

Gli interventi degli studiosi che verranno in rilievo ora possono essere interpretati, nel loro complesso, come la reazione di una parte della dottrina all’inadeguatezza di un sistema scientifico e didattico che era retaggio di vicende politiche ormai di fatto concluse.

In queste pagine sono state evocate più volte le profonde implicazioni politiche e culturali – oltre che giuridiche – che hanno connotato la vicenda del diritto ecclesiastico. La sua stessa nascita come disciplina ebbe un significato politico, sia pure mediato: la resa all’evidenza dei fatti, di fronte all’impossibilità di giungere alle conclusioni estreme alle quali conduceva il separatismo “puro”. Nato da istanze politiche, il diritto ecclesiastico si consolidò neutralizzando – in qualche misura – le sue origini *extra*-giuridiche e distaccandosi dal dibattito politico (ormai languente) del quale era stato, all’inizio, un semplice strumento.

¹⁰⁷⁴ Ivi, p. 151.

¹⁰⁷⁵ B. BRUGI, *Introduzione enciclopedica*, cit., p. 150.

Come è noto, il rinnovamento degli studi della disciplina fu inaugurato formalmente da Francesco Scaduto, con la sua prolusione palermitana del 1884 dedicata al *concetto moderno del diritto ecclesiastico*.

L'intervento dello studioso – non a caso – si apre proprio con l'osservazione per cui affrontare la questione non significa ripetere «una definizione in Italia già ferma e stabile, ma [...] determinare l'estensione e lo scopo di una materia, che fra noi è stata soppressa appunto perché mal compresa dai legislatori»¹⁰⁷⁶ e si conclude osservando che il diritto ecclesiastico non era «una scienza problematica da tollerarsi sino a quando fosse potuta riuscire praticamente utile alla società», bensì «una scienza vera e propria, fra noi materializzata e resa inutile perché non s'era tenuto dietro all'immenso progresso che faceva all'estero e alle nuove idee di Diritto Pubblico. Si trattava di una materia da ravvivare, da trasformare. Invece s'è preferito ammazzarla»¹⁰⁷⁷.

Lo studioso recupera la locuzione «diritto ecclesiastico» dall'uso previgente; tale branca è definita così, invece che «diritto canonico», perché ciò che Scaduto intende astrarre dal più ampio complesso del diritto canonico – impregnato di concetti teologici – è soltanto l'insieme delle norme positivamente sancite dalla Chiesa-istituzione. Solo tale *corpus* normativo, infatti, per le sue caratteristiche si presterebbe ad una indagine giuridica non confessionale, perché in esso «c'è un materiale più positivo da studiare, ci sono rapporti giuridici, disposizioni tassative, non solo opinioni più o meno vaghe ed indeterminate e quindi, se non altro, si cade meno facilmente nelle metafisicherie»¹⁰⁷⁸.

Per completare il passaggio dallo studio di impronta teologica e morale a quello giuridico (e non confessionale), per Scaduto era necessario attenersi ai principî generali del diritto pubblico ed alla esegesi delle norme positive, relegando ogni altro aspetto al rango di elemento metagiuridico, utile se mai per lo studio storico e sociologico. Quanto al resto, «il Diritto Ecclesiastico puro, ossia emanato dalla Chiesa, in quanto non urta colle leggi dello Stato e col Diritto Pubblico è sempre applicabile nei tribunali»¹⁰⁷⁹.

Alla luce di ciò che l'aveva preceduta, la proposta di Scaduto di considerare insieme, in un'unica materia, «le leggi civili e quelle emanate dalla Chiesa ed accolte dallo Stato»¹⁰⁸⁰ appare come una soluzione intermedia fra le radicali tesi del disconoscimento del diritto canonico e quelle del suo pedissequo riconoscimento in

¹⁰⁷⁶ F. SCADUTO, *Il concetto moderno del diritto ecclesiastico*, cit., p. 3.

¹⁰⁷⁷ Ivi, p. 20.

¹⁰⁷⁸ Ivi, p. 10.

¹⁰⁷⁹ Ivi, p. 12.

¹⁰⁸⁰ Ivi, p. 15.

quanto tale, propria dei regimi previgenti. Una scelta giurisdizionalista, in cui l'accento si sposta dalla considerazione da accordare alla materia (considerazione che implica la necessità di esprimere un giudizio sulla sua natura) alla sua epistemologia.

È proprio il metodo di studio delle norme che, laicizzandosi, inaugura la nuova disciplina; non il suo oggetto, che continuano ad essere tanto le norme canoniche quanto le norme poste dallo Stato.

Pochi anni più tardi, inaugurando il suo corso pavese di diritto ecclesiastico, Francesco Ruffini affrontò un tema analogo a quello di Scaduto. Interrogandosi sullo *studio e il concetto odierno del diritto ecclesiastico*, il giovane professore piemontese ricostruisce le sorti del diritto canonico in Italia ed in Germania, ne segue gli sviluppi ed accenna al significato politico di questi, per giungere ad affermare che «quegli studi e quegli insegnamenti, che in Italia ed in Germania si designavano coi nomi di diritto canonico e di diritto ecclesiastico, erano due cose non solo formalmente, ma sostanzialmente diverse»¹⁰⁸¹.

L'attenzione dello studioso si sofferma sui risultati della scuola storica, che attraverso l'indagine critica delle legislazioni del passato mette a punto nuovi strumenti per l'indagine del diritto vigente. In una simile prospettiva è difficile, se non impossibile, negare la giuridicità del diritto canonico, ed infatti Ruffini arriva al cuore del problema quando afferma che «il principio della separazione dello Stato dalla Chiesa, o altrimenti della libertà della Chiesa, ha come conseguenza immediata che si consideri la Chiesa come una società privata qualunque». Da ciò consegue che «alla Chiesa si debba applicare il diritto comune, e che tutto il diritto canonico non abbia più maggiore importanza, che lo statuto di una qualunque società privata, civile o commerciale». Il risultato è che decada, «almeno teoricamente, ogni ragione d'essere per un diritto ecclesiastico dello Stato, a cui potrà tutt'al più spettare, se bene non senza contestazione, la facoltà di determinare con leggi definitive i punti e i limiti del suo distacco dalla Chiesa»¹⁰⁸².

Ruffini afferma però che «il modo di considerare la Chiesa e il diritto ecclesiastico, il quale risale in ultima analisi al nostro antico giurisdizionalismo, ma non ebbe la sua compiuta e scientifica espressione, se non parimente da ultimo in Germania, sia a preferirsi al punto di vista separatista o incompetentista, che dir si voglia»¹⁰⁸³. La

¹⁰⁸¹ F. RUFFINI, *Lo studio e il concetto odierno*, cit., p. 7.

¹⁰⁸² Ivi, p. 18.

¹⁰⁸³ Ivi, p. 31.

convinzione è supportata da ragioni storiche, poiché «per noi, popolo eminentemente storico, è primo dovere quello di renderci esatto conto di tutti i fattori, di tutti gli elementi, che hanno influito sopra la nostra vita secolare, fra cui è importantissimo l'ecclesiastico e, nella cerchia del diritto, il canonico; che vanamente si vorrebbe questo studio sminuzzare e distribuire nelle materie affini»¹⁰⁸⁴. Lo “sminuzzamento” è infatti un dato negativo, sia perché impedisce una adeguata comprensione della materia e dei problemi ad essa sottesi, ma anche per ragioni più sostanziali: poiché per la retta interpretazione del diritto canonico come di quello ecclesiastico «non bastano come per gli altri corpi di leggi speciali le nozioni generiche del diritto pubblico e del privato, ma occorre una preparazione tecnica e del tutto peculiare, senza cui le leggi ecclesiastiche non sono spesso pienamente comprensibili»¹⁰⁸⁵.

La prolusione di Ruffini prosegue con una analisi critica del separatismo, nella sua formulazione minghettiana, e dalle sue parole emergono chiare analogie con gli argomenti già impiegati due decenni prima da Padelletti. L'idea di Ruffini, in definitiva, è che quello della Chiesa debba essere considerato a tutti gli effetti un ordinamento giuridico. Ciò che però più rileva, a questo punto, sono proprio le espresse critiche che lo studioso rivolge alla tesi della frammentazione del diritto ecclesiastico nel «diritto comune» e le sue considerazioni sull'importanza del diritto canonico come chiave di comprensione del diritto ecclesiastico: un aspetto sul quale si tornerà nel prossimo paragrafo.

Un ulteriore apporto significativo, in questa fase di definizione del diritto ecclesiastico, fu quello di Domenico Schiappoli¹⁰⁸⁶. Intervenendo nel 1895 con una prolusione letta nell'Università di Napoli, il giovanissimo libero docente si soffermò su alcuni aspetti che i due maestri avevano considerato solo marginalmente. Dopo aver ripreso le osservazioni sulla decadenza in cui versavano le discipline del diritto ecclesiastico e canonico, Schiappoli imputa all'indirizzo separatista – con i suoi corollari già ricordati sopra – la responsabilità di aver ostacolato la rinascita degli studi, secondo moderni criteri scientifici, in un settore così rilevante. Anch'egli, dunque,

¹⁰⁸⁴ Ivi, pp. 31-32.

¹⁰⁸⁵ Ivi, p. 34.

¹⁰⁸⁶ Sulla figura e sull'opera del giurista molisano si vedano G. B. VARNIER, *Un giurista nell'ombra. Domenico Schiappoli (1870-1945) tra separatismo e sistema concordatario*, in *Rileggere i maestri*, 2, a cura di M. TEDESCHI e A. MAZZACANE, Cosenza, Pellegrini, 2012, pp. 149-174; G. CAROBENE, *Il concetto di Diritto ecclesiastico e i rapporti Stato-Chiesa nella produzione scientifica di Domenico Schiappoli*, in «Il Diritto ecclesiastico», 2004, I, pp. 459-479.

traccia un bilancio negativo del tentativo di sacrificare una intera disciplina per ragioni essenzialmente politiche.

Schiappoli dimostra di seguire e, al tempo stesso, di perfezionare la distinzione concettuale tra diritto canonico e diritto ecclesiastico già tracciata da Scaduto. Il diritto canonico designa «tutto il diritto emanato dalla Chiesa cattolica, considerandola come unica ed esclusiva fonte del diritto». Per diritto ecclesiastico, invece, «intendiamo l'insieme delle norme giuridiche, che abbiano per oggetto le chiese, sia cattolica, che le altre confessioni religiose, senza far differenza alcuna, se tali norme, rispetto al soggetto da cui promanano, siano emanate dalla potestà civile o dall'autorità ecclesiastica». In seno a questo insieme, si può distinguere «il complesso delle norme emanate dallo Stato, tenendo quelle delle chiese come sostrato per interpretare ed applicare adeguatamente le disposizioni civili»; in questo caso, si avrà il diritto ecclesiastico dello Stato o – come lo definisce l'autore – il *diritto ecclesiastico vigente*¹⁰⁸⁷.

Il professore molisano impiega tali concetti per delineare l'oggetto del suo studio, il quale «si riferisce in gran parte anche alla legislazione dello Stato, che viene riconosciuto come fonte del diritto, in quanto esercitando unicamente la sovranità sopra un determinato territorio, emana un gran numero di disposizioni e di norme, che regolano la condizione giuridica delle istituzioni e delle corporazioni di diritto pubblico nel seno di esso esistenti»¹⁰⁸⁸. Come si evince dal prosieguo della sua prolusione, Schiappoli si considera sia giurisdizionalista (in quanto ammette «il potere dello Stato sulle varie confessioni religiose, che considereremo, secondo la loro importanza, come istituzioni di diritto pubblico, come associazione o come società di diritto privato, ferma restando per tutte la libertà di coscienza e di culto»¹⁰⁸⁹), che separatista (per il fatto di non ammettere ingiustificate diversità di trattamento tra religione ufficiale e culti tollerati).

Il superamento del conflitto tra le due posizioni tradizionalmente concorrenti, che Schiappoli rivendica per sé attraverso una sorta di sincretismo, è una precisa scelta che denota come la questione del diritto ecclesiastico avesse ormai cessato di essere una questione prevalentemente politica, per passare in modo definitivo nel novero delle discipline giuridiche. Per il giovane professore, infatti, «il diritto ecclesiastico, oltre all'essere una scienza autonoma, è giuridica» e, «dopo averla svincolata dal suo

¹⁰⁸⁷ D. SCHIAPPOLI, *L'indirizzo odierno del diritto ecclesiastico in Italia. Prolusione letta il 25 novembre 1895*, Napoli, Pierro, 1896, p. 6.

¹⁰⁸⁸ *Ivi*, p. 7.

¹⁰⁸⁹ *Ibidem*.

carattere confessionista [...], bisogna liberarla da tutte le materie affini, come la teologia, la dommatica, la storia, la politica ecc.»¹⁰⁹⁰.

Nelle parole di Schiappoli si può trovare l'eco del *caveat* di Scaduto a tenere immune la trattazione della materia dalle «metafisicherie» – un rischio a cui la sua posizione “di confine” espone continuamente la materia – e, forse, anche una garbata presa di distanze dalle posizioni storicizzanti di Ruffini. In ogni caso, anche nell'ottica marcatamente positivista dello studioso molisano, l'idea di erigere a sistema autonomo il diritto ecclesiastico civile passa attraverso l'inclusione nel *proprium* della materia dello «studio di quella parte del nostro diritto, che proviene dalle disposizioni dell'autorità ecclesiastica, precipuamente in quanto abbiano vigore rispetto alle leggi civili, sia perché suppliscono ad esse, sia perché servono ad interpretarle adeguatamente»¹⁰⁹¹.

Alle prolusioni di Scaduto, Ruffini e Schiappoli fecero seguito molti altri interventi dedicati al concetto del diritto ecclesiastico¹⁰⁹² e, in un momento successivo, anche più specificamente alla distinzione fra il diritto ecclesiastico ed il diritto canonico¹⁰⁹³. L'importanza di questi manifesti disciplinari, tuttavia, non sarebbe così spiccata, se alle tesi che essi proponevano non avesse fatto seguito la produzione di manuali istituzionali, attraverso i quali le tesi proposte venivano calate nella concretezza della materia. Nei manuali dell'epoca, infatti, si possono cogliere i coerenti sviluppi delle tesi sopra esposte.

Il *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, pubblicato a distanza di pochi anni dalla sua prolusione, traduce fedelmente l'idea di Scaduto in una esposizione sistematica della materia. In termini attuali, il manuale risulta essere una trattazione mista di diritto canonico e di diritto ecclesiastico. Così, anche nel passaggio al nuovo statuto della materia, veniva sancita la convivenza delle norme poste dalla Chiesa con quelle dello Stato; un'impostazione che rimase nei decenni successivi. Oltre che in quello di Scaduto, la commistione fra diritto canonico e diritto ecclesiastico permane nei già

¹⁰⁹⁰ Ivi, p. 8.

¹⁰⁹¹ Ivi, p. 10.

¹⁰⁹² Per citare alcuni dei principali: C. MANENTI, *Concetto ed importanza dello studio del diritto ecclesiastico. Discorso letto il 20 novembre 1892 per l'inaugurazione dell'anno accademico nella R. Università di Macerata*, Macerata, Bianchini, 1892; C. CALISSE, *Il rinnovamento del diritto ecclesiastico in Italia*, in «Studi Senesi», X, 1893, pp. 347-362; L. OLIVI, *Di un rinnovamento degli studi sul diritto ecclesiastico*, Treviso, Zoppelli, 1897; C. MANENTI, *Brevi considerazioni sopra alcuni concetti fondamentali del diritto ecclesiastico*, Siena, Tipografia Cooperativa, 1900.

¹⁰⁹³ A. GALANTE, *Diritto canonico e diritto ecclesiastico*, in «Filangieri», 1897 (estratto), che in realtà riferisce, commentandola, una prolusione tenuta sul tema da Emil Friedberg all'atto di assumere il rettorato dell'Università di Lipsia, nel 1896.

ricordati manuali di Calisse e Castellari¹⁰⁹⁴, in quello di Olmo¹⁰⁹⁵ (rilevante perché pubblicato nella apprezzata e assai diffusa collana dei «Manuali Hoepli»), e nella produzione dei decenni successivi.

Guardando all'estremo temporale opposto a quello fino a qui esaminato, come già si è fatto con la prolusione di De Valles, si può osservare che nel 1927 Arturo Carlo Jemolo apriva il manuale da lui predisposto per l'insegnamento presso l'Università Cattolica di Milano con un capitolo di nozioni generali. Qui lo studioso spiegava che «la disciplina nota col nome di diritto ecclesiastico include in sé due diversi sistemi organici di norme giuridiche, accomunati soltanto per opportunità di trattazione didattica: il diritto della Chiesa ed il diritto dello Stato»¹⁰⁹⁶. Il concetto – pur se considerato, in questo caso, sotto il solo profilo didattico – ribadisce ancora una volta lo stretto rapporto fra le due scienze giuridiche.

