

# Mysterium Lunae

Miscellanea in onore di Giuseppe Silvestre

a cura di Giuseppe De Simone, Vincenzo Lopasso,  
Antonino Mantineo e Carmine Matarazzo

Presentazione  
di monsignor Vincenzo Bertolone

**RUBETTINO**



## Presentazione

Mi congratulo con i colleghi, amici ed estimatori del prof. mons. Giuseppe Silvestre, presbitero dell'arcidiocesi di Catanzaro-Squillace, che hanno dato il proprio contributo scientifico in questo volume collettaneo *in honorem*, anche in segno di gratitudine per il lungo servizio da lui svolto, dal 1974 al 2018, come docente di varie discipline nell'Istituto teologico calabro S. Pio X di Catanzaro, aggregato alla Pontificia Facoltà teologica dell'Italia Meridionale, nonché nell'Istituto Superiore di Scienze religiose della diocesi di Catanzaro-Squillace. La miscellanea, in alcune pagine più di altre, sottolinea alcuni interessi specifici dell'esimio festeggiato (docente di teologia sistematica; cultore di diritto canonico, ecclesiastico e diritto delle religioni nell'Università statale Magna Graecia di Catanzaro; diplomato in paleografia, diplomatica e archivistica; missionario in Brasile e studioso di teologia della liberazione; Vicario pastorale e coordinatore di alcuni servizi pastorali a livello diocesano) ed è dai curatori divisa in tre parti, corrispondenti ad altrettanti fuochi della lunga vicenda culturale e pastorale di don Pino.

La *prima parte*, *Bibbia e teologia*, contiene saggi (uno di Christina Hip-Flores, JCD, in lingua inglese, sull'*Ordo viduarum*), che spaziano dall'esegesi del testo sacro e dell'ermeneutica biblica (V. Lopasso sulla persona e il messaggio del profeta Geremia; R. Petti, o.f.m., sulla personalità profetica del medesimo Geremia), fino ad approdare ad alcuni rilevanti aspetti della storia della teologia (G. Pasquale, ofm cap.; M.F. Caravona), nonché della teologia sistematica (V. Salvati).

Nella *seconda parte* del volume, *Diritto e società*, vi sono contributi che riguardano l'ambito giuridico-canonico ed ecclesiastico (A. Mantineo, F. Vecchi, D. Bilotti, G. Placanica, L.M. Guzzo) e, in un caso (M. Munno), descrivono un possibile profilo di una teologia del diritto, mentre, in un altro (L. Sinisi), offrono contributi per una storia del notariato e, in un altro ancora (R. Reina), propongono le necessarie connessioni tra etica e campi specializzati, per esempio gestionali ed organizzativi.

La *terza parte*, *Teologia pastorale ed evangelizzazione*, raccoglie saggi storico-archivistici (A. Bongarzone: sugli archivi delle parrocchie calabresi); di tenore filosofico-bioetico (P. Giustiniani); storico-teologico (N. Raimondi, sul dialogo con l'Islam, difficile, ma possibile se si seguono le utili indicazioni dell'Autore; F. Scalia, sulla teologia della liberazione); sociologico-pastorale (C. Matarazzo);

storico-teologico (G. Calcara, O.P.); catechetico (G. De Simone sulla pastorale universitaria).

Per motivi di spazio, non posso far altro che sottolineare solo alcuni risultati di profilo pastorale che, più di altri, mi sembra, sollecitano il Vescovo di una Chiesa particolare. Mi soffermo sul *tema ecclesiologico*, ricorrente nei contributi di ordine sia storico-teologico, sia giuridico, ma soprattutto evocato dal titolo stesso della Miscellanea, che riprende uno dei simboli classici cristianamente reinterpretato. Il *mistero della luna* (Selene), sempre analogo al mistero del sole, fu visto da alcuni scrittori cristiani come «il simbolo di quella entità maternamente accogliente, umilmente ricettiva della luce, che è diventata realtà viva in Maria e nella Chiesa»<sup>1</sup>. Ritmicamente correlato al mistero del vero sole della storia, il Cristo risorto nel giorno del sole dopo il sabato, quello della Chiesa è davvero un mistero-simbolo, che brilla di quella medesima luce che è il Cristo. Così, quando la luna tramonta, non fa altro che dare spazio al mistero solare del Risorto. In quanto materna mediatrice, poi, tra l'intensa e sfolgorante luce del sole e la terra buia, la Chiesa-luna si comporta da madre feconda, generatrice – dal suo grembo battesimale – di sempre nuovi figli, concepiti nell'acqua e nello Spirito Santo e, per questo, sottratti ad ogni malefico influsso dell'antico *fato sublunare*.

Di qui la molteplicità dei modelli utilizzati, e utilizzabili, nella storia della teologia, per parlare di una realtà così ampia e articolata, sempre in attesa dell'attuazione del sogno di *una Chiesa che sta per venire*, ma sempre in stretto collegamento con la persona dello sposo – Gesù Cristo risorto –, di cui la comunità terrestre è soltanto immagine in quanto sposa, quindi destinata a scomparire nella forma del novilunio alla fine dei tempi (cf. il saggio di G. Pasquale). Quando, dunque, la Chiesa storica propone alle società umane delle forme di vita e dei modelli di esistenza, i quali a loro volta provengono da una vicenda storica dell'umanità, non lo fa che in un atteggiamento di tensione e di continua riforma. Anzi, essa non può far altro che considerare ogni suo linguaggio alla stregua di altrettante modalità ermeneutiche storiche, che domandano soprattutto di tramontare, per fare spazio all'avvento del vero Signore della storia, che è Gesù di Nazaret, il Cristo. In questo senso, *ecclesia semper reformanda*, sia nei contenuti concettuali e nelle dottrine storicamente escogitate e a volte magisterialmente sancite, ma anche nel suo progressivo accostarsi ai nuclei biblici dell'annuncio e perfino nel suo inevitabile profilo storico-istituzionale e, in quanto realtà storica (e non soltanto meta-storica, cioè *purgante* e *trionfante*), finanche dal punto di vista giuridico-canonico. L'obiettivo dell'esistere ed operare della Chiesa, come precisa in queste pagine V. Salvati, non può, infatti, prescindere dal situarsi, contemporaneamente, nell'orizzonte divino e nell'orizzonte umano, nel quale la comunione ecclesiale (fatta di donne e uomini concreti) è chiamata a essere, in ogni territorio particolare e nel suo insieme, trasparenza continua del divino. In

1. K. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana* (1957), Dehoniane, Bologna 1980, p. 176.

merito, gli studiosi di diritto mostrano bene in queste pagine – come peraltro già prospettava l'abate calabrese *di spirito profetico dotato* – che tutto questo comporta un disegnare, e ri-disegnare continuamente, il futuro delle stesse istituzioni ecclesiastiche, come il papato, l'episcopato, il clero, i sacramenti, gli ordini monastici, le raccolte giuridiche e i codici, nonché il corpo dottrinale di tipo etico-sociale (cf., in merito, il saggio di A. Mantineo, il quale mostra come, senza dottrina sociale, non avremmo una Chiesa che si propone quale «strumento» di salvezza per l'uomo e per il creato, in serrato dialogo con le teorie sociopolitiche e le dottrine del lavoro). Lo stesso Gioacchino da Fiore, ponendosi come ponte storico (cf. il saggio di M.F. Caravona) tra l'interpretazione simbolico-allegorica del testo sacro e l'approccio razionale-speculativo, costituisce un rilevante appello a non ritenere mai esaurita la ricerca sul “chi è” e sul “che cos'è” della Chiesa una, santa, cattolica e apostolica, quasi sollecitando teologia e pastorale a dilatare il tempo della storia, fino a proporre l'estensione del tempo della salvezza, anche nel difficile dialogo interreligioso, particolarmente con il monoteismo islamico (come mostra il saggio di N. Raimondi).

Le stesse contrapposizioni che, talvolta, si sono storicamente date, tra interpretazioni teologiche ed orientamenti del Magistero, oppure tra teologi e canonisti, sono da considerare delle legittime tensioni dialettiche, in vista del reperimento di idonee categorie che aiutino a correlare corpo e anima della Chiesa o, se si vuole, ad illuminare il mistero della luna alla luce del mistero del sole. Valga, come esempio di tale processo inevitabile e indispensabile, quanto il saggio di F. Vecchi osserva sul mutamento di prospettiva ecclesiologica, riconvertito sull'idea comunionale quale chiave teorica di impianto delle variabili della Chiesa-società, nel momento in cui pone al centro il «Popolo di Dio nella sua *peregrinatio* terrena». Nel quotidiano concreto delle persone, che devono esser lasciate respirare, come rammenta il saggio di M. Munno, lo stesso diritto (ma ogni altro mezzo adottato dalla comunità ecclesiale, perfino l'annuncio, la catechesi e l'azione pastorale) sono solo strumenti di *prossimità* verso i più deboli, in maniera da *farsi prossimo* a tutti, particolarmente agli ultimi e agli emarginati, i quali vanno ad ogni costo tutelati e di cui occorre sempre rivendicare alcuni diritti, a volte, ignorati e disattesi.

Nel corpo mistico, della Chiesa-luna, ognuno, per la sua parte, anche scientifica o di ricerca (come avviene in questo pregevole volume), deve dare il proprio apporto, senza perdere mai di vista il fatto di essere membra di un corpo. Chi (come Paolo in 1Cor 12,12-14.27-31), voglia riflettere sul *mistero del corpo mistico, che è la Chiesa*, e operare di conseguenza, non può farlo dall'esterno, bensì nell'ottica propria di un *membro di Cristo, ognuno per la propria parte*. L'apostolo Paolo, in pochi versetti, dipinge infatti, per i cristiani di Corinto e per noi lettori, credenti e studiosi, il mistero della Chiesa, ricorrendo a un'altra nota metafora del mondo antico: l'unità di un corpo pur nella pluralità delle sue membra. Paolo fa, appunto, un paragone, il cui primo termine è il rapporto corpo/membra in un corpo fisico e biologico: un solo corpo, molte membra, dice Paolo, ma la molteplicità delle membra non

scalfisce l'unità profonda del corpo. Il secondo termine di paragone è il rapporto Cristo/suo corpo mistico, ovvero la comunità dei battezzati: l'unità del Cristo non distrugge mai, ma implica sempre, la molteplicità delle sue membra, provenienti sia dal mondo ebraico che dalle altre etnie; per cui l'unico corpo di Cristo non è formato da un solo membro, bensì da molte membra. Chi, o che cosa, stringe i legami tra questo corpo unico e le molteplici sue membra, se non lo Spirito Santo, il Tessitore di unità nella molteplicità? Lo Spirito Santo, una sola Persona trinitaria, è Colui nel quale tutti sono battezzati e immessi in un unico corpo, cioè innestati alla vite che è Cristo. Egli, mediante il suo corpo storico ecclesiale, tutti disseta dalle arsurre delle difficoltà, dei problemi, degli ostacoli, dei progetti irrealizzati, delle speranze, delle attese... Oltre che un richiamo forte alla fede e all'invocazione allo Spirito Santo – che talvolta sembra il grande dimenticato dell'annuncio e della predicazione cristiana –, questo testo paolino ci appare oggi, un chiaro invito a riconoscere e assecondare, nella Chiesa, l'*unità nella diversità*, ovvero a ricondurre ad unità la molteplicità e ad organizzare la differenza di carismi nell'unità delle nostre Chiese. È anche un monito ad incoraggiare una diversità (anche una diversità storica e teologica) che tutti riporti ad uno, cioè al corpo di Cristo nello Spirito Santo. Dio, in tal modo, *continua a visitare il suo popolo* peregrinante nel tempo e nella storia. Un popolo che cerca di adeguare se stesso al sole della storia, ma procedendo comunque nell'enigma e come in uno specchio (cf. 1Cor 13,12).

Facciamo nostro oggi il grido di tutti quelli – i discepoli e una grande folla – che si trovavano quella volta nel villaggio di Nain: *Dio continua a visitare il suo popolo!* (cf. Lc 7,11-17). È un grido profetico, che sembra richiamare quello di Geremia (così ben illustrato in questo volume, nei saggi di V. Lopasso e R. Petti); in primo luogo perché esso riconosce che Dio stesso è all'opera in ogni gesto di *grande compassione* e di tenerezza di Gesù, e della Chiesa, verso quella *madre rimasta vedova e, ora, privata dell'unico figlio che aveva*. È un grido profetico, inoltre, perché annuncia con fiducia la buona notizia di un Dio di tenerezza e di compassione verso tutti coloro che versano nei casi più disagiati e disperati; un Dio pronto a restituire vita anche ai legami deteriorati e alle relazioni interrotte, che si erano lasciate andare, che non erano più in grado di “mettersi sedute” e di “parlare”. Non è questo il compito di ogni riflessione scientifica, svolta tra il popolo, e a vantaggio del popolo di Dio? Annunciare che, nelle situazioni di degrado, di disagio, di morte, di disperazione, viene un Dio che ha grande compassione, che terge le lacrime, che ci fa rialzare anche dal peccato e dalla morte! Non resta, forse, vero che “dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia”? (Rm 5,20). Quanti problemi, nel clero e nei laici, soprattutto sotto il profilo della moralità individuale e pubblica; quante situazioni di disagio e di ultimità affliggono le nostre Chiese, anche a motivo delle nuove frontiere della ricerca scientifica (cf. saggio di P. Giustiniani); quante preoccupazioni morali, gestionali ed economiche; quante urgenze impongono soluzioni tempestive, non sempre congruenti con gli effettivi tempi disponibili...

Di fronte a tutto questo, anche grazie alla ricerca giuridica, storica e teologica, si continua ad operare fiduciosi, pur sentendoci dei *servi inutili*: «Servi inutili che fanno quello che devono fare» (Luca 17,10) che non si aspettano un *utile*, che non ricercano un vantaggio; servi senza potere, né rivendicazioni, né secondi fini, che agiscono, come il festeggiato di questa Miscellanea, solo per amore. Servi inutili, ma di quell'inutilità che fa di noi dei profeti; che rende il nostro essere fecondo, di quella fecondità divina che supera tutti i sistemi; fecondità la quale fa sì che contribuiamo ad orientare in silenzio la storia verso il suo orizzonte di pienezza.

Continuiamo ad avere fiducia in Dio, essendo noi dei *servi inutili* e, soprattutto, nutriamo profonda fiducia (è l'altro nome della *fedel*!) nel Dio presentato dalla riflessione espressa in onore del festeggiato di questo libro, a cui fanno corona tutti i contributi in esso accolti.

† Vincenzo Bertolone  
*Arcivescovo Catanzaro Squillace,  
Presidente della Conferenza Episcopale Calabria*



Papa Francesco con Mons. Giuseppe Silvestre, Vaticano – 14 Giugno 2018 © foto di Paolo Todaro



# Premessa

## Un profilo bio-bibliografico del prof. mons. Giuseppe Silvestre

### 1. *Elementi biografici essenziali*

Monsignor Giuseppe Silvestre, nato a Torre di Ruggero (CZ) il 12 febbraio 1943, dopo la prima formazione nel Seminario vescovile di Squillace per gli studi ginnasiali, passa al Pontificio Seminario Regionale “S. Pio X” di Catanzaro, dove frequenta il ginnasio superiore e il liceo filosofico e nello stesso Istituto frequenta gli studi teologici, dopo i quali viene ordinato presbitero dall’Arcivescovo monsignor Armando Fares nella Cattedrale di Squillace il 21 settembre 1968.

Subito dopo l’ordinazione presbiterale è inviato a perfezionare la formazione teologica e pastorale presso la Pontificia Università lateranense, dove nel 1969 consegue la Licenza in Sacra Teologia e nello stesso tempo, dopo aver frequentato la Scuola Vaticana di paleografia, diplomatica e archivistica, ottiene il diploma in Archivistica. Nel 1970 consegue, inoltre, il diploma in Teologia pastorale e nel 1971 anche il successivo diploma in paleografia e diplomatica presso l’omonima Scuola Vaticana. Nel 1972 all’Università Lateranense consegue il dottorato in Sacra Teologia.

Ha prestato un servizio generoso e fedele a Cristo e alla Chiesa in diversi luoghi ed ambiti, unendo lo studio e l’insegnamento della Teologia all’attività pastorale e parrocchiale. Nella sua Diocesi, infatti, dal 1970 al 1973 è segretario dell’Arcivescovo Armando Fares ed assistente dei giovani dell’Azione cattolica e per diversi anni insegnante di Religione in alcuni Istituti scolastici di Catanzaro dal 1970 al 1982 e poi dal 1989 al 1991 ed infine dal 1994 al 1996. La prima Parrocchia da lui servita, negli anni 1973-1982, è quella di San Giovanni Battista nella Città di Catanzaro, mantenendo anche il ruolo di assistente diocesano di Azione cattolica e del gruppo Agesci Catanzaro IV.

Dal 1974 al 2018 è docente di varie discipline teologiche nell’Istituto Teologico Calabro “S. Pio X” di Catanzaro e nell’Istituto superiore di Scienze religiose della stessa Diocesi di Catanzaro-Squillace. Negli anni ’80, precisamente dal 1982 al 1987, vive un’intensa ed incisiva esperienza missionaria in Brasile, nella Diocesi di Mogi Das Cruzes-San Paolo, dove è fondatore, direttore ed insegnante nella Scuola di Teologia per laici, nonché rettore del Seminario diocesano maggiore

per due anni ed insegnante di “Introduzione al mistero di Cristo”, “Teodicea”, “Filosofia contemporanea”. Nel frattempo nella medesima Diocesi viene nominato parroco in due diverse Comunità e per differenti periodi: Nossa Senhora d’Ajuda in Itaquaquecetuba e S. Sebastiano in Suzano. Nel mese di gennaio del 1987 consegue anche la laurea in Filosofia, presso l’Università “Faculdades do Ipiranga” in San Paolo.

Rientrato in Italia, dall’ottobre 1987 al 1991 è parroco della Chiesa “S. Pio X” in Catanzaro, Vicario foraneo, Direttore dell’Ufficio per l’ecumenismo, nonché assistente Agesci di Catanzaro IX. Dal 1991 al 1993 è di nuovo in Brasile, nella Diocesi, questa volta, di Campo Limpo-San Paolo, dove è fondatore della Scuola di Teologia per Laici, docente e parroco della Chiesa S. Antonio nel Morumbi. Dopo questa ulteriore esperienza missionaria rientra definitivamente in Italia e dal 1993 al 2006 è ancora Parroco della Chiesa “S. Pio X” e responsabile del Centro diocesano per la Pastorale della Famiglia; nel 1997 è nominato dall’Arcivescovo monsignor Antonio Cantisani Vicario per la Pastorale, incarico che mantiene anche durante l’episcopato di monsignor Antonio Ciliberti e fino al 2011. La Comunità che serve con tanto amore e disponibilità dal 2006 a tutt’oggi è quella della “Madonna di Pompei” a Catanzaro, svolgendo il compito di Vicario episcopale Settore Est della Città, a cui è chiamato dall’Arcivescovo monsignor Vincenzo Bertolone, Direttore dell’Ufficio per l’ecumenismo e il dialogo interreligioso ed assistente del gruppo Agesci Catanzaro V.

Nell’Università statale “Magna Graecia” di Catanzaro dal 2012 è cultore di Diritto Canonico, Ecclesiastico e Diritto delle Religioni, alla Facoltà di Giurisprudenza. L’esperienza umana, sacerdotale e accademica di don Pino – così chiamato familiarmente da tutti gli amici e confratelli – si è quindi espressa in diversi campi, raccogliendo la stima e la fiducia di tutti quelli che lo hanno incontrato e hanno avuto modo di collaborare con lui a qualsiasi livello.

Egli è stato sempre convinto che la teologia è al servizio della pastorale. Ciò significa, ad esempio, che il parroco non può trascurare di riflettere sul dato della fede. La teologia è in lui maturata a tal punto da diventare pastorale e la pastorale teologia in una sintesi mirabile, frutto anche dello Spirito Santo, al quale egli è stato sempre docile ed accogliente nel recepirne le interiori ispirazioni. Anche il suo percorso teoretico e di studio si è sviluppato, come si evince dalle sue molteplici pubblicazioni scientifiche, attraverso un graduale interesse per un ventaglio di discipline teologiche (Sacramentaria, Cristologia, Trinità, Ecclesiologia, Dialogo ecumenico e interreligioso, Teologie del contesto, ecc.) che si intersecano e si richiamano trasversalmente.

Don Pino ha evidenziato una particolare attenzione per questo variegato quadro già nel corso dei suoi studi accademici presso l’Università Lateranense e nella Scuola Vaticana di paleografia e archivistica e poi nel Corso di Laurea in Filosofia presso l’Università di Ipiranga in San Paolo del Brasile. Proprio in quegli

anni iniziarono le ricerche e gli approfondimenti su alcuni temi sensibili, che saranno ulteriormente sviluppati e ripensati nel corso della sua lunga docenza, e non solo in Italia. Il tema della Licenza in Teologia verteva, infatti, su *La coscienza di Cristo* e quello delle tesi di dottorato su *La teoria dei cristiani anonimi negli scritti di E. Schillebeekx*.

Questi due capisaldi del suo approfondimento teoretico aprono orizzonti nuovi da cui sgorgano tematiche e ricerche riguardanti più campi ed aspetti della teologia: la missione, l'unicità della salvezza in Gesù Cristo, la salvezza fuori della Chiesa, la teologia delle religioni, la salvaguardia del creato; dal tema della destinazione universale della salvezza per tutti gli uomini e le donne scaturisce la necessità di approfondire le situazioni e i contesti in cui l'uomo vive ed opera e, quindi, il rapporto con le culture, con le religioni, l'opzione per i poveri, l'inculturazione del vangelo ed della fede, alla luce della Parola di Dio, dell'apporto dei Padri della Chiesa e del magistero della Chiesa.

L'impegno di annunciare il Vangelo, tenendo conto delle condizioni antropologiche e sociali, ridesta in don Pino un grande interesse nella ricerca sulle teologie del terzo mondo, in particolare sulla teologia della liberazione e della speranza, nonché sulla religiosità popolare, vissuta e sperimentata anche in America latina, al fine di trovare nuove strategie per la nuova evangelizzazione, sullo sfondo delle indicazioni e degli orientamenti scaturiti dalle cinque Assemblee della Conferenza episcopale latino-americana. Le opere teologiche prodotte, nonché i suoi articoli ed approfondimenti si basano su questi filoni principali e portanti che evidenziano la maturazione del suo pensiero teologico-pastorale:

- *Quale salvezza fuori dalla Chiesa?*
- *La Teologia della liberazione.*
- *Annunciare la speranza ai Sud del mondo.*
- *Il giubileo e il diritto dei poveri.*
- *Evangelizzazione e missione al popolo.*
- *Eucaristia e nuova creazione.*
- *Sacramento delle nozze e nuova evangelizzazione.*
- *Il Vangelo della famiglia.*
- *Ordine e matrimonio sacramenti del servizio.*
- *Percorsi per un dialogo ecumenico e interreligioso.*
- *Una teologia dal Sud del mondo.*
- *Il problema etico nel dialogo ecumenico e interreligioso.*
- *Sulla teologia e il dialogo ecumenico in Papa Francesco.*
- *Sulla teologia femminista e sul ruolo di Maria nel dialogo ecumenico e come modello antropologico per una nuova umanità.*
- *Dalle settimane sociali al microcredito e all'economia di comunione.*
- *Credere sperare e amare itinerario di vita cristiana.*
- *Approccio alla Teologia dei sacramenti.*

Anche i numerosi articoli e saggi, che spaziano nelle diverse tematiche delle discipline insegnate ed afferenti, ma anche su argomenti ecclesiali e sociali attuali ed urgenti, trovano una chiave di lettura nei suddetti fondamenti e costituiscono dei validi ed arricchenti contributi. Alla fine ne viene fuori un ricco mosaico di ricerche e di riflessioni che indubbiamente arricchiscono di contenuti e stimoli teologici, culturali e pastorali ed aprono nuove prospettive ed orizzonti nell'ambito delle discipline teologiche e giuridiche.

Grazie don Pino, dunque, anche a nome dei tanti tuoi discepoli ed alunni, per il tuo magistero teologico e soprattutto per la testimonianza di una vita vissuta nel segno della dedizione e della coerenza.

## 2. *Bibliografia dal 1984 al 2018*

### 2.1 *Libri*

1. *Alle sorgenti della Teologia della Liberazione*, Graficalabra, Vibo Valentia 1984.
2. *Il simbolo Niceno-Costantinopolitano: unica regola di retta fede cristiana nella Trinità*, Arte Color, Como 1990.
3. *Alla ricerca del Dio Vivente. Una riflessione sui Sacramenti di natura e Sacramenti anonimi*, Arte Color, Como 1990.
4. *Quale salvezza fuori dalla Chiesa? – Il Cristianesimo anonimo nella teoria di Edward Schillebeeckx*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 1995.
5. *La Teologia della Liberazione: storia, problemi, conflitti, prospettive e speranze*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 1996.
6. *Bartolomeo De Las Casas, profeta e precursore della lettura popolare della Bibbia*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 1999.
7. *I beni della terra e le esigenze di giustizia*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2000.
8. Silvestre G., Castrilli P., *La fede si rafforza donandola*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2002.
9. *Annunciare la speranza ai sud del mondo: solidarietà e globalizzazione – L'esperienza della Chiesa in Calabria*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2003.
10. *Eucaristia e nuova creazione*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2004, con presentazione del cardinale Gerardo Majella arcivescovo di San Salvador-Bahia, Primate del Brasile.
11. *Sacramento delle nozze e nuova evangelizzazione*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2005.
12. *Il vangelo della famiglia*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2006.
13. *Ordine e Matrimonio: sacramenti del servizio sponsale*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2008.
14. *Percorsi per un dialogo e ecumenico e interreligioso*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2011, con presentazione di monsignor Vincenzo Paglia, già vescovo di Terni.
15. Contributo nel volume di A. MANTINEO (a cura di), *Per un approccio alle teologie del contesto*, quaderni del Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università Magna Graecia in Catanzaro, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2012.

16. *Il problema etico nel dialogo ecumenico e interreligioso*, La Rondine, Catanzaro 2012.
17. Con S. MATIELLO, *Dalle settimane sociali al microcredito e all'economia di comunione*, Città Nuova, Roma 2015.
18. *La devozione alla Madonna delle Grazie di Torre di Ruggiero cammino verso la fede*, Abramo, Catanzaro 2014.
19. *Credere, sperare, amare. Per un itinerario di vita cristiana*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2015.
20. *Il significato del Giubileo della misericordia alla luce del Giubileo nella Bibbia*, schede pastorali per la diocesi di Catanzaro- Squillace per l'Anno Straordinario della Misericordia, 2015-2016, Grafiche Simone, Catanzaro 2015.
21. *Approccio alla teologia dei sacramenti*, con Saggio introduttivo del prof. Gianluigi Pasquale, Cittadella Editrice, Assisi 2017.

## 2.2 Contributi

1. *Evangelizzazione, culto divino e Sacramenti*, in *Atti del Primo Sinodo dell'Arcidiocesi di Catanzaro-Squillace* (3 volumi), Grafica Silipo e Lucia, Catanzaro 1996.
2. Curatore degli Atti del I Congresso Eucaristico Diocesano dell'Arcidiocesi di Catanzaro- Squillace, *Eucaristia è vita*, (3 volumi), Edizioni Vivarium, Catanzaro 2003.
3. Voce Bartolomè De Las Casas, in M. SODI, A. TRACCIA (a cura di), *Dizionario di omiletica*, LDC – Velar -tradotto in diverse lingue- Bergamo 2003.
4. *Noi pellegrini -Sussidio diocesano per la celebrazione del Giubileo del 2000*, Vivarium, Catanzaro 2000.
5. Università degli Studi Magna Graecia di Catanzaro, Cattedra di Diritto Canonico, Diritto Ecclesiastico e Diritto e Religioni, contributo per una prossima pubblicazione scientifica a cura del prof. ANTONINO MANTINEO: *Papa Francesco e la Teologia «del popolo» e «dal popolo»*, pp. 28, 2018.

## 2.3 Articoli

1. *Per l'apostolato c'è distribuzione di ministeri nella chiesa*, in «Vivarium», 1 1980 pp. 29-36.
2. *Eucaristia e Remissione dei peccati*, in «Vivarium», 7, 1987, n. 1-2, 1-17.
3. *Vita ecclesiale latino-americana e calabrese a confronto: tra marginalità e audacia*, in «Vivarium», II, n.s., 2, 1994, pp. 235-244.
4. *L'inculturazione del Vangelo nel documento di S. Domingo*, in «Vivarium», III, n.s., 1, 1995, pp. 109-121.
5. *Nuove prospettive ecclesologiche ed inculturazione in Africa*, in «Vivarium», IV, n.s., 3, 1996, pp. 433-454.
6. *La lettura popolare della Bibbia speranza di liberazione per l'Africa e l'America latina e cammino per l'Ecumenismo*, in «Vivarium», V, n.s., 1997, 3, pp. 397-415.
7. *Il sinodo delle Americhe, Risposta alle sfide della nuova evangelizzazione*, in «Vivarium», III, n.s., 3, 1998, pp. 1-32.
8. *Il giubileo e il diritto dei poveri a godere della terra e dei suoi beni*, in «Vivarium», 2, 1999, pp. 217-241.

9. Traduzione dal portoghese *Medellin: ispirazione e radici*, di Oscar Beozzo, in «Vivarium», 3, 1999, pp. 391-415.
10. *La cooperazione di Maria alla Redenzione, intralcio o contributo al dialogo ecumenico?* in, «Vivarium», 1, 2000.
11. *Annotazioni sul Sinodo dell'Asia*, in «Vivarium», 3, 2000.
12. *L'Eucaristia fonte dell'evangelizzazione e dell'azione pastorale della Chiesa*, in «Vivarium», 3, 2001.
13. *L'incontro di pace sull'Aspromonte*, in «Vita Pastorale», giugno 2001, pp. 147-151.
14. *Nodi teologici di Teologia Sacramentale con risvolti nella pastorale*, in «Vivarium», 1 (2003).
15. *Quando la predicazione è a servizio della lettura «spirituale della Bibbia» attualità della figura di Bartolomé de Las Casas*, in «Rivista di Pastorale Liturgica» marzo -giugno 2003, pp. 249-257.
16. *Il significato del banchetto nell'etnologia religiosa come prefigurazione della pienezza sacramentale*, in «Vivarium», 13, n.s., 2005, pp. 193-206.
17. *Il dialogo ecumenico nota strutturale della Chiesa*, in *Il vangelo nel cenacolo della nostra storia*. Questioni di Pastorale. Istituto Pastorale Calabro Pastor Bonus, 1, 2005, 113-135.
18. *La speranza cristiana: memoria di un futuro per la Calabria*, in «Vivarium», 14, n.s., 2006, pp. 211-216.
19. *Una rilettura de «La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore» nel pensiero di Henri De Lubac*, in «Vivarium», 16, n.s., 2008, pp. 53-70.
20. *Maria segno e modello della nuova umanità riconciliata in Cristo*, in «Vivarium», 17, n.s., 2009, pp. 437-450.
21. *Complementarietà tra ministero ordinato e ministero coniugale*, in «Vivarium», n.s., anno XVIII, 2, 2010, pp. 247-260.
22. *Nella V Conferenza Generale dell'Episcopato Latino-Americano una Chiesa tutta missionaria risponde alle sfide della globalizzazione*, pp. 1-12, per la Miscellanea in memoria del prof. Giovanni Berlingieri.
23. *S. Maria delle Grazie: dall'acqua del battesimo alla fonte miracolosa*, in ASSOCIAZIONE INTERDISCIPLINARE ITALIANA (AMI), *Maria segno e modello della nuova umanità riconciliata in Cristo*, Atti del XXIV Colloquio Internazionale di Mariologia (Torre di Ruggiero 28-30 settembre 2008), AMI, Roma 2010, pp. 149-165.
24. *L'impegno sociale dei cattolici italiani seme di trasformazione alla luce della 46ª Settimana sociale di Reggio Calabria (14-17 ottobre 2010)*, in «Vivarium», ns., anno XVIII, 3, 2010, pp. 463-473.
25. *Finanza ed etica alla luce dell'enciclica Caritas in Veritate di Benedetto XVI*, in «Vivarium», n.s., anno XIX, 3, 2011, pp. 233-245.
26. *Nuova evangelizzazione, inculturazione del Vangelo e dialogo interreligioso*, in «Vivarium», n.s., Anno XX, 3, 2012, pp. 281-295.
27. *Papa Francesco e il dialogo ecumenico e interreligioso*, in «Vivarium», n.s., Anno XXII, 3, 2014, pp. 399-416.
28. *Una rilettura della Dichiarazione «Dignitatis Humanae», a cinquant'anni della sua approvazione*, in «Vivarium», n.s., Anno XXIII, 2, 2015, pp. 257-273.
29. *Dalla Riforma cattolica (Concilio di Trento) all'attuale dialogo tra cattolici e luterani (1517-2017)*, in «Vivarium», n.s., Anno XXIV, 2, 2016, pp. 163-178.
30. *Per una visita della teologia femminista*, pp 1-28, in «Vivarium», in stampa.

## 2.4 Presentazioni di libri

1. Postfazione al volume di MBALE LAURENT, *L'Africa e la globalizzazione*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2006.
2. *Cantare la vita con gioia e spensieratezza*, Presentazione al libro di B. TARZIA, *La vita è bella se è in... rima tu stai in cima*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza dicembre 2007.
3. *Tutti i cristiani costruttori di unità*, Presentazione al libro di L. MAGNELLI, *Chiesa-dialogo. Itinerari Ecumenici*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2008.
4. *Dalla madre della misericordia alla scoperta del volto misericordioso di Dio*, Presentazione al libro di P. BERNARDINO GUALTIERI, *La torre e la chiesa*, Primerano, Roma 2010.
5. Presentazione al libro di L.M. GUZZO, *Lo statuto del discepolo di Cristo*, Grafiche Lucia, Catanzaro 2010.
6. *Gioacchino da Fiore faro di luce e nuovi orizzonti*, Presentazione al libro di M. F. CARAVONA, *Approccio alla personalità e al pensiero di Gioacchino da Fiore*, Plubbilisfera, S. Giovanni in Fiore 2011.
7. Presentazione al libro di G. PICCOLI, *La chiesa popolo di Dio*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2001.
8. Postfazione al libro di L.M. GUZZO, *Il senso autentico del Natale a Catanzaro e dintorni*, La Rondine, Catanzaro 2010.
9. Prefazione al volume di L. M. GUZZO, *Il mosaico di una comunità*, La Rondine, Catanzaro 2012.
10. *Promuovere l'identità culturale e religiosa di ogni uomo*, Prefazione al libro di F. FERRARI, *Essere ciò che si è*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2015.
11. *Un libro che solleva l'anima e scalda il cuore*, Prefazione al volume di MONS. V. BERTOLONE, *Scrivo a voi*, Grafiche Simone, Catanzaro 2016.
12. Prefazione al volume di G. SINOPOLI, *San Vito sullo Jonio e i quattro fattori culturali: antropos-ethnos-oikos chronos, Dalla memoria alla profezia del futuro*, Universal Book, Rende (CS) 2017.





## Saggio introduttivo



GIANLUIGI PASQUALE, OFM CAP.

*L'identità della Chiesa nella sinassi tra locale e universale  
Una lettura del contributo teologico  
di mons. Giuseppe Silvestre*

«Io amo l'unione da per tutto, e le discordie in nessun luogo; perché l'unione è carità, e, per dir meglio ancora, la carità è vera unione, ed è il precetto del divino Maestro dato agl'individui non meno che alle società umane. Amantissimo del popolo, io amo soprattutto l'unione del popolo col Clero».

BEATO ANTONIO ROSMINI, *Lettera prima*, Stresa, 8 giugno 1848

1. *La prospettiva di un'ecclesiologia della riforma*

«Sogno una scelta missionaria capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autopreservazione. La *riforma delle strutture*, che esige la conversione pastorale, si può intendere solo in questo senso: fare in modo che esse diventino tutte più missionarie, che la pastorale ordinaria in tutte le sue *istanze* sia più espansiva e aperta»<sup>1</sup>. Non potrebbe esserci citazione più congrua di questa, ci pare, per esprimere in una sintesi articolata e assieme «teologica», il fecondo percorso accademico, bibliografico e scientifico del prof. mons. Giuseppe Silvestre, in onore del suo 70° genetliaco. Presbitero contraddistinto dallo squisito tatto pastorale, docente ordinario per molti anni all'Istituto teologico calabro San Pio X in Catanzaro, docente invitato per quasi un decennio in vari atenei in America latina, cultore di Diritto canonico e Storia del Diritto canonico nell'Università Magna Graecia (Catanzaro), lo scrivente, oltre a questi indubbi meriti di ordine scientifico, in mons. Giuseppe Silvestre ha avuto modo anche di apprezzarne altri non meno importanti, per quanto indirettamente attraverso la conoscenza dei suoi «discepoli».

