



Luigi Barbieri

(associato di diritto ecclesiastico nell'Università degli Studi di Teramo,
Facoltà di Giurisprudenza)

Ordine temporale e ordine spirituale nella riflessione di Aldo Moro: una lezione sottratta all'oblio *

SOMMARIO: 1. Le carte e la storia – 2. Frammenti di una lezione: schemi di rapporti tra Stato e Chiesa – 3. Influenze sturziane sulla costruzione giusfilosofica di Aldo Moro – 4. Storia e memoria per una ricerca in *progress* - Appendice.

“Uno Stato che ignori la religione o le religioni, che si limiti freddamente a garantire ad esse condizioni di libertà ... è uno Stato che manca di cose essenziali all'uomo e che si pone per ciò stesso in qualche modo pericolosamente fuori dell'uomo ...”

(Aldo Moro)

1 – Le carte e la storia

Nella storiografia corrente si registrano alcune omissioni per quanto riguarda il riesame critico della produzione scientifica di Aldo Moro. Gli scritti dello statista sono stati rivisitati in misura parziale dagli studiosi contemporanei, a eccezione di alcuni ricercatori che hanno compiuto delle indagini negli specifici settori disciplinari ove Moro ha apportato il suo

* Contributo sottoposto a valutazione.

¹ La ricerca sulla produzione scientifica di A. Moro è inversamente proporzionata alla saggistica sull'azione politica dello statista. Sul punto cfr. **A. GIOVAGNOLI**, *Il caso Moro. Una tragedia repubblicana*, il Mulino, Bologna, 2005; **A. COLOMBO**, *Un affare di Stato. Il delitto Moro e la fine della Prima Repubblica*, Cairo, Milano, 2008; M. Gotor (a cura di) *Aldo Moro. Lettere dalla prigionia*, Einaudi, Torino, 2009; A. Ambrogetti (a cura di), *Aldo Moro. La democrazia incompiuta*, ed. speciale per il Corriere della Sera, Milano, 2011; M. Dau (a cura di), *Aldo Moro. Governare per l'uomo*, Castelveccchi, Roma, 2016; **G. FORMIGONI**, *Aldo Moro. Lo statista e il suo dramma*, il Mulino, Bologna, 2016.



contributo di studio e di pensiero e riguardanti la filosofia del diritto, le scienze penalistiche² e la filosofia politica³.

Del tutto singolare, poi, la vicenda di uno scritto che riguarda i rapporti tra Stato e Chiesa.

Nel 1978 per gentile concessione degli eredi e della Fondazione "A. Moro" è stata pubblicata la monografia: *A. Moro, Lezioni di filosofia del diritto tenute presso l'Università di Bari. Il diritto 1944-45. Appunti sull'esperienza giuridica: lo Stato 1946-47*, per i tipi della Casa editrice Cacucci di Bari⁴.

L'opera raccoglie le lezioni tenute dallo scomparso statista presso l'Università di Bari per una serie di lezioni di filosofia del diritto per gli anni accademici 1944-45 e 1946-47. Nel primo corso il docente intrattenne gli studenti sul concetto di *Diritto*, mentre nel secondo il programma fu svolto prevalentemente per illustrare - e in qualche modo definire - il concetto di *Stato*.

Il volume riproduce parzialmente l'originale del testo pubblicato, molti anni prima, in dispense litografate da parte di altra casa editrice⁵. Nell'edizione postuma sono stati omissi i seguenti capitoli: *Introduzione, Oggetto e metodo della filosofia del diritto, La Guerra e Stato e Chiesa*.

Nella prefazione l'editore Cacucci non ha ritenuto opportuno fornire al lettore una motivazione per la soppressione di partizioni così interessanti ed essenziali per uno studio organico e coerente dell'intera monografia.

Al ricercatore della scienza ecclesiasticistica le considerazioni morotee relative ai rapporti tra Stato e Chiesa appaiono ineludibili. I

² Moro era stato introdotto nella ricerca scientifica da B. Petrocelli, massimo rappresentante del retribuzionismo penale d'ispirazione cristiana, docente di diritto penale a Bari dal 1933 al 1942, successivamente chiamato dalla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Napoli per succedere a De Marsico. Il discepolo conseguì la cattedra di diritto penale nel 1948: cfr. **S. FORTUNA**, *Il pensiero giuridico di Aldo Moro*, in *Civitas*, 1978, IX, p. 41.

³ **S. FORTUNA**, *Il pensiero giuridico di Aldo Moro*, cit., p. 522; **G. BETTIOL**, *Ricordo di Aldo Moro*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 1978, II, pp. 729-732; **N. BOBBIO**, *Diritto e stato nell'opera giovanile di Aldo Moro*, in *Il Politico*, 1980, I, pp. 7-26; **G. BERNINI**, *Sul pensiero penalistico di Aldo Moro*, in *Sintesi Dialettica* (Rivista telematica), 2007; **G. PECORELLA**, *In memoria di Aldo Moro*, Cassazione Penale, 2007, IX, p. 3528; più di recente **G. GARANCINI**, *Aldo Moro. L'eredità del giurista, l'impronta dello statista*, in *Iustitia*, 2016, 4, p. 467 ss.; **F. D'AGOSTINO**, *Aldo Moro e la teoria del diritto*, in *Iustitia*, 2016, p. 475.

⁴ **A. MORO**, *Lezioni di filosofia del diritto tenute presso l'Università di Bari. Il diritto 1944-45*, Cacucci, Bari, 1978. Nell'anno 2006, la stessa casa editrice ha ripubblicato con il titolo *Lo Stato. Il diritto*, i corsi di lezioni del 1942 e del 1944.

⁵ Trattasi della CEDAM di Padova: cfr. **A. MORO**, *Lezioni di filosofia del diritto tenute presso l'Università di Bari*, Cedam, Padova, 1943, p. 281 ss. L'appendice e naturalmente i brani riportati nel testo del presente lavoro sono stati estratti da quest'ultima edizione.



colloqui con gli studenti, così come trascritti e immortalati nelle pagine inspiegabilmente obliterate, sono pregnanti di attualità, specie se confrontati con il contributo recato dal docente pugliese in Assemblea costituente per la stesura definitiva degli articoli 7 e 8 della Costituzione e delle altre norme che disciplinano il fenomeno religioso, topograficamente inserite nella prima parte della Costituzione, tra le norme fondamentali, dalle quali l'interprete può dedurre il principio di laicità dello Stato. Uno degli *agraphos nomos*, quello della laicità, che solo dopo quarant'anni dalla promulgazione della Carta troverà una definizione nella giurisprudenza costituzionale e una precisa collocazione nel sistema delle fonti del diritto ecclesiastico⁶.

L'opera integrale pubblicata dalla casa editrice Cedam nel 1943 è molto rara ed è consultabile nella Biblioteca dell'Università Cattolica "Sacro Cuore" di Milano, oppure nella sede della Biblioteca Nazionale di Venezia.

Da questa edizione è stato estratto il capitolo "Stato e Chiesa", un numero limitato di pagine, che offrono spunti di riflessioni interessanti, qui inserite come un glossario forse non marginale.

L'indagine si propone, inoltre, di individuare il percorso formativo compiuto dal giovane intellettuale Aldo Moro per delimitare il rapporto diritto e religione e la correlazione tra l'ordinamento statale con quello confessionale.

Il presente studio vuole travalicare i limiti di un arido recupero archivistico, per interpretare, leggendo tra le righe, la dimensione culturale del futuro deputato costituente per il suo originale contributo a un'elaborazione dinamica dei sistemi relazionali tra la nascente Repubblica, la Chiesa cattolica e le altre confessioni religiose. Sistema poi disegnato nella Costituzione vigente come quello di un modello concordatario e *paraconcordatario*, che non ha la pretesa di indicare "positivamente l'atteggiamento che ogni Stato deve assumere nei confronti del fenomeno religioso (cosa delicatissima e storicamente variabile)", ma ha la finalità di consentire all'istituzione politica di vibrare "più all'unisono con lo spirito umano"⁷.

2 - Frammenti di una lezione: schemi di rapporti tra Stato e Chiesa

⁶ S. PRISCO, *Laicità. Un percorso di riflessione*, Giappichelli, Torino, 2009, p. 157 ss. Sul punto si veda inoltre la ricostruzione critica di A. GUAZZAROTTI, *Laicità e giurisprudenza*, in *Osservatorio dei diritti fondamentali in Europa*, rivista telematica (www.europeanrights.eu), 2012.

⁷A. MORO, *Osservatorio*, in *Studium*, 1945.



Il capitolo pretermesso sui rapporti tra Stato e Chiesa consta di quattordici cartelle (pp. 281-295⁸) e si apre con alcuni rilievi introduttivi sulla dinamica dei rapporti ordinamentali in generale e in particolare di quello della Chiesa cattolica, un ordinamento giuridico “tra i più interessanti ed efficaci della nostra esperienza storica”⁹.

Scriva Moro:

“la Chiesa è un ordinamento giuridico, altra veramente caratteristica espressione dell’esperienza sociale eticamente ordinata [per] ... una definizione di giuridicità al di fuori delle strettoie della statualità rigidamente intesa”¹⁰.

Per studiare i sistemi di relazioni tra Stato e Chiesa nel pensiero di Aldo Moro bisogna premettere che, secondo lo studioso levantino, la Chiesa si adagia nella pluralità degli ordinamenti giuridici allo stesso modo di quello della comunità internazionale¹¹, con una particolare accentuazione dell’aspetto indefinito dell’esperienza sociale della persona-fedele.

Il prisma indefinito si comprende entrando in profondità nell’esperienza storica della Chiesa, che travalica qualsiasi limite temporale, comprendendo, nella sua illimitatezza, il susseguirsi di tutte le generazioni, “le quali sono sentite tutte presenti in questa esperienza sociale che è

⁸ Per altro privo dell’apparato critico del corpo-note, secondo la metodica tipica dei saggi manualistici dell’epoca. Per quanto riguarda la manualistica del settore disciplinare del diritto ecclesiastico si veda **F.E. ADAMI**, *L’evoluzione della manualistica italiana di Diritto ecclesiastico*, in G.B. Varnier (a cura di), *Il nuovo volto del diritto ecclesiastico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004, p. 107. Cfr. pure **E. LAMARQUE**, *I libri di diritto costituzionale 2011-2012*, in *Rivista trim. dir. pubbl.*, 2013, IV, p. 991.

