



diritto & religioni

Semestrale
Anno VI - n. 2-2011
luglio-dicembre

ISSN 1970-5301

12



**LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno VI - n. 2-2011
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali
Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci, F. Facchini
A. Bettetini, G. Lo Castro
P. Colella, A. Vincenzo
M. Jasonni, L. Musselli
G.J. Kaczyński
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile

Giurisprudenza e legislazione costituzionale
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefanì
L. Barbieri, Raffaele Santoro,
Roberta Santoro
F. De Gregorio
S. Testa Bappenheim
G. Schiano
A. Guarino

Parte III

SETTORI

Lecture, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

F. Petroncelli Hübler, M. Tedeschi

*Le radici storiche del dualismo cristiano nella tradizione dottrinale cattolica: alcuni aspetti ed esempi*¹

ORAZIO CONDORELLI

1. Mi propongo di ripercorrere alcune linee che collegano l'attuale magistero ecclesiastico – consolidato nel Concilio Vaticano II e da questo affidato alla vita della Chiesa – con le radici della tradizione dottrinale cattolica. L'occasione non consente gli approfondimenti che la complessità della materia richiederebbe. Pertanto il mio sguardo sarà rivolto verso alcune direttrici principali e la trattazione avrà un andamento esemplificativo piuttosto che analitico.

2. È opportuno richiamare in modo schematico i principî conciliari relativi alle relazioni tra Chiesa, realtà temporali e società politica. Alcune importanti affermazioni sono significativamente raccolte nella costituzione dogmatica *de Ecclesia*, nel contesto relativo alla natura e alla missione dei laici e alla loro partecipazione al servizio regale. Appartiene alla vocazione dei laici la ricerca del regno di Dio attraverso le cose temporali e la ordinazione delle stesse secondo Dio². È loro compito, attraverso opere propriamente secolari, fare in modo che il mondo possa essere pervaso dallo Spirito di Cristo e raggiungere «più efficacemente il suo fine nella giustizia, nella carità e nella pace»³. Ai fedeli, in quanto membri della Chiesa e in quanto membri della società umana, competono distinti diritti e doveri. È compito dei fedeli cercare di armonizzarli alla luce della coscienza cristiana, «poiché nessuna attività umana, neanche nelle cose temporali, può essere sottratta al dominio di Dio»: una fondamentale *distinctio*, dunque, è chiamata a risolversi in *harmonia*⁴.

La concezione dualistica emergente dalla cost. *Lumen Gentium* è ri-

¹ Relazione presentata al Colloquio internazionale sul tema *La laicità nella costruzione dell'Europa. Dualità del potere e neutralità religiosa*, organizzato da Raffaele Coppola e Jacques Bouineau e svoltosi nell'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro", Facoltà di Giurisprudenza, 4-5 novembre 2010.

² Cost. *Lumen gentium*, n. 31.

³ Cost. *Lumen gentium*, n. 36.

⁴ Cost. *Lumen gentium*, n. 36.

badita e resa esplicita nella cost. *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Qui si parla della «giusta autonomia delle realtà terrene»: tale autonomia è giusta, e perciò conforme alla volontà del Dio Creatore, in quanto si voglia dire che «che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare»; è rigettata come apertamente falsa un'idea di autonomia secondo la quale «le cose create non dipendono da Dio e (...) l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore»⁵. Su queste premesse «il Concilio esorta i cristiani, cittadini dell'una e dell'altra città, a sforzarsi di compiere fedelmente i propri doveri terreni, facendosi guidare dallo spirito del Vangelo»⁶. Compete dunque alla coscienza adeguatamente formata dei cristiani «di inscrivere la legge divina nella vita della città terrena»; in questo quadro è compito peculiare dei laici quello di animare il mondo con lo spirito cristiano⁷.

Nella sezione della *Gaudium et spes* dedicata alla vita della comunità politica, il Concilio afferma chiaramente che la comunità politica e l'autorità pubblica si fondano sulla natura umana e sull'ordine della creazione divina. Da un lato è messo in evidenza il carattere pluralistico della comunità politica, che comporta la legittimità delle diverse opzioni temporali; dall'altro è affermata l'esigenza che l'esercizio dell'autorità politica sia svolto nell'ambito dell'ordine morale⁸.

Nel quadro di queste premesse si colloca e si spiega il celebre passo conciliare che definisce la reciproca la posizione della Chiesa e della comunità politica⁹. Tre principi sono condensati nello spazio di poche righe. Il primo consiste nella indipendenza ed autonomia della Chiesa e della comunità politica ciascuna nel proprio campo, cioè nell'ordine spirituale e in quello temporale. Il secondo è quello della centralità della persona umana: Chiesa e comunità politica, sia pure a diverso titolo, sono entrambe al servizio della «vocazione personale e sociale» degli uomini. Il terzo attiene alla reciproca «sana collaborazione» che è opportuno coltivare al fine di svolgere più efficacemente tale servizio.

⁵ Cost. *Gaudium et spes*, n. 36.

⁶ Cost. *Gaudium et spes*, n. 43.

⁷ Cost. *Gaudium et spes*, n. 43. Sull'argomento si veda anche la più recente *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, pubblicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede il 24 novembre 2002 (sul sito www.vatican.va): come esordisce nella sezione iniziale, essa intende richiamare alcuni principi che fanno parte di un «insegnamento costante». La nota, firmata dall'allora Prefetto Card. Ratzinger e dal Segretario Arciv. Bertone, fu approvata da Giovanni Paolo II.

⁸ Cost. *Gaudium et spes*, n. 74-75.

⁹ Cost. *Gaudium et spes*, n. 76.

Le modalità di tale collaborazione sono comprensibilmente lasciate aperte in considerazione delle circostanze dei tempi e dei luoghi. Al riguardo si può dire che appare implicitamente ammesso che tale collaborazione possa assumere una forma “pattizia” o “concordataria”, che la storia mostra essere stata effettivamente adottata in diverse circostanze; ma non sembra possa escludersi che anche nei regimi di tipo “separatistico” la missione della Chiesa possa aver modo di esplicarsi conformemente alle esigenze dei tempi e dei luoghi. Ma, indipendentemente dal modo in cui lo Stato decida di rapportarsi con la Chiesa, questa ha il diritto originario di adempiere la propria missione, affidata da Cristo, con vera libertà. Tale missione esige che la Chiesa possa e debba «dare il proprio giudizio morale, anche su cose che riguardano l’ordine politico, quando ciò sia richiesto dai diritti fondamentali della persona e dalla salvezza delle anime». L’imitazione di Cristo e degli Apostoli è quanto il Concilio indica alla Chiesa: le modalità di esercizio di questo diritto e dovere della Chiesa devono conformarsi al Vangelo e indirizzarsi al bene di tutti. La libertà religiosa indubbiamente rappresenta una condizione essenziale per l’esercizio della missione della Chiesa: in questo senso essa rileva come *libertas Ecclesiae*. Nella dichiarazione *Dignitatis humanae* la libertà religiosa è anche rivendicata come un diritto fondato sulla stessa natura della persona umana, che come tale compete tanto ai singoli uomini come alle istituzioni (confessioni) in cui essi sono riuniti¹⁰.

Dall’intreccio di questi principî discende che la posizione del fedele laico è qualificata dal diritto di libertà religiosa nel quadro della società civile, e dal diritto di libertà nelle materie temporali nel contesto della società ecclesiastica. Quest’ultimo, come è noto, è stato formalizzato nel can. 227 del *Codex iuris canonici* del 1983.

È sulla base di questi principî che il più recente magistero ecclesiastico inquadra il concetto di laicità per come essa è concepita dalla dottrina cattolica. Intesa come «autonomia della sfera civile e politica da quella religiosa ed ecclesiastica, *ma non da quella morale*», la laicità costituisce un «valore acquisito e riconosciuto dalla Chiesa» e appartenente «al patrimonio di civiltà che è stato raggiunto»¹¹. Per riprendere parole recentemente adoperate da Benedetto XVI, si tratta di una «laicità sana»¹². Tale locuzione lascerebbe

¹⁰ Dich. *Dignitatis humanae*, n. 2.

¹¹ Così nella citata *Nota dottrinale* del 2002, n. 6: il corsivo è nella fonte.

¹² BENEDETTO XVI, Discorso ai partecipanti al 56° Convegno Nazionale promosso dall’Unione Giuristi Cattolici Italiani sul tema «La laicità e le laicità» (9 dicembre 2006): si può leggere sul sito www.vatican.va. Ma già PIO XII aveva parlato di «legittima sana laicità dello Stato» nel Discorso *Alla vostra filiale* (indirizzato «Oriundis e Picena Provincia, Romae degentibus»), 23 marzo 1958:

intendere, per converso, che agli occhi del Pontefice esisterebbe anche una laicità «non sana». Ma questo termine non è usato: piuttosto, mi sembra di capire che agli occhi di Benedetto XVI la laicità, in sé, per la sua rispondenza alle dottrine conciliari enunciate, sia sempre una cosa «sana», diversamente da quella «degenerazione» della laicità che è il «laicismo»¹³. Secondo la denuncia di Benedetto XVI, infatti, «oggi la laicità viene comunemente intesa come esclusione della religione dai vari ambiti della società e come suo confino nell'ambito della coscienza individuale». La deprecata conseguenza di tale concezione è che «la laicità si esprimerebbe nella totale separazione tra lo Stato e la Chiesa, non avendo quest'ultima titolo alcuno ad intervenire su tematiche relative alla vita e al comportamento dei cittadini». Una «sana laicità», invece, «comporta che lo Stato non consideri la religione come un semplice sentimento individuale, che si potrebbe confinare al solo ambito privato», ed esige che su tale presupposto lo Stato garantisca alla Chiesa una «presenza comunitaria pubblica». In sostanza, la «sana laicità» implica che le autorità pubbliche pongano in essere le condizioni (prima fra tutte la libertà) affinché la Chiesa possa esplicare la sua missione, avendo essa «il dovere di proclamare con fermezza la verità sull'uomo e sul suo destino»¹⁴.

Nel magistero di Benedetto XVI questi insegnamenti trovano peculiari sviluppi nell'enciclica *Deus caritas est* (2005), nel contesto in cui si tratta della «relazione tra il necessario impegno per la giustizia e il servizio della carità»¹⁵. Gli insegnamenti tradizionali sono riproposti in modo netto e incisivo: «Alla struttura fondamentale del cristianesimo appartiene la distinzione tra ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio (cfr Mt 22.21), cioè la distinzione tra Stato e Chiesa o, come dice il Concilio Vaticano II, l'autonomia delle realtà temporali». Non di meno, «le due sfere sono distinte, ma sempre in relazione reciproca». È vero che la realizzazione della giustizia nella società civile e nello Stato rimane «compito centrale della politica», ma è nell'espletamento di questo compito

AAS 50 (1958) 220: «Vi è, in Italia, chi si agita, perché teme che il cristianesimo tolga a Cesare quel che è di Cesare. Come se dare a Cesare quello che gli appartiene, non fosse un comando di Gesù; come se la legittima sana laicità dello Stato non fosse uno dei principi della dottrina cattolica; come se non fosse tradizione della Chiesa il continuo sforzo per tenere distinti, ma pure, sempre secondo i retti principi, uniti i due Poteri; come se, invece, la mescolanza tra sacro e profano non si fosse il più fortemente verificata nella storia, quando una porzione di fedeli si è staccata dalla Chiesa...».

¹³ Così BENEDETTO XVI nel citato Discorso.

¹⁴ BENEDETTO XVI, *ibidem*.

¹⁵ Lettera enciclica *Deus caritas est* del Sommo Pontefice BENEDETTO XVI ai vescovi ai presbiteri e ai diaconi alle persone consacrate e a tutti i fedeli laici sull'amore cristiano (25 dicembre 2005), n. 28. Tutte le citazioni nel testo sono tratte da questo numero: ho utilizzato la versione disponibile sul sito www.vatican.va.

che fede e politica possono incontrarsi e cooperare per il fine di costruire «un giusto ordinamento sociale e statale, mediante il quale a ciascuno venga dato ciò che gli spetta». Il Pontefice vede nella fede una «forza purificatrice» della ragione quando questa sia accecata «dal prevalere dell'interesse e del potere». È alla convergenza tra fede e ragione che si colloca la dottrina sociale della Chiesa: «essa non vuole conferire alla Chiesa un potere sullo Stato. Neppure vuole imporre a coloro che non condividono la fede prospettive e modi di comportamento che appartengono a questa. Vuole semplicemente contribuire alla purificazione della ragione e recare il proprio aiuto per far sì che ciò che è giusto possa, qui ed ora, essere riconosciuto e poi anche realizzato». Sulla scia e nell'approfondimento del magistero conciliare, dunque, Benedetto XVI afferma che la dottrina sociale della Chiesa «vuole servire la formazione della coscienza nella politica e contribuire affinché cresca la percezione delle vere esigenze della giustizia e, insieme, la disponibilità ad agire in base ad esse».