Per una sorta di paradosso, soltanto la soluzione concordataria ed il successivo ripristino di un autonomo corso di diritto canonico sarebbero riusciti a slegare, dal punto di vista dell'esposizione didattica, la trattazione del diritto ecclesiastico da quella del diritto canonico.

3. Un elemento pervicace: il nesso fra diritto canonico e diritto ecclesiastico

Quanto detto spiega in quale modo la materia del diritto ecclesiastico prese forma e come esso fu interpretato dai giuristi che per primi se ne occuparono. Si può dunque cercare di astrarre dall'itinerario ripercorso la ragione – o, quantomeno, una delle ragioni – per cui il diritto ecclesiastico in senso moderno nacque con le caratteristiche che gli furono proprie.

È stato osservato che, rispetto al diritto ecclesiastico la parola *origine* può essere intesa in una duplice accezione. La prima è quella di «data di nascita di una disciplina accademica» e quindi di momento del «distacco da quelle affini che si chiama diritto canonico».

¹⁰⁹⁴ Un discorso a parte vale per il manuale di Emil Friedberg, tradotto ed integrato da Ruffini, per la sua provenienza dall'esterno del contesto italiano. In ogni caso, anche tale opera ricorre ampiamente alla trattazione delle norme confessionali, cattoliche e protestanti.

¹⁰⁹⁵ C. OLMO, *Il diritto ecclesiastico vigente in Italia*, Milano, Hoepli, 1891.

¹⁰⁹⁶ A. C. JEMOLO, *Elementi di diritto ecclesiastico*, Firenze, Vallecchi, 1927, p. 13.

La seconda accezione denota invece «il punto di partenza di qualcosa che, per una sorta di spaccatura concettuale o fattuale insanabile tra l'inizio e il poi, anche se non viene abbandonato, rimane tuttavia distinto dall'origine stessa»; il che pertanto – applicato alla materia in questione – implica «il problema sia della religione sia della politica sia della loro distinzione e separazione, quale nodo ineludibile della formazione e del cammino del mondo moderno»¹⁰⁹⁷.

Le osservazioni svolte nel paragrafo precedente sembrano rispondere alla domanda del *quando* e del *come* la moderna disciplina del diritto ecclesiastico prese forma. Dal punto di vista epistemologico, il percorso del diritto ecclesiastico fu particolare, ma parallelo a quello di altri rami del diritto che andarono consolidandosi nella stessa epoca¹⁰⁹⁸. Ricorda per esempio Jemolo come, ancora verso la fine dell'Ottocento, parte della dottrina fosse restia a considerare il «diritto pubblico come vera e propria parte del diritto, da trattarsi con metodo giuridico ed astraendo da valutazioni politiche», perché si obiettava che «nel diritto pubblico l'elemento politico era prevalente». A simili obiezioni, portate avanti da chi considerava diritto in senso stretto solo quello privato e le sue immediate derivazioni, «la miglior risposta fu data con la costruzione di un'impeccabile dottrina del diritto pubblico, dalla quale gli elementi non riconducibili a categorie giuridiche sono stati banditi»¹⁰⁹⁹.

Così il diritto ecclesiastico, nato da esigenze sistematiche, pratiche e accademiche, raccolse e riunì in un sistema organico la trattazione di materie prima scorporate in trattazioni sparse fra gli altri rami delle scienze giuridiche. Nella nuova prospettiva, si valorizzava ciò che per il «diritto comune» invocato dai separatisti era invece il tallone d'Achille dell'impostazione: l'ecclesiasticità della materia, vale a dire l'elemento di atipicità che impediva la completa assimilazione degli istituti giuridici trattati ai principî generali dei singoli rami del diritto. Tale carattere divenne, paradossalmente, il punto di forza dell'autonomia disciplinare del nuovo ramo del diritto.

Si giunge così al secondo dei profili sopra enucleati. Le questioni affrontate nei paragrafi precedenti dimostrano come il diritto ecclesiastico sia scaturito da un fenomeno politico (il conflitto tra lo Stato e la Chiesa) che, in seguito, andò gradualmente prendendo forme giuridiche. Francesco Scaduto, giunto alla maturità scientifica, si soffermò sui caratteri del sistema del diritto ecclesiastico in un breve ma

¹⁰⁹⁷ G. MOLTENI MASTAI FERRETTI, *Le origini del diritto ecclesiastico*, in *Dottrine generali del diritto*, cit., pp. 173-174.

¹⁰⁹⁸ Cfr. anche *infra*, § 4.

¹⁰⁹⁹ A. C. JEMOLO, *Premesse ai rapporti tra Chiesa e Stato*, Milano, Giuffrè, 1965, p. 148.

denso saggio, sottolineando la sua «base eminentemente politica», che fa sì che esso sia molto vario di nazione in nazione¹¹⁰⁰.

Se è vero che il problema generale sotteso alla materia «attiene propriamente non il rapporto tra Chiesa e Stato ma tra religione e politica, tra due sfere prima che culturali concettuali» e che «queste con la loro separazione segnano l'esordio del diritto ecclesiastico»¹¹⁰¹, lo stesso sviluppo della materia testimonia di una genesi di questo tipo. Le speculazioni dottrinali di politici ed intellettuali (Bonghi, Minghetti, Piola, per citare gli autori più significativi studiati in questa tesi) rappresentano l'anima degli scritti dei primi studiosi che se ne occuparono in chiave giuridica (valgono, per tutti, gli esempi di Minghetti rispetto a Castagnola e di Piola per Padelletti). In un secondo momento, con i loro studi, questi ultimi diedero sostanza e forme sempre più strettamente giuridiche, per tecnica ed orizzonti, ad un ramo del diritto che in questo modo, gradualmente, affermò la propria autonomia anche rispetto alle scienze limitrofe.

I due profili fino a qui descritti si intersecano nella causa della distinzione del diritto ecclesiastico rispetto alle altre materie.

L'elemento di specificità fu individuato proprio nell'intima relazione fra il diritto della Chiesa e quello dello Stato. È ancora Scaduto ad affermare: «Non mi sembra discutibile che per gli Stati che, come il nostro, presuppongono larghissimamente il diritto canonico, convenga prendere come punto di partenza il diritto canonico»¹¹⁰². Tale elemento rimase come tratto costitutivo della disciplina, che si caratterizzò per una singolarità: non tanto l'essere un ramo del diritto eterogeneo anche al proprio interno (esibendo aspetti privatistici e pubblicistici, comprendendo istituti legati fra loro *ratio finis* più che *ratio materiae*, ecc.), quanto il fatto di collocarsi strutturalmente a cavallo fra due ordinamenti.

Un simile elemento rimase come connotato genetico del diritto ecclesiastico: «il fatto cioè che esso, pur riferendosi ad una parte del diritto pubblico dello Stato italiano, ha legami tali con l'ordinamento canonico, da non poter essere neppure concepito come una disciplina giuridica avulsa da esso»¹¹⁰³. Una volta affermato che determinati aspetti esteriori delle pratiche religiose danno luogo a situazioni giuridicamente rilevanti, la disciplina di tali situazioni diventa l'oggetto di una legislazione di natura particolare,

¹¹⁰⁰ F. SCADUTO, *Sistema di trattazione del Diritto Ecclesiastico*, in *Scritti della Facoltà Giuridica di Roma in onore di Antonio Salandra*, Milano, Vallardi, 1928, p. 50.

¹¹⁰¹ G. MOLTENI MASTAI FERRETTI, *Le origini del diritto ecclesiastico*, cit., p. 182.

¹¹⁰² F. SCADUTO, *Sistema di trattazione del Diritto Ecclesiastico*, cit., p. 53.

¹¹⁰³ L. M. DE BERNARDIS, *L'essenza del diritto ecclesiastico*, cit., p. 178.

perché «le sue norme hanno per destinatari soggetti e oggetti, la cui struttura è definita dal diritto canonico»¹¹⁰⁴.

In altre parole, se si accetta che allo Stato non competa il potere di ingerirsi nella definizione delle norme religiose, ma che esso debba al contrario limitare la sua azione alla sola disciplina degli effetti esterni delle stesse, risulta evidente che il rapporto sottostante alla normativa civile resta interamente devoluto alle norme confessionali. Per fare un esempio, se in una legge si parla di «istituto bancario», questa è la forma giuridica che lo Stato dà alla banca che esiste nella realtà e lo Stato può indifferentemente istituirla, sopprimerla o cambiarne i connotati costitutivi. Se invece una legge parla di «ministro del culto cattolico», essa resta priva di significato se non si fa riferimento alle norme di un altro ordinamento. La legge può riconoscere o disconoscere le norme dell'ordinamento confessionale, ma non può porle essa stessa, modificarle o abrogarle senza venire meno al principio di distinzione degli ordini.

Il rapporto fra il diritto ecclesiastico dell'epoca considerata e la dimensione canonistica è dunque qualcosa di costitutivo. Accettando questa considerazione, anche non volendo riconoscere alla Chiesa il carattere di ordinamento primario, si finisce per porre l'accento sull'oggetto della normativa molto più che sul soggetto che la pone: come si è visto attraverso la lettura delle prolusioni programmatiche di Scaduto, Ruffini e Schiappoli, il diritto ecclesiastico, a differenza di altre discipline, non tratta dello Stato che pone liberamente norme su una *tabula rasa* pregiuridica (sia pure con i vari vincoli politici e morali del caso), ma di come le norme dello Stato rispondano alle esigenze che la Chiesa organizzata giuridicamente induce e che costituiscono il presupposto giuridico dell'intervento statale. In questo senso, dunque, il diritto ecclesiastico è «un diritto, che potremmo qualificare di secondo grado»¹¹⁰⁵.

Questa particolare condizione oggettiva della materia contiene la ragione delle peculiarità che, quando furono negate, produssero le difficoltà a cui andarono incontro gli autori che cercarono di ridurre al «diritto comune» i settori dell'ordinamento caratterizzati dalla compenetrazione della normativa civile con il suo presupposto giuridico canonistico. Al tempo stesso, è proprio perché «nel diritto ecclesiastico i soggetti e gli oggetti disciplinati dalle norme giuridiche statuali sono preventivamente definiti ed enucleati, nella loro essenza e nella loro struttura, dal diritto canonico»¹¹⁰⁶,

¹¹⁰⁴ Ivi, p. 181.

¹¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹¹⁰⁶ Ivi, p. 186.

che questa disciplina emerse ben presto con una propria fisionomia specifica. Il diritto ecclesiastico si distinse dunque dal diritto pubblico in generale non per la creazione *ope legis* di un sottosistema normativo organico, ma direttamente per effetto dei caratteri intrinseci della materia trattata.

Una materia che, nel complesso, rispondeva non solamente alle logiche scientifiche ed accademiche, ma anche alle esigenze di una società in cui l'ammontare di compiti che venivano demandati al diritto cresceva di pari passo con il progressivo superamento, nei fatti, del modello sociale semplificato e "monodimensionale" che il liberalismo (anche giuridico) presupponeva.

4. *Il diritto ecclesiastico come retaggio del tramonto dell'utopia separatista*

In conclusione, osservando in una prospettiva più ampia la vicenda del diritto ecclesiastico fin qui ripercorsa, si può cercare di aggiungere a quelli sopra esposti un ultimo livello di lettura, con un breve cenno al rapporto tra le vicende analizzate ed il generale sviluppo delle scienze giuridiche dell'epoca rispetto al loro contesto sociale.

Se, come si è cercato di dimostrare, la nascita del diritto ecclesiastico moderno avvenne in concomitanza e per effetto del fallimento del principio separatistico, si può supporre che ciò sia avvenuto perché tale principio – consustanziale al liberalismo – era risultato inidoneo a gestire le complessità derivanti dal contatto fra il diritto dello Stato e l'ordinamento della Chiesa.

La separazione dello Stato dalla Chiesa, tuttavia, nell'orizzonte concettuale del liberalismo non fu un concetto isolato. Essa era un epifenomeno della più generale separazione dello Stato-persona dalla società nel suo complesso (teorizzata, fra gli altri, da Marco Minghetti¹¹⁰⁷), corollario della limitazione delle «possibilità di azione dello Stato nei confronti dell'individuo e delle sue attività»¹¹⁰⁸.

Con la separazione ed il *laissez-faire* lo Stato liberale si astiene da determinati interventi, anzi, tende programmaticamente a creare le condizioni di maggiore libertà possibile per gli individui, anche nel campo della politica ecclesiastica. Lo dimostrano molti elementi, come il continuo riferimento alla dimensione individuale della

¹¹⁰⁷ Cfr. *supra*, cap. II, p. 97.

¹¹⁰⁸ R. RUFFILLI, *Problemi dell'organizzazione amministrativa nell'Italia liberale*, in ID., *Istituzioni, Società, Stato*, cit., vol. I, p. 371.

religione¹¹⁰⁹, la battaglia contro la manomorta ecclesiastica per debellare i suoi effetti restrittivi sulla circolazione economica dei beni, una concezione del diritto ecclesiastico essenzialmente limitata a «delineare e presidiare una delle frontiere più importanti della sovranità dello Stato moderno»¹¹¹⁰.

Più in generale, è la funzionalizzazione del diritto ecclesiastico alla garanzia delle libertà individuali, che consente di parlare di giurisdizionalismo liberale non soltanto nell'accezione consueta, per indicare l'impiego degli strumenti del giurisdizionalismo in epoca liberale, ma anche in un'accezione intrinseca, vale a dire per designare l'impiego di tali strumenti *per i fini propri del liberalismo*, che sono quelli della libertà di coscienza (come ribadiscono, con differenze solo di sfumature, tutti gli autori presi in considerazione) e della tutela dei diritti individuali anche nei confronti delle confessioni di appartenenza (come affermano, in particolare, Padelletti¹¹¹¹ e Castagnola¹¹¹²).

Alla prova dei fatti, la “separazione” dello Stato dalla Chiesa risultò essere, se non una chimera, almeno un obiettivo non realizzabile nella sua pienezza, perché le ineliminabili interferenze tra l'ordinamento dello Stato e quello della Chiesa esigevano una apposita disciplina.

Questo comportò, da un lato, la necessità di concedere – come si è visto – qualche forma di riconoscimento della giuridicità originaria o comunque *extra-statuale* del diritto canonico; dall'altro lato, l'espansione del diritto dello Stato ad un ambito (quello dei rapporti fra se stesso e la Chiesa) che invece avrebbe dovuto regredire, in teoria, quanto ad importanza e dimensioni di pari passo con la progressiva realizzazione di un sistema di piena espansione delle libertà individuali.

Anche in questo caso, la vicenda del diritto ecclesiastico trova un parallelo con altri settori delle scienze giuridiche nati dai vari stadi della crisi del liberalismo. Contrariamente alle aspettative, infatti, l'evoluzione del sistema non andò nel senso della riduzione del ruolo dello Stato a favore delle libertà negative e classiche, bensì in quello, diametralmente opposto, della sua crescente e «penetrante ingerenza in tutti i processi sociali che si svolgono al suo interno, allo scopo di assicurare ai cittadini un grado di benessere e di giustizia sociale che si riteneva impossibile raggiungere

¹¹⁰⁹ S. FERRARI, *Tra uguaglianza e libertà: funzione attuale del principio separatistico*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1987, I, p. 412.

¹¹¹⁰ G. CATALANO, *La problematica del diritto ecclesiastico*, cit., p. 30.

¹¹¹¹ Cfr. *supra*, cap. III, pp. 178-179.

¹¹¹² Cfr. *supra*, cap. IV, p. 213.

attraverso il libero gioco dei mercati»¹¹¹³ e – si potrebbe aggiungere – della spontanea interazione dei diritti individuali.

I germi di tale espansione erano già presenti negli scritti di alcuni autori dell'epoca considerata¹¹¹⁴ e si svilupparono gradualmente, per rispondere alle istanze di una società che, crescendo in complessità, attribuiva al diritto – come è stato scritto efficacemente – un ruolo di supplenza¹¹¹⁵ alle carenze del sistema liberale, calibrato su una concezione ideale e rigidamente razionalistica della società; una visione che, sul finire del secolo, scontava ormai i propri limiti ed il fatto di essere stata concepita per una società sostanzialmente scomparsa per effetto di quella stessa rivoluzione industriale che gli ideali del liberalismo avevano favorito.

Negli stessi anni in cui nacque il diritto ecclesiastico presero forma molte discipline fino ad allora sconosciute, o comunque marginali e non dotate di una vera e propria autonomia scientifica, le quali acquisirono in breve tempo un'importanza determinante nella definizione dei nuovi compiti delle scienze giuridiche. È il caso, solo per citare gli esempi più significativi, della scienza delle finanze e degli istituti che confluirono in seguito sotto la dizione di diritto pubblico dell'economia, il cui processo di formazione fu graduale, ma condusse inevitabilmente all'«abbandono dei principî del non intervento»¹¹¹⁶. È il caso, ancora, delle prime riforme che introdussero strumenti di assistenza sociale pubblica, inaugurate – come si è ricordato nel primo capitolo – da Francesco Crispi con la l. 17 luglio 1890, № 6972, proprio negli anni in cui gli allora giovanissimi Giovanni Vacchelli e Francesco Saverio Nitti si interrogavano, rispettivamente, sul rilievo politico e giuridico da attribuirsi al concetto di assistenza pubblica¹¹¹⁷ e sulla possibilità di introdurre in Italia un sistema di legislazione

¹¹¹³ S. FERRARI, *Tra uguaglianza e libertà*, cit., p. 414.