⁹ **A. MORO**, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 281.

¹⁰ **A. MORO**, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 281. Il riferimento alla teoria romaniana è evidente: cfr. **S. ROMANO**, *L’ordinamento giuridico: studi sul concetto, le fonti e i caratteri del diritto*, Mariotti, Pisa, 1917; **ID.**, *Il Diritto pubblico italiano*, Giuffrè, Milano, 1988 (ristampa), p. 399; **ID.**, *Lo Stato moderno e la sua crisi. Saggi di diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano, 1969 (ristampa), p. 23 ss.; **R. MOUSNIER**, *La costituzione nello Stato assoluto. Diritto, società, istituzioni in Francia dal Cinquecento al Settecento*, a cura e con un saggio introduttivo di **F. DIDONATO**, Esi, Napoli, 2002, p. 3. **A. FUCCILLO**, *Il contributo della scienza civilistica alla nascita del diritto ecclesiastico italiano*, in G.B. Varnier (a cura di), *La costruzione di una scienza per la nuova Italia: dal diritto canonico al diritto ecclesiastico*, Eum, Macerata, 2011, p. 151 ss.

¹¹ Sul punto le *Lezioni* sembrano riprodurre lo schema kelseniano, cfr. **H. KELSEN**, *Dottrina generale dello Stato*, trad. italiana di J. Luther, Giuffrè, Milano, 2013, p. 311. Sicuramente il giovane studioso pugliese conosceva le teorie kelseniane, anche se bisogna aggiungere che la prima traduzione dell’opera del giurista praghese risale ai primi degli anni ‘50: cfr. **H. KELSEN**, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, trad. italiana di S. Cotta, G. Treves, Einaudi, Torino 1952.



veramente una nel tempo e al di là del tempo”¹². L’ordinamento canonico è pertanto un’entità ierocratica a finalità fissa, comprensivo di tutti i fini dell’uomo, con la conseguenza che ciò che è vero per la Chiesa dovrebbe risultare altrettanto vero anche per lo Stato, perché tali verità riguardano l’essenza stessa della persona:

“ancorché in esso [nello Stato] l’essenziale eticità dell’esperienza sociale che vi si ordina venga talvolta oscurata dal carattere politico, nel senso deteriore della parola, dell’attività esplicata da questo o da quello Stato storico”¹³.

L’affermazione è grave, ruvida, isolata dal contesto e calata nella realtà attuale sarebbe suscettibile di aspra critica e sottoposta a immediata censura. Spetta all’interprete reinserire il testo nella sua giusta collocazione, per circoscrivere il periodo storico della pubblicazione delle *Lezioni*. Il volume vide la luce durante l’ultimo scorcio dell’epoca fascista, caratterizzata da un nazionalismo esasperato che trovava risonanza in una Chiesa preconciliare, sclerotizzata nella prassi ereditata dal sistema tridentino e tesa a rincorrere l’ideale nazionalistico degli Stati europei dittatoriali, come modello giuridico, per un’imposizione verticistica delle disposizioni di diritto canonico¹⁴.

La giuridicità della norma canonica era resa efficace dallo spettro della sanzione psicologica (sotto comminatoria di scomunica e di altre pene *latae sententiae*) e diviene esecutiva con la forza del braccio secolare dello Stato, che delibava quasi pedissequamente i provvedimenti sanzionatori dei tribunali e dei dicasteri ecclesiastici¹⁵. Tuttavia, se si esplora la sintesi morotea con minuzioso scandaglio, riemerge in filigrana il monito agostiniano del *remota itaque iustitia*¹⁶, sicuramente ben noto al giovane

¹² A. MORO, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 283.

¹³ A. MORO, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 284.

¹⁴ Cfr. E. CORECCO, *I laici nel nuovo codice di diritto canonico*, in AA.VV., *Il nuovo codice di diritto canonico. Studi*, Elle Di Ci, Torino, 1985, p. 80. P. GROSSI, *Storia della canonistica moderna e storia della codificazione canonica*, in C. Fantappiè (a cura di), *Scritti canonistici*, Giuffrè, Milano, 2013, p. 167.

¹⁵ Si pensi al c.d. “emendamento Bonaiuti” introdotto nel Concordato del ’29 - cioè qualche decennio prima della data di pubblicazione del volume in rassegna - con anti-giuridica efficacia retroattiva; D.A. BINCHY, *Church and State in Fascist Italy*, Oxford University Press, Londra, 1941; L. BARBIERI, *Il sacramento e il potere Chiesa e Stato nel pensiero di Daniel A. Binchy*, Cacucci, Bari, 2016, p. 171 ss.

¹⁶ *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi latrocinia magna? Quia et latrocinia quid sunt et parva regna?:* S. Agostino, *De Civitate Dei*, IV, 4. La lettura del testo agostiniano consente una duplice interpretazione. La prima è rinvenibile nel senso esplicito: rimossa la giustizia non vi è differenza alcuna tra una banda di ladri e lo Stato; ed anche le piccole bande sono



giurista. Evidentemente egli aderisce all'interpretazione letterale del testo agostiniano, la giustizia intesa come finalità etica, che ove rimossa, viene "oscurata dal carattere politico ... di questo o quello Stato storico", cioè di uno Stato che dismette i tratti dell'istituzione politica per naufragare nella *banda di briganti*.

Il filosofo del diritto riconosce, inoltre, che l'idea cristiana medievale, risalente all'Aquinate¹⁷ e che propone la legittimazione dell'autorità di governo come una conseguenza del peccato di origine, è alquanto inadeguata per delimitare i rapporti tra ordinamento statale e ordinamento confessionale. Nondimeno la teoria tomista può essere utilizzata con metodo transeunte per comprendere il discrimine tra le diverse sfere di competenza per le finalità perseguibili da entrambi gli ordinamenti:

"lo Stato appare ordinato a quello che è temporale e mondano, la Chiesa a quello che è ultra temporale ed attiene alla veramente essenziale esperienza divina dell'uomo; lo Stato guarda al tempo, la Chiesa all'eternità; lo Stato guarda conseguentemente all'uomo nel tempo e perciò ai suoi interessi contingenti, la Chiesa all'uomo al di là del tempo e perciò ai suoi supremi interessi umani ... Senonchè, almeno sotto questo profilo, la possibilità di interferenza non sembra esclusa e anzi si propone viva e minacciosa per quella innegabile unità della personalità umana, in cui, se pur si può distinguere, non si può certamente separare la mondanità temporale dal destino eterno"¹⁸.

In questo passaggio può cogliersi la genesi speculativa che presiede l'intera opera del docente pugliese: la dignità della persona umana come fine dell'ordinamento giuridico, la preesistenza dei diritti imprescrittibili della persona allo stesso formarsi dell'ordinamento statale, che tali diritti è chiamato solo a riconoscere per la sussistenza anteriore di essi¹⁹. Siamo,

degli Stati in formazione. La seconda interpretazione ritiene che lo stato abbia una posizione adiafora, nel senso che la giustizia (la carità) è estranea all'istituzione politica, ma nello stesso tempo il fine della giustizia è imperativo per lo Stato, che diventa la base legittimante il potere. Sul punto **S. COTTA**, *La città politica di S. Agostino*, Giuffrè, Milano, 1960, p. 71; **R. DE MONTICELLI**, *Agostino, Tommaso e la filosofia medievale*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 61.

¹⁷ **R. DE MONTICELLI**, *Agostino, Tommaso e la filosofia medievale*, cit., p. 58 ss.

¹⁸ **A. MORO**, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 285; solo qualche anno dopo, Moro parteciperà come membro costituente, componente sia la Commissione dei *Settantacinque* sia il comitato ristretto (*scilicet* Comitato dei Diciotto), alla redazione della formula dell'art. 7 della Costituzione, in una formulazione innegabilmente pleonastica e infelice (vedi scheda): sul punto **U. DE SIERVO**, *Il contributo di Aldo Moro alla formazione della costituzione repubblicana in Il Politico*, II, 1979.

¹⁹ "Uno Stato non è veramente democratico se non è al servizio dell'uomo, se non ha come fine supremo la dignità, la libertà, l'autonomia della persona umana, se non è



come è evidente, in presenza di un pronunciamento a favore del diritto naturale²⁰ che il giovane costituente contribuì con stoicismo intellettuale e duttilità politica a far tradurre e a positivizzare²¹ nella formulazione dell'art. 2 della Costituzione repubblicana vigente²².

Altra osservazione interessante del giovane filosofo si rinviene nella constatazione dell'impossibilità di una netta separazione tra i due ordini:

“non esiste un ordine puramente temporale, [perché] nel tempo già si vive dell'eterno e se ne compie con ciò il supremo destino; vero che il tempo²³ non può essere inteso come condizione di fronte all'eterno, ma appunto nell'eterno si risolve ... Tra Stato e Chiesa non c'è differenza come tra l'esperienza sociale fatta nel tempo e per il tempo ... l'uomo è intero e persegue l'unico fine umano così nello Stato come nella Chiesa, sicché resta da spiegare ... quale esigenze proponga la contemporanea operazione esercitata da diversi ordinamenti sullo

rispettoso di quelle formazioni sociali nelle quali la persona umana liberamente si svolge e nelle quali essa integra la propria personalità”: cfr. *La costituzione della Repubblica italiana nei lavori preparatori dell'Assemblea Costituente*. Roma, Camera dei Deputati-Segretariato generale, 1976 (ristampa), vol. VI, pp. 323-324. Si tratta di un passaggio dell'intervento tenuto dal giovane costituente nella seduta del 13 marzo 1947 sugli articoli 1, 6 e 7 dello schema, che poi diventeranno gli articoli 1, 2 e 3 della Costituzione. L'intervento è riportato quasi per esteso da A. Ambrogetti (a cura di), *Aldo Moro. La democrazia incompiuta*, cit., p. 7 ss.