Illuminato formatore e lungimirante educatore dei futuri presbiteri nel Seminario Diocesano della propria Arcidiocesi di Catanzaro-Squillace e in altre diocesi all'estero, ho più direttamente (ri)conosciuto nel prof. Giuseppe Silvestre il fine ri-

1. FRANCESCO, *Esortazione Apostolica Evangelii gaudium*, n. 27, 24 Novembre 2013, in *Insegnamenti di Francesco*, I/2. Luglio-Dicembre 2013, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, pp. 537-681, qui pp. 551-552, con mie sottolineature.

cercatore e l'acuto teologo, grazie alle numerose pubblicazioni a carattere scientifico e pastorale di cui anch'io mi sono, a mia volta servito, arricchendo, così i miei studi e il mio insegnamento universitario. In realtà, mons. Silvestre è riuscito nel positivo intento di creare attorno a sé e, soprattutto, attorno al suo «pensiero teologico» una preziosa quanto «graziosa» rete di interessi culturali, sociali e scientifici tra colleghi docenti in altre università statali o pontificie, stigma eloquente – questo – di un'innata capacità volta a tessere e «curare» le relazioni che onorano la sua persona e le altre attorno a lui coinvoltesi e convocate.

La struttura delle pagine che seguono sarà suddivisa in maniera tripartita, al fine di declinare correttamente il gheriglio teoretico dell'intera produzione bibliografica e della ricerca scientifica del prof. Giuseppe Silvestre, allargandolo, però, a un pubblico assai più ampio rispetto agli addetti ai lavori: innanzitutto si indagherà l'eziologia della nomenclatura ecclesiologica che ha attribuito alla Chiesa l'evenemenzialità di poterne parlare per «modelli»<sup>2</sup>; in un secondo momento si osserverà la metamorfosi terminologica che ha spostato l'asse di interesse da un'ecclesiologia di comunione all'istanza di una «riforma» della Chiesa, giustificando l'avvenuto assestamento del baricentro piuttosto sul termine di «riforma»<sup>3</sup>; infine, avendo già in questo modo assodato che in capo alla Chiesa la polarizzazione sia passata dalla riflessione sui «modelli» a quella di dover parlare della sua «ri-forma», verrà resa pubblica, in distillato, la sintesi intravista nel ricchissimo itinerario di ricerca del prof. Giuseppe Silvestre, il quale si è ultimamente impegnato a perlustrare la ricezione – o meno – dei *signa temporum* preconizzata, auspicata e pretesa dal Concilio Vaticano II (1962-1965)<sup>4</sup>.

L'operazione metodologica che ne segue – e che pulsa in sottofondo a questa ricerca – sta nel preconizzare per gli anni a venire il «sogno di una Chiesa che verrà», sogno che, come vedremo e su suggerimento di Giuseppe Silvestre, ci sembra debba rimanere strettamente collegato alla persona di quello sposo – Gesù Cristo risorto – di cui la Chiesa è soltanto immagine in quanto sposa, destinata a scomparire nella forma del novilunio alla fine dei tempi<sup>5</sup>.

2. Cfr. G. SILVESTRE, *Quale salvezza fuori dalla Chiesa? Il Cristianesimo anonimo nella teoria di Edward Schillebeeckx*, presentazione del cardinale G. Majella Agnello, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2005, pp. 98-123.

3. Cfr. ID., *La teologia della liberazione. Storia, problemi, conflitti, prospettive e speranze*, presentazione di mons. Luciano Mendes de Almeida, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 1996, pp. 35-67.

4. Ne fa testo quanto dichiara l'autore nel suo recentissimo: G. SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti*, saggio introduttivo di G. PASQUALE OFM CAP., (Teologia. Strumenti), Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2017, pp. 98-102, studio sul quale avremo modo di ritornare.

5. Cfr. G. SILVESTRE, *I beni della terra e le esigenze della giustizia*, presentazione di F. Marinelli, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2000, pp. 25-29. Leggiamo anche in H.U. von Balthasar (1905-1988): «Qualche cosa di simile vale anche per gli organi della pienezza di Cristo nel mondo: essi vengono molestati, minacciati, messi a morte da uomini (dentro e fuori della Chiesa), ma in questa situazione sono realmente guidati da Dio stesso sulla "strada regale" di Cristo, camminando sulla

## 2. Scenario antropologico e riferimento al mondo, ove opera lo Spirito

Oggi nessuno dubita più che l'intento iniziale motivante il Vaticano II fosse inizialmente proprio quello di rimettersi in dialogo con il mondo contemporaneo, dicendo, innanzitutto, della Chiesa, il «proprio» essere la sposa di Cristo, Figlio di Dio, fattosi carne. La categoria antropologica dell'«altro» diveniva, insomma, l'iniziale eziologia originante, in profonda continuità, nonostante il notevole approfondimento delle tematiche, con l'iniziale ispirazione giovannea: la riproposizione, in positivo e in modo adeguato al mondo di oggi, del Vangelo di Cristo (1 Gv 1,1-3). Questa secolare società religiosa, che è la Chiesa, ha cercato di compiere un atto riflesso su se stessa, per conoscersi meglio, per meglio definirsi, e per disporre di conseguenza i suoi sentimenti e i suoi precetti. È vero. Ma questa introspezione non è stata fine a se stessa, non è stato atto di pura sapienza umana, di sola intima coscienza spirituale, non per compiacersi di erudite analisi di psicologia religiosa o di storia delle sue esperienze, ovvero per dedicarsi a riaffermare i suoi diritti e a descrivere le sue leggi, ma per ritrovare in se stessa, vivente e operante nello Spirito Santo, la parola di Cristo, e per scrutare più a fondo il mistero, cioè il disegno e la presenza di Dio, sopra e dentro di sé, e per ravvivare in sé quella fede, che è il segreto della sua sicurezza e della sapienza, e quell'amore che la obbliga a cantare senza posa le lodi di Dio<sup>6</sup>.

È lo stesso prof. Giuseppe Silvestre a porre in evidenza come i documenti conciliari, principalmente quelli sulla divina Rivelazione, sulla liturgia, sulla Chiesa, sui sacerdoti, sui religiosi, sui laici, lascino chiaramente trasparire questa diretta e primaria «intenzione religiosa», e dimostrino quanto sia limpida e fresca e ricca la vena spirituale che il vivo contatto col Dio vivo fa erompere nel seno della Chiesa e da lei effondere sulle aride zolle della nostra terra<sup>7</sup>.

Tuttavia, non possiamo trascurare un'osservazione di capitale importanza attuata dal Nostro nell'esame del «significato religioso» del Concilio Vaticano II: esso è stato vivamente interessato dallo studio del mondo moderno. Non mai, forse,

quale le porte degli inferi non li possono sopraffare. “Un servo non è più grande del suo padrone. Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi” (Gv 15,20), ma “neppure un capello del vostro capo andrà perduto” (At 27,34). I Padri della Chiesa, Origene per primo, hanno paragonato la Chiesa alla luna (*pulchra ut luna*, bella come la luna), tra l'altro anche per il fatto che la Chiesa riceve tutta la sua luce dal sole (Cristo) ed è più vicina al sole quando essa stessa scompare nel novilunio, cioè prende parte nel modo più intimo al mistero di sofferenza del Cristo»: H.U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, in Id., *Opere. XXV. Scritti minori*, a cura di E. Guerriero, Jaca Book, Milano 1998, pp. 251-304, qui pp. 276-277; or. ted. Id., *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972, pp. 37-38.

6. Cfr. G. SILVESTRE, *Bartolomeo de Las Casas profeta e precursore della lettura popolare della Bibbia*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 1999, pp. 76-87.

7. Cfr. Id., *Annunciare la speranza ai Sud del mondo: solidarietà e globalizzazione. L'esperienza della Chiesa calabrese*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2003, pp. 26-41.

come in questa occasione la Chiesa ha sentito il bisogno di conoscere, di avvicinare, di comprendere, di penetrare, di servire, di evangelizzare la società circostante, e di coglierla, quasi di rincorrerla, nel suo rapido e continuo mutamento<sup>8</sup>. Questo atteggiamento, determinato dalle distanze e dalle fratture verificatesi negli ultimi secoli, nel secolo XX e in questo XXI, specialmente, fra la Chiesa e l'attuale scenario profano contraddistinto dallo stigma della postmodernità, e sempre suggerito dalla missione soteriologica essenziale della Chiesa, è stato fortemente e continuamente operante nel Concilio, fino al punto da suggerire ad alcuni il sospetto che un tollerante e soverchio relativismo rispetto al mondo esteriore, alla storia fuggente, alla moda culturale, ai bisogni contingenti, al pensiero altrui, abbia dominato persone e atti del Sinodo ecumenico a scapito della fedeltà dovuta alla tradizione e a danno dell'orientamento religioso del Concilio medesimo. È sufficiente, a questo proposito, rileggere una sottolineatura che emerge da una delle ultime omelie che san Paolo VI (1897-1978) tenne al volgere verso la fine del Concilio:

[...] vogliamo piuttosto notare come la religione del nostro concilio sia stata principalmente la carità; e nessuno potrà rimproverarlo d'irreligiosità o d'infedeltà al Vangelo per tale precipuo orientamento, quando ricordiamo che è Cristo stesso ad insegnarci essere la dilezione ai fratelli il carattere distintivo dei suoi discepoli<sup>9</sup>.

La «religione» del Dio che si è fatto uomo s'è incontrata con la «religione» – perché tale è – dell'uomo che si fa Dio. Che cosa è avvenuto? Uno scontro, una lotta, un anatema? Poteva essere; ma non è avvenuto. L'antica storia del samaritano (Lc 10, 25-37) è stata il paradigma della spiritualità del Concilio. Una «simpatia» immensa lo ha pervaso interamente. L'entusiasmo viene ancor più accresciuto dalla storica abolizione delle scomuniche tra Roma e Costantinopoli, risalenti alla divisione del 1054, abolizione compiuta, da parte cattolica, durante la stessa seduta del 7 dicembre 1965 e, contemporaneamente, a Costantinopoli, dal patriarca Atenagora (1886-1972). Il giorno dopo, l'8 dicembre, si tiene la chiusura solenne del Concilio, sulla piazza di San Pietro, con la consegna, al termine della celebrazione eucaristica<sup>10</sup>, di messaggi ad alcune categorie rappresentative della società. Ne faremo cenno verso la fine.

8. Cfr. G. SILVESTRE, P. CASTRILLI, «La fede si rafforza donandola». *Evangelizzazione e missione del popolo*, presentazione di mons. Antonio Cantisani, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2002, pp. 98-113.

9. SAN PAOLO VI, *Omelia di Paolo VI nella IX Sessione del Concilio*, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum 1*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993<sup>16</sup>, nn. 448\*-465\*, qui nn. 453\*-456\* [d'ora in poi EV, indipendentemente dall'edizione, con numeri di rimando a lato pagina].

10. Cfr. G. SILVESTRE, *Eucarestia e nuova creazione*, presentazione del cardinale G. Majella Agnello, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2004, pp. 63-78.

### 3. *La lettura unitaria dei Documenti del Concilio Vaticano II*

Sulla scia della meticolosa analisi compiuta dal prof. Giuseppe Silvestre, tentiamo, ora, di abbozzare una visione d'insieme dei contenuti del Concilio, per cogliere il senso fondamentale di questo avvenimento ecclesiale. Nell'operare una lettura unitaria dell'ampio materiale documentario fornitoci dal Concilio, Silvestre osserva come ci venga in aiuto la preziosa e autorevole indicazione del Sinodo straordinario dei vescovi a vent'anni dalla chiusura del Vaticano II<sup>11</sup>. Elencando alcuni criteri per una corretta interpretazione teologica della dottrina conciliare, il documento finale del Sinodo indica nelle quattro costituzioni del Vaticano II (*Sacrosanctum Concilium* sulla liturgia, *Dei Verbum* sulla Rivelazione, *Lumen Gentium* sulla Chiesa, *Gaudium et Spes* sul rapporto Chiesa-mondo) «la chiave interpretativa» di tutti i documenti conciliari i quali, inoltre, vanno letti in reciproco stretto rapporto<sup>12</sup>. Ora, se si considerano tutte insieme le quattro costituzioni e i rispettivi contenuti, si ottiene uno «scheletro», una struttura essenziale del messaggio conciliare, così descrivibile: la Chiesa (*Lumen Gentium*) è totalmente sospesa alle fonti vitali della Parola (*Dei Verbum*) e della liturgia (*Sacrosanctum Concilium*), per esserne tramite al mondo (*Gaudium et Spes*). Questo schema interpretativo può essere, poi, agevolmente arricchito considerando tutti gli altri «Decreti» e «Dichiarazioni» come una serie di approfondimenti a riguardo della Chiesa, vista nelle sue componenti (vescovi, preti, laici, religiosi), nelle sue principali «funzioni» (missionaria, educativa), in una «parziale» comunione con le altre Chiese e comunità cristiane, in «fraternità» con le altre religioni.

Il disegno di insieme che risulta dal complesso dei testi conciliari è, dunque, quello di una chiara riaffermazione della missione fondamentale della Chiesa: offrire il Vangelo della verità e della vita al mondo di oggi. Si noti la coerente continuità con l'iniziale progetto nel Discorso di indizione di papa san Giovanni XXIII (1881-1963)<sup>13</sup>. La prima e più profonda novità del Concilio non va cercata, dunque, in visioni teologiche originali o in riforme legislative particolari, ma nella riproposizione della novità evangelica. Che rimane la più sorprendente.

11. Cfr. Id., *Il Vangelo della famiglia nei percorsi teologici e pastorali dei Pontefici, dei Vescovi italiani e della Conferenza Episcopale Calabra*, (Le Ragioni del Credere), Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2006, pp. 34-61. Si veda inoltre: SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio finalis Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, in *Enchiridion Vaticanum*, 9, Edizioni Dehoniane, Bologna 1987, nn. 1779-1818.

12. Ivi, n. 1785.

13. Cfr. SAN GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia. Discorso di papa Giovanni XXIII nella solenne apertura del Concilio*, 11 ottobre 1962, in EV 1, nn. 26\*-69\*.

### 3.1 *Il senso autentico della «riforma» proposta dal Vaticano II*

È bene richiamare, innanzitutto, il fatto, non secondario, che è proprio nel Vaticano II a essere stato riesumato, e in un certo senso riabilitato, sia pure timidamente, quel concetto di «riforma» della Chiesa che, per quanto tradizionale, era stato marginalizzato in tutta l'epoca moderna. È ben giustificata, dunque, la periodizzazione storica che spinge a individuare nell'epoca culminata con questo Concilio il «terzo» grande momento di ripensamento e di riforma della Chiesa nella sua storia bimillenaria, dopo i precedenti dei secoli XI e XV, intuizione che non sfugge affatto alle ricerche del nostro acuto ricercatore<sup>14</sup>. Si tratta ora di valutare con particolare attenzione il senso autentico e la precisa portata della riforma, pur globalmente intesa, che il Concilio ha voluto attuare. Si potrebbe, infatti, anche pensare che la lunga disaffezione a tale tematica, persistente da secoli, abbia altresì potuto offuscare il senso proprio di questa caratteristica «dinamica ecclesiale».

#### 3.1.1 *Esatta accezione del termine «riforma» nel Vaticano II*

In effetti, attorno al senso della riforma intrapresa dal Vaticano II si è sviluppato un dibattito nella Chiesa, che è anche causa o, quanto meno, espressione di una certa difficoltà nella sua recezione, com'è già stato appurato<sup>15</sup>. Qualcuno ha osservato, infatti, che la riforma voluta dal Vaticano II non sarebbe coerente con l'idea tradizionale del rinnovamento ecclesiale, e proprio per il fatto che, anziché nella linea della sempre necessaria emendazione di una Chiesa che è costituita pure di uomini peccatori e di strutture contingenti, esso si lascerebbe condizionare, invece, proprio da quell'ansiosa preoccupazione di «adeguarsi» alla cultura «moderna», già caratteristica di una parte soltanto del mondo cattolico, quella «liberale», peraltro a suo tempo condannata dal magistero della Chiesa<sup>16</sup>. In questa prospettiva, il Concilio vedrebbe assai sminuita la propria autorevolezza, in quanto assumerebbe come propria l'opinione di una parte, e neppure della più corretta; esso segnerebbe altresì un patetico – in quanto irrimediabilmente tardivo – passo all'indietro, nel tentativo di ricuperare una sintonia di intenti con una cultura ormai superata, a seguito dell'avvenuto passaggio dal moderno al postmoderno<sup>17</sup>.

14. Cfr. G. SILVESTRE, *Bartolomeo de Las Casas*, cit., pp. 103-127.

15. «The Council was about many things, but most fundamentally about it was about style, about the *how* of the church»: J.W. O'MALLEY, *Vatican II: A Matter of Style*, in WESTON JESUIT SCHOOL OF THEOLOGY (ed.), *The Relevance of Vatican II*, Cambridge MA 2003, p. 9, con mia sottolineatura.

16. Particolarmente equilibrate appaiono, a questo proposito, i rilievi teologici che Giuseppe Silvestre esibisce in un volume, dove la teorizzazione viene indotta dall'esperienza diretta «sul campo»: G. SILVESTRE, *La teologia della liberazione*, cit., pp. 68-79.

17. Cfr. C. DOTOLÒ, *Valenza antropologica del cristianesimo e della secolarizzazione*, in G. PASQUALE, P.G. TANEBURGO (a cura di), *L'uomo ultimo. Per una antropologia cristiana e francescana*, (Teologia Viva 53), Edizioni Dehoniane, Bologna 2006, pp. 89-107.



Accuse simili vennero effettivamente rivolte al Vaticano II da parte di Marcel Lefebvre (1905-1991). Vescovo missionario di origine francese, durante il Concilio è un personaggio-guida del «Coetus internationalis patrum», un numeroso raggruppamento di Padri di orientamento conservatore. Pochi anni dopo, Marcel Lefebvre inizia a polemizzare con le deliberazioni conciliari. È bene sottolineare quanto le posizioni da lui assunte siano radicali, nel senso di rifiutare al Vaticano II ogni autorevolezza e di considerare i papi successivi a Pio XII (1876-1958) come estranei all'autentica tradizione apostolica. Coerentemente, Marcel Lefebvre nel 1988 giunge a dare origine a una vera e propria Chiesa alternativa, ordinando, senza il consenso del papa, quattro vescovi, motivo per cui viene scomunicato, nonostante i successivi tentativi – anche piuttosto recenti – di riavvicinamento da parte cattolica, volti a togliere la scomunica<sup>18</sup>. Ora, Lefebvre ebbe modo di definire precisamente il Concilio come un «matrimonio» con le vituperate, e già più volte condannate, idee liberali, anzi giacobine, espresse a suo tempo dalla Rivoluzione francese.

Senza giungere a tali eccessi e radicalizzazioni, viene fatto osservare anche da altri<sup>19</sup> che l'«idea di riforma» soggiacente al Vaticano II sembrerebbe il «contrario» del concetto proposto dalla riforma cattolica del secolo XVI e, in generale, costituirebbe una vera e propria «rivoluzione nella storia dell'idea di riforma». Ciò dipenderebbe, come ci spinge a osservare Giuseppe Silvestre, dallo stretto legame esistente tra l'idea di «aggiornamento», tipica di san Giovanni XXIII, e del Concilio da lui indetto, e la contemporanea, particolare tipologia di «coscienza storica», nel cui scenario esso venne celebrato<sup>20</sup>. Secondo questa prospettiva, l'idea di riforma fatta propria dal Vaticano II non sarebbe altro che un'acritica assunzione dei contemporanei modelli di progresso storico, e dunque in antitesi con la tradizionale idea di riforma della Chiesa come restaurazione della disciplina antica e conservazione della dottrina autentica<sup>21</sup>. Sarebbe, insomma, un caso tipico di «falsa», o quantomeno «equivoca», riforma della Chiesa.

### 3.1.2 Dopo alcuni secoli riaffiora il tema della riforma

È opinione di Giuseppe Silvestre che convenga, innanzitutto, rileggere il testo conciliare nel quale riappare nuovamente, dopo secoli, in un testo magisteriale, l'espressione «riforma della Chiesa». Si tratta di un passo del documento sull'e-

18. Cfr. S. XERES, *La Chiesa, Corpo inquieto. Duemila anni di storia sotto il segno della riforma*, (In Cammino), Ancora, Milano 2003, pp. 263-264.

19. Cfr. J.W. O'MALLEY, *Reform, Historical Consciousness and Vatican IV's aggiornamento*, in «Theological Studies», n. 32, 1971, pp. 573-601.

20. Cfr. *ivi*, pp. 577-576.

21. Cfr. G. SILVESTRE, *Eucarestia e nuova creazione*, cit., pp. 105-112.

cumenismo, *Unitatis redintegratio*, al numero 6. Vi si può cogliere un «modello» nuovo, originale e, soprattutto, originario di riforma ecclesiale<sup>22</sup>:

Siccome ogni rinnovamento della Chiesa consiste essenzialmente nell'accresciuta fedeltà alla sua vocazione (*vocationem*), esso è senza dubbio la ragione del movimento verso l'unità. La Chiesa pellegrinante è chiamata (*vocatur*) da Cristo a questa continua riforma (*reformationem*) di cui essa stessa, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno, in modo che se alcune cose, sia nei costumi che nella disciplina ecclesiastica e anche nel modo di esporre la dottrina – il quale deve essere diligentemente distinto dallo stesso deposito della fede – sono state, secondo le circostanze di fatto e di tempo, osservate meno accuratamente, siano in tempo opportuno rimesse nel giusto e debito ordine.

La riforma della Chiesa è, dunque, primariamente intesa come «un'accresciuta fedeltà alla propria vocazione». Si tratta precisamente di quella caratteristica concezione, già assunta dal beato Antonio Rosmini (1797-1855) in alternativa alle due contrapposte (e tuttavia simili) tendenze ottocentesche, che pone la radice della riforma della Chiesa non all'esterno di essa, ma nell'intimo» del suo essere. Quella che deriva alla Chiesa precisamente dal suo carattere «divino», da quella «chiamata di Dio» che, in senso biblico, è Parola che crea e rinnova, e che come tale fonda intimamente e continuamente la Chiesa: in altri termini, la unisce strettamente allo Spirito di Cristo che la anima. Il secondo concetto, presente nel testo, è complementare al primo, in quanto considera l'aspetto umano, storico, contingente della Chiesa che, proprio in quanto tale, non corrisponde mai perfettamente all'impulso divino che la muove, e va dunque continuamente rinnovato. Esso, infatti, assume via via aspetti tipici dell'epoca e della cultura in cui la Chiesa viene a vivere e, di conseguenza, rischia di fissarla e di rinchiuderla in una determinazione contingente, necessariamente limitata.

La forza di questo passo e del concetto di «riforma» esplicitamente assunto dal Vaticano II sta proprio nel tenere insieme i due elementi – Chiesa e mondo –, suggerendo come la Chiesa non possa in altro modo restare fedele, anzi crescere nella fedeltà alla propria peculiare vocazione, se non rinnovandosi continuamente, così da rendere attuale per l'uomo di ogni tempo e di ogni luogo il Vangelo di sempre. Il quale non sarebbe Vangelo, cioè «buona notizia» per tutti gli uomini, se non fosse comunicabile, e dunque espresso in un linguaggio comprensibile all'uomo che vive, e muta, nel tempo e nello spazio<sup>23</sup>. Anzi, più profondamente: proprio il cambiare della situazione storica, ponendo domande diverse alla Chiesa, le consente di riscoprire ricchezze sempre nuove dell'antico «deposito» o, come è più corretto dire, del rivelarsi o, ancor meglio, del donarsi di Dio all'uomo, in Gesù.

22. Cfr. G. CERETI, *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani nell'insegnamento del Concilio Vaticano II*, Edizioni Ecumeniche, Verona 1985, pp. 237-246.

23. Cfr. G. SILVESTRE, P. CASTRILLI, «La fede si rafforza donandola», cit., pp. 45-67.

Vi è un'immagine ricorrente, e molto espressiva, che san Paolo VI utilizza per indicare il senso autentico della riforma ecclesiale, come inteso anche dal Vaticano II, quella di un albero a primavera:

La Chiesa non è vecchia, è antica; il tempo non la piega, e se essa è fedele ai principi intrinseci ed estrinseci della sua misteriosa esistenza, la ringiovanisce. Essa non teme il nuovo; ne vive. Come un albero dalla sicura e feconda radice, essa trae da sé ad ogni ciclo storico la sua primavera<sup>24</sup>.

L'immagine risulta molto efficace, in quanto indica un rinnovamento che non è causato da un adeguamento alla realtà esteriore, bensì originato da un'esigenza «interiore», vitale, riconducibile alla stessa radice dell'organismo ecclesiale, ossia, in altri termini, allo Spirito di Cristo.

### 3.2 Ripartire dai «segni dei tempi»

In effetti, nella riflessione che il Concilio sviluppa, all'interno dei Documenti che lo compongono, su ciò che abbia portato la Chiesa, nel secolo XX, a tale profonda svolta riformatrice, Giuseppe Silvestre fa riferimento all'azione dello Spirito, dunque all'elemento più interno e profondo alla Chiesa e tuttavia – in quanto Spirito di Dio – libero e sovrano, presente e attivo dentro e fuori la comunità cristiana, in grado comunque di risvegliare continuamente nel corpo ecclesiale la vocazione originaria che l'ha costituito. Ebbene, tali «segni dello Spirito», in azione nel nostro tempo – ebbene sì, anche nel nostro tempo! – sono precisamente da collegare a quei diversi movimenti spontaneamente sorti all'interno – e anche all'esterno della Chiesa, come nel caso dei movimenti antropologico-culturali e a quello ecumenico – i quali, insieme alle drammatiche esperienze storiche del Novecento, hanno condotto alla riapertura della coscienza ecclesiale verso una dimensione più genuinamente evangelica, al di là delle rigidità assunte a seguito delle polemiche con le confessioni protestanti, il pensiero razionalista e gli Stati moderni. Infatti:

[...] perché la Chiesa possa essere segno dell'amore di Dio per gli uomini è necessario che si passi ad *azioni concrete* per superare l'ingiustizia istituzionalizzata e rifiutare le opzioni

24. SAN PAOLO VI, «Sine ruga et sine macula», Udienza generale del 2 luglio 1969, in *Insegnamenti di Paolo VI, VII*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1970, pp. 994-998, qui p. 995. Si veda anche: G. BARAVALLE (a cura di), *Paolo VI. Testimone di Dio. Dialogo con l'ateismo contemporaneo*, (I Grandi Insegnamenti), Borla, Edizioni Messaggero, Padova 1982, pp. 155-170, dove compare il piuttosto interessante capitolo *Umanesimo cristiano*; si veda anche L. NICOLETTI (a cura di), *Paolo VI. Insegnamenti sulla scienza e sulla tecnica*, (Quaderno dell'Istituto 5), Edizioni Studium Roma, Istituto Paolo VI, Brescia 1986, pp. 35-64.

politiche antievangeliche e il progetto educativo e culturale a servizio del mantenimento del sistema<sup>25</sup>.

Ora, nell'ambito della preparazione e dello svolgimento del Concilio Vaticano II, è stata applicata a tali fenomeni storico-ecclesiali l'espressione «segni dei tempi», che è di origine evangelica<sup>26</sup>. Nel Vangelo di Matteo (16, 3), Gesù invita i farisei a cogliere «i segni dei tempi», ossia l'offerta alla salvezza presente nella sua persona, in opposizione al «segno dal cielo» che essi pretendevano. Il prof. Silvestre ci ricorda che il concetto viene utilizzato da san Giovanni XXIII (1881-1963), oltre che nella sua Enciclica *Pacem in terris*, del 1963, precisamente nella bolla di indizione del Concilio, favorendo, di conseguenza, la promozione di questa «categoria» come di uno degli atteggiamenti più caratteristici del Vaticano II:

Anime sfiduciate non vedono altro che tenebre gravare sulla faccia della terra. Noi, invece, amiamo riaffermare tutta la nostra fiducia nel Salvatore nostro, che non si è dipartito dal mondo, da Lui redento. Anzi, facendo nostra la raccomandazione di Gesù di saper distinguere i «segni dei tempi» (Mt 16, 3), ci sembra di scorgere, in mezzo a tante tenebre, indizi non pochi che fanno bene sperare sulle sorti della Chiesa e dell'umanità<sup>27</sup>.

I «segni dei tempi» che vengono poi indicati nei testi del concilio sono: il riconoscimento della libertà religiosa da parte degli Stati (*Dignitatis humanae*, 15); la solidarietà tra i popoli (*Apostolicam actuositatem*, 14); l'impegno ecumenico (*Unitatis redintegratio*, 4)<sup>28</sup>. Ora, il riconoscimento della libertà religiosa – quindi la legittimità del pluralismo confessionale, sulla base dei diritti individuali della persona – era stato un tipico elemento di novità delle società moderne, a lungo denunciato e respinto dalla Chiesa come sovvertitore della tradizionale società unita dall'adesione all'unica fede cristiana e sottoposta alla guida universale del papato. La solidarietà tra i popoli costituisce un'acquisizione dell'umanità sviluppatasi certo anche con la partecipazione della Chiesa, ma tuttavia sulla base di un impregiudicabile diritto all'autonomia e alla diversità: la Chiesa non può esserne dunque guida, ma semplicemente parte disposta a una collaborazione paritetica. Infine, il movimento ecumenico, come si è visto, è sorto al di fuori della Chiesa cattolica, e da essa è stato per molto tempo respinto quantomeno come equivoco.

Attraverso l'accreditamento di questi segni, si riconosce, dunque, più in generale come anche il tempo attuale, sia in quanto tempo, ossia storia, sia in quanto

25. G. SILVESTRE, *I beni della terra e le esigenze della giustizia*, cit., p. 139, con mie sottolineature.

26. Cfr. C. BOFF, *Segni dei tempi*, (Ricerche Teologiche), Borla, Milano 1983, pp. 54-78; or. port. Id., *Sinais dos tempos*, Edições Loyola, São Paulo 1981.

27. Cfr. GIOVANNI XXIII, *Bolla Humanae salutis* (25 dicembre 1961), in EV 1, nn. 1\*-23\*.

28. Cfr. G. SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti*, cit., pp. 120-123.

attuale, ossia «moderno» («di adesso»), risulti «luogo» di presenza e di azione dello Spirito. Si tratta precisamente della riscoperta dell'aspetto «storico» della salvezza. Anche la storia concreta è «luogo teologico» in cui cogliere indicazioni preziose e autorevoli (in quanto provenienti dallo Spirito!) per la stessa Chiesa<sup>29</sup>. Si tratta di un radicale rovesciamento di prospettiva, riguardo all'atteggiamento prevalente nella Chiesa lungo i secoli dell'età moderna, anche se si può dire che esso è lentamente maturato proprio attraverso tale sofferta esperienza storica della Chiesa. Non si formula più un giudizio sommariamente negativo e di netta contrapposizione alle novità moderne, ma ci si dispone al discernimento, all'interno di esse, di ciò che proviene dallo Spirito, nonostante possa talora presentarsi in ambienti o in forme estranee o addirittura contrapposte all'istituzione ecclesiastica.

### 3.3 *Apertura alla storia e alla nuova forma di Chiesa che si affaccia all'orizzonte*

Ora, si può notare come proprio lo sguardo attento e positivo verso la contingenza storica favorisca alla Chiesa il recupero del senso perenne della propria missione, dunque la sua autentica *re-formatio*. La posizione tradizionale che riteneva come irrimediabile una struttura ecclesiastica in realtà corrispondente in gran parte a una particolare conformazione storica – quella medioevale riaffermata e consolidata, a fronte delle fratture e delle polemiche insorte, in epoca tridentina, e che comportava inscindibilmente per la Chiesa un ruolo di guida in una società globalmente cristiana – negava con ciò stesso la dimensione storica, quindi mutevole e modificabile, della Chiesa stessa.

Quando invece – precisamente nell'epoca moderna – la Chiesa si trova per la prima volta, coscientemente, di fronte al «mondo» come a un «altro da sé» (in quanto tale è di fatto, e tale vuole essere, il mondo «secolarizzato»), essa può più facilmente distinguere tra la propria missione originaria, di carattere e per mandato evangelico – l'annuncio del Regno – e un proprio ruolo storico-culturale, come quello di fatto adempiuto nella civiltà europea.

La nuova situazione della Chiesa di fronte al mondo moderno viene assunta dal Concilio e ripensata, alla luce della fede, in senso positivo. Il mondo ha diritto a essere «altro» dalla Chiesa perché esso, in quanto creatura, ha un proprio rapporto con Dio precedente e autonomo rispetto a quello caratterizzato dalla mediazione ecclesiale. Così come fu il mondo, e non in primo luogo la Chiesa, l'ambito proprio dell'incarnazione e della redenzione di Cristo. La situazione di ritrovata autonomia del mondo nell'età moderna non è dunque da ritenere un «purtroppo», o una parentesi infelice da chiudere al più presto, ma il richiamo a uno stile di rispetto da assumere, da parte della Chiesa, a imitazione di Dio il quale, creando il mondo, lo istituisce come «altro»

29. Cfr. G. PASQUALE, *Teoria e teologia della storia. L'uomo alla ricerca del proprio senso*, (Biblioteca di Testi e Studi – Filosofia 1066), Carocci, Roma 2016, pp. 581-604.

da sé e, incarnandovisi, ne mantiene integra la dimensione storica<sup>30</sup>. Pertanto, la Chiesa, come dichiara il Vaticano II, riconosce «come esigenza legittima» la piena «autonomia delle realtà terrene», tra le quali sono esplicitamente comprese «le stesse società», «con leggi e valori propri che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare»<sup>31</sup>.

Il che non toglie, anzi favorisce, secondo Giuseppe Silvestre e anche secondo lo scrivente, la missione evangelizzatrice della Chiesa. Una volta riconosciuto, infatti, il valore autonomo del mondo rispetto alla Chiesa, di fronte a questo «altro» da sé la Chiesa applicherà l'atteggiamento che il Vangelo prevede nei confronti del «prossimo», ossia l'amore, rispettoso dell'alterità nel momento stesso in cui ricerca l'incontro, quindi il dialogo, la comprensione, il servizio e – ovviamente – l'annuncio del Vangelo. In tal modo, l'apertura alla mutata situazione storica non si contrappone, anzi costituisce parte integrante e propedeutica al rinnovamento profondo, interiore della Chiesa. Al di là di sterili atteggiamenti di conservazione e di opportunistici adeguamenti alla nuova situazione, la Chiesa ritrova infatti la semplicità e la limpidezza della propria missione, fervidamente sollecita di essere tutta di Cristo, in Cristo e per Cristo, e tutta degli uomini, fra gli uomini e per gli uomini, umile e glorioso tramite del Salvatore<sup>32</sup>.

#### 4. *Dal Concilio Vaticano II a oggi: un'acquisizione di nomenclatura*

Alla luce di quanto fin qui espresso, il prof. Giuseppe Silvestre approfondisce ulteriormente il proprio percorso di ricerca dettagliando il «modo» con il quale il Concilio Vaticano II (1962-1965), nel suo intento e nei suoi risultati, sia effettivamente stato un evento di riforma, avendo preso atto di quell'ermeneutica di «riforma» che esso avrebbe avviato. Nel perseguire questo scopo, il teologo calabrese ricostruisce, con certissima pazienza, l'itinerario storico-critico che ha portato a un considerevole cambio di nomenclatura messa in capo al soggetto Chiesa, passando a parlare sempre meno di questa quale «popolo di Dio», per fissarsi sull'altra categoria di «ecclesiologia di comunione» e, successivamente, su quella di «riforma». Ma vediamo nel dettaglio, e per tappe, il tracciato rinvenuto da Giuseppe Silvestre<sup>33</sup>.

30. Cfr. G. SILVESTRE, *Il Vangelo della famiglia nei percorsi teologici e pastorali*, cit., p. 68.

31. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Costituzione pastorale Gaudium et spes* n. 36, che tratta de «La legittima autonomia delle realtà terrene», in *EV I*, nn. 1430-1432.

32. SAN PAOLO VI, *Discorso di apertura del terzo periodo del Concilio* (14 settembre 1964), in *EV I*, nn. 235-269, qui n. 251. Si veda anche BENEDETTO XVI, *Il lavoro del teologo deve svolgersi in comunione con la Chiesa e sotto la sua autorità, Allocuzione ai Membri della Commissione Teologica Internazionale*, (1 dicembre 2005), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, I, aprile-dicembre 2005, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, pp. 913-915.

33. Da qui in poi, il lettore troverà utile utilizzare quale testo di riferimento il già citato G. SILVESTRE, *Il Vangelo della famiglia nei percorsi teologici e pastorali*, cit., pp. 19-137.

#### 4.1 Dal Sinodo dei vescovi del 1985 al «Discorso» di papa Benedetto, vent'anni dopo

La messa tra parentesi della categoria di «popolo di Dio» fu, stando a Silvestre, un'emarginazione pratica che poi sarà sanzionata dal Sinodo dei vescovi del 1985, con l'autorevole proposta di concentrare l'interpretazione della dottrina conciliare attorno alla categoria della *communio*<sup>34</sup>. Nell'intento dei vescovi, a partire dalla piena valorizzazione della «forma» di popolo di Dio si sarebbe potuta riaprire la strada verso una migliore comprensione degli aspetti socio-pastorali della Chiesa, sulla linea del Vaticano II, in quanto è la figura di popolo di Dio che coglie la Chiesa come un soggetto sociale<sup>35</sup> operante nella storia, mentre l'idea di *communio*, che è pura grazia, colloca l'interpretazione della Chiesa su un piano diverso da quello della considerazione delle sue strutture pastorali e, quindi, di comunità evangelizzante<sup>36</sup>. Il Concilio, infatti, giocava sapientemente fra l'idea della grazia della comunione che è presente «dal giusto Abele fino all'ultimo eletto», la quale è stata «annunciata in figure sin dal principio», che è stata «mirabilmente preparata nella storia del popolo di Israele», la quale «avrà glorioso compimento alla fine dei secoli», e, sul versante dell'esperienza storica, la comunione della comunità di fede, di speranza e di carità, quale organismo visibile, che costituisce un popolo messianico, il quale non comprende effettivamente l'universalità degli uomini, ma pure è costituito da Cristo per una comunione di vita, di carità e di verità, come strumento di redenzione di tutti.

