



diritto & religioni

Semestrale
Anno VII - n. 1-2012
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

13



**LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno VII - n. 1-2012
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, F. Di Donato, 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. Stefani
L. Barbieri, Raffaele Santoro,
Roberta Santoro
F. Balsamo
S. Testa Bappenheim
F. Falanga
A. Guarino

Parte III

SETTORI

Lecture, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

F. Petroncelli Hübler, M. Tedeschi

Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fucillo - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Iván Ibán - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustin Motilla - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura

Principi sistematici di diritto e politica ecclesiastica nel filosofo e giurista siciliano Francesco Orestano

FABIO VECCHI

1. Introduzione. Brevi richiami biografici: eclettismo culturale e radicale spiritualità dell'uomo. L'adesione al fascismo

Ben noto nell'ambiente filosofico, Francesco Orestano è rimasto, ed ingiustamente, sconosciuto tra gli ecclesiasticisti ed estraneo al perimetro del dibattito giuridico. Ingiustamente, perché lo studioso siciliano nato nel 1873 ad Alia, presso Palermo, condensa in sé la statura di uno scienziato raffinato e completo, eclettico, profondo e di rigorosa moralità. Tutte qualità che gli hanno permesso, lui fervente fascista, di transitare indenne attraverso il gorgo del totalitarismo.

Orestano è poliedrico e lungimirante. Si laurea in legge a Palermo, nel 1896 e successivamente, a Lipsia, in filosofia. Lì, probabilmente, l'influenza di Johan Friedrich Herbart¹, e l'idea di una filosofia metafisica quale mezzo necessario attraverso cui, con l'elaborazione dei concetti, è dato conoscere la verità: una realtà gravida di valori finalizzati all'idea di Dio. È la base del suo «iper-realismo critico» intensamente spiritualistico. L'Orestano filosofo e giurista è, infatti, anche il credente, l'esteta ed il pedagogo. La realtà è inquadrabile in «principi» resi vividi dall'esperienza umana che si sviluppa nei valori della libertà, della solidarietà², del bene comune, della

¹ CORRADO DOLLO, *Il positivismo in Sicilia. Filosofia, istituzioni di cultura e condizionamenti sociali*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004, pp. 248-249.

² FRANCESCO ORESTANO, *Preludio alla mia "filosofia del diritto"*, in *Saggi giuridici*, F.lli Bocca, Milano, 1941: «La distinzione tra sfera di diritto privato e sfera di diritto pubblico non può più essere considerata come assoluta; ma il riconoscimento della solidarietà di fatto fra tutti gli elementi del sistema sociale deve farci ammettere la prevalenza decisiva degli interessi generali sui particolari, ovunque siano in contrasto», p. 16.

Ed ancora: «...funzionalità del diritto non vuol proprio dire né formalismo vuoto e indifferente al suo contenuto, né arbitrarietà. E noi dobbiamo imparare a distinguere (...) con la maggiore possibile chiarezza, quel che nell'ordine delle funzioni giuridiche è veramente necessario e costruttivo, da quel ch'è optativo e illusorio», p.24. Ed inoltre, la sua autonomia strutturale e funzionale «...

moralità³: in una parola, in una concezione del diritto che è, insieme, fondamento della politica e incorruttibile arbitro supremo dei conflitti che, fatalmente, attraversano il tessuto sociale e lo colmano di antagonismi in una gerarchia di superiori-inferiori⁴.

La prospettiva metafisica in Orestano si proietta nella politica e nel diritto, perché la filosofia non è semplicemente un problema di tecnica gnoseologica, ma di morale: un problema di virtù da attuare onestamente alla realtà quotidiana: è il «problema della vita»⁵.

È con questo spirito decisionista e dinamico che Orestano affronta uno dei principali problemi dell'età pre e post-umbertina: la Questione romana e i difetti costitutivi della Legge delle guarentigie (13 maggio 1871, n. 214). E l'analisi realista, tomista, «per principi», sarà il fondamento della sua soluzione concordataria: soluzione non politicamente conciliatorista, ma convintamente «realista». Un orizzonte che, non a caso, si estende dalla soluzione della natura della sovranità del Romano Pontefice, sino ad abbracciare i valori condivisi dai popoli della futura Europa e della laicità democratica.

In questo senso Orestano soddisfa al compito essenziale del giurista: l'essere fedele principalmente al realismo dell'indagine e alla preliminare qualifica-

il diritto l'impone da sé imprescindibilmente a tutti i fini etici, politici, sociali che gli vengono confidati », p. 26.

³ «...e al perfezionamento generale conferisce più la simpatia, l'amore, la carità, il perdono? o un regime di inflessibile e inesorabile giustizia distributiva? e conviene meglio la pace, comunque assicurata, fra gli uomini, o il libero sviluppo degli istituti agonali e di dominio? la solidarietà o la lotta per l'esistenza? la protezione del debole a ogni costo o la libera elevazione dei più forti a spese dei più deboli? (...) Fra queste e innumerevoli altre alternative (...) si dibatte la coscienza ogni volta che si riproponga originalmente il problema dei fini e dei modi della vita, cioè il problema morale». FRANCESCO ORESTANO, *La morale economica e la morale del sacrificio*, in *Saggi giuridici*, cit., p. 34.

⁴ Cfr. GIOVANNI REALE-DARIO ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, 3, La Scuola ed., Brescia, 1983, pp. 161-164.

⁵ FRANCESCO ORESTANO, *La morale economica*, cit.: «Società e Stato, morale e diritto prendono sotto la loro protezione sempre più efficace e gelosa la vita e i suoi bisogni essenziali. Da ciò il divieto assoluto di uccidere e di offendere in qualsiasi modo la vita; da ciò il comando di *neminem laedere* ed *unicuique suum tribuere*; da ciò infine tutte le iniziative politiche, morali ed economiche dello Stato per attuare le migliori possibili condizioni in cui la vita di preserva e prospera. Si giustificano pertanto, come parti d'un unico *sistema protettivo dell'economia della vita e dei valori umani*, non soltanto le funzioni di difesa e le funzioni giuridiche, ma anche le cosiddette *funzioni sociali dello Stato* (...)», p. 37. Ed ancora: «La subordinazione della vita a un'ideale è un'opera di fede e involge sempre una mistica. Nessuna dimostrazione dell'ideale, nessuna giustificazione dei suoi comandi sarà mai così compiuta e convincente, da eliminare il bisogno di un supplemento di volontà per sopprimere il dubbio e corroborare le nostre scelte. Se lo fossero, l'ideale non sarebbe più ideale, non apparterebbe più alle visioni e intuizioni necessariamente ipotetiche (...). Religione e filosofia propongono delle grandiose ipotesi per suffragare le nostre scelte, per dare un contenuto definito, un valore determinato alla vita (...)», p. 45.

zione dei dati di quella realtà di cui tenta l'avvicinamento e la conoscenza⁶.

2. *Contesto storico-politico di gestazione dell'originale pensiero di Orestano*

L'attenzione di Francesco Orestano per il diritto ecclesiastico corre parallela con la formazione filosofica e se ne possono individuare i germi – ben prima dell'articolo in cui, nel 1905, lancia strali infuocati contro il separatismo antistorico di Luigi Luzzatti – nello scritto oggetto della tesi di laurea: «*La teoria dell'organismo sociale*» (1896)⁷. Il filosofo aliese rimarrà sempre fedele agli intendimenti giovanili lì esposti, anche quando il liberalismo ottocentesco e l'età giolittiana si risolveranno nel fascismo, e la questione dei rapporti Stato-Chiesa sembrerà finalmente prossima ad una soluzione negoziata. A cavallo tra i due secoli, infatti, domina in materia di politica ecclesiastica il patto tacito del «*quieta non movere*». Per gli esponenti politici della Destra e della Sinistra storica avvicendati alla guida del governo negli anni in cui Orestano matura la sua filosofia ed espone le sue idee sulla Questione romana, il tema dei rapporti tra le due Potestà e la possibile conciliazione, nell'intreccio delle ragioni di politica interna ed estera, resta un nodo insoluto. La formula di Cavour «libera Chiesa in libero Stato» appare ai governi del Regno un modello teorico su cui impostare un esercizio politico fine a sé stesso, declinabile a seconda delle sensibilità dei responsabili dell'esecutivo, ma incapaci di un colpo d'ala tale da liberarlo dal bozzolo risorgimentale⁸. Le prove di tale irresoluto temporeggiare sono costanti.

L'ultima decade dell'Ottocento segna continue crisi di governo, con l'avvicendamento di Crispi, di Rudinì e Pelloux e, nello sfondo dei crescenti timori rivoluzionari e del malcontento sociale, risalta l'opposizione dell'Italia alla partecipazione di Leone XIII alla prima Conferenza di pace dell'Aja (18

⁶ MARIO TEDESCHI, *Politica, religione e diritto ecclesiastico*, in *Sulla scienza del diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 2007, p. 127.

⁷ FRANCESCO ORESTANO, *La teoria dell'organismo sociale*, Palermo, 1896, (poi raccolta in FRANCESCO ORESTANO *Opera Omnia*, Vol. V, *Opere inedite*, Appendice II, Cedam, Padova, 1969). Ci basti qui, la secca osservazione sul diritto, quale: «...riflesso dello stato di fatto degli interessi che si trovano in lotta...legalizza forme violente di graduazioni sociali che assicurano ai più forti la loro prevalenza e il loro sfruttamento sui più deboli». Cfr. CORRADO DOLLO, *Il positivismo in Sicilia*. cit., p. 476; ID., *La teoria dell'organismo sociale in un inedito giovanile di Francesco Orestano*, in «*Sophia*», 1970, pp. 3-16 (in seguito, in *Itinerari filosofici*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004, p. 11 e nota 27).

⁸ Sul peso esercitato dall'ideologia risorgimentale sulla politica ecclesiastica, specialmente riguardo alla questione della sovranità del Papa, MARIO TEDESCHI, *La politica ecclesiastica nel secondo Ministero Ricasoli (13 giugno 1866-4 aprile 1867)*, in *Quasi un bilancio* (n.18, Collana Diritto e Religioni), Pellegrini ed., Cosenza, 2011, pp. 147 ss.

maggio-29 luglio 1899). Non c'è dubbio che tale miopia politica denunci una rigidità ideologica ereditata dal Risorgimento e dal radicalismo massone anticlericale, ed emersa palesemente tanto con il varo di una legislazione marcatamente laicista⁹, quanto con l'ostilità governativa all'insegnamento del diritto canonico nelle regie Università¹⁰.

Con l'ultima fase di governo, Giolitti (1903-1914) ispira la politica ecclesiastica all'insegna della conservazione, enunciata programmaticamente nel 1904 con la celebre formula delle «due parallele», che descrivevano Stato e Chiesa come due monadi destinate a perenne incomunicabilità¹¹.

Il giannoniano Pasquale Stanislao Mancini, giurisdizionalista liberale, apertamente critico verso l'operato della Chiesa nel meridione italiano, si mostra possibilista all'esperimento della conciliazione per risolvere la Questione romana¹². La direzione intrapresa da Francesco Crispi, tra il 1894 e 1895, intesa a promuovere una «conciliazione silenziosa» all'insegna di una pacificazione

⁹ ARTURO CARLO JEMOLO, *L'amministrazione ecclesiastica*, pp.43 ss., spec. pp. 141 ss.

¹⁰ LUIGI DE LUCA, *L'insegnamento del diritto canonico nelle Università italiane*, in *Scritti vari di diritto ecclesiastico e canonico*, II, Cedam, Padova, 1997, pp. 509 ss.; GAETANO CATALANO, *La problematica del diritto ecclesiastico ai tempi di Francesco Scaduto e ai nostri giorni*, in *Scritti minori. I. Scritti storici* (a cura di Mario Tedeschi), Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, pp. 315-317 e spec. p. 337, circa il deprecato regolamento Coppino (ex r.d. 8 ottobre 1876, n. 3434). Per un quadro problematico più esteso, si veda MARIO TEDESCHI, *Il diritto ecclesiastico nell'alveo delle discipline pubblicistiche*, in *Quasi un bilancio*, cit., pp. 121-132.

¹¹ «Noi, in quanto alla politica ecclesiastica, crediamo che non vi siano cambiamenti da fare (...). Il principio nostro è questo, che lo Stato e la Chiesa sono due parallele che non si debbono incontrare mai. Guai alla Chiesa il giorno in cui volesse invadere i poteri dello Stato (...) in quanto a religione il Governo è puramente e semplicemente incompetente. (...) non credo che sia nelle attribuzioni del Governo né di sostenere, né di combattere alcun principio religioso». *Discorsi Parlamentari*, II, (a cura di S. Furlani), Roma, 1954, p.820. Sul moderatismo giolittiano anche in politica ecclesiastica, v. GIOVANNI ANSALDO, *Giovanni Giolitti. Il Ministro della buona vita*, Le Lettere ed., Firenze, 2002, pp. 62 ss., spec. pp.111-113. Vedi anche ARTURO CARLO JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino, 1963, p. 452, 367 ss. e spec. p. 369.

Il superamento della Questione romana, per Giolitti, poteva essere inteso solo in termini di politica elettorale, col reinserimento dei cattolici nella dinamica politica, a soluzione del *non expedit*, ma nell'intangibilità del modello risorgimentale dei rapporti Stato-Chiesa, consacrato dalla Legge delle guarentigie. Cfr. EMILIO GENTILE, «Giolitti Giovanni», in *Dizionario Biografico degli Italiani* (in seguito, DBI), Treccani, Roma, 55 (2000), p. 174.