²⁰ Tra gli autori preferiti da A. Moro, come ha osservato Bobbio, vi è sicuramente Capograssi; il rapporto tra natura e diritto è stato studiato fin dall' antichità e ha originato, a seconda delle soluzioni date, due correnti che si sono alternate nel corso della storia del pensiero giuridico: il giusnaturalismo e il positivismo. Il primo fonda il diritto sulla natura e di conseguenza lo fa universale e immutabile; il secondo afferma invece che non esiste altro diritto che quello positivo, cioè prodotto dall'uomo. Allo stato dell'arte la controversia tra i sostenitori delle due teorie giuridiche ha perso molto del suo interesse, essendo di fatto diventata una controversia tra un diritto consuetudinario e un diritto legislativo: cfr. **N. BOBBIO**, *Natura e diritto*, in *Civiltà delle macchine*, 1974, V-VI, pp. 15-19; più di recente **M. CARTABIA**, *Nuovi diritti e leggi imperfette*, in *Iustitia*, 2016, II, p. 153.

²¹ Per Moro, come per la maggior parte degli autori di ispirazione cattolica “il diritto naturale non può non essere in qualche misura positivo ... è diritto positivo esso stesso, che altrimenti non sarebbe neppure comparabile al primo e sparirebbe nel nulla ...” (*ivi*, pp. 51-52); sul punto cfr. **F. D'AGOSTINO**, *Aldo Moro e la teoria del diritto*, cit., p. 475, in parziale dissenso con la ricostruzione di **N. BOBBIO**, *Diritto e stato nell'opera giovanile di Aldo Moro*, cit., p. 18.

²² “Lo Stato veramente democratico riconosce e garantisce non soltanto i diritti dell'uomo isolato, che sarebbe un'astrazione, ma i diritti dell'uomo associato secondo una libera vocazione sociale ...” (**A. MORO**, *Atti costituenti, Assemblea plenaria*, vol. I, p. 593). Per le formazioni sociali nella Costituzione italiana si veda **E. ROSSI**, *Le formazioni sociali nella Costituzione italiana*, Cedam, Padova, 1989, p. 30 ss.

²³ I riflessi delle letture agostiniane sono qui evidenti.



stesso uomo e per lo stesso fine, quale funzione in definitiva assolva la Chiesa di fronte allo Stato e come questa idea dia norma ai rapporti tra i due diversi ordinamenti”²⁴.

I rapporti tra i due ordinamenti non sussistono sullo stesso piano, come avviene tra quelli statuali, che si pongono l’uno di fronte all’altro, bensì si pongono su piani diversi:

“perché di fronte allo Stato la Chiesa si pone con la sua veramente caratteristica universalità, nella quale soltanto assume piena luce la essenziale umanità dei fini che essa persegue ... cioè di fronte allo Stato la Chiesa è come una nuova interessantissima espressione storica di quella indefinita esperienza etica sociale dell’uomo”²⁵.

Di qui il logico corollario che il rapporto tra Stato e Chiesa è inevitabile, in quanto l’organizzazione confessionale persegue le sue finalità anche in quei settori squisitamente etici che il singolo Stato contempla. Basterebbe qui richiamare le *res mixtae* come il matrimonio, l’istruzione religiosa nelle scuole pubbliche, il riconoscimento degli enti ecclesiastici, per non parlare dei temi etici di pregnante attualità, come le diverse opzioni per l’obiezione di coscienza e la sfera dei c.d. *nuovi diritti*.

Sull’argomento l’idea di Moro sembra ricalcare, con un periodare per la verità criptico²⁶, la teoria dualistica propugnata da L. Sturzo, il sacerdote sociologo, ideatore e attuatore del popolarismo, il politico cattolico che adoperava, al contrario, strumenti linguistici semplici, graffianti e incisivi. Un punto di contatto tra Moro e Sturzo (sul quale ci soffermeremo in seguito) già può leggersi nel seguente passaggio:

“... in conclusione o che si parta dalla Chiesa, e se ne scopra l’immanente riferimento al particolare Stato che essa comprende, o che si parta invece da quest’ultimo e se ne riveli la tendenza a prendere posizione di fronte all’esperienza universale della Chiesa, che non è poi altra che quella che la fa necessariamente coerente all’ordinamento internazionale, giungiamo poi sempre a un punto nel quale il rapporto tra Stato e Chiesa ci si rivela per nulla diverso tra quello dello Stato e le comunità degli Stati ...”²⁷.

²⁴ A. MORO, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 286

²⁵ A. MORO, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 286

²⁶ F. DI DONATO, *Sul presunto linguaggio criptico nell’elaborazione politico-istituzionale di Aldo Moro*, in R. Moro, D. Mezzana (a cura di), *Una vita, un Paese. Aldo Moro e l’Italia del Novecento*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2014, p. 28 ss.

²⁷ A. MORO, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 288. È evidente qui la presupposizione al dualismo cristiano, che rimanda poi alla teoria della diarchia elaborata dalla riflessione di L. Sturzo: cfr. C. VASALE, *Cattolicesimo politico e mondo moderno*, F. Angeli, Milano, 1988, *passim*.



Posta l'ineluttabilità dei rapporti ordinamentali, il filosofo del diritto caratterizza i relativi sistemi come "paralleli e distinti", "identificanti o distinti con interferenze"²⁸. In queste affermazioni può rinvenirsi il fascino del grande paradosso di Moro, l'inseparabilità nella separazione e la separabilità di ciò che non è separato. Contraddizioni apparenti che costituiscono per il filosofo i limiti cui può giungere lo spirito umano, per squarciare il velo dietro al quale si nasconde la Realtà delle realtà, primissima e ultimissima.

Non esiste pertanto un modello ideale di sistema di rapporti tra Stato e Chiesa. Il migliore sistema (o quello meno peggio) non può prescindere "dalla ideale esigenza di coerenza tra Stato e comunità umana totale, di cui la Chiesa è espressione storica ..." e ciò a prescindere dalla dimensione trascendente del messaggio evangelico.

Il capitolo si chiude con un breve cenno al Concordato, che diventa fonte dell'ordinamento statale, ovvero "di quel diritto ecclesiastico che possiamo distinguere dal diritto canonico ..."²⁹.

La differenza sostanziale tra il Concordato e il trattato risiede nel fatto che nel primo caso "gli organi determinatori della norma sono il Soggetto Stato e la collettività unitariamente considerata", nel trattato invece organo determinatore della norma è solo lo Stato.

Per il giurista pugliese la disputa dottrina relativa a una collocazione nelle fonti dell'ordinamento statale del Concordato è un mero preziosismo giuridico fine a sé stesso, perché l'accordo concordatario è posto da ciascuno dei contraenti come determinazione del proprio ordinamento. Si intravede *in nuce*, in queste battute conclusive, l'idea di delineare i tratti di un ordinamento internazional-concordatario, giacché:

"appare chiaro che il Concordato rappresenta la realizzata caratteristica coerenza dello Stato nell'esperienza sociale della Chiesa, e tuttavia restando sempre lo Stato salvo nella sua autonomia, mentre esso è chiamato nell'esperienza universale a dire, accanto alla parola di quella, anche la propria ugualmente decisiva, realizzandosi così la suprema universalità umana nella Chiesa con il libero apporto responsabile dei membri che ne fanno parte, e cioè gli ordinamenti giuridici statuali"³⁰.

²⁸ Il pensiero corre alla notissima frase: "convergenze parallele", per la quale "non mi ricordo se l'ho pronunciata e mi è stata attribuita ..." **A. MORO**, *Discorso tenuto a Benevento il 18 dicembre 1977*; **G. DE LUCIA**, in *Messaggio d'Oggi*, 19 dicembre 1978.

²⁹ **A. MORO**, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 287.

³⁰ Sul punto si veda **M. TEDESCHI**, *Sulla scienza del diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 2007, p. 87, e specialmente per la letteratura antecedente alla riforma del Concordato la



Le considerazioni sull'istituto concordatario lette a distanza del tempo trascorso sono totalmente prive di attualità e non suscitano suggestioni che possono interessare l'interprete. Tuttavia non è fuor di luogo rammentare in proposito che lo statista, negli anni della piena maturazione politica, ha sempre dimostrato di propendere per una concezione evoluzionista delle dinamiche dei rapporti tra Stato e Chiesa, sin dai tempi della Commissione Gonella, istituita nel 1967³¹ per una svolta revisionista del sistema concordatario. Un'evoluzione dei rapporti che non si sarebbe limitata a potare i c.d. *rami secchi*, ma che avrebbe colto i segni dei tempi emergenti dalle trasformazioni sociali, per tradurli in una nuova convergenza dei sistemi dei rapporti istituzionali³².

In margine alle considerazioni di chiusura sul concordato è opportuno richiamare un'altra considerazione morotea sulla vicenda concordataria, formulata nel 1960 per la commemorazione del primo anniversario della morte di Luigi Sturzo. Aldo Moro esprimeva la sua convinta adesione all'opera svolta dal fondatore del PPI anche per quanto riguarda i Patti Lateranensi.

Egli osserva, quasi parafrasando Sturzo³³:

“era un guadagno per la Chiesa, sia come istituzione divina sia per la sua futura posizione in Italia, aver rinunciato a qualsiasi dominio territoriale a garanzia internazionale; era un guadagno specie sotto il profilo della pace religiosa, che è qualcosa di diverso e di più

nota 52.

³¹ **L.M. DE BERNARDIS**, *Stato e Chiesa nell'azione politica di Aldo Moro*, in *Annali della Facoltà di Scienze politiche*, Università degli Studi di Genova, 1978-1979, p. 157 ss.; **F. MARGIOTTA BROGLIO**, *Dalla questione romana al superamento dei Patti Lateranensi. Profili dei rapporti tra Stato e Chiesa in Italia*, in **AA.VV.**, *La revisione del Concordato. Un accordo di libertà*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, 1984, p. 21 ss. **A. MELLONI**, *Appunti su Moro, la Chiesa, l'Italia*, in R. Moro, D. Mezzana (a cura di), *Una vita, un Paese*, cit., p. 105 ss.

³² Sull'art. 7 della Costituzione gli interventi di Moro furono limitati; egli aderì senza riserve alle proposte di Giuseppe Dossetti formulate nella seduta del 21 marzo 1947 nella quale il gruppo democristiano propose, con mossa machiavellica, che convinse Togliatti, di considerare il secondo comma dell'art. 7 della Costituzione non come norma materiale, bensì come norma strumentale sulla produzione delle fonti, aprendo così la strada a un accordo sulla *non costituzionalizzazione* dei Patti Lateranensi. Il secondo comma dell'art. 7 non avrebbe affermato alcun principio, rappresentando al contrario una norma di *democrazia procedurale* per stabilire le regole del gioco nei rapporti tra Stato e Chiesa. Vedi **L.M. DE BERNARDIS**, *Stato e Chiesa nell'azione politica di Aldo Moro*, cit., p. 123 ss.; **N. OCCHIOCUPO**, *Liberalizzazione e promozione umana nella Costituzione. Unità di valori nella pluralità di posizioni*, Giuffrè, Milano, 1988, p. 76 ss.