Sarà, quindi, con la categoria di popolo di Dio che il Concilio tesserà i rapporti tra «la società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa arricchita di beni celesti» (LG 2, 8 e 9). Paradossalmente anche la reazione di alcune spinte populiste e antigerarchiche, che si erano manifestate dopo il Concilio, ha un'altra volta ancora congelato una riflessione teologica, che avrebbe dovuto relazionarsi con

34. Per questo «passaggio» sarà importante rileggere anche quanto scrive Peter Neuner (\*1941), là dove ricostruisce la nominazione corretta messa in capo alla Chiesa durante e dopo il Vaticano II, muovendo esattamente da quella di *mysterium*: P. NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea 178), Queriniana, Brescia 2016, pp. 97-109; or. ted. ID., *Abschied von der Stündekirche. Plädoyer für eine Theologie des Gottesvolkes*, Herder, Freiburg im Breisgau 2015. Nel capitolo III, *I testi del Concilio*, Peter Neuner afferma che tutto il problema ruota attorno alla ministerialità della Chiesa. Per questo si veda anche: D. VITALI, *Popolo di Dio*, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2013, pp. 161-177.

35. Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris 1958, pp. 205-255, che corrisponde al capitolo X *L'efficacité symbolique*.

36. Lo dimostra con abbondante documentazione anche l'imponente studio del presbitero torinese Francesco Saverio Venuto (\*1973), frutto di un impegnativo dottorato di Ricerca in Storia Ecclesiastica conseguito nella Pontificia Università Gregoriana: F.S. VENUTO, *La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985. Riforma o discontinuità?*, (Studia Taurinensia 34) Effatà, Cantalupa (Torino) 2011, pp. 53-106.

un'attuazione conseguente della prassi pastorale, per poter produrre i frutti della svolta ecclesiologica del Concilio nell'ambito della «riforma» delle istituzioni<sup>37</sup>.

Dopo la «prima» scelta, insomma, di parlare della Chiesa, innanzitutto quale «popolo di Dio», ratificata con l'intuizione di anticipare al capitolo II della *Lumen Gentium* il contenuto a esso afferente, scelta peraltro anticipata già in *Mystici Corporis*, (1943), sporge la già annunciata «seconda» scelta di spostare il baricentro di attenzione verso l'ecclesiologia di comunione canonizzata con il Sinodo dei vescovi del 1985: non bisogna, infatti, dimenticare che si doveva recuperare il dialogo con i movimenti ecclesiali in genere che avevano assunto progressivamente una rilevante posizione all'interno dell'equilibrio intradiocesano, essendo alcuni di quelli, peraltro, non tutti di eziologia cattolica *ex-professo*. Verso la fine del XX secolo, si profilava, tuttavia, all'orizzonte una «terza» scelta là dove, tra gli ambienti ecclesiali, dominava l'interpretazione, largamente diffusa, di una Chiesa «postconciliare» diversa da quella «preconciliare», parlando di un'«ermeneutica della discontinuità e della rottura», che vede(va) nel Concilio appunto una «rottura» con la Chiesa preconciliare». Contro questa del tutto nuova nomenclatura tra ermeneutica della «continuità o della discontinuità», che pose in ombra la cosiddetta ecclesiologia di comunione, prese posizione, fulmineamente e genialmente, lo stesso Benedetto XVI (\*1927) nel celeberrimo *Discorso* di auguri natalizi alla Curia romana del 22 dicembre 2005<sup>38</sup>. Vent'anni esatti dopo qual Sinodo dei vescovi del 1985.

#### 4.2 È da Benedetto XVI che l'attenzione è posta di fatto sulla «ri-forma»

Benedetto XVI dichiarò, infatti, che «all'ermeneutica della discontinuità si oppone l'ermeneutica della riforma» non quella di un'ermeneutica della continuità *tout-court*. «E qual è “la natura della vera riforma”? Essa consiste, spiega il papa, «in questo insieme di continuità e discontinuità a livelli diversi». La continuità dell'insegnamento del Vaticano II con quello precedente viene, dunque, affermata «in modo complesso»: non è tale da escludere la discontinuità, tuttavia questa discontinuità, a sua volta, non è tale da escludere la continuità. L'una e l'altra operano a «livelli diversi», che è necessario individuare e spiegare. Ma perché nella Chiesa è apparsa, con il Vaticano II, la necessità di intendere il significato della dottrina in modo «nuovo», come significato che contiene una «riforma» di quanto tramandato e consolidato lungo i secoli? Tutto è nato, precisa il pontefice, dalla necessità che

37. Cfr. G. SILVESTRE, *La teologia della liberazione*, cit., pp. 46-69. Dello stesso avviso appare W. KASPER, *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo Straordinario dei Vescovi 1985: Documenti e commento*, (Giornale di Teologia 164), Queriniana, Brescia 1986, pp. 36-54.

38. BENEDETTO XVI, *Discorso ai cardinali, agli arcivescovi, ai vescovi e ai prelati della Curia romana per la presentazione degli auguri natalizi, Una giusta ermeneutica per leggere e recepire il Concilio come grande forza di rinnovamento della Chiesa*, in *Insegnamenti di Benedetto XVI, I*, aprile-dicembre 2005, Libreria Editrice Vaticana 2006, pp. 1018-1032.



si è imposta al Concilio, «di definire in modo nuovo il rapporto tra la Chiesa e l'epoca moderna», sia per ciò che riguardava «le scienze naturali» nel loro attuale sviluppo, sia per ciò che riguardava «il rapporto tra la Chiesa e lo Stato moderno, il quale concede spazio ai cittadini di diverse religioni e ideologie, tenendo un atteggiamento imparziale verso le religioni e prendendo su di sé solamente la responsabilità di assicurare una coesistenza ordinata e tollerante tra i cittadini, ivi compresa la loro libertà di culto»<sup>39</sup>.

Ciò che qui interessa al prof. Giuseppe Silvestre è, innanzitutto, l'avvenuta interpolazione dei due fuochi dell'ellisse ecclesiologica, varando il binomio linguistico di «ermeneutica della continuità e della riforma», che, in realtà, congelò (quasi) del tutto la discussione sulla non avvenuta attuazione e applicazione del Concilio Vaticano II – per cui si parlava di discontinuità che solo un ipotetico Concilio Vaticano III avrebbe saturato – e, al tempo stesso, innestò e avviò l'attuale dibattito sulla «riforma» della Chiesa, quale tassello semantico inserito di frammezzo tra i due gruppi del «tiro alla fune» dell'ecclesiologia postconciliare<sup>40</sup>. L'intuizione di papa Benedetto, secondo Silvestre, non poteva risultare un'operazione teoretica più geniale e consentanea a quel «climax» di così. Perché è vero che il reale si cambia radicalmente con le idee piuttosto che con la prassi. Non si trattava, ovviamente, di un mero cambio di classificazione terminologica<sup>41</sup>. Ed è a partire dall'inserimento di questo semantema «riforma» e dalla sua «mens» a esso sottesa che si deve interpretare l'anelito dell'*Ecclesia semper reformanda* di papa Francesco (\*1936), quando il pontefice argentino insiste nel sognare una Chiesa in perenne «riforma», fermo restando che – almeno per chi sta scrivendo – l'altra di Chiesa «ospedale da campo» ha già, dopo un lustro, oramai, segnato il passo.

Invece, con quella di «ri-forma», Bergoglio non solo derubrica la Chiesa dall'anoso quanto intricato groviglio dei «modelli» di Chiesa<sup>42</sup>, ma con questo egli non fa che cogliere quello che in realtà è il principio stesso dell'esistenza della Chiesa e il cuore della sua missione: l'opera del comunicare la fede a tutti gli uomini e a tutte le donne. Se un giorno nella Chiesa nessuno comunicasse la fede in Cristo

39. *Ivi*, pp. 1027-1028.

40. Cfr. G. SILVESTRE, *Il Vangelo della famiglia nei percorsi teologici e pastorali*, cit., pp. 121-137.

41. Iastica rimane l'espressione del Gesuita di Washington John William O'Malley (\*1931), pur avendola veicolata in pieno pontificato di papa Benedetto XVI (2008), ma appunto prima di papa Francesco: «il Concilio doveva essere ben più di un fugace lampeggiamento sullo schermo del radar della Chiesa. Tuttavia, ancora oggi non è affatto chiaro se i secoli futuri lo giudicheranno un grande passo in avanti»: J.W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Vita & Pensiero, Milano 2010, p. 318, or. ing. ID., *What Happened at Vatican II*, The Belknap Press of Harvard University Press, Harvard College 2008.

42. Cfr. A. DULLES, *The Catholicity of the Church*, Clarendon Press, Oxford 1987, p. 71: «The catholicity of the early Church was not only inclusive, but also expansive», con mie sottolineature. Si veda anche: A. DULLES, *Modelli di chiesa*, (Studi Religiosi), Edizioni Messaggero, Padova 2005, pp. 147-164; or. ing. ID., *Models of the Church*, Broadway Publishing Group, Random House Inc. 2003.

a qualcuno, essa cesserebbe di esistere nell'arco di «una generazione». Colto con determinatezza questo punto, si impone una riflessione teologica su un tema, che non è stato affatto poco studiato nelle scienze umane, ma di certo a sufficienza nell'ecclesiologia del prof. Giuseppe Silvestre: quello della comunicazione e dei linguaggi umani nei quali le sue potenzialità si distendono<sup>43</sup>. È intorno a un atto comunicativo, quello dell'*euanghéliion*, che si compatta la Chiesa ed è a partire da questo principio che si intrecciano le relazioni, sia quelle intraecclesiali, che quelle della Chiesa con il mondo. Ed è proprio dalla natura degli intrecci relazionali che scaturiscono i bisogni e le soluzioni di un corretto ordinamento dell'organizzazione sociale di una comunità.

Infatti, che dai bisogni attuali di un fecondo relazionarsi della Chiesa con il mondo scaturisca l'esigenza di una riforma dell'ordinamento della Chiesa è consapevole anche la *Evangelii gaudium*, quando sostiene che «ci sono strutture ecclesiali che possono arrivare a condizionare un dinamismo evangelizzatore»<sup>44</sup>. È per questo che si impone un'opera di progettazione di cambiamenti strutturali capaci di aprire tutte le strade possibili della comunicazione della Chiesa con il mondo, di eliminare quanto nelle sue istituzioni è più di ostacolo che di aiuto all'impresa, di contribuire a dare un volto alla Chiesa nel quale tutti possano riconoscere un riflesso del volto di Gesù<sup>45</sup>.

## 5. Sogno di una Chiesa che verrà «formata»

È da questo nocciolo e stilema «cristologico» che sembra, dunque, necessario ricominciare – se non proprio daccapo – a ripercorrere i primi passi. E a questa convinzione il prof. Giuseppe Silvestre non concede, giustamente, deroga alcuna. La Chiesa nella sua fede ha, infatti, la coscienza di essere il corpo di Cristo di quel Cristo che è il principio della creazione e il destino ultimo dell'universo: il mistero che le è stato rivelato è che tutta la realtà sarà «ricapitolata» in lui. Annunciando, quindi, che Gesù è risuscitato e il Signore, la Chiesa sente come cosa ovvia che «non vi è altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che si possa

43. Interessantissima appare la disanima semiotica e teologica, per quanto impegnativa, attuata dal teologo calabrese nel recente G. SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti*, cit., soprattutto alle pp. 98-108.

44. FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii gaudium*, n. 26.

45. «Si comprende, a partire da qui, come la testimonianza non sia più una semplice narrazione o un annuncio; essa, al contrario, diventa impegno e coinvolgimento, a volte fino alla morte, col quale ognuno chiede di essere creduto in quanto veritiero»: R. FISICHELLA, *Testimonianza, Parola e Nuova Evangelizzazione*, in A. GRANADOS, P. O'CALLAGHAN (a cura di), *Parola e testimonianza nella comunicazione della fede*, Edizioni Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2013, pp. 177-188, qui pp. 185-186.

essere salvati» (At 4,12). Il suo annuncio, quindi, non può non essere radicalmente categorico. E in quanto a se stessa, la Chiesa, essendo la portatrice di un tale messaggio, non può non ritenersi il necessario sacramento dell'opera divina della riconciliazione e della salvezza del mondo<sup>46</sup>.

### 5.1 *Sulla forma cristologica persuasiva dell'atto annunciante*

Dato questo punto di partenza, si pone la questione del senso che può avere l'atto del Vangelo, con la sua pretesa di essere una proposta di valore assoluto, che ogni uomo è chiamato ad accettare, quando viene posto all'interno di un sistema di convivenza sociale nel quale i criteri di strutturazione della società civile, della legittimità delle sue leggi, dipendono esclusivamente dalla decisione della «maggioranza» dei cittadini, liberamente formata ed espressa. La questione riguarda l'atto dell'annuncio e, di riflesso, anche la natura del «soggetto» dell'annuncio, in quanto la Chiesa che pronuncia il messaggio assoluto della salvezza si pone come rappresentante del divino e non può fare a meno di chiedersi come può porsi accanto agli altri soggetti in una società che accetta le proposte di ciascuno, fuorché di chi si pretendesse superiore agli altri. Come può la Chiesa integrarsi in questo tipo di società, nel quale deve accettare di confrontarsi con qualunque altro soggetto dell'azione sociale e di essere giudicata da chiunque, se desidera entrare nel gioco della libera formazione del consenso?

È vero che la pretesa della Chiesa di essere rappresentante del divino di fronte alla società nel passato è stata vissuta in un contesto, nel quale era pacifico presupposto che la stessa struttura della società civile fosse fondata sull'assenso dato da tutti alla fede cristiana. Da questo punto di vista bisogna pur dire che la manifestazione di una così alta coscienza di sé è plausibile solo nel quadro di una società in cui la fede è condivisa da tutti, per cui oggi lo è solo all'interno della comunità ecclesiale. Però, proprio a questo, livello la questione si ripropone, perché non si potrebbe esigere dalla Chiesa, senza forzare la sua autocoscienza, di rinunciare nei suoi rapporti con il mondo alle sue certezze intorno alla signoria di Gesù su tutto il reale<sup>47</sup>, né di rinchiudersi in uno spazio suo proprio, quello della contemplazione e delle sue dossologie rese a Gesù, sul quale l'impostazione della vita civile non eserciterebbe alcun influsso. O ancora: come potrebbe la Chiesa portare al mondo il suo messaggio convinta che si tratta della parola di Dio e allo stesso tempo accettare che la sua missione non si sottragga al giudizio degli uomini come qualsiasi altra opera umana?

Sembra, di primo acchito, che il prof. Giuseppe Silvestre non conceda «fugaci scorciatoie» – perché sarebbero anche semplicistiche – alla questione, né soluzioni

46. Cfr. G. SILVESTRE, *Quale salvezza fuori dalla Chiesa?*, cit., pp. 124-151.

47. Cfr. G. SILVESTRE, *Annunciare la speranza ai Sud del mondo*, cit., pp. 91-156.

ovvie all'intero problema. Silvestre, piuttosto, sembra porci sull'avviso nell'evitare un'alternativa secca: o quella di accettare come condizione, insuperabile di avere «diritto di parola» nella società; oppure quella di proporre il proprio discorso come un «discorso qualsiasi», rinunciando a qualsiasi proposta del Vangelo che pretenda di avere un senso nella conversazione globale e pubblica della società civile<sup>48</sup>.

## 5.2 La riforma è la presa di coscienza di essere «in» sottosistema

In una società democratica come la nostra, la proposta del prof. Giuseppe Silvestre è, invece, quella della ricerca dell'equilibrio nella mediazione ecclesiale. Si tratta della proposta «cristiana» del Vangelo, il quale ha un diritto di presenza solo alla condizione di porsi nell'insieme del libero dibattito nella stessa posizione delle altre proposte<sup>49</sup>. E qui ci siamo imbattuti in una contraddizione che sembra insuperabile, giacché l'annuncio evangelico consiste in una chiamata a sottoporsi alla signoria di Cristo, come all'unico valore assoluto dell'esistenza.

La via percorribile dalla Chiesa per uscire dalla contraddizione è quella che si apre a partire dalla considerazione che la proposizione centrale della fede, con cui si proclama il *Kyrios*, ha come soggetto non il nome di Dio, ma quello di Gesù, cioè un termine che designa un soggetto storico individuabile in precise coordinate spazio-temporali, la cui esistenza costituisce una fra le tante pagine della storia umana<sup>50</sup>. Avanzando con chiarezza questa componente essenziale della fede cristiana, può avvenire che, da un lato, la Chiesa proponga alle coscienze l'affermazione del *Kyrios*, chiamando l'interlocutore a decidersi in maniera radicale per l'unico Signore, e da un altro lato che essa proponga alla società forme di vita e modelli di esistenza, i quali provengono da una vicenda storica paragonabile a quella di ogni «altro» protagonista della storia, quella di Gesù di Nazareth, e che appartengono non solo alla visione soprannaturale del mondo del credente, ma anche al patrimonio «storico» dell'umanità. Leggiamo, infatti:

48. È necessario, a questo riguardo, il rimando a G. SILVESTRE, *Sacramento delle nozze e nuova evangelizzazione*, presentazione di A. Ciliberti, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2005, pp. 38-87. Silvestre fa notare che la *Vulgata* traduce con *conversatio* quel *politeuma* che *Fil* 3,20 dichiara trovarsi per noi credenti «nei cieli», così come aveva tradotto con *digne evangelio Christi conversamini* l'esortazione a comportarsi (*politeuomai*) in maniera degna del Vangelo (*Fil* 1,27). È interessante osservare – continua Silvestre – come nel testo greco il comportamento dei cristiani sembri avere a che fare con la città e la cittadinanza, cioè con il loro inserimento nella convivenza civile, nonostante si dichiarino che la cittadinanza dei cristiani è di natura celeste.

49. G. SILVESTRE, *Annunciare la speranza ai Sud del mondo*, cit., pp. 32-58.

50. Su questo punto è stato molto chiara la COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Themata selecta de ecclesiologia*, (7 ottobre 1985), nn. 1668-1765, qui nn. 1688\*-1695\*, pronunciamento ecclesiologico che dovrà, forse, essere fatto oggetto di attento studio per attuare una continuità ermeneutica con qualsiasi discorso che tematizzi un'ecclesiologia di riforma.

[...] viene messo in evidenza il legame tra queste categorie di persone e il Cristo povero: è *a lui che rimandano i poveri*, anzi vi è di più, l'identificazione più ampia di Cristo con tutti gli umiliati della storia. È un'identificazione personalizzata, non generalizzata: ogni povero è icona di Cristo. Così nel tempo della storia, la relazione con il Cristo vincitore è mediata, paradossalmente, dall'*altro vinto*, indigente, denutrito, affamato<sup>51</sup>.

Tanto più vale questo approccio cristologico scelto dal prof. Giuseppe Silvestre se si pensa che la Chiesa nel comunicare la sua fede, oltre ad annunciare la signoria di Gesù e narrare la sua vicenda storica, non può non avanzare al mondo anche la sua stessa storia, con tutte le sue contraddizioni e la sua attuale esperienza determinata dalla sua fede, ma anche dalla contingenza della sua esperienza vissuta della fede. Ora, se la stessa narrazione dei fatti di Gesù di Nazareth può essere fatta come proposta di un «discorso qualsiasi», mille volte di più questo è vero quando nell'atto dell'annuncio evangelico si racconta la propria esperienza di fede, personale o collettiva, e si propongono «forme» e «modelli» – qui sta un punto nodale del ragionamento di Silvestre – di vita attinti dalla propria storia di credenti e di Chiesa, non escluso il modello della devozione popolare<sup>52</sup>.

Il carattere di assolutezza della fede, infatti, è proprio del Signore, «non» delle «forme storiche» nelle quali la Chiesa ne vive e ne proclama la signoria. Queste appartengono al patrimonio dell'esperienza umana e possono affiancarsi alle molte altre forme nelle quali l'esperienza umana si è espressa. In questo senso la Chiesa può presentare al mondo la proposta evangelica e farne penetrare le componenti anche nel contesto di una società pluralista e strutturata in forma liberal-democratica, in quanto proponibili a modo di un «discorso qualsiasi»<sup>53</sup>. La capacità di coagulare il consenso intorno ai suoi progetti dipenderà non tanto dal valore soprannaturale del suo discorso, ma dalla validità della sua «testimonianza» in ordine al bene comune, che la Chiesa dovrà sottoporre al giudizio degli uomini<sup>54</sup>.

Dal quadro così descritto dal prof. Giuseppe Silvestre deriva evidentemente la necessità per la Chiesa di essere sempre capace di distinguere in se stessa gli apporti della sua vicenda storica e le «forme empiriche» della sua esperienza di fede dal contenuto altissimo, e da nessuno giudicabile, della sua professione di fede<sup>55</sup>. Solo questo continuo sforzo di discernere nella sua missione l'assoluto dal relativo, il necessario dal contingente, il divino dall'umano le può permettere di collocarsi accanto agli uomini e alle donne e di interloquire nella loro conversazione in modo

51. Cfr. G. SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti*, cit., p. 44, con mie sottolineature.

52. Cfr. G. SILVESTRE, P. CASTRILLI, «*La fede si rafforza donandola*», cit., pp. 87-121.

53. Come rileva opportunamente anche C. DOTOLLO, *Teologia e postcristianesimo. Un percorso interdisciplinare*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea 181), Queriniana, Brescia 2017, pp. 216-221.

54. Cfr. P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, (Diaconia alla Verità 9), Edizioni Paoline, Milano 2002, pp. 95-111.

55. Cfr. G. SILVESTRE, *Bartolomeo de Las Casas*, cit., pp. 43-79.

libero ed efficace<sup>56</sup>. Dalla sua assimilazione a Cristo, infatti, la Chiesa non ricava solamente il suo carattere soprannaturale, ma anche la sua partecipazione totale alla condizione umana: il Concilio Vaticano II ha affermato con decisione che la Chiesa «sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena» (GS 40).

Per questo, secondo Giuseppe Silvestre nella società pluralista e democratica le Chiese, anche se nella loro autocoscienza la dimensione della loro missione è quella della totalità, costituiscono necessariamente un «subsistema». Ciò non significa che la comunità cristiana debba o possa ridursi nella condizione di un'aggregazione sociale privata<sup>57</sup>. La sua missione è essenzialmente anche un compito pubblico. Però, non ne deriva affatto che la Chiesa debba porsi di fronte allo Stato in quel parallelismo caratteristico della teoria delle due «società perfette»<sup>58</sup>. Vediamone, assieme al teologo calabrese, il perché.

## 6. *Insieme dalla parte di Dio e dalla parte degli uomini*

A motivo della lunga e qualificata opera di docente e formatore in America latina, il prof. Giovanni Silvestre, a differenza di altri accademici rimasti per lo più sempre insediati nel vecchio Continente, ha appurato che le ultime generazioni, soprattutto nel periodo immediatamente successivo al Concilio Vaticano II, si sono dibattute con molto ardore attorno alla questione della possibilità da parte della Chiesa di assumere essa stessa una struttura democratica all'interno della sua organizzazione<sup>59</sup>.

Il fenomeno sta sulla linea di quella costante della storia della Chiesa, la quale è sempre stata capace di subire l'influenza dei modelli strutturali della società civile. È evidente, però, che la componente «carismatica», tipica della Chiesa, si distacca nettamente da quella democratica: il principio maggioritario vi sussiste, applicato in varie occasioni e in diverse forme, ma resta sempre governato dal superiore principio della peculiarità dei carismi. Si veda a questo proposito, per esempio, la prassi dei Concili ecumenici, nei quali generalmente non ci si accontenta del consenso della maggioranza, ma si rielaborano i *Documenti* alla ricerca del consenso più ampio possibile, se non unanime, e con il presupposto dell'indispensabilità del consenso del papa. Si veda anche quel principio che è stato elaborato in alcune fasi del dibattito ecclesiale e che

56. Spinge a riflettere la presa di posizione, anticipata dal titolo, di S. NOCETI, *Chiesa madre: una metafora rischiosa*, in C. SIMONELLI, P.-R. TRAGAN (a cura di), *La Parola e la Polis. Percorsi biblici, teologici, politici*, omaggio a Marinella Perroni, Edizioni Paoline, Milano 2017, pp. 118-127.

57. Cfr. G. SILVESTRE, *Annunciare la speranza ai Sud del mondo*, cit., pp. 19-35.

58. Cfr. A. AUTIERO, *La teologia come scienza della vita? Una provocazione carica di conseguenze*, in C. SIMONELLI, P.-R. TRAGAN (a cura di), *La Parola e la Polis*, cit., pp. 176-186.

59. Cfr. G. SILVESTRE, *Eucarestia e nuova creazione*, cit., p. 68.

è stato definito come il criterio della *sanior pars*, proposto come un correttivo al principio maggioritario puro<sup>60</sup>.

Ciò nonostante, restano criteri fondamentali per la Chiesa il rispetto della persona, il riconoscimento della fondamentale uguaglianza dei credenti (LG 32), ma anche l'esigenza che non si dia alcuna *auctoritas ad omnia* e che il suo esercizio sia regolato all'interno di un chiaro, determinato e corretto quadro intraecclesiale. È l'autorevolezza degli altri carismi a costituire il limite del carisma dell'autorità. Giuseppe Silvestre è convinto che nessuno oserebbe affermare che nella Chiesa l'autorità non ha limiti, però la questione dei limiti dell'autorità, salvo che nel tracciato di alcuni confini supremi e generalissimi, resta – come osserva acutamente il nostro – un problema ecclesiologico dei «più gravi» e tuttora in parte irrisolto<sup>61</sup>.

### 6.1 *Profezia come forma ricca di simboli e atomo di riforma proveniente dall'esterno*

Una volta appurate le diverse possibilità dell'annuncio evangelico di integrarsi nella conversazione civile di una società pluralista e democratica, è più facile – così continua Silvestre – metterne in luce la singolarità e la potenza innovativa che lo caratterizzano, soprattutto a partire dalla sua dimensione «escatologica». Pur potendo essere detto accanto a tutte le altre cose che si dicono e si propongono, data la sua particolare prospettiva che parte da un passato empiricamente determinato ma si apre verso il futuro di Dio, non può non costituirlo in una forma per certi aspetti atipica. Albert Schweitzer (1875-1965), al termine della sua approfondita analisi di quella che era stata nel Settecento e nell'Ottocento la grande «ricerca sulla vita di Gesù», condotta con rigoroso criterio razionalistico, sostiene che essa mai avrebbe potuto raggiungere la meta a cui aspirava. Com'è risaputo, si riteneva che, liberando con un'analisi scientificamente condotta la figura di Gesù dall'alone soprannaturale, miracolistico e trascendente nel quale le comunità cristiane lo hanno tramandato, si sarebbe scoperto un Gesù realmente contemporaneo all'uomo moderno, molto più del Cristo delle Chiese. Per Schweitzer quest'impostazione non poteva che risultare del tutto fallimentare.

Ciò che rende il Cristo contemporaneo si può scoprire solo osservandolo nel suo tempo e nel suo ambiente spirituale, nella cornice della sua predicazione escatologica e apocalittica, con il suo annuncio di un regno di Dio la cui attesa determina tutta l'esistenza. Proprio questo carattere, provocatorio per la società del suo tempo e della sua predicazione, lo rende attuale, perché queste sue provocazioni non perdono mai di attualità<sup>62</sup>. Non che Schweitzer fosse disponibile ad alcun «revival» nella

60. Cfr. E. RUFFINI, *Il principio maggioritario*, Adelphi, Milano 1976, pp. 22-34.

61. Cfr. G. SILVESTRE, *I beni della terra e le esigenze della giustizia*, cit., p. 99.

62. Cfr. A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, (Biblioteca di Storia e Storiografia dei Tempi Biblici 4), Paideia, Brescia 1986.

predicazione cristiana del nostro secolo del suo antico tono apocalittico, ma è che, secondo lui, il mondo moderno ha bisogno di una critica radicale che il Vangelo è in grado di operare, dei suoi modelli più diffusi di vita.

Per analogia ciò potrebbe essere asserito, secondo Giuseppe Silvestre, per la Chiesa. Infatti, se da un lato essa deve essere in grado di proporre il Vangelo alla società, senza pretendere che esso si imponga in forza di ciò che essa stessa crede, cioè che sia parola di Dio, da un altro lato non deve rinunciare a proporre anche gli ideali della «sequela di Cristo» che non sono facilmente integrabili nel quadro di una pura razionalità mondana. La sua ispirazione escatologica la mette in condizione di proporre al mondo non solo «modelli» di vita commensurabili a quelli proposti da altri, ma anche suggestioni radicalmente innovative<sup>63</sup>, capaci di iscriversi in quell'orizzonte «utopico» dei progetti umani che è congeniale a chi annuncia agli uomini il futuro di Dio<sup>64</sup>. Il carattere escatologico del discorso cristiano, in quanto indirizzato dalla Chiesa alla società, da un lato renderebbe insensata la pretesa di ottenere una posizione speciale nella conversazione umana, mentre, da un altro lato, non è tale da assicurare alla predicazione cristiana facili consensi.

Su questa linea l'impegno del discorso cristiano non sembra poter consistere in un tentativo di omologare, a qualsiasi costo, in una specie di competizione, la narrazione della vicenda di Gesù e dell'esperienza storica dei credenti con le proposte di altri «modelli» di vita, in un confronto impostato sulla pura logica della razionalità. Si tratta piuttosto di creare «nuove forme di linguaggio», di costruire simboli capaci di dire sempre qualcosa di ulteriore rispetto a ciò che esplicitamente viene detto:

[...] assumendo la vocazione battesimale alla *santità* e crescendo nella *vita sacramentale* si assume anche la consapevolezza di essere Chiesa di discepoli e inviati, cioè "comunità

63. Conviene rileggere con una certa attenzione quanto scriveva Joseph Ratzinger ancora nel 1970: «[Nella crisi ariana il popolo perseverò nella fede nicena]. Ciò si verificherà di nuovo anche oggi, quando contro i compromessi dei governi della Chiesa e contro il conformismo di un certo numero di intellettuali, che si presentano ingiustamente come la voce della democrazia nella Chiesa, la fede della comunità plasmerà la forma della Chiesa del futuro. Questo è notoriamente un fattore difficile da inquadrare in maniera giuridica, un fattore tuttavia di non poco peso. In ogni caso stupisce vedere come oggi quei gruppi che parlano a voce particolarmente alta della democratizzazione della Chiesa, siano non di rado quelli che *dimostrano meno rispetto di tutti nei confronti della fede comune delle comunità* e che vedono in questa voce della maggioranza dei credenti solo la libertà apparente immanente al sistema, una libertà che solo il loro lavoro critico sarebbe in grado di smascherare come mancanza di libertà»: J. RATZINGER, *Democratizzazione della Chiesa?* in J. RATZINGER, H. MEIER (a cura di), *Democrazia nella Chiesa. Possibilità e limiti*, (Giornale di Teologia 312), Queriniana, Brescia 2005<sup>2</sup>, pp. 7-109, qui p. 53, or. ted. ID., *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Lahn Verlag 1970, con mia sottolineatura.

64. Cfr. J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, (Biblioteca di Teologia Contemporanea 1), Brescia 1968, pp. 79-92.



eucaristica che diventa *comunità missionaria*, “casa e scuola di comunione” per operare una vera e propria “conversione pastorale” e dare “risposte concrete” all’uomo di oggi che cerca Dio. La conversione pastorale si traduce praticamente in un’autentica inculturazione del Vangelo e della fede<sup>65</sup>.

Non a caso, Giuseppe Silvestre è consapevole che non è possibile liberarsi dalla necessità di «dire sempre», al di là del messaggio proposto come un «discorso qualsiasi», anche il proprio convincimento di fede con il suo carattere di «assolutezza». Da qui viene un ineliminabile intreccio fra il carattere comune del discorso cristiano e il suo carattere simbolico e «profetico». Egli prende ad esempio la predicazione etica della Chiesa. Nessuno potrebbe correttamente dubitare della necessità che la comunità cristiana e il suo magistero proponano al mondo imperativi etici razionalmente elaborati. Però, non c’è da aspettarsi che tali proposte, se pur avanzate in nome di una pretesa universale *lex naturae*, raccolgano su di sé un facile consenso. Non è escluso che risulti ben più efficace, come un qualcosa *qui donne à penser*<sup>66</sup> l’imperativo etico profeticamente annunciato, con linguaggio più provocatorio che razionalmente argomentato, ricco di simboli, in un orizzonte utopico e trascendente, nel quale maggiormente brilla nella sua novità il fascino del Vangelo<sup>67</sup>. È questa una considerazione tanto più importante quanto, data la dimensione escatologica della visione cristiana della storia, alla Chiesa interessa assai di più la «maturazione progressiva delle coscienze» che il raggiungimento di una «vittoria consensuale»<sup>68</sup>.

## 6.2 *L’ulteriorità del divino, ancorché non ecclesiale*

Dopo un frattempo storico così lungo e complesso, nel quale la Chiesa ha inteso proporsi di fronte al mondo come la rappresentante di Dio, e non solo del Dio della Rivelazione, ma anche di quello della ragione e della coscienza umana universale, la novità del nostro contemporaneo contesto spirituale, sociale e politico le consiglia, secondo il Nostro Teologo calabrese, un attento e fedele ritorno a porre l’accento del suo parlare al mondo sul Dio di Gesù Cristo, visto che essa trae la sua ragion d’essere non dal senso religioso diffuso nell’umanità, ma dalla Rivelazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

65. G. SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti*, cit., p. 218, con mie sottolineature.

66. Quanto mai denso e profondo, da questo punto di vista, è il saggio sempre attuale di P. RICOEUR, *Héméneutique du témoignage*, Aubier, Paris 1972, pp. 35-61.

67. Cfr. G. SILVESTRE, P. CASTRILLI, «*La fede si rafforza donandola*», cit., pp. 35-71.

68. A osservare l’evoluzione del magistero di questi ultimi anni, sembra che papa Francesco stia imprimendo all’insegnamento papale proprio una svolta di questa natura, preferendo a un dettato di tipo dottrinale rigorosamente argomentativo l’uso della parenesi propria dell’omiletica e la provocazione profetica.

La Chiesa ricava tutta la legittimazione della sua esistenza e della sua missione dall'«incarnazione» di Dio, che è il «corpo crismato» del Figlio. La sua posizione di fronte al mondo, però, potrebbe risultare gravemente *de-formata* se ci si dimenticasse che chi si è incarnato non è semplicemente il Dio dei filosofi, né semplicemente il Dio di Abramo di Isacco e di Giacobbe, ma il Figlio di Dio. Solo grazie alla fede trinitaria, infatti, l'incarnazione di Dio, la presenza di Dio come autentico soggetto storico all'interno della vicenda degli uomini, la stessa deputazione della comunità dei credenti a continuarne la missione non compromettono l'«ulteriorità» e la trascendenza del divino rispetto alla storia. Questo accade perché crediamo che il Dio incarnato è il Figlio di Dio mandato dal Padre, il quale ha vissuto la sua storia in mezzo agli uomini, lasciandosi guidare totalmente dal Padre e nella totale obbedienza a lui. Concepire un'incarnazione di Dio che cancellasse l'ulteriorità del divino rischierebbe la caduta nell'idolatria o nell'ateismo. Un uomo-Dio, che non potesse nell'unità della sua natura divina vivere la relazione fra persona e persona, per cui il Figlio si rapporta al Padre, come *alius* rispetto al Padre, anche se non come un *aliud*<sup>69</sup>, e non potesse far sua l'esperienza del rimando a un altro da sé, sarebbe un Dio che perde la sua trascendenza e si trasforma in un idolo<sup>70</sup>.

È la fede «trinitaria» quella che – puntualizza Silvestre – permette una dottrina dell'incarnazione che non si risolva in pura mitologia. Non per nulla molto chiara è la testimonianza del Nuovo Testamento sull'atteggiamento di Gesù che si pone costantemente, orante e adorante, di fronte al Padre, in costante dialogo con lui, nella professione e nella pratica di quell'obbedienza di cui si nutre tutta la sua vita e la sua missione, fino alla morte, nella quale egli riconsegna al Padre, come una perfetta oblazione, tutta la sua esistenza. Le testimonianze neotestamentarie sono senza numero; qui basti ricordare il detto: «Mio cibo è fare la volontà del Padre» (*Mt Gv* 4,34).