¹² Oltre alla politica legislativa ecclesiastica (il disegno di legge sull'introduzione del matrimonio civile e la generale riforma ecclesiastica nel sud Italia), il Mancini va ricordato per la teorizzazione del fondamento internazionale delle nazionalità, da intendere come riconoscimento della natura soggettiva di diritto internazionale delle nazioni: idee plaudite da Francesco Ruffini e nelle quali si avverte l'esigenza di un inquadramento teorico della questione della sovranità dello Stato, con i significativi risvolti relativi alla condizione del Romano Pontefice. Cfr. FRANCESCO RUFFINI, *Nel primo centenario della nascita di Pasquale Stanislao Mancini*, in *Nuova Antologia*, 16 marzo 1917, p. XI. Vedasi anche SINE AUCTORE, «Mancini Pasquale Stanislao», in DBI, Treccani, Roma, 68 (2007), pp.537 ss. e spec., pp. 544-545.

senza accordi con la Chiesa, segna il momento di maggior favore dello statista siciliano – lo stesso che, coerente con una politica laicista intransigente, aveva professato il suo separatismo nel contributo alla costruzione della Legge delle guarentigie – verso la Questione romana¹³.

I più evidenti segnali di contatto tra l'Orestano e la classe politica del suo tempo sono ravvisabili nel liberalismo cavouriano di Ruggero Bonghi. La sua politica ecclesiastica, memore di un cattolicesimo di radice rosminiana e manzoniana, è aperta alla conciliazione, ma risente di molteplici bilanciamenti e riserve che, in ultimo, descrivono una scelta di compromesso e di conservazione. Come in Orestano, in Bonghi c'è l'anelito alla conciliazione sulla base di accordi bilaterali¹⁴ e una entusiastica declinazione della dinamicità della «vita»¹⁵; diversamente da quello, Bonghi esclude fermamente – quand'anche territorialmente circoscritta entro la cintura del Vaticano – la ricostituzione di una sovranità temporale assoluta del Papa¹⁶. Come per Orestano, Bonghi intende rimodellare la formula cavouriana, ma con risultati conservativi, non rispondenti alle attese riformiste¹⁷.

Così, pure, Luigi Luzzatti, cede alle lusinghe di una personale reinterpretazione della dottrina di Cavour ed imposta la politica ecclesiastica sul profilo di una «libera Chiesa nello Stato sovrano»¹⁸: formula che, a tutta evidenza, esclude in radice il problema, centrale in Orestano, della sovranità del Papa, per concentrarsi sulla necessità del rinnovamento della Chiesa, dell'apertura alla sensibilità modernista e ad una soluzione della Questione romana sug-

¹³ Ci basti qui ricordare la legge (17 luglio 1890) sulle Istituzioni Pubbliche di Beneficienza e la legge (7 luglio 1866) di soppressione delle corporazioni religiose). Si veda FAUSTO FONZI, «*Crispi Francesco*», in DBI, Treccani, Roma, 30 (1984), pp. 779 ss., spec. p.791. ARTURO CARLO JEMOLO, *Chiesa e Stato* cit., pp. 274 ss.

¹⁴ RUGGERO BONGHI, *La Conciliazione*, in *Nuova Antologia*, 1 giugno 1887.

¹⁵ «La vita non è né scrivere né parlare, ma agire». RUGGERO BONGHI, *Opere*, IV, *Ritratti e profili di contemporanei* (a cura di F. Salata), Firenze, 1935-1936. ARTURO CARLO JEMOLO, *Chiesa e Stato* cit., pp.311 ss.

¹⁶ RUGGERO BONGHI, *Perseveranze*, Milano, (15 ottobre 1870). La legislazione ecclesiastica del Bonghi assolve ad un momento centrale della sua azione politica. Relatore della Legge delle guarentigie, fu strenuo difensore delle residue prerogative ecclesiastiche dell'età postrisorgimentale (e contrario ai progetti di legge del 1872 e 1873, di abolizione delle facoltà di teologia, e di soppressione delle congregazioni religiose romane). Dissente apertamente dal modello bismarckiano del *Kulturkampf*. Cfr. RUGGERO BONGHI, *Frati, Papi e Re. Discorsi tre*, Napoli, 1873.

¹⁷ RUGGERO BONGHI, *Libere Chiese in libero Stato*, in *La Stampa*, 3 maggio 1863.

¹⁸ PAOLO PECORARI-PIERLUIGI BALLINI, «Luzzatti Luigi», in DBI, Treccani, Roma, 66 (2006), pp. 724 ss. Sottolinea il risalto assegnato alla «sovranità» dello Stato, che è massima nelle teorie politiche del Luzzatti, in confronto ad ogni altra confessione, VINCENZO DEL GIUDICE, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 1964¹⁰, p. 16.

gerita da esperienze straniere¹⁹, secondo prospettive comparate, lo si dirà in seguito, causticamente censurate dall'Orestano.

È questo il teatro politico nello sfondo di fine Ottocento. Di conciliazione si discute, e molto, ma con mille remore al momento di affrontare in concreto la questione. La sacertà ed inviolabilità riconosciuta al Papa dalla Legge delle guarentigie aveva finito per riflettere quei caratteri di invulnerabilità al complesso normativo che li aveva generati²⁰. Il nocciolo della questione risiedeva in quella sovranità pontificia sulla cui natura si erano misurati, in tempi più remoti, i progetti del Pantaleoni e le trattative diplomatiche del Passaglia e del Bozino²¹ ed ora, tra traccheggiamenti, sospensioni ed incertezze, si riproponeva alle architetture giuridiche degli statisti liberali di *fin de siècle*.

3. Vaghezza degli intenti conciliatoristi nella dottrina giuseccllesiastica a cavallo tra i due secoli

La chiarezza del pensiero dell'Orestano giurista emerge altrettanto netta nel confronto, qui ridotto all'essenziale con la dottrina giuseccllesiasticista del suo tempo. Ci basti qui rammentare l'impronta liberale con cui Francesco Ruffini (1863-1934) esalta il principio cavouriano della «libera Chiesa in libero Stato» ed eleva la libertà religiosa a principio cardine dei rapporti tra le due autorità: rapporti da intendere esclusivamente entro il modello separatista²², sebbene egli chiarisca come la libertà religiosa possa essere validamente affermata dallo Stato indipendentemente dalla vigenza di sistemi separatisti o giurisdizionalisti²³. E, coerentemente, sarà tra quel manipolo di parlamentari

¹⁹ Cfr. LUIGI LUZZATTI, *La libertà di coscienza e di scienza. Studi storici costituzionali*, Milano, 1909, p. 14 ss.

²⁰ ARTURO CARLO JEMOLO, *Guarentigie (Legge delle)*, in *Noviss. Digesto Italiano*, VIII, 1962, pp. 34 ss.

²¹ MARIO TEDESCHI, *Cavour e la questione romana, 1860-1861*, Giuffrè, Milano, 1978, pp. 29 ss., pp. 53 ss. e pp. 66 ss.

²² Fondamentali restano, di Francesco Ruffini, *Libertà religiosa e separazione tra Chiesa e Stato* (1913), e *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo* (1924).

²³ Cfr. ARTURO CARLO JEMOLO, «Ruffini Francesco», in *Noviss. Digesto Italiano*, XVI, 1969, p. 277; ORAZIO CONDORELLI, *Tra storia e dogmatica: momenti e tendenze dello studio e dell'insegnamento del diritto canonico in Italia (secoli XIX-XX)*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, CXV, Giuffrè, Milano, 2004, p. 920; MARIO TEDESCHI, *Il contributo di Francesco Ruffini alla nuova scienza del diritto ecclesiastico*, in *Quaderni della Scuola di Specializzazione in Diritto ecclesiastico e canonico*, Napoli, 1994, pp. 89 ss.

I rischi di inquadramento sistematico dei rapporti Stato-Chiesa, per riduzione sostanziale degli stessi,

che, al momento delle votazioni al progetto di Conciliazione, si opporranno fermamente, a fianco di Benedetto Croce²⁴.

Per il giurisdizionalista, statualista ed anticlericale Francesco Scaduto (1858-1942), da sempre convinto della non necessarietà di un concordato con la Chiesa²⁵, la ben nota adesione – da senatore del Regno – al progetto di conclusione dei Patti Lateranensi indica l’adattamento dei convincimenti politici al mutare dei tempi, ma in assenza di un impianto dottrinario progressivo che attestasse la maturazione giuridica di tale scelta²⁶. Così, anche Emil Friedberg che, nel suo fortunato «*Trattato del diritto ecclesiastico*», espone una disamina storica e positiva del diritto ecclesiastico in Italia, con una tale propensione per il modello separatista e la formula cavouriana, da fargli ritenere impensabile una soluzione concordata della Questione romana e dei rapporti tra le due Potestà²⁷.

E tuttavia, la maggior dottrina del tempo manifesta sensibilità alla discussione sulle formule di raccordo Stato e Chiesa, a dimostrazione che non dominano dogmi di intangibilità sui criteri conciliativi. Santi Romano, infatti, ne «*L’ordinamento giuridico*» del 1918, riconosce, seppure astrattamente, l’impiego utile del concordato come strumento di raccordo internazionale tra Stato e Chiesa, e costituente un «diritto superiore ad entrambi» e verso il quale le Parti contraenti accettano di sottostare all’impegno di «...emanare delle norme o di stabilire delle istituzioni»²⁸. E tuttavia, tale riconoscimento

di cui Ruffini ha sicura cognizione, sono ben sottolineati in LUIGI DE LUCA, *Diritto ecclesiastico ed esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano, 1976, pp. 41-42.

²⁴ ARTURO CARLO JEMOLO, *Chiesa e Stato* cit., p. 481.

²⁵ Francesco Scaduto ha esposto le sue tesi in materia di rapporti tra Stato e Chiesa in Italia in una trilogia: *Guarentigie pontificie fra Italia e Santa Sede (Legge 13 maggio 1871)*, (1889); *Il concetto moderno di diritto ecclesiastico* (prolusione palermitana, 21 novembre 1884) (1885) e *Il diritto ecclesiastico vigente in Italia. Manuale* (1889-1991). A questi scritti va aggiunto, oltre ai trattati di diritto ecclesiastico precedenti alla stipula dei Patti Lateranensi, FRANCESCO SCADUTO, *Indipendenza dello Stato e libertà della Chiesa* (1913).

²⁶ Cfr. ARTURO CARLO JEMOLO, *Chiesa e Stato* cit., p. 480 che descrive un sintetico ed esauriente quadro della posizione dello Scaduto in polemica con il collega Ruffini. Vedasi anche ORAZIO CONDORELLI, *Il “diritto ecclesiastico” di Francesco Scaduto nel giudizio di alcuni contemporanei. Note minime in frammenti di ricerca*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, CXVI, Giuffrè, Milano, 2005, p. 117; CARLO FANTAPPIÉ, *Francesco Scaduto e il Concordato Lateranense. Dalla polemica di “Ignotus” sul monopolio nella formazione dei giovani alle lezioni universitarie inedite del 1930-1931*, in QDPE, Il Mulino, Bologna, 1995, pp.307 ss.

²⁷ EMIL FRIEDBERG, *Trattato del diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, UTET, Torino, 1893, p.124. Si legga, in particolare l’approfondita nota 10, sulla questione delle garanzie temporali per il Romano Pontefice e sull’analisi della Legge delle guarentigie. Quanto allo scetticismo sulla conclusione di un concordato in Italia, si veda p. 256.

²⁸ SANTI ROMANO, *L’ordinamento giuridico*, Spoerri, Pisa, 1918, pp. 146-147.

di relazioni tra Stato e Chiesa sull'inedito piano di una soggettività nel diritto internazionale, giacché ai contraenti e ai loro sistemi legali viene riconosciuta la dignità formale di ordinamenti giuridici primari, getta le basi per una decisa via concordataria italiana²⁹.

Altri giuristi si mostrarono più vicini alle posizioni concordatarie, ma sulla base di convinzioni politiche, prima che giuridiche. È il caso di Carlo Calisse (1859-1945)³⁰, tra i protagonisti novatori del diritto ecclesiastico italiano³¹, convintamente fascista e sostenitore dell'indirizzo storico-dogmatico, nel diritto, del quale va qui menzionato l'apologetico saggio «*La politica ecclesiastica del governo fascista*» (1937)³².

Non meno interessante, l'approccio di tipo amministrativo cui sottopone la questione dei rapporti Chiesa-Stato, Federico Cammeo (1872-1939), il quale, partendo da una posizione di garantismo liberale verso la struttura dello Stato, sostiene la difesa delle libertà individuali avverso le potestà della Pubblica Amministrazione. La prospettiva amministrativa dell'Autore, la questione delle competenze giurisdizionali, unita alla sensibilità dal comparatista conoscitore dei sistemi giuridici stranieri è evidente ne «*L'ordinamento giuridico dello Stato della Città del Vaticano*» (1932)³³ dove sono raccolte le riflessioni esposte nei corsi di diritto ecclesiastico tenuti nelle università cagliaritano (1902-1905) e bolognese (1920-1921), in favore del sistema concordatario³⁴.

Il separatismo rigoroso che Domenico Schiappoli elabora e illustra a giustificazione della Legge delle guarentigie³⁵, non gli impedisce di soffermarsi, nell'analisi delle relazioni tra le due Potestà, su ogni ipotesi di coordinazione³⁶. Questi prende a riferimento il criterio equitativo del «*suum quique tribuere*», già ben apprezzato dall'Orestano e lo rielabora, secondo le prospettive care al Minghetti e al Bonghi³⁷, nel senso della conservazione dello *statu quo*, in

²⁹ Cfr. MARIO TEDESCHI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2010, p. 18.