3. Il Concilio Vaticano II e il magistero ecclesiastico che lo prosegue hanno così riaffermato e riproposto una concezione dualistica che appartiene alla tradizione autentica della Chiesa cattolica. Le radici di questa concezione stanno nella parola di Cristo, che «riconobbe la potestà civile e i suoi diritti, comandando di versare il tributo a Cesare, ammonì però chiaramente di rispettare i superiori diritti di Dio: 'Rendete a Cesare quello che è di Cesare, e a Dio quello che è di Dio' » (Mt 22.21)¹⁶. La stessa via – ricorda il Concilio – è stata seguita dagli Apostoli, e sulla loro scia dai vescovi, come pure da innumerevoli martiri e fedeli nel corso della storia e in tutta la terra¹⁷. Seguendo l'insegnamento del Maestro gli Apostoli hanno riconosciuto la legittimità dell'autorità politica, e comandato l'obbedienza al potere civile: le parole di San Paolo nella Lettera ai Romani sono note e inequivocabili (Rm 13.1-7). Ma nello stesso tempo gli Apostoli hanno avuto chiara consapevolezza che nel conflitto tra autorità umana e volontà di Dio la seconda deve prevalere (At 5.29).

Non a torto si è soliti definire tale concezione, che è propria della tradizione cattolica, come dualismo gelasiano, dal pensiero di papa Gelasio I condensato in una lettera indirizzata all'imperatore d'Oriente, Anastasio, nel 494. L'*auctoritas sacra pontificum* e la *regalis potestas* sono qui concepite come i due pilastri sui quali si regge in mondo terreno¹⁸. Nel *de anathematis vinculo*

¹⁶ Dich. *Dignitatis humanae*, n. 11.

¹⁷ Dich. *Dignitatis humanae*, n. 11.

¹⁸ *Epistola VIII, ad Anastasium imperatorem. Patrologia latina* (d'ora in poi PL), 59, col. 42.

lo stesso Pontefice chiarisce che l'una è ordinata alla promozione del bene spirituale dei *cives / fideles* (*pro aeterna vita*), l'altra è diretta alla promozione del bene comune terreno degli stessi (*pro temporalium cursu rerum*). Gelasio precisa inoltre che all'origine delle *dignitates distinctae* e della distinzione (*discretio*) dei relativi *officia* sta la volontà del Salvatore: dopo la venuta di Cristo, vero *rex e sacerdos*, nessun imperatore si è attribuito anche la carica di *pontifex*, né alcun pontefice ha rivendicato per sé la dignità regale¹⁹. Non è data la possibilità, in questa sede, di approfondire il contesto storico in cui Gelasio I professò tali dottrine. Occorre piuttosto ricordare che l'epistola gelasiana, attraverso le collezioni canoniche altomedievali, pervenne infine nel *Decretum* di Graziano, e da qui fu consegnata all'interpretazione della scienza giuridica medievale (D.96 c.10)²⁰. Nel pensiero giuridico, come nella dottrina ecclesiologica che lo accompagna e lo sostiene, il principio delle *dignitates e potestates distinctae* si collega con l'idea di una *societas christiana* concepita come una realtà dotata di corpo e anima, alla quale presiedono rispettivamente il *regnum* e il *sacerdotium*.

L'identità dei soggetti appartenenti all'una e all'altra dimensione (i *cives* sono anche *fideles*) si coniuga con l'unicità del *Corpus Ecclesiae*, come pure con l'idea della prevalenza dello spirito sulla carne. È evidente, dunque, che l'idea dualistica è e rimane un'idea profondamente problematica: la teorica distinzione dei campi d'azione di *regnum* e *sacerdotium* non esclude che nella vita degli uomini e nella storia possano crearsi plurime occasioni di conflitto. La possibilità del conflitto, da un lato, appare strutturale e coesistente alla stessa concezione dualistica, basata su un principio di concorrenza di ordini e di potestà. Per altro verso le tensioni si presentano spesso come conflitti politici tra i titolari delle potestà ecclesiastica e civile (papi, imperatori, re e signori secolari). Tutto ciò finisce per alimentare tendenze dottrinali che postulano una superiorità della potestà spirituale su quella temporale, tale che la prima diventi arbitra della stessa legittimità della seconda. Quando tale idea

¹⁹ GELASII *Tomus de anathematis vinculo*: PL 59, col. 109: «Sed cum ad verum ventum est eumdem regem atque pontificem (cioè Cristo), ultra sibi nec imperator pontificis nomen imposuit, nec pontifex regale fastigium vindicavit (...) Christus, memor fragilitatis humanae, quod suorum salutis congrueret dispensatione magna temperans, sic actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utriusque discrevit (...) ut et Christiani imperatores pro aeterna vita pontificibus indigerent, et pontifices pro temporalium cursu rerum imperialibus dispositionibus uterentur (...)».

²⁰ È bene precisare che dell'epistola gelasiana i canonisti medievali leggono un frammento riportato all'interno di un canone graziano (D.96 c.10) tratto dalla lettera di GREGORIO VII a Ermanno di Metz del 15 marzo 1081 (Reg. VIII.21): *Das Register Gregors VII.*, ed. ERICH CASPAR, I-II (Monumenta Germaniae Historica, Epistolae Selectae II.1-2) Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1920-1923, II p. 553.

si salda con quella della Chiesa come mediatrice della stesso potere politico tra Dio e l'uomo e titolare di una *potestas directa in temporalibus* (una potestà ordinariamente affidata all'*exercitium* delle autorità civili), siamo in presenza di quelle teorie che si suole definire come ierocratiche. Non si può negare che tali teorie circolassero nel secondo medioevo, salvo a constatare che la storiografia è controversa nel qualificare l'una o l'altra voce come dualistica o ierocratica. Lo stesso linguaggio usato nelle fonti alimenta una diffusa ambiguità: anima e corpo, fulgore dell'oro od opacità del piombo²¹, gladio spirituale e gladio materiale o temporale, il giorno e la notte, il sole e la luna. Può essere significativo ricordare il modo con cui Innocenzo III scriveva ad Alessio IV Angelo, imperatore costantinopolitano, nel 1201, in una lettera rifluita nelle Decretali di Gregorio IX²². Dio ha istituito *duo luminaria magna*, il sole e la

²¹ La metafora del fulgore dell'oro paragonato con l'opacità del piombo è attribuita ad Ambrogio da GREGORIO VII nella parte della lettera a Ermanno di Metz rifluita infine nel citato canone graziano (D.96 c.10). ERICH CASPAR, editore delle lettere gregoriane, nell'apparato delle fonti cita il c. 2 del trattato *De dignitate sacerdotali* ambrosiano. Tale opera è tuttavia ritenuta spuria, e nella *Patrologia latina* è posto sotto l'autorità di Gerberto di Aurillac (Silvestro II, 999-1003), col titolo di *Sermo de informatione episcoporum* (PL 139, col. 170 s. per il passo in questione).

²² X.1.33.6, *de maiestate et obedientia*, c. *Solidae*. Può essere utile riportare il passo in questione (cito dall'edizione di EMIL FRIEDBERG, Leipzig 1879: in corsivo le *partes decisae*): «Praeterea nosse debueras, quod fecit Deus duo magna luminaria in firmamento coeli; luminare maius, ut praeesset diei, et luminare minus, ut praeesset nocti; utrumque magnum, sed alterum maius, quia nomine coeli designatur ecclesia, iuxta quod Veritas ait: "Simile est regnum coelorum homini patri familias, qui summo mane conduxit operarios in vineam suam". Per diem vero spiritualis accipitur, per noctem carnalis secundum propheticum testimonium: "dies diei eructat verbum, et nox nocti indicat scientiam". Ad firmamentum igitur coeli, hoc est universalis ecclesiae, fecit Deus duo magna luminaria, id est, duas magnas instituit dignitates, quae sunt pontificalis auctoritas, et regalis potestas. Sed illa, quae praest diebus, id est spiritualibus, maior est; quae vero [noctibus, id est] carnalibus, minor, ut, quanta est inter solem et lunam, tanta inter pontifices et reges differentia cognoscatur. Haec autem si prudenter attenderet imperatoria celsitudo, non faceret aut permetteret venerabilem fratrem nostrum Constantinopolitanum patriarcham, magnum quidem et honorabile membrum ecclesiae, iuxta scabellum pedum suorum in sinistra parte sedere, quum alii reges et principes archiepiscopis et episcopis suis, sicut debent, reverenter assurgant, et eis iuxta se venerabilem sedem assignent...». Non si può omettere di osservare che Innocenzo III afferma queste cose nel contesto di una lettera costruita come risposta a una dell'Imperatore, nella quale Alessio aveva preso spunto dalle Scritture (I Pt 2.13) per affermare la preminenza dell'*imperium* sul *sacerdotium* e la giurisdizione del primo sul secondo: «Huic autem tuae admirationi non causam, sed occasionem praebuit, sicut ex eisdem coniecimus literis, quod legisti, beatum Petrum Apostolorum principem sic scripsisse: 'Subditi estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi, tanquam praecellenti, sive ducibus, tanquam ab eo missis, ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum'. † *Volens enim, de quo nos rationabilius admiramur, imperatoria celsitudo per haec et alia, quae induxit, imperium sacerdotio dignitate ac potestate praeferre, ex auctoritate praemissa triplex trahere voluit argumentum, primum ex eo, quod legitur: 'subditi estote'; secundum ex eo, quod sequitur: 'regi tanquam praecellenti'; tertium ex eo, quod est adiectum subsequenter: 'ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum'; per primum subesse sacerdotium, per secundum imperium praeminere, per tertium imperatorem tam in sacerdotes quam laicos iurisdictionem, immo etiam gladii potestatem accepisse praesumens». Innocenzo III corregge Alessio sì a partire da una distinzione tra sfera temporale e sfera spirituale, ma affermando al contempo*

luna, per presiedere al giorno e alla notte. Nella *universalis ecclesia* (cioè nel *corpus Ecclesiae*) essi sono rappresentati dalla *pontificalis auctoritas* e dalla *regalis potestas*, la prima deputata a presiedere al giorno, cioè alle cose dello spirito, la seconda deputata a presiedere alla notte, cioè alle cose della carne. Ma, come lo spirito è superiore alla carne, altrettanto la *pontificalis auctoritas* è *maior* della *regalis potestas*. Porre l'accento sul concetto di *maioritas* o di superiorità del *sacerdotium* sul *regnum* (una superiorità, peraltro, che attiene alle cose spirituali), trascurando altri aspetti altrettanto significativi, non significherebbe fare un buon servizio agli uomini e alle idee, in definitiva alla storia. Per rimanere sulla metafora del sole e della luna, osserviamo che nella teologia politica di Innocenzo III essa è più volte adoperata, accanto a quella dei *duo gladii*, per rappresentare il concetto della necessaria cooperazione tra il *sacerdotium* e il *regnum* in un ordine cosmico stabilito dalla deliberazione divina: «ad designandam unitatis concordiam et concordie unitatem que inter regnum et sacerdotium esse debet»²³. Una concordia, dunque, può e deve stabilirsi tra realtà in sé diverse e distinte, ma chiamate a collaborare per il bene del *populus christianus*. L'«amicizia» e la vicendevole coesione di *sacerdotium* e *imperium* sono garanzia di un ordine portatore di giustizia e di bene per le anime²⁴.

la superiore dignità dell'anima sul corpo: «non negamus, quin praecellat imperator in temporalibus illos duntaxat, qui ab eo suscipiunt temporalia. Sed Pontifex in spiritualibus antecellit, quae tanto sunt temporalibus digniora, quanto anima praefertur corpori». Gli interpreti medievali fanno di questa decretale una delle sedi nelle quali discutono della *maioritas* del papa sull'imperatore, sia pur mantenendo nel proprio orizzonte l'idea gelasiana delle *potestates distinctae* e originate direttamente da Dio. Che da tutto ciò derivino ambiguità di pensiero non è cosa della quale ci si può sorprendere, se consideriamo la vocazione dei giuristi di *concordare discordantia*: dove ciò che discorda, o sembra discordare, sono i testi di autorità (*auctoritates*). D'altro canto, l'idea di una *maioritas* che si esercita in *spiritualibus* non è affatto incompatibile con la distinzione degli ordini e delle *potestates*, ma anzi è espressione di tale distinzione: i papi (Gelasio I *docet*) conoscevano bene la tentazione dei sovrani secolari di metter bocca nelle questioni spirituali e persino dogmatiche.

²³ INNOCENZO III, *Registrum super negotio Romani Imperii*, n. 141 (epistola diretta «Universis tam ecclesiasticis quam saecularibus principibus Alemanniae», del maggio 1207): PL 216, col. 1140; anche in FRIEDRICH KEMPF (ed.), *Regestum Innocentii papae super negotio Romani Imperii* (Miscellanea Historiae Pontificiae XII.21), Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1947, p. 333.