La stessa relazione, poi, della Chiesa con Cristo *non* ha carattere di «immediatezza», quasi che essa per sua forza e per sua natura potesse identificarsi con Cristo o farsene sua vicaria<sup>71</sup>. Il suo compito di rappresentare Cristo di fronte agli uomini non trae la sua origine da un'investitura giuridica o da una derivazione storica, bensì dalla missione e dall'azione dello Spirito Santo. Gesù stesso sembra volerlo suggerire quando dice agli apostoli: «È bene per voi che me ne vada» (*Gv* 16,7), quasi volesse affermare che il loro rapporto con lui dovrà passare attraverso

69. Il concilio Lateranense IV ha consegnato alla Chiesa la brillante espressione *Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud* (Constitutiones 2, in COeD, 232).

70. Cfr. G. SILVESTRE, *La teologia della liberazione*, cit., pp. 83-89.

71. «L'ideale regolativo biblico della liberazione messianica fa parte dell'identità del cristianesimo e del suo esercizio storico e sociale, in ragione dell'evento sorprendente dell'incarnazione, la cui novità progettuale sta nell'indicare ad ogni uomo e donna la possibilità di un modo diverso di scrivere la propria biografia e di collaborare ai cammini migliorativi della storia»: C. DOTOLO, *Teologia e postcristianesimo*, cit., p. 309.

un'«interruzione», per realizzarsi con un salto di qualità. Essi, nella loro relazione con lui, dovranno sperimentare l'ulteriorità del divino non solo per il rimando al Padre, a cui il Cristo li obbliga, ma anche perché il Cristo stesso a un certo punto «se ne va», si sposta per così dire al di là della loro esperienza storica: «Se abbiamo conosciuto il Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così» (2 Cor 5,16).

### 6.3 *L'i(nte)rruzione della forma nella riforma*

Il Cristo stesso, infatti, è contemplato nell'ulteriorità di Dio ed entra in rapporto con lui solo attraverso quell'altra ulteriorità di Dio, che è lo Spirito Santo datore della grazia. Ora l'ulteriorità dello Spirito, per quanto egli agisca nella storia animando le coscienze degli uomini, resta superiore a ogni possibile equivoco grazie al fatto che egli, simile al vento, di cui non si sa «da dove viene ne dove va» (Gv 3,8), non si è incarnato.

Da questi dati deriva l'incoerenza» – stando a Giuseppe Silvestre – di una forma di Chiesa che si considerasse come una rappresentante di Dio, capace di riprodurre la stessa autorità in mezzo agli uomini, senza alcuna soluzione di continuità, cioè come se essa fosse una specie di delegata plenipotenziaria del Figlio il quale, a sua volta, lo è del Padre. Essa deve, invece, continuamente, proprio perché è una creazione del Figlio, confrontarsi con l'insuperabile trascendenza del Padre e con l'inconfinabile presenza e azione dello Spirito<sup>72</sup>. Da qui l'impossibilità per la Chiesa di avere quasi in suo possesso il Cristo e di esercitarne il potere allo stesso suo livello, perché il divino resta sempre al di là, immensamente trascendente la Chiesa stessa<sup>73</sup>. Ne abbiamo la verifica concreta nella dottrina cattolica sulla trascendenza della Parola, alla quale il magistero ecclesiastico ha assoluto obbligo di obbedire (DV n. 10) e in quella sulla trascendenza dei sacramenti, sulla cui validità la Chiesa non ha potere, potendo legiferare solo sulla liceità o illiceità della loro celebrazione.

Le osservazioni fatte sin qui si collocano piuttosto sul piano ontologico, ma anche la vicenda stessa di Gesù, questa volta sul piano pragmatico, ha, secondo Giuseppe Silvestre, molto da dire a questo proposito. Episodio fondamentale è quello del battesimo, durante il quale nella grande teofania ci si rivela il rapporto di Gesù con il Padre e lo Spirito. Ebbene, in quell'episodio Gesù ci si manifesta nella sua fondamentale intenzione di collocarsi, per fare la volontà del Padre (Mt 3,15), addirittura allo stesso livello dei peccatori, resistendo al rifiuto che Giovanni, ritenendo assurdo che egli potesse sottomettersi al rito penitenziale del battesimo, gli oppone. Ritroviamo, poi, questo medesimo atteggiamento di solidarietà con i

72. Si vedano le perspicue e lungimiranti osservazioni già avanzate in G. SILVESTRE, *Quale salvezza fuori dalla Chiesa?*, cit., pp. 86-98.

73. Cfr. A. NUGES, *Riforma. Ri-configurazione a Cristo*, in «Rassegna di Teologia» 53, 2017/1, pp. 145-158.

peccatori alla fine della sua vita, quando, crocifisso e ormai morente, grida verso Dio: «Padre, perché mi hai abbandonato?» (Mt 27,46). Bisogna pur dire che, paradossalmente, Gesù qui si identifica con l'uomo che si sente lontano da Dio, cioè con il peccatore e con il non credente. Anche per lui Dio è al di là e può essere percepito come talmente irraggiungibile, da poter essere sentito dall'uomo come l'assente o il non esistente<sup>74</sup>.

Ora, se Gesù stesso si è collocato dalla parte degli uomini di fronte a Dio, piuttosto che dalla parte di Dio di fronte agli uomini, non si vede come la Chiesa possa pretendere di situarsi in una «posizione diversa», quasi che essa potesse ergersi al di sopra del giudizio degli uomini come portatrice di un mandato totalmente divino. Se il «chi ascolta voi ascolta me» (Lc 10, 16) rappresenta un vero mandato di Cristo alla sua Chiesa di parlare a suo nome, questo – osserva Giuseppe Silvestre – non potrà avvenire attraverso una presunta identificazione della comunità cristiana o dei suoi pastori con Dio stesso, ma sempre e solo, alla maniera di Cristo, attraverso la permanenza solidale fra gli uomini e con gli uomini, di fronte a Dio che è sempre al di là<sup>75</sup>.

#### 7. *La forma della Chiesa sta nella propria libertà, la riforma nell'esercitarla*

L'attenta lettura delle opere, piuttosto numerose tra libri, articoli e recensioni firmate dal prof. Giuseppe Silvestre, rubrica, come abbiamo già dimostrato, non soltanto l'acquisita abilità del teologo «di professione», ma anche quello *specimen* interculturale che al nostro gli è provenuto dalla possibilità, non concessa a tutti, di insegnare all'estero, in fattispecie e soprattutto nel Continente latino-americano. A partire da questo ampio angolo visuale, il prof. Giuseppe Silvestre può a buon diritto concludere che «non solamente» nei Paesi che hanno avuto una tradizione di indiscussa egemonia cattolica, oggi si impone alla Chiesa la ricerca di atteggiamenti radicalmente nuovi. Basterebbe qui ricordare come i Padri del Vaticano II fossero ben consapevoli che coloro i quali «si dedicano al ministero della parola di Dio, bisogna che utilizzino le vie e i mezzi propri del Vangelo, che in molti punti differiscono dai mezzi propri della città terrestre» (GS 74). Non che si ritenga il cammino della Chiesa parallelo a quello della società civile, come se il Vangelo dovesse raggiungere l'uomo o la donna solo su di un piano diverso e isolato da quello sul quale si svolge la sua vita sociale: la missione della Chiesa è totalmente intrecciata alla storia degli uomini e delle donne di ogni tempo.

Il problema, semmai, è individuato da Giuseppe Silvestre nel «modo» con cui essa intende restare profondamente inserita nel mondo: è qui che il Concilio

74. Cfr. G. SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti*, cit., pp. 165-179.

75. Cfr. ID., *Sacramento delle nozze e nuova evangelizzazione*, pp. 11-24.

prevede la necessità di una «svolta radicale» rispetto al passato, quando dichiara che la Chiesa «non pone la sua speranza nei privilegi offertile dall'autorità civile. Anzi essa rinuncerà all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constatasse che il loro uso potesse far dubitare della sincerità della sua testimonianza o nuove circostanze esigessero altre disposizioni» (GS 76). In perfetta coerenza con questa impostazione, nel messaggio finale indirizzato dai Padri conciliari ai governanti di tutto il mondo, essi si domandarono: «Che cosa chiede da voi questa Chiesa, dopo duemila anni di vicissitudini di ogni genere nelle sue relazioni con voi, le potenze della terra, che cosa vi chiede oggi?». La risposta è sommamente eloquente:

Essa vi chiede soltanto la libertà. La libertà di credere e di predicare la sua fede, la libertà di amare il suo Dio e di servirlo, la libertà di vivere e di portare agli uomini il suo messaggio di vita [...]. In questo giorno solenne in cui essa chiude le assisi del suo XXI Concilio ecumenico, la Chiesa vi offre con la nostra voce la sua amicizia, i suoi servizi, le sue energie spirituali e morali<sup>76</sup>.

È profonda convinzione di chi è stato invitato a leggere l'incalcolabile produzione scientifica e accademica del prof. Giuseppe Silvestre, uomo di cultura e autentico sacerdote – qui adesso esibita anche a modo di conclusione – che il paradigma della riforma della Chiesa «che verrà» sta nel *proprio* «se verrà» con quella *forma* effettivamente intesa dal Concilio Vaticano II, nelle cui Costituzioni, Dichiarazioni e Decreti sono (ancora) incapsulati i germi di un'autentica e possibile riforma della Chiesa, appunto «se» ciò avverrà. Due sembrano essere, pertanto, i fuochi dell'ellisse che si possono fissare quale guadagno di tutta la fatica accademica (fin qui) condotta dal teologo calabrese. Il primo corrisponde alla cura etica e «fraternamente» ecclesiale<sup>77</sup> di quell'*humanum* che alla Chiesa si presenta come autentico «segno dei tempi», anche se di primo acchito difficilmente digeribile perché abita il proprio stare nell'essere permanentemente connesso, stando quindi follemente «fuori di sé». Il secondo fuoco coincide con la *libertas ecclesiae* che, avendo sempre a che fare con la libertà di coscienza di esprimere le proprie convinzioni anche mediante la professione pubblica della propria fede, la Chiesa domanda quale definizione di un nuovo rapporto tra essa e gli Stati moderni. E poiché la Chiesa desidera abitare il mondo e, soprattutto, il mondo umano, essa è del tutto consapevole che per farlo in modo credibile, essa dovrà rivedere il proprio essere-ministeriale. In breve, dovrà attrezzarsi in un radicale «impegno culturale» dove la «forma» del servizio, della fraternità accogliente, dell'integrazione di genere siano i prodromi almeno perché la

76. CONCILIO VATICANO II, *Messaggio del Concilio all'umanità*, (8 dicembre 1965), in EV 1, nn. 476\*-531\*, qui n. 484\*.

77. Cfr. G. SILVESTRE, *Annunciare la speranza ai Sud del mondo*, cit., pp. 24-19.

sposa di Cristo possa ancora essere specchio credibile che riflette la luce dello Sposo, in un mondo, però, *dis-*posto ad accoglierla, anche nel suo eventuale novilunio.

Questi «due fuochi» hanno – mi sembra – contraddistinto pure l'intero *opus theologicus* del prof. Giuseppe Silvestre, al quale lo scrivente, con queste deboli postille è particolarmente riconoscente per il servizio scientifico, culturale, transdisciplinare ed ecclesiale svolto a favore di una «teologia italiana», che ha varcato i confini nazionali. Se si tiene in considerazione che il semantema maggiormente ricorrente nei numerosissimi titoli delle Sue pubblicazioni è proprio la parola «speranza», allora si comprende a fondo che la teologia di mons. Giuseppe Silvestre è un bagliore, verbale e luminoso, di quel Dio Uni-trino che si chiama «Amore», e la cui Parola fa rima con «eternità».

Bibbia e teologia





VINCENZO LOPASSO

## *Geremia: persona e messaggio\**

### 1. *Premessa*

In queste pagine ci occupiamo della figura del profeta Geremia e del suo messaggio, tralasciando di trattare del libro che porta il suo nome o di come si sia formato nel corso del tempo. Questa distinzione, tuttavia, va presa con moderazione, dal momento che l'immagine che si ha del profeta è in gran parte dovuta al libro e alle tradizioni che vi sono confluite<sup>1</sup>.

### 2. *Contesto storico*

Geremia opera negli ultimi quarant'anni della nazione, tra il 627 e il 587 (a.C.), anno della distruzione di Gerusalemme (1,1-3). Dal cap. 42, però, sappiamo che continua a predicare oltre questa data in Egitto<sup>2</sup>, dove accompagna i connazionali, come vedremo più avanti, e dove se ne perdono le tracce. Egli vive nel periodo più critico della storia di Giuda, immerso in problemi religiosi, ma anche sociali e politici. Chiamato nel 13° anno del re Gioisia (627), assiste alla decadenza e alla fine dell'Assiria; partecipa alla riforma religiosa indetta dal re nel 622<sup>3</sup> finalizzata alla purificazione del culto, alla riunificazione del paese e a fare di Gerusalemme il centro politico, religioso e culturale della nazione<sup>4</sup>.

\* Rielaborazione della conferenza tenuta per il 43° Corso di aggiornamento biblico-teologico *Profeti e profetismo* dello «Studium Biblicum Franciscanum» di Gerusalemme (3-6 aprile 2018).

1. Cfr. V. LOPASSO (a cura di), *Geremia. Introduzione, traduzione e commento* (NVBTA 11), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2013.

2. Non è da escludere che gli estensori della soprascritta non disponessero dei racconti che vedono il profeta attivo anche dopo la distruzione della città. Si può anche ritenere che abbiano voluto inquadrare il ministero nell'arco di quarant'anni dando a questo numero il valore simbolico di un periodo equivalente alla durata di una generazione.

3. J. SCHARBERT, *Jeremia und die Reform of Joschija*, in P.-M. BOGAERT (ed.), *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission*, Peeters, Leuven 1981, pp. 40-57.

4. Cfr. M. VON PIETSCH, *Die Kultreform Josias: Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit*, (*Forschungen zum Alten Testament, Band 86*), Mohr Siebeck, Tübingen 2013; V. LOPASSO, *La riforma di Giosia nel Nord*, in «Bibbia e Oriente», n° 41, vol. 1, 1999, pp. 29-39.

Nei primi anni del re Ioiachim, subentrato a Giosia nel 609, assiste alla prevalenza del potere egiziano su Giuda, durato fino al 605, allorché il faraone Nekao, sconfitto a Carchemish, cede nello scacchiere politico internazionale il posto alla nuova superpotenza emergente, Babilonia, sotto la quale Giuda vive un periodo di stabilità finché Ioiachim, non prestando ascolto al profeta, si schiera dalla parte dell'Egitto. Perciò nel 597 il re babilonese raggiunge Gerusalemme, l'assedia, depone Ioachin – che nel frattempo era succeduto a Ioiachim – e, oltre al re, deporta in esilio i dirigenti e i sacerdoti.

Tra il 597 e il 587 Geremia è attivo sotto Sedecia, l'ultimo re, che per il suo carattere insicuro porterà la nazione alla rovina. Vede come unica possibilità di scampo il porsi sotto il giogo babilonese, contrastando così con le autorità che propendevano per una politica differente. Fino alla fine egli rimane filo-babilonese, convinto che il Signore si stava servendo dei babilonesi per realizzare i suoi piani. Nel 587 Nebucadnezzar ritorna sui suoi passi, questa volta per distruggere Gerusalemme e operare una seconda deportazione. In questa fase del ministero si acuisce il conflitto tra Geremia e i capi, che non lo riconoscono porta-parola del Signore.

Come si è detto, il suo atteggiamento nei confronti dei babilonesi era mal sopportato dai capi e dalle autorità, secondo cui il Signore giammai avrebbe permesso la distruzione di Gerusalemme. Si trattava di un vero e proprio conflitto tra la parola del profeta e l'opinione di costoro che pure si facevano forti della tradizione e in particolare dell'idea dell'inviolabilità della città santa. Ciò dimostra che anche il vero profeta, pur essendo mandato dal Signore, corre il rischio di essere considerato inattendibile e inautentico (cfr. 43,2). Tuttavia l'esistenza stessa di un libro che porta il nome di Geremia dimostra che nel corso della tradizione la parola del profeta è stata considerata autentica e ha perciò prevalso su altre considerazioni teologiche. Non solo, ma la tradizione ce lo presenta come profeta del Signore in contrasto con altri profeti non inviati. A favore di questo riconoscimento avrà inciso più di un criterio, non ultimo quello per cui la parola di Geremia si era realizzata; criterio, questo, da lui stesso richiamato nel dialogo con (lo pseudo-profeta) Anania in 28,9<sup>5</sup>: «Quando il profeta che predice la pace, egli sarà riconosciuto come profeta veramente mandato dal Signore soltanto quando la sua parola si realizzerà» (cfr. Dt 18,22)<sup>6</sup>.

5. Va notato che nel Testo Masoretico i profeti non inviati dal Signore non sono qualificati come «falsi profeti». Questa terminologia ricorre soltanto nella LXX allo scopo di accentuare il carattere ispirato della profezia di Geremia (in 6,13 e nella sezione dei capp. 26-29 dov'è trattata la problematica sul ritorno dall'esilio alla quale prendono parte i falsi profeti, tra cui Anania nel cap. 28, convinti della brevità dell'esilio).

6. Cfr. J. TODD HIBBARD, *True and false prophecy: Jeremiah's revision of Deuteronomy*, in «Journal for the Study of the Old Testament», vol. 35, issue 3, March 2011, pp. 339-358.

### 3. *Spiritualità e ministero*

Dalla soprascritta del libro veniamo a sapere che Geremia era figlio di Chelchia, «uno dei sacerdoti che dimoravano in Anatot», villaggio a 6 km a nord di Gerusalemme (1,1-3). Forse la famiglia discendeva dal sacerdote Ebiatar, che proprio qui, ad Anatot, era stato esiliato da Salomone per aver capeggiato il partito di Adonia, suo contendente al trono (1Re 2,26-27). Sebbene questo particolare da solo non basti per dedurre una certa avversione del profeta alla dinastia davidica, come alcuni hanno supposto<sup>7</sup>, è tuttavia da ritenere che quest'origine abbia in qualche modo influito sulla sua formazione. Poiché Beniamino, territorialmente nell'orbita di Giuda, di fatto risentiva delle tradizioni settentrionali – essendo Beniamino il figlio che Rachele aveva dato a Giacobbe dopo Giuseppe, dal quale discendevano le tribù del nord, Efraim e Manasse –, a Geremia fin da piccolo sono familiari le tradizioni del nord, particolarmente quelle che sarebbero confluite nel Deuteronomio. Non dimentichiamo che il nord è stato il grembo del profetismo, incominciando da Elia. Non meraviglia perciò che Geremia mostri affinità anche con un altro profeta del nord, Osea, il profeta dell'amore, dal quale eredita vocabolario e tematiche, come, ad esempio, la categoria nuziale usata per indicare il rapporto del popolo con il Signore, nonché l'inclinazione per gli affetti familiari, la gioia per le cose semplici e comuni della vita.

Da giovane Geremia appare come uomo di grandi idealità. Infatti nel 622, a pochi anni dalla vocazione, per usare un'espressione di N. Lohfink<sup>8</sup>, diventa propagandista e poeta della riforma religiosa di Gioia. In linea con il sovrano, polemizza contro i «colli elevati e gli alberi verdeggianti», ovvero i luoghi di culto della pietà religiosa cananea, e sostiene il progetto della centralità di Gerusalemme. Obbedendo al nuovo programma religioso, si trasferisce nella città santa e, contro gli interessi dei parenti, titolari del santuario di Anatot, ne fa il motivo primario della sua missione, la ama con tutto il cuore fino al punto di non saper trattenere le lacrime, come Gesù, sapendola destinata alla distruzione.

Dalla morte di Gioia ha inizio il suo calvario. Il nuovo re Ioiakim non lo tollera per aver definito il tempio «caverna di ladri», ovvero luogo protetto, come lo è una grotta per i ladri che vi si nascondono per dividersi indisturbati la refurtiva. Dell'episodio, datato proprio al primo anno del nuovo re (609), abbiamo due testi: il cap. 7, dove il discorso è citato integralmente<sup>9</sup>, e il cap. 26 in cui sono riportate le conseguenze che le sue parole hanno per la sua stessa incolumità fisica, dal

7. W. BRUEGGEMAN, *The Theology of the Book of Jeremiah*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, p. 29.

8. N. LOHFINK, *Der junge Jeremia als Propagandist und Poet. Zum Grundstock von Jer 30-31*, in P.-M. BOGAERT (ed.), *Le livre de Jérémie*, cit., pp. 351-368.

9. K. SA-MOON, *The Authentic Sermon of Jeremiah in Jeremiah 7:1-20*, in H. MENAHEM (ed.), *Texts, Temples, and Traditions*, Eisenbrauns, Winona Lake 1996, pp. 47-162.

momento che fin da ora se ne decreta la morte: «Devi morire!» (36,8). Il profeta è convinto che il popolo possa salvarsi a condizione di corrispondere al Signore con la conversione e l'emendazione della vita; se ci si converte, se si abbandonano le vie malvagie, si può continuare a restare nel paese e a frequentare il tempio. Il messaggio della conversione, qui formulato alla maniera deuteronomistica<sup>10</sup>, costituisce, modulato in modo differente a seconda delle circostanze, dei destinatari e delle finalità, un filo rosso della sua predicazione, a iniziare dai primi oracoli proclamati sotto Giosia e contenuti nel cap. 3<sup>11</sup>.

Se il profeta aveva visto in Giosia un re secondo il cuore di Dio, incline alla pratica del diritto e della giustizia, non trova nulla di simile nei successori, che misconoscono i dettami dell'alleanza e con il loro cattivo esempio conducono il popolo alla rovina (capp. 21-22)<sup>12</sup>. Ioaichim esprime il massimo disprezzo nei confronti della Parola del Signore nell'atto di distruggere il rotolo che il profeta aveva dettato a Baruc, suo segretario, e che conteneva le parole proclamate in tutti quegli anni, a iniziare da quando fu chiamato fino a quella data, ovvero il 605. Come leggiamo nel cap. 36, il re con il temperino lo riduce a pezzetti che man mano getta nel braciere. Anche dopo questo episodio il profeta rischia di essere arrestato (36,26).

Per Geremia, fonte di immensa sofferenza è stato il popolo, da lui chiamato «il mio popolo»<sup>13</sup>. Questo è descritto nella sua ottusità e ostinazione a compiere il male, come incapace di ascoltare e di vedere (5,21), dal cuore incirconciso (6,10), disposto a seguire il cattivo esempio dei sacerdoti e dei profeti di menzogna (5,31), incapace perfino di rendersi conto delle azioni malvage che compie (16,10), soprattutto incredibilmente ostinato nel rifiuto di non ritornare al Signore (8,5). Per essere coerente e fedele alla Parola del Signore, il profeta è perseguitato da ogni parte (15,10); non manca chi lo deride affibbiandogli soprannomi, come quello di «terrore all'intorno» (20,7.10), e attenta alla sua vita. Da quest'esperienza di sofferenza<sup>14</sup> nascono quei brani che tradizionalmente sono chiamati «Confessioni»<sup>15</sup>,

10. Cfr. E.K. HOLT, *Jeremiah's temple sermon revisited: Jeremiah 7 and 26 and the quest for a Deuteronomistic redactor of the Book of Jeremiah*, in J. PAKKALA (ed.), *Houses full of all good things*, Finnish Exegetical Society, Helsinki 2008, pp. 316-336.

11. Cfr. V. LOPASSO, *Ger 3: forma, contenuto e scopo*, in «Bibbia e Oriente», n. 43, vol. 4, 2001, pp. 197-213.

12. Cfr. J.B. JOB, *Jeremiah's Kings: A Study of the Monarchy in Jeremiah*, SOTS, Ashgate, Aldershot 2006.

13. Cfr. A.G. SHEAD, *A Mouth Full of Fire. The Word of God in the Words of Jeremiah*, New Studies in Biblical Theology, n.29, Apollos, Nottingham 2012, pp. 173-175.

14. Le Confessioni possono ritenersi «fedele cronaca della vicenda spirituale di Geremia»; cfr. P. BOVATI, *Geremia*, in R. PENNA, G. PEREGO, G. RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2010, p. 526.

15. Cfr. F.D. HUBMANN, *Stationen einer Berufung: die "Konfessionen" Jeremias - eine Gesamtschau*, in U. WERNER (ed.), *Prophetie an der Gren: Studien zum Jeremiabuch und zum Corpus Propheticum*, Bibelwerk, Stuttgart 2013, pp. 38-54.

incastonati fra i capitoli 11 e 20, meglio definibili come «lamentazioni», dal momento che Geremia, in forma di implorazione e di preghiera, vi dà sfogo ai sentimenti più intimi, maledice il giorno della nascita (20,15), protesta finanche contro il Signore alla maniera di Giobbe, non accettando di essere perseguitato perfino dai suoi parenti e amici (20,10).

Occorre tuttavia dire che egli non ebbe soltanto nemici. Troviamo, infatti, al suo fianco persone che lo sostenevano e con le quali condivideva più cose, tra le quali menzioniamo Ebed-Melech, il servo del re, che lo trae fuori dalla cisterna (38,11-13), e in particolare Baruc, suo segretario e amico, anzi – poiché i fuggiaschi guidati da Giovanni, quando apprendono da Geremia che il Signore voleva che non andassero in Egitto, gli rimproverano di farsi condizionare da Baruc (43,3) – si può supporre che anche questi coltivasse la stessa politica del profeta. Sulla stessa linea si pongono i membri della famiglia Shafan (2 Re 22,8-14; 26,24; 39,14), strettamente legati a lui dai tempi della riforma di Giosia, e dai quali ha sempre avuto sostegno e fiducia.

Nei dieci anni di regno di Sedecia il profeta interagisce con il re e i capi per evitare la fine della città<sup>16</sup>. Piuttosto che insistere sulla conversione nei termini in cui aveva fatto precedentemente<sup>17</sup>, polemizzando contro l'idolatria o contro l'ingiustizia, evidenzia la necessità di consegnarsi nelle mani di Nebucadnezar, da lui chiamato «servo del Signore»<sup>18</sup>, dal momento che il Signore se ne serviva per realizzare i suoi progetti. L'annuncio della salvezza è formulato in modo condizionale, similmente alla struttura del discorso contro il tempio e di altri testi deuteronomistici, mediante la forma «se... allora»; il «se» dell'apodosi comporta una scelta che ha risvolti politici, mentre l'«allora» della protasi consiste nello scampare alla distruzione (38,17-18). Di questo periodo conosciamo numerosi dettagli grazie ai racconti trasmessi probabilmente da Baruc, dai quali emerge il modo in cui Geremia svolge il suo ministero: con coerenza, parresia, senza temere lo scherno o la prigionia, saldo nella Parola del Signore, ma anche privilegiando il rapporto con la terra e il contatto con la natura. Basti ricordare il bell'episodio del cap. 32 che narra della compera del campo appartenente alla famiglia residente ad Anatot in una circostanza particolarissima, dal momento che nel frattempo i babilonesi stavano attaccando la città.

In questo periodo Geremia non trascura di interessarsi della popolazione deportata a Babilonia nel 597. Di ciò fa fede soprattutto la lettera del cap. 29 nella quale esorta gli esuli a non prestare ascolto alla parola dei falsi profeti che predicavano un ritorno immediato dall'esilio, bensì di rimboccarsi le maniche, lavorare, mettere al mondo figli e figlie, comprare campi e costruire case, pensare al progresso della

16. Cfr. M. RONCACE, *Jeremiah, Zedekiah, and the Fall of Jerusalem*, T. & T. Clark, New York 2005.

17. P. BOVATI, *Geremia*, cit., p. 528.

18. K.A.D. SMELIK, *My servant Nebuchadnezzar: the use of the epithet "my servant" for the Babylonian king Nebuchadnezzar in the Book of Jeremiah*, VT, vol. 64, fasc. 1, 2014, pp. 109-134.

nazione ospitante; li esorta perfino a pregare per i loro stessi nemici, anticipando in questo, come in tantissime altre cose, l'insegnamento di Gesù<sup>19</sup>.

Dopo la presa di Gerusalemme, egli è liberato dalla prigione e trattato con tutti gli onori dal momento che aveva da sempre sposato una politica favorevole ai babilonesi<sup>20</sup>. Avrebbe potuto beneficiare della loro accoglienza ed essere da loro omaggiato, se solo fosse partito con loro; invece preferisce restare con il popolo per dividerne la sorte. In un primo tempo i rimasti sotto il governatore Godolia, membro della famiglia Shafan, erano riusciti a risollevarsi dalla distruzione; e tutto lasciava presagire un ripristino della condizione precedente, se non fosse stato per Ismaele, discendente di Davide, che, ritornato da Ammon, uccide Godolia nel tentativo di subentrargli per restaurare la monarchia (40,13-16). Giovanni, figlio di Kareca, rimasto a capo della popolazione, temendo la ritorsione dei babilonesi, ovvero pensando che fosse ritenuto responsabile di quanto accaduto, contro il parere di Geremia, conduce il popolo in Egitto, tradizionale paese di rifugio. E qui ritroviamo il nostro profeta, tra i fuggiaschi, predicare loro, come sempre aveva fatto, il ritorno al Signore.

La parte narrativa del libro termina così: nulla sappiamo delle circostanze della sua morte; possiamo solo dire che la parabola della sua vita si chiude nel segno del fallimento. In Egitto questi esuli «volontari» rileggono quanto era capitato loro in senso distorto, ovvero affermando che nulla di male sarebbe loro accaduto se in Giuda sulle terrazze delle loro case avessero continuato a venerare la Regina del Cielo (44,15-19; 7,18), ovvero la dea Ishtar, in pratica se avessero preferito al Signore le divinità cananee o assire.

#### 4. *Geremia nel racconto della vocazione*

La tradizione ci ha consegnato l'immagine di un profeta sofferente, agnello mansueto condotto alla macellazione (11,19), uomo della Parola, libero e coerente, profeta processato e perseguitato per la sua fedeltà. Il racconto della vocazione del cap. 1, di grande spessore teologico, ci permette di risalire a quello che è stato l'impatto della sua figura storica sulle successive generazioni; in pratica, ci consegna l'immagine di lui elaborata da interpreti e redattori sulla base della tradizione. Ne evidenziamo solo alcuni aspetti<sup>21</sup>.

19. K.A.D. SMELIK, *Letters to the Exiles: Jeremiah 29 in Context*, in «Scandinavian Journal of the Old Testament», vol. 10, n. 2, 1996, pp. 282-295.

20. K. SCHMID, *Nebuchadnezzar, the end of Davidic rule, and the exile in the book of Jeremiah*, in M.J. BODA, F. RITCHEL AMES, J. AHN, et al. (eds.), *The prophets speak on forced migration*, SBL Press, Atlanta (Ga.) 2015, pp. 63-76.

21. Per approfondire, cfr. V. LOPASSO, *Mi hai sedotto, Signore! La vocazione di Geremia*, Editrice Rogate, Roma 2005; *Geremia*, in G. DE VIRGILIO (a cura di), *Dizionario Biblico della Vocazione*, Editrice Rogate, Roma 2007, pp. 347-351.

Nei vv. 8-9, dopo aver steso la mano e avergli toccato la bocca, il Signore gli dice: «Ecco, ti metto le mie parole sulla bocca». Così il Signore lo consacra, mediante il gesto e la parola, quale suo porta-parola: il profeta sarà consapevole che la parola da lui annunciata si realizza in quanto è Parola del Signore. D'altra parte, soggetto di quanto accade non è lui, che rimane completamente passivo, bensì la Parola che cade su di lui, lo afferra e lo coinvolge<sup>22</sup>.

Un'eco di quelle che sarebbero state le successive persecuzioni si ha nei vv. 7-8: «non temerli, perché io sono con te per proteggerti», oltre che nell'interiezione posta all'inizio dell'obiezione «Ahimè, Signore Dio, ecco, io non so parlare» (v.6); parole che rimandano alla vocazione di Mosè, descritta in Es 3-4, e di altri personaggi biblici, come Gedeone (Gdc 6,15).

Geremia, intanto, ha potuto vivere com'è vissuto, cioè consumandosi per la Parola, in quanto prima ancora della nascita il Signore lo aveva «conosciuto, santificato e costituito profeta delle nazioni». Il verbo «conoscere» fa comprendere che il Signore lo ha fatto suo, lo ha legato a sé in un rapporto di appartenenza reciproca, come aveva fatto con Mosè al Sinai (Es 33,12.17); «consacrare», invece, rivela che è stato reso capace di partecipare alla santità divina che lo ha separato dagli altri perché fosse idoneo alla missione affidatagli; infine «costituire» implica che alla base della futura missione c'è la scelta libera e gratuita del Signore. Nello stesso tempo, egli ha potuto trionfare sui suoi oppressori perché il Signore fin da sempre aveva concepito su di lui un progetto (vv. 8.18)<sup>23</sup>.

Concludendo questo punto, è bene ribadire che il racconto ce lo presenta palesemente come il profeta per eccellenza, quello degli ultimi tempi, simile a Mosè, profeta annunciato in Dt 18,18<sup>24</sup>. Infatti evidenzia l'identità tra la parola profetica umana e la Parola divina<sup>25</sup>: come al profeta annunciato dal Deuteronomio così al giovane Geremia il Signore mette le sue parole sulla bocca e gli ingiunge di dire ciò che gli ordinerà (v. 9)<sup>26</sup>. Geremia viene così presentato come il profeta della fine,

22. A.G. SHEAD, *A Mouth Full of Fire*, cit., pp. 119-122. In 1,4 si usa la formula dell'evento della parola (lett.: «e fu la Parola del Signore a me, dicendo») che presenta la Parola come una realtà personificata che agisce sul profeta.

23. Cfr. CH.M. MAIER, *Jeremiah as YHWH's stronghold (Jer 1,18)*, VT, vol. 64, fasc. 4, 2014, pp. 640-653.

24. Cfr. S. GRÄTZ, «Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, dein Gott, erwecken»: der Berufungsbericht Jeremias und seine Rückbindung an das Amt des Mose, in A. GRAUPNER, *Moses in Biblical and extra-Biblical traditions*, Walter de Gruyter, Berlin 2007, pp. 61-77; F. GARCÍA LÓPEZ, *Un profeta como Moisés: estudio crítico de Dt 18,9-22*, in N. FERNÁNDEZ MARQUEZ, *Simposio bíblico español*, Fundación Bíblica Española, Salamanca 1982, Madrid 1984, pp. 289-308.

25. Cfr. E.K. HOLT, *Word of Jeremiah – Word of God: Structures and Authority in the Book of Jeremiah*, in J. GOLDINGAY, L.C. ALLEN (eds.), *Uprooting and Planting. Essays on Jeremiah for Leslie Allen* (LHBOTS 459), T. & T. Clark, New York 2007, pp. 172-189.

26. Per il parallelismo Geremia-Mosè, cfr. in particolare J.R. LUNDBOM, *Jeremiah: prophet like Moses*, Cascade books, Eugene (Or.) 2015; CH.R. SEITZ, *The Prophet Moses and the Canonical Shape of*

che apre a una nuova era, introduce a un nuovo rapporto con il Signore che, come vedremo più avanti, si concretizzerà nel messaggio della nuova alleanza.

### 5. *Nucleo della predicazione*

Il presupposto di quanto diremo sul nucleo della predicazione di Geremia consiste nel fatto che egli ha annunciato sia il castigo sia la salvezza, com'è evidenziato nel racconto della vocazione mediante la coppia dei verbi «sradicare e demolire, distruggere e abbattere, edificare e piantare» (1,10), ricorrente anche in altri contesti per indicare l'opera stessa del Signore (24,6; 31,28; 42,10; 45,4 ecc.). Inoltre, va tenuto presente che più di ogni altra cosa al profeta stava a cuore il mantenimento dell'alleanza con il Signore al punto tale da elaborare una nuova visione di essa, necessaria dopo la rottura dell'alleanza sinaitica, la fine della monarchia, la distruzione del tempio e l'esilio.

Nei primi anni della sua predicazione Geremia insiste sull'osservanza dei comandamenti e sulla pratica della giustizia per una corretta convivenza tra il popolo (6,13). L'evento fondatore è l'esodo dall'Egitto, pilastro fondamentale della stessa fede di Israele e continuo richiamo all'ubbidienza. Denuncia il popolo di praticare l'idolatria e di prostituirsi; in particolare, lo accusa di abbandonare il Signore, di infrangere il primo e il secondo comandamento, di andare dietro alle altre divinità. Il messaggio è incentrato sul «ritorno», tema a lui caro, e mai tralasciato nel corso della vita, in quanto strettamente collegato all'alleanza. Poteva trattarsi, a seconda dei tempi, di ritorno religioso e di abbandono delle vie malvagie, o di ritorno «civile», nel senso cioè di riconoscere Gerusalemme come capitale, oppure di raduno e di ritorno dalla dispersione negli oracoli più tardivi (23, 8-9).

Punta il dito contro re, sacerdoti e profeti (5, 30-31), ritenendoli incapaci di guidare il popolo, e quindi responsabili della rovina (7,8). Li accusa di agire «nella falsità»<sup>27</sup>, ovvero di comportarsi sulla base di una opzione morale previa o di una pre-comprensione dei fatti che nulla aveva a che fare con la Parola del Signore. Ciò anche quando il popolo si illudeva di trovare nel tempio la principale garanzia di sicurezza. Oppure quando, alla vigilia della catastrofe, i capi ritenevano di poter resistere all'avanzata dei babilonesi.