¹¹¹⁴ Tra quelli considerati, G. PADELLETTI, *La politica ecclesiastica in Italia*, cit., pp. 173-175.

¹¹¹⁵ L. MANGONI, *Giuristi e politica. Il diritto come supplenza*, in *Stato e cultura giuridica in Italia dall'Unità alla Repubblica*, a cura di A. SCHIAVONE, Roma – Bari, Laterza, 1990, in part. pp. 303-325.

¹¹¹⁶ M. S. GIANNINI, *Diritto pubblico dell'economia*, Bologna, Il Mulino, 1985, p. 33. Giannini sottolinea la gradualità del mutamento di prospettive tra Ottocento e Novecento: «Il nuovo secolo, e per esso lo Stato contemporaneo, non inventa nuovi istituti giuridici rispetto a quanto già non fosse noto nello Stato borghese; estende, ricodifica istituti già esistenti, li perfeziona sotto l'aspetto tecnico, ma soprattutto li istituzionalizza, li rende cioè elementi strutturali dell'ordinamento giuridico». Sulle concrete modalità di intervento dello Stato in materia economica si veda A. CARACCILO, *Stato e società civile. Problemi dell'unificazione italiana*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 19-33.

¹¹¹⁷ G. VACCHELLI, *L'assistenza pubblica. Monografia di scienza dell'amministrazione*, Cremona, Tipografia Interessi Cremonesi, 1891. Sul professore cremonese, che insegnò varie discipline pubblicistiche nelle Università di Siena, Macerata, Pisa, Pavia e, infine, Milano Cattolica, si veda L. SINISI, voce *Vacchelli, Giovanni*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 2007-2008.

sociale¹¹¹⁸. È il caso, infine, della nascita del diritto del lavoro, che, «fondato su un principio di protezione che era estraneo alle prospettive dello Stato liberale», fu uno dei più rappresentativi «elementi di dissoluzione del regime giuridico previgente»¹¹¹⁹.

Lo Stato di fine Ottocento, confrontandosi con una realtà sempre più complessa, era chiamato a rispondere ad esigenze prima inesistenti, ignote o sottovalutate. Per farlo, dovette munirsi di strumenti giuridici in grado di dominare tale complessità, anche a costo di sacrificare, in modo via via crescente, la linearità ed il rigore dei principî liberali. Si può quindi ritenere che il diritto ecclesiastico, scaturito dal confronto e dal compromesso con un'entità che aveva opposto una resistenza inaspettatamente strenua alla propria riduzione negli schemi angusti del separatismo, sia stato uno dei primi frutti della crisi del liberalismo.

¹¹¹⁸ F. S. NITTI, *La legislazione sociale in Italia e le sue difficoltà*, in «Rassegna agraria, industriale, commerciale, politica», 1892 (estratto). Sull'opera giuridica dello statista si veda F. BARBAGALLO, voce *Nitti, Francesco Saverio*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1441-1443.

¹¹¹⁹ L. CASTELVETRI, *Il diritto del lavoro delle origini*, Milano, Giuffrè, 1994, p. 73. Il dibattito sulla legislazione del lavoro, a riprova – anche in questo senso – dello sconvolgimento degli orizzonti politici tradizionali che interessò la società italiana di fine secolo, offrì ai contemporanei «lo spettacolo curioso di individualisti liberali che la esaltavano, di socialisti che la condannavano: tutti cercando di interpretarla e di giustificarla sulla base dei loro principi in una fluidità di orientamenti irriducibile ad ogni classificazione secondo i consueti criteri»; *ivi*, p. 76. Si veda, sul tema, anche V. CRESCENZI, *Libertà, lavoro diritto. Per una fenomenologia storica del lavoro come oggetto di considerazione giuridica*, in «Diritto romano attuale», 2006, pp. 7-66.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Dottrine generali del diritto e diritto ecclesiastico. Atti del Convegno organizzato dall'Istituto di Diritto Ecclesiastico e Canonico dell'Università di Napoli, dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dall'Istituto Universitario di Magistero «Suor Orsola Benincasa»*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1988.
- AA.VV., *Storia e dogmatica nella scienza del diritto ecclesiastico*, Milano, Giuffrè, 1982.
- ACOCELLA, G., *Dall'arte della politica alla scienza del governo. Il pensiero politico di Ruggiero Bonghi*, Napoli, Morano, 1988.
- ADAMI, F. E., *Origine e sviluppo della dottrina italiana in tema di rapporti tra ordinamento dello Stato e ordinamento della Chiesa*, in «Quaderni della Scuola di Specializzazione in Diritto ecclesiastico e canonico», 5, 1999, pp. 189-231.
- Aequitas sive Deus. Studi in onore di Rinaldo Bertolino*, Torino, Giappichelli, 2011, 2 voll.
- AGATONE, I. [BONINO, E.], *Gli italiani e la indipendenza del Papa*, Genova, Tipografia della Gioventù, 1897.
- AIMERITO, F., *La codificazione della procedura civile nel Regno di Sardegna*, Milano, Giuffrè, 2008.
- AIMO, P., *Il centro e la circonferenza. Profili di storia dell'amministrazione locale*, Milano, Franco Angeli, 2005.
- AIMO, P., *Stato e poteri locali in Italia. Dal 1848 a oggi*, Roma, Carocci, 2010.
- AJELLO, R., D'ADDIO, M. (a cura di), *Bernardo Tanucci statista letterato giurista. Atti del Convegno internazionale di studi per il secondo centenario (1783-1983)*, Napoli, Jovene, 1986.
- ALBERTAZZI, A., voce *Cassani, Giacomo*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XXI, 1978, consultabile al sito www.treccani.it.
- ALBERTAZZI, A., voce *Cassani, Giacomo*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XXI, 1978, pp. 436-438.
- ALPA, G., DANOVÌ, R. (a cura di), *Un progetto di ricerca sulla storia dell'avvocatura*, Bologna, il Mulino, 2003.
- AMBROSOLI, L., voce *Casati, Gabrio*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XXI, 1978, pp. 244-249.
- AMBROSOLI, L., voce *Correnti, Cesare* in «Dizionario Biografico degli Italiani» XXIX, 1983, pp. 476-480.
- AMICUCCI, E., *Nizza e l'Italia*, Milano, Mondadori, 1939.
- A. R., *La questione ecclesiastica. Lettera del prof. A. R. al deputato Ruggero Bonghi*, Napoli, De Angelis, 1871.
- ASCHERI, M., *Introduzione storica al diritto medievale*, Torino, Giappichelli, 2007.
- ASCHERI, M., *Introduzione storica al diritto moderno e contemporaneo*, Torino, Giappichelli, 2008.
- AQUARONE, A., *L'unificazione legislativa e i Codici del 1865*, Milano, Giuffrè, 1960.
- ASSERETO, G., DORIA, M. (a cura di), *Storia della Liguria*, Roma – Bari, Laterza, 2007.
- ASTUTI, G., *L'unificazione amministrativa del Regno d'Italia*, Napoli, Morano, 1966.

- ASTUTO, G., *L'amministrazione italiana. Dal centralismo napoleonico al federalismo amministrativo*, Roma, Carocci, 2009.
- AUDISIO, G., *Della società politica e religiosa rispetto al secolo decimonono*, Firenze, Tipografia Cooperativa, 1876.
- AUDISIO, G., *Diritto pubblico della Chiesa e delle genti cristiane*, Roma, Aureli e C., 1863.
- AVOGADRO DELLA MOTTA, E., *Una quistione preliminare al Parlamento torinese*, Torino, Speirani e Tortone, 1860.
- BAGNOLI, P. (a cura di), *Ubaldo Peruzzi, un protagonista di Firenze capitale. Atti del Convegno di Firenze, 24-26 gennaio 1992*, Firenze, Festina lente, [1994].
- BALDUZZI, R., GHIRINGHELLI, R., MALANDRINO, C. (a cura di), *L'altro Piemonte e l'Italia nell'età di Urbano Rattazzi*, Milano, Giuffrè, 2009.
- BARBAGALLO, F., voce *Nitti, Francesco Saverio*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1441-1443.
- BARBERINI, G. (a cura di), *Raccolta di scritti in onore di Pio Fedele*, Perugia, s.i.e., 1984, 2 voll.
- BELLÒ, C., *Geremia Bonomelli. Vescovo di povera santa Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1975.
- BELLOMO, M., CONDORELLI, O. (edited by), *Proceedings of the Eleventh International Congress of Medieval Canon Law*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2006.
- BELTRAMI, C., *La legge sulle opere pie 3 agosto 1862 ed il relativo regolamento con note istruttive e commenti*, Saluzzo, Campagno, 1871.
- BENEDUCE, P., voce *Gabba, Carlo Francesco*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», L, 1998, pp. 819-822.
- BERCHET, G., *Lettere alla marchesa Costanza Arconati*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, 1956, 2 voll.
- BERSELLI, A., *La destra storica dopo l'Unità. L'idea liberale e la Chiesa Cattolica*, Bologna, Il Mulino, 1963.
- BERTI, D., *Il Conte di Cavour avanti il 1848*, Milano, Fasani, 1945.
- BERTOLA, A., *Scritti minori*, Torino, Giappichelli, 1967, 3 voll.
- BERTOLA, A., *Un voto di Quintino Sella in materia di politica ecclesiastica*, in «Illustrazione Biellese», 1934, 2 (estratto).
- BERTOLINO, R. (a cura di), *Scienza giuridica e diritto canonico*, Torino, Giappichelli, 1991.
- BERTOZZI, G. C., *Notizie storiche e statistiche sul riordinamento dell'asse ecclesiastico nel Regno d'Italia*, Roma, Tipografia Eredi Botta, 1879.
- Bibliografia*, in «La Civiltà Cattolica», 1884, 813, p. 356.
- BIMA, F., *Urbano Rattazzi*, in «Rivista di storia arte e archeologia per le province di Alessandria e Asti», 1961 (estratto).
- BISCARETTI DI RUFFIA, P., voce *Statuto albertino*, in «Enciclopedia del Diritto», XLIII, 1990, pp. 981-998.
- BLED, J.-P., *Bismarck*, Roma, Salerno, 2012.
- BÖCKENFÖRDE, E.-W., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. PRETEROSSO, Roma – Bari, Laterza, 2010.
- BOGGIO, P. C., *La Chiesa e lo Stato in Piemonte. Sposizione storico-critica dei rapporti fra la S. Sede e la Corte di Sardegna dal 1000 al 1854*, Torino, Franco, 1854, 2 voll.
- BOGGIO, P. C., *La questione romana studiata in Roma. Impressioni, reminiscenze, proposte*, Torino, Favale & Compagni, 1865.
- BONGHI, R., *Discorsi parlamentari*, Roma, Camera dei Deputati, 1918, 2 voll.
- BONGHI, R., *Il programma delle elezioni*, in «La Nuova Antologia», 1886, 87, pp. 135-160.
- BONGHI, R., *Il XX settembre*, in «Nuova Antologia», 1895, 59, pp. 193-214.
- BONGHI, R., *Leone XIII e il Governo italiano*, Roma, Tipografia Elzeviriana, 1882.
- BONGHI, R., *Pio IX ed il Papa futuro*, Milano, Treves, 1877.
- BONGHI, R., *Stato e Chiesa*, a cura di W. MATURI, Milano, Garzanti, 1942, 2 voll.

- BONGHI, R., *Le Stresiane. Dialoghi di Alessandro Manzoni con Antonio Rosmini elaborati da Ruggero Bonghi*, Brescia, Camunia, 1985.
- BONINO, E., *Osservazioni critiche sulle Relazioni tra la Chiesa e lo Stato dell'avvocato Stefano Castagnola*, Genova, Tipografia della Gioventù, 1884.
- BONITO, A. M., *Gli ultimi progressi delle scienze sperimentali e la liquefazione del sangue di S. Gennaro*, Milano, Ghezzi, 1881.
- BONITO, A. M., *Il diritto delle ecclesiastiche immunità in rapporto alla sentenza di separazione tra Chiesa e Stato*, Milano, Ghezzi, 1886.
- BONOMI, I., *La politica italiana da Porta Pia a Vittorio Veneto (1870-1918)*, Torino, Einaudi, 1966.
- BORALI, G., *Il Card. Gaetano Alimonda*, Modena, Edizioni Paoline, 1963.
- BORDONALI, S., voce *Scaduto, Francesco*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1814-1816.
- BORDONALI, S. (a cura di), *Il contributo di Francesco Scaduto alla scienza giuridica*, Milano, Giuffrè, 2009.
- BORDONOVE, G., *Talleyrand*, Paris, Pygmalion, 2007.
- BORSACCHI, S., PENE VIDARI, G. S. (a cura di), *Avvocati che fecero l'Italia*, Bologna, Il Mulino, 2011.
- BRACCIA, R., *Un avvocato nelle istituzioni. Stefano Castagnola giurista e politico dell'Italia liberale*, Milano, Giuffrè, 2008.
- BRACCIA, R., voce *Castagnola, Stefano*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, p. 482.
- BRANCATI, A., voce *Mamiani della Rovere, Terenzio*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LXVIII, 2007, pp. 388-396.
- BRAVO, G. M., *Profilo intellettuale e politico di Carlo Ilarione Petitti di Roreto (1790-1850)*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», 1968, pp. 121-183.
- BRIGANTI, A., *Socialismo o democrazia?! Pensieri ed avvertimenti al popolo italiano*, Torino, Tipografia Salesiana, 1894.
- BRIGANTI, A., *Studio critico sulle relazioni giuridiche fra Chiesa e Stato dell'onorevole Stefano Castagnola*, Roma, Tipografia Poliglotta della S. C. di Propaganda Fide, 1884.
- BRIGANTI, F., *La vita e le opere di mons. Antonio Briganti vescovo di Orvieto e arcivescovo di Apamea a cura di un suo pronipote*, Simoncelli, Perugia, 1960.
- BRIGNOLI, M., *Cesare Correnti e l'unità d'Italia*, Milano, Cisalpino, 1971.
- BRIGNOLI, M., voce *Cairolì, Benedetto*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XVI, 1973, pp. 365-372.
- BRUGI, B., *Introduzione enciclopedica alle scienze giuridiche e sociali*, Firenze, Barbera, 1898.
- BRUNIALTI, A., *Lo Stato e la Chiesa in Italia*, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1892.
- BRUNIALTI, A. (a cura di), *Lo Stato e la Chiesa in Italia*, a cura di Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1892.
- BURATTI, G., *Aurelio Turcotti, eretico valesiano, autonomista e federalista*, «L'impegno. Rivista di storia contemporanea», 2004, 2, pp. 121-128.
- BURONI, D., *Del nuovo progetto di legge Vigliani circa il matrimonio. Considerazioni*, Torino, Botta, 1874.
- CADORNA, C., *Del primo ed unico principio del diritto pubblico clericale*, Roma, Loescher, 1888.
- CADORNA, C., *Illustrazione giuridica della formola del conte di Cavour libera Chiesa in libero Stato*, Roma, Bodoniana, 1882.
- CADORNA, C., *Il principio della Rinascenza. Uno strascico del Medio Evo e la conciliazione-transazione*, Roma, Loescher, 1887.
- CADORNA, C., *Relazione e disegno di legge sull'ordinamento degli enti morali civili del culto cattolico e sull'amministrazione dei loro beni*, Roma, Botta, 1888.