³³ **L. STURZO**, *Lettere non spedite*, il Mulino, Bologna, 1996, p. 263 ss.



importante del quotidiano omaggio reso ai ministri di culto; era un guadagno anche per l'Italia che la questione romana fosse stata liquidata come tale ... Restava tuttavia in piedi nella sua gravità il problema politico: bisognava con ogni mezzo cooperare a che la Chiesa non fosse e non apparisse legata alle impostazioni politiche del fascismo ... e in quest'opera il popolarismo nei suoi uomini e nella sua tradizione aveva ancora un'importante ruolo da svolgere che, secondo Sturzo, sarebbe risultato insostituibile dinanzi ai pericoli dell'avvenire ... in questa direzione operò il popolarismo in esilio”.

3 - Influenze sturziane sulla costruzione giusfilosofica di Aldo Moro

Dopo questa breve rassegna delle considerazioni di Aldo Moro sulle dinamiche dei rapporti tra Stato e Chiesa, vanno menzionati alcuni autori di grande prestigio intellettuale e di notevole risonanza scientifica, che si sono impegnati in una scrupolosa ricerca per individuare le fonti dottrinarie cui ha attinto il giovane docente di filosofia del diritto, per maturare la sua riflessione giusfilosofica.

Noberto Bobbio rinviene nella produzione morotea la matrice filosofica del pensiero di J. Maritain e di E. Mounier, e più ancora di Giuseppe Capograssi³⁴, il filosofo cattolico che ravvisava nella vita etica il processo infinito di liberazione dell'uomo dalla schiavitù del profitto e dell'accaparramento economico. Per il filosofo abruzzese - scomparso nella metà del secolo scorso - l'agire dell'uomo contemporaneo è inquadrabile nella categoria dell'indipendenza, ma non in quella della libertà, che però è una finalità essenziale dell'esistenza umana. La società contemporanea può trovare una via d'uscita - specie dopo le catastrofi dei conflitti mondiali - riconoscendo che l'essenza della libertà si conferma nel legame etico della vita con gli altri e nell'inesauribile ricerca di un giusto equilibrio tra libertà e autorità.

Leopoldo Elia individua nella saggistica di J. Maritain le fonti della formazione filosofica di Aldo Moro. In un breve scritto³⁵ Elia prende le mosse dal contributo teorico di Maritain³⁶ per la formulazione delle costituzioni europee nell'immediato dopo guerra.

³⁴ N. BOBBIO, *Dal fascismo alla democrazia. I regimi, le ideologie, le figure e le culture politiche* (a cura di M. Bovero), Baldini & Castoldi, Milano, 1997, p. 283.

³⁶ L. ELIA, *Maritain e la rinascita della democrazia*, in *Studium*, 1977, V, pp. 579-591.



Il costituzionalista si sofferma in particolare su un saggio edito nel '42³⁷, che tratta l'argomento dei "diritti dell'uomo e la legge naturale". L'elaborazione di Maritain si sviluppa su una tripartizione delle situazioni soggettive: i diritti della persona umana, i diritti del cittadino, i diritti dei lavoratori. In ciò è implicita un'impostazione metodologica tesa al superamento del sistema capitalistico.

Per quel che concerne la situazione italiana il giurista scomparso individua l'impronta delle formulazioni maritainiane nei principi fondamentali³⁸, cui sono dedicati i primi dodici articoli della Costituzione e specialmente nel nesso indissolubile tra carattere democratico della Repubblica e la difesa integrale della persona umana. Vi è tuttavia un limite importante nel pensiero del filosofo francese, la mancata elaborazione di una dottrina dei mezzi giuridici a sostegno dell'azione politica. Questo limite renderebbe marginale, ma non inutile, l'utilizzabilità della riflessione del direttore dell'*Esprit* in sede di redazione del testo costituzionale da parte del costituente Aldo Moro.

Gli autori su menzionati non possono dirsi naturalmente estranei alla formazione teorica e alla speculazione del giovane docente e deputato costituente.

Andrebbe però aggiunto all'elenco delle fonti dottrinarie di cui è imbevuto il pensiero dello scomparso statista, l'intera opera saggistica di Luigi Sturzo.

L'affermazione richiede alcune precisazioni.

L'opera *Stato e Chiesa. Studio sociologico storico* di Luigi Sturzo è stata pubblicata per la prima volta in francese nel 1937 da una casa editrice parigina³⁹. Il libro era conosciuto in ristretti circoli culturali italiani, colà pervenuto non tramite i centri di distribuzione dell'editoria ufficiale, bensì

³⁷ Cfr. la ristampa più recente, **J. MARITAIN**, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano, 1991, p. 56.

³⁸ "Codesti principi, che il costituente chiamò fondamentali e che dottrina e giurisprudenza usano classificare supremi, sono impiegabili in tre direzioni: *ad extra*, verso il diritto esterno internazionale, sovranazionale, concordatario, come barriera invalicabile per norme con essi incompatibili; *ad infra* verso il diritto interno, posto dal legislatore ordinario, per cancellare le norme che ne configurano violazione; *ad intra* verso ipotesi di revisione della stessa Carta costituzionale che li contiene e che siano con essi contrastanti, agendo dunque come limite all'applicabilità del procedimento di revisione previsto dall'art.138 della Costituzione ...": **F.P. CASAVOLA**, *I principi supremi nella giurisprudenza della Corte costituzionale*, in *Il Foro it.*, I, 1995, p. 153 ss.

³⁹ **L. STURZO**, *Eglise et Etat*, Les editions internationales, Paris, 1937. Il testo fu poi tradotto in inglese nel 1939, e solo nel 1958 il manoscritto originale vide la luce in Italia per i tipi della Zanichelli di Bologna, cfr. **E. MASSA**, *Prefazione* a **L. STURZO**, *Chiesa e Stato. Studio sociologico storico*, I, Zanichelli, Bologna, 1958.



attraverso i canali clandestini di diffusione della stampa antifascista. I distributori di stampe e periodici anti regime non sempre riuscivano ad aggirare il controllo preventivo della brutale censura fascista, che, specie per gli scritti del fondatore del PPI, (apostrofato dallo stesso Mussolini come la "banda Sturzo"⁴⁰) avevano una particolare sollecitudine repressiva. Per questi motivi la conoscenza dei testi di Sturzo era alquanto limitata, se non addirittura inesistente.

La ricerca di Moro in tema di filosofia del diritto prende le mosse solo due anni dopo la pubblicazione del libro di Sturzo, nel 1939. Non è dato sapere se il giovane studioso⁴¹ conoscesse l'opera Stato e Chiesa del sacerdote di Caltagirone, in esilio dal 1924.

Molti punti di contatto appaiono, però, evidenti:

- lo spirito agostiniano che pervade la prosa morotea, specie sul concetto di tempo e di eternità⁴²,
- un costante riferimento alla Chiesa intesa come collettività, cioè come *Koinè*⁴³,
- il concetto di sovranità inscindibile dalla dignità della persona umana,
- impostazione metodologica riflettente la storicità del diritto,
- e per essa un ripetuto richiamo a uno Stato storico,
- una costante tensione sul binomio morale e politica come *principi primi*.

Temi di stretta pertinenza della riflessione sturziana.

⁴⁰ **D.A. BINCHY**, *Church and State in Fascist Italy*, Oxford University, Londra, 1941, trad. italiana di L. Barbieri, *Il sacramento e il potere. Chiesa e Stato nel pensiero di Daniel A. Binchy*, cit., p. 171 ss.

⁴¹ Vi sono due brevi scritti di Moro che recensiscono, con una critica rigorosa, alcuni saggi di Sturzo, recensioni che risalgono al 1945. Nella rubrica *Libri ricevuti* del n. 34 del 1945 della rivista *Studium* il direttore del periodico propone all'attenzione del lettore due brevi commenti alle opere di Luigi Sturzo, *La chiesa cattolica e la democrazia cristiana* e Eiusdem, *La crisi della democrazia*. Se si tiene conto dei tempi di impaginazione per una rivista che risale ad oltre settanta anni addietro è presumibile che il giovane direttore della rivista conoscesse le opere di Sturzo già dal 1944.

⁴² Luigi Sturzo è stato definito "l'ultimo agostiniano" in circolazione: cfr. **G. ZEN**, *L'acofessionalismo non agnostico del popolarismo*, in G. De Rosa (a cura di), *Universalità e cultura nel pensiero di Luigi Sturzo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000, p. 71.

⁴³ Scrive Sturzo: "Si suol dire che la cristiana è una morale particolare, comandata ai fedeli dalla loro Chiesa: è questo un grave errore ... la morale cristiana è basata sulla morale naturale (quella formulata nel Decalogo) e che dovrebbe essere universale ... chi può rimanere fuori da questo precetto cristiano o no? Solo chi nega l'universalità umana e il principio di fratellanza ...": **L. STURZO**, *La vera vita. Sociologia del soprannaturale* (1943), Zanichelli, Bologna, 1958, pp. 206-207.



Spigolando tra la vasta produzione scientifica di Aldo Moro, uno scritto può essere letto con particolare attenzione per comprendere i nessi innegabili con la produzione del sacerdote politico.

Trattasi di un articolo redatto nel 1960 e ripubblicato dalla rivista *Civitas* nel 1978.

Moro rifugge da qualsiasi tentazione agiografica e ripercorre, con inusitata sintesi, il pensiero sturziano nei suoi aspetti più interessanti. Quel che qui sembra opportuno richiamare è la pagina dedicata al rapporto Chiesa e Stato. Moro osserva che, per un sacerdote di fede ardente come don Luigi Sturzo, la Chiesa certamente assume una posizione dominante, nondimeno l'istituzione divina: "non assorbe, non oscura, non umilia lo Stato, il cui valore, il cui prestigio, la cui funzione [va] affermata vigorosamente", pertanto l'azione dei cattolici nello Stato:

"svolta in piena autonomia e sotto la propria responsabilità, è appunto un omaggio reso allo Stato, un inserimento nello Stato mediante l'accettazione del suo valore ... nell'eguaglianza democratica che è legge della convivenza, nella costante ispirazione agli ideali cristiani ... ma non è un'opportunistica appropriazione dello Stato perché, snaturato e deformato serva ad altro ...".