²⁴ *Ibidem*: «que (cioè) pontificalis auctoritas et regalis potestas, si concordis fuerint amicitia et amica concordia counite, profecto sol et luna in ordine suo stabunt». I benefici della concordia sono resi espliciti in un'altra epistola diretta «Universis tam ecclesiasticis quam saecularibus principibus Alemannie», del 3 maggio 1199 [*Registrum super negotio Romani Imperii*, n. 2; PL 216, col. 997 s.; KEMPF (ed.), *Regestum*, cit., 6-8]: «Quanta debeat esse concordia inter regnum et sacerdotium in seipso Christus ostendit, qui est Rex regum et Dominus dominantium, sacerdos in eterno secundum ordinem Melchisedec, qui et secundum naturam carnis assumpte de sacerdotali pariter et regali stirpe descendit... Per hanc enim concordiam propagatur fides, heresis confutatur, plantantur virtutes, vitia succiduntur, servatur iustitia, iniquitas propulsatur, viget tranquillitas, persecutio conquiescit, cum pace populi Christiani paganorum barbaries subiugatur, cum incremento imperii Ecclesie libertas

Nelle parole di Innocenzo III risuonano temi ricorrenti nella cultura teologico-giuridica medievale. Da un lato è riproposta la dottrina dualistica che la tradizione ecclesiastica risalente a Gelasio aveva trasmesso lungo i secoli. Dall'altro, con un cambiamento terminologico non sostanziale, è ripresentata una teoria che l'imperatore Giustiniano aveva enunciato nella Novella VI, testo che i giuristi medievali leggevano all'interno del *Corpus iuris civilis*. La *concordia unitatis* di Innocenzo III equivale alla *consonantia* (*symphonía*) *quaedam bona* tra *sacerdotium* e *imperium* di cui aveva parlato Giustiniano. Sorgenti *ex uno eodemque principio*, cioè da Dio stesso, il *sacerdotium* e l'*imperium* sono doni elargiti dalla divina clemenza, istituzioni chiamate a presiedere rispettivamente alle cose divine e a quelle umane. La loro *consonantia* è generatrice di tutto ciò che è utile al genere umano²⁵. Per Innocenzo III papa come per Giustiniano I imperatore, tali affermazioni rappresentano la constatazione di un dato della realtà creata e, a un tempo, la proclamazione di un ideale da perseguire nell'azione.

Quando i giuristi e i teologi si confrontano con questi temi e con le accennate metafore, ne scaturiscono dottrine problematiche e in certa misura ambigue. Altrettanto problematica è l'interpretazione di talune figure storiche, come quelle di Gregorio VII o di Bonifacio VIII: non a caso due figure coinvolte in accerrimi conflitti con le autorità politiche dei rispettivi tempi, l'imperatore Enrico IV di Svevia e il re di Francia Filippo il Bello. Quando la pacifica cooperazione si tramuta in ostilità e conflitto politico, i toni diventano aspri. Dualisti o ierocratici, dunque? Non è questo il luogo per dare una risposta articolata a questo problema, sul quale, del resto, la storiografia tiene posizioni molto differenti. Personalmente credo che la dottrina più autentica sia rimasta saldamente legata al tronco della tradizione dualistica cristiana. Credo che sia possibile leggere in senso dualistico anche alcune affermazioni tradizionalmente interpretate come ierocratiche. Così, per esempio,

accrescit, cum incolumitate corporum salus proficit animarum, et tam clero quam populo sua iura servantur. Et licet Romanam Ecclesia, quasi matrem universa regna respiciant, in quibus nomen colitur Christianum, Romanum tamen imperium eam arctius debet ac devotius amplectari, ut et ipsa per illud accipiat defensionis auxilium et illud per ipsam in suis necessitatibus adiuvetur».

²⁵ Novella VI, *Quomodo oporteat episcopos et reliquos clericos ad ordinationem deduci, et de expensis ecclesiarum* (anno 535), *praefatio*: «Maxima quidem in hominibus sunt dona dei a superna collata clementia sacerdotium et imperium, illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis praesidens ac diligentiam exhibens; ex uno eodemque principio utraque procedentia humanam exornant vitam. Ideoque nihil sic erit studiosum imperatoribus, sicut sacerdotum honestas, cum utique et pro illis ipsis semper deo supplicent. Nam si hoc quidem inculpabile sit undique et apud deum fiducia plenum, imperium autem recte et competenter exornet traditam sibi rempublicam, erit consonantia quaedam bona, omne quicquid utile est humano conferens generi».

l'interpretazione della bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII²⁶, comunemente ritenuta l'apice del pensiero ierocratico medievale, può trarre luce da quanto eloquentemente lo stesso pontefice dichiarava in una allocuzione tenuta in un concistoro nel 1302. Il tradizionale tema dualistico è riproposto qui con tutta evidenza, e con la forza propria di una verità consolidata: «Da quarant'anni siamo esperti in diritto, e sappiamo che due sono le potestà ordinate da Dio: chi, dunque, deve o può credere che nella nostra testa vi sia o vi sia stata tanta fatuità, tanta insipienza? Diciamo che in nessun campo vogliamo usurpare la giurisdizione del re (...) Non può negare il re, o qualunque altro fedele, di essere a noi soggetto in ragione del peccato»²⁷.

Siamo di fronte a uno dei corollari essenziali della concezione dualistica. In linea di principio, un teorico regolamento di confini impone – come afferma Accursio – che «nec papa in temporalibus, nec imperator in spiritualibus se debeant immiscere»²⁸. E tuttavia si tratta di un equilibrio variabile e precario: in un intreccio che talvolta può apparire inestricabile, la materia temporale presenta risvolti spirituali o, da un'altra prospettiva, la dimensione spirituale è, in capo all'uomo, radicata nella dimensione temporale. Il giudizio morale della Chiesa sulle materie temporali (per usare la terminologia del Vaticano II) è un diritto e dovere derivante dalla missione della Chiesa e può tradursi in un atto magisteriale come anche in un atto che sia propriamente espressione della *potestas iurisdictionis* nel foro esterno. Nell'interpretazione che si consolida a partire dal secolo XIII, *ratione peccati* la Chiesa ha titolo per esercitare una *potestas indirecta in temporalibus*. Verso la metà del Duecento il canonista Bernardo da Parma poteva dunque affermare che «indirecte, ratione peccati, omnes causae pertinent ad Ecclesiam»²⁹. La norma che il glossatore allegava a sostegno di questo principio era la celebre decretale *Novit ille* di Innocenzo III, riguardante una controversia in materia feudale

²⁶ *Corpus iuris canonici, Extravagantes Communes* 1.8.1, *de maiestate et obedientia*, c. *Unam sanctam* (1302).

²⁷ «Quadragesima anni sunt quod nos sumus experti in iure, et scimus quod duae sunt potestates ordinate a Deo. Quis ergo debet credere vel potest quod tanta fatuitas, tanta insipientia sit vel fuerit in capite nostro? Dicimus quod in nullo volumus usurpare iurisdictionem regis, et sic frater noster Portuensis dixit (*si riferisce al voto del cardinale di Porto, Matteo d'Acquasparta, espresso nel medesimo concistoro*). Non potest negare rex seu quicumque alter fidelis, quin sit nobis subiectus ratione peccati» [edizione in PIERRE DUPUY, *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel Roy de France*, Paris, S. et G. Cramoisy, 1655, *Preuves*, p. 77 s.].

²⁸ ACCURSIO, *Apparatus in Auth. Coll.* I tit. VI (= Novella VI), pr., v. *conferens generi* (ed. Venetiis 1591).

²⁹ BERNARDO DA PARMA, *Apparatus in X.2.2.11, de foro competenti*, c. *Ex tenore*, v. *in iustitia* (ed. Romae 1584): «indirecte, ratione peccati, omnes causae pertinent ad Ecclesiam, ut supra titulo proximo Novit (X.2.1.13)».

intercorrente tra Giovanni senza Terra, re di Inghilterra, e Filippo II Augusto, re di Francia. I due contendenti avevano stipulato un accordo transattivo e lo avevano confermato con il giuramento, ma il re di Francia aveva violato il patto e quindi il giuramento. Il re d'Inghilterra si era rivolto alla Sede Apostolica esercitando una *denunciatio* che si fondava sul passo evangelico di Matteo 18.15-17. Sono notissime le parole con le quali Innocenzo III giustificava il proprio intervento in una materia prettamente temporale. «Nessuno pensi – afferma il Pontefice – che noi intendiamo turbare o diminuire la giurisdizione dell'illustre re dei Francesi, dal momento che egli non vuole né deve impedire la nostra»: «non enim intendimus iudicare de feudo (...) sed decernere de peccato, cuius ad nos pertinet sine dubitatione censura, quam in quemlibet exercere possumus et debemus»³⁰. La *ratio peccati* diviene dunque il cardine di una *potestas indirecta in temporalibus*, che la dottrina canonistica legata alla concezione dualistica non si stancherà di riproporre lungo i secoli. Alle soglie del concilio Vaticano II essa veniva prospettata come la più aderente al magistero autentico della Chiesa: così, fra i tanti, Alfredo Ottaviani, il quale ne parlava come di una *potestas spiritualis* fondata sulla missione spirituale della Chiesa e ordinata al bene sovranaturale dei fedeli³¹.

Nel magistero del Concilio Vaticano II si nota un fecondo mutamento di prospettiva. La dottrina conciliare sui rapporti fra Chiesa e comunità politica non è elaborata sul filo della tensione fra poteri e della qualificazione giuridica delle modalità di intervento della Chiesa istituzione nella materia temporale: per quanto mi risulta, la locuzione *potestas (iurisdictio) Ecclesiae in temporalibus* non è usata dal Concilio. Piuttosto, il magistero conciliare si muove sul piano delle condizioni di libertà religiosa che lo Stato non confessionale, pluralistico e democratico è tenuto a creare affinché la Chiesa (una fra le diverse confessioni religiose) possa efficacemente esplicare la sua missione, e affinché la persona / fedele possa animare il mondo con lo spirito cristiano,

³⁰ X.2.1.13, *de iudiciis*, c. *Novit ille* (1204). Tali affermazioni vanno lette in parallelo a quelle della decretale *Per venerabilem* dello stesso Innocenzo III [X.4.17.13, *qui filii sint legitimi* (1202): in corsivo le *partes decisae* della lettera non rifluite nel *Liber Extra*]: «... non solum in ecclesiae patrimonio, super quo plenam in temporalibus gerimus potestatem, verum etiam in aliis regionibus, certis causis inspectis, temporalem iurisdictionem casualiter exercemus, non quod alieno iuri praeiudicare velimus, vel potestatem nobis indebitam usurpare, quum non ignoremus, Christum in evangelio respondisse: 'Reddite quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo' ». Anche nella *Per venerabilem*, dunque, rimane fermo il principio della distinzione delle competenze delle autorità temporali e spirituali, tuttavia si afferma che in casi eccezionali il papa esercita anche una giurisdizione nell'ambito temporale.

³¹ ALAPHRIDUS OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, editio quarta emendata et aucta adiuvante prof. Iosepho Damizia, I-II, Typis Polyglottis Vaticanis, 1958-1960, II, pp. 137-139.

nel quadro della sua autonomia nelle materie temporali.

4. L'incidenza della concezione dualistica nella storia della civiltà occidentale si è svolta su molteplici campi. Desidero ricordare solo alcune implicazioni di tale modo di concepire i rapporti fra Chiesa e società politica.

4.1. Si è detto della *ratio peccati*. Essa fu il principale motore di una imponente produzione legislativa ecclesiastica in materia temporale, in parte incorporata all'interno del *Corpus iuris canonici*, in parte sparsa in una miriade di provvedimenti normativi prodotti dalla Sede Apostolica tra medioevo ed età moderna. Non vi è settore del diritto che sia rimasto immune da tali interventi, dalla materia privatistica (contratti e successioni) a quella feudale, dalla materia matrimoniale a quella penale.

Nella lunga età di mezzo che corre tra il secolo XII e il XVIII il diritto canonico si pone accanto al *ius civile* romano-giustiniano come uno dei *iura communia* che compongono il complesso dell'*utrumque ius*. Alla base del felice incontro e della fusione sistematica di *ius civile* e *ius canonicum* sta una concezione realistica del diritto: la definizione di Celso riportata da Ulpiano – *ius est ars boni et aequi*³² – si converte senza difficoltà nell'idea del diritto come *ipsa res iusta*, cioè come *obiectum iustitiae*, nella dottrina di Tommaso d'Aquino³³. Nella rilettura cristiana del patrimonio giuridico romano-giustiniano si assiste a una spontanea convergenza dei *tria iuris praecepta* – *honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*³⁴ – con il precetto della carità, che Graziano richiama nell'esordio del suo *Decretum*³⁵.

La concorrenza dei due diritti tra loro e con i diritti degli ordinamenti locali e particolari ha connotato l'«età del diritto comune», cioè il periodo storico che corre tra il rinascimento giuridico medievale e l'età delle codificazioni. Siamo di fronte a un fenomeno storico di portata grandiosa, che in vario modo ha contribuito alla formazione di un patrimonio giuridico comune al mondo occidentale, nel quale affondano le radici del nostro presente.

4.2. Da un diversa prospettiva, occorre soffermarsi brevemente sul modo

³² D.1.1.1 pr., Ulpiano.

³³ *Summa theologiae*, II^a-II^{ae} q. 57, art. 1, *utrum ius sit obiectum iustitiae*.

³⁴ D.1.1.10.1, Ulpiano.