- CADORNA, C., *Religione, diritto, libertà della condizione giuridica delle associazioni e delle autorità religiose negli Stati civili*, Milano, Hoepli, 1893, 2 voll.
- CALISSE, C., *Diritto ecclesiastico*, Firenze, Barbera, 1896.
- CALISSE, C., *Il rinnovamento del diritto ecclesiastico in Italia*, in «Studi Senesi», X, 1893, pp. 347-362.
- CANNADA BARTOLI, G., *Il catasto della imposta fondiaria. Studio di economia e legislazione*, Napoli, Marghieri, 1890.
- CANNADA BARTOLI, G., *La ratifica riguardo alla inesistenza e alla rescindibilità degli atti giuridici*, Napoli, Jovene, 1885.
- CANNADA BARTOLI, G., *Lo Stato e la proprietà ecclesiastica*, Napoli, Marghieri, 1886.
- CAPONE, A., *Destra e sinistra da Cavour a Crispi*, Milano, TEA, 1996.
- CAPPELLO, F. M., *Errori modernistici nello studio del diritto pubblico ecclesiastico, ossia la natura giuridica della Chiesa Cattolica difesa contro le aberrazioni del modernismo e del semimodernismo*, Roma, Cuggiani, 1912.
- CAPUTO, G., *Il problema della qualificazione giuridica dello Stato in materia religiosa*, Milano, Giuffrè, 1967.
- CAPUTO, G., *La libertà della Chiesa nel pensiero di Marco Minghetti*, Milano, Giuffrè, 1965.
- CARACCILO, A., *Stato e società civile. Problemi dell'unificazione italiana*, Torino, Einaudi, 1977.
- CARDIA, C., *Risorgimento e religione*, Torino, Giappichelli, 2011.
- CARISTIA, C., *Pietro Giannone e l'«Istoria civile» e altri scritti giannoniani*, Milano, Giuffrè, 1955.
- CARISTIA, C., *Pietro Giannone "giureconsulto" e "politico". Contributo alla storia del giurisdizionalismo italiano*, Milano, Giuffrè, 1947.
- CARISTIA, C., *Riflessi politici del giansenismo italiano*, Napoli, Morano, 1965.
- CAROBENE, G., *Il concetto di Diritto ecclesiastico e i rapporti Stato-Chiesa nella produzione scientifica di Domenico Schiappoli*, in «Il Diritto ecclesiastico», 2004, I, pp. 459-479.
- CAROCCI, G., *Depretis e la politica interna italiana dal 1876 al 1887*, Torino, Einaudi, 1956.
- CARON, P. G., *L'appello per abuso*, Milano, Giuffrè, 1954.
- CARON, P. G., *Corso di storia dei rapporti fra Stato e Chiesa*, Milano, Giuffrè, 1981-1985, 2 voll.
- CASALEGNO, C., *La regina Margherita*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- CASANA, P., voce *Boggio, Pier Carlo*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, p. 272.
- CASANA, P., voce *Petitti di Roreto, Carlo Ilarione*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1158-1159.
- CASSANI, G., *Delle principali questioni politiche-religiose*, Bologna, Regia Tipografia, 1872, 3 voll.
- CASSANI, G., *Prolusione al corso di diritto ecclesiastico pronunciata nella R. Università di Bologna il 18 novembre 1861*, Bologna, Borghi, 1861.
- CASSI, A. A., voce *Zanardelli, Giuseppe*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 2077-2080.
- CASTAGNOLA, S., *Come il gabinetto Lanza ci condusse a Roma. Diario del ministro Castagnola*, in «Rivista storica del Risorgimento italiano», 1895, pp. 11-54.
- CASTAGNOLA, S., *Da Firenze a Roma. Diario storico-politico del 1870-71*, Torino, Roux, Frassati e Co., 1896.
- CASTAGNOLA, S., *Delle relazioni giuridiche fra Chiesa e Stato*, Torino, Unione Tipografico – Editrice, 1882.
- CASTAGNOLA, S., *Discorso di Stefano Castagnola in occasione dell'annua esposizione e della solenne distribuzione de' premi per le arti e per l'industria patria*, Chiavari, Tipografia Angelo Argiroffo, 1871.

- CASTAGNOLA, S., *Discorso su G. Lanza*, Roma, L'Opinione, 1882.
- CASTAGNOLA, S., *L'enfiteusi*, Roma, Stabilimento Giuseppe Civelli, 1878.
- CASTAGNOLA, S., *Lo scrutinio di lista*, in «Nuova Antologia», 1881, pp. 453-483.
- CASTELLARI, G., *Il diritto ecclesiastico nel suo svolgimento storico e nella sua condizione attuale in Italia*, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1888.
- CASTELVETRI, L., *Il diritto del lavoro delle origini*, Milano, Giuffrè, 1994.
- CASTIGLIONI, C., *Luigi Nazari dei Conti di Calabiana arcivescovo di Milano e i suoi tempi (1859-1893)*, Milano, Ancora, 1942.
- CATALANO, G., *L'apporto di Francesco Scaduto alla nascita e allo sviluppo del diritto ecclesiastico italiano*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1995, I, pp. 845-862.
- CATALANO, G., *La problematica del diritto ecclesiastico ai tempi di Francesco Scaduto e ai nostri giorni*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1965, I, pp. 20-57.
- CATALANO, G., *Scritti minori*, a cura di M. TEDESCHI, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, 2 voll.
- CATALANO, G., voce *Exequatur e placet (Diritto ecclesiastico)*, in «Enciclopedia del diritto», XVI, 1967, pp. 143-154.
- CATERBINI, C., *Il diritto ecclesiastico italiano e la legislazione ecclesiastica nelle Terre Redente*, Galla, Vicenza, 1920.
- CATERINA, R., voce *Gabba, Carlo Francesco*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, pp. 920-922.
- CAUCINO, A., *Delle campane e del loro uso considerato principalmente fra l'autorità ecclesiastica e l'autorità amministrativa*, Torino, Favale e Comp., 1863.
- CAUCINO, A., *I benefici ecclesiastici, le cappellanie laicali ed i legati pii soppressi ed affrancati in Piemonte e nel Lombardo-Veneto*, Torino, Tipografia Subalpina, 1879.
- CAVAGNIS, F., *Della natura di società giuridica e pubblica competente alla Chiesa. Osservazioni sull'opuscolo Il principio della Rinascenza e uno strascico del Medio Evo*, Roma, Tipografia Vaticana, 1887.
- CAVAGNIS, F., *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, Romae, Typis Societatis Catholicae Instructionis, 1882-1883, 2 voll.
- CAVANNA, A., *Storia del diritto moderno in Europa*, Milano, Giuffrè, 1979-2005, 2 voll.
- CAVOUR, C., *Discorsi per Roma capitale*, Roma, Donzelli, 2010.
- CAVOUR, C., *Discorsi su Stato e Chiesa*, a cura di G. COTRONEO e P. F. QUAGLIENI, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011.
- CAZZETTA, G., voce *Brunialti, Attilio*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, pp. 350-351.
- CAZZETTA, G., *Una costituzione «sperimentale» per un società ideale. I modelli giuridico-politici di Attilio Brunialti*, in «Quaderni Fiorentini», 1986, pp. 307-353.
- CAZZETTA, G. (a cura di), *Retoriche dei giuristi e costruzione dell'identità nazionale*, Bologna, Il Mulino, 2013.
- CERETTI, A., GARLATI, L. (a cura di), *Laicità e Stato di diritto. Atti del IV Convegno di Facoltà (Università di Milano-Bicocca, 9-10 febbraio 2006)*, Milano, Giuffrè, 2007.
- CHABOD, F., *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Roma – Bari, Laterza, 1997.
- CHECCHINI, A., *Introduzione dommatica al diritto ecclesiastico italiano*, Padova, CEDAM, 1937.
- CHESTER JORDAN, W., *Nel nome del Signore. L'Europa dall'anno Mille alla fine del Medioevo*, Roma – Bari, Laterza, 2013.
- CHIARINI, R. (a cura di), *Giuseppe Zanardelli. Atti del Convegno. Brescia 29, 30 settembre 1983 – Pavia 1° ottobre 1983*, Milano, Angeli, 1985.
- Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878). Atti del quarto Convegno di Storia della Chiesa. La Mendola 31 agosto – 5 settembre 1971*, Milano, Vita e Pensiero, 1973, 4 voll.

- CHIODI, G., voce *Pacifici-Mazzoni, Emidio*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LXXX, 2014, pp. 211-214.
- CIVILE, G., *Fare opinione. Rocco De Zerbi e Napoli nell'Italia postunitaria*, Napoli, Dante e Descartes, 2005.
- Codice civile del Regno d'Italia corredato della relazione del Ministro Guardasigilli*, Torino – Firenze, Tipografia Eredi Botta – Tipografia Reale, 1865.
- COLAO, F., *Avvocati del Risorgimento nella Toscana della Restaurazione*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- COLAO, F., voce *Carrara, Francesco*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, pp. 463-466.
- COLAO, F., LACCHÈ, L., STORTI, C., VALSECCHI, C. (a cura di), *Perpetue appendici e codicilli alle leggi italiane. Le circolari ministeriali, il potere regolamentare e la politica del diritto in Italia tra Ottocento e Novecento*, Macerata, EUM, 2011.
- COLDAGELLI, U., *Vita di Tocqueville (1805-1859). La democrazia tra storia e politica*, Roma, Donzelli, 2005.
- COLLOTTI, F., *Il liberalismo giuridico di Marco Minghetti*, estratto dagli «Annali Triestini», XIV, 1943, 3-4 (estratto).
- COLOMBO, E. (a cura di), *I sindaci del re (1859-1889)*, Bologna, Il Mulino, 2010.
- COLOMBO, P., *Con lealtà di re e con affetto di padre. Torino, 4 marzo 1848: la concessione dello Statuto albertino*, Bologna, Il Mulino, 2003.
- COMMISSIONE REALE EDITRICE (a cura della), *La questione romana negli anni 1860-1861. Carteggio del conte di Cavour con D. Pantaleoni, C. Passaglia, O. Vimercati*, Bologna, Zanichelli, 1929, 2 voll.
- CONSOLI, A., *Dalla politica ecclesiastica della Destra all'attuale reciproca autonomia tra Stato e Chiesa*, Milano, Giuffrè, 1964.
- CONSOLI, A., *Il reato di vilipendio della religione cattolica*, Milano, Giuffrè, 1957.
- COPPI, A., *Memoria sulla fondazione e sullo stato attuale dell'Accademia Tiberina letta da A. Coppi nell'adunanza del 17 giugno 1839*, Roma, Salviucci, 1840.
- CORVINO, F., voce *Audisio, Guglielmo*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», IV, 1962, pp. 575-576.
- COVIELLO, N., *Manuale di diritto ecclesiastico*, a cura di V. DEL GIUDICE, Roma, Athenaeum, 1922.
- CRESCENZI, V., *Libertà, lavoro diritto. Per una fenomenologia storica del lavoro come oggetto di considerazione giuridica*, in «Diritto romano attuale», 2006, pp. 7-66.
- CRITO [A. BRUNIALTI], *L'eredità politico-parlamentare di A. Depretis*, in «Rassegna di Scienze sociali e politiche», V, 1887, 2, pp. 778-787.
- CROCE, B., *La letteratura della nuova Italia. Saggi critici*, Roma – Bari, Laterza, 1973, 4 voll.
- CROCE, B., *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Milano, Adelphi, 1991.
- Cronaca contemporanea – Cose romane*, in «La Civiltà Cattolica», 1882, 775, pp. 106-113.
- CUCCA, C., *Programma sul diritto ecclesiastico*, Napoli, Giuliano, 1861.
- CUPELLO, S., *Regesto del carteggio di Luigi Fumi*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Udine, a.a. 2011-2012.
- CURATO, F., *Scritti di storia diplomatica*, Milano, Giuffrè, 1985.
- DALLA TORRE, G., *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e comunità politica*, Roma, AVE, 2007.
- DALLA TORRE, G., *Orientamento e problemi sui rapporti tra Chiesa e Stato dopo il Concilio Vaticano II*, Modena, STEM – Mucchi, 1978.
- DALLA TORRE, G., *Il paradigma della continuità come chiave di lettura dei rapporti tra Stato e Chiesa in Italia*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 20 febbraio 2012.
- DALLA TORRE, P., *Pio IX e Vittorio Emanuele II*, Roma, Aracne, 2011.

- D'AMELIO, G., *Stato e Chiesa. La legislazione ecclesiastica fino al 1867*, Milano, Giuffrè, 1961.
- D'AMELIO, G., voce *Brunialti, Attilio*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XIV, 1972, pp. 636-638.
- D'ANNIBALE, G., *Summula theologiae moralis*, Romae, Lefebvre, 1908, 4 voll.
- D'ARIENZO, M., *L'Università di Napoli e la prima cattedra di diritto ecclesiastico in Italia. L'insegnamento di Francesco Scaduto*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 24 settembre 2012.
- D'ARIENZO, M., *Un episodio inedito della biografia di Francesco Scaduto*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», giugno 2008.
- Date a Dio quel che è di Dio*, in «La Civiltà Cattolica», 1884, 818, pp. 129-140.
- D'AVACK, P. A. (a cura di), *La legislazione ecclesiastica*, Vicenza, Neri Pozza, 1967.
- DE BERNARDIS, L. M., *L'instaurazione della costituzione civile del clero nel dipartimento dell'Isère*, Milano, Giuffrè, 1968.
- DE BERNARDIS, L. M., *Diritto canonico e politica ecclesiastica. Scritti vari*, a cura di G. B. VARNIER, Torino, Giappichelli, 1995.
- DE CESARE, G., *L'ordinamento comunale e provinciale in Italia dal 1862 al 1942*, Milano, Giuffrè, 1977.
- DE FRANCESCO, G., voce *Rocco, Arturo*, in «Il contributo italiano alla storia del pensiero. Diritto», 2012, consultabile al sito www.treccani.it.
- DE LA RIVE, W., *Il Conte di Cavour*, Milano, Club del Libro, 1960.
- DEL BIANCO, N., *Marco Minghetti. La difficile unità italiana, da Cavour a Crispi*, Milano, Franco Angeli, 2008.
- DEL GIUDICE, V., *Sull'insegnamento del diritto canonico nelle Università italiane*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1953, I (estratto).
- DEL GIUDICE, V., *La questione romana e i rapporti tra Stato e Chiesa fino alla Conciliazione*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, [1947].
- DEL GIUDICE, V., *La separazione tra Chiesa e Stato come concetto giuridico*, Roma, Manuzio, 1913.
- Della società politica e religiosa rispetto al secolo decimonono* (recensione), in «La Civiltà Cattolica», 1878, 634, pp. 453-470.
- DELL'ORO, G., *Il regio economato. Il controllo statale sul clero nella Lombardia asburgica e nei Domini sabaudi*, Milano, Franco Angeli, 2007.
- DEL PRETE, F. S., *Istituzioni di Diritto Ecclesiastico pubblico e privato corredate di note contenenti le disposizioni de' diversi Concordati del Regno delle Due Sicilie e di un trattato di pratica curiale*, Napoli, Tipografia del Sebeto, 1844, 3 voll.
- Del preteso patronato regio nelle Province meridionali d'Italia*, in «La Civiltà Cattolica», 1878, 679, pp. 5-20.
- DE LUCA, L., *Considerazioni sull'autonomia e la pubblicità della Chiesa nel diritto italiano*, Milano, Giuffrè, 1946.
- DE LUCA, L., *Diritto ecclesiastico ed esperienza giuridica*, Milano, Giuffrè, 1970.
- DE LUCA, L., *Il concetto del diritto ecclesiastico nel suo sviluppo storico*, Padova, CEDAM, 1946.
- DE LUCA, L., *Rilevanza giuridica dell'ordinamento canonico nel diritto italiano*, Padova, CEDAM, 1943.
- DE LUCA, L., *Scritti vari di diritto ecclesiastico e canonico*, Padova, CEDAM, 2 voll., 1997.
- DE MAISTRE, J., *Scritti politici. Studio sulla sovranità e il principio generatore delle costituzioni politiche*, Siena, Cantagalli, 2000.
- DE MONTALEMBERT, C., *Deuxième lettre à M. le comte de Cavour*, Parigi, Lecoffre, 1861.
- DE MONTALEMBERT, C., *Seconda lettera del sig. Conte di Montalembert al sig. Conte di Cavour*, in «La Civiltà Cattolica», 1861, X, pp. 385-434.