Appare qui evidente il riconoscimento di Aldo Moro all'opera mediatrice di Luigi Sturzo, il sacerdote che riuscì a portare i cattolici allo Stato e a restituire la politica aconfessionale al movimento cattolico⁴⁴.

Nondimeno la presente considerazione non è esaustiva per cogliere il contributo del pensiero sturziano nella formazione giusfilosofica di Moro. Bisogna ulteriormente indagare per rinvenire il punto nodale che si individua nel rapporto tra morale e diritto e quindi sul nesso tra religione e politica.

Moro ha una concezione etica del diritto, perché, come ha rilevato Bobbio⁴⁵, egli scrive che la persona umana "è principio e fine dell'esperienza giuridica ..." ⁴⁶. In base a questa premessa il diritto naturale *intelligibilizzato*⁴⁷ nel dato normativo positivo resta valido ed efficace finché risponde alle

⁴⁴ G. GALASSO, *Con il partito popolare i cattolici scoprirono lo Stato*, in G. De Rosa (a cura di), *Luigi Sturzo e la democrazia europea*, Laterza, Roma-Bari, p. 439 ss.

⁴⁵ N. BOBBIO, *Dal fascismo*, cit., p. 18. È noto però che Bobbio vive con tormento filosofico la sua idea del positivismo giuridico: cfr. EIUDEM, *Pro e contro un'etica laica*, in *Il Mulino*, 2, 1984, p. 159 ss.

⁴⁶ A. MORO, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 61.

⁴⁷ L. LOMBARDI VALLAURI, *Sturzo e la Costituzione oggi (conferme e possibili sviluppi di una proposta)*, in A. di Giovanni, A. Palazzo (a cura di), *Luigi Sturzo e la Costituzione italiana (attuazione o revisione?)*, Massimo, Milano, 1983, p. 289 ss.



esigenze profonde di giustizia della persona umana. Altro autore⁴⁸ ha però osservato che la concezione naturalistica di Moro è del tutto singolare, soprattutto sganciata da una visione tradizionale e integralistica. Il diritto naturale nel pensiero moroteo non è concepito “come un superordinamento metafisico e trascendente, ma come un grande paradigma di rilievo più sociale che filosofico ... [per una concezione] in chiave *funzionale* di controllo del diritto positivo ...”⁴⁹.

La polemica a distanza tra Bobbio e D’Agostino può trovarsi già dipanata, proprio negli scritti di Luigi Sturzo, che nello stesso periodo in cui Moro poneva mano alle sue *Lezioni*, scrive:

“... il diritto naturale come oggettivo e per sé stante non esiste, e solo esiste il diritto storico, o semplicemente il diritto, in quanto concretizza le leggi generali di natura con le particolari esigenze della vita storica. E questa concretizzazione è talmente sintetica, da non essere facile l’analisi di quello che è necessario alla natura e di quel che è pura attuazione contingente ...”⁵⁰.

La concezione etica del diritto rimanda necessariamente all’altro rapporto tra religione e politica, connessione che qui è il caso appena di sfiorare.

Bisogna chiedersi se effettivamente vi è un primato della morale sulla politica sia nel pensiero di Luigi Sturzo, sia nella riflessione di Aldo Moro. Per Sturzo la primazia della morale sulla politica è un problema apparente; egli scrive:

“secondo me la morale è una e nessuno vi sfugge; in rapporto ad essa non c’è lo Stato, *Res Publica* o *Polis*, ma ci sono gli uomini che agiscono per conto di interessi comuni. L’unità etica dell’uomo è inscindibile ...”,

la politica non rientra in un campo *extra* morale, però essa

“in quanto diviene partecipazione diretta o indiretta di potere può eccitare le nostre passioni, l’orgoglio, la cupidigia, l’ira. Ma è così di tutte le cose terrene: possono usarsi a bene o a male, possono prendere il nostro spirito e legarlo a questo basso mondo, e invece possono darci occasione di fare del bene a noi e agli altri ...”⁵¹.

Riecheggia su questo stesso argomento la lezione di Aldo Moro:

“l’uomo è intero e persegue l’unico fine umano così nello Stato come nella Chiesa, sicché resta da spiegare ...quale esigenze proponga la

⁴⁸ F. D’AGOSTINO, *Aldo Moro e la teoria del diritto*, cit., p. 475.

⁴⁹ F. D’AGOSTINO, *Aldo Moro e la teoria del diritto*, cit., p. 479.

⁵⁰ L. STURZO, *Lettere non spedite*, cit., p. 54

⁵¹ L. STURZO, *Lettere non spedite*, cit., p. 196 ss.



contemporanea operazione esercitata da diversi ordinamenti sullo stesso uomo e per lo stesso fine ...”⁵².

Tra i maestri seguiti da Aldo Moro per la sua formazione, il pensiero di Luigi Sturzo non può essere escluso. Anzi, proprio grazie a questo testo del 1960, redatto dallo statista che oramai aveva raggiunto una notorietà politica di livello europeo, viene a cadere l’ipotesi ricostruttiva di una *conventio ad escludendum* dei costituenti democristiani per il pensiero di Luigi Sturzo, accusato⁵³ di essere stato in un primo tempo troppo accondiscendente verso il fascismo e quindi di non averne ostacolato l’ascesa. Un’affermazione di Moro sul punto non lascia dubbi interpretativi: “che Sturzo sia stato contrario alla partecipazione dei popolari al Gabinetto Mussolini è un dato acquisito, quasi presagendo quei cedimenti, che purtroppo poi si verificarono ...”⁵⁴.

4 - Storia e memoria per una ricerca in progress

Le sostanze e accidenti qui appena *squadernati* dovrebbero essere *legati insieme ... in un volume* (Paradiso XXXIII, 85-90), richiederebbero cioè un maggiore approfondimento in un saggio a carattere monografico, che, muovendo dalle lezioni di filosofia del diritto, dovrebbe ripercorrere le tappe della formazione del pensiero di Aldo Moro in merito ai rapporti tra Stato e chiese, per valutare il relativo apporto sia in sede costituente, sia nell’azione politica svolta successivamente.

Le brevi notazioni qui tratteggiate in alcuni elementi essenziali si prefiggono un obiettivo più limitato, quello di trasmettere una particella di passato per conoscere il futuro e soprattutto per sottrarre all’oblio le pagine scritte e meditate da Aldo Moro.

Un saggio breve del *professorino* riesumato dagli archivi e portato all’attenzione della comunità scientifica come strumento imprescindibile per integrare l’esegesi delle norme costituzionali, che hanno come paradigma il fenomeno religioso e il sistema dei rapporti tra Stato e chiese.

⁵² Cfr. nota 24.

⁵³ **R. MORO**, *Afascismo e antifascismo nei movimenti intellettuali di A.C. dopo il '31*, in *Storia Contemporanea*, n. 4, p. 71 ss.

⁵⁴ L’osservazione poi prosegue riportando il testo della dichiarazione di voto di Sturzo al Consiglio Nazionale del PPI del 20 ottobre 1922: cfr. **A. MORO**, *Una vita per la libertà e la democrazia*, in *Civitas*, 1978, V, p. 5 ss. (trattasi del discorso commemorativo nel primo anniversario della morte di Luigi Sturzo, riprodotto dalla rivista *Civitas* nel 1978).



APPENDICE n. 1

STATO E CHIESA⁵⁵

Siamo ora, al termine della nostra indagine circa i diversi ordinamenti giuridici ed i loro rapporti, dinanzi ad uno dei più interessanti ed efficaci della nostra esperienza storica, la Chiesa, di fronte al quale pure dobbiamo determinare la posizione dello Stato. La Chiesa è anch'essa infatti un ordinamento giuridico, altra veramente caratteristica espressione dell'esperienza sociale eticamente ordinata. Di questo noi crediamo non si possa dubitare, sicché possiamo dare per risoluto, alla luce dei principi posti in generale, il problema che soprattutto affatica la scienza (che è andata facendosi sempre più sensibile all'esigenza di dare una definizione della giuridicità al di fuori delle strette della statualità rigidamente intesa), cioè di definire il significato giuridico dell'esperienza sociale della Chiesa. Noi sappiamo infatti che non è questa o quella esperienza sociale, così e così conformata, che costituisce la giuridicità, ma ogni esperienza sociale proprio perché sociale, e perciò etica, e perciò eticamente ordinata, sicché essenzialmente giuridicità è legge di universale valore che vada conformando un'esperienza sociale ed incarnandosi, per così dire, in essa. Con ciò, in modo necessario e sufficiente, è dato un ordinamento giuridico del quale lo Stato non è affatto espressione unica, ma bensì una tra le tante, benché certo di importanza fondamentale. Perciò non dubitiamo che la Chiesa sia veramente ordinamento giuridico. Il solo suo essere data come solidarietà sociale storicamente operante intorno alla norma da dare ad una esperienza concreta, la pone come ordinamento di fronte ad altri ordinamenti ed in particolare allo Stato. Sicché quello che costituisce punto di arrivo per le indagini della dottrina, le quali giungono a riconoscere la natura giuridica dell'esperienza sociale della Chiesa, è per noi soltanto punto di partenza, in quanto, una volta così agevolmente determinata la natura etico giuridica della Chiesa, ne vanno con attenta indagine determinati i rapporti con quel caratteristico ordinamento giuridico che costituisce oggetto di questo Corso e cioè lo Stato.