³⁰ CARLO CALISSE, *Diritto ecclesiastico*, Barbera, Firenze, 1893; ID., *La costituzione della Chiesa: storia e sistema*, Firenze, 1902. Cfr. GIORGIO REBUFFA, «*Calisse Carlo*», in DBI, Treccani, Roma, 16 (1973), pp. 730 ss.

³¹ ORAZIO CONDORELLI, *Tra storia e dogmatica* cit., p. 921.

³² Saggio contenuto in CARLO CALISSE, *Dal Regno all'Europa*, Roma, 1937.

³³ FEDERICO CAMMEO, *L'ordinamento giuridico dello Stato della Città del Vaticano*, Bemporad, Firenze, 1932, spec. pp. 7-36.

³⁴ Cfr. PIERO CRAVERI, «*Cammeo Federico*», in DBI, Treccani, Roma, 17 (1974), p. 228.

³⁵ DOMENICO SCHIAPPOLI, *Manuale del diritto ecclesiastico*, I, UTET, Torino, 1902, p. 38.

³⁶ DOMENICO SCHIAPPOLI, *Manuale* cit., pp. 105-248, spec. pp. 112 ss.

³⁷ MARCO MINGHETTI, *Stato e Chiesa*, Hoepli, Milano, 1878; RUGGERO BONGHI, *Le prerogative del Sommo Pontefice ed i loro oppositori*, in *Archivio Privato Ruggiero Bonghi. Inventario* (a cura di

ragione della eccezionale condizione giuridica da riconoscere al Romano Pontefice. Qui la formula cavouriana è intesa nell'accezione più rigorosa e la legge del 1871 può assicurare tanto allo Stato che al Papa non «lo stesso», bensì «il suo»³⁸.

A suo modo, Vincenzo Del Giudice (1884-1970), che opta per una visione positivista del diritto ma, influenzato dalle teorie istituzionali ed internazionali del Santi Romano³⁹, è più aperto ad un eventuale rapporto di natura concordataria tra Chiesa e Stato⁴⁰.

Lo stesso Arturo Carlo Jemolo (1891-1981), la cui vastissima produzione scientifica propone un panorama più che esauriente sul tema concordatario, ne «*Elementi di diritto ecclesiastico*» (1927), si occupa ampiamente del profilo storico-politico di tali relazioni, cogliendo nella scelta politica della conciliazione una soluzione più che accettabile anche in rapporto alla formula cavouriana⁴¹. Certo, la sua posizione in tema di conciliatorismo, almeno nell'età giovanile, risente dell'influenza ruffiniana, che fa sua, nel bollare tale strumento, se non tecnicamente «antigiuridico», per lo meno, «antipolitico»⁴².

Riterrei sufficiente, non certo esauriente, il quadro di dottrina sin qui esposto, perché il rinvio ad altri nomi, appartenenti ai due schieramenti di opinione – penso al conciliatorismo di Amedeo Giannini⁴³ e a Carlo Gabba⁴⁴

S.d'Aquino di Caramanico – R.De Simone – F.Turino Carnevale), Guida ed., Napoli, 1998.

³⁸ DOMENICO SCHIAPPOLI, *Manuale* cit., p. 38.

³⁹ ORAZIO CONDORELLI, *Tra storia e dogmatica* cit., p.922.

⁴⁰ Cfr. VINCENZO DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 1970, p.522, dove l'A. considera il concordato quale strumento giuridico di portata generale; ID., *Manuale di diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 1964, dove l'A. si sofferma sulla capacità dei Patti Lateranensi di risolvere la Questione romana, p. 31, nota e pp. 34 e 36.

Per gli scritti coevi al periodo che qui più interessa, si rinvia a VINCENZO DEL GIUDICE, *Le nuove basi del diritto ecclesiastico italiano*, Milano, 1929 e, ID., *La questione romana e i rapporti tra lo Stato e la Chiesa fino alla Conciliazione*, Ed. dell'Ateneo, Roma, 1947, pp. 188 ss.

⁴¹ ARTURO CARLO JEMOLO, *Elementi di diritto ecclesiastico*, Vallecchi, Firenze, 1927, pp. 203-253 (Capo II. Lineamenti delle relazioni fra Stato e Chiesa in Italia dalla fine del settecento ai giorni nostri), spec. p. 253. Di tale A. si veda anche *Concordato e Conciliazione*, in *I problemi di Ulisse, Stato e Chiesa*, XI, (1958), pp. 41-47.

⁴² ARTURO CARLO JEMOLO, *L'amministrazione ecclesiastica* (Vol. X del Primo Trattato completo del diritto amministrativo italiano, a cura di V.E. Orlando), SEL, Milano, 1915, p. 35 e nota 1.

⁴³ ARTURO CARLO JEMOLO, *Chiesa e Stato*, cit., p. 466.

⁴⁴ Raffinato giurista, il Gabba si era concentrato sui modelli di matrimonio civile e sull'ipotesi della sua introduzione in Italia. Nel 1887 si era occupato della Questione romana, osservando come in essa si sintetizzasse il dilaceramento tra «la coscienza religiosa e civile» italiana e, in ultimo, si riverberasse nella crisi politica del liberalismo. Cfr. CARLO FRANCESCO GABBA, *Re e Papa o Papa Re?* (articolo pubblicato a puntate il 16 giugno; 1 luglio; 16 luglio e 1 agosto) in *Rassegna nazionale*, 1887. Vedasi PASQUALE BENEDEUCE, «*Gabba Carlo Francesco*», in *DBI*, Treccani, Roma, 50, 1998, p.

o, all'opposto, alla contrarietà concordataria di un Alfredo de Marsico⁴⁵ – darebbe ulteriore profondità alla ricostruzione ed ai suoi attori⁴⁶.

4. *Gli scritti pre-concordatari di Orestano sul diritto e la politica ecclesiastica*

Nel 1905 era apparso sul settimanale di cultura e politica la *Rivista di Roma* un aspro articolo all'indirizzo di Luigi Luzzatti e alla sua idea di separatismo in Italia⁴⁷. È nell'articolo «*La Questione romana*» apparso il 12 febbraio 1915 su *L'Ora* di Palermo che Orestano riprende con veemenza la discussione in tema di politica ecclesiastica italiana⁴⁸. L'A. prende di petto i temi cruciali

821. ARTURO CARLO JEMOLO, *Chiesa e Stato*, cit., p. 308.

⁴⁵ ARTURO CARLO JEMOLO, *Ult. loc. cit.*, pp. 476-477. Cfr. SANDRO SETTA, «*De Marsico Antonio*», in DBI, Treccani, Roma, 38, 1990, pp. 570 ss.

⁴⁶ Si rinvia a MARIO TEDESCHI, *Il diritto ecclesiastico nell'alveo*, cit., pp. 121-126.

⁴⁷ Cfr. FRANCESCO ORESTANO, *Rapporti fra Stato e Chiesa nella mente di Luigi Luzzatti*, in *Rivista di Roma*, IX-fasc. 24, Roma, 25 dicembre 1905, pp. 752-754. Nel caustico pamphlet egli esordisce così: «L'on. Luzzatti non ha bisogno delle mie povere lodi e forse neppure di quelle d'alcun altro, perché a lodarsi ci pensa da sé» incalzando poi sui modelli presi ad esempio per giustificare la sua concezione di libertà religiosa. Orestano contesta al Luzzatti di non avvedersi che il sistema confessionale, e la stessa Costituzione degli Stati Uniti d'America, proclamano una libertà religiosa che consente «di adorare qualunque Dio, anche un feticcio (...) ma non quella di essere ateo!»; di non aver compreso la portata della nuova legge di separazione, che ha sovvertito la natura «panteistica», comprensiva di «tutti i culti, cattolici, protestanti, israeliti, maomettani ecc.», del diritto dei culti in Francia; di aver equivocato il modello della *Libera Chiesa di Scozia* (del 1843) e le laceranti diatribe giudiziarie intercorse tra questa e la *Confessione di fede di Westminster*, poi fusa con la *Chiesa Presbiteriana Unita*.

L'articolo è premonitore della monografia del 1924 e delle riserve al sistema della Legge delle guarentigie. Orestano nella critica mordente al Luzzatti, conchiusa in uno sprezzante interrogativo, chiarisce l'idea di separatismo: «Qual è, mi domando, (...) il pensiero dell'on. Luzzatti sul problema delle relazioni costituzionali tra lo Stato e Chiese? Io l'ignoro ancora».

⁴⁸ Edito in seguito in FRANCESCO ORESTANO, *Verso la Nuova Europa*, Optima, Roma, 1917 e poi raccolto nei *Saggi giuridici*, F.lli Bocca, Milano, 1941, nel saggio *Dalla legge delle guarentigie alla Conciliazione*, di cui si riportano qui di seguito i passaggi cruciali: «(...) non da oggi si rivelano i difetti di una politica incerta, tortuosa, equivoca, mezzo intransigente e mezzo accomodante, a guardarla in viso rigoristica e sottomano remissiva, quale la politica ecclesiastica italiana, la quale sembra chiara e limpida, mentre è, in realtà, confusa e oscura, mancante di principi sicuri e di una direttiva costante (...). Noi abbiamo proclamato con Cavour il principio: libera Chiesa in libero Stato; e intanto il nostro Stato conserva ancora il diritto di *exequatur* e *placet* per la provvista dei benefici maggiori e minori (...). dobbiamo riconoscere lealmente, che la sovranità del pontefice, così come noi l'abbiamo regolata con quella legge, è una figura retorica», (p. 93). Ed ancora: «L'errore fondamentale da cui tutta la nostra politica ecclesiastica è inficiata, è quello di aver voluto risolvere con principi generali, in termini astratti, una situazione contingentissima, che non si riproduce in termini analoghi in nessun altro paese del mondo e per nessun'altra chiesa o confessione; e di aver voluto trattare alla stregua del diritto comune un istituto non soltanto religioso, ma eminentemente politico, non pure italiano, mondiale», pp. 93-94.

del confronto tra Stato e Chiesa seguenti la *debellatio pontificia* e denuncia l'incapacità del liberalismo postrisorgimentale a giungere ad una soluzione definitiva e convincente della Questione romana, quale potrebbe risiedere nelle trattative funzionali alla stesura di un Concordato o di un Trattato.

L'occasione polemica gli viene offerta dalla prolusione al programma di corso di diritto costituzionale nell'università di Roma, nella parte in cui il suo titolare, Luigi Luzzatti, ha inserito uno specifico corso di lezioni vertenti sul diritto pubblico ecclesiastico⁴⁹. Il metodo didattico, caro al Luzzatti per la trattazione del diritto costituzionale, predilige la comparazione del diritto positivo ed il confronto tra esperienze legislative disparate, calzanti con le singole tradizioni storiche nazionali. Orestano contesta l'approccio e ritiene pretenzioso ed erroneo impostare soluzioni alla tematica ecclesiastica nazionale sulla base di esperienze estranee (separatismo americano e francese; Chiesa scozzese) non culturalmente commensurabili con la storia religiosa italiana⁵⁰.

Egli mette in guardia, inoltre, sulle passate e fallimentari strategie politiche del liberalismo: «La caduta del potere temporale è stata poi il coronamento di tutto un processo di elevazione spirituale del Papato, che non aveva ormai più bisogno di alcunché di terreno per progredire e trionfare universalmente (...). Ora questa grande Potenza spirituale che trascende qualsiasi confine territoriale assegnabile, il partito liberale italiano aveva avuto il torto di trattare come una qualunque associazione privata (...), (p.95), e su quelle future: «D'altra parte sarebbe un errore gravissimo e direi quasi fatale per la Chiesa, se il Papato chiedesse la soluzione del problema della propria esistenza e indipendenza a un Congresso di Potenze (...) Se si acconciasse alle deliberazioni di un Congresso, ne uscirebbe in ogni caso diminuito (...) di fronte alla compromissione di quell'assoluta sovranità, la quale verrebbe posta sotto tutela delle Potenze, alla mercé delle mutevoli combinazioni e contrattazioni della politica internazionale (...). Qualunque legge particolare, sia che venga da un singolo Stato o dall'Intesa fra più Stati, non può che abbassare il Papato e comprometterne l'effettiva indipendenza, la funzione cattolicamente, mondialmente sovrana», (pp. 95-96).

Infine, indica l'unica strada credibile, nel negoziato tra Stato e Chiesa: «(...) a me la soluzione appare chiarissima. (...) non resta se non che i due enti sovrani e liberi si intendano direttamente, trattando da potenza a potenza. Bisogna che tutta la materia estremamente complessa e singolare delle relazioni fra lo Stato italiano e la Chiesa Cattolica Apostolica Romana venga regolata d'accordo con un trattato o con un concordato», (p. 96), e mette in risalto i vantaggi concreti di una simile prospettiva: «E tralascio di considerare tutta la portata ricca e molteplice, nazionale e internazionale della nuova impostazione, che la politica ecclesiastica italiana verrebbe ad assumere in armonia con le più profonde direttive storiche che guidano nelle loro missioni mondiali il Papato e l'Italia, (...) noi ci limitiamo a constatare l'urgenza che la questione romana sia radiata dal novero delle questioni internazionali pendenti e venga risolta (...) cesserebbe di essere per gli Italiani un incubo», pp. 97-98.