- DE NICOLÒ, M., voce *Nicotera, Giovanni*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», 78, 2013, pp. 526-532.
- DE PAOLI, G. E., *Vittorio Emanuele II. Il Re, l'uomo, l'epoca*, Milano, Mursia, 1992.
- DE ROSA, G., *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Roma – Bari, Laterza, 1996.
- DE ROSA, G., *Pasquale Stanislao Mancini e la politica ecclesiastica della Destra*, in ID., *Tempo religioso e tempo storico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1994, 3 voll.
- DE ROSA, L., *Gian Carlo Sismondi e la sua opera*, Milano, Cavallotti, 1947.
- DE ROSA, L., *Luigi Taparelli, l'altro d'Azeglio*, Milano, Cisalpino, 1991.
- DE ROSA, O., *Stato e nazione in Rocco De Zerbi. Vita, pensiero politico e impegno sociale di un protagonista del secondo Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 2010.
- DE ROSA, R., *I conservatori nazionali. Biografia di Carlo Santucci*, Brescia, Morcelliana, 1962.
- DE RUGGIERO, G., *Storia del liberalismo europeo*, Roma – Bari, Laterza, 1984.
- DE SISMONDI, J.-C.-L., *Storia delle Repubbliche italiane*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996.
- DE SISMONDI, J.-C.-L., *Storia del risorgimento, de' progressi, del decadimento e della rovina della libertà in Italia*, Lugano, Tipografia della Svizzera Italiana, 1847.
- DE TOCQUEVILLE, A., *Scritti, note e discorsi politici. 1839-1852*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994.
- DE VALLES, A., *La Chiesa cattolica come istituzione di diritto pubblico. Discorso inaugurale letto nella R. Università di Macerata il 13 novembre 1927*, Macerata, Bianchini, 1928.
- DE VALLES, A., *Chiesa e Stato pontificio nel concetto unitario di Stato teocratico*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1927, pp. 215-227.
- DE ZERBI, R., *Chiesa e Stato e il libro dell'on. Minghetti*, Napoli, Marchieri, 1878.
- Dialettica del cav. prof. Don Giacomo Cassani (La)*, Bologna, Tipografia Maggiore, 1861.
- DIANIN, G., *Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862). Il significato della sua opera, al tempo del rinnovamento neoscolastico, per l'evoluzione della teologia morale*, Roma, Glossa, 2000.
- DI CROLLALANZA, G. B., *Dizionario storico-blasonico delle famiglie nobili e notabili italiane estinte e fiorenti*, Bologna, Forni, 1965, 3 voll.
- DIREZIONE DEL «BOLLETTINO DEL CONTENZIOSO CATTOLICO ITALIANO» (a cura della), *Manuale di legislazione e giurisprudenza italiana in ordine al diritto pubblico ecclesiastico ed argomenti affini*, Firenze, Giachetti, 1879.
- Diritto pubblico della Chiesa e delle genti cristiane* (recensione), in «La Civiltà Cattolica», 1863, 327, pp. 314-322 e 330, pp. 713-720.
- DISCEPOLO, S., voce *Liberatore, Matteo*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LXV, 2005, pp. 38-40.
- Discorsi pronunciati alla Camera dei Deputati nella discussione del progetto di legge per l'abolizione delle Facoltà Teologiche nelle tornate del 25, 26, 27, 29 e 30 aprile 1872*, Roma, Botta, 1872.
- DI SIMONE, M. R., *Percorsi del diritto tra Austria e Italia, (secoli XVII-XX)*, Milano, Giuffrè, 2006.
- DONOSO CORTÉS, J., *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, Roma, Il Cerchio, 2007.
- DROETTO, A., *Pasquale Stanislao Mancini e la scuola italiana di diritto internazionale del secolo XIX*, Milano, Giuffrè, 1954.
- DUGGAN, C., *Creare la nazione. Vita di Francesco Crispi*, Roma – Bari, Laterza, 2000.
- Enciclica Aeterni Patris di Leone XIII nel primo centenario (1879-1979) (L')*, Napoli, Edizioni Domenicane Italiane, 1979.
- Enrico Bonino, m. 22 luglio 1914*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», XLIX, 1919, I, pp. 99-100.
- ERBA, A., *L'azione politica di Federico Sclopis dalla giovinezza alla codificazione albertina (1798-1837)*, Torino, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1960.

- FADINI, F., MAZZIOTTI DI CELSO, M., *Ottaviano Vimercati, il primo lombardo (1815-1879)*, Crema, Lions Clubs Crema e Pandino Gera d'Adda Viscontea, 1991.
- FAL., G., SCH. G., C. O., voce *Abuso, appello per a.*, in «Enciclopedia Italiana», 1929, vol. I, consultabile al sito www.treccani.it.
- FALCHI, A., *Le moderne dottrine teocratiche (1600-1850)*, Torino, Bocca, 1908.
- FALCHI, M., *La soppressione del corso autonomo di Diritto canonico delle Facoltà giuridiche disposta dal ministro Bonghi nel 1875*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», settembre 2011.
- FALCO G. (a cura di), *Lo Statuto Albertino e la sua preparazione*, Roma, Capriotti, 1945.
- FALCO, M., *Il concetto giuridico di separazione della Chiesa dallo Stato. Prolusione al corso di diritto ecclesiastico tenuta nella Università di Parma il dì 17 gennaio 1913*, Torino, Bocca, 1913.
- FALCO, M., *Il riordinamento della proprietà ecclesiastica. Progetti italiani e sistemi germanici*, Torino, Bocca, 1911.
- FALCO, M., *La politica ecclesiastica della Destra*, Torino, Bocca, 1914.
- FANNINI, V., voce *Fazzari, Achille*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XLV, 1995, pp. 503-507.
- FANTAPPIÈ, C., *Chiesa cattolica e modernità giuridica*, Milano, Giuffrè, 2008, 2 voll.
- FANTAPPIÈ, C., *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bologna, Il Mulino, 2011.
- FANTAPPIÈ, C. (a cura di), *Itinerari culturali del Diritto canonico nel novecento*, Giappichelli, Torino, 2003.
- FASSÒ, G., *Storia della filosofia del diritto*, Roma – Bari, Laterza, 2011, 3 voll.
- FAUCCI, R., voce *Ferrara, Francesco*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XLVI, 1996, pp. 474-484.
- FEDELE, P., *Lo spirito del diritto canonico*, Padova, CEDAM, 1962.
- FERRABOSCHI, M., *Il diritto di decima*, Padova, CEDAM, 1943.
- FERRARESI, F., *Figure dell'organicismo tedesco. Lineamenti di storia del concetto di comunità da Kant a Jellinek*, in «Filosofia politica», 1999, 1, pp. 39-68.
- FERRARI, A., *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Roma, Carocci, 2013.
- FERRARI, B., *La soppressione delle Facoltà di Teologia nelle Università di Stato in Italia*, Brescia, Morcelliana, 1968.
- FERRARI, S., *Bonomelli, Zanardelli e la responsabilità penale dei ministri di culto*, in «Archivio giuridico», 1974, 1-2, pp. 177-221.
- FERRARI, S., *Ideologia e dogmatica nel diritto ecclesiastico italiano. Manuali e riviste (1929-1979)*, Milano, Giuffrè, 1979.
- FERRARI, S., *Il diritto ecclesiastico nell'Università di Padova dal 1800 al 1866*, in «Studi Parmensi», 1980, pp. 3-25.
- FERRARI, S., *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- FERRARI, S., *Politica ecclesiastica e interessi economici nel Piemonte liberale. La legge del 5 giugno 1850 sui corpi morali*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 1994, 1, pp. 98-107.
- FERRARI, S., *Religione e codice civile. Dinamica istituzionale e problematica amministrativa del diritto matrimoniale postunitario*, in «Storia contemporanea», 1976, pp. 123-167.
- FERRARI, S., *Tra uguaglianza e libertà: funzione attuale del principio separatistico*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1987, I, pp. 409-427.
- FERRARIO, P., *Guida teorico-pratica per le amministrazioni delle chiese*, Gemona, Tessitori, 1875.
- FERRARI ZUMBINI, R., *Tra idealità e ideologia. Il Rinnovamento costituzionale nel Regno di Sardegna fra la primavera 1847 e l'inverno 1848*, Torino, Giappichelli, 2008.

- FERRI, G., voce *Padelletti, Guido*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LXXX, 2014, pp. 178-181.
- FERROGLIO, G., *La condizione giuridica degli ordini religiosi*, Torino, Bocca, 1931.
- Festschrift für Emil Friedberg*, Leipzig, von Veit & Comp., 1908.
- FILOMUSI GUELF, F., *Enciclopedia giuridica*, Napoli, Jovene, 1910.
- FINOCCHIARO, F., *Antiche e nuove prospettive di studio del diritto ecclesiastico*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1960, I, pp. 233-258.
- FINOCCHIARO, F., *Il diritto ecclesiastico e la teoria generale del diritto*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1987, I, pp. 429-470.
- FIORAVANTI, M., *Costituzione, Stato e politiche costituzionali nell'opera di Giorgio Arcoleo*, in «Quaderni fiorentini», 1986, pp. 355-399.
- FIORAVANTI, M., *Giuristi e costituzione politica nell'Ottocento tedesco*, Milano, Giuffrè, 1979.
- FIORAVANTI, M., *La scienza del diritto pubblico. Dottrine dello Stato e della Costituzione tra Otto e Novecento*, Milano, Giuffrè, 2001, 2 voll.
- FIORENTINO, C. M. (a cura di), *Alla corte della regina. Carteggio fra Margherita di Savoia e Marco Minghetti (1882-1886)*, Firenze, Le Lettere, 2011.
- FIORENTINO, C. M., *La corte dei Savoia (1849-1900)*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- FISICHELLA, D., *Joseph de Maistre pensatore europeo*, Roma – Bari, Laterza, 2005.
- FONZI, G., voce *Alimonda, Gaetano*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», II, 1960, pp. 456-457.
- FORNI, L., *La laicità nel pensiero dei giuristi italiani: tra tradizione e innovazione*, Milano, Giuffrè, 2010.
- FRANCESCHI, F., *I progetti per l'introduzione del divorzio in Italia in epoca post-unitaria*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 2012, 34.
- FRANCESCHI, F., voce *Cavagnis, Felice*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, pp. 493-494.
- FRANCESCHI, F., voce *Tarquini, Camillo*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, p. 1941.
- Francesco Carrara nel primo centenario della morte. Atti del Convegno internazionale, Lucca – Pisa, 2-5 giugno 1988*, Milano, Giuffrè, 1991.
- FREGOSO, E., voce *Jacini, Stefano Francesco sr.*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, pp. 1113-1114.
- FRIEDBERG, E., *Die Gränzen zwischen Staat und Kirche und die Garantien gegen deren Verletzung*, Tübingen, Laupp, 1872, 3 voll.
- FRIEDBERG, E., RUFFINI, R., *Manuale di diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, Torino, Bocca, 1893.
- FRUGIELE, L., *La Sinistra e i cattolici. Pasquale Stanislao Mancini giurisdizionalista anticlericale*, Milano, Vita e Pensiero, 1985.
- GALANTE, A., *Diritto canonico e diritto ecclesiastico*, in «Filangieri», 1897 (estratto).
- GALANTE, A., *Il diritto di placitazione e l'Economato dei Benefici vacanti in Lombardia. Studio storico-giuridico sulle relazioni tra lo Stato e la Chiesa*, Milano, Hoepli, 1894.
- GALANTE, A., *Il diritto ecclesiastico delle nuove Terre d'Italia. Prolusione tenuta alla R. Università di Bologna il 16 novembre 1916*, Bologna, Zanichelli, s.i.d.
- GALANTE, A., voce *Exequatur e placet regio*, in «Enciclopedia Giuridica Italiana», V, p. III, 1911, pp. 840-866.
- GALLINA, G., *Il problema religioso nel Risorgimento e il pensiero di Geremia Bonomelli*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1974.
- GARLATI, L., MILETTI, M. N., voce *Rocco, Arturo*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1704-1708.
- GAUDINO, M., *Aspetti della Chiesa orvietana dal 1871 al 1883. L'episcopato di mons. Antonio Briganti*, tesi di laurea, Università degli Studi di Perugia, a.a. 1976-1977.

- GAXOTTE, P., *La Rivoluzione francese*, Milano, Mondadori, 1989.
- GENTA, E., *Dalla Restaurazione al Risorgimento. Diritto, diplomazia, personaggi*, Torino, Giappichelli, 2012.
- GENTA, E., voce *De Maistre, Joseph*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, pp. 690-692.
- GENTILE, P., *L'ombra del re. Vittorio Emanuele II e le politiche di corte*, Roma, Carocci, 2011.
- Gerarchia Cattolica, la Famiglia e la Cappella Pontificia (La)*, Roma, Tipografia Vaticana, 1899.
- GHERARDI, R., voce *Minghetti, Marco*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LXXIV, 2010, pp. 614-620.
- GHERARDI, R., MATTEUCCI, N. (a cura di), *Marco Minghetti statista e pensatore politico. Dalla realtà italiana alla dimensione europea*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- GHERRO, S., MIELE, M. (a cura di), *Lo studio e l'insegnamento del diritto canonico e del diritto ecclesiastico in Italia*, Padova, CEDAM, 2012.
- GHILARDI, G. T., *Il decreto Pisanelli sul R. Placito esaminato al lume della verità. Opuscolo del vescovo di Mondovì faciente seguito a quello sull'origine e vicende del R. Exequatur*, Torino, Oratorio di S. Francesco di Sales, 1863.
- [GHILARDI, G. T.], *Origine e vicende del r. exequatur nei domini della Real Casa di Savoia ossia norma storico-canonica sull'intelligenza e valore del decreto del sig. Guardasigilli Pisanelli in data 4 marzo 1863*, Torino, Marietti, 1863.
- GHISALBERTI, C., *La codificazione del diritto in Italia (1865-1942)*, Roma – Bari, Laterza, 2008.
- GHISALBERTI, C., *Unità nazionale e unificazione giuridica in Italia*, Roma – Bari, Laterza, 2008.
- GIACCHI, O., *Chiesa e Stato nella esperienza giuridica (1933-1980)*, Milano, Giuffrè, 1981, 2 voll.
- GIACCHI, O., *La giurisdizione ecclesiastica nel diritto italiano*, Milano, Giuffrè, 1970.
- GIACCHI, O., *Lo Stato laico*, Milano, Vita e Pensiero, 1975.
- GIANNINI, M. S., *Diritto pubblico dell'economia*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- GIANNINI, M. S., JEMOLO, A. C. (a cura di), *Lo Statuto Albertino*, Firenze, Sansoni, 1946.
- GIANNONE, P., *Opere inedite scritte nella sua lunga prigionia in Piemonte*, a cura di P. S. MANCINI, Torino, Pomba, 1852, 2 voll.
- GIBELLI, A., RUGAFIORI, P. (a cura di), *La Liguria*, Torino, Einaudi, 1994.
- GIOVAGNOLI, A., *Dalla teologia alla politica. L'itinerario di Carlo Passaglia negli anni di Pio IX e Cavour*, Brescia, Morcelliana, 1984.
- GISMONDI, P., *L'autonomia scientifica del diritto ecclesiastico*, in «Annali della R. Università di Macerata», XVII, 1948, pp. 89-125.
- GISMONDI, P., *Dottrina e politica ecclesiastica di Bettino Ricasoli*, Roma, Libreria dello Stato, 1937.
- GISMONDI, P., *Il nuovo giurisdizionalismo italiano*, Milano, Giuffrè, 1946.
- GISMONDI, P., voce “*Exequatur*” e “*placet*”, in «Nuovo Digesto Italiano», V, 1938 (estratto).
- Gregorio XVI (1831-1846). Miscellanea commemorativa*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1948, 2 voll.
- GRISERI, G., PENE VIDARI, G. S. (a cura di), *Giuseppe Siccardi, magistrato, giurista, ministro nel bicentenario della nascita. Atti del convegno, Verzuolo, 12 ottobre 2002*, Cuneo, Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della Provincia di Cuneo, 2005.
- GROSSI, P., *La cultura del civilista italiano. Un profilo storico*, Milano, Giuffrè, 2002.
- GROSSI, P., *L'Europa del diritto*, Roma – Bari, Laterza, 2009.
- GROSSI, P., *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano, Giuffrè, 2005.
- GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura del), *L'insegnamento del diritto canonico*, Milano, Glossa, 2014.