E' evidente che preliminare alla determinazione di tali rapporti è intanto l'individuazione di quelle storiche caratteristiche differenziali, le quali distinguono l'un ordinamento dall'altro pur in quella identità di natura ideale, la quale, come si è visto, da un lato consente l'essenziale definizione di un ordinamento quale che ne sia, poi, la concreta particolare natura storica, dall'altro fonda la necessità, essa pure ideale, di rapporti di coerenza dell'uno con l'altro. Già parlando dello Stato si ebbe modo di avvertire che a costituirlo entrano due

⁵⁵ Trascrizione delle pagine 281-295 della dispensa dattiloscritta di **A. MORO**, *Lo Stato – Corso di lezioni di Filosofia del diritto*, Università di Bari, A.A. 1942-43, Padova, 1943 (la copia porta il timbro: Istituto Studi Giuridici della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Roma)



momenti, l'uno assoluto, che corrisponde appunto all'universale principio etico ordinatore dell'esperienza umana, quale che ne sia la concreta struttura particolare, l'altro relativo, che ha riguardo appunto a questo modo di essere storicamente mutevole dell'esperienza sociale di cui quell'assoluto valore costituisce principio di ordine. Ed intanto la ordina, in quanto in essa si incarna, prendendone quasi le forme ed aderendo in modo strettissimo alle storiche esigenze che il particolare propone e che deve l'universale soddisfare. Lo stesso va detto naturalmente per la Chiesa, che, se ad intenderla è necessario cogliere quel momento assoluto che ne fa un ordinamento giuridico, l'intendimento poi non è certo completo e resta addirittura infecondo, se non lo si compie con questo essenziale chiarimento del suo momento particolare, di quell'inconfondibile conformarsi cioè dell'esperienza sociale che così si ordina e che davvero la distingue da ogni altro ordinamento; poiché il particolare nel quale l'universale viva, ha un significato decisivo, ed in esso appunto si incarna l'universale, la cui validità è certamente data hic et nunc, e cioè appunto nel particolare in cui in esso propriamente si trova.

Questa qualche indicazione che stiamo per dare per ragioni di opportunità sarà ripresa più innanzi, quando si tratterà dei rapporti tra Stato e Chiesa, per i quali è appena necessario avvertire come vengano naturalmente in rilievo elementi attinenti alla differenza dei due ordinamenti sotto il profilo della storica particolare natura di ciascuno, rapporti che sono condizionati sul piano ideale dalla identica natura etico giuridica dei due ordinamenti, ma assumono poi concreto significato in vista dello specifico modo di essere di ciascuno, il quale appunto impedisce che il tema dei rapporti si fissi in una vuota ed astratta identità di natura e ne fa invece un fatto di interferenza veramente ricco di significato storico.

Sotto questo profilo e, come avvertivamo, soltanto accennando, diremo che nella Chiesa si ordina eticamente tutta intera la vita sociale; sicché essa si estende quanto la comunità internazionale e come questa rappresenta la più vasta, storicamente significante, realizzazione dell'idea di socialità, come rapporto indefinitamente estendentesi dell'uomo con l'uomo, in quanto a lui si presenti come fornito della stessa dignità e perciò portatore dello stesso principio etico che vale per il soggetto in considerazione. Di più va notata per la Chiesa una particolare accentuazione del carattere, per così dire, indefinito di questa universale esperienza sociale dell'uomo, in quanto che essa, più vivamente ancora che non faccia la comunità internazionale, trascende i limiti angusti dello spazio e del tempo, per abbracciare, in un deciso superamento di ogni confine, il susseguirsi delle generazioni, le quali son sentite tutte presenti in questa esperienza sociale che è veramente una del tempo e al di là del tempo. In questo ordinamento infine si è per realizzare senza alcuna esclusione tutti i fini e ciò appunto, significativo riconoscimento, nella vita sociale per la vita sociale. Va detto qui subito, benché sia, come vedremo tra poco, oggetto di dubbio, che nella Chiesa l'uomo entra intero con tutti i caratteristici valori della sua vita che egli deve in questa esperienza unica, alla luce della suprema verità umana, pienamente svolgere. E non già solo nel senso in cui ciò è vero per ogni ordinamento etico giuridico nel quale l'uomo, nella sua unitaria personalità, entra certamente intero ... ma in un



senso nuovo, poiché qui la totalità dei fini perseguiti, proprio in quanto totalità, è il fine dell'ordinamento della Chiesa, e cioè i fini particolari vengono in considerazione tutti nella luce dell'universale verità che esprimono e che li trasfigura. Sicché nella Chiesa si fa esplicito quello che, a nostro avviso, è vero anche per lo stato, ancorché in esso tale essenziale eticità dell'esperienza sociale che vi si ordina venga talvolta oscurata dal carattere politico, nel senso deteriore della parola, dell'attività esplicata da questo o da quello Stato storico. Proprio per essere Stato o Chiesa, tra le varie esperienze di ordinamenti, quelle universali, sia pure in senso diverso, in essi l'uomo entra, per realizzare compiutamente e senza esclusione alcuna tutto quello che è in lui valore umano, e certo nella forma particolare in cui l'universale si realizza. Il che è del resto perfettamente coerente con l'accennato carattere di storica universalità dello Stato e più della Chiesa, la cui veramente straordinaria comprensività postula, per avere significato, eguale universalità dei fini che in quell'ambiente debbano realizzarsi.

Ciò non è veramente senza contestazione, perché non infrequente che la Chiesa sia rappresentata essa sola come realizzatrice dei destini umani, e tale perciò che in essa soltanto l'uomo entri con il suo io più vero. Nel quale elemento propriamente andrebbe ritrovata la caratteristica tipica di questo ordinamento, orientato com'è in senso netto e deciso verso il perseguimento non già dei fini particolari, ma dell'ultimo comprensivo fine dell'uomo e cioè la piena conquista di se stesso in Dio. Questa idea involge naturalmente una svalutazione dello Stato, la quale si ricollega alla originaria idea cristiana dello Stato come frutto del male e ordinato a rimuoverlo, realizzando un ordine meramente temporale che sia in condizione pura e semplice per l'attuazione nel tempo dei supremi destini umani, che però lo Stato in se non comprende ed al perseguimento dei quali non da direttamente opera. Idea che, se pure certamente attenuata man mano nel progresso del pensiero filosofico-giuridico, è restata tuttavia sempre presente, e dando un tono a tutta l'esperienza storica dei rapporti fra Stato e Chiesa. Alla stregua di questa concezione è posta un'altra ben netta linea di differenziazione tra Stato e Chiesa, in modo da distinguere ancora più decisamente, sotto il profilo di questa storica particolarità, che abbian detto essere estremamente rilevante, le esperienze sociali che a quei dure ordinamenti fanno capo. Così lo Stato non è soltanto esperienza sociale più ristretta di quella universale della Chiesa, ma è da essa, per così dire, qualitativamente ed essenzialmente diversa con riguardo ai fini che le due istituzioni perseguono. Lo Stato appare perciò ordinato a quello che è temporale e mondano, la Chiesa a quello che è ultra temporale ed attiene alla veramente essenziale esperienza divina dell'uomo; lo Stato guarda al tempo, la Chiesa all'eternità; lo Stato guarda conseguentemente all'uomo nel tempo e perciò ai suoi interessi contingenti, la Chiesa all'uomo al di là del tempo e perciò ai suoi supremi interessi umani.

Paiono così nettamente distinte, contro ogni pericolosa possibilità di interferenza, le sfere di competenza delle istituzioni in un tentativo di risolvere così l'immane problema dei rapporti fra esse. Senonché, almeno sotto quest'ultimo profilo, la possibilità d'interferenza non sembra esclusa ed anzi si propone viva e minacciosa per quella unitaria innegabile personalità umana, in cui, se pur si può



distinguere, non si può certamente separare la mondanità temporale al destino eterno.

L'uomo resta qual è, indiviso e indivisibile, e tale perciò che incide intero nelle sue esperienze sociali, portando seco il pericoloso bersaglio dei fini che gli furono proposti e dell'opera svolta per realizzarsi nell'ambito degli altri ordinamenti. Sicché, a parte le decisive considerazioni che stiamo per fare, è da notare come siano in tal modo accentuate pericolose possibilità di attrito, in quanto l'uomo è sottoposto a due normazioni, le quali, benchè gerarchicamente ordinate, restano tuttavia fatalmente estranee l'una dall'altra e perciò con possibilità di conflitto, e senza che sia comunque agevolata l'intesa di questi due mondi. Ma in realtà chi ben guardi troverà che la ragione già proposta della confluenza di quei fini dell'uomo unico e intero ha ben più profonda spiegazione che non sia quella della unitaria personalità di colui cui essi furono proposti. Troverà cioè che essi si compenetrano per se stessi e che uomo intero vuol dire unico destino e perciò unitaria e totalitaria considerazione dei fini particolari in quello supremo dell'uomo, il quale in se, per così dire, assume tutti quelli particolari ai quali dà della sua luce. Vero è che non esiste un ordine puramente temporale, ma che nel tempo già si vive dell'eterno e se ne compie con ciò il supremo destino; vero è che il tempo non può essere inteso come condizione di fronte all'eterno, ma appunto nell'eterno si risolve che ne costituisce il significato. Perciò tra Stato e Chiesa non c'è differenza come tra l'esperienza sociale fatta nel tempo per il tempo, sia pure in vista dell'eternità, e quella fatta fuori del tempo nel quale invece necessariamente si realizza. Vero è che l'uomo è intero e persegue l'unico fine umano così nello Stato come nella Chiesa, sicché resta da spiegare appunto quale verità abbia questo suo incidere in esperienze diverse in ordine ai suoi fini essenziali sempre sussistenti, quali esigenze proponga la contemporanea operazione esercitata da diversi ordinamenti sullo stesso uomo e per lo stesso fine, quale funzione in definitiva assolva la Chiesa di fronte allo Stato e come questa idea dia norma ai rapporti fra questi due diversi ordinamenti. Che è poi l'aspetto più interessante e vivo del tema che ora ci occupa.

Per intendere bene quali siano questi rapporti e come debbano essere atteggiati, perché rispondano alla verità, occorre subito precisare, richiamando quanto si è avuto occasione di dire sopra, che non si tratta di rapporti tra ordinamenti posti sullo stesso piano, com'era fra gli Stati l'uno di fronte all'altro, ma bensì di rapporti tra ordinamenti posti su piani diversi, come quelli intercorrenti fra lo Stato e la comunità internazionale. Ma anche qui bisogna affrettarsi a dissipare un equivoco che dovrebbe del resto già risultare chiaro dalle osservazioni sul tema di questi ultimi rapporti. Quando si è avuto occasione di precisare che lo Stato di fronte alla comunità internazionale non sta come la parte distinta di fronte ad un tutto che resti ad essa estraneo, ma, per così dire, come parte che viva in se l'esigenza ideale del tutto e l'esprima compiutamente nella sua particolarità. Per questo si è affermato allora -ed è osservazione da tenere anche oggi presente- che l'ordinamento interno, quando sia fatto coerente con quello internazionale, vale appunto come tale, si pone cioè un'anima nuova, che è poi la sua più vera, della universalità compiutamente realizzata.