Geremia, fino al termine della vita, deve confrontarsi con l'ottusità e la caparbia del popolo. Deve constatare amaramente come il popolo sia incapace di convertirsi,

*Jeremiah*», in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», vol. 101, issue 1, 1989, pp. 3-27; W.L. HOLLADAY, *Jeremiah and Moses: Further Observations*, in «Journal of Biblical Literature», vol. 85, issue 1, 1966, pp. 17-27.

27. Cfr. T.W. OVERHOLT, *The Threat of Falsehood: A Study in the Theology of the Book of Jeremiah*, SBT 2, 16, Alec R. Allenson, London 1970.



di cambiare vita, come l'etiope che non può mutare il colore della pelle (13,23), dal momento che il peccato è diventato in lui come una seconda natura (2,21-22). Di fronte a questo pessimismo, per il quale il peccato è scritto in modo indelebile sul cuore dell'uomo, il profeta annuncia il giudizio che si sarebbe realizzato con l'arrivo dei babilonesi a iniziare dal 597. Soltanto dopo essere passato attraverso il castigo potrà dischiudersi un futuro nuovo per il quale il Signore stabilirà con il popolo una relazione fondata su presupposti differenti da quelli con cui aveva concluso l'alleanza sinaitica. Probabilmente questa nuova prospettiva matura non durante l'arco della sua esistenza, bensì in seguito, allorquando le generazioni successive avvertiranno la necessità di comprendere l'opera del Signore in modo unilaterale, gratuito e totalizzante, ovvero nell'unico modo in cui essa poteva essere rispettata e mantenersi nel tempo. Di questa prospettiva il brano di 31,31-34<sup>28</sup> è il più illustrativo se non altro perché parla per la prima volta di «nuova alleanza» e la contrappone all'antica. Non si tratta di rinnovamento dell'alleanza, come quello avvenuto al Sinai dopo il peccato del vitello d'oro né di riforma religiosa, come quella indetta da Giosia, ma di un'alleanza differente dalla prima perché comporta una trasformazione radicale<sup>29</sup>. Vi si afferma che essa non sarà come quella stipulata con i padri, ovvero come quella del Sinai, che il popolo non è stato capace di osservare (11,8), anzi per la violazione della quale si è meritato il giusto castigo («benché io fossi loro padrone»; la LXX «ed io li respinsi»; Vg: «ed io dominai su di loro»). Per Geremia, profeta degli ultimi tempi, il castigo si è realizzato con la distruzione della città santa, la fine della dinastia di Davide e l'esilio. Dopo il tempo in cui si è consumata l'antica alleanza e dopo l'esilio, il Signore stabilirà una nuova alleanza con la casa di Israele, non con persone diverse da quelle di prima, bensì con quello stesso popolo ribelle e ostinato che l'ha infranta e che ora è destinatario dell'amore e del perdono del Signore<sup>30</sup>. Dagli effetti si comprende come questa alleanza possa veramente dirsi «nuova»: il Signore interviene in modo prioritario con la sua azione libera e gratuita senza pretendere un contraccambio. Egli scriverà la Torah nel cuore dell'uomo (il cuore è l'organo del pensiero, della volontà e della comunicazione), permetterà che ciascuno possa conoscerlo senza essere istruito da altri, concederà a tutti e a ciascuno il perdono dei peccati.

Pur essendo il più significativo, questo brano non è tuttavia l'unico sulla nuova alleanza. A esso si collegano altri brani di Geremia e di Ezechiele in cui si annuncia che il cuore dell'uomo sarà completamente trasformato dall'azione divina (Ger 24,7;

28. Cfr. J.N. MOON, *Jeremiah's new covenant: an Augustinian reading*, in «Journal of theological interpretation supplements», vol. 3, Eisenbrauns, Winona Lake (Ind.) 2011.

29. Cfr. P. BOVATI, «Così parla il Signore». *Studi sul profetismo biblico*, EDB, Bologna, 2008, pp. 183-210; B.P. ROBINSON, *Jeremiah's New Covenant: Jer 31,31-34*, in «Scandinavian Journal of the Old Testament», vol. 15, n. 2, 2001, pp. 181-204.

30. Cfr. P. BOVATI, «Così parla il Signore», cit., pp. 183-210.

32,37-41; Ez 36,22-29; 37,20-28; Zc 8,2-8 ecc.). A questa trasformazione prenderà parte tutto l'uomo e il Signore agirà in lui in modo gratuito, incondizionato e totale.

Com'è noto, per noi cristiani la nuova ed eterna alleanza si è realizzata in Gesù morto e risorto, nel dono della sua vita, manifestazione dell'agape divina. Non a caso, nell'ultima cena, pronunciando le parole sul calice, egli parla del «calice della nuova alleanza nel mio sangue, versato per voi» (Lc 22,20; 1Cor 11, 25), richiamando come sfondo dell'eucaristia il brano di Geremia, che anche e soprattutto per questo, può a pieno titolo, in una visione d'insieme, considerarsi tipo o immagine di Gesù Cristo.

## *La proclamazione liturgica di Ger 20,7-18 in riferimento al NT*

### *La personalità profetica come espressione della vocazione apostolica*

#### *1. Proclamazione liturgica e lettura tipologica*

Il seguente articolo si configura come uno studio collocabile nell'ambito dell'ermeneutica biblica, scaturita dallo studio esegetico dei testi biblici e sostenuta dalla riflessione teologica. L'oggetto di studio si precisa in riferimento alla proclamazione liturgica di una pericope tratta dal libro biblico *Geremia*, la cui impostazione metodologica potrebbe considerare una lettura tipologica che propone la relazione tra la personalità profetica e la vocazione apostolica.

Nella proclamazione liturgica la relazione tra le letture, tratte sia dall'Antico che dal Nuovo Testamento, avrebbe un profilo eminentemente tipologico, considerando la tradizionale caratterizzazione cristologica in riferimento al mistero pasquale di Gesù. In questa prospettiva, basti menzionare i celebri canti isaiani del servo sofferente, i quali propongono il *typos* del giusto perseguitato, «figura» che trova un notevole riscontro nei paradigmi biblici<sup>1</sup>.

Tuttavia, anche la testimonianza di Geremia, segnata da impegnative prove e violente persecuzioni, rappresenta un *typos* associabile all'esperienza di Gesù. In questo articolo, il *typos* geremiano menzionato viene, invece, associato alla testimonianza degli Apostoli, secondo quanto la proclamazione liturgica propone nella selezione delle letture che compongono la Liturgia della Parola mediante testi scelti tra Antico e Nuovo Testamento.

Tenendo conto che l'approfondimento di questi aspetti sarebbe proposto in riferimento alla proclamazione liturgica di un oracolo del profeta Geremia e di alcuni racconti dei Vangeli, collocati nella Liturgia della Parola rispettivamente come Prima Lettura e Vangelo, per definire l'approccio metodologico di questo studio sono stati valutati i seguenti orientamenti: osservazioni esegetiche sulla delimitazione delle pericopi bibliche tra Antico e Nuovo Testamento, considerazioni

1. Per osservare il carattere tipologico del giusto perseguitato isaiano in riferimento alla passione e morte di Gesù si può considerare esemplarmente la Liturgia della Parola dell'azione liturgica del Venerdì Santo: cfr. D. PIAZZI, *Pregare e Celebrare. Il triduo pasquale. Riti, Letture, Canti, Monizioni, Commenti*, Queriniana, Brescia 2009, pp. 75-105.

ermeneutiche sul valore della personalità profetica di Geremia e della vocazione apostolica dei Dodici, una valutazione della relazione tipologica tra il profeta Geremia e l'apostolo Pietro nelle tradizioni storiche della Bibbia.

## 2. *Ordinamento delle letture ed elementi tipologici*

Questo articolo si prefigge, dunque, di osservare qualche elemento inerente alla proclamazione liturgica del libro biblico *Geremia*, considerando alcune celebrazioni dell'Anno Liturgico, nelle quali Geremia viene proclamato come Prima Lettura. Per la comprensione della composizione della Liturgia della Parola, in riferimento ai rapporti tra le letture bibliche, sembra affermarsi con specifica importanza la relazione tra la Prima Lettura e il Vangelo.

L'ordinamento delle letture, secondo il quale dalla Bibbia vengono selezionati alcuni testi riproposti nella proclamazione liturgica, per garantire ai fedeli l'abbondanza della mensa biblica nella celebrazione eucaristica, finalizzata al nutrimento della vita di fede e del cammino spirituale, prevede, per la maggior parte delle celebrazioni domenicali che articolano l'Anno Liturgico, che la Prima Lettura sia tratta dall'Antico Testamento, mentre per la proclamazione del Vangelo viene proposta una pericope tratta da uno dei quattro Vangeli, collocati, come è noto, nel Nuovo Testamento<sup>2</sup>.

Questa scelta risulta molto significativa per quanto riguarda la comprensione dei testi biblici, in quanto concerne la relazione tra Antico e Nuovo Testamento entro una concezione teologico-dottrinale della rivelazione divina<sup>3</sup>. L'incontro tra Dio e l'uomo attestato dalla Bibbia costituisce una motivazione della stessa iniziativa divina a coinvolgere l'uomo in una storia di salvezza: per alcuni personaggi questa esperienza assume la forma di un progetto vocazionale, nel quale la fragilità dell'uomo viene riscattata dalla grazia di Dio, in virtù dell'elezione divina che suscita la personalità profetica e la vocazione apostolica.

2. Il tempo di Pasqua prevede, invece, la lettura continua degli *Atti degli Apostoli*, un libro biblico del Nuovo Testamento, come Prima Lettura: cfr. A. NOCENT, *The Paschal Triduum. The Easter Season*, vol. 3, The Liturgical Press, Collegeville (MN) 1977, pp. 153-155.

Per verificare la disposizione dei libri biblici nella proclamazione liturgica si può consultare il seguente volume: cfr. I. BIFFI, S.M. MALASPINA, *Il messale di ogni giorno*, Città Nuova, Roma 2009, pp. 2182-2191. Le pagine indicate rimandano all'indice delle letture bibliche.

3. Per un riscontro nel magistero cattolico si può rimandare ai nn. 2-6 della *Dei Verbum*, costituzione dogmatica sulla divina rivelazione: cfr. *Enchiridion Vaticanum, Documenti del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, Dehoniane, Bologna 2000<sup>17</sup>.

Per un approfondimento critico della concezione di Rivelazione in riferimento alla Tradizione, contestualizzata nella proclamazione liturgica secondo la metodologia della lettura tipologica: cfr. R. PETTI, *La lettura tipologica della Bibbia tra Antico e Nuovo Testamento. Un'interpretazione cristologica del Sal 4,2-9 a partire da 2Cor 4,16*, in «Matthaeus», 12, 2017, pp. 79-90.

In questa prospettiva, si vuole considerare la proclamazione liturgica di una pericope geremiana, valutandone la comprensione del senso esegetico e l'interpretazione del significato ermeneutico, rispettivamente in riferimento alla delimitazione letteraria del testo e alla lettura tipologica che potrebbe emergere dalla relazione tra una pericope veterotestamentaria proclamata come Prima Lettura e alcune pericopi neotestamentarie proclamate come Vangelo.

Pertanto, i testi biblici considerati in questa trattazione sono i seguenti: il testo geremiano *Ger* 20,7-18 e i testi matteani *Mt* 16,21-27 e *Mt* 10,26-33. Come si è accennato, l'approccio metodologico è determinato dalla relazione tra Antico e Nuovo Testamento secondo la lettura tipologica, i cui elementi rappresentativi del contenuto dei testi biblici, ovvero il *typos* veterotestamentario e il *typos* neotestamentario, sono il profeta e l'apostolo, la cui rispettiva personalità e vocazione sono osservate, in riferimento alla corrispondenza tipologica, nel momento della prova.

### 3. *Ger* 20,7-18. Una reazione di conseguenza

Il testo geremiano individuato per lo svolgimento di questo elaborato è *Ger* 20,7-18: si tratta di uno dei testi geremiani più celebri, ma anche uno dei più emozionanti del libro biblico che porta il nome del profeta Geremia, per l'impatto notevole delle parole del profeta, le quali suscitano una certa riflessione<sup>4</sup>.

La pericope *Ger* 20,7-18 è indicata dagli studiosi come una «confessione» del profeta di Anatòt, il quale posto sotto pressione dalla persecuzione che subisce a causa della predicazione della Parola di Dio, sembra trovare soltanto nella relazione con il Signore la possibilità di sfogare la negatività che subisce, tante volte anche assimilata fino a formulare decisioni che si presentano con una determinazione di irreversibilità.

Stando a quanto la ricerca afferma in merito, la pericope *Ger* 20,7-18 sarebbe la quinta e ultima confessione di Geremia<sup>5</sup>. Questa confessione costituirebbe una

4. Alonso Schökel si mostra alquanto stupito che il profeta si esprima con parole simili al cospetto di Dio: egli descrive questa confessione come «violenta e incredibile». Afferma, inoltre, di avere bisogno di una «situazione capace di giustificare queste espressioni»: cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, J.L. SÍCRE DIAZ, *I profeti. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1996, p. 580.

5. Bezzel presenta i testi delle cinque confessioni geremiane, proponendo le seguenti delimitazioni: *Ger* 11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18. La delimitazione di queste pericopi, però, può variare a seconda della proposta degli studiosi: cfr. H. BEZZEL, *Die Konfessionen Jeremias. Eine redaktionsgeschichtliche Studie*, De Gruyter, Berlin - New York 2007.

Per approfondire lo studio delle confessioni geremiane si può consultare la monografia di Diamond, il quale appronta lo studio di questi testi con un approccio contestuale: cfr. A.R. DIAMOND, *The Confessions of Jeremiah in Context. Scenes of Prophetic Drama*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1987.

reazione di conseguenza a una spiacevole esperienza del ministero profetico di Geremia. Il profeta, infatti, la pronuncia in seguito alla discussione con Pascur<sup>6</sup>, un'autorità del Tempio che fa fustigare e imprigionare Geremia, il quale ha compiuto un'azione simbolica, spaccando una brocca di terracotta nelle prossimità del Tempio: con quest'azione simbolica il profeta annuncia la distruzione del Tempio e di Gerusalemme (cfr. *Ger* 19,1 - 20,6)<sup>7</sup>.

Considerando gli aspetti letterari più inerenti all'oggetto di questo elaborato, si può affermare che la struttura del testo *Ger* 20,7-18 potrebbe consistere in una composizione letteraria in tre parti: vv. 7-9; vv. 10-13; vv. 14-18<sup>8</sup>. La finalità di questa trattazione consiste nell'osservare la proclamazione liturgica della quinta confessione geremiana: pertanto, sembra opportuno presentare un'essenziale descrizione del contenuto delle tre parti indicate.

Nella prima parte, i vv. 7-9, il profeta si slancia in modo molto accorato nei confronti del Signore, facendo notare a che cosa lo espone il ministero profetico, ovvero alla violenta persecuzione dei suoi avversari. Avvinto da questa pressione Geremia formula il proposito di rinunciare alla predicazione: tuttavia, è consapevole che non può resistere alla volontà divina, in quanto il suo destino di profeta è diventato un tutt'uno con la sua persona (cfr. *Gen* 2,23).

Nella seconda parte, i vv. 10-13, viene evidenziato un notevole contrasto tra quanto Geremia apprende del male che i suoi nemici tramano contro di lui e quanto, invece, il Signore può fare per lui, liberandolo dalle loro mani. In questo contrasto

6. Il nome proprio Pascur si pronuncerebbe, secondo la punteggiatura masoretica della versione in ebraico, collocando l'accento sull'ultima sillaba, ovvero *Pascûr*. Questa proposta di accentazione assimila la trascrizione in caratteri latini del nome ebraico consultata dalla versione italiana della CEI: cfr. *La Sacra Bibbia*, nuova versione ufficiale a cura della Conferenza episcopale italiana, UELCI, 2008. Una trascrizione del nome più dettagliata lo riproporrebbe come «Pashkhûr» oppure «Fashkhûr», a seconda della punteggiatura masoretica, la quale determina non soltanto l'accentazione, ma anche la pronuncia: cfr. K. ELLIGER, W. RUDOLPH, A. SCHENKEL (eds), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997<sup>5</sup>.

7. Osservando la pericope *Ger* 20,7-18 nel contesto del libro *Geremia*, colpisce che lo studioso spagnolo Alonso Schökel, come si è affermato, sia sorpreso del linguaggio utilizzato da Geremia nei confronti di Dio: il profeta, in effetti, reagisce a un atto persecutorio molto violento, causato dalla bastonatura di Pascur e comprende questo spiacevole episodio in relazione al suo ministero profetico voluto da Dio. Alonso Schökel, quindi, non considererebbe il contesto redazionale della pericope, ovvero *Ger* 19,1-20,6, dal quale, invece, si evincerebbe la «situazione capace di giustificare queste espressioni» del linguaggio di Geremia.

8. Nel suo commento a *Ger* 20 Bright presenta la struttura del testo geremiano *Ger* 20,7-18, proponendo una composizione letteraria in due parti: vv. 7-13 e vv. 14-18. Per Bright si tratta, in effetti, di due confessioni giustapposte redazionalmente al contesto di *Ger* 20,1-6: cfr. J. BRIGHT, *Jeremiah. Introduction, Translation, and Notes*, Doubleday & Company, Garden City (NY) 1965, p. 57. Come si può dedurre dalla consultazione della letteratura scientifica, gli studiosi propongono risultati peculiari che esprimono l'impostazione della loro ricerca. Thiel, ad esempio, sembra affermare che *Ger* 20,7-18 costituisca un'unica pericope: cfr. W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, Neukirchener Verlag, Neukirchen - Vluyn, 1973, pp. 32-45; pp. 226-229.

emerge, unitamente alla consapevolezza della prova, un'efficace lucidità nel consegnare a Dio la sua causa e sperare da lui un riscatto: quest'ultimo aspetto sembra essere comunicato nella forma della preghiera di fiducia e di lode.

Nella terza parte, i vv. 14-18, viene inquadrato lo stato d'animo del profeta in preda a uno sconforto che, a differenza dei versetti precedenti, non sembra aprirsi a uno spiraglio di luce. Le parole del profeta non negano soltanto il dono della vita, ma anche il dono della vocazione, la quale, secondo quanto rivelato a Geremia dal Signore, è connaturata alla sua stessa nascita umana (cfr. *Ger* 1,5).

Nella proclamazione liturgica della Bibbia proposta nella Liturgia della Parola della celebrazione eucaristica, questa delimitazione in tre parti ha un certo riscontro. Infatti, le prime due parti, i vv. 7-9 e i vv. 10-13, sono proclamate in alcune occorrenze liturgiche secondo la delimitazione letteraria indicata. La terza parte, i vv. 14-18, non viene proclamata nella Liturgia della Parola della celebrazione eucaristica, probabilmente a causa del loro equivocabile contenuto esistenziale nel contesto della spiritualità cristiana<sup>9</sup>.

#### 4. *Ger 20,7-9 e Mt 16,21-27. Il limite dell'uomo*

La pericope *Ger* 20,7-9 viene proclamata come Prima Lettura nella Domenica della XXII settimana del Tempo ordinario del ciclo liturgico A<sup>10</sup>: la Liturgia della Parola di questa occorrenza liturgica propone la pericope *Mt* 16,21-27 nella proclamazione del Vangelo. Per valutare la relazione tra la pericope geremiana e la pericope matteana andrebbe considerato anche il contenuto di *Mt* 16,21-27.

I vv. 21-23 e i vv. 24-27 potrebbero costituire le due parti della pericope *Mt* 16,21-27<sup>11</sup>, ma anche due unità letterarie distinte, in quanto ognuna potrebbe costituire una pericope: infatti, i contenuti delle due unità letterarie, oltre a potersi distinguere per la delimitazione, si possono distinguere anche in riferimento alle stesse tradizioni trasmesse dagli altri Vangeli.

9. Tuttavia, la pericope *Ger* 20,7-18 viene proposta integralmente nella lettura continua della Bibbia disposta nell'Ufficio delle Letture della *Liturgia delle Ore* (vol. IV): la pericope viene collocata nel *Breviario* all'occorrenza liturgica del martedì della XXII settimana del Tempo ordinario.

10. Per una presentazione dei cicli liturgici domenicali A, B e C si può consultare il seguente volume: cfr. S. Rosso, *Il segno del tempo nella liturgia. Anno Liturgico e Liturgia delle Ore*, Elledici, Leumann (Torino) 2002, pp. 188-205. Per approfondire l'argomento: cfr. R. DE ZAN, «*I molteplici tesori dell'unica parola*». Introduzione al Lezionario e alla lettura liturgica della Bibbia, Edizioni Messaggero Padova 2008.

11. Una delimitazione più precisa dal punto di vista esegetico includerebbe nella pericope *Mt* 16,21-27 anche il v. 28. A tal proposito Viviano fa notare, commentando i vv. 27-28 di *Mt* 16, che «gli ultimi due detti contengono un quadro apocalittico della ricompensa per la sequela»: cfr. B.T. VIVIANO, *Il Vangelo secondo Matteo*, in R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (a cura di), *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 860-861.

Nella prima parte (o prima pericope), i vv. 21-23, si evince l'annuncio della passione-morte-risurrezione di Gesù, annuncio che provoca la reazione dell'apostolo Pietro, il quale è a sua volta rimproverato, in quanto non coglie nella proposta di Gesù il progetto di Dio.

Nella seconda parte (o seconda pericope), i vv. 24-27, vengono espone le condizioni della sequela di Gesù, le quali articolano la proposta del discepolato da lui suscitato, evidenziando il presupposto del dono della vita motivato dall'adesione alla sua proposta, un atto che immetterebbe nella possibilità di contemplare il mistero di Dio come esperienza della salvezza.

Le due pericopi, quella geremiana e quella matteana, considerate nel contesto della proclamazione liturgica, ovvero in base alla relazione tra loro, sembrano suggerire la seguente nozione di contenuto: il profeta e l'apostolo non possono rifiutare il progetto di Dio, bensì possono soltanto imparare a superare i limiti che ne impediscono l'assunzione.

##### 5. Ger 20,10-13 e Mt 10,26-33. *La rassicurazione divina*

La pericope Ger 20,10-13 viene proclamata come Prima Lettura nella domenica della XII settimana del Tempo ordinario del ciclo liturgico A: la Liturgia della Parola di questa occorrenza liturgica propone la pericope Mt 10,26-33 nella proclamazione del Vangelo. Anche per approfondire questa proposta della proclamazione liturgica bisogna valutare la relazione tra la pericope geremiana e la pericope matteana, ovvero andrebbe considerato anche il contenuto di Mt 10,26-33.

La pericope matteana sembra scandita da un motivo letterario che potrebbe definire la delimitazione di tre parti, determinate dall'esortazione a non avere paura. Le tre parti sarebbero le seguenti: vv. 26-27, vv. 28-30, vv. 31-33.

Nella prima parte, i vv. 26-27, emerge il detto del segreto che viene svelato come immagine dell'annuncio preceduto dall'ascolto.

Nella seconda parte, i vv. 28-30, si può cogliere il parallelismo tra l'opera dei persecutori, i quali possono distruggere il corpo, ma non fare del male all'anima, e l'opera del diavolo, il quale può far perire sia il corpo che l'anima.

Nella terza parte, i vv. 31-33, emerge il detto sul riconoscimento e sul rinnegamento di Gesù, a partire dal quale si evincono alcune conseguenze che avranno un certo peso al cospetto di Dio Padre che è nei cieli.

Anche in questa occorrenza liturgica, le due pericopi, quella geremiana e quella matteana, considerate in relazione tra loro secondo la proclamazione liturgica, sembrano suggerire la seguente nozione di contenuto: il profeta e l'apostolo sono assistiti dalla grazia divina, sebbene vengano esposti rispettivamente alla persecuzione e alla tentazione.



## 6. *La personalità profetica e la vocazione apostolica*

Dalla relazione tipologica rilevata tra la pericope geremiana e le pericopi matteane emergerebbe una peculiare nozione della personalità profetica come espressione della vocazione apostolica. Il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, determinato dalla proclamazione liturgica, pone in relazione un aspetto peculiare dell'esperienza profetica di Geremia con alcuni aspetti tipici dell'esperienza degli apostoli.

Ambedue gli orizzonti sono inquadrati nel contesto della prova: ne consegue che se da un lato la prova, come reazione immediata, produce il rifiuto del progetto di Dio, dall'altro lato, come valutazione finale, produce l'assunzione del progetto di Dio in virtù dell'elezione divina. Il passaggio tra queste due esperienze spirituali richiederebbe il recupero della determinazione vocazionale suscitata da Dio per mezzo della fede.

Sia il profeta che l'apostolo sono coinvolti in una situazione di umano svantaggio, la quale sembra essere una sorta di condizione della loro stessa vocazione, rispetto alla quale dovranno maturare di assecondarne le esigenze, in quanto il progetto di Dio sarebbe realizzato proprio dal compimento di questa dinamica. Si tratta di una dinamica di imprescindibilità giocata tra il rischio del limite umano e l'investimento della rassicurazione divina.

Geremia è un profeta dalla rilevante forza d'animo, nonostante abbia sperimentato delle prove che hanno tormentato il suo ministero fino a minacciarne l'autenticità alla radice: si è osservato come il profeta arrivi a negare il giorno della sua nascita, perché sa che sin dal grembo materno egli è stato consacrato al Signore e costituito profeta delle Nazioni. Si tratta di una prova delicatissima, la quale probabilmente viene percepita come una prova strettamente legata all'elezione divina per un progetto peculiare: si avverte, infatti, un certo pudore nella selezione dei vv. 14-18 nella proclamazione liturgica di *Ger* 20.

Parimenti, gli apostoli hanno dovuto fare i conti con la mentalità umana che ne aveva determinato i lineamenti interiori: in particolare, l'apostolo Pietro, quando reagisce alla proposta di Gesù, sperimenta il limite di un modo di pensare che rende facilmente l'uomo soggetto alla suggestione del male. Il triplice rinnegamento è l'apice di questa esperienza (cfr. *Mt* 26,69-75). Tuttavia, Gesù non ha soltanto rimproverato Pietro, ma gli ha anche rivelato quanto egli fosse necessario per la realizzazione del progetto di Dio (cfr. *Mt* 16,18): per questo colui sul quale doveva fondarsi la Chiesa viene corretto e recuperato dal Risorto che lo coinvolge in una triplice dichiarazione d'amore, alla quale corrisponde l'ingiunzione a compiere il disegno divino (cfr. *Gv* 21,15-19).

Nelle tradizioni storiche della Bibbia si possono riscontrare anche altri elementi che possono proporsi nel criterio della tipologia evidenziata in questa trattazione mediante la relazione tipologica tra la personalità profetica e la vocazione apostolica. Geremia è stato un profeta non ascoltato nel suo tempo: tuttavia, la tradizione

successiva riscopre la profezia geremiana e ne fa un caposaldo della restaurazione e dell'annuncio perenne della fedeltà di Dio. Parimenti, il primato di Pietro costituirà un ruolo indiscusso già nella Chiesa delle origini, nell'esperienza della quale non mancano difficoltà: Paolo, infatti, farà notare a Pietro alcuni comportamenti non adeguati al suo ruolo, pur riconoscendone l'autorità perenne e accogliendone gli orientamenti per la sua missione<sup>12</sup>.

12. Cfr. R. PETTI, *Il discepolato di Gesù. Una lettura caratterizzata dei testi biblici del Nuovo Testamento*, Punto Famiglia, Angri 2017, pp. 69-70.

VINCENZO SALVATI

## *Chiesa, regno di Dio e storia umana*

### *1. Gesù e la missione della Chiesa*

Grazie anche al rinnovamento degli studi biblici, oggi siamo più consapevoli del significato dell'annuncio di Gesù incentrato sul regno di Dio. Il regno di Dio è il progetto di Gesù, il messaggio e il compito che egli ha colto nella sua vita. Con Gesù s'inaugura un'era nuova nella storia della salvezza. Con la rivelazione di Dio in Gesù Cristo, il rapporto con il divino non è più relegato nell'aldilà, per cui la preoccupazione religiosa dell'uomo è solo quella di ben prepararsi all'incontro ultimo con il suo Dio. A partire da Gesù di Nazareth è il regno di Dio che entra nella storia umana e che comincia a impregnare le strutture sociali e culturali e anche a determinare gli individui. L'annuncio e la realizzazione del regno di Dio sono gli scopi primari della predicazione di Gesù.

L'altro aspetto preponderante della missione di Gesù, così come si evidenzia dai Vangeli, è la formazione di una comunità di discepoli che sappia intavolare un tipo di rapporti conformi ai valori del regno di Dio. La predicazione del regno e la formazione di una comunità di discepoli sono due aspetti di uno stesso progetto, che è quello che dà un senso all'identità e alla vita di Gesù stesso. La missione che egli ha ricevuto dal Padre è quella di impiantare il regno di Dio nella storia umana, e la comunità dei discepoli è proprio in funzione del regno. La Chiesa, dunque, deve ispirarsi continuamente alla storia di Gesù, essa deve situarsi nel mondo assumendo gli stessi valori che Gesù rappresentava e che realizzò nella sua vita. Una tale prospettiva – come evidenzia Jürgen Moltmann – impegna la Chiesa, al seguito di Gesù e per mezzo del suo Spirito, a

inserire la società in cui vive nel proprio orizzonte di attesa dell'adempimento escatologico della giustizia, della vita, dell'umanità, della socialità, per comunicarle attraverso le proprie decisioni, prese nella storia, la sua apertura, la sua favorevole disposizione, la sua elasticità nei confronti di questo futuro [...]. La cristianità intera è impegnata nell'apostolato della speranza verso il mondo: e trova in tale apostolato la propria essenza, trova ciò che la fa essere la Chiesa di Dio<sup>1</sup>.

1. J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970, p. 336.

Il mondo e la Chiesa sono due comunità formalmente differenti ma con un'unità costituzionale. Infatti, la Chiesa proviene dal mondo, ma nello stesso tempo ritorna a esso a motivo della sua missione. La Chiesa non è ancora il regno di Dio – ci ricorda il Concilio Vaticano II – e tuttavia ne «costituisce in terra il germe e l'inizio», e mentre essa «va lentamente crescendo, anela al regno perfetto e con tutte le sue forze spera e brama di unirsi col suo re nella gloria» (*Lumen gentium* 5).

Con la realizzazione del regno di Dio il mondo sarà portato alla sua pienezza. A partire dall'escatologia, come piena realizzazione della storia della salvezza, comprendiamo che il regno realizzerà la piena unità tra Chiesa e mondo. Nel corso della storia, invece, queste due realtà rimangono parzialmente identiche e parzialmente differenti. Per questo la Chiesa esiste in funzione del mondo, poiché presenta a questo la sua vocazione salvifica, ma il mondo è per la Chiesa poiché le offre lo spazio della storia. Qui si ripresenta la stessa dialettica cristologica che unisce la diversità di Dio e dell'uomo. Dalla vocazione evangelizzatrice della Chiesa, ricevuta da Cristo, scaturiscono dei compiti, delle indicazioni e delle forze che possono contribuire a costruire e a consolidare la comunità degli uomini secondo la legge divina<sup>2</sup>.

In termini molto suggestivi Paul M. Zuhener così descrive l'essere della Chiesa nel mondo:

La comunità cristiana è uno spazio nella storia e nella società, nel quale ciò che non ha ancora un posto (vale a dire la "utopia" estranea al "mondo", l'assenza di luogo del regno dei cieli, del regno di Dio) "trova un posto" (ma non viene "sistemato"). La comunità cristiana diviene così un luogo, un *tòpos* della "prassi del cielo" (R. PESCH, *Von der "Praxis des Himmels"*, Graz 1971)<sup>3</sup>.

Parlando della Chiesa non possiamo prescindere, dunque, dal suo situarsi nell'orizzonte divino e nello stesso tempo della sua collocazione nell'orizzonte umano, nel quale è chiamata a essere trasparenza del divino. Dell'orizzonte umano di oggi fanno parte tutte le situazioni di squilibrio provocate da un'economia e da una impostazione socioculturale senza riferimenti al valore indisponibile di ogni persona umana, creata a immagine e somiglianza di Dio.

In questo spazio planetario uniforme, qual è oggi la terra, ciò che è venuto a mancare è il significato profondo delle relazioni umane, ridotte sempre

2. Cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, Documento *In questi ultimi decenni. Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 30 dicembre 1988, n. 17: EV 11/1936; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Libertatis conscientia*, 22 marzo 1986, nn. 63-65: EV 10/279-282.

3. P.M. ZUHENER, *Comunità*, in *Enciclopedia Teologica*, Queriniana, Brescia 1989, p. 128.

più a interesse momentaneo e a puro utilitarismo. Questo sia nelle relazioni interpersonali che nelle relazioni sociali, a livello locale come a livello internazionale. Nascono, infatti, e si sviluppano particolarismi nazionali, religiosi, etnici o semplicemente sociologici. I numerosi conflitti in atto in varie parti del mondo ne sono purtroppo una prova evidente. Le ondate di odio razziale, o di esorcizzazione dello straniero, propugunate in modo più o meno velato da movimenti e partiti politici, ne sono una triste e vergognosa dimostrazione. Così come l'impostazione economica neoliberista oggi imperante a livello planetario produce ogni giorno nuovi poveri, che vanno a ingrossare le fila degli esclusi da questo sistema, costituendo una specie d'umanità «di scarto», come ricorda costantemente papa Francesco<sup>4</sup>.

Non si possono affrontare i settori economico, sociale e politico prescindendo dalla dimensione trascendentale dell'uomo. La Chiesa insegna che l'uomo è in grado di scoprire e di perseguire la verità con i suoi propri mezzi soltanto se la sua coscienza è illuminata dal divino. Secondo il pensiero cristiano, la natura umana giunge a prendere in considerazione i doveri disinteressati nei confronti dell'altro perché mossa dall'ispirazione divina, che la apre ad agire secondo il suo discernimento. La Chiesa stessa, perciò, si sente costantemente impegnata nel discernimento dei segni del divino impressi nel volto dell'altro, sia come singolo, sia come gruppo umano. Il Concilio Vaticano II ha dato un grande impulso a questa apertura d'orizzonte della Chiesa<sup>5</sup>. Esso ha evidenziato anche l'intima correlazione tra la vita della Chiesa e la vita del mondo:

La Chiesa, che è insieme “società visibile e comunità spirituale” cammina insieme con l'umanità tutta e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena; essa è come il fermento e quasi l'anima della società umana, destinata a rinnovarsi in Cristo e a trasformarsi in famiglia di Dio. Tale compenetrazione di città terrena e città celeste non può certo essere percepita se non con la fede (*Gaudium et spes* 40).

4. «C'è un'indole del rifiuto che ci accomuna, che induce a non guardare al prossimo come a un fratello da accogliere, ma a lasciarlo fuori dal nostro personale orizzonte di vita, a trasformarlo piuttosto in un concorrente, in un suddito da dominare. Si tratta di una mentalità che genera quella cultura dello scarto che non risparmia niente e nessuno: dalle creature, agli esseri umani e perfino a Dio stesso. Da essa nasce un'umanità ferita e continuamente lacerata da tensioni e conflitti di ogni sorta» (Discorso del santo padre Francesco in occasione degli auguri del corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede, 12 gennaio 2015, in [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco\\_20150112\\_corpo-diplomatico.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150112_corpo-diplomatico.html)).

5. Cfr. *Gaudium et spes* nn. 4,11,44; *Presbyterorum ordinis* n. 9; *Unitatis redintegratio* n. 4; *Apostolicam actuositatem* n. 14.

## 2. *La vocazione della Chiesa alla luce del Concilio Vaticano II*

A questa presa di coscienza della sua autorealizzazione, che la Chiesa è andata chiarendo sempre di più nel corso del Concilio Vaticano II, non sempre è corrisposto, però, un impegno adeguato per tradurre in una nuova impostazione teologica e in scelte pastorali conseguenti le intuizioni conciliari. Ciò è da addebitare, a mio parere, a una chiusura di orizzonti in alcuni uomini di Chiesa, chiusura manifestatasi anche nelle forti resistenze opposte durante il Concilio al rinnovamento della teologia. Tutto ciò faceva essere seriamente preoccupati quei teologi che da tempo, con umiltà e perseveranza, preparavano un tale rinnovamento<sup>6</sup>. Bisogna riconoscere che solo molto lentamente si è giunti all'attuale apertura di orizzonte nella comprensione della coscienza e della missione della Chiesa in senso realmente universale. Ma ancora molte chiusure permangono. Basti fare riferimento all'opposizione non tanto larvata da parte di alcuni settori ecclesiali alla linea pastorale dell'attuale papa.

Il Concilio Vaticano II ha presentato la Chiesa come icona della Trinità. Essa è inserita nel disegno salvifico universale del Padre, partecipe della missione e dell'opera del Figlio e sotto l'azione santificatrice dello Spirito; si presenta, dunque, come un popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo (*Lumen gentium* 1-4). Questo compito di rivelazione del volto paterno di Dio attraverso il Cristo rende la Chiesa cattolica seriamente impegnata, insieme a tutti i discepoli di Cristo, in un grande cammino ecumenico teso a radunare tutti nell'unità. Poiché, come ha ribadito la Congregazione per la Dottrina della Fede,

la Chiesa non è una realtà ripiegata su se stessa bensì permanentemente aperta alla dinamica missionaria ed ecumenica, perché inviata al mondo ad annunciare e testimoniare, attualizzare ed espandere il mistero di comunione che la costituisce: raccogliere tutti e tutto in Cristo; ad essere per tutti "sacramento inseparabile di unità"<sup>7</sup>.