³⁵ *Dictum ante* D.1 c.1: «Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus. Ius naturae est, quod in lege et evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri. Unde Christus in evangelio: 'Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos eadem facite illis. Haec est enim lex et prophetarum'».

in cui l'idea dualistica abbia inciso sulla concezione del potere politico, e chiedersi quale servizio essa abbia reso allo stesso potere politico. Il punto di partenza è costituito dalla dottrina paolina contenuta nella Lettera ai Romani, là dove l'Apostolo comanda il dovere di obbedienza ai governanti secolari: poiché non vi è potere che non provenga da Dio, chi governa gli uomini agisce come ministro di Dio (Rm 13.1-7). Questa idea finirà per permeare la concezione medievale della regalità, e costituire una delle convinzioni più a lungo persistenti nella storia del pensiero giuridico e politico europeo. Le fonti altomedievali presentano il potere regale come un *ministerium*: poiché esso si esercita all'interno di una *societas* che è il *Corpus Ecclesiae*, si tratta di un servizio propriamente reso alla Chiesa. Sin dagli albori del medioevo gli autori non cessano di ripetere che tale funzione deve essere svolta nel rispetto dell'ordine morale, che è ordine di giustizia. Isidoro da Siviglia, figura intellettuale che ebbe una straordinaria incidenza e autorevolezza nella tradizione del pensiero medievale, così si esprimeva: «reges a recte agendo vocati sunt, ideoque recte faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur»³⁶. Questo tema rileva, come è facile intuire, tanto per la storia delle dottrine ecclesio-logiche, quanto per la storia del diritto e dei concreti rapporti tra Chiesa e istituzioni secolari. Da questo punto di vista occorre sottolineare che siffatta concezione del *ministerium regale* si traduce inevitabilmente nell'esercizio di una *potestas in Ecclesiam* da parte del potere politico: un potere che la storia mostra non essersi limitato a regolare le materie *lato sensu* materiali della vita della Chiesa, ma anche quelle spirituali e propriamente dogmatiche.

Agli inizi del secondo millennio tali convinzioni sono ampiamente consolidate e pronte a tradursi in concreti assetti nel quadro dei nuovi contesti sociali e istituzionali. Per esemplificare ritengo utile soffermarmi su un documento che appare emblematico sotto l'aspetto qui considerato. Mi riferisco al corpo di leggi emanato nel 1140 da Ruggero II il Normanno, primo Re di Sicilia, per un *Regnum* che si presenta come uno dei più precoci esempi di ordinamento politico centralizzato nel quadro del basso Medioevo occidentale. Nella notte di Natale del 1130, in una solenne cerimonia tenutasi nella cattedrale di Palermo, Ruggero era stato incoronato re ed aveva ricevuto l'unzione regia. Una decina di anni dopo, nel proemio delle *Assise di Ariano* Ruggero si presenta come un sovrano che ha ottenuto il suo regno per la generosità divina; pertanto egli si sente obbligato a ricambiare con devozione i benefici divini grazie ai quali il suo potere si è costituito³⁷. Se, dunque, per divina misericordia la pace

³⁶ *Sententiae* III.48.7 (PL 83, col. 719).

³⁷ Credo sia utile riportare il testo del proemio integralmente: «Dignum et necessarium est o

e l'integrità del regno sono state ristabilite tanto nelle cose materiali quanto in quelle spirituali (*tam in carnalibus quam in spiritualibus*), il re si dichiara obbligato a ristabilire (*reformare*) le vie della giustizia e della *pietas*, quando si constata che esse siano state deviate. L'azione del re si presenta dunque come una risposta all'ispirazione divina, secondo quanto si legge nelle parole del Libro dei Proverbi riportate nel proemio con una lieve ma significativa variante: «per me reges regnant et conditores legum decernunt iustitiam», dove *iustitiam* sostituisce il *iusta* veterotestamentario. Se dalle parole passiamo alle immagini, la concezione regale di Ruggero II è mirabilmente raffigurata nel mosaico della Chiesa della Martorana a Palermo, nel quale il re è incoronato direttamente da Cristo. L'opera riformatrice del re, dunque, è concepita nel proemio come una vera offerta a Dio, intesa a trasmettere al mondo ciò che Dio stesso è: misericordia e giustizia. In questa offerta – proclama il sovrano – l'ufficio regale rivendica a sé un certo privilegio sacerdotale. Per questa ragione – prosegue il proemio – un certo sapiente, esperto della legge, definisce gli interpreti del diritto quali *sacerdotes iuris*: si tratta, come è noto, di Ulpiano, nel frammento che apre i *Digesta* (D.1.1.1.1)³⁸. Un vero *speculum*

proceres si quod de nobis et universi regni nostri statu meritis non presumimus; a largitate divina gratia consecuta recepimus; divinis beneficiis quibus valemus obsequis respondeamus, ne tante gratie penitus ingrati simus. Si ergo sua misericordia nobis deus pius prostratis hostibus pacem reddidit, integritatem regni, tranquillitate gratissima, tam in carnalibus quam in spiritualibus, reformavit, reformare cogimur iustitie simul et pietatis itinera, ubi videmus eam et mirabiliter esse distortam. Hoc enim ipsum quod ait, inspiramentum, de munere ipsius largitoris, accepimus, dicente ipso: per me reges regnant et conditores legum decernunt iustitiam (cfr. Pr 8.15). Nichil enim gratius deo esse putamus, quam si id simpliciter offerimus, quod eum esse cognovimus, misericordiam scilicet atque iustitiam. In qua oblatione regni officium quoddam sibi sacerdotii vindicat privilegium. Unde quidam sapiens legisque peritus iuris interpret [= interpretes], iuris sacerdotes (D.1.1.1.1) appellat. Iure itaque qui iuris et legum auctoritatem per ipsius gratiam optinemus, eas in meliorem statum partim erigere, partim reformare, debemus et qui misericordiam consecuti sumus in omnibus eas tractare misericordius, interpretari benignius (cfr. D.1.3.18), presertim ubi severitas earum quandam inhumanitatem inducit. Neque hoc ex supercilio quasi iustiores aut moderatores [= moderatores] nostris predecessoribus in condendis legibus interpretandisve nostris vigiliis arrogamus, set quia in multis delinquimus et ad delinquendum procliviores sumus, parcendum delinquentibus cum moderantia nostris temporibus apta conveniens esse censemus. Nam et ipsa pietas ita nos instruit dicens: Estote misericordes sicut et pater vester misericors est (Lc 6.36). Et rex et propheta: Universe vie domini misericordia et veritas (Sal 25.10). Et proculdubio tenebimus, quia iudicium sine misericordia erit ei qui iudicium fecerit sine misericordia. Volumus igitur et iubemus ut sanctiones quas in presenti corpore sive promulgatas a nobis, sive compositas (cfr. Inst., pr., 1) nobis facimus exhiberi, fideliter et alacriter recipiatis». Traggo il testo da *Le Assise di Ariano*. Testo critico, traduzione e note a cura di Ortensio Zecchino, Cava dei Tirreni, Di Mauro, 1984, pp. 22, 26. Come è noto, il testo delle *Assise* è pervenuto in due versioni, diverse quanto alla forma e talvolta anche al contenuto, attraverso due soli manoscritti: il Vaticano Latino 8782 (dal quale è trascritto il citato proemio), e il Cassinese 468 (vi è inoltre una versione ridotta in lingua greca). Nelle note seguenti indicherò le corrispondenze tra le due versioni latine.

³⁸ D.1.1.1: [pr.] «Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. Est autem

regale emerge dalla saldatura della sapienza biblica con le immagini tratte dal diritto romano-justinianeo appena riscoperto e riutilizzato nelle scuole giuridiche. Colui, dunque, che per grazia divina ha ottenuto l'*auctoritas iuris et legum*, è chiamato a migliorare e a riformare le leggi.

Date siffatte premesse, non sorprende che una parte consistente di questo non ampio corpo legislativo sia dedicato a disciplinare materie ecclesiastiche. Il re pone le Chiese e i beni ecclesiastici sotto la sua protezione e ne punisce gli aggressori assimilando tale delitto alla lesa maestà³⁹; proibisce il commercio delle sacre reliquie⁴⁰; conferma il diritto di asilo nelle Chiese⁴¹; proibisce la violazione dei privilegi ecclesiastici⁴²; sancisce vari privilegi per i vescovi e gli ecclesiastici in genere⁴³; vieta le *illicitae conventiculae* di chierici in case private⁴⁴; pone norme che disciplinano i requisiti dell'ordinazione clericale, condannando la simonia⁴⁵; punisce il ratto delle vergini consacrate a Dio⁴⁶; impone severissime punizioni agli apostati⁴⁷; tutela la dignità del clero e dei religiosi⁴⁸; vieta che un cristiano possa essere acquistato, venduto o posseduto

a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi. [1]. Cuius merito quis nos sacerdotes appellet (...).» Che l'auore del proemio abbia tratto ispirazione dal citato passo del Digesto è opinione corrente: tuttavia è ipotizzabile una mediazione bizantina. Già nel 1886 FRANCESCO BRANDILEONE aveva osservato (ma questa notazione non è normalmente ricordata) che l'espressione «iuris interpretes» non è in Ulpiano, ma sta nella *Epitome legum* del 920, la quale parla appunto degli «interpreti delle leggi» («tôn nómon exegétas») come «sacerdoti»: *Il diritto greco-romano nell'Italia meridionale sotto la dominazione normanna*, in *Archivio Giuridico*, 36, 1886, pp. 63-101, 238-291, ora in ID., *Scritti di storia giuridica dell'Italia meridionale*, a cura di CARLO GUIDO MOR (Società di Storia Patria per la Puglia, Documenti e Monografie 34), Bari, Società di Storia Patria per la Puglia, 1970, pp. 211-313 (in particolare pp. 302-305).

³⁹ Ass. Vat. II, *de privilegio sanctorum ecclesiarum* – Cass. 1, *de privilegiis ecclesiarum*. La difesa dei privilegi è svolta con l'esercizio del «gladio materiale concesso da Dio» al re: «gladio materiali nobis a Deo concessas (*sic*)», nel ms. vaticano; «gladio materiali a Deo nobis concesso», nel ms. cassinese.

⁴⁰ Ass. Vat. V, *de sanctorum reliquiarum venditione* – Cass. 4.1, *de sacrosanctis ecclesiis, et episcopis, et clericis*.

⁴¹ Ass. Vat. VI, *de confugio ad ecclesiam* – Cass. 4.2, *de sacrosanctis ecclesiis, et episcopis, et clericis*.

⁴² Ass. Vat. VII, *de privilegiis ecclesiarum non violandis* – Cass. 4.3, *de sacrosanctis ecclesiis, et episcopis, et clericis*.

⁴³ Ass. Vat. VIII.1-2, *de episcoporum privilegio* – Cass. 4.4-5-6, *de sacrosanctis ecclesiis, et episcopis, et clericis*.

⁴⁴ Ass. Vat. IX, *de illicitis conventiculis* – Cass. 5, *de illicitis conventiculis*.

⁴⁵ Ass. Vat. X, *de ascripticiis volentibus clericari* – Cass. 6.1, *ne servi vel ascripticii clericentur*; Ass. Vat. XVI, *de indigne anelantibus ad sacerdotium*.

⁴⁶ Ass. Vat. XI, *de raptu virginum* – Cass. 8, *de raptu*.

⁴⁷ Ass. Vat. XIII, *de apostatantibus* – Cass. 9, *de apostatis*.

⁴⁸ Ass. Vat. XIV, *de ioculatoribus* – Cass. 7, *de ioculatoribus*.

come *servus* da un ebreo o da un pagano⁴⁹; stabilisce l'obbligo di celebrare i matrimoni *in facie ecclesiae* con la benedizione sacerdotale⁵⁰; punisce il sacrilegio ed equipara al sacrilegio il mettere in discussione (*disputatio*) le decisioni del re⁵¹, conformemente all'idea della "regalità sacerdotale" enunciata nel proemio.

A prestar fede alle cronache coeve, Ruggero era sinceramente attento a rispettare il suo ruolo di *rex catholicus*, difensore della fede e puntuale esecutore delle leggi stabilite. È noto il caso del processo condotto contro Filippo di Mahdia⁵². Questi era un eunuco di origine musulmana, ma era

⁴⁹ Ass. Vat. XII, senza rubrica – Cass. 6.2, *de indigne anelantibus ad sacerdotium*.

⁵⁰ Ass. Vat. XXVI, *de coniugis legitime celebrandis* – Cass. 15, *de coniugiis*.

⁵¹ Ass. Vat. XVII, *de sacrilegiis* – Cass. 11, *de sacrilegis consiliis*.