Lo stesso va detto a proposito dei rapporti fra Stato e Chiesa che troppo spesso si è abituati a considerare, lasciando in ombra la caratteristica universalità dell'esperienza sociale della Chiesa, come rapporto tra due ordinamenti interferenti per la funzione esercitata in modo più o meno coerente sulla stessa sostanza umana, e quindi limitatamente a quei settori dell'esperienza della Chiesa, su cui il singolo Stato, che viene in rapporto con essa, opera. Ed invece la Chiesa si pone costantemente di fronte allo Stato con la sua veramente caratteristica universalità, nella quale soltanto assume piena luce la essenziale umanità dei fini che essa persegue, e che sono ad un tempo determinanti ed espressioni di quella universalità. Cioè di fronte allo Stato la Chiesa è come una nuova interessantissima espressione storica di quella indefinita esperienza etica sociale dell'uomo, la quale trova in tutti gli ordinamenti, che comprendono l'intera esperienza umana concretamente data, una adeguata espressione storica. E' evidente perciò che in tanto Stato e Chiesa sono in rapporto, in quanto la Chiesa persegue i suoi fini squisitamente etici in ordine anche a quel settore di esperienza sociale che il singolo Stato contempla, in esso appunto realizzando il suo ordine etico-giuridico. E saremmo tentati di dire che tale sfera di esperienza sua propria ciascuno Stato consideri in modo esclusivo, se non sapessimo invece che a quella realtà lo Stato guarda come particolare elemento di più vasto ordine, fuori del quale essa è impensabile e nel quale dev'essere per la sua ideale esigenza inserita in modo coerente. Sicché quella particolare esperienza statale è appunto una individuazione dell'universale valore umano che comprende in se idealmente intero e l'ordinamento internazionale non è altro che l'espressione completa dell'ordinamento interno nella sua necessaria anima universale, della esperienza sociale particolare ridotta sensibile alla connessione caratteristica con la totale società umana. Sicché in conclusione, o che si parta dalla Chiesa e se ne scopra l'imminente riferimento al particolare Stato che essa comprende o che si parta invece da quest'ultimo e se ne riveli la tendenza a prendere posizione di fronte all'esperienza universale della Chiesa, che non è poi altra che quella che la fa necessariamente coerente all'ordinamento internazionale, giungiamo poi sempre ad un punto nel quale il rapporto fra Stato e Chiesa ci si rivela per nulla diverso tra quello Stato e comunità degli Stati. Un tale processo unico è lo elevarsi dello Stato a quella universalità che essenzialmente corrisponde alla sua vera anima e che lo conduce ad inquadrarsi in modo coerente nella esperienza storica che più compiutamente realizza l'universale valore, l'ordinamento internazionale e, come ora possiamo aggiungere, la Chiesa.

Amesso dunque, per quanto si è dimostrato nelle precedenti lezioni, che all'universale lo Stato debba necessariamente elevarsi per realizzare la sua vera natura e che perciò la sua esperienza internazionale sia immancabile e se per se stessa giustificata, amesso, per quello che si è detto or ora, lo stesso fondamentale significato nel suo rapporto con la Chiesa, presentato cioè nella sua identica linea di sviluppo il rapporto Stato-Chiesa e quello Stato-Comunità internazionale, resta a vedere se i due processi debbono essere considerati paralleli e distinti, identificatisi o distinti con interferenza, E' evidente essere questo il fondamentale problema di cui dobbiamo occuparci, che in se pienamente comprende l'altro



particolare dei rapporti fra Stato e Chiesa isolatamente considerati, poso che di fronte alla Chiesa nella sua caratteristica universalità lo Stato non possa essere in atteggiamento diverso da quello che assume di fronte alla comunità degli altri Stati e che perciò di fronte alla Chiesa prenda posizione inserito com'è nella immancabile esperienza internazionale.

Sicché il tema dei rapporti fra Stato e Chiesa in se involge l'altro più vasto dei rapporti tra il processo progressivo di riduzione e coerenza per cui il singolo si fa, tramite lo Stato, universale nella comunità internazionale e l'altro per cui esso attinge la stessa meta nello storicamente diverso ordinamento della Chiesa, nel quale in una diversa esperienza storica si celebra la stessa essenziale comunione di amore degli uomini che è propria della comunità internazionale.

Il problema è quindi in termini brevi questo: quale validità abbia l'ordinamento della Chiesa di fronte al processo per cui si passa dallo Stato alla comunità internazionale, come debbano atteggiarsi i rapporti fra processo e l'altro, come si debba realizzare tra essi quella coerenza, che nasce dall'unitaria essenza dell'uomo e che condiziona di quelli il valore positivo.

Si è avvertito subito che è necessario superare nella considerazione di questa ricca e varia realtà di ordinamenti interferenti e cospiranti ad un medesimo fine ogni angusta e gretta visione, vorremmo dire, di un'economia da realizzare nelle energie spirituali spiegate per attuare i supremi fini umani, mostrandosi pronti a riconoscere il valore di ogni esperienza che sia in questo senso veramente feconda, a prescindere dal fatto che altre esperienze pure contemporaneamente si svolgano per lo stesso fine. Qui non si fa questione di sufficienza dei mezzi adoperati, ma di ricchezza delle determinazioni di valore; una semplificazione di quelli è da ritenere contrastante alla verità, se questa impedisca di realizzarsi nelle forme ricche e varie che viene spontaneamente creando. Sia ben chiaro cioè che qui ogni amore di semplicità si risolve in un impoverire la verità. Del resto questo principio domina tutta intera la materia dei diversi ordinamenti giuridici, i quali – e ciò dovrebbe essere ben chiaro – non obbediscono mai ad un gretto criterio di economia, ma sono tutti quanti espressione di tale ricca e varia realizzazione di verità, la quale non rinuncia, e non può rinunciare senza negare, alle vie molteplici e tutte cospiranti al medesimo fine, ond'essa va facendosi nella storia.

Ciò fu detto a proposito dello Stato di fronte agli ordinamenti intrastatali, della comunità internazionale di fronte agli Stati particolari e va riconfermato qui ancora in questa nuova ed interessante manifestazione delle vie molteplici e sapientemente tortuose onde si realizza l'unità dell'esperienza umana. In definitiva, perciò, al primo interrogativo noi rispondiamo affermando esser fondato l'autonomo significato della Chiesa di fronte agli altri ordinamenti, benché essa tenda agli stessi fini che questi, per l'esigenza di riconoscere valide tutte le esperienze umane ordinate secondo un criterio etico-giuridico, ancorché quindi essa ripeta, per così dire, il processo per cui si realizza già in altre forme l'universale umano. In ciò è implicito il determinare il perché e il come dei rapporti tra Stato e Chiesa, che, come si avvertiva, si esaurisce nel rappresentare in diversa forma storica l'immanente problema di coerenza dello Stato all'universale esperienza umana. Sicché l'accordo ideale che pensiamo debba stabilirsi fra Stato



e Chiesa non è che aspetto particolare di quella ideale esigenza di coerenza da stabilire fra Stato e comunità umana totale, di cui la Chiesa è nuova espressione storica. E ciò, naturalmente, prescindendo per ragioni di opportunità e perché quanto stiamo per dire ci trovi concordi da qualunque punto di vista si parta, dal carattere squisitamente soprannaturale dell'esperienza sociale della Chiesa come quella che è essenzialmente dominata dalla concreta presenza storicamente operante di Dio, ond'essa pone come struttura base di ogni altra esperienza sociale. Dal nostro punto di vista, che guarda cioè alla Chiesa per ragioni di opportunità nel suo solo, e tuttavia sempre travolgente, significato di esperienza storica, occorre ora determinare quel tanto di particolare che differenzia questo processo di realizzazione dell'universale dell'uomo che si compie nella Chiesa di fronte all'altro che si svolge nello Stato e nella comunità internazionale, per fondare appunto l'autonoma validità dell'esperienza della Chiesa. Bisognerà perciò richiamare quanto si è precisato in principio, impostando l'argomento, quando si definirono nettamente le caratteristiche tipiche della Chiesa come ordinamento etico-giuridico universale per la realizzazione dell'essenziale umanità della vita.

Si disse allora già essere la Chiesa società squisitamente universale; ora lo si conferma, avvisando a quella cattolicità ad essa del tutto connaturale, per cui si presenta come comprensiva della totale esperienza umana, nessun settore escluso, sorpassando le angustie dello spazio e del tempo e in se accogliendo le genti e il susseguirsi delle generazioni che non si spengono con il loro passare. Del tutto coerente a questa caratteristica è la essenziale unità di questa universale esperienza, che è data dal principio ordinatore etico-giuridico, in quanto esprime la legge armonizzatrice di verità della realtà tutta. Unità dunque data in funzione dell'unica verità posseduta e vissuta, per cui la Chiesa è santa nella sua totale espressione per la verità che la domina e di cui è dispensatrice a tutti coloro che ne fanno parte, i quali perciò possono singolarmente non essere santi, e cioè veramente uomini, mentre santo e umano davvero è il tutto di cui fan parte, e cioè l'ordinamento, in quanto appunto possiede questa verità unificatrice normativa di fronte ad ogni singolo, ch'esso perciò viene elevando al proprio universale valore. Rilievo questo non inutile, per intendere il significato della società e della legge come principio di unità che il tutto sovrano fa valere. Ù

Qualche osservazione è a questo punto necessaria, per intendere meglio il tema dei rapporti che stiamo studiando. Innanzi tutto con riguardo a questa universale esperienza che si unifica nella verità, com'è nell'essenza di tutta la vita sociale. Sia ben chiaro che nella Chiesa, ancora più accentuatamente forse che non avvenga nello Stato, l'unità non è a spese della differenziazione del particolare e che perciò la universalità dell'esperienza della Chiesa, ben lungi dall'essere massiccia e indifferenziata, è variamente organata negli ordinamenti particolare che sono salvi in essa nella loro significativa autonomia, ivi compreso lo Stato, il quale è nella Chiesa sì, ma appunto come Stato, nettamente distinto e differenziato, che altrimenti non potremmo parlare di un rapporto fra essi.