Il valore concreto che rende tale la Chiesa è l'unità o comunione, intesa in senso pieno e universale. Vi è innanzitutto l'unione dell'umanità con Dio, che oltrepassa e perfeziona ogni altro vincolo di unità, da quello tecnico, a quello culturale, a quello sociale; vi è poi la comunione intesa come fraternità fra tutti gli uomini. Nella misura in cui la Chiesa diventa «segno e strumento», ossia «sacramento» di questa fraternità, essa diventa anche specchio e icona della Trinità. Nel primo paragrafo, già citato, della costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II sulla

6. Per cogliere questo clima, è molto utile la lettura di M.D. CHENU, *Diario del Vaticano II. Note quotidiane al Concilio. 1962-1963*, Introduzione ed edizione a cura di A. Melloni, il Mulino, Bologna 1996.

7. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera Communiois notio ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*, 28 maggio 1992, n. 4: EV 13/1779.

Chiesa *Lumen gentium* leggiamo queste testuali parole: «La Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (n. 1)<sup>8</sup>.

È la prima volta che in un concilio o in un documento della Chiesa viene data la definizione di «Chiesa-sacramento». Inoltre il Vaticano II applica ripetutamente questa idea alla Chiesa, tanto in senso ampio quanto in senso stretto<sup>9</sup>. Questa definizione che la Chiesa dà di se stessa è molto impegnativa. Parlare di Chiesa come sacramento vuol dire mantenere nel circolo vitale dell'esistenza della Chiesa una continua tensione che lasci trasparire credibilmente, nel suo carattere sociale e visibile, il segno di una salvezza divina. Nello stesso tempo, ciò significa affermare che la salvezza divina si possa tradurre e si faccia sperimentare nel contesto di questo mondo. Tutto ciò postula una grande responsabilità da parte della comunità dei credenti in Cristo.

La Chiesa rimane una realtà misteriosa, umanamente visibile e pure divinamente santa, che si può comprendere soltanto nella fede. Come sacramento la Chiesa è espressione della fede. Nella Chiesa i credenti sono il soggetto comunitario della fede in Dio e nel vivere ecclesiale matura la fede personale del singolo. Nello stesso tempo, però, la Chiesa è anche una realtà sociale, presente in questo mondo. La Chiesa, dunque, dovrà preoccuparsi da una parte di esprimere la propria testimonianza in modo adeguato, per rendere credibile e accettabile la sua immagine all'uomo contemporaneo. E su quest'aspetto la Chiesa deve umilmente saper accettare la verifica da parte degli uomini del suo tempo. D'altra parte, però, la Chiesa sa bene che questo sforzo di riuscire accetta agli uomini non è sufficiente a rendere attrattiva la testimonianza divina che essa deve rendere. La Chiesa sa bene che l'azione dello Spirito supera le inevitabili lacune e povertà dovute al suo modo umano di articolare la sua testimonianza. Questo però non può significare una giustapposizione tra la preoccupazione umana di mostrare un'immagine credibile di Chiesa e la fiducia nell'efficacia dell'azione dello Spirito. Il carisma dello Spirito di Cristo – avverte giustamente Otto Semmelroth –

8. L'idea di applicare le categorie sacramentali alla Chiesa si è andata affermando in modo sempre più deciso nei primi anni Cinquanta del secolo scorso, soprattutto nell'ambito di riflessione tedesca, che in vario modo applicava la teologia dei sacramenti alla Chiesa, con le dovute differenze e aggiunte: *Wurzelsakrament* (sacramento radicale), *Grundsakrament* (sacramento fondamentale), *Sakrament der Menschlichkeit* (sacramento dell'umanità), e simili. Fra gli autori sono da ricordare specialmente K. Rahner, Th. Soiron, E. Schillebeeckx, W. Warnach, H. De Lubac, Y. Congar, P. Charles, E. Mersch; è stato Otto Semmelroth a sistematizzare il tema della sacramentalità della Chiesa nel suo studio *Die Kirche als Ursakrament*, Josef Knecht, Frankfurt 1963; trad. it. *La chiesa come sacramento originario*, D'Auria, Napoli 1965.

9. Cfr. *Sacrosanctum concilium* nn. 2, 5, 26; *Lumen gentium* nn. 8, 9, 48; *Ad gentes* n. 1; GS 42, 45.

non dovrebbe rendere efficace il proprio dinamismo *malgrado* l'indolenza e la lentezza dell'uomo; l'attività dello Spirito Santo dovrebbe emergere proprio *dallo* sforzo attento e vigile che la Chiesa compie nel conferire una struttura appropriata alla sua testimonianza<sup>10</sup>.

Le prime comunità cristiane trovavano il fondamento della loro esperienza d'unità nella loro riflessione teologica. È a partire dalle caratteristiche del Dio che essi riconoscono che i cristiani pensano l'unità al loro interno e con gli altri uomini. L'unità viene collegata all'unico corpo e sangue eucaristico (1Cor 10,16-17; 11,27.29), o viene concepita come opera dell'unico Spirito, ma anche dell'unico Padre e dell'unico Figlio (Ef 4,3-6). Proprio perché Dio è così, è «uno», coloro che si richiamano a lui non possono che vivere nel «vincolo della pace» (Ef 4,3). Si tratta della pace che è Cristo stesso (Ef 2,14), il quale con il dono della sua vita ci ha riconciliati con Dio e ci ha resi vicini gli uni agli altri.

A partire da questo radicamento teologico, Karl Rahner poneva il problema dell'unità nella Chiesa con grande urgenza, quando affermava che i credenti in Cristo non possono non sentire l'unità come «una obbligazione così radicale derivante da Gesù Cristo, da avere il coraggio di mettere in seconda linea molte perplessità in sé non irrilevanti»<sup>11</sup>.

All'interno di una cultura dell'alterità, dove l'altro va affermato, riconosciuto e accolto nella sua diversità, l'unità che lo Spirito del Cristo opera nella Chiesa va piuttosto intesa come «capacità di relazione», così come il Cristo è stato capace di entrare in relazione con ogni uomo, persino con il peccatore. Possiamo anzi dire che l'avvenimento del Cristo sia stato ultimamente l'avvenimento di una relazione «globale», come «essere-per» gli altri. In lui l'unità che Dio pone nella storia degli uomini appare, infatti, come «essere-per» gli uomini, senza eccezione alcuna<sup>12</sup>.

### 3. *Sognare insieme...*

Il proposito del Concilio di investigare e di dichiarare la dottrina relativa alla natura e alla missione della Chiesa non è da intendersi come un'autocontemplazione narcisistica da parte della Chiesa stessa. Ma, come ebbe a dire Paolo VI nel discorso di apertura del terzo periodo del Concilio,

la Chiesa vuole ricercarsi nella mente di Cristo, suo divino Fondatore; che è quanto dire rendere omaggio alla sapienza e alla carità di Lui; e, rinnovando a Lui il pieno ossequio

10. O. SEMMELROTH, *La chiesa come sacramento di salvezza*, in J. FEINER, M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium salutis 7. L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1981<sup>3</sup>, p. 382.

11. K. RAHNER, *Unione delle Chiese possibilità reale*, Morcelliana, Brescia 1986, p. 17.

12. G. RUGGIERI, *L'unità nella chiesa per l'unità degli uomini*, in «Concilium», 33, 1997, 3, p. 213.



della sua fede e della sua fedeltà, rendersi ancor meglio idonea all'opera di salvezza per cui è stata istituita.

Né si creda che ciò facendo la Chiesa si fermi in un atto di compiacenza sopra se stessa, dimenticando, da un lato, l'umanità al cui servizio è destinata: tra Lui e il mondo ella si pone, non paga di sé, non diaframma opaco, non fine a se stessa, ma fervidamente sollecita d'essere tutta di Cristo, in Cristo e per Cristo e tutta degli uomini, fra gli uomini e per gli uomini, umile e glorioso tramite, dal Salvatore traendo all'umanità, conservando e diffondendo la verità e la grazia della vita soprannaturale<sup>13</sup>.

La nuova impostazione ecclesiologicala fatta propria dal Concilio aiuta a cogliere la Chiesa in stretto legame con la vita e il messaggio di Gesù. Egli costituì attorno a sé una comunità di discepoli, che si configura a partire da una convivenza con il Maestro, condividendo le sue parole, le sue azioni, i suoi impegni, le sue denunce. Si può dire, allora, che la Chiesa è il termine di un processo che ha le sue radici in Gesù, ma che, come abbiamo visto sopra, non è semplicemente cristologico, bensì trinitario.

La Chiesa è configurata dall'attività di Gesù, dalla rivelazione della risurrezione, che è la nuova creazione del Dio creatore che fa sorgere la vita dalla morte, e dalla forza dello Spirito che ispira e guida la comunità cristiana in una lenta presa di coscienza che darà luogo alla nascita della Chiesa in quanto comunità differenziata da Israele. La Chiesa, dunque, ha inizio con Gesù e fa parte degli effetti e delle conseguenze della vita di Cristo in quanto movimento che continua ed eredita la storia ininterrotta del Signore<sup>14</sup>. Stabilendo la continuità tra il Cristo sacramento originale di Dio e la Chiesa sacramento di Cristo, si mette in evidenza come l'umanità di Cristo è il luogo privilegiato per metterci in comunicazione con Dio a partire dalla storia e dall'eredità di Cristo. È così che Dio si va formando nella storia dell'umanità il suo nuovo popolo.

Don Tonino Bello, indimenticato pastore e profeta dei nostri tempi – al quale papa Francesco idealmente si è voluto collegare il 20 aprile 2018 nel 25° anniversario della sua morte<sup>15</sup> –, amava dire che la rivoluzione è l'arte di sognare insieme. È

13. PAOLO VI, *Discorso in apertura del terzo periodo del concilio*, 14 settembre 1964, EV 1/250\*-251\*.

14. Cfr. J. HOFFMANN, *La Chiesa e la sua origine*, in *Iniziazione alla pratica della teologia*, 3, Queriniana, Brescia 1986, pp. 55-141; E. SCHILLEBEECKX, *Chiesa e umanità*, in «Concilium» 1, 1965, 1, pp. 84-111; G. LOHFINK, *Gesù come voleva la sua comunità? La chiesa quale dovrebbe essere*, presentazione di F. Arduso, Paoline, Cinisello Balsamo 1987; ID., *Dio ha bisogno della Chiesa? Sulla teologia del popolo di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

15. «[...] tra voi è stato un Vescovo-servo, un Pastore fattosi popolo, che davanti al Tabernacolo imparava a farsi mangiare dalla gente. Sognava una Chiesa affamata di Gesù e intollerante a ogni mondanità, una Chiesa che “sa scorgere il corpo di Cristo nei tabernacoli scomodi della miseria, della sofferenza, della solitudine”. Perché, diceva, “l'Eucarestia non sopporta la sedentarietà” e senza alzarsi da tavola resta “un sacramento incompiuto”» (Visita pastorale del santo padre Francesco ad Alessano (Lecce), nella Diocesi di Ugento-Santa Maria di Leuca, e a Molfet-

sempre opportuno, diceva don Tonino, tenere presente il proverbio brasiliano che dice: «Se uno sogna da solo, il suo rimane solo un sogno. Ma se sogna insieme agli altri, il suo è già l'inizio della realtà». Ma a chi tocca oggi cucire i lembi dei sogni individuali perché diventino un grande mantello? Se tale dovere incombe su tutti gli uomini di buona volontà – affermava don Tonino –, esso grava in particolare sulla Chiesa, che, oggi più che mai, è chiamata a incoraggiare le attese collettive, ad alimentare i sogni «diurni», e contrastare le forze disgregatrici del potere, «il quale tollera molto di più mille splendidi sogni separati che mille minuscoli sogni messi insieme».

Una Chiesa che, per giunta, deve anche lei sognare con i poveri. Una Chiesa che non sogna non è Chiesa: è solo apparato<sup>16</sup>. Non può recare lieti annunci chi non viene dal futuro. Solo chi sogna – ci ricorda don Tonino – può evangelizzare!

È un grande scossone per tutte le comunità cristiane sparse in ogni angolo dei nostri territori, le quali spesso se ne stanno sedute, paghe soltanto di ripetere stanche tradizioni, mentre a loro spetta il compito urgente richiamato già tanti anni fa da Paolo VI:

Spetta alle comunità cristiane analizzare obiettivamente la situazione particolare della loro regione [...]. Sta a queste comunità cristiane discernere, con l'aiuto dello Spirito Santo, in comunione con i vescovi responsabili, in dialogo con gli altri fratelli cristiani, con tutti gli uomini di buona volontà, le opzioni e gli impegni che conviene prendere per operare le trasformazioni sociali, politiche ed economiche che si impongono necessarie con urgenza in molti casi<sup>17</sup>.

ta (Bari) nella Diocesi di Molfetta-Ruvo-Giovinazzo-Terlizzi, nel 25° anniversario della morte di S.E. mons. Tonino Bello, Concelebrazione eucaristica, *Omelia del santo padre*, Porto di Molfetta, venerdì, 20 aprile 2018, in [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2018/documents/papa-francesco\\_20180420\\_omelia-molfetta.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2018/documents/papa-francesco_20180420_omelia-molfetta.html).

16. Cfr. S. PARONETTO, *Uneredità che viene dal futuro: don Tonino Bello*, la Meridiana, Molfetta 2018.

17. PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens*, 14 maggio 1971, n. 4, EV 4/717.

MARIA FRANCESCA CARAVONA

## *Gioacchino da Fiore e l'escatologia medioevale*

### *Premessa*

Gioacchino da Fiore è una delle figure più complesse ma anche più rappresentative dell'epoca medioevale, che mostra ed esprime alcuni aspetti caratteristici e rilevanti dello spirito del suo tempo, non solo continua a emergere nella storia e nel pensiero, ma anche nella ricerca teologica e nel suo simbolismo. Una figura la cui fama di santità non si è spenta, arde come fuoco, brilla come stella nel cielo<sup>1</sup>, così si esprime lo studioso Enzo Gabrieli nel suo libro.

La vasta fama e l'importanza del suo pensiero sono dovute anzitutto alla sua concezione trinitaria della storia e alla sua nuova e rivoluzionaria visione escatologica, che rappresentano il nucleo fondamentale del suo pensiero. Certamente, si può considerare Gioacchino da Fiore una tra le più originali figure di pensatori, sia per la profondità degli argomenti teologici trattati, sia per l'impronta lasciata in tutta la filosofia medievale. Opponendosi al pessimismo agostiniano, che vede l'uomo corrotto in conseguenza del peccato originale, convinto che la felicità non appartiene al corpo ma all'anima e che la pace è possibile solo dopo la morte con il raggiungimento della *Civitas Dei* in una visione cristocentrica che vede la storia come una parabola che termina inevitabilmente con la seconda venuta del Cristo e con la «fine dei tempi», Gioacchino al contrario, predice l'avvento di una «Terza età» di pace, di concordia, di libertà e di giustizia sulla terra *Civitas terrena* e pone al centro del suo sistema la Trinità. Inoltre, il suo messaggio è un messaggio fatto soprattutto di speranza che ha alla base i solidissimi principi della giustizia e della solidarietà, un messaggio di estrema attualità in una società che di tali principi spesso dimostra di aver perso la conoscenza.

L'esperienza spirituale dell'abate è testimoniata nella sua *Expositio in Apocalypsim* ed è la chiave di lettura della sua spiritualità e della sua intelligenza sulle Scritture e sulla storia. Egli si colloca, con la sua poliedrica figura, nel filone della teologia come «ponte» tra l'interpretazione allegorica e simbolica della Bibbia come facevano i Padri

1. Cfr. E. GABRIELI, *Una fiamma che brilla ancora. La fama sanctitatis dell'Abate Gioacchino*, Comet editor Press, Cosenza 2010, p. 256.

e la speculazione teologica dei dottori. Non si può cogliere il messaggio dell'abate sul primato della parola di Dio, sganciato dal suo essere nella Chiesa e dal suo continuo contatto con le pagine della Sacra Scrittura e l'Eucarestia. Gioacchino ci mostra tutta la forza e il dinamismo misterico di Dio che viene, che entra nella carne e nella storia dell'uomo, si trasforma e parla al suo cuore in maniera sublime proprio nel mistero eucaristico. La stessa esperienza lo è stata per Giovanni che la racconta nel libro dell'Apocalisse, così pure per i santi e per lo stesso Gioacchino. Anche per noi deve essere così, come fu per i due discepoli che lasciando Gerusalemme si dirigevano delusi al villaggio di Emmaus. Il Signore si accostò a loro, aprì il loro cuore all'intelligenza delle Scritture e lo riconobbero nello spezzare del Pane.

L'abate fiorentino si può considerare uno dei primi teologi e uno degli ultimi Padri, è una grande figura come hanno provato tantissimi studi che ha interessato non solo l'ambito della teologia, della storia, ma penetrando nei grandi geni della storia, dal francescanesimo spirituale fino a san Bonaventura e a Dante, da Colombo a Michelangelo, e lo stesso papa Benedetto XVI che ha avuto per lui una grande attenzione. Afferma Ratzinger, Gioacchino è tornato d'attualità<sup>2</sup>, non solo per gli ampi studi di De Lubac<sup>3</sup> e per un impegno a comprendere la storia nell'ambito di una riflessione più ampia. «Bonaventura, ha assunto, riguardo alla storia, una posizione fortemente differenziata e non ha in alcun modo condannato nella sua globalità il pensiero di Gioacchino»<sup>4</sup>. Negli anni Quaranta del XIII secolo, il nome di Gioacchino cominciò a circolare con frequenza negli ambienti francescani e diversi temi affrontati da lui o dai suoi seguaci, oppure sviluppati in opere, vi trovarono buona accoglienza.

Negli scritti, come nella sua vicenda terrena, Gioacchino appare una persona innamorata di Dio, un discepolo ardente di zelo, un predicatore appassionato, egli fu soprattutto uomo della Parola. La sua opera esegetica, nonostante alcuni problemi, merita attento studio e può essere fonte di conoscenze utili, anche a motivo del suo spirito ecumenico.

L'abate di Fiore ha incarnato in pieno il temperamento bruzio, forte ed elastico, a volte duro, ma sempre sincero e affettuoso. Con san Francesco d'Assisi ha molti punti in comune come lo spirito di penitenza, forza di carattere, amore alla solitudine, dono della profezia, distacco completo dalle cose del mondo, opposizione ai potenti della terra e oppressori dei popoli. Era molto attaccato allo spirito di Santità, come ricorda il biografo Luca Campano, suo discepolo, il quale si meravigliava che un uomo di tanta fama indossasse vesti vecchie e consumate, inoltre racconta di come Gioacchino mantenesse sempre un contegno forte e digni-

2. Cfr. J. RATZINGER, *San Bonaventura, la teologia della storia*, Porziuncola, S. Maria degli Angeli 2008, p. 5.

3. H. DE LUBAC, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, Jaca Book, Milano 1981-1984.

4. J. RATZINGER, *San Bonaventura*, cit., p. 8.

tosio verso i potenti. Secondo Gioacchino, poiché nel disegno di Dio tutti i popoli sono destinati alla conversione, anche gli ebrei e i musulmani, non sono leciti il disprezzo, la persecuzione e la violenza a motivo della religione. Infatti non si deve combattere così per la Verità, bensì maggiormente con la preghiera e il digiuno. Asceta, uomo di penitenze durissime, amante della Scrittura, questo è il ritratto che fece di Gioacchino da Fiore l'arcivescovo Luca di Cosenza, già suo discepolo e scriba, poco dopo la morte dell'abate calabrese nel 1202.

Con una personalità così alta, capace, ancora oggi, dopo tanti secoli, di illuminare non solo la storia del pensiero spirituale ma anche questa terra calabrese nella quale Gioacchino ha vissuto, ha inteso piantare i semi buoni della riflessione, pronti a germogliare nella pienezza di una rinnovata primavera, affinché si possa concretizzare la speranza di restituire all'abate fiorense quella luce emanata dal volto di Cristo per illuminare quel volto stanco ma gioioso, glorioso.

### 1. *Il Salterio a dieci corde*

È l'opera principale di teologia trinitaria di Gioacchino da Fiore e contiene un trattato sulla Trinità, che si iscrive nel dibattito teologico del secolo XII ed è incentrato sulla comprensione della trinità di Dio nella figura dello strumento a dieci corde per la salmodia, suonato dal re Davide. Inoltre sviluppa una lettura innovativa rispetto alla tradizione dell'esegesi biblica nel suo tempo, incentrandola sul progresso della conoscenza di Dio nel corso dei tre principali «stati» attraversati dal popolo di Dio dall'inizio alla fine della storia del mondo e viene anche esposta una teoria della società cristiana, considerata nello spirito della contemplazione monastica.

Perciò il simbolismo trinitario dell'abate fiorense trova la sua più alta espressione proprio nel *Salterio*, la «figura della visione», è la figura del triangolo mozzato in alto, la cui *vis* rappresenta, meglio delle parole, la stessa forma, semplice e indivisa, una e trina della trinità beata. Tra il metodo teologico radicale dei mistici che senza proferrare parola alcuna, adorano il mistero proclamandone l'assoluta inaccessibilità e tra il metodo dei teologi che si impegnano a tradurre in linguaggio la realtà ineffabile di Dio, la «via media» praticata da Gioacchino punta sulla immediatezza comunicativa dell'immagine, la quale dice in modo positivo, ma è anche rispettosa dell'indicibilità della Trinità trascendente, incatturabile e sfuggente a ogni presa del concetto.

Il *Salterio a dieci corde* è *sacramentum fidei*, nella sua forma triangolare, permette di distinguere (le diverse persone divine) senza compromettere l'unità della figura cioè l'unità della sostanza divina. L'attenzione di Gioacchino è tutta rivolta all'angolo principale che non è acuto ed è più largo rispetto agli altri due<sup>5</sup>. Il signifi-

5. GIOACCHINO DA FIORE, *Psalterium Decem Chordarum*, in F. TRONCARELLI (a cura di), Viella, Roma 2004, pp. 154-183.

cato di questo segno è a capo di tutta l'interpretazione trinitaria nei termini richiesti dalla tradizione cattolica, quindi l'angolo superiore non acuto indica il Principio assoluto e va riferito al Padre, principio senza principio; gli altri due angoli acuti si rapportano al Figlio e allo Spirito per riferimento alla missione storica, per cui le missioni del Figlio e dello Spirito si dirigono e quindi sono mandati nella storia per la redenzione dell'uomo. Perciò, il fatto che l'angolo superiore sia dissimile dagli altri due è un *sacramentum* importante, su cui vale la pena soffermarsi. Gioacchino è testimone di una concezione genetica della dialettica trinitaria: il Padre è «il» Principio da cui il Figlio e lo Spirito scaturiscono come acqua proveniente dalla fonte. Così nell'angolo superiore non acuto deve essere ravvisato «non altro che il Padre dal quale il Figlio e lo Spirito Santo, il primo essendo generato e il secondo procedendo, hanno ricevuto quell'essere che Egli stesso è»<sup>6</sup>. Solo il Padre non è da alcuno, mentre il Figlio e lo Spirito sono dal Padre; lo Spirito, poi, in sé è «anche dal Figlio». La prova biblica è che mai si parla di una missione del Padre, quando invece si parla dell'incarnazione del Figlio e della venuta nel mondo dello Spirito sotto forma di colomba e di fuoco. Questa esclusività «principale» del Padre va mantenuta, non è peraltro smentita dall'insegnamento dei Padri cattolici, secondo i quali anche il Figlio è principio: «il Figlio insieme col Padre è principio dello Spirito Santo»<sup>7</sup>.

Gioacchino afferma che anche lo Spirito è principio: «lo Spirito Santo è principio dell'uomo Gesù Cristo, il quale in quanto è Dio, è principio dello Spirito Santo, è col Padre un solo principio»<sup>8</sup>.

## 2. *La fede nella Trinità*

La figura del Salterio aiuta a superare alcune deviazioni pericolose come gli errori del triteismo, del modalismo ma anche del quaternismo che introduce una certa divisione tra le persone e la natura divina; infatti, l'unica natura divina è le tre persone e non il solo Padre come sosteneva il modalismo. Dunque, non esistono tre sostanze, una è la sostanza, ma neanche una persona, tre sono le persone, non esiste neppure una natura insieme alle tre persone, una quaternità, Dio è infatti trinità.

Per Gioacchino, tutte le eresie trinitarie sono riconducibili a una lacunosa interpretazione delle Scritture, se Sabellio avesse interpretato in modo assennato quanto è detto dal Figlio: «Io e il Padre siamo una cosa sola» e nell'Antico Testamento: «Ascolta, o Israele il tuo Dio è uno solo», non sarebbe incorso nel suo errore. Allo

6. *Ivi*, p. 156.

7. *Ivi*, pp. 171-172.

8. B. Mc GINN, *Labate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, Marietti, Genova 1990, p. 101.

stesso modo Ario, se non avesse compreso male quanto dice Giovanni: «Tre sono che danno testimonianza sulla terra: lo Spirito, il sangue e l'acqua, e tre sono quelli che danno testimonianza in cielo: il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo». Per non avere capito il significato profondo e vero di queste scritture, il primo ha negato la Trinità e il secondo l'unità. Facendo così, essi parlavano secondo opinioni personali e perciò si allontanarono dalla fede. Diversamente, la verità trinitaria non si istituisce a partire da ragionamenti particolari, prima di tutto si adora e si prega. Infatti, nella contemplazione orante del mistero trinitario si realizza uno spazio di esperienza che consente alla rivelazione di Dio di fare breccia nell'uomo e di dettare le condizioni non solo dell'oggettività della verità comunicata, ma anche di quelle della sua possibile accoglienza.

Gioacchino annota così: «Vale di più contemplare col cuore questa testimonianza di fede anziché proferirla con la bocca. Se si cerca che sia discussa, se ne svisgorisce il senso e non è sufficiente la povera capacità per conservare nella discussione la purezza di questa parola»<sup>9</sup>.

Bisogna tenere in grande considerazione questo principio ermeneutico ed euristico quando si riflette sulle presunte difficoltà dottrinali di Gioacchino, per lo meno in due aspetti significativi del suo pensiero credente: l'indipendenza/autonomia del terzo tempo (lo Spirito) dal secondo (Figlio) e la questione dell'unità dei tre. Sul primo, la sua insistenza sul *Filioque* non lascia dubbi circa la «dipendenza pericoretica» dello Spirito da Cristo. Secondo san Tommaso, invece, Gioacchino avrebbe dichiarato la transitorietà della legge nuova di Cristo, sulla base di alcune testimonianze, anzitutto quella di Paolo in *1Cor* 13,10 «quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà», perciò la legge nuova in quanto imperfetta andrà eliminata a favore di uno stato nuovo, più perfetto. Questa interpretazione che è stata seguita e resa contemporanea da H. De Lubac, è oggi contraddetta da molti studiosi gioachimiti come Grundmann, Crocco, Mottu, Mc Ginn, Di Napoli<sup>10</sup>, questi studi sono alla base dell'iniziale recezione delle prospettive gioachimite nel seno della teologia e in particolare, di quelle teologie trinitarie più interessate al rapporto con la storia come J. Moltmann e anche B. Forte.

Quanto al secondo aspetto, forse quello più polemico: i tre sono *unitas*. La Scrittura viene in aiuto e indica il modo di intendere, di capire questa unità, come l'unione dei molti dei quali si afferma che sono «un cuor solo e un'anima sola, cioè una volontà e un consenso»<sup>11</sup>. Sembra proprio qui, l'aspetto problematico del pensiero trinitario dell'abate calabrese, il Concilio Lateranense IV, 1215, riconosce la professione esplicita dell'unità dell'essenza trinitaria da parte di Gioacchino e però discute e non accetta il suo modo di intendere l'unità. Le affermazioni in

9. *Ivi*, p. 104.

10. *Ivi*, pp. 110-112.

11. *Ivi*, p. 114.

merito non sarebbero sufficienti per fare pensare a un'unità reale, vera e propria, ma solo a un'unità collettiva e similitudinaria. Così il Concilio giudica il tentativo di Gioacchino, raccogliendo le citazioni bibliche alle quali egli si riferisce nello sforzo di immaginare l'unità trinitaria. A questo punto non ci si può esimere da un'osservazione precisa cioè l'unità a cui si fa riferimento non è un'unità sociologica di popoli, bensì un'unità ecclesiale e sacramentale; è l'unità per la quale il Figlio prega il Padre: «In difesa dei suoi eletti, che siano una unità a somiglianza della sua unità e del Padre»<sup>12</sup>. Ma l'analogia preferita di Gioacchino, anche per dire questa unità, resta sempre quella del *Salterio dalle dieci corde*. Questo non è superficiale dal punto di vista teologico, è il richiamo al grembo esperienziale da cui ogni riflessione prende il volo per essere sicura nel riflettere sulla verità della fede. Perciò la preghiera liturgica rende ragione della correttezza formale della posizione gioachimita sulla Trinità, essa in quanto è incontro con il Dio vivente dentro una specifica tradizione credente, assicura e garantisce l'inevitabile debolezza di ogni immaginazione o parola o espressione umana.

### 3. *La visione della storia*

Gioacchino da Fiore è noto per la sua concezione ternaria della storia. Come attestano numerosi passi, i più celebri dei quali sono nel capitolo 84 del V libro della *Concordia* e nel capitolo 5 *De tribus statibus mundi* del *Liber introductorius* del Commento all'Apocalisse, egli suddivide la storia in tre grandi epoche o *status*, ciascuna delle quali improntata da un differente ordine e da un diverso rapporto con la Rivelazione divina. L'abate fiorense ha cercato e provato che esiste una concordia tra l'Antico e il Nuovo Testamento, il primo indissolubilmente legato al periodo del Padre, il secondo legato indissolubilmente al periodo del Figlio. Questo concetto, noto come «binario della teologia della storia», era condiviso da tutti i Padri della Chiesa. Da questo concetto binario, egli elabora un «modello ternario», strettamente connesso alla santissima Trinità, dimostrando alcuni concetti fondamentali attraverso l'analisi teologico-iconografica delle lettere *Alfa* e *Omega*.

Dallo sviluppo di queste concezioni basilari Gioacchino arrivò allo sviluppo dei concetti riferiti alle tre età della Storia, sostenendo che se c'era stato il tempo in cui ha operato prevalentemente il Padre e il tempo in cui ha operato prevalentemente il Figlio, allora doveva esserci anche un tempo in cui opererà prevalentemente lo Spirito Santo, che procede dal Padre e dal Figlio. La scansione del tempo che egli elabora si basa sulle tre epoche fondamentali:

- età del Padre che corrisponde alle narrazioni dell'Antico Testamento, estesa nel tempo che va da Adamo a Ozia, re di Giuda (784-746);

12. *Ivi*, pp. 133-134.



- età del Figlio, rappresentata dal Vangelo e compresa dall'avvento di Gesù, estesa nel tempo che va da Ozia fino al 1260;
- età dello Spirito Santo, estesa nel tempo che va dal 1260 fino alla fine del «millennio sabatico», quel periodo in cui l'umanità attraverso una vita vissuta in un clima di purezza e libertà avrebbe goduto di una maggiore grazia.

Con questo teorema Gioacchino estende il tempo della storia, proponendo la dilatazione del tempo della salvezza ed elabora prima il modello dell'albero dei due avventi, poi i tre alberi, quello sviluppato nell'età del Padre, quello sviluppato nell'età del Figlio e quello che si svilupperà nell'età dello Spirito Santo. Secondo l'abate, l'inesorabilità della storia, è data da un computo delle generazioni, che a volte valgono un'estensione di tempo a volte no. Con questo meccanismo molto complesso elabora una sorta di «linea del tempo», che va dalla Genesi al Giudizio Universale. I due capi segnano gli estremi confini della storia della salvezza che si sviluppa all'interno di questa linea del tempo Gioacchino si chiede quanto è lunga questa linea del tempo e a quale punto di questa linea egli si trova, quindi da qui sviluppa una serie di calcoli e combinazioni teologiche del tutto originali e per certi versi vi è un superamento della tesi di sant'Agostino che si era fermata al modello binario.

Robert E. Lerner sostiene che «Nella sua visione, ciò poteva essere conseguito soltanto con lo studio il più approfondito della Scrittura e si sentiva fiducioso che, mediante nuove strategie di lettura, sarebbe stato in grado di portare alla luce messaggi predittivi della Scrittura, che sino ad allora erano rimasti segreti». Tutta la sua attività si è conclusa qualificandolo come un ambizioso pensatore cristiano, ricercatore irrefrenabile di parallelismi, allusioni e predizioni.

All'interno dei suoi calcoli, Gioacchino elabora anche uno schema di vita religiosa per il tempo futuro, quello dello Spirito, riassunto nella tavola XII del *Liber Figurarum*, descrive una congregazione religiosa, raggruppata in un insediamento chiamato *Monasterium*, formata da persone con diversa spiritualità e raggruppate in sette oratori.

La Teologia della Storia molto complessa e innovativa, ha generato delle tensioni specialmente nella scuola teologica di Parigi, storicamente a lui contraria e nel 1215, il Concilio Lateranense IV dichiarò eretiche alcune frasi contro Pietro Lombardo di un'opera sulla Trinità falsamente attribuita a Gioacchino. Da questo equivoco se ne generarono altri, tant'è che lo stesso papa Innocenzo III con bolla del 2 dicembre 1216 informa il vescovo di Lucca di non infamare l'abate perché è considerato dalla Curia Romana un vero cattolico. Con parole simili si esprime anche papa Onorino III con la bolla del 5 dicembre 1220 con mandato all'arcivescovo di Cosenza, Luca Campano, di difendere i monaci fiorenti dalle false accuse rivolte al loro fondatore.

Tra i più grandi sostenitori dell'abate calabrese furono i monaci fiorenti che seguirono la dottrina e l'esempio del maestro, ma egli suscitò interesse anche

presso alcuni monaci cistercensi tra i quali: Luca Campano, il primo dei seguaci, fu scriba dell'abate nell'Abbazia di Casamari, poi abate della Sambucina e arcivescovo di Cosenza, a lui si ascrive una «vita» di Gioacchino; Raniero Da Ponza, monaco, vissuto a stretto contatto con Gioacchino, come socio a Pietralata e a Fiore, tra il 1188 e il 1195, fu nominato da papa Innocenzo III Legato apostolico in Francia meridionale e Spagna e in quelle terre diffuse la teologia di Gioacchino da Fiore, spargendo in quelle terre diversi semi che nasceranno nel corso del XIII secolo; l'abate Matteo da Fiore de la Tuscia, fu il suo primo successore e guidò la Congregazione Florense dal 1202 al 1234, fino a quando non fu eletto Arcivescovo di Cerenzia. Ebbe il merito di far copiare, ricopiare, duplicare tante volte tutte le opere di Gioacchino per diffonderle nei principali centri religiosi italiani e anche in tutta Europa. Se le opere di Gioacchino da Fiore sono giunte fino ai nostri giorni, il merito va proprio all'abate Matteo da Fiore e agli scribi e amanuensi fiorenti che si adoperavano in questo lavoro immane. La teologia di Gioacchino grazie a questi uomini si diffuse molto rapidamente, specialmente presso i francescani spirituali francesi e italiani in modi diversi. Nonostante molti francescani spirituali subirono condanne e reclusioni nel manifestarsi gioachimiti o pseudo tali, l'influenza di Gioacchino nell'ordine dei frati di Assisi rimase assai viva, sia nella prima fase sia nei periodi successivi e la prova più eclatante è la presenza di Gioacchino nell'arte medievale.

#### 4. *La Chiesa nell'età dello Spirito Santo*

Il tema della struttura e delle forme di vita religiosa della Chiesa nell'età dello Spirito Santo, riguarda il futuro delle istituzioni principali della Chiesa come il papato, l'episcopato, il clero, i sacramenti e gli ordini monastici. L'ecclesiologia di Gioacchino ha una valenza escatologica nel senso che la Chiesa della terza età costituisce il modello ideale di cui egli cerca le radici, i simboli e le profezie in tutta la storia della salvezza e nell'intero corpo delle Scritture. L'avvento dello Spirito che rinnoverà tutta la società cristiana, inaugurando un finale sabato terreno di maggiore giustizia, pace e libertà, si realizzerà attraverso l'evoluzione spirituale della Chiesa, avendo forme di vita religiosa più pure, più contemplative e proprio per questo saranno più attive dal punto di vista pastorale e più efficaci per una evangelizzazione universale. La terza età della storia della salvezza non nascerà all'estremo della Chiesa istituzionale ma procederà dal suo interno e si instaurerà proprio per mezzo di essa.

Il mistero della Chiesa si manifesta in forma organizzata all'interno della storia e per questo la Chiesa è coinvolta nel cambiamento ed esposta ai limiti, alla fragilità, agli errori e alle conflittualità della condizione umana. La Chiesa protagonista della storia della salvezza, in lotta contro le potenze del male che la possono attraversare,

scuotere e contaminare ma che non potranno prevalere su di essa<sup>13</sup>, la Chiesa è orientata al compimento del piano salvifico, che si realizzerà nella conclusiva età dello Spirito Santo, prefigurata dal settimo giorno della creazione riservato al compimento delle opere e al riposo, dal regno sabbatico di Cristo e dei santi di Ap 20 e dal dominio che sarà dato ai santi dell'Altissimo (*Daniele* 7,27). Per Gioacchino il libro dell'Apocalisse di Giovanni contiene in forma simbolica il passato, il presente e il futuro della Chiesa, in parte è già racconto, in parte resta profezia.