⁵² Il fatto è narrato in un passo interpolato degli *Annales* di Romualdo Salernitano († 1181); la vicenda è da collocare forse nel 1153 (Romoaldi archiepiscopi Salernitani *Annales*, ed. WILHELM ARNDT, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum* tomus XVIII, Hannoverae, impensis Bibliopoli Aulici Hahniani, 1866, pp. 426 s.): «Ut autem universus mundus evidenter agnoscat, qualiter rex Rogerius tota fuerit intencione catholicus, qualiter christiane fidei zelo et fervore succensus, subsequentis operis testimonium declarabit. Rex Rogerius quendam eunuchum habuit Philippum nomine, qui pro sui probitate servicii ei gratus erat admodum et acceptus. Et quia ipsum in agendis suis fidelem et negociorum suorum idoneum exsecutorem invenerat, universo hunc preficit palatio, et totius domus sue statuit esse magistrum. Qui sic per incrementa temporum in eius gratia et amore profecit, quod illum stollii sui ammiratum esse disposuit et cum eodem Bonam misit, quam in ore gladii cepit et spoliavit, et cum triumpho et gloriam in Siciliam rediit. Sed quia conditori suo de collatis beneficiis ingratus extitit, et regi celesti malum pro bono rependit, merito terreni regis iram et indignationem incurrit. Hic enim sub clamide christiani nominis diaboli militem gerebat asconditum, et cum specie tenus se esse christianum ostenderet, totus erat mente et opere Sarracenus; christianos oderat, paganos plurimum diligebat, Dei ecclesias invitus intrabat, sinagogas malignancium (cfr. Sal 22.17) visitabat frequencius, et eis oleum ad concinnanda luminaria et que erant necessaria ministrabat. Christianas tradiciones penitus respuens, in diebus Veneris et quadragesime carnes comedere non cessabat; nuncios suos cum oblationibus ad sepulchrum Magumeth miserat, et se sacerdotum loci illius orationibus plurimum commendaverat. Cum autem hec et alia illius scelera (...) ad aures regis Rogerii pervenissent (...)». Filippo viene convenuto nella curia regia, processato e provato colpevole. «Tunc rex fidei flamma succensus, prorumpens in lacrimas, ait: 'Noscat vestra fidelitas, dilectissimi, quod animus meus maximo dolore compungitur, et magnis iracundie stimulis agitur, quia hic minister meus, quem a puero enutrieram ut catholicum, peccatis suis exigentibus, inventus est Sarracenus, et Sarracenus et sub nomine fidei opera infidelitatis exercuit, Et quidem si maiestatem nostram in rebus aliis offendisset (!), si thesauri nostri partem licet maxima (!) exportasset, servicii sui recolenda memoria pro certo apud nos promeretur veniam, et gratiam impetrasset. Sed quia in facto suo principaliter offendit Deum, et aliis peccandi materiam prebuit et exemplum, nostre fidei iniuriam et christiane religionis offensam proprio filio non remitterem nec cuilibet proximo relaxarem. In hoc facto totus mundus addiscat, quod christianam fidem tota affectione diligo et eius iniuria in ministros meos vindicare non cesso. Exurgant igitur leges, et nostra iura ense equitatis armentur, et inimicus fidei iusticie gladio feriant, et per hoc infidelibus laqueum terroris inducant'. I giustizieri regi condannano Filippo e i suoi complici al rogo. La condanna è eseguita con modalità disumane: «tunc mandantibus iusticiariis, equi indomiti pedibus alligatus usque ad calcariam, que ante palatium erat, est violenter attractus, dehinc ab equi pedibus dissolutus in flammaram medio iactatus est et repente combustus».

stato educato come cristiano nella corte palermitana. Acquisito il favore del re, fu preposto all'amministrazione del palazzo regio e ottenne la carica di ammiraglio (*amiratus*). Ma sotto le vesti di un cristiano si nascondeva un vero musulmano: odiava i cristiani e amava i pagani; entrava malvolentieri nelle chiese e frequentava le moschee, procurando l'olio che serviva per illuminarle; disprezzava le tradizioni cristiane, e usava mangiar carne il venerdì; aveva inviato dei messi con offerte al sepolcro di Maometto. Quando la notizia di questi fatti giunse alle orecchie del re, la delusione e il dolore di Ruggero furono massimi: i comportamenti di Filippo costituivano, a un tempo, tradimento della fede cristiana e offesa alla maestà regia. All'esito di un processo Filippo fu condannato al rogo. Gli storici si sono sforzati di individuare le vere cause della condanna di Filippo, quasi che apostasia e lesa maestà siano ragioni poco plausibili per la sua esecuzione. Non si può escludere che vi fossero motivi diversi, non esplicitati o a noi non noti: tuttavia mi sembra che le ragioni dichiarate appaiono assolutamente coerenti con l'impostazione della politica religiosa ruggeriana che emerge dalle sue costituzioni, come pure con quel progressivo irrigidimento del suo atteggiamento verso ebrei e musulmani e con una intensificazione della politica di conversione degli infedeli variamente attestati dalle fonti⁵³. Insomma, mi pare che l'evento si collochi perfettamente nel quadro della interpretazione della figura e del ruolo del *rex catholicus* che è resa manifesta nel proemio delle *Assise*.

È evidente che la tutela della Chiesa e delle istituzioni ecclesiastiche⁵⁴, che il re assume sulla base di un *ministerium* ricevuto per grazia divina, si traduce in una penetrante attività di controllo e di disciplina sulla vita della Chiesa stessa. Mi sono soffermato sulla legislazione ecclesiastica di Ruggero II a scopo meramente esemplificativo. In retrospettiva tale testimonianza può essere riguardata alla luce della concezione "costantiniana" o "carolingia" occidentale, oppure della concezione "sinfonica" (altri direbbero "cesaropapista") di stampo bizantino. Non si può discutere, in questa sede, quanto tali modelli differiscano tra di loro nella sostanza, né dell'adeguatezza delle menzionate categorie storiografiche. Con lo sguardo rivolto verso il futuro

⁵³ Si veda, ad esempio, quanto si legge in un passo autentico degli *Annales* di Romualdo Salernitano: «Circa finem autem vitae suae secularibus negociis aliquantulum postpositis et ommissis (!), Iudeos et Sarracenos ad fidem Christi convertere modis omnibus laborabat, et conversis dona plurima et necessaria conferebat» (ed. ARNDT, cit., p. 427).

⁵⁴ È eloquente quanto si dice nell'Ass. Vat. II, *de privilegio sanctorum ecclesiarum* (ed. ZECCHINO, cit., p. 26): «Noverint ergo omnes nostre potestati subiecti, quoniam in voto nobis semper fuit, et erit, ecclesias dei pro quibus dominus Ihesus sanguinem suum fudit, protegere, defensare, augere modis omnibus, sicut et proenitores nostri consueta liberalitate, id ipsum facere studuerunt, ideoque multa et innumera beneficia a Deo consecuti sunt semper in melius (...)».

la legislazione rogeriana lascia prefigurare nuovi orizzonti. La pervasività e la potenziale espansività dell'intervento ecclesiastico *ratione peccati* – è nota l'affermazione di Cino da Pistoia: «Ecclesia sibi usurpavit ratione peccati totam iurisdictionem»⁵⁵ – generano una reazione difensiva degli ordinamenti secolari che culmina in età moderna. Per limitare lo sguardo agli Stati cattolici, sulla regalità di diritto divino si fonda un sistema di rapporti nel quale la funzione di proteggere la Chiesa di Stato si coniuga con la ricerca degli strumenti idonei ad arginare la giurisdizione ecclesiastica a tutela della sovranità statale. Si definiscono così le prerogative politiche in materia ecclesiastica – *iura maiestatica circa sacra* – che costituiscono il fulcro dei sistemi giurisdizionalistici o regalistici nel contesto dello stato confessionale moderno.

4.3. Giungo, per concludere, a un ulteriore importante aspetto che connota la concezione dualistica nella tradizione cattolica.

Ritorno al menzionato passo della costituzione *Gaudium et Spes* in cui si afferma che la comunità politica e l'autorità pubblica hanno un fondamento nella natura umana e nell'ordine della creazione⁵⁶. In questo contesto il Concilio sottolinea che l'esercizio di tale autorità deve sempre svolgersi nel rispetto dell'ordine morale e che, quando così avviene, «i cittadini sono obbligati in coscienza ad obbedire». Il riferimento conciliare è a un notissimo passo paolino della Lettera ai Romani (13.5): «Necesse est subditos esse, non solum propter iram sed et propter conscientiam». Si tratta di una conseguenza di quanto San Paolo aveva poco prima affermato: poiché non vi è potestà che non provenga da Dio, i governanti sono ministri di Dio stesso. Intorno al passo paolino ruota la complessa problematica, teologica e giuridica, riguardante l'obbligatorietà della legge positiva umana in coscienza. L'attenzione della dottrina su questo tema si fece intensa almeno a partire dal secolo XIII. La questione trovò una impostazione classica e una soluzione autorevole nel pensiero di San Tommaso. L'Aquinate si chiede «utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiae», e attraverso una articolato

⁵⁵ CINO DA PISTOIA († 1336), *Lectura Codicis*, ad C.1.3(6), *de episcopis et clericis, Auth. «Clericus»*: *In Codicem... doctissima commentaria*, Francofurti ad Moenum, impensis Sigismundi Feyerabendt, 1578; rist. anast. Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 1998, fol. 18vb. Si suole citare questa veemente espressione di Cino, ma è bene ricordare che egli non fa che ripetere, enfatizzando il concetto, quanto già aveva detto il maestro orléanese Pierre de Belleperche, i cui *commentaria* sono tuttavia rimasti inediti. La fonte del pensiero di Cino, cioè la *lectura* di Belleperche sulla *authentica* citata, è ora edita da KEES BEZEMER, *Pierre de Belleperche. Portrait of a Legal Puritan* (Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte 194), Berlin, Vittorio Kostermann, 2005, pp. 101 s.

⁵⁶ Cost. *Gaudium et spes*, n. 74.

ragionamento dà una risposta affermativa⁵⁷. La legge umana, che sia giusta, obbliga in coscienza. La giustizia della legge si misura *ex fine, ex auctore, ex forma*. *Ex fine*, quando la legge sia diretta al bene comune; *ex auctore*, quando sia emanata nei limiti della potestà spettante al legislatore; *ex forma*, quando imponga ai sudditi obblighi proporzionati alle diverse situazioni. Ovviamente non è giusta una legge contraria al volere divino. San Tommaso definisce *lex legalis* la legge che risponde a tali requisiti. Dalle pagine della *Summa theologiae* questo insegnamento transitò rapidamente nei commentari dei giuristi. Nei primi decenni del secolo XV Nicolò Tedeschi mostra di avere recepito in modo esplicito e puntuale la soluzione del *Doctor Angelicus*, che il canonista riporta come una *communis conclusio*: «ex quo lex est iusta, autoritate Dei est edita, et ipse Deus videtur edidisse per suos ministros»⁵⁸.

La questione continuò a essere trattata nel corso dei secoli dalla scienza giuridica e soprattutto dalla teologia morale; le soluzioni rimasero saldamente ancorate al tronco dell'insegnamento di San Tommaso. Ai nostri giorni il dovere dei governanti di esercitare l'autorità pubblica nel rispetto dell'ordine morale, da un lato, e il dovere dei cittadini di seguire le prescrizioni giuste dell'autorità civile dall'altro, sono insegnamenti riproposti con nettezza all'attenzione del popolo dei fedeli anche attraverso il *Catechismo della Chiesa Cattolica* di Giovanni Paolo II (n. 2234-2346). In modo netto e asciutto, e perciò probabilmente più efficace di tante altre dichiarazioni, questo testo presenta una testimonianza autentica di che cosa significhi la "laicità" secondo l'attuale magistero della Chiesa.

Alla radice di questi insegnamenti sta l'idea che diritto e morale sono dimensioni distinte ma necessariamente connesse; la medesima connessione che esiste, in capo alla persona umana, tra le qualità di *civis* e quella di *fidelis*. In modo particolarmente efficace questa consapevolezza è stata espressa dal grande teologo spagnolo Domingo de Soto, proprio nel quadro di una trattazione diretta a difendere il principio che ogni legge umana giusta obbliga in coscienza: «*respublica civilis familia quoque Dei est*»⁵⁹. Sul piano della

⁵⁷ *Summa theologiae*, I^a-II^{ae} q. 96, *de potestate legis humanae*, art. 4, *utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiae*.

⁵⁸ NICOLÒ TEDESCHI, *Commentarium in X.1.2.1, de constitutionibus*, c. *Canonum statuta*, n. 9 (NICOLÒ TEDESCHI, *Commentaria in Decretales*, Venetiis, apud Iuntas, 1582; versione elettronica su CD-ROM curata da BARBARA BELLOMO, con introduzione di KENNETH PENNINGTON, Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 2000, fol. 16va-17ra).

⁵⁹ *De iustitia et iure*, Lib. I, q. VI, art. IV, *utrum lex humana imponat subditis necessitatem in foro conscientie* [FRATRIS DOMINICI SOTO SEGOBIENSIS, Theologi, ordinis Praedicatorum, Caesareae Maiestati a sacris confessionibus, Salmantini Professoris, *De Iustitia et iure Libri decem*, Salmanticae, excudebat Andreas a Portonariis, 1556; ristampa anastatica, con introduzione storica e teologico-

storia tale corrispondenza, ai due estremi, può presentarsi nella forma della *Respublica christiana*, oppure essere radicalmente negata. Nel mezzo si trovano molteplici forme storiche di convivenza tra Chiesa e comunità politica nelle quali si dà la possibilità che ordine temporale e ordine spirituale, sia pure distinti, possano trovare dei canali di comunicazione e di collaborazione nel rispetto delle esigenze della persona e delle istituzioni civili e religiose. Sul piano ecclesiologico la corrispondenza enunciata da Domingo de Soto si traduce e si inverte nella perenne tensione escatologica che scaturisce dalla universalità della vocazione del Popolo di Dio e della missione della Chiesa. È quella tensione perenne che chiama la *familia humana* a divenire la *familia (filiorum) Dei*, che ripetutamente il Concilio Vaticano II ha richiamato nella costituzione *Gaudium et spes* nel sottolineare quale sia la missione affidata alla Chiesa dal suo Fondatore⁶⁰.