⁴⁹ Il corso si intitola "*Fatti nuovi e dottrine rettificcate nelle relazioni costituzionali degli Stati colla Chiesa*". Per approfondimenti sull'attenzione del Luzzatti per la libertà religiosa e di coscienza, in prospettiva comparata internazionale, cfr. LUIGI LUZZATTI, *La libertà di coscienza e di scienza. Studi storici costituzionali*, Milano, 1909. Si tratta di un quadro che abbraccia sia questioni di diretta attualità (il modernismo), sia d'ordine dottrinale (relative alle tematiche teologiche e civili) affrontate dalla società italiana del primo Novecento. Sul punto, PAOLO PECORARI-PIER LUIGI BALLINI, «Luzzatti Luigi», cit., p. 730.

⁵⁰ Cfr. ORNELLA CASTELLANA, *Il rapporto tra Stato e Chiesa nel pensiero filosofico di Francesco Orestano*, in sito web: www.isspe.it/rassegna-siciliana/89, pp.1-2, la quale A. insiste anche sul profilo

Luzzatti sarebbe così vittima di una contraddizione logica, giacché nel farsi sostenitore di un modello di libertà religiosa perfetta, nel quale lo Stato si astiene da ogni ingerenza nei rapporti che la Chiesa intrattiene con i propri fedeli, poi conclude per l'irrealizzabilità di un modello di totale separazione dello Stato dal fenomeno religioso. Orestano, insomma, punta il dito sul rischio che la politica ecclesiastica italiana, perseguendo riforme formalmente liberaleggianti, si risolva, in ultimo, nello smantellare anche l'ultimo baluardo risorgimentale a tutela del papato -il pur censurabile sistema delle Guarentigie pontificie- introducendo per legge un apparato di controlli statuali volti, in ultimo, a soffocare il cattolicesimo in Italia.

L'articolo è premonitore delle posizioni critiche del filosofo-giurista assunte verso la politica ecclesiastica italiana del primo Novecento e dell'insufficienza della Legge delle guarentigie alla soluzione dell'annoso problema dei rapporti Chiesa-Stato.

Centro nevralgico della Questione romana è, secondo l'intellettuale siciliano, la gracile ed incertissima condizione di immunità internazionale assicurata dalla Legge del 1871 al Papa ed al corpo diplomatico per il cui tramite la Chiesa intrattiene da tempi immemorabili le relazioni politiche. Egli si domanda quale resistenza di fatto avrebbe potuto opporre l'art. 11 della Legge delle guarentigie; quale livello di protezione internazionale sarebbe stata in grado di assicurare ai rappresentanti diplomatici stranieri accreditati presso la Santa Sede; quale riconosciuto grado di autonomia e intangibilità fisica e morale sarebbe stato riservato al Pontefice anche al di qua delle mura leonine, il giorno infausto in cui l'Italia fosse entrata in guerra, esponendosi così ai ricatti bellici e alle ritorsioni politiche propri della ingovernabile condizione di un conflitto⁵¹. Orestano poneva così sul tavolo delle riforme, insieme con lo smantellamento di una legge contraddittoria e debole alla prova dei fatti, la questione della natura - insieme politica e giuridica - della sovranità da riconoscere al Sommo Pontefice, quale capo supremo di una comunità sovranazionale di sudditi a lui legata dalla spiritualità dei fini e dalla missione soprannaturale.

Ma con questo rilievo Orestano con finezza intellettuale censurava una politica ecclesiastica che aveva tradito il programma cavouriano della «libera Chiesa in libero Stato» e, trascurando totalmente la «soluzione contingentissima» che vedeva la presenza spirituale e l'abbraccio fisico della Chiesa

di personali antipatie nutrite dall'Orestano verso lo statista veneziano.

⁵¹ La stessa questione è presa in considerazione dal Jemolo, in ARTURO CARLO JEMOLO, *Chiesa e Stato* cit., p. 415.

nel suolo italiano⁵², aveva abiurato, per perseguire modelli politici esterofili, ad una soluzione «italiana» della delicata questione. Una posizione critica, questa, che insistendo sull'errore di metodo per cui: «L'errore fondamentale da cui tutta la nostra politica ecclesiastica è inficiata, è quello di aver voluto risolvere con i principi generali, alla francese...»⁵³, faceva tralucere anche l'interpretazione filosofica dell'Autore, il quale in più occasioni aveva espresso riserve sul metodo ed uso arbitrario dei concetti generali⁵⁴.

È la questione del riconoscimento di una sovranità giuridica, nazionale e internazionale, della Sede Apostolica, che lentamente viene emergendo dalle osservazioni del filosofo-giurista. Da storico, egli ammette l'evidenza di una necessità dettata dalle circostanze a base della legislazione unilaterale del Regno in materia religiosa. Ma questo difetto d'origine non può essere corretto né con nuovi, ulteriori provvedimenti unilaterali, né delegando ad un consesso internazionale di Stati sovrani una soluzione che, al contrario, deve essere adottata affrontando il nodo – costantemente evitato ed ignorato – del riconoscimento previo di una dignità giuridica internazionale del papato. Sciolto questo ineludibile presupposto, si potrà procedere per la retta via della soluzione della Questione romana, attraverso un *iter* di mutui accordi. Ed è chiaro per Orestano che la scelta concordataria, o per trattato internazionale, risponde all'esigenza di un dialogo pattizio *inter pares*, tra due enti realmente sovrani, pariordinati, liberi e indipendenti, non politicamente condizionabili da soggetti terzi, né dalle mobili congiunture internazionali⁵⁵. Ma una simile apertura significava, implicitamente, aver disinnescato le potenzialità esplosive di uno dei capisaldi storici, ancora rimasto in sospeso, del Risorgimento italiano⁵⁶.

⁵² FRANCESCO ORESTANO, *Verso la Nuova Europa*, Flli Bocca, Milano, 1941. (Si noti che la ristampa contiene varie correzioni e modifiche al testo originario).

⁵³ FRANCESCO ORESTANO, *Ult.op.cit.*, p. 122.

⁵⁴ «(...) è arbitrario fissare certi concetti generali, certe definizioni – individuo, popolo, cittadino, Stato, libertà, autorità, ecc. – e farne l'unità di misura della realtà umana». Così, FRANCESCO ORESTANO, *La crisi della democrazia e i diritti individuali*, in *Saggi giuridici*, Flli Bocca, Milano, 1941, p. 83.

⁵⁵ FRANCESCO ORESTANO, *Verso la Nuova Europa*, cit., p. 127.

⁵⁶ Occorre qui sottolineare che sostenendo tali posizioni Orestano manifesta tutto il suo spirito di credente cattolico che in qualche modo sopravanzano persino le sue convinzioni politiche, di adesione piena e sincera al fascismo. Idee che trovano tuttavia sovrapposizioni in quella strategia mussoliniana, per il momento ancora in via di maturazione che, pur forzatamente, addiuvine alla conciliazione con la Chiesa cattolica, vista come un «*instrumentum regni*» ad onore e gloria del fascismo.

5. *L'auspicio di una soluzione concordataria della Questione romana, nella monografia del 1924*

A far data dall'articolo del 1905 sino al 1924, anno in cui Orestano pubblica il suo «*Lo Stato e la Chiesa in Italia*», la vita politica e sociale italiana è notevolmente mutata⁵⁷. Il travaglio del liberalismo, a conclusione della lunga stagione giolittiana, ha trovato nel fascismo un erede inatteso. Nel gennaio del 1924 il Partito Popolare di don Sturzo fa breccia nella politica, imponendosi al *non expedit*, ma già nel '20 Mussolini aveva intuito la necessità, per logiche utilitaristiche, di porre mano ad una riforma incisiva della legislazione ecclesiastica⁵⁸.

Non è forse casuale che il percorso intellettuale di Orestano, in questo periodo, si colmi nella vita allo scrittoio e negli studi filosofici – editi nel 1925 col titolo «*Nuovi Principi*» –, sempre più pervasi di un'aleggiante spiritualità e di un cristianesimo anelato a modello ideale per l'uomo e per le istituzioni statuali⁵⁹.

Il cammino per la Conciliazione tra Stato e Chiesa è ancora lungo, né se ne scorgono le tracce future⁶⁰. In un simile contesto, in cui la politica ecclesiastica è ancora irrigidita a causa delle diffidenze reciproche di più consolidata memoria storica tra Chiesa e Stato, la concisa monografia del 1924 si impone per intuizione e lungimiranza. Orestano aveva pronosticato con anni d'anticipo quale fosse la via maestra da percorrere per una soluzione definitiva e giuridicamente equilibrata dei rapporti tra Stato e Chiesa in Italia. Una visione ispirata non solo dalla formazione di credente, ma anche da una base culturale di vasto spettro in cui l'animo del filosofo si univa felicemente con la sensibilità del giurista, conoscitore anche del diritto canonico e delle sue peculiari istituzioni⁶¹. Quella prospettazione di politica ecclesiastica appare così la risultante di due momenti ben distinti ma tra loro perfettamente armo-

⁵⁷ ARTURO CARLO JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia* cit., p. 446.

⁵⁸ ARTURO CARLO JEMOLO, *Ult. loc. cit.*, p. 434 e spec. pp. 465 ss.

⁵⁹ Orestano tuttavia mantiene costantemente vivo l'interesse per il diritto ed i profili di garanzia della libertà. Cfr. FRANCESCO ORESTANO, *La libertà*, Roma, 1922 e ID., *Ancora dei principi generali del diritto*, Roma, 1924.

⁶⁰ FRANCESCO PACELLI, *Diario della Conciliazione*, LEV, Città del Vaticano, 1959, pp. 207 ss. Per quanto si evince da questa documentazione, infatti, i primi significativi contatti diplomatici tra Mussolini e Barone, da un lato, e le consultazioni interne in ambito Vaticano, tra Gasparri e Pacelli, risalgono all'ottobre del 1926. Si veda anche FEDERICO CAMMEO, *Ordinamento giuridico dello Stato della Città del Vaticano*, Bemporad, Firenze, 1932, pp. 13 ss.

⁶¹ PIO FEDELE, *Discorso generale sull'ordinamento canonico*, Padova, 1941.

nizzati: l'uno, spirituale-filosofico, e l'altro, più strettamente teorico-giuridico. Per tali motivi la monografia del 1924 ha una specifica valenza, giacché tende ad inquadrare, esaminare ed esaurire il complesso delle questioni di diritto ecclesiastico aperte tra Stato e Chiesa, nel quadro dogmatico dei principi⁶².

Il giurista-filosofo aliese, infatti, è mosso dall'entusiastica affermazione dello Stato moderno, ora materializzato nel fascismo nascente, finalmente in grado di promuovere una legislazione ecclesiastica al passo coi tempi nuovi. Egli ritiene la Legge delle guarentigie l'emblema di una prolungata politica risorgimentale gravida di preconcetti errori, di incertezze strutturali e di contraddittorietà logiche, tali da renderla una normativa astratta e inapplicabile⁶³. Il suo giudizio di sintesi non ammette repliche: «L'errore capitale è stato a mio giudizio quello di avere invertita l'applicazione del principio di separazione, subordinando la Chiesa allo Stato là dove andava liberata, e liberandola là dove andava subordinata»⁶⁴.

Orestano, dunque, nell'individuare gli errori commessi, insiste sul metodo in prospettiva e sui principi *de iure condendo*. La sua, insomma, è una visione di sistema. In primo luogo egli censura il diritto di conquista che aveva dominato la precorsa legislazione italiana, presumendo la riduzione del papato all'oggetto passivo di un *ius predae*. Ad esso doveva sostituirsi un corpo normativo di garanzie reali e personali tale da non indurre più nell'equivoco di aver elaborato all'indirizzo della Chiesa un complesso di concessioni ottriate che tradissero un pervasivo favoritismo religioso⁶⁵. Così com'era, infatti, la Legge del 1871 dava luogo ad un sistema di rapporti ben lontano dal corretto principio cavouriano separatista: «Non separazione, ma sovrapposizione deve definirsi il modo in cui lo Stato italiano ha preteso di regolare la situazione del Papato»⁶⁶.

Questa revisione ha fondamento nel riconosciuto principio di pari ordina-

⁶² Quanto al commento puntuale della monografia del '24 si rinvia allo scritto della Castellana, mentre si vorrà qui insistere sui profili problematici scaturenti da quelle pagine e sul metodo sistematico suggerito al legislatore riformista.

ORNELLA CASTELLANA, *Il rapporto cit.*, p. 3.

⁶³ FRANCESCO ORESTANO, *Lo Stato e la Chiesa in Italia*, Optima, Roma, 1924, p. 32.

⁶⁴ FRANCESCO ORESTANO, *Lo Stato e la Chiesa cit.*, p. 22.

⁶⁵ Orestano si sofferma su una serie di diritti maiestatici elargiti al Pontefice dalla Legge delle guarentigie, riguardo ai quali, tuttavia, resta evidente il tentativo mal riuscito di commisurare la natura speciale del Sommo Pontefice con una serie di garanzie e istituzioni funzionali alla sua figura, prerogative e missione spirituale. Si veda, in proposito, la disciplina sul corpo di guardie vaticane, sui Sacri Palazzi, sulle dotazioni annue a carico dell'erario pubblico, sulle rappresentanze diplomatiche in tempo di guerra, come sopra accennato.