Con l'urgenza di una riforma della cristianità contaminata da mali, corruzioni e impegnata in conflitti, lacerata da divisioni, egli annuncia la necessità del pentimento e della conversione. Tra le tante sciagure del tempo come l'espansione minacciosa dei Musulmani, lo scisma della Chiesa d'Oriente, la nascita delle eresie, dei falsi profeti, lo scontro con l'Impero che attenta alla libertà della Chiesa e attira il papato in una contesa di potere mondano, Gioacchino include anche la corruzione della Chiesa stessa e rifacendosi al comportamento di tanti vescovi, scrive: «Verrà Cristo per espellere dalla sua casa questi mercanti e fare vendetta contro i figli di Levi; si vendono e si comprano le Chiese, si commette il sacrilegio di ammettere al chiericato tutti coloro che ambiscono ad esso per lucro»<sup>14</sup>. Altrettanto severo nei confronti dei monaci: «In realtà, anche molti abati in occasioni di privilegi e per la cura dei beni ecclesiastici, immergendosi nelle faccende secolari, hanno perduto del tutto il dono di contemplare la realtà del cielo»<sup>15</sup>. Continuando: «Dal tempo di san Benedetto, sotto cui il popolo cristiano fu confermato nella fede cattolica, è scomparsa dal mondo quella perfezione della vita eremitica nel momento in cui i monaci cominciarono ad avere fattorie, contadini e a non avere della gloria monastica altro che il nome»<sup>16</sup>; poi «che i monasteri hanno trascurato non poche regole di san Benedetto, hanno voluto essere ricchi sotto la regola della povertà»<sup>17</sup>.

Continuando, l'abate si mostra anche perplesso sulla crociata armata, per la riconquista dei luoghi santi e la propagazione della fede: «forse avverrà che i cristiani riusciranno a prevalere più con la predicazione che con le armi»<sup>18</sup>. L'avvento di una Chiesa più spirituale si realizzerà nella terza età dopo la sconfitta dell'Anticristo a opera di uomini spirituali, contemplativi e attivi<sup>19</sup>, guidati da un predicatore di verità, che Gioacchino vede preannunziato nell'angelo possente e luminoso di Apocalisse

13. Si vedano al riguardo le espressioni dell'*Aepistula prologalis* o Testamento di Gioacchino, «[...] le porte dell'inferno non possono prevalere nei suoi confronti cioè della Chiesa e, quand'anche momentaneamente sia sconvolta e colpita da tempeste, la sua fede non verrà meno sino alla fine dei secoli».

14. T, 243-248.

15. C, f 94 b-d.

16. C, 101 r2.

17. E, 80 V 1-2.

18. E, 164v2.

19. Su questa caratteristica dei *Viri Spirituales* cfr. M. REEVES, *The influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in the Joachimism*, Oxford 1969, p. 141.

10<sup>20</sup>. Questi uomini nuovi costituiscono un fattore inedito nell'orizzonte della Chiesa, essi daranno inizio a un *novus ordo* inteso non come istituzione monastica, ma come nuovo ordine spirituale e nuova forma di vita religiosa. Perciò, la Chiesa della terza età non sarà caratterizzata dalla preminenza gerarchica dei monaci sui chierici e sui coniugati, ma dalla diffusione universale dei frutti ereditati dalla spiritualità monastica come lo spirito di povertà, la capacità di coniugare la vita attiva con la vita contemplativa e il lavoro con la preghiera, e l'esercizio della fraternità e della solidarietà, nel darsi e nel rispettare regole comuni rinunciando a ogni forma di privilegio. I *virī spirituales* operano nella fase terminale dell'età del Figlio e in quella iniziale dello Spirito Santo<sup>21</sup>, durante la quale la loro azione sarà riconosciuta, sostenuta da un papa santo che Gioacchino vede profetizzato nell'angelo che sale da Oriente segnato con il sigillo del Dio vivente di Apocalisse 7,2 al quale «sarà data piena libertà per rinnovare la religione cristiana e per predicare il Verbo di Dio»<sup>22</sup>.

La figura del papa angelico innovatore, contemplativo, predicatore, iniziatore della *Ecclesia Spiritualis* del terzo stato, dimostra che il papato avrà una funzione attiva e maieutica nei confronti dell'atteso rinnovamento; nell'età dello Spirito Santo, il papato sarà esaltato, scrive l'abate: «Il successore di Pietro, che sarà in quell'epoca fedelissimo vicario di Cristo, si eleverà a sublimi altezze, perché si adempia la profezia di Isaia: "Il monte della casa del Signore negli ultimi tempi sarà stabilito sulla vetta dei monti e si innalzerà al di sopra delle colline. Vi affluiranno tutte le genti e molti popoli verranno e diranno: venite, ascendiamo al monte del Signore e alla casa del Dio di Giacobbe, egli ci insegnerà le sue vie e noi cammineremo per i suoi sentieri»<sup>23</sup>. In un passo della *Concordia* Gioacchino dichiara: «Non verrà dunque meno, non sia mai, la Chiesa di Pietro, che è il trono di Cristo, ma rinnovata a maggiore gloria rimarrà stabile in eterno»<sup>24</sup>. Nella terza età «il romano pontefice sarà privo della gloria e degli onori consueti»<sup>25</sup> e «il potere temporale della Chiesa sarà diminuito»<sup>26</sup>; il papa avrà proprio per questo prestigio e un maggiore potere spirituale. A tal proposito, scrive Henry Mottu: «Gioacchino non auspicò un'altra Chiesa, voleva semplicemente la trasformazione di questa stessa Chiesa, la sua, alla quale egli non aveva mai cessato di appartenere e dalla quale si aspettava il sostegno. Auspicava un vero pentimento nel senso pieno di questa parola, non solo delle persone ma anche delle istituzioni»<sup>27</sup>. Antonio Crocco e Giovanni Di Napoli

20. E, III, 137 r.

21. Cfr. pp. 265-266.

22. C, p. 402.

23. C, ff 22c.

24. C, V, 65, f 95v2.

25. L. F., tav. X.

26. L. F., tav. IV.

27. H. MOTTU, *La memoire du futur: signification de l'Ancien Testament dans la pensée de Joachim de Fiore*, in A. CROCCO (a cura di), *L'Età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e il*

hanno dimostrato ampiamente, con una lettura competente e aderente agli scritti di Gioacchino, che la Chiesa del Terzo Stato non comporta la dissoluzione della struttura e delle figure della Chiesa istituzionale, ma la loro esaltazione spirituale e la loro riforma in senso morale<sup>28</sup>.

Dunque, il tempo della Chiesa spirituale sarà quello della piena esplicazione del Verbo, la Chiesa nell'età dello Spirito Santo sarà ancora la Chiesa di Cristo, essa sarà santificata da un'effusione maggiore della Grazia di Cristo attraverso una più abbondante elargizione del dono dello Spirito che nella Trinità procede dal Padre e dal Figlio e viene dal Padre e dal Figlio inviato alla Chiesa in adempimento della promessa di Cristo: «E io pregherò il Padre ed egli darà a voi un altro Consolatore, perché rimanga con voi in eterno», «ma il Consolatore, lo Spirito Santo, che il Padre manderà in nome mio, vi insegnerà tutte le cose e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto» (Giovanni XIV, 16 e 26), «[...] vi conviene che io vada; se infatti non me ne andrò il Consolatore non verrà a voi. Ma se me ne andrò lo manderò a voi», «quando verrà quello Spirito di verità, vi insegnerà tutta la verità; non parlerà da se stesso, ma dirà ciò che ascolta e vi annuncerà le cose future» (Giovanni XVI, 7 e 13).

Gioacchino cita spesso nelle sue opere e soprattutto nel *Tractatus super quattuor Evangelia* questi passi del Vangelo di Giovanni, per lui «non si deve ritenere che in quel giorno della Pentecoste sia stato per tutti compiuto ciò che il Signore aveva promesso riguardo allo Spirito Santo»<sup>29</sup>. Il Nuovo Testamento, afferma Gioacchino, è gemello e quasi duplice<sup>30</sup>, lo stato dello Spirito Santo è dunque interno all'economia del Nuovo Testamento e costituisce il compimento o la piena manifestazione dell'età del Figlio. La visione della storia della Chiesa in Gioacchino è molto più cristocentrica di quanto non si creda, non c'è separazione del Figlio dal suo Spirito, non c'è superamento dell'età dello Spirito rispetto a quella del Figlio, né subalternità dell'età del Figlio rispetto a quella dello Spirito. Henry Mottu scrive: «La manifestazione dello Spirito, è dunque, la piena manifestazione spirituale dell'età di Cristo, non di un'altra età»<sup>31</sup>; poiché lo Spirito Santo è continuamente inviato dal Figlio, dal quale eternamente procede all'interno della Trinità, non è possibile che la sua azione sia sostitutiva rispetto a quella del Figlio che lo invia<sup>32</sup>. Pertanto, nel terzo stato del mondo, operano *ad extra* sia il Figlio in quanto inviante sia lo Spirito Santo in

*gioachimismo medievale: atti del II Congresso Internazionale di studi gioachimiti* (S. Giovanni in Fiore 1986), p. 27.

28. Cfr. A. CROCCO, *Gioacchino da Fiore e il Gioachimismo*, Liguori, Napoli 1976, pp. 91-114; cfr. ID., *Genesi e significato dell'età dello Spirito nell'escatologia di Gioacchino da Fiore*, in *Centro int. di studi gioachimiti Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore*, S. Giovanni in Fiore 1986, pp. 197-224; cfr. G. DI NAPOLI, *Teologia e storia in Gioacchino da Fiore*, in *Storia e messaggio*, cit., pp. 127-138.

29. E, I, 57 v2.

30. E, 6 v1.

31. H. MOTTU, op. cit., pp. 23-24.

32. Cfr. B. MC GINN, *L'Abate Calabrese*, Marietti, Genova 1990, pp. 187-191.

quanto inviato, come dimostra Bernard Mc Ginn: «[...] per Gioacchino lo Spirito Santo non è sostitutivo della figura di Cristo né integra una qualche insufficienza della sua opera di salvezza, per quanto la natura progressiva della comunicazione che lo Spirito fa dell'opera di Cristo conferisce un aspetto particolare alla concezione gioachimita delle missioni divine»<sup>33</sup>. Se con la resurrezione di Gesù inizia l'intelligenza spirituale dell'Antico Testamento, con l'invio dello Spirito comincia infatti la progressiva intelligenza spirituale del Nuovo Testamento.

### 5. *Le intuizioni dell'abate*

Gioacchino da Fiore, secondo Gian Luca Potestà, nella sua recensione a *Refrigerio dei Santi*, segna una svolta nella coscienza escatologica medievale, in quanto è il primo a rompere il tabù agostiniano riguardo ad Apocalisse 20 e ad avanzare in modo chiaro, l'idea che la *ligatio Sathane per annos mille* vada riferita al tempo imminente di pace terrena, situato fra la prossima venuta dell'Anticristo e le persecuzioni finali di Gog e Magog. Anche Robert E. Lerner si pone sulla stessa linea che evidenzia come il teorema di sant'Agostino, della suddivisione della storia in tre periodi: *Ante legem, sub lege, sub gratia*, viene rivisto da Gioacchino che introduce il quarto elemento: *Itaque tempus ante legem, secundum sub lege, tertium sub evangelio, quartum sub spirituali intellectu*, dimostrando così la sua straordinaria originalità interpretativa delle Sacre Scritture. Gioacchino ebbe tre intuizioni originali e molto interessanti; ha cercato e provato che esistono diverse forme di concordia tra l'Antico e il Nuovo Testamento, il primo indissolubilmente legato al periodo del Padre, il secondo legato indissolubilmente al periodo del Figlio. Da questo concetto noto come modello «binario nella Teologia della Storia», data la piena proporzionalità da egli riscontrata, intuisce la possibilità di proiettare con fiducia il corso della storia cristiana oltre l'età apostolica fino al presente, e da qui verso il futuro. Sulla base di questo sistema di concordanza tra i due Testamenti, attraverso lo studio accurato delle Scritture, ritiene di poter scrutare nel futuro, assicurando che i due Testamenti garantivano le stesse certezze. Dopo di che passa a interpretare l'Apocalisse, l'ultimo libro del Nuovo Testamento e anche qui ritrova a suo modo di dire la continuità dell'intera storia della Chiesa, passata, presente e futura. L'abate ha sempre sostenuto di essere un interprete ispirato della Scrittura, non un profeta, infatti cercò di rappresentare il tempo finale con parole diverse da quelle tratte dalla Scrittura.

Da questo concetto binario, il fiorense elabora un «modello ternario», connesso strettamente alla santissima Trinità, dimostrandolo con alcuni concetti fondamentali attraverso l'analisi teologico-iconografica delle lettere *Alfa* e *Omega*.

Dallo sviluppo di queste due concezioni basilari Gioacchino giunse allo sviluppo dei concetti riferiti alle «tre età della Storia Terrena», sostenendo che se c'era stato

33. *Ivi*, p. 191.

il tempo in cui ha operato prevalentemente il Padre e il tempo in cui ha operato prevalentemente il Figlio, allora doveva esserci anche un tempo in cui opererà prevalentemente lo Spirito Santo, che procede dal Padre e dal Figlio. La scansione del tempo che Gioacchino elabora sulle tre epoche fondamentali come si è già detto, dal 786-746 estesa nel tempo che va dal 1260 fino alla fine del «millennio sabbatico», ovvero quel periodo in cui l'umanità attraverso una vita vissuta in un clima di purezza e libertà avrebbe goduto di una maggiore grazia.

Con questo teorema egli estende il tempo della storia, proponendo la dilazione del tempo della salvezza; pertanto, elabora prima il modello dell'albero dei due avvenimenti, poi tre alberi, quello sviluppato nell'età del Padre, quello sviluppato nell'età del Figlio e quello che si svilupperà nell'età dello Spirito Santo. L'inesorabilità della storia secondo Gioacchino, è data da un ossessionante computo delle generazioni, che a volte valgono un'estensione di tempo a volte no. Con questo meccanismo complesso elabora una sorta di «linea del tempo», che va dalla Genesi al Giudizio Universale; i due capi segnano i confini estremi della storia della salvezza che si sviluppa all'interno di questa linea del tempo, e si chiede quanto è lunga questa linea del tempo e a quale punto di questa linea egli si trova, quindi da qui sviluppa una serie di calcoli e combinazioni teologiche del tutto originali.

Robert E. Lerner sostiene che «Nella sua visione, ciò poteva essere conseguito soltanto con lo studio il più approfondito della Scrittura ed egli si sentiva fiducioso che, mediante nuove strategie di lettura, sarebbe stato in grado di portare alla luce messaggi predittivi della Scrittura, che sino ad allora erano rimasti segreti»<sup>34</sup>.

Tutta la sua attività ha finito per qualificarlo come un pensatore cristiano ambizioso, ricercatore irrefrenabile di parallelismi, allusioni e predizioni. All'interno dei suoi calcoli cronosofici e millenaristi, Gioacchino da Fiore elabora anche uno schema di vita religiosa per il tempo futuro, quello dello Spirito Santo, riassunto nella tavola XII del *Liber Figurarum*, esso descrive una congregazione religiosa, raggruppata in un insediamento chiamato *Monasterium*, formata da persone con diversa spiritualità.

## 6. *L'immagine della Trinità nell'uomo*

La persona umana considerata in se stessa e nella sua relazione familiare, sociale ed ecclesiale, si presenta come un'icona della Trinità, una sua immagine e una sua proiezione scolpita nella storia. La Trinità è il nostro modello personale, familiare, sociale ed ecclesiale. Oggi la teologia è fermamente convinta che la dottrina trini-

34. R. E. LERNER, *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, Viella, Roma 1995, p. 184.

taria è principalmente e fondamentalmente una dottrina pratica dalle conseguenze radicali per la vita cristiana<sup>35</sup>.

Già nel 200 d.C. scriveva Minucio Felice: «non possiamo conoscere l'essenza dell'uomo se prima non abbiamo esaminato con cura l'essenza di Dio»<sup>36</sup>. Nel mistero del Dio cristiano, uno e trino, si trova la chiave per la conoscenza dell'uomo, emerge il significato profondo e determinante della dimensione trinitaria in Dio per la vita umana in tutti i suoi aspetti. Il Dio di Gesù Cristo si è rivelato come amore, come intima comunione di persone, nell'eterno dinamismo del reciproco dono e della reciproca accoglienza e nelle relazioni interpersonali. Se l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio, del Dio tripersonale, deve portare in sé i fatti essenziali, egli vive in queste coordinate trinitarie; sull'immagine e somiglianza divina che l'uomo porta in sé, si fonda tutto l'*ethos* umano. L'uomo è persona per questo essenziale riferirsi all'altro, per questa essenziale apertura all'altro, la relazionalità è per la persona il tratto distintivo; essa si realizza prima di tutto nel modello dell'accoglienza e del dono, perciò la dottrina sulla Trinità sta alla base dell'antropologia cristiana. Questa, a sua volta, sostiene anche la dimensione comunitaria della società, ispira un modello di società come icone della Trinità, come comunità trinitaria e quindi personalistica, come sostiene Bruno Forte, una comunità «in cui sia rispettata la dignità di ciascuno, la sua autonoma creatività, il suo essere originale e irripetibile, in cui queste differenti originalità sappiano convergere in comunione; una comunità autenticamente umana che sappia accogliere ognuno in forza non dei suoi meriti ma del suo semplice esistere, nel rispetto di ciò che egli è, nell'accettazione della sua diversità, e perfino del suo niente. La Trinità non è una formula che si lascia trasporre per semplice deduzione analogica, essa è molto più un orizzonte che ci trascende, un luogo in cui porsi sempre nuovamente, una storia d'amore in cui inserirsi e da raccontare attraverso scelte di giustizia e di libertà nelle opere e nei giorni degli uomini. L'eterno così viene a raccontarsi nel tempo attraverso i poveri gesti della solidarietà, della riconciliazione, della libertà donata e ricevuta, della passione per la giustizia più forte di ogni sconfitta»<sup>37</sup>.

È il messaggio più specifico che proviene dalla teologia latino-americana, il cui punto più originale consiste nel vedere nella Trinità una fonte ispiratrice di critica sia della struttura sociale che ecclesiale e di un progetto di liberazione integrale, soprattutto in favore dei poveri e degli oppressi<sup>38</sup>.

Scrivono Mowry Lacugna: «La comunione trinitaria si oppone all'individualismo e all'essere persona asociale, si oppone tanto al capitalismo liberale quanto al socialismo: il primo spersonalizza le persone riducendole a mezzo di produzione, il secondo ne annulla le differenze. La dimensione trinitaria si oppone alle società

35. G. FORSINI, *La Trinità Mistero Primordiale*, Dehoniane, Bologna 2000, p. 11.

36. M. FELICE, Oct. 10,3 (CSEL 2,14).

37. B. FORTE, *Trinità come storia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, Milano 1988, pp. 181-184.

38. L. BOFF, *Trinità e società*, Cittadella Editrice, Assisi 1987.



chiuse, ad imitazione della società delle Persone divine, che apre a se stessa alla creazione, le società delle persone umane devono spalancare i loro confini»<sup>39</sup>.

Bruno Forte continua nel dire che «la Trinità, come storia da narrare, non è un teorema astratto, nel suo rivelarsi salvifico essa si presenta come l'origine, il presente e l'avvenire del mondo, il grembo trascendente della storia. La storia divina dell'Amore che è la Trinità, può essere proposta all'umana fatica del vivere come capace di rischiarare la strada, di sostenere la marcia, di contagiare la speranza»<sup>40</sup>. In questo grembo trinitario va ripensata la condizione umana, la comunità degli uomini e la Chiesa, in cui si prepara già, attraverso i quotidiani gesti d'amore e la celebrazione attualizzante del mistero, la futura rivelazione della gloria dell'amore, quando la storia degli uomini si congiungerà per sempre all'eterna storia di Dio. La teologia viene così a pensare storicamente Dio e teologicamente l'uomo, storicamente la Trinità e trinitariamente la storia, a partire dalla vita, dal concreto farsi odierno della storia, con i suoi poveri antichi e nuovi, con le sue cadute di senso personali e collettive.

### Conclusione

Il messaggio spirituale di Gioacchino da Fiore ha trovato nell'arco dei secoli una forte risonanza e il suo pensiero, pur essendo molto complesso, è stato continuamente ripreso e assimilato dai movimenti religiosi, teologici e filosofici da diventare uno dei punti più importanti della tradizione culturale e spirituale dell'Occidente.

Il suo messaggio carico di speranza giunge fino a noi, la sua profezia del terzo e ultimo stato del mondo, l'età dello Spirito Santo, rivela il senso positivo della storia.

L'insegnamento di Gioacchino è molto vivo e rispondente alle attese dell'uomo, avverte che il mondo non invecchia, ma rinvigorisce e lascia intravedere uno spazio storico, inedito, in cui lo Spirito Santo «*farà nuove tutte le cose*», a cominciare dalla Chiesa.

L'identità profetica dell'abate si coglie nella capacità di leggere la Scrittura per scoprire il piano provvidenziale di Dio, indicando già i germi del rinnovamento e invitando il popolo e la Chiesa a un comportamento coerente come presupposto dell'avvento della «terza età», quella dello Spirito, mai disgiunta dall'opera salvifica del Figlio, perché lo Spirito è lo Spirito del Risorto che tutto porta a compimento.

La concezione della storia, come azione *ad extra* delle tre persone divine e come continuo cammino verso il compimento secondo il progetto trinitario, gli permettono di scoprire la stessa *Apocalisse* nella prospettiva del compimento e di superare il dualismo e la visione agostiniana, ponendo così le basi per lo sviluppo

39. M. LACUGNA, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Queriniana, Brescia 1997, p. 284.

40. B. FORTE, *Trinità*, cit., pp. 7-8.

del pensiero di un altro grande pensatore calabrese che è Tommaso Campanella. Varie sono state le interpretazioni dell'Apocalisse nel cristianesimo latino, ma l'esegesi di Gioacchino si differenzia dalle altre, dalle quali peraltro ha mutuato la dimensione spirituale, morale ed ecclesiologica del ricco simbolismo di Giovanni, per aver concepito l'Apocalisse come un preciso e dettagliato messaggio sull'intero sviluppo del piano di Dio sulla storia. Quindi, basandosi su un'originale e innovativa ermeneutica, il fiorentino cominciò a concepire un originale approccio al significato dell'Apocalisse. Egli cominciò a utilizzare un modo simbolico di pensare abbandonando le modalità logiche del ragionamento scolastico e sviluppando al contrario una modalità simbolica di espressione. Possiamo così definire Gioacchino da Fiore come un pensatore simbolico in una prospettiva sostanzialmente biblica, in cui egli impiega i simboli come «mezzi» che gli consentono di manifestare i misteri insiti della Trinità e della storia, rapportati però sempre al testo detentore di tutta la verità che è la Bibbia. Per questo motivo si deve considerare l'abate di Fiore un autentico esegeta delle Scritture e non un predestinato che ha ricevuto una speciale illuminazione; un uomo, quindi, che ha come unico privilegio ricevuto da Dio quello della capacità di comprensione, o meglio, l'*intelligentia*.

Alla luce della Parola e del metodo della *Concordia*, Gioacchino vede il superamento del contrasto al conflitto del suo tempo tra Chiesa e Impero. Tema questo affrontato e approfondito nell'operetta *Intelligentia super calathis*, che prende lo spunto da *Geremia* 21,4ss con l'allegoria dei due cesti di fichi e attualizzata nel contesto storico di Gioacchino<sup>41</sup>.

In lui la *philia* diventa *concordia*, una corrispondenza che ricongiunge non solo l'Antico e il Nuovo Testamento, ma più universalmente ricongiunge la realtà storica al Dio creatore, perciò è dinamismo tra reciproche e concatenate relazioni tra gli eventi e le persone. Questo concatenarsi di relazione che scaturisce dalla Trinità e si riversa nella storia, è una chiave di lettura per vedere la Chiesa come comunità di persone che arriva fino al Dio-Trinità. Se si pensa che la Chiesa al tempo di Gioacchino era vista più a livello istituzionale, che nella sua realtà trascendente<sup>42</sup>.

L'attualità di Gioacchino da Fiore è tracciata sottolineando che l'azione di Dio nella dinamica storico-salvifica, si traduce in luce che illumina l'uomo, lo porta alla conversione, al perdono e lo rende vero protagonista nella trasformazione della società.

Infine, la speranza che anima l'abate è nella costruzione del Regno, è la spinta verso il futuro, un futuro che fa parte della storia e che si realizzerà qui sulla terra. In questo spazio-terra regnerà la carità a un livello così perfetto che «non ci sarà, né potrà essere fra i tanti figli di Dio quella fredda parola *mio* e *tuo*, ma sarà tuo

41. Sulla lettura teologica della storia, si può consultare il mio contributo nel libro *Un approccio al pensiero e alla personalità di Gioacchino da Fiore*, Pubblisfera, San Giovanni in Fiore (Cs), 2012.

42. G. MAZZILLO, *Popolo delle beatitudini*, EDB, Bologna 2016, p. 88.

quello che è mio, e mio quello che è tuo; quello che è di tutti sarà di ognuno e quello che è di Cristo sarà di tutti, e *Dio sarà Tutto in tutti*» (1Cor 15,28), perciò si tratterà di un tempo d'amore, di pace, di giustizia e di generosità fra tutti gli uomini della terra. Dunque, il percorso e lo sviluppo del pensiero di Gioacchino, è illuminato dalla fiaccola della speranza, che penetra attraverso la lettura delle sue opere e si trasmette di generazione in generazione.

Secondo il mio pensiero, è possibile vivere in un atteggiamento di speranza, proprio lungo il corso della nostra storia, perché Gioacchino indica nel primato di Dio, nel valore della vita contemplativa e nella speranza del rinnovamento che viene da una adeguata lettura della Parola di Dio, la risposta alla «ricerca di senso» dell'uomo contemporaneo. Non solo, ma la forza dello Spirito che rinnova tutte le cose, diventa anche per gli uomini e per le donne del nostro tempo, un punto di riferimento per le scelte esistenziali e per la trasformazione della società nella civiltà dell'amore.



CHRISTINA HIP-FLORES, JCD

*The Ordo Viduarum,  
Beauty Ever Ancient, Ever New  
Scriptural Basis for Consecrated Widowhood\**

1. *Introduction*<sup>1</sup>

Although little known and little diffused in modernity, the vocation and juridic institute of consecrated widowhood has deep roots in Catholic tradition, harkening back to the Apostolic era and the first centuries of Christianity. Vowed continent widowhood for the sake of the Kingdom flourished for approximately four centuries as one of the predominant forms of feminine ascetical life, predating the fruitful monastic orders and even the renowned Order of Virgins. St. Paul gives extensive instructions regarding the enrollment of widows in First Timothy 5: 9-16. Ignatius of Antioch, Clement, and Polycarp likewise give recommendations regarding their qualities and election. The *Didascalia Apostolorum* and the *Apostolic Constitutions* offer elaborate directives regarding the comportment of enrolled widows. Finally, various Patristic writers including John Chrysostom and Augustine penned eloquent treatises extolling the virtue and holiness of Christian widowhood.

Nevertheless, between the Sixth and Seventh centuries, continent widowhood as a vowed and permanent state of life fell into desuetude due to a confluence of factors. Among these were the exaltation of virginity in Patristic theology and the attendant devaluation of marriage; the proliferation of itinerant, celibate prophetesses amongst the heretical sects, and the Church's efforts to distance itself from them; the sweeping rise of monasticism, eclipsing all other forms of consecrated life; and finally, the suppression of the feminine diaconate, with which the widows were closely associated. The widows faded into oblivion for over a thousand years. Then in the mid Twentieth century, perhaps due to the large number of young widows bereaved after the First and Second World Wars, interest in the consecration of widows stirred once more. Widows in France, England, and Belgium began to

\* Contributo pubblicato in *Vivarium* 25 n.s. (2017), 147-163.

1. Material from this introduction and from Section 2. *Survey of Old and New Testament Texts* has been published, in part, by C. HIP-FLORES, *Estudio canónico sobre la viudez consagrada*, in «*Ius Canonicum*» 57, 113, June 2017. For an exegetical canonical analysis of canon 570, cf. C. HIP-FLORES, *Consecrated Widows: An Analysis of Canon 570 of the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, «*Cuadernos Doctorales de la Facultad de Derecho Canónico*» 26 (2014-2015).

associate in parochial sodalities, secular institutes, and other types of associations. The *Codex Iuris Canonici* of 1983 opened the door to «new forms of consecrated life» (c. 605). The *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* of 1990 re-established this ancient order for the Eastern Catholic Churches (c. 570). Most recently, in the final document of the Synod on the Family 2015, the Synod Fathers highlighted the testimony given by widows in the Catholic Church and suggested the possibility of re-establishing the ancient *Ordo Viduarum* for the Latin Catholic Church<sup>2</sup>.

This article, then, will survey the basis for this ancient vocation in Sacred Scripture. My intent is to demonstrate that consecrated widowhood is not a «new form» of consecrated life – but rather the primordial ascetical female vocation. Moreover, by highlighting the key charismatic elements and disciplinary norms established Scripturally, I hope to contribute to the contemporary development of this juridic institute.

### 1.1 Terminology: «Ordo» Viduarum

Before embarking upon this survey of widowhood in Sacred Scripture, a semantic clarification is necessary. The term «order» of widows (*ordo viduarum*) is used ubiquitously in historical, liturgical, and canonical texts. This, obviously, begs the question: what is an «order»? In Roman usage, «order» referred to a civil body of people sharing certain characteristics as a class. «Ordination» originally meant entrance into a class. The Church later adopted Roman terms to describe its own internal organization. Liturgist Pierre Jounel writes,

The word *ordo* had its place not in the religious vocabulary of Roman antiquity but in the vocabulary of its civic intuitions. The term there signified a well-defined social body that was distinct from the people: the senatorial order (*ordo clarissimus*), then the order of knights. In the life of the city an *ordo* was a body of those who governed [...] Because the word *ordo* had no pagan connotations, Christians were not averse to using it to describe the situation of the clergy within the people of God. [...] In Christian antiquity the word always referred to a collectivity; it was therefore a matter not so much of receiving an order as of entering an order, or being received into it<sup>3</sup>.

Likewise, the Catechism of the Catholic Church states succinctly:

The word order in Roman antiquity designated an established civil body, especially a governing body. *Ordinatio* means incorporation into an *ordo*. In the Church there are estab-

2. Synod of Bishops 2015 Final Report, 19.

3. P. JOUNEL, *Ordinations*, in A.G. MARTIMORT ed., *The Church at Prayer*, v. 3, *The Sacraments*, translated by M. O'CONNELL, The Liturgical Press, Collegeville, MN 1988, pp. 139-140.

lished bodies which Tradition, not without a basis in Sacred Scripture (e.g. Heb. 5:6; 7:11; Ps 110:4) has since ancient times called *taxeis* (Greek) or *ordines*. And so the liturgy speaks of the *ordo episcoporum*, the *ordo presbyterorum*, the *ordo diaconorum*. Other groups also receive this name of *ordo*: catechumens, virgins, spouses, widows.

Integration into one of these bodies in the Church was accomplished by a rite called *ordinatio*, a religious and liturgical act which was a consecration, a blessing or a sacrament. Today the word «ordination» is reserved for the sacramental act which integrates a man into the order of bishops, presbyters, or deacons, and goes beyond a simple election, designation, delegation, or institution by the community, for it confers a gift of the Holy Spirit that permits the exercise of a «sacred power» (*sacra potestas*) which can come only from Christ himself through his Church<sup>4</sup>.

Canonist Javier Hervada nuances the difference between *ordo* (implying ordination, juridic status, and the power of governance), and *ordo* implying social stratification:

*Ordo*, besides the general meaning of a right disposition of things and other derivatives, had, as applied to social organization, two different nuances. The one already indicated, within the Roman municipal structures, which designated the curia and was juxtaposed to the plebs (translating it to modern terms this would be equivalent to the municipal administration versus the citizens). The second meaning designated a special social rank, without having any connotation of *auctoritas* or *potestas* – that is, without any power or faculty of administration; this was the case, for example, of the equestrian order. In the first hypothesis, we see the organization of public functions (to wit, the distinction between administrators and those administered); in the second, we see privileged social situations [...] This is the nuanced meaning of *ordo*, according to many indicators, of the terminology *ordo viduarum* and *ordo virginum*<sup>5</sup>.

4. *Catechism of the Catholic Church*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 1993, pp. 1537-1538.

5. J. HERVADA, *Tres Estudios sobre el Uso del Término Laico*, Ediciones Universidad de Navarra S. A., Pamplona 1973, pp. 111, 114: «*Ordo*, aparte del significado general de recta disposición de las cosas y otros derivados, tenía, aplicado a la organización social, dos matices diferentes. El ya indicado, dentro de las estructuras municipales romanas, que designaba la *curia* y se contraponía a la *plebs* (trasladándolo a términos modernos equivaldría a la Administración municipal, o si se prefiere al Ayuntamiento, en contraposición a los ciudadanos). Y también el significado de un rango social especial, sin contener entonces ningún elemento de *auctoritas* o *potestas*, o sea ningún poder o facultad de administración; era el caso, por ejemplo del orden ecuestre. En el primer supuesto, estamos en presencia de una organización de las funciones públicas (en la línea de la distinción entre administradores y administrados); en el segundo, nos hallamos ante unas situaciones sociales privilegiadas [...] A este sentido de *ordo* parece obedecer, según muchos indicios, la terminología *ordo viduarum* y *ordo virginum*». Translation from the Spanish is my own.

Thus, the repeated references to the «order of widows» denote a social class, or body within the Church, to which women (widows) were admitted by means of a profession of chastity and a liturgical rite. Even while it may legitimately be used analogously to «order of bishops», «order of deacons» (or, by the same token to «order of catechumens», «order of spouses», etc.) the term is not meant to imply or include ordination to Holy Orders. The term «order of widows» is similarly not to be confused with religious orders (e.g., Benedictine Order, Dominican Order, etc.) which denote religious institutes of consecrated life.

## 2. *Survey of Old and New Testament Texts*

The figure of the widow has been a preoccupation of the chosen people since Old Testament times. Over one hundred references to widows appear in Sacred Scripture<sup>6</sup>. Among these references, three prominent themes recur: the widow as the object of Israel's religious obligation to charity; the widow as the beneficiary of God's protection; and the widow as a model of abandonment to God's providence.

Deuteronomical regulation enjoins the community to feed, clothe and defend the widow. The duty of supporting the widows is not a mere charitable exhortation. Rather, Deuteronomy specifies the tithes and the remnants of the crops to which the widows have a right in justice. The community thus has a religious and legal obligation to provide for its destitute members. Indeed, Israel's care for the poor, the widows, and the orphans in its midst becomes a measure of its observance of the Covenant:

When you have finished setting aside all the tithes of your produce in the third year, the year of the tithes, and you have given them to the Levite, the alien, the orphan and the widow, that they may eat their fill in your own community, you shall declare before the Lord, your God, "I have purged my house of the sacred portion and I have given it to the Levite, the alien, the orphan and the widow, just as you have commanded me. In this I have not broken or forgotten any of your commandments [...]"<sup>7</sup>.

God's covenant with His people is thus confirmed or trespassed, not only by the way in which the chosen people live individually in relationship with Him, but also by the way in which they live amongst themselves, as a sign of their special belonging to Him<sup>8</sup>.

In the psalms and Wisdom literature, God declares Himself the defender of the poor, the orphans, and the widows: «The Lord protects the stranger, sustains

6. J. STRONG, *Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*, Abingdon Press, Nashville 1890.

7. *Deuteronomy* 26:12-13. All Biblical citations will be taken from the *New American Bible, Revised Edition*, Confraternity of Christian Doctrine, Washington, DC 2010, 1991, 1986, 1970.

8. D. OSTERTAG, *La Veuve dans le Plan Messianique de Dieu*, in «Foi et Vie» 83, n. 1, January, 1984, 6.



the orphan and the widow, but thwarts the way of the wicked» (Ps. 146:9). «He is not deaf to the wail of the orphan, nor to the widow when she pours out her complaint» (Sir. 35: 14). In the prophetic writings, God promises retribution to those who oppress the poor and the widow: «I will draw near to you for judgment, and I will be swift to bear witness against the sorcerers, adulterers, and perjurers, those who defraud the hired man of his wages, Against those who defraud widows and orphans; those who turn aside the stranger, and those who do not fear me, says the Lord of hosts» (Mal 3:5). Time and again, Sacred Scripture affirms God's compassion and solicitude toward the widow in her destitution<sup>9</sup>.