- GUASCO, M., *La formazione del clero*, Milano, Milano, Jaca Book, 2002.
- GUCCERELLI, D., SESTINI, E., *Bettino Ricasoli. I suoi tempi, la sua opera e il suo dramma politico*, Firenze, Le Monnier, 1950.
- IBÁN, I. C., *Derecho canonico y ciencia jurídica*, Madrid, Universidad Complutense, 1984.
- IBÁN, I. C., *En los orígenes del derecho eclesiástico: la prolusión panormitana de Francesco Scaduto*, Madrid, Boletín Oficial del Estado, 2004.
- INSTITUT DE DROIT INTERNATIONAL, *Livre du centenaire (1873-1973). Evolution et perspectives du droit international*, Bâle, Karger, 1973.
- ISTITUTO DI DIRITTO ECCLESIASTICO E CANONICO DELL'UNIVERSITÀ DI NAPOLI (a cura dell'), *Studi in memoria di Mario Petroncelli*, Napoli, Jovene, 1989, 2 voll.
- Italia nell'età napoleonica. Atti del LVIII Congresso di storia del Risorgimento italiano (Milano, 2-5 ottobre 1996) (L')*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 1997.
- JACINI, S., *La crisi religiosa del Risorgimento e la politica ecclesiastica italiana da Villafranca e Porta Pia*, Bari, Laterza, 1938.
- JACOBINI, L. C., *All'avvocato Stefano Castagnola Ministro per l'agricoltura e commercio del Regno d'Italia L. C. J. prof. di agricoltura nell'Università romana offre la prolusione alle sue lezioni dell'anno 1872*, Roma, Tipografia dell'Ospizio di S. Michele, 1872.
- JAYME, E., *Pasquale Stanislao Mancini. Il diritto internazionale privato tra Risorgimento e attività forense*, Padova, CEDAM, 1988.
- JEMOLO, A. C., *L'articolo 18 dello Statuto*, in «Rivista di diritto pubblico», 1922, pp. 1-27 (estratto).
- JEMOLO, A. C., *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, Einaudi, 1963.
- JEMOLO, A. C., *Crispi*, Firenze, Le Monnier, 1970.
- JEMOLO, A. C., *Crispi e il Papato*, in «Nuova Antologia», 1922 (estratto).
- JEMOLO, A. C., *Elementi di diritto ecclesiastico*, Firenze, Vallecchi, 1927.
- JEMOLO, A. C., *Il "partito cattolico" piemontese nel 1855 e la legge Sarda soppressiva delle Comunità religiose*, estr. da «Il Risorgimento italiano», 1919 (estratto).
- JEMOLO, A. C., *La classifica dei rapporti fra Stato e Chiesa*, in «Archivio Giuridico», CXIX, 1938, I (estratto).
- JEMOLO, A. C., *La natura e la portata dell'art. 1 dello Statuto*, in «Rivista di Diritto Pubblico», 1913 (estratto).
- JEMOLO, A. C., *La questione della proprietà ecclesiastica nel Regno di Sardegna e nel Regno d'Italia (1848-1888)*, Bologna, Il Mulino, 1974.
- JEMOLO, A. C., *Libera Chiesa in libero Stato*, Torino, Appiano, 1961.
- JEMOLO, A. C., *Premesse ai rapporti tra Chiesa e Stato*, Milano, Giuffrè, 1965.
- JEMOLO, A. C., *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del seicento e del settecento*, Napoli, Morano, 1972, a cura di F. MARGIOTTA BROGLIO.
- JEMOLO, A. C., *Tra diritto e storia (1960-1980)*, Milano, Giuffrè, 1982.
- JEMOLO, A. C., voce *Asse ecclesiastico*, in «Enciclopedia Italiana», IV, 1929, consultabile al sito www.treccani.it.
- JEMOLO, A. C., voce *Economato dei benefici vacanti*, in «Enciclopedia Italiana», XIII, 1932, pp. consultabile al sito www.treccani.it.
- KELSEN, H., *La dottrina pura del diritto*, Torino, Einaudi, 1990.
- LARICCIA, S., *La politica ecclesiastica sui rapporti fra Stato e Chiesa cattolica nella seconda metà dell'Ottocento*, in «Quaderni laici», 2011, 4-5, pp. 15-52.
- LARICCIA, S., *Storia, ideologia e dogmatica nella storia del diritto ecclesiastico*, in «Quaderni Fiorentini», 13, 1983, pp. 657-681.
- Legge Siccardi sull'abolizione del foro e delle immunità ecclesiastiche. Tornate del Parlamento Subalpino*, Torino, Pomba e C. Editori, 1850.
- Legge sulle guarentigie papali votata dal Parlamento Italiano e promulgata da Re Vittorio Emanuele II (La)*, Roma, Perino, 1891.

- LEO XIII, *Inscriptiones latinae et carmina ab Henrico Bonino Graece reddita*, Genuae, Ex Prelo Archiepiscopali, 1887.
- LEONE XIII, lett. enc. *Saepenumero considerantes*, 18 agosto 1883.
- LEZIROLI, G., *Dalla legge Siccardi alla legge Bassanini. Itinerario storico e giuridico su vicende e problemi dell'istituto autorizzativo in materia ecclesiastica*, Torino, Giappichelli, 2000.
- Liberalismo moderato nel Risorgimento italiano. Atti del XXXVII Congresso di storia del Risorgimento Italiano (II)*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, 1961.
- LIBERATORE, M., *Del diritto pubblico ecclesiastico*, Prato, Giachetti, 1887.
- LIBERATORE, M., *Institutiones logicae et metaphysicae*, Neapoli, Typis Fibrenianis, 1840-1842, 2 voll.
- LIBERATORE, M., *La Chiesa e lo Stato*, Napoli, Giannini, 1872.
- LIBERATORE, P., *Della polizia ecclesiastica nel Regno delle Due Sicilie secondo il Diritto Canonico e l'ultimo Concordato*, Napoli, Stamperia Strada del Salvatore № 41, 1852.
- LIBERTI, R., *Il caso Rocco De Zerbi*, in «Quaderni Mamertini», LX, 2005, pp. 3-56.
- LICATA, G., *La «Rassegna Nazionale». Conservatori e cattolici liberali italiani attraverso la loro rivista (1879-1915)*, Roma, 1968, Edizioni di Storia e Letteratura.
- LILL, R., TRANIELLO, F. (a cura di), *Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca*, Bologna, Il Mulino, 1992.
- LO IACONO, P., *Chiesa, Stato e popolo nel Mezzogiorno dei Lumi. La legislazione ecclesiastica dei Borboni di Napoli e Sicilia tra istanze regaliste e tutela dell'ordo spiritualis (1734-1789)*, Cosenza, Pellegrini, 2012.
- LUPI, G., voce *Margotti, Giacomo*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LXX, 2008, consultabile al sito www.treccani.it.
- LUTHER, J., *Quel che la storia di Attilio Brunialti insegna al costituzionalismo italiano*, in «Democrazia e diritto», 2011, 1-2, pp. 43-63.
- LUZIO, A., *Dalle riforme allo Statuto di Carlo Alberto*, in «Archivio storico italiano», 1926, pp. 89-127.
- LUZZATTI, L., *Dio nella libertà. Scritti scelti su libertà religiosa e relazioni tra Stato e Chiese*, a cura di L. DE GREGORIO, Tricase, Libellula Edizioni, 2013.
- LUZZATTI, L., *Discorsi parlamentari*, Roma, Archivio Storico della Camera dei Deputati, 2013.
- LUZZATTI, L., *Lo Stato e la Chiesa nel Belgio con alcune applicazioni alla questione religiosa in Italia. Saggio storico-critico*, Milano, Editori della Biblioteca Utile, 1867.
- MACRY, P., *Unità a Mezzogiorno. Come l'Italia ha messo assieme i pezzi*, Bologna, Il Mulino, 2012.
- MADONNA, M., *Profili storici del diritto di libertà religiosa nell'Italia post-unitaria*, Roma, Libellula, 2012.
- MAGNI, C., *Congettura sui precedenti della metafora giolittiana delle "parallele"*, in «Il Risorgimento», XV, 1963, 3 (estratto).
- MAGNI, C., *I Subalpini e il Concordato. Studio storico-giuridico sulla formazione delle leggi Siccardi*, Padova, CEDAM, 1967.
- MAGNI, CL., *Marco Minghetti uomo di Stato. Teoria di governo, principii teorici pratici di economia politica e sociale, massime e consigli desunti dai discorsi parlamentari alla Camera dei Deputati ed al Senato*, Torino – Roma, Roux, 1894.
- MAGNI, E., *Opere pie di pubblica beneficenza. Legge 17 luglio 1890*, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1890.
- MAJO, A., *Storia della stampa cattolica in Italia*, Milano, NED, 1987.
- MALANDRINO, C., *Lineamenti del pensiero politico di Urbano Rattazzi. Unità nazionale, costituzione e laicità dello Stato, «temperato progresso»*, Milano, Giuffrè, 2014.

- Manuale di tutte le leggi, decreti e regolamenti relativi alla liquidazione dell'asse ecclesiastico coll'aggiunto di tutte le circolari emanate dal Ministero delle Finanze a tutto agosto 1868*, Firenze, Regia Tipografia, 1868.
- MANCINI, P. S., *Della nazionalità come fondamento del diritto delle genti*, a cura di E. JAYME, Torino, Giappichelli, 2000.
- MANCINI, P. S., *Discorsi parlamentari*, Roma, Camera dei Deputati, 1893-1897, 8 voll.
- MANCINI, P. S., *Il principio di nazionalità*, La Voce, Roma, 1920.
- MANCINI, P. S., *Sulle garanzie dell'indipendenza spirituale del Pontefice e sulla libertà della Chiesa. Discorso pronunziato nella Camera dei Deputati nella tornata del 28 gennaio 1871*, Firenze, Botta, 1871.
- MANCINI, P. S., *Sulle relazioni della Chiesa con lo Stato in Italia e sulla questione romana. Discorsi del deputato P. Stanislao Mancini pronunziati nella Camera dei Deputati nelle tornate de' 10, 11 e 12 luglio 1867 nella discussione del progetto di legge sulla liquidazione dell'asse ecclesiastico*, Firenze, Botta, 1867.
- MANCINI, P. S., PISANELLI, G., SCIALOJA, V., *Commentario del Codice di procedura civile per gli Stati Sardi. Con la comparazione degli altri codici italiani, e delle principali legislazioni straniere*, Torino, Società Editrice, 1855-1863, 7 voll.
- MANCINI, P. S., *La vita de' popoli nell'umanità. Prelezione al corso di diritto internazionale pubblico, privato e marittimo pronunziata nell'Università di Roma nel dì 23 gennaio 1872*, Roma, Via, 1872.
- MANCINI, P. S., *Notizia della vita e degli studi di Carlo Ilarione Petitti*, Torino, Ferrero e Franco, 1850.
- MANENTI, C., *Brevi considerazioni sopra alcuni concetti fondamentali del diritto ecclesiastico*, Siena, Tipografia Cooperativa, 1900.
- MANENTI, C., *Concetto ed importanza dello studio del diritto ecclesiastico. Discorso letto il 20 novembre 1892 per l'inaugurazione dell'anno accademico nella R. Università di Macerata*, Macerata, Bianchini, 1892.
- MARCELLI, U., *Marco Minghetti e Diomede Pantaleoni. Carteggio (1848-1885)*, Patron, Bologna, 1978.
- MARGIOTTA BROGLIO, F., *Lettere di Benedetto Croce a Francesco Ruffini*, in «Nuova antologia», 1986, 2159, pp. 409-436.
- MARGIOTTA BROGLIO, F., voce *Ruffini, Francesco*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1753-1755.
- MARIINI, A., *Considerazioni sul libro Stato e Chiesa di Marco Minghetti*, Cremona, Montaldi, 1878.
- MARIINI, A., *Il principio e la base della conciliazione*, Bologna, Tipografia Legale, 1887.
- MARIINI, A., *I Papi e l'Unità d'Italia*, Firenze, Cellini, 1883.
- MARINO, G., *Positivismo e giurisprudenza*, Napoli, ESI, 1986.
- MARONGIU BUONAIUTI, C., *Chiese e Stati. Dall'età dell'Illuminismo alla Prima guerra mondiale*, Roma, NIS, 1994.
- MARONGIU BUONAIUTI, C., *Non expedit. Storia di una politica (1866-1919)*, Milano, Giuffrè, 1971.
- MARTINA, G., *Pio IX*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1974-1990, 3 voll.
- MARTINA, G., *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*, Brescia, Morcelliana, 1993-1995, 4 voll.
- MARTUCCI, R., *Storia costituzionale italiana. Dallo Statuto Albertino alla Repubblica (1848-2001)*, Roma, Carocci, 2002.
- MARTUCCI, R., voce *Minghetti, Marco*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1350-1352.
- MASI, A., voce *Brugi, Biagio*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, pp. 342-345.

- MASSARA, A., voce *De Valles, Arnaldo*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, p. 723.
- MATTEUCCI, B., voce *Giansenio (Jansens), Cornelio e giansenismo*, in «Enciclopedia Cattolica», VI, 1951, pp. 350-359.
- MATURI, W., voce *Romana, questione*, in «Enciclopedia italiana», XXIX, 1936, consultabile al sito www.treccani.it.
- MAURO, T., *Scritti di diritto ecclesiastico e canonico*, Padova, CEDAM, 1991, 2 voll.
- MAZZACANE, A., voce *Carrara, Francesco*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XX, 1977, pp. 664-670.
- MAZZIOTTI DI CELSO, M., SALERNO, G. M., *Manuale di diritto costituzionale*, Padova, CEDAM, 2010.
- MAZZONIS, F., *La Monarchia e il Risorgimento*, Bologna, il Mulino, 2003.
- MELLANO, M. F., *Il caso Fransoni e la politica ecclesiastica piemontese (1848-1850)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1964.
- MERIGGI, M., *Gli stati italiani prima dell'Unità. Una storia istituzionale*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- MERIGGI, M., *Milano borghese. Circoli ed élites nell'Ottocento*, Venezia, Marsilio, 1992.
- MICHEL, E., voce *Cadorna, Carlo*, in «Dizionario del Risorgimento», VI, 1931, pp. 461-462.
- MIGLIORINI, A. V., voce *Tanucci, Bernardo*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1931-1934.
- MILL, J. S., *Torto e diritto dell'ingerenza dello Stato nelle corporazioni e nella proprietà ecclesiastica*, Torino, Tipografia Cavour, 1864.
- MINERBI, M., *La cultura politica nell'età dei lumi. Da Rousseau a Sismondi*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.
- MINGHETTI, M., *Della economia pubblica e delle sue attinenze colla morale e col diritto*, Firenze, Le Monnier, 1859.
- MINGHETTI, M., *Della libertà della chiesa (articoli 16 e 17). Discorso del deputato Minghetti nella seduta del 11 marzo 1871 alla Camera dei Deputati*, Firenze, Botta, 1871.
- MINGHETTI, M., *Della restaurazione del governo pontificio*, Firenze, Le Monnier, 1849.
- MINGHETTI, M., *Discorsi parlamentari*, Roma, 1890, Tipografia della Camera dei Deputati, 8 voll.
- MINGHETTI, M., *Esposizione finanziaria. Camera dei deputati, 16 marzo 1876*, Roma, Botta, 1876.
- MINGHETTI, M., *Il cittadino e lo Stato e altri scritti*, a cura di R. GHERARDI, Brescia, Morcelliana, 2011.
- MINGHETTI, M., *Interpellanza La Porta e Mancini sulla polizia ecclesiastica*, Roma, Botta, 1875.
- MINGHETTI, M., *La Convenzione di settembre. Un capitolo dei miei ricordi*, Bologna, Zanichelli, 1899.
- MINGHETTI, M., *Stato e Chiesa*, Milano, Hoepli, 1874.
- MINGHETTI, M., *Sulla riforma elettorale. Discorso di Marco Minghetti all'Associazione costituzionale romana il 6 febbraio 1881*, Roma, Tipografia dell'Opinione, 1881.
- MINISTERO DI GRAZIA E GIUSTIZIA E DEI CULTI (a cura del), *Lavori preparatori del codice civile del Regno d'Italia*, Roma, Regia Tipografia Ripamonti, 1886-1899, 8 voll.
- MIRABELLA, T., *Il pensiero politico di p. Matteo Liberatore ed il suo contributo ai rapporti tra Chiesa e Stato*, Milano, Giuffrè, 1956.
- MISSAGGIA, M. G., *Stefano Jacini e la classe politica liberale*, Firenze, Olschki, 2003.
- MONDANI, G., *Biografia di monsig. Antonio Novasconi prelado domestico di Sua Santità, vescovo di Cremona*, Milano, Boniardi – Pogliani, 1869.
- MONGIANO, E., *Il voto della nazione. I plebisciti nella formazione del Regno d'Italia (1848-60)*, Torino, Giappichelli, 2003.