Note bibliografiche e postille

L'argomento trattato in queste pagine ha una complessità e una capacità di attrazione tematica tale da renderlo praticamente onnicomprensivo. Qualsiasi tentativo di orientamento bibliografico sarebbe parziale e destinato alla incompletezza. Mi sia consentito ricordare alcuni lavori, trascelti fra quelli dell'ultimo trentennio, che hanno offerto una ricostruzione complessiva dell'argomento e nei quali si potranno trovare adeguati approfondimenti tematici e bibliografici: PIER GIOVANNI CARON, *Corso di storia dei rapporti fra Stato e Chiesa. I. Chiesa e Stato dall'avvento del Cristianesimo agli inizi della monarchia assoluta. II. Dal Concilio di Trento ai nostri giorni*, Milano, Giuffrè 1981-1985; GUIDO SARACENI, *Chiesa e comunità politica*, Milano, Giuffrè, 1983; PEDRO LOMBARDÍA, *Lezioni di diritto canonico*, edizione italiana a cura di GAETANO LO CASTRO, Milano, Giuffrè, 1985, pp. 56-73; GAETANO LO CASTRO, *Ordine temporale, ordine spi-*

giuridica di VENANCIO DIEGO CARRO, O.P., versione spagnola di MARCELINO GONZÁLEZ ORDÓÑEZ, O.P. (Istituto de Estudios Politicos, Sección de Teólogos Juristas, 1), Madrid, 1967, p. 52a]. È opportuno osservare che l'affermazione del teologo salmantino cade nel contesto di una dottrina chiaramente dualistica: «Enimvero sicut reipublicae ecclesiasticae, sic et civili necessaria fuit ratione finis potestas seipsam gubernandi, atque adeo leges pro temporum regionumque varietate instituendi, licet haec potestas (...) aliter quam ecclesiastica a Deo defluerit. Illam enim Christus per se contulit Ecclesiae divina lege: haec autem per legem naturae descendit, qua quaelibet respublica seipsam administrandi auctoritatem habet, quam et regibus conferre potuit. Itaque, quia respublica civilis familia quoque Dei est... ».

⁶⁰ Cost. *Gaudium et spes*, n. 31: Cristo «Apostolos (...) iussit praedicare omnibus gentibus nuntium evangelicum ut genus humanum familia Dei fieret, in qua plenitudo legis esset dilectio».

rituale e promozione umana, Milano, Giuffrè, 1986 [saggio ora rielaborato e, col titolo *La promozione dell'uomo nei rapporti fra ordine temporale e ordine spirituale*, inserito in ID., *Il mistero del diritto. II. Persona e diritto nella Chiesa* (Collana di Studi di Diritto Canonico ed Ecclesiastico, Sez. canonistica, 39) Torino, Giappichelli, 2011, pp. 185-245]; JAVIER HERVADA, *Elementos para una teoría fundamental de la relación Iglesia-Mundo* (1987), ora in ID., *Vetera et nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines (1958-2004)*, Pamplona, Navarra Gráfica Ediciones, 2005², pp. 427-452; FRANCESCO FINOCCHIARO, *Libertà. VII. Libertà religiosa – Dir. Can.*, in *Enciclopedia Giuridica*, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1995, pp. 1-11; CARLOS SOLER, *Iglesia y Estado. La incidencia del Concilio Vaticano II sobre el derecho público externo* (Colección Canónica de la Universidad de Navarra), Pamplona, Eunsa, 1993; VICENTE PRIETO, *Relaciones Iglesias-Estado. La perspectiva del derecho canónico* (Bibliotheca Salmanticensis. Estudios, 278), Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2005; CARLO CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea e legislazione italiana*, Torino, Giappichelli, 2005²; JORGE MIRAS, *La missione della Chiesa e la comunità umana*, in DANIEL CENALMOR - JORGE MIRAS, *Il diritto della Chiesa. Corso di diritto canonico*, Roma, Edusc, 2005, pp. 503-517; OMBRETTA FUMAGALLI CARULLI, «*A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio*». *Laicità dello Stato e libertà delle Chiese* (collana Diritto-Ricerche), Milano, Vita e Pensiero, 2006; GIUSEPPE DALLA TORRE, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni tra Chiesa e comunità politica*, Roma, A.V.E., 2007³; GIUSEPPE DALLA TORRE (ed.), *Lessico della laicità* (Coscienza, Studi, 48), Roma, Edizioni Studium, 2007 (in particolare i saggi di PAOLO SINISCALCO, GIUSEPPE DALLA TORRE, SALVATORE BERLINGÒ); GIUSEPPE DALLA TORRE, *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani nella modernità*, Roma, Città Nuova, 2008; CARLO CARDIA, *La Chiesa tra storia e diritto*, Torino, Giappichelli, 2010, pp. 392-409; JOSÉ T. MARTÍN DE AGAR, *Rapporti Chiesa-Stato*, in *Dizionario di ecclesiologia*, edd. GIANFRANCO CALABRESE-PHILIP GOYRET-ORAZIO FRANCESCO PIAZZA, Roma, Città Nuova, 2010, pp. 1155-1165; GIOVANNI B. VARNIER, *Il rapporto tra Chiesa e comunità politica tra Benedetto XV e Benedetto XVI. Una analisi ai margini del secolo breve*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 120.3-4, 2009, pp. 387-398; GIORGIO FELICIANI, *La laicità dello Stato negli insegnamenti di Benedetto XVI*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it, aprile 2011), pp. 1-13. Quanto la materia sia incandescente e le prospettive storiografiche si intreccino, quasi inevitabilmente, con diverse possibili opzioni politiche è un fatto che dà testimonianza della perenne attualità del problema: al riguardo v. MARIO TEDESCHI, *Recensione* al citato volume di OMBRETTA FUMAGALLI CARULLI, «*A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio*», in *Diritto e Religioni*, anno III, n. 1, 2007, pp. 661-666.

Per gli spunti di cui alla conclusione del § 3, e in particolare sul processo dottrinale e magisteriale di revisione della teoria della *potestas indirecta in temporalibus*, si vedano PEDRO LOMBARDÍA, *El derecho público eclesiástico según el Vaticano II*, in ID., *Escritos de derecho canónico II*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1980, pp. 351-431 [già in lingua francese in *Apolinaris*, 40, 1967, pp. 59-112]; MARIO CONDORELLI, *Concordati e libertà della Chiesa* (1968), ora in ID., *Scritti di storia e di diritto* (Università di Catania, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza, 147), Milano, Giuffrè, 1996, pp. 171-234; ID., *Libertà della Chiesa e laicità dello Stato nel recente magistero ecclesiastico* (1972), ora in ID., *Scritti di storia e di diritto*, cit., pp. 265-288; LUCIANO MUSSELLI, *Chiesa cattolica e comunità politica* (Pubblicazioni della Università di Pavia. Studi nelle Scienze Giuridiche e Sociali, Nuova Serie 15), Padova, Cedam, 1975.

Sui laici e sul tema del diritto alla libertà nelle materie temporali v. GAETANO LO CASTRO, *I laici e l'ordine temporale*, in *Il Diritto Ecclesiastico* 97, I, 1986, pp. 241-258; ID., *I laici*, in ID., *Il mistero del diritto II*, cit., pp. 153-184; JAVIER HERVADA, *El magisterio social e la Iglesia y los derechos humanos* (1988), ora in ID., *Vetera et nova*, cit., 549-574; JOSÉ T. MARTÍN DE AGAR, *Il diritto alla libertà nell'ambito temporale*, in *Lex Nova (Fidelium Iura)*, 1, 1991, pp. 125-164. Sulla «funzione di cerniera» che i laici sono chiamati a svolgere «per ricomporre unitariamente l'ordine spirituale e l'ordine temporale, rispondendo così all'aspirazione profonda all'unità che ha caratterizzato da sempre il pensiero cristiano», v. LO CASTRO, *Ordine temporale*, cit., 47. Nonostante la distinzione degli ordini e il riconoscimento della «giusta libertà dei laici nella città terrestre», permangono «ambiguità irrisolte e ambivalenze spesso dilemmatiche, rispetto a ciò che per la Chiesa cattolica debba intendersi una 'giusta' democrazia ed una 'sana' laicità, e quindi rispetto a ciò che per il diritto della stessa Chiesa possa costituire oggetto di assenso e, anzi, d'impegno e testimonianza attiva, da parte dei suoi fedeli»: è quanto pone in rilievo SALVATORE BERLINGÒ, *La «iusta libertas» dei laici (LG 37) e la fondazione del diritto secolare*, in *Teologie politiche. Modelli a confronto*, a cura di GIOVANNI FILORAMO, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 247-262 (254 per la citazione). Non di meno, il «tipico principio cristiano del dualismo giurisdizionale» si pone come un «esemplare modello di rispetto per il valore della laicità della comunità politica», con i corollari che ciò comporta all'interno dell'ordinamento canonico e di riflesso nei rapporti con la società civile: SALVATORE BERLINGÒ, *Generalia iuris principia* (c. 19), in *Il Ius divinum nella vita della Chiesa*, a cura di JUAN IGNACIO ARRIETA, coordinatore dell'edizione COSTANTINO M. FABRIS, Venezia, Marcianum Press, 2010, pp. 577-593 (pp. 590 s. per le citazioni): anche in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, aprile 2009 (www.statoe-

chiese.it), p. 15. Ma è innegabile (perché così l'esperienza conferma) che le «ambiguità irrisolte» alle quali si accennava possono, nel contingente, generare atteggiamenti avvertiti come degli inammissibili «limiti esterni» a minaccia della sovranità statale e di una laicità «conforme a Costituzione»: GIUSEPPE CASUSCELLI, *Perché temere una disciplina della libertà religiosa conforme a Costituzione?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, novembre 2007, (www.statoechiese.it), pp. 1-29 (26 s.).

Sui temi di cui al § 3, in particolare sul dualismo gelasiano e sulla vena ierocratica di alcune interpretazioni medievali v. ENNIO CORTESE, *Il diritto nella storia medievale*, I-II, Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 1995, I, pp. 41-44, II, pp. 217-219, 228-233, 242-245 e letteratura ivi citata. In particolare le interpretazioni della metafora dei *duo luminaria* nella dottrina canonistica medievale sono attentamente seguite da DIEGO QUAGLIONI, *Luminaria, duo*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2006, II, pp. 227-231. La metafora del sole e della luna, di origine biblica (Gen 1-15-18) ha una lunga storia nella tradizione cristiana, ed è più volte adoperata da Innocenzo III: OTHMAR HAGENEDER, *Il paragone sole-luna in Innocenzo III. Tentativo di una nuova interpretazione* (1967), ora in ID., *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi del secolo XII e XIII*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 33-68.

Il tema dei rapporti fra le due *potestates*, visto attraverso la metafora dei *duo gladii*, è studiato in numerosi lavori di ALFONS MARIA STICKLER, dei quali si trova riferimento nella bibliografia pubblicata negli *Studia in honorem Eminentissimi Cardinalis Alfonsi M. Stickler*, ed. ROSALIO IOSEPHO CARD. CASTILLO LARA (Studia et Textus Historiae Iuris Canonici 7), Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1992, pp. XXI-XXVIII. L'Autore ha offerto una trattazione di sintesi nel saggio *L'utrumque ius nella dottrina dei glossatori riguardante le relazioni tra Chiesa e Stato*, in *Il diritto comune e la tradizione giuridica europea*. Atti del Convegno di Studi in onore di Giuseppe Ermini, Perugia, 30-31 ottobre 1976, a cura di DANILO SEGOLONI (Università degli Studi di Perugia, Annali della Facoltà di Giurisprudenza, Nuova serie VI.1), Perugia, Libreria Universitaria Editrice, 1980, pp. 417-431. Le tradizionali convinzioni dualistiche dei canonisti medievali trovano una espressione artistica nelle miniature studiate da ALFONS M. STICKLER, *Ursprung und gegenseitiges Verhältnis der beiden Gewalten nach den Miniaturen des Gratianischen Dekrets*, in *Studia Gratiana*, 20, 1976, pp. 339-359. Sulla scia dell'insegnamento di Stickler si colloca la ricca ricerca di ROSALIO CASTILLO LARA, *Coacción eclesiástica y Sacro Romano Imperio. Estudio jurídico-histórico sobre la potestad coactiva material suprema de la Iglesia en los documentos conciliares y pontificios del período de formación del derecho canónico clásico como un presupuesto de las relaciones*

entre «*Sacerdotium*» e «*Imperium*» (Institutum Historicum Juris Canonici. Studia et Textus Historiae Juris Canonici, 1), Augustae Taurinorum, Apud Custodiam Librariam Pontificii Athenaei Salesiani, 1956. Una ricerca specifica su uno dei più grandi e influenti canonisti del medioevo è stata condotta da GAETANO CATALANO, *Impero, regni e sacerdozio nel pensiero di Uguccio da Pisa*, Milano, Giuffrè, 1959.