⁶⁶ FRANCESCO ORESTANO, *Op.ult.cit.*, p. 33.

zione di due realtà sovrane differenti, autonome e indipendenti. Le ulteriori ricadute di detta impostazione sono ravvisabili: nella presa d'atto che non è dato per la Chiesa di operare su un concetto di sovranità univoco, bensì di una inestricabile duplicità, essendo qui la natura temporale e la spirituale reciprocamente funzionali alla missione della Chiesa universale⁶⁷; nell'opportunità di riconoscere alla Chiesa, in virtù della sua «essenza preternazionale e supernazionale», l'adeguata attribuzione di sovranità in rispondenza al *ius singulare* che ne connota la speciale natura giuridica⁶⁸; nella necessità di attribuire alla Chiesa una pur microscopica porzione territoriale: una «porziuncola di territorio, piccola quanto si voglia ma sufficiente a proclamarvi un primato effettivo ed assoluto, non soltanto onorifico, ma giurisdizionale»⁶⁹.

In secondo luogo, Orestano, trattando dell'altro grande tema del sistema episcopale, espone nuovi principi direttivi, atti a correggere gli errori commessi dalla legislazione risorgimentale, la quale «ha separato là dove bisognava congiungere»⁷⁰, operando scelte e tracciando discipline, finanche con un impiego terminologico sciatto ed errato, tale da tradire la profonda ignoranza non solo latamente giuridica, ma «sistematica», del diritto canonico⁷¹.

Il filosofo-giurista ci appare l'artefice di un principio di separatismo all'italiana. Un sistema per il quale Stato e Chiesa, assicurate nella loro piena libertà, di cui «hanno entrambi diritto», godrebbero anche dei reciproci vantaggi, ed anche lo Stato ne approfitterebbe, in quanto emancipati finalmente «dall'artificio delle inibizioni autolesioniste, delle arbitrarie, quanto sterili, anzi dannose restrizioni mentali»⁷². Tale separatismo, per nulla sovrapponibile alle esperienze straniere avrebbe come punto di forza il concordato, alla cui antica

⁶⁷ FRANCESCO ORESTANO, *Op.ult.cit.*, p. 47.

⁶⁸ FRANCESCO ORESTANO, *Op.ult.cit.*, pp. 48-50.

⁶⁹ FRANCESCO ORESTANO, *Op.ult.cit.*, p. 50.

⁷⁰ Su tale punto. Orestano torna in seguito, a p. 80: «...separare occorreva ciò che era separabile, ma congiungere anche, contemperando e armonizzando, ciò che, sia pure per contingenze storiche, ma ragguardevolissime, inseparabile era e rimaneva».

⁷¹ Forse è nella disamina relativa agli enti ecclesiastici (pp.33-36) che Orestano dà prova della sua elevata sensibilità di canonista. Non solo egli tracciava distinzioni strettamente teoriche, ad es. tra *officium* e *beneficium*, per cui: «non basta riferirsi genericamente a nozioni comuni in materia così intricata, delicata, e dove lo stesso diritto canonico è pieno di distinzioni» (p. 37), ma sottolinea quanto la corretta comprensione giuridica degli istituti ecclesiastici vada ad incidere concretamente sull'attività di controllo amministrativo svolto su di essi dallo Stato. È il caso della poco compresa «posizione eminente» goduta in tema di benefici dall'Ordinario diocesano «riassumendo egli in sé la rappresentanza legale e l'obbligo di vigilanza su tutte le temporalità ecclesiastiche della Diocesi» per cui l'Orestano conclude che «...tale omissione nostra ha influito sfavorevolmente nello stabilire le modalità della amministrazione e vigilanza ordinaria sul patrimonio ecclesiastico» (p. 39).

⁷² FRANCESCO ORESTANO, *Lo Stato e la Chiesa* cit., p. 40.

pratica egli auspica il deciso ritorno⁷³. Il principio direttivo fondamentale della politica ecclesiastica italiana, insomma, risiederebbe nell'attuazione di un modello a separatismo concordatario. Un principio che nell'applicare la separazione, ne esalti gli aspetti dinamici e ne rifiuti le rigidità e sia al passo con i tempi, così da poter reinterpretare, in forma aggiornata, la formula cavouriana «libera Chiesa in libero Stato»⁷⁴.

Tale principio direttivo avrebbe così un'estensione totale, essendo applicabile alle tre grandi tematiche ecclesiastiche del papato, del sistema episcopale e degli istituti ecclesiastici su cui la Legge delle guarentigie aveva miseramente fallito⁷⁵.

E certamente una soluzione per via concordataria alle tematiche relative agli enti ecclesiastici – tematiche doppiamente tecniche, sia *in re propria*, sia per gli effetti civili e di diritto pubblico conseguenti –, profilava nel dialogo e nel confronto tra le esigenze delle reciproche parti la via da seguire, anche per necessità, giacché «Si tratta invero di materia mista, in cui né l'una, né l'altra potestà potrebbero statuire da sole»⁷⁶. Si pensi alla questione del conferimento dei benefici maggiori e minori e alla condizione della loro vacanza⁷⁷; al giuramento di fedeltà del clero; al riconoscimento di personalità giuridica di enti ecclesiastici, per i quali la conoscenza della natura giuridica canonica è condizione imprescindibile; al riordino delle circoscrizioni diocesane e par-

⁷³ FRANCESCO ORESTANO, *Op.ult.cit.*, p. 41.

⁷⁴ FRANCESCO ORESTANO, *Op.ult.cit.*, pp. 80-81.

⁷⁵ La disamina critica della Legge del 1871, nonché l'art.1 dello Statuto Albertino (1848) è oggetto della prima parte della monografia. I due pilastri normativi a base dell'intera legislazione ecclesiastica risorgimentale, infatti, riassumono lo stato di involuzione della Questione romana. Orestano prende in esame l'art.1 dello Statuto e ne analizza le ragioni della sua caducazione giuridica (pp. 10-12). Egli nota le ragioni storiche del tempo - il principio imperante di collaborazione tra Stato e Chiesa - a giustificazione del principio di tolleranza, ristretta, ma proporzionata (pp.13-14). Egli inoltre sottolinea che tra il 1848 ed il 1871 le trasformazioni di politica ecclesiastica e l'affermazione dello Stato moderno e delle sue nuove funzioni sociali, avevano finito per orientare lo Stato verso il principio di separazione, destituendo di vigenza l'art. 1, sostituito dalla più attuale Legge delle guarentigie (p. 17).

Ma il procedere inarrestabile della storia aveva in seguito mostrato anche i limiti di questa legge: limiti espressi dalla mancata soluzione della Questione romana. Né sono valse i tentativi della giurisprudenza amministrativa di sostenere tale validità, affermandone sulla base del parere del Consiglio di Stato 27 febbraio 1878, il presunto carattere di immutabilità e fondamentaleità (p. 26).

La politica liberale del Regno, perseverando nel suo errore di fondo, puntellava la Legge delle guarentigie e le attribuiva valenze (atto sovranamente unilaterale; con carattere contrattuale; internazionale; persino munito di intangibilità statutaria) che divaricavano il sistema giuridico positivo dalla realtà della storia. Cioché Orestano concludeva essere ormai al cospetto di una legge priva di sistema (p. 27) e alla resa dei fatti, inapplicabile (p. 32). Sul menzionato parere del Consiglio di Stato del 1878, vedasi ARTURO CARLO JEMOLO, *L'amministrazione ecclesiastica cit.*, p. 23.

⁷⁶ FRANCESCO ORESTANO, *Lo Stato e la Chiesa cit.*, p. 68.

⁷⁷ FRANCESCO ORESTANO, *Ult.loc.cit.*, pp. 64-67.

rocchiali, connotato dai clamorosi insuccessi dei progetti di leggi ministeriali del 1864 e 1865⁷⁸.

Orestano riconosce la natura compromissoria del suo sistema di raccordo Stato-Chiesa. Nella identificazione del «regime concordatizio» giocano un peso indiscutibile una serie di fattori concomitanti: il dato dell'esperienza storica nazionale, irripetibile e non sovrapponibile; il dato giuridico per cui la natura dell'oggetto disciplinare, in quanto «*res mixta*» impone, non suggerisce, la via pattizia; il dato sistematico dei rapporti tra le due entità, Stato e Chiesa, ossia il «civilista» ed il «curialista», che si riflette in norme di legge, rispettivamente «regolative» e «costitutive»⁷⁹.

Nel giustificare l'opportunità del sistema concordatario, quel «metodo concordatizio» si rivela come l'unico in grado di offrire alle due autorità il necessario *spatium deliberandi* e il reciproco «ambito della propria competenza e giurisdizione»⁸⁰, con ciò distinguendosi tanto dal «metodo di ignorare a Chiesa», proprio dei sistemi separatisti radicali americani, francesi ecc., quanto dal «metodo di assorbire la Chiesa», tipico dei sistemi episcopali.

Ma nell'Orestano giurista, traspare anche l'originale dottrina filosofica e politica, ed il criterio scientifico della relativizzazione dei concetti in senso storico. Se ne ha conferma chiara nella posizione che, in linea con il metodo concordatario, lo Stato fascista deve assumere: una posizione collaborativa ben diversa da quella proposta dalla storiografia aulica descrivente uno Stato liberticida, fondante, assoluto, assertore della dottrina totalitaria. Per Orestano, al contrario, lo Stato si fa dialogico; esprime un necessario relativismo politico; raccoglie, in un clima di consenso costruttivo, la conoscenza di un diritto estraneo da sé. Certo, occorre contestualizzare questo pensiero, perché l'Orestano fascista esalta il principio politico dello Stato ideale, garante e sostenitore di ogni momento dello spirito, posto al di sopra della stessa dimensione spirituale, solo a condizione che mantenga fede perenne alla funzione istituzionale di pubblico tutore dei valori fideistici⁸¹. Quel che conta è che la scelta di campo non infici il valore delle relazioni e la logica dell'accordo. Cosicché il *ius* costitutivo della Chiesa diviene per le autorità civili il diritto fondante e imprescindibile agli stessi rapporti Stato-Chiesa: «Ed è l'*ius*

⁷⁸ Si tratta dei progetti di legge Vacca e Sella (1864). Cfr. FRANCESCO ORESTANO, *Ult.loc.cit.*, p. 68.

⁷⁹ «L'opposizione radicale che esiste tra la concezione civilista o giurisdizionalista, e la curialista, è irriducibile, e non può risolversi che in un compromesso», cfr. FRANCESCO ORESTANO, *Ult.loc.cit.*, p. 69.

⁸⁰ FRANCESCO ORESTANO, *Ult.loc.cit.*, p. 70.

⁸¹ «...sviluppando le linee essenziali di quel concepimento politico progressista, che pone lo Stato al di sopra e a tutela...delle alternative spirituali». FRANCESCO ORESTANO, *Ult.loc.cit.*, p. 80.

costitutivo, l'antecedente necessario e fondamentale, il presupposto razionale e storico di quell'ordine di correlazioni, che la Chiesa, nel suo assolutismo spirituale, non vede, ma che lo Stato, nel suo relativismo politico, può e deve da canto suo disciplinare»⁸².

Queste posizioni, come si preciserà in seguito, risulteranno assai sgradite alla nomenclatura nazista, specialmente in ordine alla concezione della fede di cui aveva tentato la mistificazione dogmatica. Ci basti qui aver puntualizzato i solidi fondamenti teorici della posizione, sostanzialmente isolata, ma gravida di future realizzazioni, sostenuta dall'Orestano.

L'articolo «*La Chiesa Cattolica nello Stato italiano e nel mondo*», pubblicato in Nuova Antologia nel 1927⁸³ non aggiunge ulteriori contenuti alle idee esposte nella monografia, salvo insistere con toni più decisi sull'esigenza di tutelare la Chiesa in ragione della sua missione universale. Nell'Orestano fascista c'è il tentativo di ricomporre in unità i tasselli di una politica ecclesiastica in piena evoluzione, e il suggerimento al legislatore di regime di considerare la valenza puramente interna allo Stato della nuova disciplina: una disciplina che, nel riesumare l'art.1 dello Statuto Albertino ed il primato della religione cattolica nello Stato, non risolve ancora la questione della sovranità della Sede apostolica⁸⁴.

Replicando i motivi dello studio del '24, Orestano ribadisce le personali idee, le critiche e le attese: il rifiuto della Legge delle guarentigie; la pessima applicazione del principio separatista e la speranza in un risolutivo accordo concordatario. Egli insiste sulla natura della sovranità spirituale da riconoscere alla Chiesa, giacché gli eventi storici del Novecento non ne hanno mutato l'essenza peculiare di società perfetta e indipendente, persino superordinata agli schemi soggettivi del diritto internazionale, per la speciale universalità derivatale da Dio⁸⁵. Quel riconoscimento di sovranità spirituale si rivela quindi per Orestano non più rinviabile, né tantomeno ovviabile attraverso soluzioni alternative e compromissorie. Occorre, anzi, che la futura disciplina sciolga ogni incertezza ed elimini ogni equivoco che possa risultare lesivo alla Sede petrina, per la quale sarebbe persino auspicabile la condizione di «un rigoroso isolamento politico».

⁸² FRANCESCO ORESTANO, *Ult.loc.cit.*, pp. 69-70.

⁸³ FRANCESCO ORESTANO, *La Chiesa cattolica nello Stato italiano e nel mondo*, in Nuova Antologia, 16 luglio 1927, in seguito raccolta in FRANCESCO ORESTANO, *Opera omnia*, Vol. III, Cedam, Padova, 1961, p. 231.