- MONSAGRATI, G., voce *Conforti, Raffaele*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XXVII, 1982, pp. 806-810.
- MONTALDO, S., voce *Lanza, Giovanni*, in «Dizionario biografico degli Italiani», LXIII, 2004, pp. 655-664.
- MONTANELLI, I., *L'Italia dei notabili*, Milano, Rizzoli, 1973.
- MONTEVECCHI, L., voce *Mamiani della Rovere, Terenzio*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1240-1241.
- MORANDI, C., *Il pensiero politico di Ruggero Bonghi*, in «Annali di Scienze Politiche», 1929, 2 (estratto).
- MORANDI, M., *Garibaldi, Virgilio e il violino. La costruzione dell'identità locale a Cremona e Mantova dall'Unità al primo Novecento*, Milano, Franco Angeli, 2009.
- MORAVIA, S., *Filosofia. Dall'Antichità al Medioevo*, Firenze, Le Monnier, 1989.
- MORESCO, M., *Fabbriceria*, in «Enciclopedia Italiana», XIV, 1932, consultabile al sito www.treccani.it.
- MOSCONI, F., *Sul criterio di cittadinanza: da Mancini ai giorni nostri*, in «Rivista di Diritto internazionale privato e processuale», 2011, pp. 634-641.
- MUCCI, G., *Carlo Maria Curci, il fondatore della Civiltà Cattolica*, Roma, Studium, 1988.
- MUSSELLI, L., *Chiesa cattolica e comunità politica. Dal declino della teoria della potestas indirecta alle nuove impostazioni della canonistica post-conciliare*, Padova, CEDAM, 1975.
- MUSSELLI, L., *Giurisdizionalismo sabaudo, ragion di Stato ed istanze di libertà religiosa nel processo contro il prete Grignaschi (1848-1850)*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1974, I, pp. 331-348.
- MUSSELLI, L., *I cattolici e l'Unità d'Italia. Le linee di fondo dell'evoluzione di un rapporto*, in «Revista Europea de Historia de las ideas políticas y de las Instituciones Públicas», 2013, 6, pp. 201-209.
- MUSSELLI, L., *L'insegnamento del diritto ecclesiastico nell'Università di Pavia dall'Unità ai Patti lateranensi (1861-1929)*, in «Bollettino della Società Pavese di Storia Patria», 1982, pp. 182-197.
- MUSSELLI, L., *Storia del diritto canonico. Introduzione alla storia del diritto canonico e delle istituzioni ecclesiali*, Torino, Giappichelli, 2008.
- NACCI, N., *Origini, sviluppi e caratteri del jus publicum ecclesiasticum*, Roma, Lateran University Press, 2010.
- NADA, N., voce *Boggio, Pier Carlo*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XI, 1969, pp. 179-181.
- NANNETTI, E., *Brevi nozioni di diritto pubblico ecclesiastico*, Bologna, Marsigli, 1840, 2 voll.
- NARDI, F., *Elementi di diritto ecclesiastico aggiuntesi le norme politiche e civili austriache in oggetti misti*, Venezia, Cecchini, 1846-49, 3 voll.
- NAPOLI, M. T., *La cultura giuridica in Italia. Repertorio delle opere tradotte nel secolo XIX*, Napoli, Jovene, 1986-1987, 3 voll.
- NEGRI, G., voce *Padelletti, Guido*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, p. 1482.
- NITTI, F. S., *La legislazione sociale in Italia e le sue difficoltà*, in «Rassegna agraria, industriale, commerciale, politica», 1892 (estratto).
- NOLDIN, H., *Summa theologiae moralis*, Ratisbonae, Pustet, 1905-1920, 3 voll.
- OLIVI, L., *Di un rinnovamento degli studi sul diritto ecclesiastico*, Treviso, Zoppelli, 1897.
- OLMO, C., *Il diritto ecclesiastico vigente in Italia*, Milano, Hoepli, 1891.
- OMODEO, A., *In difesa del Risorgimento*, Torino, Einaudi, 1955.
- OMODEO, A., *L'età del Risorgimento italiano*, Napoli, Vivarium, 1996.
- OMODEO, A., *L'opera politica del conte di Cavour*, Firenze, La Nuova Italia, 1945, 2 voll.
- OSKIAN, G., *Tocqueville e le basi giuridiche della democrazia*, Bologna, Il Mulino, 2014.

- OTTAVIANI, A., *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1947, 2 voll.
- PADELLETTI, G., *Roma nella storia del diritto. Prolusione al corso di Storia del diritto nella R.^a Università di Roma*, in «Archivio giuridico», 1874, pp. 191-223.
- PADELLETTI, G., *Scritti di diritto pubblico*, Firenze, Pellas, 1881.
- PADELLETTI, G., *Storia del diritto romano*, Firenze, Cammelli, 1878.
- Parlamento italiano. 1861-1865. L'unificazione italiana: da Cavour a La Marmora (II)*, Milano, Nuova CEI, 1988.
- Parlamento italiano. 1866-1869. La costruzione dello Stato: da La Marmora a Menabrea (II)*, Milano, Nuova CEI, 1988.
- Parlamento italiano. 1870-1874. Il periodo della destra: da Lanza a Minghetti (II)*, Milano, Nuova CEI, 1989.
- Parlamento italiano. 1875-1876. Il declino della destra: da Minghetti a Depretis (II)*, Milano, Nuova CEI, 1989.
- Parlamento italiano. 1877-1887. La sinistra al potere: da Depretis a Crispi (II)*, Milano, Nuova CEI, 1989.
- Parlamento italiano. 1888-1901. Crispi e la crisi di fine secolo: da Crispi a Zanardelli (II)*, Milano, Nuova CEI, 1989.
- PARLATO, V., voce *Gismondi, Pietro*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LVI, 2001, pp. 627-629.
- Pasquale Stanislao Mancini. L'uomo, lo studioso, il politico*, Napoli, Guida, 1991.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, A., *La dottrina dello Stato*, Giappichelli, Torino, 2009.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, E., *Ancora sulla formula cavouriana: "Libera Chiesa in libero stato"*, in «Quaderni di cultura e storia sociale», 1953, pp. 8-15.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, E., *I precedenti della formula cavouriana "Libera Chiesa in libero Stato"*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 1954, pp. 495-506.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, E., *L'ultima battaglia politica del conte di Cavour. I problemi dell'unificazione*, Torino, ILTE, 1956.
- PASSERO, L., voce *Pierantoni, Augusto*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, p. 1576.
- PASTOUREAU, M., *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.
- PATRONI, G., *La questione romana discussa nel 1871 sulla proposta di un accordo tra il Romano Pontefice e il Governo d'Italia*, Roma, Sinimberghi, 1871.
- PAVONE, C., *Amministrazione centrale e amministrazione periferica. Da Rattazzi a Ricasoli (1859-1866)*, Milano, Giuffrè, 1964.
- PAVONE, C., *Gli inizi di Roma capitale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011.
- PELLEGRINO CONFESSORE, O., *"Cattolici col Papa, liberali con lo Statuto". Ricerche sui conservatori nazionali (1863-1915)*, Napoli, Elia, 1973.
- PENE VIDARI, G. S., *Il Re Vittorio Emanuele II «assume il titolo di re d'Italia»*, in «Studi piemontesi», 2011, I, pp. 7-19.
- PENE VIDARI, G. S., *Studi sulla codificazione in Piemonte*, Torino, Giappichelli, 2007.
- PENE VIDARI, G. S., voce *Sclopis di Salerano, Federico*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», 2013, II, pp. 1839-1842.
- Pericolo della Monarchia e dell'Italia. A Sua Maestà il Re Umberto, lettere di un conservatore (II)*, Firenze, Stamperia della Gazzetta d'Italia, 1878.
- PERTILE, G., *Corso elementare di giurisprudenza ecclesiastica avuto speciale riguardo al diritto vegliante nell'impero austriaco*, Padova, Tipografia del Seminario, [1861-1862], 3 voll.
- PETRUCCELLI DELLA GATTINA, F., *La rivoluzione di Napoli nel 1848*, Milano, Società Editrice Dante Alighieri, 1912.

- PICARDI, N., GIULIANI, A. (a cura di), *Codice di procedura civile del Regno d'Italia*, Milano, Giuffrè, 2004.
- PICCIONI, R., *Diomede Pantaleoni*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2003.
- PIERANTONI, A., *La Chiesa nel diritto comune*, Firenze, Civelli, 1870.
- PIERGIOVANNI, V. (a cura di), *Sapere accademico e pratica legale fra Antico Regime ed unificazione nazionale*, Genova, Accademia Ligure di Scienze e Lettere, 2009.
- PIERI, P., *Storia militare del Risorgimento*, Torino, Einaudi, 1979.
- PINCHERLE, M., *Moderatismo politico e riforma religiosa in Terenzio Mamiani*, Milano, Giuffrè, 1973.
- PIOLA, A., *La questione romana nella storia e nel diritto. Da Cavour al Trattato del Laterano*, Padova, CEDAM, 1931.
- PIOLA, G., *Elementi di un programma conservatore*, Milano, Hoepli, 1886.
- PIOLA, G., *La libertà della Chiesa*, Milano – Napoli, Hoepli, 1874.
- PIOLA, G., *La questione del matrimonio*, Firenze, Le Monnier, 1861.
- PIOLA, G., *Pel riordinamento della proprietà ecclesiastica*, in «Nuova Antologia», 1904, 109, pp. 675-693.
- PIOLA, G., *Storia d'uno studente di filosofia*, Milano, Bernardoni, 1855.
- PIOLA, G., *Sulla questione della personalità giuridica per le Associazioni religiose*, in «Nuova Antologia», 1872, 19, pp. 713-754.
- PIOLA, G., *Sulla questione del riordinamento della proprietà ecclesiastica*, in «Rendiconti del Reale Istituto lombardo di scienze e lettere», XXXII, 1899, 11, pp. 765-770.
- PIOLA, G., *Una discussione sui beni ecclesiastici*, Milano, Lombardi, 1864.
- PIRETTI, M. S., *Le elezioni politiche in Italia dal 1848 a oggi*, Roma – Bari, Laterza, 1995.
- PIRETTI, M. S., *Un candidato in imbarazzo: lettera di Ruggiero Bonghi a un aspirante deputato*, in «Contemporanea», 1998, 1, pp. 91-106.
- PIRETTI, M. S., *In nome dell'elettorato: programmi, identità del candidato e ricerca del consenso nella vicenda di Ruggiero Bonghi*, in «Scienza e Politica», 2000, 2, pp. 71-93.
- PIRRI, P., *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato. La laicizzazione dello Stato Sardo (1848-1856)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1944.
- PISANELLI, G., *De progressi del diritto civile in Italia nel secolo XIX*, a cura di H. A. CAVALLERA, Lecce, Grifo, 2012.
- PISCHEDDA, C., *Camillo Cavour. La famiglia e il patrimonio*, Cuneo – Vercelli, Società per gli Studi Storici Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo – Società Storica Vercellese, 1997.
- [PITOIS, C.], *Histoire du clergé de France*, Paris, Bertrand, 1840, 2 voll.
- POMBENI, P., voce *Governo e Parlamento*, in «L'Unificazione», 2011, consultabile al sito www.treccani.it.
- Presenza della Sicilia nella cultura degli ultimi cento anni (La)*, Palermo, Palumbo, 1977, 2 voll.
- Problemi dell'Unità d'Italia. Atti del secondo Convegno di studi gramsciani tenuto a Roma nei giorni 19-21 marzo 1960*, Roma, Editori Riuniti, 1962.
- Progetto di legge del matrimonio civile da premettersi al religioso presentato dal Guardasigilli comm. Vigliani (Sul)*, Bologna, Regia Tipografia, 1874.
- QUAGLIONI, D., *La sovranità*, Roma – Bari, Laterza, 2004.
- QUATTRUCCI, M., voce *Baldacchini Gargano, Francesco Saverio*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», V, 1963, pp. 434-436.
- Raccolta delle leggi e dei regolamenti relativi alla Cassa ecclesiastica, alla soppressione dei degli ordini religiosi e all'asse ecclesiastico*, Firenze, Bencini, 1867.
- Raccolta di scritti in onore di A. C. Jemolo*, Milano, Giuffrè, 1962, 4 voll.
- Raggio di luce fra le tenebre della quistione italiana (Un)*, in «La Civiltà Cattolica», 1861, X, pp. 293-317.

- RAPONI, N., *L'ordinamento comunale e provinciale in Italia dal 1862 al 1942*, Milano, Giuffrè, 1977.
- RAPONI, N., voce *Cadorna, Carlo*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XVI, 1973, pp. 97-104.
- RAPONI, N., voce *Farini, Luigi Carlo*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XLV, 1995, pp. 31-42.
- RAPONI, N., voce *Jacini, Stefano*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LXI, 2004, pp. 767-775.
- RAVÀ, A., *Rilevanza dei presupposti storico-politici nell'interpretazione della legislazione ecclesiastica*, Milano, Giuffrè, 1963.
- REBUFFA, G., *Lo Statuto albertino*, Bologna, Il Mulino, 2003.
- REBUFFA, G., voce *Castagnola, Stefano*, in «Dizionario biografico degli Italiani», XXI, 1978, pp. 546-548.
- Regolamenti per l'amministrazione de' beneficj vacanti*, Milano, Imperial Regia Stamperia, 1829.
- RIALL, L., *Il Risorgimento. Storia e interpretazioni*, Roma, Donzelli, 1997.
- RICHER, E., *Traité des appellations comme d'abus*, s.i., 1763, 2 voll.
- RICOTTI, E., *Breve commemorazione del conte Federigo Sclopis*, Torino, Paravia, 1878.
- RICUPERATI, G., *La città terrena di Pietro Giannone. Un itinerario tra crisi della coscienza europea e illuminismo radicale*, Firenze, Olschki, 2001.
- RICUPERATI, G., *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Milano – Napoli, Ricciardi, 1970.
- RICUPERATI, G., *Lo Stato sabaudo nel Settecento*, Torino, UTET, 2001.
- RITZLER, R., SEFRIN, P. (a cura di), *Hierarchia catholica Medii et Recentioris aevi. A pontificatu Pii pp. IX (1846) usque ad pontificatum Leonis pp. XIII (1903)*, Padova, Messaggero di Sant'Antonio, 1978.
- ROGARI, S., *Ruggiero Bonghi nella vita politica dell'Italia unita*, Napoli, Vivarium, 2001.
- ROMANELLI, R., voce *Depretis, Agostino*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XXXIX, 1991, pp. 66-89.
- ROMANI, M., *Storia economica d'Italia nel secolo XIX (1815-1882)*, Bologna, Il Mulino, 1982.
- ROMANIN JACUR, F., voce *Buzzati, Giulio Cesare*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, pp. 367-368.
- ROMANO, S., *Lezioni di diritto ecclesiastico raccolte per lo studente V. Mungiole*, Pisa, SEU, 1912.
- ROMANO, S., *Lezioni di diritto ecclesiastico. Seconda edizione riveduta, corretta ed accresciuta a cura dello studente N. Jäger*, Pisa – Palermo, Juventus, 1923.
- ROMANO, S., *L'ordinamento giuridico*, Firenze, Sansoni, 1967.
- ROMANO, S., *L'ordinamento giuridico. Studi sul concetto, le fonti e i caratteri del diritto*, Pisa, Spoerri, 1918.
- ROMEO, R., *Cavour e il suo tempo*, Roma – Bari, Laterza, 2012, 3 voll.
- ROMEO, R., *Dal Piemonte sabaudo all'Italia liberale*, Roma – Bari, Laterza, 1974.
- ROSMINI, A., *La società ed il suo fine*, Milano, Pogliani, 1839.
- ROSMINI, A., *Scritti vari di Antonio Rosmini sul matrimonio cristiano e le leggi civili che lo riguardano*, Firenze, Cellini, 1862.
- RUFFILLI, R., *Istituzioni, società, Stato*, Bologna, Il Mulino, 1990, 3 voll.
- RUFFILLI, R., *La questione regionale dall'unificazione alla dittatura (1862-1942)*, Milano, Giuffrè, 1971.
- RUFFINI, F., *La giovinezza del Conte di Cavour. Saggi storici secondo lettere e documenti inediti*, Torino, Bocca, 1912, 2 voll.
- RUFFINI, F., *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Bologna, Il Mulino, 1992.
- RUFFINI, F., *Lo studio e il concetto odierno del diritto ecclesiastico*, Roma, Loescher, 1892.

- RUFFINI, F., *Nel primo centenario della nascita di Pasquale Stanislao Mancini*, in «Nuova Antologia», 1917, 158, pp. 1-18.
- RUFFINI, F., *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, a cura di F. MARGIOTTA BROGLIO, Bologna, Il Mulino, 1974
- RUFFINI, F., *Scritti giuridici minori*, a cura di M. FALCO, A. C. JEMOLO e E. RUFFINI, Milano, Giuffrè, 1936, 2 voll.
- RUFFINI, F., *Sulla revocabilità dell'“exequatur” e del “placet”*, in «Filangieri», 1897 (estratto).
- RUFFINI, F., *Ultimi studi sul Conte di Cavour*, Bari, Laterza, 1936.
- Ruggiero Bonghi. *La figura e l'opera attraverso le carte dell'archivio privato. Atti del Convegno di studi, Archivio di Stato, Napoli, 20-21 novembre 1998*, Roma, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, 2004.
- RUSCONI, G. E., *Cavour e Bismarck. Due leader fra liberalismo e cesarismo*, Bologna, Il Mulino, 2011.
- RÜTTIMANN, J. J., *Kirche und Staat in Nordamerika*, Zürich, Bürkli, 1871.
- SABBATUCCI G., VIDOTTO, V. (a cura di), *L'unificazione italiana*, a cura di, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2011.
- SACCHERI, G. P., *Elogio funebre di mons. Francesco Nardi, segretario della Sacra Congregazione dei Vescovi regolari*, Roma, Tipografia di Roma, 1877.
- SALVATORELLI, L., *Chiesa e Stato dalla rivoluzione francese ad oggi*, Firenze, La Nuova Italia, 1973.
- SALVATORELLI, L., *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Torino, Einaudi, 1975.
- SALVIOLI, G., *Le decime di Sicilia e specialmente quelle di Girgenti. Ricerche storico-giuridiche*, Palermo, Reber, 1901.
- SANDULLI, A., *Costruire lo Stato: la scienza del diritto amministrativo in Italia, (1800-1945)*, Milano, Giuffrè, 2009.
- SAREDO, G., *Codice del diritto pubblico ecclesiastico del Regno d'Italia*, Torino, UTET, 1887-1891, 4 voll.
- SAREDO, G., *Marco Minghetti*, Torino, UTET, 1861.
- SARTI, T., *I rappresentanti del Piemonte e d'Italia nelle tredici legislature del Regno*, Roma, Paolini, 1880.
- SAVAGNONE, F. G., *Sulla revocabilità dell'exequatur e del placet. Storia, diritto comparato, diritto italiano*, Palermo, Boccone del Povero, 1905.
- SCADUTO, F., *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, Napoli, Uccelli e Zolfanelli, 1889, 2 voll.
- SCADUTO, F., *Guarentigie pontificie e relazioni fra Stato e Chiesa. Legge 13 maggio 1871: storia, esposizione e giurisprudenza, critica, documenti, bibliografia*, Torino, UTET, 1889.
- SCADUTO, F., *Il diritto ecclesiastico in senso moderno. Prolusione letta il 21 novembre 1884*, Palermo, Pedone Lauriel, 1885.
- SCADUTO, F., *Il divorzio e il cristianesimo in Occidente. Studio storico*, Firenze, Pellas, 1882.
- SCADUTO, F., voce *Santa Sede (legge 13 maggio 1871 sulle guarentigie pontificie e le relazioni fra Stato e Chiesa)*, in «Il Digesto Italiano», XXI, p. I, 1891, pp. 480-714.
- SCADUTO, M., *Episodi della politica ecclesiastica di F. Crispi. Tentativi di riconciliazione con la S. Sede e concessione dell'exequatur a nomine vescovili*, in «La Civiltà Cattolica», 1945, IV, pp. 14-24 e 233-244.
- SCAVINI, P., *Theologia moralis universa ad mentem S. Alphonsi M. de Liguorio Pio IX Pontifici M. dicata*, Mediolani, Oliva, 1869, 4 voll.
- SCHIAPPOLI, D., *Il riordinamento della proprietà ecclesiastica in Italia. Prolusione al corso di Diritto ecclesiastico tenuta addì 11 gennaio 1912*, Napoli, Alvano, 1912.
- SCHIAPPOLI, D., *L'indirizzo odierno del diritto ecclesiastico in Italia. Prolusione letta il 25 novembre 1895*, Napoli, Pierro, 1896.
- SCHIAPPOLI, D., *L'opera scientifica di Francesco Ruffini. Memoria letta all'Accademia di Scienze morali e politiche della Società reale di Napoli*, Napoli, Torella, 1934.