Sul pensiero politico di Innocenzo III, sul quale mi sono soffermato nel § 3, la letteratura è ampia. Si vedano, in particolare, MICHELE MACCARRONE, *Chiesa e stato nella dottrina di Papa Innocenzo III* (Lateranum, Nova Series, 6.3-4), Romae, Facultas theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, 1940; FRIEDRICH KEMPF, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik* (Miscellanea Historiae Pontificiae, XIX.58), Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1954; KENNETH PENNINGTON, *Pope Innocent III's Views on Church and State: A Gloss to Per Venerabilem*, in *Law, Church and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner*, a cura di KENNETH PENNINGTON - ROBERT SOMERVILLE, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1977, pp. 49-67, ora in ID., *Popes, Canonists, and Texts 1150-1550* (Collected Studies Series, 412), Aldershot, Variorum, 1993; WERNER MALECZEK, *Innocenzo III*, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, 2000, II, pp. 326-350.

Concordia e consonantia (nel § 3 invocate quali principi direttivi dei rapporti fra *sacerdotium* e *regnum*) sono idee fondamentali che permeano, su piani diversi, il diritto canonico medievale e costituiscono chiavi di lettura per una sua comprensione storiografica: STEPHAN KUTTNER, *Harmony from Dissonance. An Interpretation of Medieval Canon Law* (St. Vincent College, Wimmer Lecture 10, 1956), Latrobe, Archabbey Press, 1960, ora in ID., *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages* (Collected Studies 113), Aldershot - Brookfield, Variorum, 1992, n. I.

Sulla bolla *Unam sanctam* v. EMANUELE CONTE, *La bolla Unam sanctam e i fondamenti del potere papale fra diritto e teologia*, in *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge*, 113.1, 2001, pp. 663-684, con la letteratura ivi citata.

Sulla *ratio peccati* e la *potestas indirecta in temporalibus* v. Piero Bellini, *Sui caratteri essenziali della potestas indirecta in temporalibus* (1970), ora in ID., *Saggi di storia della esperienza canonistica*, Torino, Giappichelli, 1991, pp. 185-250; ID., *L'obbligazione da promessa con oggetto temporale nel sistema canonistico classico, con particolare riferimento ai secoli XII e XIII* (Università degli Studi di Roma, Monografie dell'Istituto di Diritto Pubblico della Facoltà di Giurisprudenza 19), Milano, Giuffrè, 1964; ID., *Respublica sub Deo. Il primato del Sacro nella esperienza giuridica della Europa preumanista*, Firenze, Le

Monnier 1981; ID., «*Denunciatio evangelica*» e «*denunciatio judicialis privata*». *Un capitolo di storia disciplinare della Chiesa*, Milano, Giuffrè, 1986; ID., *La coscienza del principe. Prospettazione ideologica e realtà politica delle interposizioni prelatizie nel Governo della cosa pubblica*, I-II, Torino, Giappichelli, 2000. Sulla problematicità del richiamo alla *ratio peccati* nel can. 1401 del vigente *Codex Iuris Canonici* v. VICENTE PRIETO, *Cose spirituali e annesse alle spirituali. La ratio peccati (can. 1401)*, in *Ius Ecclesiae*, 15, 2003, pp. 39-77.

Sui temi di cui al § 4.1. L'incidenza della *ratio peccati* sulla configurazione dei rapporti fra diritto civile e diritto canonico può essere studiata ed è stata studiata con riguardo specifico a molteplici tematiche. Mi sia consentito ricordare alcuni miei recenti lavori, dove si troveranno riferimenti alle modalità storicamente concrete di intervento dell'autorità ecclesiastica in materia temporale *ratione peccati*: *Alcuni casi di giuramento confirmatorio in materia di dote e di diritti successori. Contributo alla storia dell'«utrumque ius» (secoli XII-XV)*, in «*Panta rei*». *Studi dedicati a Manlio Bellomo*, a cura di ORAZIO CONDORELLI, I-V, Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 2004, I, pp. 491-565; *Il testamento confermato dal giuramento tra diritto canonico e diritto civile*, in *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur. I. Zivil- und Zivilprozessrecht*, a cura di ORAZIO CONDORELLI-FRANCK ROUMY-MATHIAS SCHMOECKEL (Norm und Struktur 37.1), Böhlau, Köln - Weimar - Wien 2009, pp. 311-336; *Il contributo delle ricerche canonistiche alla storia del pensiero medievale*, in *Studi in onore di Piero Pellegrino*, a cura di MARIA LUISA TACELLI-VINCENZO TURCHI (Università del Salento, Collana della Facoltà di Giurisprudenza, nuova serie 18), Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2009, pp. 335-369 (in particolare pp. 355-369).

Su *utrumque ius*, “età del diritto comune” e “sistema del diritto comune” si vedano FRANCESCO CALASSO, *Medio Evo del diritto. I. Le fonti*, Milano, Giuffrè, 1954, pp. 343-629; MANLIO BELLOMO, *L'Europa del diritto comune* (I Libri di Erice, 1), Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 1998⁸, pp. 163-215 [anche in traduzione inglese: *The Common Legal Past of Europe. 1000-1800*, translated by LYDIA G. COCHRANE, foreword by KENNETH PENNINGTON (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law, 4), Washington D.C., Catholic University of America Press, 1995; in traduzione spagnola: *La Europa del derecho común*, introduzione di EMMA MONTANOS FERRÍN, traduzione di NADIA POLONI e JOSÉ ANTONIO DE PRADO DíEZ (I Libri di Erice, 14), Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 1999²; in traduzione tedesca: *Europäische Rechtseinheit. Grundlagen und System des Ius Commune*, introduzione di HANS SCHLOSSER, traduzione di ELLEN DILCHER, München, C.H. Beck, 2005].

Per i cenni sulla concezione realistica del diritto e sulla connessione tra carità e diritto rinvio a due miei lavori: *Ius e lex nel sistema del diritto comune*

(secoli XIV-XV), in *Lex und Ius. Lex and Ius. Beiträge zur Begründung des Rechts in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, a cura di ALEXANDER FIDORA-MATHIAS LUTZ-BACHMANN-ANDREAS WAGNER (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit. Abteilung II: Untersuchungen, 1), Stuttgart [Bad Cannstatt], Frommann-Holzboog, 2010, pp. 27-88; *Carità e diritto agli albori della scienza giuridica medievale*, in *Diritto canonico e servizio della carità*, a cura di JESÚS MIÑAMBRES (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie Giuridiche, 33), Milano, Giuffrè, 2008, pp. 41-103.

Sul tema del *ministerium regale* e sulla regalità sacra, trattato nel § 4.2, vi è copiosa letteratura: è sufficiente, in questa sede, un rinvio alle dense pagine di YVES CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge*, Paris, Cerf, 1968, pp. 249-317. Al riguardo PIETRO COSTA ha recentemente notato che «la teologia politica medievale presuppone la distinzione fra il temporale e lo spirituale, fra l'Impero e la Chiesa, ma al contempo rende possibile la sacralizzazione del potere non meno della politicizzazione del sacro»: «*Imitatio imperii*» e «*imitatio sacerdotii*»: morte e trasfigurazione di una celebre formula, in *Laicità e Stato di diritto*. Atti del IV Convegno di Facoltà, Università di Milano-Bicocca, 9-10 febbraio 2006, a cura di ADOLFO CERETTI-LOREDANA GARLATI, Milano, Giuffrè, 2007, pp. 179-208 (p. 188). Condivido il giudizio che si tratta di una interconnessione persistente oltre i limiti cronologici convenzionali del medioevo, tanto che si potrebbe perciò «parlare di un 'lungo medioevo', che coesiste con (piuttosto che essere spazzato via da) gli squilli della modernità» (ivi, p. 190).

Nel § 4.2 mi sono soffermato, in particolare, sulla legislazione di Ruggero II il Normanno, re di Sicilia. Sulla sua idea di regalità si vedano MANLIO BELLOMO, *Società e istituzioni in Italia dal Medioevo agli inizi dell'età moderna*, Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 1993⁶, pp. 274-282. Sulla politica ecclesiastica dei Normanni v. GAETANO CATALANO, *Studi sulla Legazia Apostolica di Sicilia* (Historica, 4), Reggio Calabria, Parallelo 38; SALVATORE FODALE, *Comes et legatus Siciliae: Sul privilegio de Urbano II e la pretesa Apostolica Legazia dei normanni di Sicilia*, Palermo, Manfredi, 1970; SALVATORE BORDONALI, *Considerazioni sui rapporti Stato-Chiesa agli inizi del Regnum Siciliae*, in *Studi in onore di Gaetano Catalano*, I, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1998, pp. 257 ss. Per una informazione generale sulla legislazione ruggeriana v. ORTENSIO ZECCHINO, *Assise di Ariano*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2006, I, pp. 109-116, con la letteratura ivi citata. Per il collegamento tra i contenuti del proemio delle *Assisae* e le vicende che portarono all'incoronazione di Ruggero II v. MARIO CARVALE, *Il Regno normanno di Sicilia* (Ius Nostrum, 10), Milano, Giuffrè, 1966, pp.

40-51. Da oltre un secolo le *Assisae* non cessano di attirare l'attenzione della storiografia giuridica, sia sulla questione della paternità ruggeriana (che nel testo ho dato come risolta in senso affermativo), sia per il problema dell'individuazione delle fonti giuridiche utilizzate. Fra gli studi più antichi credo che siano ancora da tenere presenti quelli di FRANCESCO BRANDILEONE, *Il diritto romano nelle leggi normanne e sveve*, Torino, Bocca, 1884, e *Il diritto greco-romano nell'Italia meridionale sotto la dominazione normanna*, in *Archivio Giuridico*, 36, 1886, pp. 63-101, 238-291, ora entrambi ristampati in ID., *Scritti di storia giuridica dell'Italia meridionale*, a cura di CARLO GUIDO MOR (Società di Storia Patria per la Puglia, Documenti e Monografie, 34), Bari, Società di Storia Patria per la Puglia, 1970, rispettivamente pp. 315-413 e pp. 211-313. Tra i contributi più recenti, non coincidenti nelle conclusioni, v. KENNETH PENNINGTON, *The Birth of the «Ius commune»: King Roger II's Legislation*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 17, 2006, pp. 23-60; FEDERICO MARTINO-ADALGISA DE SIMONE, *Un documento in arabo e il diritto comune alla corte di Ruggero II*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 19, 2008, pp. 93-136; ENNIO CORTESE, *Il diritto romano in Sicilia prima e dopo l'istituzione del Regno*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 20, 2009, pp. 15-27; KENNETH PENNINGTON, *The Constitutiones of King Roger II of Sicily in Vat. lat. 8782*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 21, 2010, pp. 35-54. Sulle norme in materia ecclesiastica si vedano, in particolare, CHRISTOPH ULRICH SCHMINCK, *Crimen laesae maiestatis. Das politische Strafrecht Siziliens nach den Assisen von Ariano (1140) und den Konstitutionen von Melfi (1231)* (Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, Neue Folge, 14), Aalen, Scientia Verlag, 1970, pp. 44-53, e ORTENSIO ZECCHINO, *Le Assise di Ruggiero II. Problemi di storia delle fonti e di diritto penale* (Pubblicazioni della Facoltà Giuridica dell'Università di Napoli CLXXXV), Napoli, Jovene, 1980, pp. 132-136. Il processo contro Filippo di Mahdia, ricordato nel testo, è ricollegato all'Assisa che punisce l'apostasia da SCHMINCK, *Crimen laesae maiestatis*, cit., p. 77. L'episodio è riferito, oltre che nella interpolazione degli *Annales* di Romualdo Salernitano, anche da due cronisti musulmani. Secondo MICHELE AMARI, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, seconda edizione accresciuta e modificata dall'Autore, a cura di CARLO ALFONSO NALLINO, I-III, Catania, Prampolini, 1933-1939; rist. Catania, Dafni, 1986, III.2, pp. 443-447, il fatto dovrebbe essere collocato nel 1153 piuttosto che nel 1146, data indicata dall'editore di Romualdo Salernitano. Trovo condivisibile la ricostruzione di SALVATORE TRAMONTANA, *La Sicilia dall'insediamento normanno al Vespro (1061-1282)*, in *Storia della Sicilia*, III, Napoli, Società Editrice Storia di Napoli e della Sicilia, 1980, pp. 222-224. Tra gli autori che più recentemente si sono occupati del caso cfr. GLAUCO MARIA CANTARELLA, *La Sicilia e i Nor-*

manni. Le fonti del mito (Il mondo medievale, Sez. di storia delle istituzioni, della spiritualità e delle idee, 19), Bologna, Patron, 1988, pp. 64-66 (dove fra l'altro descrive un ambiente in cui la dissimulazione della fede musulmana è piuttosto diffusa); HUBERT HOUBEN, *Ruggero II di Sicilia: un sovrano tra Oriente e Occidente* (Centro Europeo di Studi Normanni, Fonti e Studi 8), Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 142-145; JEREMY JOHNS, *Arabic Administration in Norman Sicily. The Royal Divan* (coll. Cambridge Studies in Islamic Civilization), Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 215-218, 250; ALEX METCALFE, *Muslim and Christians in Norman Sicily. Arabic Speakers and the End of Islam*, New York, Routledge Curzon, 2003, pp. 48-50.