⁸⁴ Cfr., diffusamente, ORNELLA CASTELLANA, *Il rapporto cit.*, p. 7.

⁸⁵ FRANCESCO ORESTANO, *Op.ult. cit.*, p. 232.

Se questa presa di posizione dell'Orestano può apparire eccessiva, persino ingenua, essa si spiega con l'esigenza di risolvere alla radice l'evenienza di formalizzare la coesistenza «di due sovranità nell'ambito del medesimo territorio e Stato». La soluzione proposta, fondata sul riconoscimento di uno spazio territoriale minimo entro cui l'esercizio della sovranità avrebbe nel tempo espresso «in modo inequivocabile la propria essenza preternazionale e supernazionale»⁸⁶, metteva in tal modo le basi anche all'altro tema, attualissimo, della neutralità perfetta della Santa Sede: un tema che avrebbe avuto insospettiti sviluppi nelle relazioni internazionali del secondo dopoguerra.

6. *Gli scritti giuridici della stagione concordataria. L'anelito all'europismo culturale dei popoli*

Orestano ebbe comunicazione della avvenuta firma dei Patti Lateranensi dell'11 febbraio 1929 sulla base dei primi comunicati ufficiali diramati il giorno seguente alla stipula. Pur trattandosi di documenti incompleti, perché privi di alcune clausole tecniche che si sarebbero aggiunte in seguito, egli non poté non trascrivere sulla carta il suo entusiastico plauso all'evento di portata storica. L'articolo, anch'esso pubblicato su Nuova Antologia, il 16 febbraio 1929 ed intitolato «*La Santa Sede e l'Italia negli Accordi dell'11 febbraio*» ripercorre i temi di politica ecclesiastica e le soluzioni attese.

Quanto al Concordato, in esso si dà ragione, tra l'altro, alle tesi espresse nella monografia, sulla centralità del ruolo istituzionale e pubblico dell'episcopato in senso trasversale, sia canonico che civile. Lo stesso dicasi per l'attenzione disposta dal Concordato alla disciplina degli enti ecclesiastici. Tuttavia l'intelligenza dello studioso risulta, ancora una volta, nel prudente giudizio sulla normativa matrimoniale, per il cui sviluppo legislativo egli suggerisce l'esigenza di ulteriori riflessioni dogmatiche, posto che la complessità dell'istituto e le sue implicazioni profonde nella tessuto della società, richiede l'accordo perfetto tra i due sistemi di diritto civile e canonico. Riguardo all'art. 1 dello Statuto Albertino, riportato in auge dal Concordato, Orestano avverte come questo vada ora interpretato alla luce del principio di tolleranza, ma in funzione della realizzazione di un'effettiva convivenza pacifica.

Circa il Trattato, ritorna, tra l'altro, il motivo della «porziuncola» territoriale da assegnare alla Santa Sede, esaltazione terminologica insieme dell'italianità e della mistica cristiana, espressa dallo spirito francescano: «E non a caso

⁸⁶ FRANCESCO ORESTANO, *Op.ult. cit.*, p. 239.

diciamo porziuncola, perché ci sembra che uno spirito francescano, italianissimo, perciò, il cui giure e la santità si fanno perfetto equilibrio, ha presieduto al Trattato, con la più sottile valutazione di fattori ideali e pratici, spirituali e fisici, con una sintesi portentosa di principi formali rigorosi...»⁸⁷.

Ritorna, inoltre, e sul tema occorre soffermarsi per le sue implicazioni sull'idea del *ius novum* scaturente dai Patti Lateranensi, un diritto ecclesiastico e una situazione giuridica di diritto pubblico e internazionale per mezzo della quale la Chiesa recupera «l'asse spirituale del proprio sistema sovrano»⁸⁸.

È su questa impostazione teorica che va letto il saggio «*La vita religiosa nella Nuova Europa*» (1942) che Orestano scriverà anni dopo, con la presa d'atto degli eventi trascorsi e con più mature consapevolezze sul fallimento delle ideologie al tramonto storico⁸⁹. Sarebbe una ricostruzione assolutamente approssimativa quella di Orestano, conclusa sul carattere della preveggenza legislativa qui sottolineata. L'introspezione del filosofo del diritto procede ben oltre le ipotesi di soluzione della Questione romana, per estendersi alle tematiche della libertà religiosa nell'ordinamento internazionale e sovranazionale: sono i temi della libertà e dignità dell'uomo e della convivenza tra etnie e religioni, oggi centrali nel dibattito delle corti internazionali di giustizia e dell'emiciclo legislativo della Comunità Europea.

Nell'infuriare della seconda Guerra Mondiale Orestano si domanda su quali valori poggerà il futuro ordine delle nazioni, gli assetti culturali e spirituali su cui popoli e istituzioni formali fonderanno il patto di pacifica coesistenza. Nel citato scritto del 1942, articolo che susciterà notevole scalpore nell'opinione politica della comunità internazionale, Orestano sviluppa i termini della questione ed ammette che le società dell'evo postbellico saranno testimoni di una nuova «conversione» spirituale che «dovrà risolvere i due massimi problemi della (propria) storia: il problema della loro esistenza e il problema della loro convivenza»⁹⁰. Traspare qui il meditato spirito cristiano del credente e la sua impostazione scientifica, nel guado tra il realismo e la metafisica, e l'abisso spirituale che lo separa senza equivoci dal radicalismo ideologico propagandato dal *Reich* nazista⁹¹.

⁸⁷ FRANCESCO ORESTANO, *Op.ult. cit.*, p. 246.

⁸⁸ FRANCESCO ORESTANO, *Op.ult. cit.*, pp. 246-247.

⁸⁹ FRANCESCO ORESTANO, *La vita religiosa nella Nuova Europa*, in *Gerarchia*, Milano, 21 (1942), pp. 476 ss.

⁹⁰ FRANCESCO ORESTANO, *La vita religiosa*, cit., p. 476.

⁹¹ ROBERT A. GRAHAM, *La questione religiosa nella crisi dell'Asse. Il confronto Orestano – Hudal*

Realisticamente, Orestano intuisce il primato del tema della convivenza che, a sua detta, «supera in gravità il problema stesso dell'esistenza» e lo induce ad affermare l'esigenza di modelli costituzionali sensibili alle differenti entità nazionali, a discapito del primato della territorialità, e a sostenere il fondamento delle relazioni giuridiche a discapito dei precorsi assolutismi⁹².

Metafisicamente, egli ritiene che questo modello di unità culturale europea si fondi sul principio di solidarietà, il quale, in ultimo, si radica nel complesso dei valori prodotti da una storia millenaria, al cui vertice è posta l'identità religiosa, in specie nella sua espressione cristiana. Il presente ci avverte che i modelli ispiratori del legislatore comunitario europeo sono sensibilmente diversi da quelli enunciati da Orestano, il quale riteneva sufficiente esaurire la questione della libertà religiosa entro un indiscusso primato del cristianesimo. I tempi d'affermazione giuridica del principio del pluralismo religioso non erano ancora maturi. Ciò non toglie tuttavia nulla all'intuizione del filosofo siciliano: indubbiamente moderna è l'idea dell'Europa intesa come unità solidale di popoli diversi, ai quali assicurare la condizione di stabile convivenza, ciascuno nella propria intangibile dignità culturale e religiosa. Orestano, insomma, insiste – traghettando su terreni inesplorati la questione disciplinata in Italia dalla «legge sui culti ammessi», n. 1159/29 – sul tema della tolleranza: «un astratto, inefficiente ed instabile principio»⁹³ che il legislatore si affanna inutilmente a tutelare, e che deve essere soppiantato da una più vasta e comprensiva idea della convivenza religiosa, perché «l'idea religiosa (...) abbraccia la totalità del reale» e, per questo stesso motivo, il suo riconoscimento e tutela non possono essere declassati alla sfera di una privatistica individualità⁹⁴.

Anche sotto questo profilo sappiamo quali distanze intercorrono con le attuali scelte europeistiche. Il valore di tali prospettive di politica ecclesiastica risiede nel contesto storico in cui vengono elaborate ed affermate.

(1942-43), in *La Civiltà Cattolica*, Roma, 128 (1977/1), p. 441.

⁹² «L'ansioso problema della convivenza europea impegna a considerare i molteplici aspetti dell'ordine nuovo, che tutti ormai in Europa giudicano necessario e nessuno può dire sin da ora quale sarà, se non che esso dovrà sostituire: all'economia della concorrenza, un regime di economia associata; a un costituzionalismo interno rigidamente nazionalista, schemi politici rispettosi di tutte le nazionalità legate a un medesimo territorio; all'assolutismo delle reciproche negazioni fra gli Stati europei, un sistema di proficue correlazioni e di mutuo potenziamento». FRANCESCO ORESTANO, *La vita religiosa*, cit., p. 476.

⁹³ FRANCESCO ORESTANO, *La vita religiosa*, cit., p. 477.

⁹⁴ «Il problema della religione e del Cristianesimo nel futuro ordine europeo non è insomma un problema privato, ma è tale da interessare altamente le nostre genti e stirpi e nazioni e da imporsi agli Stati europei». FRANCESCO ORESTANO, *La vita religiosa*, cit., p. 477.

Orestano, infatti, ancora una volta si mostra un coraggioso ed isolato architetto di progetti futuribili sulla libertà religiosa in Europa. Di fronte alle due potenze dell'Asse, che nel migliore dei casi colgono nella dimensione della fede una occasione di esercizio strumentale del potere, egli sostiene il principio di laicità, ragiona sulla prospettiva di istituzioni aconfessionali, con ciò costituendo un oltraggio alla imperante «ragion politica». Orestano professa limpidamente la sua duplice fede, da un lato, nella convinzione che le dittature nazifasciste si faranno garanti della futura politica religiosa europea; dall'altro, nell'illusione che tale politica sarà ispirata dal principio di laicità: attese presto destinate a rivelarsi tragiche delusioni, nel corso degli eventi⁹⁵.

Ma questo è il punto rivelatore dell'attrito di Orestano con l'ideologia. La fede politica, infatti, non è una benda posta su occhi volti a guardare l'umanità della vita ed a sopire lo scempio ideologico delle «più forti correnti oltranziste (...) dell'irreligiosità e dell'anticristianesimo». Il filosofo del diritto punta il dito sui programmi anticristiani delle correnti interne al movimento nazista tedesco e a quella sorta di «neopaganesimo» elaborato nel presente dalle dottrine di Rosenberg e di Ludendorff, ma che trae linfa e origini nell'«anticristo» nietszcheano, «...ultimo anello di una catena di più generazioni di filosofi, i quali hanno per capostipite Hegel»⁹⁶.

L'articolo del 1942 illustra la traiettoria politico-religiosa di Orestano. Vi si legge la presa di distanze con l'ideologia, e l'illusione che il Concordato col *Reich* del 1933⁹⁷ abbia realmente consolidato la *pax religiosa* con la Chiesa cattolica e, per riflesso, ne abbia beneficiato anche quella protestante. Le riserve su una cultura filosofica che ha perduto irrimediabilmente la sua mistica, confuso la religione con un più materiale «*Gottesdienst*, o “servizio divino”»⁹⁸, equivocato il rapporto tra fede e ragione, non solo pongono in risalto l'Orestano tomista e agostiniano, ma sollecitano in lui certe riflessioni di vago sapore sociologico, che tratteggiano l'incomponibile solco caratteriale tra due popoli – il tedesco e l'italiano –, con il divaricamento delle rispettive mentalità e responsabilità delle scelte, eppure uniti dalla medesima sorte

⁹⁵ «...le due Potenze dell'Asse avranno una parte significativa nello stabilire le direttive della politica religiosa nella futura Europa. (...) E qui si può presupporre, che in tesi astratta abbia a prevalere facilmente il principio di una larga tolleranza, il primo e più semplice a presentarsi alle menti: una specie di laicità o aconfessionalità più grande», FRANCESCO ORESTANO, *La vita religiosa*, cit., p. 477.

⁹⁶ FRANCESCO ORESTANO, *La vita religiosa*, cit., p. 479.

⁹⁷ GAETANO CATALANO, *Il significato politico dei Patti lateranensi e del Concordato con il Reich germanico*, in *I Concordati tra storia e diritto*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1992, pp.105 ss.

⁹⁸ FRANCESCO ORESTANO, *La vita religiosa*, cit., p. 479.

infausta in virtù del patto scellerato stretto dai loro *leaders* supremi⁹⁹.

Orestano nel liquidare con rigore la questione religiosa del *Reich* germanico e della tradizione filosofica hegeliana sino agli ultimi epigoni, si volge al futuro dell'Europa con speranza, una volta usciti dal turbine doloroso dell'«*experimentum crucis*»¹⁰⁰. Egli ritiene che la vagheggiata convivenza tra i popoli europei, tolto di mezzo l'equivoco della tolleranza e un malinteso riconoscimento pubblico dello *status libertatis*, vada fondato su valori di condivisione e reciprocità: «Il problema della convivenza dei popoli europei esige un massimo di coesione spirituale, un massimo di concorso attivo delle volontà, un massimo di disposizioni assertive al mutuo rispetto, all'amicizia e alla concordia» nel «rispetto necessario alla libertà spirituale e religiosa di tutti e di ciascuno»¹⁰¹.