Vero è che nella Chiesa è tutta intera l'esperienza umana così come è data nella ricchezza delle sue determinazioni particolari. E proprio per essere così rispettate le autonomie degli organismi particolari, di fronte ai quali, pur così



autonomi, ha da essere fatta valere la esigenza dell'unità, questa si realizza caratteristicamente in libertà piena, con quella spontaneità caratteristica che sola corrisponde alle esigenze della vita etica. Ancor qui insomma è un processo di riduzione alla coerenza che si compie, al quale sono personalmente impegnati i singoli organismi, i quali, pur restando nella propria autonomia, devono inserirsi nella compiuta verità della totale esperienza della Chiesa, che è poi quella stessa di ciascun particolare. Processo quindi di riduzione alla coerenza nella verità. Nel quale questa, che rappresenta l'essenziale indisponibile legge della vita umana, è veramente normativa. Questo è davvero il caratteristico punto differenziale della Chiesa di fronte ad ogni altro ordinamento, l'essere cioè essa tutta protesa verso quello che è vero ed umano, il suo vivere di verità, il suo costante richiamarsi all'essenziale, dove il fine non è già negato, ma posto in collegamento immediato con la sua profonda ed essenziale anima di vero, per il suo robusto promuovere l'umanità nella sua essenza ideale, lasciando magari parte per un momento le sue contingenti manifestazioni che di quella verità vivono. In una parola quella essenziale santità della Chiesa di cui si diceva e che è appunto la sua ragion d'essere particolare, il segno della insostituibile funzione che essa esercita nell'esperienza di attuazione della verità e dell'unità che è il senso della vita storica. Ne c'è bisogno di fermarsi a considerare come proprio in questa verità tutta spiegata, in questo sdegnoso rifiuto di oscurarne anche un poco la splendida luce con la contaminazione del particolare è tutta la ragione di quella veramente inimitabile forza ideale che essa esercita nell'esperienza umana, riducendola ad unità nel vero e nel bene, salvo restando ogni particolare che tale efficace vocazione di verità rende agevolmente solidale con il tutto.

Qual significato abbia allora l'essere lo Stato, oltretutto nell'esperienza della comunità internazionale, anche in quella della Chiesa, non c'è bisogno di dire. E' in fondo sempre la vocazione della verità universale e dell'unità che sollecita lo Stato nell'una e nell'altra, perché esso, conservandosi nella sua distinta autonomia, si faccia fino all'estremo coerente alla sua stessa natura ideale, ponendo l'universale verità di cui la totale esperienza umana in cui esso è inserito, Chiesa e Comunità internazionale ed un tempo, è portatrice.

Né c'è bisogno di dire come i due processi interferiscano, come l'esperienza internazionale dello Stato non sia estranea alla vita della Chiesa, come soprattutto la vita dello Stato nella Chiesa sia veramente decisiva per la coerenza che esso ha da realizzare nell'ambito della comunità internazionale. Quest'ultimo punto è naturalmente, alla stregua di quel che si è andato fin qui sostenendo, il veramente decisivo. La Chiesa ha davvero storicamente la funzione di agevolare con la vocazione straordinariamente efficace di unità il comporsi coerente dello Stato nell'ordine totale degli Stati, il suo farsi universale nel senso storicamente più compiuto, che si esprime, come abbiám visto, nel valere l'ordinamento interno, atteggiato in modo da essere compatibile con la contemporanea presenza degli altri Stati, quale ordinamento internazionale.

Caratteristica espressione di un tale coerente dello Stato nella Chiesa, vorremmo dire, di questo suo atteggiarsi in modo tale da valere esso come Chiesa, nello stesso senso già visto a proposito dell'ordinamento internazionale, è il



concordato, tipica fonte dell'ordinamento della Chiesa in quanto comprensiva di esperienze statuali particolari e che rappresenta appunto la caratteristica presenza coerente dello Stato nell'ambito dell'ordinamento della Chiesa. Fonte nel senso che si è avuto già altra volta occasione di precisare, come processo tipico onde si forma la solidarietà sociale necessaria a costituire un ordinamento, solidarietà che atteggia in concreto ogni elemento particolare componente il tutto, in tal modo che possa dirsi data in quel punto di solidarietà necessaria dell'ordinamento giuridico. Fonte cioè di quel diritto ecclesiastico che possiamo distinguere dal diritto canonico come quello che rappresenta la solidarietà costruita nella Chiesa in ordine non ai singoli, ma agli Stati pensati come elementi componenti di essa. In modo non dissimile dal trattato internazionale rappresenta il concordato il processo in forza del quale si concreta storicamente la norma della coerente espressione dei singoli Stati nell'ambito della Chiesa e si atteggia ciascuno di essi in modo compatibile con le supreme esigenze di quella nella sua universalità. Mentre però nel trattato organo determinatore della norma è lo stesso soggetto interessato, che si fa a creare intorno alla propria volizione dell'universale tale solidarietà sociale che ne dimostri l'intrinseca giustizia con il controllo efficace della controparte, nel concordato sono insieme, in veramente caratteristica collaborazione, organi determinatori della norma il soggetto Stato e la collettività unitariamente considerata, nella quale il singolo si deve solidamente inserire. Nella veramente caratteristica esperienza concordataria ci pare si realizzi davvero la sintesi delle tipiche fonti del diritto interno e di quello internazionale, in quanto in essa collaborano la collettività unitariamente considerata, com'è nel diritto dello Stato, e il singolo soggetto, lo Stato, come in modo esclusivo avviene nell'ordinamento internazionale. Dal che si intende come sia vana la disputa che tanto occupa la dottrina, in base cioè a quale ordinamento sia stipulato il concordato e nella quale si suol concludere che esso è posto da ciascuno dei contraenti come determinazione del proprio ordinamento. Perché è senza altro chiaro che esso rappresenta la concreta forma del costituirsi di quello che abbiamo detto in senso stretto diritto ecclesiastico ed è perciò insieme espressione dell'ordinamento generale che attraverso esso si vien componendo e quello particolare, statale, il quale, restando fornito della sua validità e quindi nell'esercizio della stessa, si viene spontaneamente componendo nell'universale, facendosi tutt'uno con esso, mentre diventa con ciò veramente se stesso.

Sicché appare chiaro in definitiva che tipicamente il concordato rappresenta la realizzata caratteristica coerenza dello Stato nell'esperienza sociale della Chiesa, e tuttavia restando sempre lo Stato salvo nella sua autonomia, mentre esso è chiamato nell'esperienza universale a dire, accanto alla parola di quella, anche la propria ugualmente decisiva, realizzandosi così la suprema solidarietà umana nella Chiesa con il libero apporto responsabile dei membri che ne fanno parte, e cioè gli ordinamenti giuridici statuali.

Tale è la verità delle cose. Nessun conflitto fra Stato e Chiesa è in astratto possibile; come per tutti gli ordinamenti giuridici, anche per questi unica è l'esperienza umana che viene in considerazione, unica la legge che ne costituisce principio di unità, unico perciò il fine da realizzare. Così la coerenza è la legge di



questo rapporto ed idealmente essa è sempre data. Si tratta poi di stabilirla storicamente, ed è problema di grandissima portata e perpetuamente risorgente in modo non dissimile da quello della comunità internazionale. Problema perciò di comprensione, onde Stato e Chiesa intendano la loro natura ideale e l'esigenza di coerenza che ad essi si propone. Ancora una volta occorre aver fiducia nello Stato e nella decisiva esperienza dell'universale in cui esso si risolve, ancora una volta, e magari contro ogni esperienza negativa, occorre domandare allo Stato, se si vuole che esso compia la sua missione, che sappia elevarsi al di sopra di ogni meschina particolarità, volendo l'universale in una risposta di generosa accettazione a tutte le esigenze che ad esso quella diversa esperienza storica va proponendo. Ed è problema anche questo, occorre appena avvertirlo, di sensibilità e di responsabilità morale.

APPENDICE n. 2

Prof. Avv. Luigi Barbieri
via Mazzarella 49
82032 Cerreto Sannita (BN)

SENATO DELLA REPUBBLICA

Torino 7, 5, 2000

Egregio Professore,

mi dispiace di non poterla aiutare nella sua ricerca. Ho controllato nel mio archivio gli appunti su quel mio articolo su Aldo Moro, ma il volume che io avevo sott'occhio e ho utilizzato è quello della ristampa del 1978. Né saprei dirle dove ritracciare la dispensa originale. Probabilmente presso la fondazione Aldo Moro. Non ci avevo pensato allora, ma il rapporto che a Lei interessa fra Moro e don Sturzo potrebbe rivelarsi interessante e istruttivo, e fecondo.
Con i più cordiali saluti

Norberto Bobbio

* Trascrizione della lettera inviata all'A. dal Prof. Norberto Bobbio, con timbro di spedizione 8 maggio 2000 sul fronte della busta.



ABSTRACT

In 1978 thanks to the heirs and the "A. Moro" Foundation it was published the monograph: **A. Moro, *Lezioni di filosofia di diritto tenute presso l' Università di Bari. Il diritto 1944-45- appunti sull'esperienza giuridica: lo Stato 1946-47***, Published by Cacucci of Bari.

The work collects the lectures presented by the statesman at the University of Bari for a series of legal philosophy lessons during the academic years 1944-45 and 1946-47. The volume partially reproduces the original text, published many years before, in lithographed volumes, by another publisher. In the posthumous edition the chapter about 'Church and State' has been omitted.

For the ecclesiastical science researcher, Aldo Moro's considerations about the relationship between church and state appear unavoidable. The inexplicably obliterated pages are still applicable to these days, especially if compared to the contribution made by Moro during the Constituent Assembly for the final draft of the Articles 7 and 8 of the Constitution. This study aims to go beyond the limits of an arid archival recovery, it not only aims to interpret the cultural dimension of the future constituent deputy, but it aims to identify the doctrinal sources that the young Moro used for his reflections about the relationships between Church and State.

Keyword: spiritual and temporal order, philosophy of law, canon law, the contribution of the young Moro