- SCHIAPPOLI, D., *Manuale di diritto ecclesiastico*, Napoli, Alvano, 1924.
- SCHIAPPOLI, D., *Manuale di diritto ecclesiastico*, Napoli, Pierro, 1913.
- SCHIAVONE, A. (a cura di), *Stato e cultura giuridica in Italia dall'Unità alla Repubblica*, Roma – Bari, Laterza, 1990.
- SCHMITT, C., *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, Milano, Adelphi, 1996.
- SCHMITT, C., *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus publicum Europæum*, Milano, Adelphi, 1991.
- SCIOUT, L., *Histoire de la constitution civile du clergé (1790-1801). L'église et l'assemblée constituante*, Paris, Didot, 1872, 2 voll.
- SCIROCCO, A., *Politica e amministrazione a Napoli nella vita unitaria*, Napoli, ESI, 1972.
- SCLOPIS, F., *Della legislazione civile. Discorsi*, a cura di G. S. PENE VIDARI, Torino, Giappichelli, 1996.
- SCLOPIS, F., *Storia della legislazione italiana*, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1863-1864, 5 voll.
- SCOPPOLA, P. (a cura di), *Chiesa e Stato nella storia d'Italia. Storia documentaria dall'Unità alla Repubblica*, Bari, Laterza, 1967.
- SCOPPOLA, P., *La democrazia dei cristiani. Il cattolicesimo politico nell'Italia unita*, Roma – Bari, Laterza, 2005.
- SCOPPOLA, P., voce *Bonghi, Ruggiero*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XII, 1970, pp. 42-50.
- SCOTTO DI LUZIO, A., *La scuola degli italiani*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- Scritti della Facoltà Giuridica di Roma in onore di Antonio Salandra*, Milano, Vallardi, 1928.
- Scritti giuridici in onore di Santi Romano*, Padova, CEDAM, 1940, 4 voll.
- Scritti in memoria di Antonino Giuffrè*, Milano, Giuffrè, 1967, 4 voll.
- Scritti in memoria di Pietro Gismondi*, Milano, Giuffrè, 1987, 4 voll.
- SECCO SUARDO, D., *I cattolici intransigenti. Studio di una psicologia e di una mentalità*, Brescia, Morcelliana, 1962.
- Secolo di progresso scientifico italiano (1839-1939) (Un)*, Roma, Società Italiana per il Progresso delle Scienze, 1939, 6 voll.
- SEGATORI, R., *I sindaci. Storia e sociologia dell'amministrazione locale in Italia dall'Unità a oggi*, Roma, Donzelli, 2003.
- SERRA, T., *Rosmini Serbati, Antonio*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1735-1736.
- SIGNORELLI, B., USCELLO, P. (a cura di), *La Compagnia di Gesù nella Provincia di Torino. Dagli anni di Emanuele Filiberto a quelli di Carlo Alberto*, Torino, Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti, 1998.
- SINISI, L., voce *Vacchelli, Giovanni*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 2007-2008.
- SOFFIETTI, I., *I tempi dello Statuto Albertino. Studi e fonti*, Torino, Giappichelli, 2004.
- SOFFIETTI, I., MONTANARI, C., *Il diritto negli Stati sabaudi: le fonti (secoli XV-XIX)*, Torino, Giappichelli, 2001.
- SOFRI, G., voce *Angennes, Alessandro Vincenzo Ludovico Reminiac marchese d'*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», III, 1961, pp. 254-255.
- Solaro della Margherita, Clemente* (voce), in «Dizionario del Risorgimento Nazionale», IV, 1937, pp. 307-309.
- SOLDI, F., *Risorgimento cremonese (1796-1870)*, Cremona, Comune di Cremona, 1963.
- SOLIMANO, S., *Il letto di Procuste. Diritto e politica nella formazione del codice civile unitario. I progetti Cassinis (1860-1861)*, Milano, Giuffrè, 2003.
- SOLIMANO, S., voce *Cassinis, Giovanni Battista*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», I, 2013, pp. 481-482.

- SORDI, B., voce *Ranelletti, Oreste*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1652-1654.
- SORESINA, M., *Non potendo esser fiori contentiamoci di essere radici. Una biografia di Cesare Correnti*, Milano, Biblion, 2014.
- SPADOLINI, G., *Firenze capitale*, Firenze, Le Monnier, 1967.
- SPADOLINI, G., *Giolitti e i cattolici (1901-1914)*, Firenze, Le Monnier, 1960.
- SPAGNOLETTI, A., *Storia del Regno delle Due Sicilie*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- SPENNATI, G., *Istituzioni di diritto canonico universale*, Napoli, Anfossi, 1885.
- SPINELLI, L., *La Chiesa e gli Stati alla luce del Concilio Vaticano II. Riflessioni sui principi conciliari sotto il profilo giuridico*, Modena, STEM, 1969.
- SPINELLI, L., *La legislazione matrimoniale delle Province meridionali nei primi anni dopo l'Unità d'Italia*, Milano, Giuffrè, 1953.
- SPINELLI, L., *Le legislazioni matrimoniali degli Stati italiani preunitari con riferimento al sistema concordatario*, in «Studi Urbinati», XIX, 1950-1951, A (estratto).
- SPINELLI, L., (a cura di) *Enti di assistenza ed enti ecclesiastici (1890-1977)*, Modena, Mucchi, 1983.
- SPINELLI, L., DALLA TORRE, G., *Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II*, Milano, Giuffrè, 1985.
- STAMPACCHIA, L., *Giuseppe Pisanelli. La biografia e il suo progetto del codice civile*, Lecce, Spacciante, 1880.
- Stato e Chiesa. Studi Storici e giuridici per il decennale della Conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia*, Milano, Vita e Pensiero, 1939, 2 voll.
- STOLLEIS, M., *Storia del diritto pubblico in Germania*, Milano, Giuffrè, 2008-2014.
- STORTI, C., voce *Mancini, Pasquale Stanislao*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1244-1248.
- STRAPPINI, L., voce *De Zerbi, Rocco*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», XXXIX, 1991, pp. 622-627.
- Studi in memoria di Guido Zanobini*, Milano, Giuffrè, 1965, 4 voll.
- Studi in onore di Arturo Carlo Jemolo*, Milano, Giuffrè, 1962, 4 voll.
- Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, Padova, CEDAM, 2000, 2 voll.
- Studi in onore di Francesco Scaduto*, Firenze, Cya, 1936, 2 voll.
- Studi in onore di Mario Romano*, Napoli, Jovene, 2011, 4 voll.
- Studi in onore di Pietro Agostino d'Avack*, Milano, Giuffrè, 1976, 4 voll.
- Studi in onore di Ugo Gualazzini*, Milano, Giuffrè, 1981-1986, 3 voll.
- Studi in onore di Vincenzo Del Giudice*, Milano, Giuffrè, 1953, 2 voll.
- TALAMANCA, A., *Libertà della scuola e libertà nella scuola*, Padova, CEDAM, 1975.
- TALAMO, G., *La formazione politica di Agostino Depretis*, Milano, Giuffrè, 1970.
- TARQUINI, C., *Iuris ecclesiastici publici institutiones*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1868.
- TARQUINI, C., *Iuris ecclesiastici publici institutiones*, Roma, Tipografia Poliglotta, 1875.
- TARQUINI, C., *Iuris ecclesiastici publici institutiones*, Roma, Bonarum Artium, 1862.
- TEDESCHI, M., *Cavour e la Questione romana (1860-1861)*, Milano, Giuffrè, 1978.
- TEDESCHI, M., *Francia e Inghilterra di fronte alla questione romana (1859-1860)*, Milano, Giuffrè, 1978.
- TEDESCHI, M., *Il «nuovo» diritto ecclesiastico e la «Enciclopedia Giuridica Italiana» diretta da Pasquale Stanislao Mancini*, in «Il Diritto ecclesiastico», 1989, pp. 277-284.
- TEDESCHI, M., *La politica ecclesiastica di Bettino Ricasoli (1859-1862)*, Milano, Giuffrè, 1971.
- TEDESCHI, M., *Lo svolgimento legislativo in materia ecclesiastica*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», giugno 2010.
- TEDESCHI, M. (a cura di), *La tradizione dottrinale del diritto ecclesiastico*, Napoli, Jovene, 1994.
- TEDESCHI, M., *Vecchi e nuovi saggi di diritto ecclesiastico*, Milano, Giuffrè, 1990.

- TEDESCHI, M., MAZZACANE, A. (a cura di), *Rileggere i maestri*, 2, Cosenza, Pellegrini, 2012.
- TESSITORE, S., *Gli enti ecclesiastici nel diritto pubblico*, Torino, Bocca, 1914.
- TIEPOLO, G. D., *Leggi ecclesiastiche annotate*, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1881.
- TIRA, A., *Vimercati, Cavour e la Questione romana*, in «Insula Fulcheria», 2011, II, pp. 50-76.
- TORNIELLI, G., voce *Calabiana, Luigi Nazari di (1808-1893)*, in «Dizionario della Chiesa ambrosiana», IV, 1990, pp. 557-563.
- Tra diritto e storia. Studi in onore di Luigi Berlinguer promossi dalle Università di Siena e Sassari*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, 2 voll.
- TRAINA, G., *Gustavo Benso di Cavour, ai margini del centenario Rosminiano*, Palermo, Tipografia Pontificia, 1956.
- TRANFAGLIA, N., VITTORIA, A., *Storia degli editori italiani*, Roma – Bari, Laterza, 2007.
- TRANIELLO, F., *Stefano Jacini, o l'autocoscienza critica del Risorgimento*, Milano, Vita e Pensiero, 1968.
- TRANIELLO, F., voce *Gioberti, Vincenzo*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», 55, 2001, pp. 94-107.
- TRIMARCHI, A., *Istituzioni di diritto civile*, Padova, CEDAM, 2013.
- TRINGALI, M., *Antonio Rosmini e il marchese Gustavo Benso di Cavour*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.
- VACCHELLI, G., *L'assistenza pubblica. Monografia di scienza dell'amministrazione*, Cremona, Tipografia Interessi Cremonesi, 1891.
- VANO, C., voce *Pisanelli, Giuseppe*, in «Dizionario biografico dei giuristi italiani», II, 2013, pp. 1600-1602.
- VANO, C. (a cura di), *Giuseppe Pisanelli. Scienza del processo, cultura delle leggi e avvocatura tra periferia e nazione*, Napoli, Jovene, 2005.
- VARNIER, G. B., *Cultura giuridica e costruzione dello Stato nazionale. Il contributo di Francesco Scaduto (1858-1942) al diritto ecclesiastico per la nuova Italia*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2006, I, pp. 127-138.
- VARNIER, G. B., *Divorzio civile e dispensa canonica «super rato»: una deludente realtà con qualche nuova prospettiva*, in «Il Diritto Ecclesiastico», 1987, pp. 1112-1152.
- VARNIER, G. B., *Echi dell'Unam sanctam nel tramonto del potere temporale dei Papi*, in «Archivio Giuridico», CCXXV, 2005, 2, pp. 173-197.
- VARNIER, G. B., *Gli ultimi Governi liberali e la questione romana (1918-1922)*, Milano, Giuffrè, 1976.
- VARNIER, G. B., voce *Magnasco, Salvatore*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LXVII, 2007, pp. 467-468.
- VARNIER, G. B. (a cura di), *Giuristi liguri dell'Ottocento*, Genova, Accademia Ligure di Scienze e Lettere, 2001.
- VARNIER, G. B. (a cura di), *La costruzione di una scienza per la nuova Italia: dal diritto canonico al diritto ecclesiastico*, Macerata, EUM, 2011.
- VARNIER, G. B. (a cura di), *Il nuovo volto del diritto ecclesiastico italiano*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004.
- VECCHIOTTI, S. M., *Institutiones canonicae ex operibus Joannis cardinalis Soglia excerptae et ad usum seminariorum accomodatae*, Torino, Marietti, 1867-1868, 5 voll.
- VECCHIOTTI, S. M., *Lo Stato e la Chiesa di Marco Minghetti. Osservazioni*, Roma, Monaldi, 1881.
- VIARENGO, A., *Cavour e il problema della laicità dello Stato*, in «Quaderni laici», 2011, 4-5, pp. 87-107.
- VINET, A., *Libere Chiese in libero Stato. Memoria in favore della libertà dei culti*, Chieti – Roma, GBU, 2008.

- VIOLA, G., *Appunti sulla organizzazione dei culti sulla legge di separazione dello Stato e delle Chiese in Francia e nel progetto Cadorna del 1886 sul riordinamento della proprietà ecclesiastica in Italia*, Torino, Guala, 1906
- VIORA, M. E., voce *Giannone, Pietro*, in «Enciclopedia Cattolica», VI, 1951, pp. 346-347.
- VISMARA, G., *La giurisdizione civile dei vescovi. Secoli I-IX*, Milano, Giuffrè, 1995.
- VISMARA MISSIROLI, M. G., *Diritto canonico e scienze giuridiche. L'insegnamento del diritto della Chiesa nelle università italiane dall'Unità al Vaticano II*, Padova, CEDAM, 1998.
- VITALE, E., *Il tentativo di introdurre il matrimonio civile in Piemonte (1850-1852)*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1951.
- VITALI, E. G., *Scritti di diritto ecclesiastico e canonico*, Milano, Giuffrè, 2012.
- VITALI, E. G., *Vilipendio della religione dello Stato. Contributo all'interpretazione dell'art. 402 del Codice penale*, Padova, CEDAM, 1964.
- VIVARELLI COLONNA, L., *La Conciliazione tra il Papato e l'Italia*, Firenze, Ciardi, 1887.
- VIVOLI, A., *Osservazioni critiche sull'opera di Marco Minghetti Stato e Chiesa*, Bologna, Tipografia Arcivescovile, 1878.
- VOLPE, G., *L'Italia nella Triplice alleanza (1882-1915)*, Milano, ISPI, 1941.
- VON STEIN, L., *Gesellschaft, Staat, Recht*, Frankfurt am Main, Propylaen, 1972.
- WALTER, F., *Manuale del diritto ecclesiastico di tutte le confessioni cristiane*, Pisa, Fratelli Nistri, 1846-1848, 2 voll.
- ZAMA, P., *Luigi Carlo Farini nel Risorgimento italiano*, Faenza, Lega, 1962.
- ZANICHELLI, D., *La Convenzione di settembre secondo Marco Minghetti*, Roma, Dante Alighieri, 1899.
- ZANOTTI, A., *Il Concordato austriaco del 1855*, Milano, Giuffrè, 1986.
- ZAVALLONI, F., voce *La Porta, Luigi*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», LXIII, 2004, pp. 736-738.
- ZELLER, E., *Staat und Kirche. Vorlesungen an der Universitat zu Berlin gehalten*, Leipzig, Fues, 1873.