Certo, in Orestano permane l'idea del primato del Cristianesimo ed un vagheggiato pancattolicesimo dei popoli dell'Europa unita. Quel che conta, è la coerenza del pensiero, ed i gravi rischi connessi, a propalare idee sulla coesione dei popoli sotto l'egida dei valori cristiani, di una spirituale fratellanza, di una religione che è insieme storica e umana, perché su di essa si è «fondata definitivamente l'Idea di umanità»: una prospettiva agli antipodi col mito nibelungico, con lo «spazio vitale» e con le dottrine del «*Kulturkampf*» che dall'epoca bismarckiana avevano affascinato spiriti eletti e uomini comuni, ma anche, in qualche caso isolato, le gerarchie ecclesiastiche¹⁰². Al coraggio leonino del westfalico arcivescovo di Münster, Von Galen¹⁰³ che oppone un aristocratico e inequivoco rifiuto al nazismo, si contrappone la logica compromissoria del vescovo Alois Hudal, favorevole ad una armonizzazione di

⁹⁹ Con tinte forti, forse estreme, Orestano tratteggia le nature dei due popoli ed osserva sconcertato, quanto, nell'italiano, vi sia di intuitivo, fondato sulla logica dei valori e, quindi, di sregolato e irrazionalmente sentimentale, a fronte dell'induttività germanica, della forza dei principi che è, anzitutto, logica concettuale: «...i Tedeschi vivono anche praticamente con logica coerenza i principi che adottano: credono nei principi e credono nel ragionamento. Vi credono assai più degli Italiani che (...) seguono per intuito, più che la logica dei concetti, quella che io chiamo logica dei valori. Il Tedesco invece ragiona per concetti...». FRANCESCO ORESTANO, *La vita religiosa*, cit., p. 478. Sulle divaricazioni politiche tra fascismo e nazismo, cfr. ROBERT A. GRAHAM, *La questione religiosa* cit., p. 444, il quale sottolinea la condivisione dei gerarchi fascisti, Farinacci in testa, con le preoccupate tesi di Orestano, circa la degenerazione anticristiana e anticattolica fascista.

¹⁰⁰ FRANCESCO ORESTANO, *La vita religiosa*, cit., p. 483.

¹⁰¹ FRANCESCO ORESTANO, *Ibidem*.

¹⁰² GEORGES GOYAU, *Bismarck et l'Eglise. Le Kulturkampf. 1870-1878*, Perrin ed., Paris, 1911, che ricostruisce doviziosamente nascita e sviluppo della politica legislativa anticcelesiastica di Bismarck, spec. pp. 308 ss.

¹⁰³ WINFRIED BECKER, *Clemens August von Galen, arcivescovo di Munster*, in *La Chiesa e le dittature. Storia del Cristianesimo, 1878-2005*, Vol. 3, San Paolo, Milano, 2005, pp. 259 ss.

intenti tra la svastica e la croce. Diversamente da Hudal, Orestano si era convinto ben presto, tuttavia, dell'impossibilità di mediare politicamente con la Germania nazista sulla questione religiosa. Anzi, il confronto tra le due personalità fa emergere ancor più nitida la fisionomia spirituale del filosofo siciliano. Hudal, il «*Brückenbauer*» tra le due ideologie dell'Asse, pensava ad una ricomposizione, nella logica compromissoria, facendo leva tra le diverse anime partitiche del nazismo, sulla base conservatrice, in modo da riassorbirne le frange estreme e così ricomporre il rapporto con la Chiesa cattolica¹⁰⁴. In tal senso il rapporto tra Hudal e Orestano, che è ben espresso da una lettera del 17 dicembre 1942 a lui indirizzata e da un saggio dell'Hudal, in data 31 dicembre dello stesso anno¹⁰⁵, è quello tra l'astrattezza utopica e la concretezza del disincanto¹⁰⁶.

Queste ulteriori osservazioni rinviano al problema filosofico e alla sistematica realistica «per principi» di Orestano, perché la sua posizione di credente e la sua visione così lungimirante in politica ecclesiastica, sia interna che internazionale, e «europeistica» *ante-litteram*, trae da qui il suo fondamento ultimo.

7. *Posizione concettuale e strumenti filosofici dell'Orestano «ideologo» nell'analisi «per principi» delle tematiche di diritto ecclesiastico*

Per paradosso Orestano si trova si trova nella congiuntura di due epoche storiche i cui orientamenti dottrinari si pongono, di fronte al momento ideologico, in un rapporto di relazione inversa. Se, infatti, l'età postrisorgimentale persegue in materia di politica ecclesiastica una linea – sebbene incerta, confusa e contraddittoria – di separatismo, nel solco programmatico di Cavour, l'epopea fascista, al contrario, tende non solo ad impostare ma a rimarcare il

¹⁰⁴ ROBERT A. GRAHAM, *La questione religiosa* cit., pp.446-447.

¹⁰⁵ Nel saggio di ALOIS HUDAL, *La risposta di un tedesco all'articolo dell'Accademico d'Italia, eccellenza Francesco Orestano* (31 dicembre 1942), egli concorda perfettamente sulle distorsioni cui era giunta la speculazione filosofica post-hegeliana tedesca e sulla necessità di porvi rimedio.

¹⁰⁶ Mons. Hudal si era reso portavoce di un cristianesimo nazionalista, con l'illusione che Hitler avrebbe accettato questa via di soluzione della questione religiosa in Germania. Cfr. ALOIS HUDAL, *Die Grundlagen des National-Sozialismus*, Verlag J. Gunthers, Vienna, 1936. Sulla posizione di Hudal esiste un Diario postumo («*Romische Tagebucker*») nel quale si afferma che la soluzione della questione religiosa in Germania aveva come passaggio obbligato non la via ufficiale della diplomazia e del concordato, ma il patto politico consolidato alla base dal consenso dei nazisti conservatori filo-cattolici. Sul punto, approfonditamente, ROBERT A. GRAHAM, *La questione religiosa* cit., pp. 449 ss.

momento assimilativo del fattore religioso nel momento politico¹⁰⁷. Pur nella sua convinta adesione al fascismo Orestano propone, tuttavia, una terza via in politica ecclesiastica: una strada tanto coniugabile al fascismo, quanto radicalmente divaricante dal nazismo. Di tale spirito sia prova il diverso valore strumentale che le due dittature assegnarono ai rispettivi concordati, stipulati con la Sede Apostolica tra il 1929 ed il 1933.

Orestano ragiona da filosofo del diritto, e propone per il diritto ecclesiastico una sistematica dei principi non astratta, bensì profondamente radicata con la realtà¹⁰⁸. Egli propone un principio giuridico del trattamento commisurato all'effettiva natura della situazione da disciplinare – si direbbe un principio di contingenza filosofica – ed avverte del grave errore di procedere solo per concetti generali, per astrazioni, progressivamente divaricanti dalla realtà, con conseguente danno per la determinazione politica e giuridica¹⁰⁹. Occorre allora fondare i sistemi di diritto, e l'azione politica, non solo su principi generali ma anche su criteri in grado di porsi come «concetti integrali», ossia modelli concettuali che contengono «coefficienti di fatto e di valore»¹¹⁰.

Sotto questo profilo realistico, che sicuramente attinge al realismo ontologico tomista, Orestano esalta l'incorruta vigenza del romano «*suum quique tribuere*», nella versione platonizzante della ammissibilità e giustizia del trattamento ineguale: la vera eguaglianza è nel trattare egualmente non la totalità, ma proporzionalmente coloro che condividono una pari condizione¹¹¹.

Per una più completa comprensione dell'Orestano giurista, sarà d'obbligo attingere al suo pensiero filosofico, nel quale resta centrale il momento religioso¹¹². Sulla base di un vasta produzione scientifica è possibile delineare l'Orestano ideologo, assertore di un eclettico nazionalismo italiano abbracciante cultura filosofica, religione e tradizioni patrie, tanto profondo da permettergli non solo di distanziarsi dall'unilateralismo delle dittature, ma anche di correggerne le devianze dogmatiche, in ossequio ad una visione misticheggiante

¹⁰⁷ MARIO TEDESCHI, *Politica, religione e diritto ecclesiastico*, in *Sulla scienza del diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 2007, p. 118.

¹⁰⁸ ORNELLA CASTELLANA, *Il rapporto cit.*, p. 6.

¹⁰⁹ «Agire secondo idee generali, per mera coerenza logica formale, è un gravissimo errore in politica (...) L'equivoco sta nel trattare tutte le idee generali come principi, sol perché tutti i principi sono idee generali; ma non è vera la reciproca». FRANCESCO ORESTANO, *Lo Stato e la Chiesa cit.*, p. 78.

¹¹⁰ FRANCESCO ORESTANO, *Ibidem*.

¹¹¹ «Alla stregua di questa norma, che è severamente scientifica e profondamente politica, la vera eguaglianza non consiste nel trattare egualmente enti diseguali, ma, come insegnò Platone, nel trattarli inegualmente». FRANCESCO ORESTANO, *Ult.op.cit.*, pp. 78-79.

¹¹² In ciò dissenso dalla prospettiva di FILIPPO SELVAGGI, *Religione e filosofia in Francesco Orestano*, in *La Civiltà Cattolica*, Roma, 1945/IV, p. 157.

del cristianesimo: Orestano, insomma, contrappone alla didattica del mussoliniano «Libro e moschetto», la moralità della vita e dell'esperienza soggettiva, e ribatte al nulla dell'idealismo tedesco, con un «iperrealismo» fiducioso e profondamente tomista¹¹³. Con coraggio, il filosofo del diritto espone il suo «Manifesto giuridico» in materia di rapporti tra Stato e Chiesa, ed in linea trasversale alla storia, oppone la sua personale soluzione alla ragione ideologica e alla sua opera mistificante, che si fa assoluta nel diritto religioso¹¹⁴. Con coraggio, soprattutto perché la sua è un'operazione di sottrazione del «materiale religioso» all'ideologia dittatoriale che ne vagheggia il dominio, per ricavarne una nuova «portata metafisica» in cui la religione, svuotata di essenza, si snatura in mero strumento di potere politico e di governo delle masse¹¹⁵.

Nei «*Prolegomeni alla scienza del bene e del male*»¹¹⁶ Orestano afferma che la religione è in rapporto diretto, continuativo e costante con la morale, ossia con i «valori umani»¹¹⁷. Dato che la morale non è altro che l'insieme di regole di condotta intese ad orientare la vita, tutto il sistema di pensiero del filosofo siciliano si incardina nell'esperienza umana intesa necessariamente in termini di soggettività. Ecco, allora, alla luce dell'esperienza soggettiva, che è per il credente, il mistero inesauribile, il relativizzarsi dei «principi», sia nell'ideologia politica, sia nella dogmatica del diritto.

I concetti, restino pure sintesi logiche categoriche, senz'altro utili all'apprendimento della realtà universale, a patto che ne sia affermata la natura relazionale. Le dottrine politiche, originate dall'idealismo assoluto anticristiano, allo stesso modo, difettano di quel realismo dei «valori umani» che ha condotto alle correnti ateistiche tedesche di metà Ottocento, giunte a noi: sistemi che «non sono semplici entità logiche modificabili a volontà, ma principi metalogici di organizzazione della vita», quella stesse trasmesse nella Russia sovietica nella versione «più banale e superficiale», alla generazione di Lenin, passando per Marx¹¹⁸. Anche l'esperienza, in sé presa, è a sé insufficiente, giacché in essa è compresa una dimensione trascendente che rende

¹¹³ FRANCESCO ORESTANO, *La vita religiosa* cit., p. 482.

¹¹⁴ MARIO TEDESCHI, *Il diritto ecclesiastico e le altre scienze giuridiche*, in *Sulla scienza del diritto ecclesiastico*, cit., p. 111.

¹¹⁵ MARIO TEDESCHI, *Politica, religione e diritto ecclesiastico* cit., p. 120.

¹¹⁶ FRANCESCO ORESTANO, *Prolegomeni alla scienza del bene e del male*, F.lli Bocca, Milano, 1942² (la prima edizione, romana, è del 1915).

¹¹⁷ La base teorica e la dottrina sui valori umani va ricercata nell'omonimo scritto, FRANCESCO ORESTANO, *I valori umani*, Torino, 1907.

¹¹⁸ FRANCESCO ORESTANO, *La vita religiosa* cit., p. 483.

provvisorio e parziale quanto già appreso della realtà.

Orestano è convinto che tutta l'esperienza umana sia intimamente orientata in senso ontologico. Nella prospettiva tomista da lui abbracciata c'è l'esigenza di porre una soluzione ad ogni questione – la politica ecclesiastica risorgimentale ne è l'esempio –, con la rapidità dell'agire deciso, con il piglio del futurismo marinettiano, che tutto attrae nel vortice dinamico della modernità¹¹⁹.

Ne «*Il Nuovo Realismo*» (1939), Orestano spiega come il suo «realismo» sia concretamente un «realismo costruttivo»: la realtà ontologica in cui si dipanano i valori umani può svolgere sé stessa attraverso un principio superiore di organizzazione¹²⁰. Emerge così la scelta anti-concettualista ed anti-idealista, la sua avversione per i «principi» in sé presi che non siano espressione di un principio di organizzazione della realtà e, di conseguenza, non abbiano un immediato collegamento con la vita e l'esperienza. Non sono ammesse astrazioni logiche, costruzioni sintetiche che non siano rapportabili alla realtà.

In «*L'idea di Dio*», Orestano si misura con l'Entità suprema, non pretendendo definizioni, ma con l'unica aspettativa di arricchire l'arsenale dello scienziato del più assoluto strumento di ricerca¹²¹. L'idea stessa di Dio, principio massimo di organizzazione dell'esperienza integrale, ricade in tale esigenza ricostruttiva, pur restando al vertice simbolico e storico del pensiero umano¹²². Il filosofo,

¹¹⁹ FILIPPO SELVAGGI, *Religione e filosofia* cit., p. 162.