Accennando alle possibili ascendenze della politica ecclesiastica di Ruggero II, ho fatto una rapida allusione al problema se e in quale misura una tralatizia terminologia storiografica che parla di concezione "costantiniana" o "carolingia", o di "sinfonia" o di "cesaropapismo", sia in effetti idonea a cogliere gli elementi di sintonia come pure le differenze che qualificano i rapporti tra Chiesa e potere politico nell'Occidente latino e nell'Oriente bizantino. Un aspetto di questo problema più generale riguarda la questione se la categoria del "cesaropapismo" sia o no adeguata a qualificare le relazioni tra autorità temporale e autorità spirituale nell'impero bizantino. Vi è chi risponde affermativamente: GILBERT DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris, Gallimard, 1996; ID., *Cesaropapismo*, in *Federico II. Enciclopedia Fridericiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2006, I, pp. 299-307. Vi è, al contrario, chi ritiene impropria l'applicazione di tale categoria al mondo bizantino, e afferma che tali relazioni si siano basate su uno schietto principio dualistico: si veda, per esempio, HÉLÈNE AHRWEILER, *L'idéologie politique de l'empire byzantin* (L'Historien, 20), Paris, Presses Universitaires de France, 1975, pp. 129-133. Lungo questa diversa linea interpretativa il modello è piuttosto quello giustiniano della "sinfonia" o, con neologismo greco, *synallelía*: sull'argomento si veda CONSTANTINOS G. PITSAKIS, *La synallelía, principe fondamental des rapports entre l'Eglise et l'Etat: idéologie et pratique byzantines et transformations contemporaines*, in *Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen. 10. Kirche und Staat im christlichen Osten*, 1991, pp. 17-35; ID., *Empire et Eglise (le modèle de la Nouvelle Rome): la question des ordres juridiques*, in *Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca*, a cura di MARIA PIA BACCARI (Da Roma alla Terza Roma, Documenti e Studi: Rendiconti dell'XI Seminario, Campidoglio, 21 aprile 1991), Roma, Herder, 1994, pp. 127-123; ID., *Droit romain et droit canonique oriental*, in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, 24-30 aprile 2003 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 51), Spoleto, presso la sede della Fondazione, 2004, II, pp.

1435-1469. Per un quadro di insieme si veda AGOSTINO PERTUSI, *Il pensiero politico bizantino*, edizione a cura di ANTONIO CARILE (Il mondo medievale, sez. di storia bizantina e slava, 6), Bologna, Patron 1990 (già nella *Storia delle idee politiche, economiche e sociali* diretta da LUIGI FIRPO, Torino, Utet 1983). Dal punto di vista teologico, si nota che «nella prospettiva ecclesiologica che domina le considerazioni degli Orientali, è difficile separare la società umana in due ‘società perfette’, la Chiesa e lo Stato»: TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell’Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma, Pontificium Institutum Orientale, 1985, pp. 143. Ritengo interessante notare che nella Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo si recita una preghiera per i governanti e per le autorità civili e militari: «Pro piissimis et a Deo custoditis imperatoribus nostris, et pro toto palatio et exercitu ipsorum» («ypèr tòn eusebestáton kai theophylàkton basiléon emôn, pantòs toû palatíu kai toû stratopédou autôn») (*Patrologia Graeca*, vol. 63, col. 907). Mi sembra una bella manifestazione, sul piano della liturgia, della “sinfonia” o *synallelía* tra *sacerdotium* e *regnum* che connota la teologia politica bizantina.

Sul tema dell’obbligatorietà della legge umana in coscienza, affrontato nel § 4.3, rinvio al mio studio su *Norma giuridica e norma morale, giustizia e salus animarum secondo Diego de Covarrubias. Riflessioni a margine della Relectio super regula «Peccatum»*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 19, 2008, pp. 163-202 (in particolare pp. 179 ss., con la letteratura ivi citata). Sul tema sono tornato nella relazione su *Le origini teologico-canonistiche della teoria delle leges mere poenales*, tenuta presso la Villa Vigoni, Centro Italo-Tedesco (Lovenjo di Menaggio) nell’occasione della terza Conferenza di Ricerca sul tema *L’influsso del diritto canonico sulla cultura giuridica europea. III. Diritto penale e processuale penale* (21-24 ottobre 2010). Il testo è in corso di pubblicazione nel terzo volume della serie *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, a cura di ORAZIO CONDORELLI-FRANCK ROUMY-MATHIAS SCHMOECKEL (Böhlau, Köln - Weimar - Wien).

TAVOLE

1. Cesena, Biblioteca Malatestiana, ms. S.II.1: Graziano, *Decretum*, corredato dall'*apparatus* di Giovanni Teutonico e Bartolomeo da Brescia, fol. 2r. L'immagine è disponibile sul sito del *Catalogo aperto dei manoscritti malatestiani*: <http://www.malatestiana.it/manoscritti/index.htm>.

Il ms. è decorato da due distinti miniatori di ambiente bolognese, al primo dei quali si deve la miniatura di fol. 2r (tra secondo e quarto decennio del secolo XIV): FRANCESCA FLORES D'ARCAIS, *Le miniature dei manoscritti giuridici trecenteschi nella Biblioteca Malatestiana*, in *Libreria Domini. I manoscritti della Biblioteca Malatestiana: testi e decorazioni*, a cura di FABRIZIO LOLLINI – PIERO LUCCHI, Bologna, Grafis, 1995, pp. 249-263. Sul sito della Biblioteca Malatestiana si possono leggere la scheda catalogografica e una bibliografia dei lavori dove il ms. è studiato o menzionato.

L'immagine rappresenta il conferimento dei poteri da parte di Cristo al Papa e all'Imperatore. Cristo è assiso in trono, con un libro aperto sulla gamba sinistra. Alla sua destra il Papa, leggermente inclinato, riceve da un angelo un libro. Alla sua sinistra un angelo consegna all'Imperatore il *gladius*. *Clerici* e *milites* fanno da seguito a Papa e Imperatore. L'immagine è ispirata dalle parole con cui inizia il *Decretum*: «Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus». Dalla duplice modalità con cui il diritto si manifesta al genere umano l'artista trae l'idea di rappresentare i titolari dei due poteri, ecclesiastico e civile, attraverso i quali il mondo è governato. È una incisiva rappresentazione della dottrina delle *potestates distinctae* ma procedenti *ex uno eodemque principio* (cfr. Giustiniano, *Novella* 6): Papa e Imperatore, nei quali si incarnano le realtà del *sacerdotium* e del *regnum*, ricevono i loro poteri direttamente da Cristo. A margine del citato passo i commentatori del *Decretum* notano che le due potestà governano il genere umano attraverso i due diritti: naturale (cioè divino, spiega la glossa), e umano (cfr. glossa in *dictum ante* D.1 c.1, v. *duobus*, v. *naturali*, v. *moribus*). I due diritti sono *instrumenta* nelle mani dei due *auctores*.

Sebbene notevolmente semplificata, la scena è simile a quella del ms. Vat. Lat. 1366, fol. 1r, descritta da STICKLER, *Ursprung und gegenseitiges Verhältnis*, cit., p. 347. Sulle miniature del *Decretum* di Graziano si vedano i tre volumi di ANTHONY MELNIKAS, *The Corpus of the Miniatures in the Manuscripts of "Decretum Gratiani"* (= *Studia Gratiana* 16-18), Romae, 1975.

2. Beaune, Bibliothèque Municipale, ms. 5: Graziano, *Decretum* con vari strati di glosse, fol. 4r.

L'immagine è disponibile sul sito *Manuscrits enluminés des bibliothèques*

de France: <http://www.manuscritsenlumines.fr>

Descrizione, analisi e bibliografia in RUDOLF WEIGAND, *Die Glossen zum Dekret Gratians*. Teil III und IV (= *Studia Gratiana* 26), Romae 1991, pp. 687-689.

Secondo HERMANN SCHADT il manoscritto risale agli anni 1155/1165 e fu confezionato in Sicilia: *Die Darstellungen der Arbores Consanguinitatis und der Arbores Affinitatis. Bildschemata in juristischen Handschriften*, Tübingen, Verlag Ernst Wasmut, 1982, p. 48 e *passim*. La ragione di tale localizzazione dipenderebbe dal fondale dell'immagine posta a fol. 288v (*arbor consanguinitatis*), fondale che l'Autore trova somigliante ai mosaici della Cattedrale di Monreale e della Cappella Palatina di Palermo. La figura rappresentata nell'*arbor consanguinitatis* si ispira a un modello bizantino. L'origine siciliana del ms. è accettata, oltre che da WEIGAND, da PETER LANDAU, *Gratian and the Decretum Gratiani*, in *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, a cura di WILFRIED HARTMANN - KENNETH PENNINGTON, Washington D.C., Catholic University of America Press, 2008, pp. 22-54 (49).

L'immagine qui riportata rappresenta la lettera H, iniziale di *Humanum genus*. Cristo è raffigurato sopra il tratto orizzontale della lettera H; sotto, Papa e Imperatore stanno uno accanto all'altro. Cfr. STICKLER, *Ursprung und gegenseitiges Verhältnis*, 351.

3(a) e 3(b). Köln, Dombibliothek, Codex 127: Graziano, *Decretum* con vari strati di glosse, fol. 9r.

L'immagine è disponibile sul sito dei *Codices Electronici Ecclesiae Coloniensis*: <http://www.ceec.uni-koeln.de/>

Manoscritto databile intorno al 1170. Si veda la scheda di BEATE BRAUN-NIEHR, in *Glaube und Wissen im Mittelalter: die Kölner Dombibliothek. Katalogbuch zur Ausstellung, Erzbischofliches Diözesanmuseum Köln, 7. August bis 15. November 1998*, München, Hirmer, 1998, pp. 262-266, disponibile sul citato sito web. Il codice, splendido testimone della scuola decretistica coloniese, è stato analiticamente descritto da WEIGAND, *Die Glossen*, cit., pp. 782-785. Più recentemente è stato preso in considerazione da PETER LANDAU, *Die kölnen Kanonistik des 12. Jahrhunderts. Ein Höhepunkt der europäischen Rechtswissenschaft* (Kölner rechtsgeschichtliche Vorträge im Auftrag des Rheinischen Vereins für Rechtsgeschichte e. V. zu Köln, Heft 1), Badenweiler, Wissenschaftlicher Verlag Bachmann, 2008, pp. 11 s., 36 s.

La iniziale H di *Humanum genus* è rappresentata attraverso due figure, Imperatore incoronato (sinistra) e Papa con mitria e pastorale (a destra), che tengono insieme uno scettro. È una efficace rappresentazione della idea di

collaborazione (*concordia, consonantia*) di *sacerdotium* e *regnum* nel governo del genere umano. Cfr. STICKLER, *Ursprung und gegenseitiges Verhältnis*, p. 356.

4. Palermo, Chiesa di Santa Maria dell'Ammiraglio, detta della Martorana. Mosaico: Ruggero è incoronato re da Cristo.

La Chiesa fu fondata nel 1143 da Giorgio di Antiochia, ammiraglio di Ruggero II. I mosaici risalgono agli anni 1146-1151, furono dunque eseguiti durante la vita del sovrano.

Il re indossa il *lóros*, indumento da cerimonia proprio dell'imperatore bizantino. Il volto regale è simile a quello di Cristo. Il processo artistico di mimesi traduce l'idea del re terreno come immagine del Re celeste e rappresentante della Divinità in terra. Sulla regalità "cristomimetica", anche con riferimento a questa rappresentazione di Ruggero II, v. ERNST H. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, traduzione italiana con introduzione di ALAIN BOIREAU, Princeton, 1957; Torino, Einaudi, 1989, pp. 43 ss., 58. Per una analisi del mosaico è fondamentale ERNST KITZINGER, *The Mosaics of St. Mary's of the Admiral in Palermo* (Dumbarton Oaks Studies, 27), Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1990, pp. 189-197. L'idea che il re è investito del suo potere direttamente da Dio è rappresentata anche da una iscrizione trilingue (latino, greco e arabo) murata sul muro esterno della Cappella Palatina di Palermo. L'epigrafe afferma che il re aveva fatto costruire nel 1142 un orologio ad acqua. Nel testo in greco si parla del "possente sovrano Ruggero, re scettrato da Dio": AMARI, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, cit., III.3, p. 702.



1. Cesena, Biblioteca Malatestiana, ms. S.II.1, fol. 2r.



2. Beaune, Bibliothèque Municipale, ms. 5, fol. 4r.



3(b). Köln, Dombibliothek, Codex 127, fol. 9r, particolare



4. Palermo, Chiesa di Santa Maria dell' Ammiraglio, detta della Martorana, mosaico (foto di Matthias Süßen disponibile su [http://de.wikipedia.org/wiki/Roger_II._\(Sizilien\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Roger_II._(Sizilien)))