Nella sua prospettiva «realista» Orestano coglie di un evento rifondativo, complessivo della realtà, al seguito di una lotta rigeneratrice dei principi organizzativi dei «valori umani». «Di *realismo* parlano un po' tutti oggi in filosofia. (...) Il problema è all'ordine del giorno della filosofia contemporanea». FRANCESCO ORESTANO, *Realtà e realismo*, in *Idee e concetti*, F.lli Bocca, Milano, 1939, p. 212. Ed ancora: «Qui mi limiterò ad aggiungere (...) quali interessi di vita sono in gioco nella lotta tra le varie filosofie (...) nell'*ordine teoretico* (...) Nell'*ordine etico-religioso* (...) Nell'*ordine sociale* (...) Nell'*ordine politico* infine, l'Italia riassetata e sviluppata in modo esemplare la propria concezione dello *Stato-ordine-autorità*, sta insegnando al mondo civile quali siano le prerogative spettanti alle collettività politiche (...) Anche qui dunque opera di revisione dei principi e cioè opera filosofica» (pp. 214-215).

¹²⁰ «Il realismo costruttivo, procedendo così dai gradi minori ai gradi maggiori, cioè ai più complessi, diventa via via creazione e si fa *super-realismo*». FRANCESCO ORESTANO, *Il nuovo realismo*, F.lli Bocca, Milano, 1939, p. 84.

¹²¹ «...prendo qui a esaminare l'*idea di Dio* sì per illustrare meglio la mia teoria intorno alle *idee* e ai *concetti*, e sì per distinguere meglio la mia da altre posizioni filosofiche. L'*idea di Dio* è infatti la pietra di paragone di tutte le filosofie». FRANCESCO ORESTANO, *L'idea di Dio*, in *Idee e concetti*, cit., p. 40.

¹²² Si riportano qui alcuni decisivi passaggi speculativi della questione. FRANCESCO ORESTANO, *L'idea di Dio*, cit.: «L'*idea di Dio* è legata a una relazione almeno per noi necessaria fra immanenza e trascendenza. Essa è il simbolo più alto di un'ontologia totale, che assommi in sé l'intero mondo dei fenomeni (*visibilia creationis opera*) (...) L'*idea di Dio* attinge adunque a tutte le fonti dell'esperienza, nel suo duplice contesto, naturale e soprannaturale», (p. 54). Ed ancora: «L'*idea di Dio* partecipa per essa di tutti i progressi attuali e possibili della nostra tecnica del pensare e di tutti gli acquisti della nostra esperienza; e specialmente, di tutte le esperienze storico-collettive e personali

tuttavia, non si accontenta e indaga, attraverso l'idea di Dio, sul nesso tra ragione e Rivelazione, avventurandosi nell'ipotesi di un riordino della stessa «nel quadro delle possibilità epistemologiche»¹²³. Il suo «iper-realismo», così, riassume l'insegnamento tomista e lo rigenera in una visione filosofica fatta di relazioni soggettive dinamiche, sperimentali, trascendenti¹²⁴.

Nello scritto «*Religione e filosofia*» Orestano rinvia all'Olgiati per soffermarsi sui temi della trascendenza: «al vigoroso appello allo studio del *soprannaturale* distinto dal semplice *trascendente*»¹²⁵, accettandone l'esortazione ad «approfondire lo studio del soprannaturale» e si sofferma sulla «(...) *economia dei valori umani*, fondamento e misura di tutti i valori»¹²⁶. Egli avverte l'esistenza di «...*valori razionali* che concorrono alla fede. Essi rappresentano lo sforzo supremo della mente umana per innalzarsi nelle proprie vie a Dio»¹²⁷.

del soprannaturale senza più contratti possibili provenienti dal fronte teoretico» (p. 71). «Quali che possano essere allora tutti i nostri progressi logici, categorici e scientifici, l'idea di Dio li integrerà e li trascenderà sempre tutti» (p.72). «L'idea di Dio avrà in ogni caso il posto più alto tra ogni altra della mente umana», (p. 77).

¹²³ «Le analisi che seguono si svolgono interamente nel campo filosofico e riesaminano nell'idea di Dio le posizioni e l'ufficio della ragione nei riguardi della fede. Il che non vuol dire che io postuli una necessaria indipendenza o divergenza, nemmeno iniziale, tra ragione e rivelazione. Ritengo anzi preliminarmente che la filosofia avrebbe potuto meglio concorrere per altra via, che non quella fin qui battuta, ad avvalorare la tradizione rivelata.

Infatti, a voler fare appello alla filosofia in materia di fede, il compito più proprio di essa in appoggio alla rivelazione avrebbe dovuto essere non tanto la conferma di questa con argomenti umani, diretti ad esempio a provare l'esistenza di Dio argomenti sempre necessariamente inferiori alla prova data di sé da Dio stesso – bensì in prima linea la dimostrazione della possibilità della rivelazione nel quadro delle possibilità epistemologiche, e quindi la fondazione del valore teoretico della rivelazione come fatto di conoscenza. Di questo invece la filosofia non s'è mai occupata». FRANCESCO ORESTANO, *L'idea di Dio*, cit., pp. 41-42.

¹²⁴ «Valga per tutti San Tommaso. L'essenza di Dio non è conosciuta in sé stessa, noi non la conosciamo che parzialmente per i suoi effetti. (...) la mente umana, secondo S. Tommaso e tutti gli intellettualisti, (è) costituita in modo da poter acquistare una esatta e sicura conoscenza di Dio. Solo che questa è proporzionale non alla essenza di Dio che ignoriamo ma agli effetti che ce ne sono noti e ai nostri mezzi di argomentazione. (...) Questa è certo la via giusta, poiché impegna la mente dell'uomo in ogni caso al massimo suo sforzo per elevarsi con tutti i poteri e argomenti a sua disposizione alla suprema sintesi e dimostrazione di cui è capace, senza pretendere di esaurire in tali operazioni l'Assoluto e l'Infinito» (pp.46-47). Ed ancora: «La posizione tomista fra *rivelazione* e *ragione* è pertanto la giusta (...)» (p. 55), per poi concludere, a proposito della propria impostazione filosofica: «Io ritengo invece più vero, più prudente e più utile mettere l'idea di Dio direttamente in equazione coi nostri poteri mentali e solo mediatamente in equazione con Dio stesso (...) è precisamente quello che fa la mia filosofia critica, quando insegna a costruire l'idea di Dio sulle *relazioni d'ordine trascendentale sperimentate*», FRANCESCO ORESTANO, *L'idea di Dio*, cit., p. 75.

¹²⁵ FRANCESCO ORESTANO, *Religione e filosofia*, in *Idee e concetti* cit., p. 255.

¹²⁶ FRANCESCO ORESTANO, *Ult.loc.cit.*, pp. 261-262.

¹²⁷ FRANCESCO ORESTANO, *Ult.loc.cit.*, p. 262.

Quanto alla problematica dell'«esperienza», il filosofo siciliano ha modo di esprimere compiutamente in una serie di scritti raccolti nel volume «*Nuovi Principi*» (1939), il suo pensiero fondato sulla prospettiva realista di radice aristotelico-scolastica¹²⁸, relativamente alla sua natura soggettiva¹²⁹ e relativamente alla sua modalità espressiva in forma collettiva e superindividuale¹³⁰.

Anche la prospettiva, succitata, dei «valori umani» così abissalmente lontana dall'assoluto nazista e così aderente alla dottrine dei diritti soggettivi e alle impostazioni delle moderne democrazie costituzionali, ha un impianto cristiano, a suo modo assoluto e totalizzante, in cui i «valori umani» si identificano nei «valori di verità» i quali, in ultimo, si riportano al «sistema della vita»¹³¹.

La «vita» ed il suo sistema organizzativo, è la condizione ideale per esprimere attivamente e creativamente i «valori umani», che sono onnicomprensivi: abbracciano economia, diritto, politica, morale, estetica, ma soprattutto, poiché posti al vertice della scala dei trascendenti, i valori religiosi¹³².

¹²⁸ FRANCESCO ORESTANO, *Il problema della verità e dell'errore*, in *Nuovi principi*, F.lli Bocca, Milano, 1939, p. 32: «(...) chi infine parta dal presupposto dell'esistenza d'una realtà obbiettiva data, dirà con gli aristotelico-scolastici, che *verum est id quod est*, e che il problema della verità consiste nell'*adaequatio rei et intellectus*. Solo che per sapere se l'*adaequatio* sia o no riuscita, cioè vera, bisogna presupporre di conoscere già la res, sicché la prima di queste proposizioni si riduce a una tautologia e la seconda ad una *petitio principii*». Ed ancora: «Noi non conosciamo che esperienze, non sappiamo neppure se e quale realtà esista all'infuori di esse» (p. 35).

¹²⁹ «Non può dunque dirsi che la nostra esperienza è *soggettiva*; deve dirsi che essa è *immanente* nell'attualità delle sue relazioni (...)». FRANCESCO ORESTANO, *Immanenza e soggettività delle esperienze*, in *Nuovi principi*, cit., p. 97.

¹³⁰ «...noi possiamo attendere ad un duplice sviluppo ontologico della nostra esperienza umana. Nel senso personale: abituandoci a riferire (...) ciascuna fenomenologia per varia e dispersa e connessa che sia, ritrova una sua più profonda integrazione e continuità. Nel senso sociale (...) noi dobbiamo in ogni caso approfondire il problema delle sintesi sociali: se non sorga in realtà da esse un ente vivo nuovo, ma collettivo e superindividuale, avente, come intuì Romagnosi, una propria personalità storica, e dunque una sua costituzione non soltanto fenomenica, ma ontologica». FRANCESCO ORESTANO, *Sviluppo ontologico delle esperienze*, in *Nuovi principi*, cit., p. 218.

¹³¹ «(...) quando diciamo *vita*, intendiamo dirne (...) nel significato più intimo e profondo di *realtà soggettiva* con tutte le sue incognite, quel «sistema di sistemi», infinito nel finito, che noi abbiamo anche denominato: *sistema della vita*. Or le funzioni più complesse di questa realtà soggettiva, di questo sistema vivo (...) sono appunto le attività creatrici di *valori umani*. I *valori di verità* (...)». FRANCESCO ORESTANO, *Il mondo dei valori umani*, in *Nuovi principi* cit., p. 341.

¹³² «*Valori economici* guidano e graduanano gli sforzi diretti a subordinare la natura ai bisogni dell'uomo; *valori giuridici* conferiscono e graduanano la protezione esercitata dalla collettività organizzata sull'*economia della vita*, personale e collettiva; *valori politici* esprimono la volontà di potenza, ora in fase di conservazione, ora in fase di sviluppo emulativo, della collettività politica; *valori morali* esprimono il rapporto in cui la personalità intimamente si pone verso la norma sociale necessaria e verso un ideale elettivo; *valori estetici* moltiplicano indefinitamente nel modo più libero esperienze reali o fantastiche in una sfera densa di valori umani vissuti allo stato inattuale; *valori religiosi* esaltano in un ordine trascendentale assoluto i più alti valori di volta in volta concepiti», FRANCESCO

6. *A conclusione di un ritratto*

Ci si potrà ora domandare, ripercorsi i lineamenti speculativi di uno studioso eclettico e sensibile, colto ed intelligente, il perché di tanta disattenzione da parte della dottrina ecclesiastica. Orestano, infatti, è riuscito in ciò che molti altri hanno fallito: egli non si è limitato a circoscrivere i confini di un annoso problema politico ma, soprattutto, ne ha lucidamente preconizzato la soluzione giuridica, indicandone le coordinate in seguito adottate a livello apicale tanto dalla diplomazia concordataria del 1929 – e proseguite coerentemente nella prospettiva pattizia revisionista del 1983 –, quanto ripercorse dai Padri costituenti dell'Italia democratica del 1948 nella formulazione, affatto scontata, dell'art.7 della Carta fondamentale.

Resta agli atti, nella monografia del 1924 e nelle posizioni critiche verso una politica ecclesiastica appiattita su posizioni di rendita, l'analisi oggettiva e fondata sul nodo della Questione romana. Un esame che illustra un pensiero acuto ed una formazione scientifica che spazia dal diritto canonico alla filosofia morale e alla scolastica, capace di porre l'uomo al centro delle riflessioni giuridiche, con i suoi valori fondanti e, perciò, in grado di spingersi oltre, a preconizzare con anni e decenni d'anticipo, l'impianto dei diritti umani dell'attuale europeismo giuridico, parlando apertamente, e coraggiosamente, di laicità, fratellanza e convivenza di popoli.

La specificità di Francesco Orestano è, in conclusione, nella capacità di svincolarsi intellettualmente dai laccioli concettuali «per principi astratti», intravedendo nella politica, nel diritto e nella filosofia, espressioni dell'uomo, metafisico e pragmatico, entusiasticamente desideroso di affrontare e dare risposta ai problemi della sua storia contingente. Ci sembra abbastanza, per onorarne la memoria¹³³.

ORESTANO, *Il mondo dei valori umani*, in *Nuovi principi* cit., pp. 346-347.

¹³³ Francesco Orestano muore a Roma il 20 agosto 1945. La sua copiosa produzione scientifica è oggi raccolta unitariamente in una «*Opera omnia*», in cinque sezioni tematiche, posta in essere anche grazie alle cure dei suoi allievi.