Finally, both the Old and New Testaments present widows as models of persistence in prayer and abandonment to God's providence. The widow of Zarephath, for example, feeds Elijah with her last ration of flour and oil. For her heroic trust, God saves her from starvation and returns her dead son to life (1 Kings 17: 8-24). Echoing the same theme, Jesus lauds the poor widow who offered her two meager mites, «Calling his disciples to himself, he said to them, "Amen, I say to you, this poor widow put in more than all the other contributors to the treasury. For they have all contributed from their surplus wealth, but she, from her poverty, has contributed all she had, her whole livelihood"» (Mk 12: 42-44). One of the Lord's most colorful parables revolves around the persistent widow, who by the multiplicity of her entreaties ultimately prevails upon the irreverent judge to render her justice (Luke 18: 1-8). Ultimately, Anna the Prophetess is the widow *par excellence* – immortalized for her persistence in prayer and her patient watch for the Messiah. «She was advanced in years, having lived seven years with her husband after her marriage, and then as a widow until she was eighty-four. She never left the temple, but worshiped night and day with fasting and prayer» (Luke 2: 36-37). For her heroic endurance, she finally beheld the infant Jesus with her own eyes<sup>10</sup>.

The preceding survey of widows in Sacred Scripture has served to establish the Biblical underpinnings of Christian widowhood. The references from Deuteronomy, Wisdom and Prophetic literature, and the Gospels reveal several fundamental elements of the spirituality of widowhood: charity, persistent prayer, and abandonment to God's providence amidst destitution.

### 3. *First Letter to Timothy*

The First Letter to Timothy contains the most extensive Neotestamentary text regulating widows and their relationship to the early Christian community. The

9. Cfr. 1 Is 1:17,23; 10:2; Jer 7:6; 22:3; Ezk 22:7.

10. For a more in depth study of widows in the New Testament, refer to F.S. SPENCER, *Neglected Widows in Acts 6:1-7*, in «The Biblical Catholic Quarterly», 56, 1994, pp. 715-733.

passage reveals a detailed picture of widows in the primitive Church. Biblical scholars place the writing of the Epistle at approximately 65 A.D.; tradition and recent scholarship hold that the author of the inspired text was most likely St. Paul himself, or perhaps a close secretary transcribing his ideas<sup>11</sup>. The Apostle devotes thirteen verses to instructions concerning widows:

Honor widows who are truly widows. But if a widow has children or grandchildren, let these first learn to perform their religious duty to their own family and to make recompense to their parents, for this is pleasing to God. The real widow, who is all alone, has set her hope on God and continues in supplications and prayers night and day. But the one who is self-indulgent is dead while she lives. Command this, so that they may be irreproachable. And whoever does not provide for relatives and especially family members has denied the faith and is worse than an unbeliever. Let a widow be enrolled if she is not less than sixty years old, married only once, with a reputation for good works, namely, that she has raised children, practiced hospitality, washed the feet of the holy ones, helped those in distress, involved herself in every good work. But exclude younger widows, for when their sensuality estranges them from Christ, they want to marry and will incur condemnation for breaking their first pledge. And furthermore, they learn to be idlers, going about from house to house, and not only idlers but gossips and busybodies as well, talking about things that ought not to be mentioned. So I would like younger widows to marry, have children, and manage a home, so as to give the adversary no pretext for maligning us. For some have already turned away to follow Satan. If any woman believer has widowed relatives, she must assist them; the church is not to be burdened, so that it will be able to help those who are truly widows<sup>12</sup>.

The renowned French liturgist, Aimé Georges Martimort affirms generally,

Here we are clearly dealing with a group of women who enjoyed official recognition in the Church. Entry into membership in this group was not merely the result of some spontaneous personal decision to join it; rather one had to be designated, “enrolled” in the group. No doubt the decision for this enrollment emanated from the authority presiding over the community. A widow who was chosen to be enrolled thereby had conferred upon her a distinct honor. It was for this reason that she had to have given an exceptional example by “doing good in every way” [...] in her family life and in other spheres of charitable activity<sup>13</sup>.

11. FACULTY OF THEOLOGY OF THE UNIVERSITY OF NAVARRE, *The Navarre Bible: St Paul's Epistles to the Thessalonians and Pastoral Epistles in the Revised Standard Version and New Vulgate*, Four Courts Press, Dublin 1998, pp.79-80. Translation from the original Spanish text by M. ADAMS.

12. 1 Tim 5: 3-16.

13. A.G. MARTIMORT, *Deaconesses, An Historical Study*, translated by K.D. WHITEHEAD, Ignatius Press, San Francisco 1986, p. 23.

Exegetes have focused attention on four specific themes in this text: the meaning of «widow»; enrollment in an «order» of widows; personal qualifications of the enrolled widows; and the pastoral functions (if any) of the enrolled widows.

### 3.1 *Diverse meanings of «widow»*

Implicit in the Biblical text are three meanings of the word «widow»<sup>14</sup>. Verses 3, 5-7, and 9-10 speak of the «true widow» (*tas ontos charōs*): she «who is all alone, has set her hope on God and continues in supplications and prayers night and day» (v. 5). The true widow is the recipient of the early Church's solicitude and charity, just as God had always commanded the Israelites.

The true widow is contrasted with the second meaning of the term, found in verses 4, 8, and 16: the un-enrolled widow, or widow who «has children and grandchildren» (v. 4) and therefore some means of financial support. The sacred author of the Epistle insists repeatedly that widows with families who can provide for their material needs are not to be enrolled amongst the Church's pensioners, thus demonstrating his preoccupation with husbanding the community's economic resources. Elizabeth Schüssler Fiorenza and David Verner note that an increasing number of needy widows created financial troubles for the nascent Church<sup>15</sup>. These scholars hypothesize that the enrollment of destitute widows in a catalogue helped to differentiate the «true widows» from other self-sufficient widows and thus to organize the Church's financial matters. Canonist Javier Otaduy, similarly writes,

The neotestamentary state of widowhood [...] included a double category of women: those who decided to maintain their state of widowhood for the sake of the Kingdom and service to the brethren (widows who “truly are widows”, and inscribed “in the catalogue of widows”); and those whose widowhood was simply a fact, without an explicit purpose of remaining (in widowhood) and without the Church having formally accepted her state. The «inscribed» widows, who were generally in situations of authentic indigence, were maintained by the Church<sup>16</sup>.

Finally, the third meaning of «widow» implied in First Timothy designates the young widows of 5: 11-15. The young widows are to be excluded from the

14. The following exegetical commentary of 1 Tim 5:3-16, relies heavily on B. THURSTON, *The Widows, A Woman's Ministry in the Early Church*, Fortress Press, Minneapolis 1989, pp. 40-46. Cfr. J.A. ROSAMBERT, *La Veuve en Droit Canonique Jusqu'au XIV<sup>e</sup> Siècle*, Librairie Dalloz (Paris, 1923, pp. 39-44.

15. B. THURSTON, *The Widows*, cit., p. 42; cfr. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, SCM Press, London 1983, pp. 310-15; D. VERNER, *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles*, Scholars Press, Chico, CA 1983, p. 166, 181ff.

16. J. OTADUY, *Fuentes, Interpretación, Personas*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2003, p. 518.

ranks of the true widows and encouraged to remarry, raise children and manage a household, lest they fall into vice and «stray after Satan» (v. 15). Thurston highlights the sacred author's preoccupation with the Church's public image in the hostile society of Second century Asia Minor. The sacred author admonishes, «Give the enemy no occasion to revile us», (v. 14) and warns against young widows who give rise to scandal («They learn to be [...] not only idlers but gossips and busybodies, saying what they should not», v. 13). Thurston follows E.F. Scott in noting that no charges against the Church were more effective than those regarding the character of its women<sup>17</sup>. Apparently, young women were particularly problematic to Church leadership because they were especially susceptible to the mounting influence of Gnostic sects and wandering heretical prophets (and prophetesses)<sup>18</sup>.

### 3.2 *Enrollment in an order*

Exegetical analysis of 1 Tim 5: 3-16 provides strong evidence – but does not prove unequivocally – that at least «some» of the true widows (vv. 3, 5-7, 9-10) were enrolled in an «order» as early as the Apostolic era. Thurston recites the following exegetical keys to support this hypothesis and proposes the juridic and economic implications of admittance to it<sup>19</sup>. «Verse 3 speaks of *tima* “honor”). The general meaning of *tima* is “honor”, “respect”, or “value”, but it can also mean “pay” or “compensation”. In later church orders, *timan* is a technical term of payment»<sup>20</sup>. The Biblical text thus suggests that the true widows were Church «pensioners»<sup>21</sup>, or recipients of not simple charity, but rather «honor» or payment in consideration for some function or status. The suggestion that the enrolled widows received financial benefit from the Church seems consistent with the sacred author's insistence on defining and limiting the recipients of Church resources.

Verse 9 uses the terminology *katalegesthō* («let [...] be enrolled»). *Katalegein* is a technical term for the registration of levied troops<sup>22</sup>. This interpretation is sec-

17. B. THURSTON, *The Widows*, cit., p. 42; cf. E. F. SCOTT, *The Pastoral Epistles*, Harper & Bros, New York, 1936, p. 63.

18. R. GRAYSON, *The Ministry of Women in the Early Church*, The Liturgical Press, Collegeville MN 1980, pp. 15-17. Cf. S. ELM, *Virgins of God, The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford University Press, New York 1994, 2004, pp. 253-282; J. BASSLER, *The Widow's Tale: A Fresh Look at 1 Tim 5: 3-16*, in «Journal of Biblical Literature», 103, 1984, pp. 31-32.

19. B. THURSTON, *The Widows*, cit., pp. 44-45.

20. B. THURSTON, *The Widows*, cit., p. 44; cf. J. ERNST, *Die Witwenregel des ersten Timotheusbriefs*, in «Theologie und Glaube», 59, 1969, p. 439.

21. B. THURSTON, *The Widows*, cit. p. 72.

22. B. THURSTON, *The Widows*, cit., p. 55; cf. M. DIBELIUS and H. CONZELMANN, *The Pastoral Epistles*, Fortress Press, Hermeneia (Philadelphia) 1972, pp. 1-10.

ended by Joseph Fitzmeyer<sup>23</sup>. Gustav Stählin affirms that the term means «to be adopted into a fellowship by election», and notes that the requirements for selection immediately follow in verses 9b and 10<sup>24</sup>.

Finally, verse 12 uses the term *pistin* (vow or pledge). Verner believes «first trust» or «first faith», *tên protên pistin*, refers to «an initial oath of celibacy taken by widows on the occasion of their enrollment»<sup>25</sup>. Walter Lock likewise suggests that the widows were «placed on a list of those who were pledged [...] to life-long widowhood»<sup>26</sup>. Both Charles K. Barrett and B. S. Easton agree that a woman enrolled as a widow took a special pledge<sup>27</sup>. Barrett describes it as an «undertaking [...] not to marry, but to engage herself wholly to the Church»<sup>28</sup>. Easton asserts that the widows pledged themselves to Christ so that a subsequent marriage would be infidelity to him<sup>29</sup>. This concept was originally expressed by Patristic writers such as Origen and Basil<sup>30</sup>.

### 3.3 *Personal qualifications of the enrolled widows*

Biblical historian Roger Gryson offers his exegetical interpretation of the widows' personal qualifications for enrollment, based on 1 Tim 5: 9b-10, and 11-15:

The “true widow” had to be completely alone, have set her hope in God and persevered day and night in prayer. Her conduct had to be irreproachable. To be registered as a widow, i.e., to be inscribed on the list of widows recognized as such by the Church, a woman had to be at least sixty years old. She also had to have been the wife of only one husband, brought up children well, and multiplied good deeds; in brief, all through her life she must have been an exemplary wife, mother, and Christian. Young widows, who might too easily be tempted

23. J. FITZMEYER, *The Structured Ministry of the Church in the Pastoral Epistles*, in «Catholic Biblical Quarterly», 66, n. 1, 2004, p. 593.

24. B. THURSTON, *The Widows*, cit., p. 45; cf. G. STÄHLIN, *chêra*, Theological Dictionary, v. 9, p. 456.

25. B. THURSTON, *The Widows*, cit., p. 45; cf. VERNER, *Household*, p. 164.

26. B. THURSTON, *The Widows*, cit., p. 45; cf. W. LOCK, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, International Critical Commentary, T. & T. Clark, Edinburgh 1924, p. 59.

27. B. THURSTON, *The Widows*, cit., p. 45.

28. B. THURSTON, *The Widows*, cit., p. 45; cf. C.K. BARRETT, *The Pastoral Epistles*, New Clarendon Bible, Clarendon Press, Oxford 1963, p. 76.

29. B. THURSTON, *The Widows*, cit., p. 45; cf. B.S. EASTON, *The Pastoral Epistles*, SCM Press, London, 1948, p. 154.

30. ORIGEN, *In Lucam hom XVII*, in MIGNE, *Patrologia Graeca* v. 13, 1846-1847: «Ab ecclesiasticis dignitatibus non solum fornicatio sed et secundae nuptiae repellunt – neque enim episcopus nec presbyter nec diaconus nec vidua possunt esse digami». Cf. BASIL, *Epistulus CXCIX, XXIV*, in MIGNE, *Patrologia Graeca*, v. 32, 723: «Viduam, quae in viduarum numerum relata est, hoc est, quae ab Ecclesia alitur, iudicavit Apostolus nubentem contemni debere. Viro autem viduo lex imposita non est sed tali sufficit poena digamorum. Porro vidua sexaginta annos nata, si rursus una cum viro habitare voluerit, boni communionem non dignabitur donec ab impuritatis vitio destiterit. Sed si ante sexaginta annos eam ascripserimus, nostra est, non mulieris culpa».

to remarry and thus fail in their pledge, were excluded. Further, they would be more apt to waste their time and to gossip, and, finally, “to stray after Satan” into debauchery. For these reasons they were advised to remarry as soon as possible, to have children to raise and a house to govern, and so to keep from laziness, the mother of all vices<sup>31</sup>.

In other words, the «enrolled widow» (a term which Gryson uses synonymously with «true widow»), like the extolled supplicating widows of the Old Testament, must be fully dependent on God’s providence for her sustenance. She must not have children, grandchildren, or male relatives directly responsible for her material needs, so as not to drain the financial resources of the young Church. The stipulation that only widows above sixty years of age should be enrolled may reflect a concern to admit only those women who, due to their advanced aged, would be above suspicion. Their maturity would also make them suitable for guiding young women<sup>32</sup>. The stipulation that only widows «married but once» (v. 9) should be admitted reflects the Church’s growing distaste for second nuptials<sup>33</sup>. This distaste would be expressed categorically by various Patristic writers in the coming centuries. Finally, the enrolled widow must have a proven history of ministering to the saints (v. 10) concordant with the Lord’s exhortation to humble service (John 13:14)<sup>34</sup>. And in deference to the nascent Church’s preoccupation with public acceptability in a hostile, non-Christian world, the enrolled widow must demonstrate socially-sanctioned domestic achievements such as would make her above scandal.

Mid-twentieth century feminist and socio-historical analyses of 1 Tim 5: 3-16 focus pointedly on the sociological trends which may have induced women – widowed or otherwise – to seek admission in the body of enrolled widows. I find that these analyses dismiss far too categorically the genuinely pious motivations of early Christian widows in favor a secular historical approach. However, since these feminists’ analyses compose a somewhat sizeable body of literature, I summarize their main theses. Biblicist Jouette Bassler, for example, in her article, *The Widow’s Tale: A Fresh Look at 1 Tim 5: 3-16* advances a provocative (if not controversial) feminist hermeneutic<sup>35</sup>. She proposes that at the time of the epistle to Timothy, «women turned frequently to celibacy to find freedom from the subservient inequality imposed by the patriarchal marriage structure of that day»<sup>36</sup>. She purports to find a pattern of “freedom through celibacy»<sup>37</sup> which motivated many women,

31. R. GRYSON, *The Ministry of Women in the Early Church*, cit., p. 9.

32. B. THURSTON, *The Widows*, cit., p. 42.

33. B. THURSTON, *The Widows*, cit., p. 48; cf. A.T. HANSON, *The Pastoral Epistles*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids 1982, pp. 77-78.

34. B. THURSTON, *The Widows*, cit., p. 49.

35. J. BASSLER, *The Widow’s Tale*, cit., in «Journal of Biblical Literature, 103, I, 1984, pp. 23-41.

36. *Ivi*, p. 24.

37. *Ibidem*.

including non-widows such as virgins and wives separated from their husbands, to seek entry into the order of widows:

The life demanded of the widows was one of celibacy, yet in the context of the rigid patriarchal norms of the contemporary society, norms that this Christian community had embraced, this could have been embraced less as life of renunciation than as a life of freedom. [...] Freed from the hieararchical dominance of either father or husband, freed from the demands of childbearing and rearing, freed even from pressing economic concerns, the “widows” were granted a degree of freedom usually reserved for the *hetairai*, yet now enhanced by ecclesiastical respectability and esteem<sup>38</sup>.

The ranks of the enrolled widows swelled to include any «woman living without a husband»: virgins as well as divorcées (relatively common among women converts with Pagan husbands)<sup>39</sup>. Bassler continues,

In the context of this passage, the term seems to designate the life of renunciation of the bearer of the title more than her marital history. Since v. 12 seems to suggest a vow of chastity and the references to marriage of widows (vv. 11, 14) provide no linguistic indication that the author actually had re-marriages in mind, it appears that the widows’ circle had evolved to the point that chastity, not widowhood was the determinative feature. It seems necessary to conclude that the factors leading to the increased numbers of widows were not necessarily related to mortality or conversion patterns. Virgins as well as widows were admitted to the circle [...] <sup>40</sup>.

Bassler therefore proposes that the regulation of widows found in First Timothy is an attempt – not simply to define the true widow – but rather to «limit» the number of women who gained entry in the order<sup>41</sup>. Henceforth, only widows that had been married but once, were above sixty years of age, and who enjoyed a reputation for good works qualified for enrollment.

At the same time, Bassler hypothesizes that the regulations for widows found in verses 9-10 are an example of the nascent Church’s attempt to distance itself from a proliferating number of heretical sects which held particular sway with women. The sects attracted women in proportionally higher numbers because they allowed for charismatic prophetesses and deaconesses, and provided a space for social non-conformity in a rigid, patriarchal society. This phenomenon has

38. *Ivi*, p. 36.

39. *Ivi*, p. 35; see footnote 42: «Stählin finds the more general meaning of widow, “woman living without a husband” and not necessarily previously married evidenced in contemporary literature”». G. STÄHLIN, *Widow*, Theological Dictionary of the New Testament, 9, 1974, pp. 453-54.

40. J. BASSLER, *The Widow’s Tale*, cit., p. 35.

41. *Ivi*, p. 37.

been noted by Bassler, Susana Elm, and various other historians<sup>42</sup>. Bassler proposes that the sacred author's instruction, «I would like younger widows to marry, have children, and manage a home» (v. 14) was an attempt to reinforce the domestic virtues expected by society, and prevent young widows from following after heretical sects – particularly those sects that stressed sexual abstinence<sup>43</sup>. The author maintains that the problem of defection to the sects from among the ranks of the widows is evidenced in the Biblical text itself: «[S]ome have already turned away to follow Satan» (v. 15)<sup>44</sup>.

In conclusion, Bassler proposes that the enrollment of widows who had «raised children, practiced hospitality, washed the feet of the holy ones, helped those in distress, (and) involved (themselves) in every good work» (v. 9-10) served to enshrine and buttress the virtue of domesticity. Thus, the social novelty of independent, autonomous women not bound to either husband or father, was tamed – even while the enrolled widows themselves enjoyed a certain amount of liberation<sup>45</sup>. While Bassler's interpretation of 1 Tim 5: 3-16 evidences a narrowly feminist bent, it is not entirely without academic support. The same thesis is independently advanced by Charlotte Methuen and Elm in their analyses of feminine ascetical life during the second and third centuries<sup>46</sup>.

### 3.4 Pastoral functions of the enrolled widows

Historians and exegetes debate vehemently whether or not the enrolled widows described in First Timothy were invested with any pastoral functions, or whether they were mere recipients of the Church's charity. Gryson notes two particularly extensive studies. He cites C.H. Turner, for example, who wonders at the supposition that widows could be «anything else, from the beginning to the end of these verses, than the recipients of the official poor relief of the Church»<sup>47</sup>. Similarly, according to J. Davies, «They were [...] in no way an active order, rather [...] an organized group of pensioners, and to be on the "roll" was to be the recipient of charity»<sup>48</sup>. J. Daniélou, on the other hand, speaks of «an order of Widows, parallel

42. J. BASSLER, *The Widow's Tale*, cit., pp. 36-7; cf. R. GRYSON, op. cit., pp. 15-17; S. ELM, *Virgins of God, The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford University Press, New York 1994, 2004, pp. 184-226.

43. J. BASSLER, *The Widow's Tale*, cit., pp. 38-39.

44. *Ivi*, p. 37.

45. J. BASSLER, *The Widow's Tale*, cit., p. 38.

46. C. METHUEN, *The "Virgin Widow": A Problematic Social Role for the Early Church?*, in «Harvard Theological Review», 90, pp. 285-298.

47. R. GRYSON, *The Ministry of Women in the Early Church*, cit., p. 9; cf. C.H. TURNER, *Ministries of Women in the Primitive Church: Widow, Deaconess and Virgin in the First Four Centuries*, in H.N. BATE (ed.), *Catholic and Apostolic. Collected Papers*, Mowbray, London 1931, pp. 319.

48. R. GRYSON, *The Ministry of Women in the Early Church*, cit., p. 9; cf. J. G. DAVIES, *Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period*, in «Journal of Ecclesiastical History», 14, 1963, p. 5.



to the other orders», namely, alongside the deacons, lectors, cantors, door-keepers, deaconesses, virgins and orphans, who were moreover charged with specific ministerial functions<sup>49</sup>.

Gryson himself concords with several other commentators that the Biblical text itself does not necessarily imply any specific functions exercised by the enrolled widows:

We find in this text essentially the portrait of the “real widow” or the outline of a feminine ideal whose realization begins in marriage and continues in widowhood under the form of a consecration to God lived in prayer. This way of life implied a profession of continence and was granted official recognition by the community, which took charge of these older women deprived of all natural help. Of a ministry exercised by these widows, nothing is expressly said. Of course, if formerly they had “shown hospitality”, if they had “relieved the afflicted”, if they had “devoted (themselves) to doing good in every way”, there is no reason why they should stop doing so. On the other hand, as indicated in the Epistle to Titus, their age and experience made them the most natural counselors of young women. They do not, however seem to have been invested with a specific function; but they seem instead to display the effects of a living faith and spontaneous charity<sup>50</sup>.

Similarly, Biblical exegete Joseph Fitzmeyer offers a studiously cautious analysis of the information that can be gleaned about the role of widows in the pastoral organization of the early Church. He affirms that four classes of structured ministry indeed existed in the Pastoral Epistles: bishop, presbyter, deacon, and widow. Citing 1 Tim 5: 3-16, he writes: «The qualifications for one who is really a widow are many, but little information is given about the meaning of the “enrolled” widow. The verb *Καταλεω* means “select, enlist, enroll”, and was often used of soldiers enlisted in an army or of members incorporated in a senate. In this Epistle (1 Tim 5: 3-16) it seems to mean the enrollment of widows in a special class, but what the function of that class was to be in the community as a whole is not explained»<sup>51</sup>. Both Gryson’s and Fitzmeyer’s exclusively textual analyses of the widows in the passage are as guarded and conservative as possible.

49. R. GRYSON, *The Ministry of Women in the Early Church*, cit., p. 9; cf. J. DANÉLOU, *Le Ministère des Femmes dans l’Église Ancienne*, in «La Maison-Dieu», 61, 1960, 14. English translation by G. SIMON, *The Ministry of Women in the Early Church*, Faith Press, London 1961. Other authors speculate even further, suggesting that the order of widows was in some way «semi-clerical». Cf. R. GRYSON, op. cit., pp. 8-9; cf. A. OEPKE, *Gynē*, Theological Dictionary of the New Testament, p. 788. I believe, however, that this position is in no way sustainable, since the widows were strictly barred from acts of ordained ministry as early as the *Didascalia Apostolorum*. Moreover, the liturgical rite for a widow’s profession strictly prohibited the laying on of hands, as early as the Apostolic Constitutions.

50. R. GRYSON, *The Ministry of Women in the Early Church*, cit., pp. 9-10.

51. FITZMEYER, *The Structured Ministry of the Church in the Pastoral Epistles*, cit., p. 593.

Otaduy links the qualifications for enrollment in the order to the pastoral functions which the widows must have assumed:

With all probability, the ecclesial function of the widows enrolled on the list of widows was not simply to pay tribute to marital love, that is, to give a more or less institutional witness of the *fides perpetuo servanda* that the marital bond merits, even if the spouse had died. They had a mission of service to the faithful, and precisely for this reason they needed some kind of institution by the Church, which was profoundly interested in guaranteeing the truth and dignity of their office. All this explains the conditions of suitability which were imposed on them: “not less than sixty years, having been married only once, and have given witness by their good deeds: having well-educated their children, practiced hospitality, washed the feet of the saints, aided the troubled, and exercised all kinds of good deeds”<sup>52</sup>.

In other words, the Church required qualifications of suitability because they would exercise pastoral functions on the Church’s behalf.

Hatch suggests a compromise position between those who advance the thesis that widows were merely indigent recipients of charity, and those who argue that they were invested with an office in the primitive Church. Hatch proposes that in apostolic times, two meanings of the word «widow» overlapped – namely, the «true» destitute widows who were recipients of the community’s solicitude, and those who were «enrolled». From among the body of poor, destitute widows, those who met the criteria were enrolled in an «order» to carry out pastoral functions. Moreover, these functions included prayer and fasting on behalf of the Church, pastoral visits to the homebound, and the guidance of younger and pagan women:

Of the widows who were thus the objects of care to the Church officers, some were formally enrolled on the κατάλογος, or list of church members, as a distinct class or “ordo”: (the Clementines, *Recogn.* 6, 15, *Hom.* 11, 35, attribute the formation of this “ordo” to St. Peter) [...]

52. J. OTADUY, *Fuentes*, cit., p. 519: «Con toda probabilidad, la función eclesial de las viudas inscritas en el elenco de las viudas no era simplemente honrar el amor matrimonial, es decir, dar un testimonio más o menos institucional de la *fides perpetuo servanda* que merecía el vínculo del matrimonio aunque el cónyuge hubiese muerto. Tenían una misión de servicio a los fieles, y necesitaban precisamente por ello una cierta institución por parte de la Iglesia, que estaba profundamente interesada en garantizar la verdad y la dignidad de su oficio. Todo ello explica las condiciones de idoneidad que se les imponían: “no tenga menos de sesenta años, haya estado casada una sola vez, y tenga el testimonio de sus buenas obras: haber educado bien a sus hijos, practicado la hospitalidad, lavado los pies de los santos, socorrido a los atribulados, y haberse ejercitado en toda clase de buenas obras”. Translation from the Spanish is my own.

The duties of the widows who had thus a separate place upon the church roll were of two kinds. For some of them, the model was the Anna of the Gospel “which departed not from the temple, but served God with fasting and prayers night and day” (St. Luke ii. 37, referred to specially in Const. Apost. 3.1: cf. S. Basil, *Epist.* 174 (283), p. 261): others were employed in the good works of nursing the sick, urging the younger women to live chastely, and without teaching the mysteries of the kingdom of God, making converts of heathen women[...]<sup>53</sup>.

Thurston coincides with Hatch that the enrolled widows were an organized group of «pensioners» who came under the special care of the bishop. She similarly proposes that they were entrusted with intercessory prayer on behalf of the congregation and visited the sick<sup>54</sup>.

Hatch narrates that the body of poor widows, recipients of charity, who congregated around the Apostolic Church for its sustenance ultimately faded into oblivion. Nevertheless, the order of enrolled women, for the theological and sociological reasons discussed below, continue to grow and develop:

How long this primitive institution continued is not clear; the obligation of the church to help its widows of course continued, and a long catena of passages might be made to show how constantly the obligation was recognized and inculcated; but there are no certain traces of the recognition of the primitive class of poor widows after the later books of the Apostolical Constitutions in the East and the *Statuta Ecclesiae Antiqua* in the West. In the meantime another “ordo viduarum” was being formed [...] This second order of widows, which long survived the first, and which [...] has often been confounded with it, arose out of the strong feeling against second marriages which manifested itself in the course of the Second century. It came to be considered meritorious for a woman who had lost her husband, not merely to abstain from a second marriage, but to take a vow of abstinence, and to indicate her vow by adopting a peculiar dress [...] This ascetic tendency was especially strong in the West and the great Latin fathers of the end of the Fourth century did their best to encourage it<sup>55</sup>.

This second «order of widows», coming into full bloom by the Fourth century, is the subject of much Patristic writing.

#### 4. Conclusion

The preceding survey has served to summarize the theological connotations and key charismatic elements of widowhood in the Old and New Testaments.

53. HATCH, p. 2034.

54. B. THURSTON, *The Widows*, cit., pp. 72-73.

55. HATCH, 2035.

Widows were to be models of charity, persistent prayer, and abandonment to God's providence amidst destitution. They must have proven themselves through a lifetime of good works on behalf of the nascent Christian community. In order to be enrolled on the list of the church's widows, they made a vow to remain in a state of permanent widowed continence and dedicate themselves to prayer and good works. Finally, the widows must be mature, proven women, above all suspicion of scandal. For this reason, St. Paul enjoined that no widow be admitted to the order before sixty years of age.

This survey has also served to recount the major scholarly debates regarding the body of enrolled widows described in the First Epistle to Timothy. Historians and exegetes disagree principally about whether or not, at the time of the writing of the sacred texts, all the needy widows who received charity from the Church's coffers were already enrolled in a body or «order». They also debate whether or not this order of widows was, at that early point in time, already invested with specific pastoral functions on behalf of the Christian community, for which they received «honor» or payment.

Historians and exegetes are better qualified to reach definitive conclusions about exactly when and how the poor needy widows came to constitute a discrete body with specific functions and obligations in the primitive Church. However, it is indisputable that by the Second century A.D., the widows did form a large and prominent body in the Christian communities. Moreover, as the exponential growth of the Church required greater institutionalization, this order of widows became the object of ecclesiastical legislation, in the *Didascalia Apostolorum* and Apostolic Constitutions, in a plethora of papal decretals, regional conciliar canons, and once again, in the present day Code of Canon Law and Code of Canons of the Eastern Churches.

Diritto e società



ANTONINO MANTINEO

*Il cammino della Chiesa per una rinnovata dottrina sociale:  
dal diritto di proprietà  
ai diritti sacri alla terra, alla casa, al lavoro*

1. *La storia della dottrina sociale si identifica con la storia della Chiesa*

La dottrina sociale della Chiesa è parte essenziale e, quasi, ontologica della Chiesa stessa, della sua esistenza e della sua missione<sup>1</sup>: senza di essa non avremmo una Chiesa che si propone «strumento» di salvezza per l'uomo e, come ormai la consapevolezza è maturata, per il creato<sup>2</sup>. Una salvezza «integrale» e immanente, perché il fine della *salus animarum* accompagna l'uomo storico, nel «qui e ora», e che non posticipa all'aldilà il compimento della chiamata e la realizzazione del bene, della felicità, dell'armonia tra l'uomo e con il Creatore e il creato.

Nell'*agape* fraterna, vissuta dalle prime comunità cristiane, cui era giunta la buona novella, testimoniata dai primi discepoli, quella della comunione dei beni, del diritto riconosciuto, in primo luogo, alle vedove e ai bambini di ricevere assistenza e aiuto materiale, i più poveri tra i poveri del tempo, e poi ai malati, era lo stile con cui i cristiani si facevano riconoscere, come testimoniato dagli Atti degli Apostoli. Una storia, quella che porta la Chiesa a essere dalla parte dei poveri e che sceglie di proporre una logica alternativa a quella che rende l'uomo subordinato al potere del denaro e della ricchezza, poteri mondani, che non è stata né lineare, né sempre coerentemente seguita, nel corso dei due millenni della sua esistenza. Anche per questo Giovanni Paolo II alla vigilia del Giubileo del nuovo millennio chiedeva perdono per i peccati che la Chiesa aveva commesso nel corso della storia<sup>3</sup>.

1. Si veda B. SORGE, *Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2006.

2. Si rimanda, sul tema, alla lettera enciclica di FRANCESCO, *Laudato Si'. Sulla cura della casa comune*, Città del Vaticano, 24 maggio 2015, in [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html).

3. Si rimanda a Giovanni Paolo II, *Omelia* per la Giornata del Perdono dell'Anno Santo 2000, 12 marzo 2000, in [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2000/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_20000312\\_pardon.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon.html): «Perdoniamo e chiediamo perdono! Mentre lodiamo Dio che, nel suo amore misericordioso, ha suscitato nella Chiesa una messe meravigliosa di santità, di ardore missionario, di totale dedizione a Cristo ed al prossimo, non possiamo non riconoscere le infedeltà al Vangelo in cui sono incorsi certi nostri fratelli, specialmente durante il secondo millennio. Chiediamo perdono per le divisioni che sono intervenute tra i cristiani, per l'uso della violenza che alcuni di essi hanno fatto nel servizio alla verità, e per gli atteggiamenti di diffidenza e di ostilità assunti talora nei

## 2. Dal diritto (esclusivo) di proprietà al riconoscimento dei diritti del lavoratore

La questione sociale acquista una rilevanza nella vita della Chiesa con papa Leone XIII, un «papa politico», come lo ebbe a definire Arturo Carlo Jemolo<sup>4</sup>, il cui pontificato durò dal 1878 al 1903. L'insigne storico e giurista indicava i meriti del pontificato in questione in questi termini: «La riconciliazione con la Germania protestante, la sconfessione dei legittimisti e dei monarchici francesi, l'accettazione della repubblica, [...] l'aver dischiuso le porte a forme di socialismo cattolico». E proprio su quest'ultimo punto aggiungeva: «I cui sviluppi impensabili allora e che forse avrebbero spaventato il papa, se avesse potuto antivederli, si scorgono ora»<sup>5</sup>.

La posizione assunta dal papa sulle questioni sociali può essere riassunta nella enciclica *Rerum novarum*<sup>6</sup> (1891). Essa si pone, per un verso, come contraltare alle posizioni ultraconservatrici assunte da Pio IX con il *Sillabo*, e sotto la spinta delle lotte che attraversano l'Europa sul piano politico e sociale dopo l'elaborazione del *Manifesto del partito comunista*, con le esperienze radicali come la Comune di Parigi (1871), la nascita dell'Internazionale socialista, il riformismo socialista in Germania, Inghilterra, Italia, Francia, la formazione dei partiti di massa, e anche per queste ragioni, l'Enciclica; per altro verso, costituisce come un estremo baluardo cattolico al diffondersi del socialismo e contrastarlo.

Prima di indicare le «cose nuove», quelle che ridavano la voce alla Chiesa, attraverso il pontefice, occorre però fare presente, come premessa generale, che la dottrina sociale della Chiesa non può essere ascritta ai meriti e ai ritardi attribuibili, distintamente o congiuntamente, al magistero petrino. E ciò vale anche nel periodo particolare che si sta esaminando. Vogliamo, soprattutto, porre in evidenza l'esigenza di riflettere sul ruolo che tutta la Chiesa e non solo una sua componente, che sia gerarchica, che sia laicale, o di altro stato di vita, ha svolto. Così, la dottrina

confronti dei seguaci di altre religioni. Confessiamo, a maggior ragione, le nostre responsabilità di cristiani per i mali di oggi. Dinanzi all'ateismo, all'indifferenza religiosa, al secolarismo, al relativismo etico, alle violazioni del diritto alla vita, al disinteresse verso la povertà di molti Paesi, non possiamo non chiederci quali sono le nostre responsabilità. Per la parte che ciascuno di noi, con i suoi comportamenti, ha avuto in questi mali, contribuendo a deturpare il volto della Chiesa, chiediamo umilmente perdono» (n. 4). Cfr. anche il documento della Commissione Teologica Internazionale, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000.

4. A.C. JEMOLO, *Stato e Chiesa negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino 1974, p. 47.

5. *Ivi*, p. 49.

6. *Ivi*, p. 52, offriva queste brevi ma efficaci valutazioni in merito all'enciclica: «Non certo indicazione concreta di vie nuove; ma opportuno complemento alle nette posizioni antisocialiste del *Sillabo*. L'enciclica accettava, consacrava, riduceva ad unità teorica le molteplici iniziative che nell'Europa centrale figure eminenti del clero avevano assunto per venire incontro ai bisogni e alle aspirazioni delle classi povere, per sottrarre le loro rivendicazioni a un monopolio socialista». Per il testo integrale dell'enciclica, Leone XIII, *Rerum novarum*, Città del Vaticano, 15 maggio 1891, in [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html).



sociale che si va profilando verso la fine dell'Ottocento nella Chiesa e nelle società secolari è l'esito di un movimento ampio che coinvolse varie componenti, soggetti e organizzazioni che posero al centro della loro azione la questione sociale, riconoscendola come questione della Chiesa.

Ci riferiamo, ancora per restare alla situazione italiana, alle organizzazioni, soprattutto giovanili, che si andarono sviluppando, in modo capillare, pur in presenza del *Non expedit*, risalente a papa Pio IX (1871), in ogni settore di attività e che non «separava mai né la cultura, né l'iniziativa, né l'attività elettorale nell'ambito delle elezioni comunali o nella conquista delle opere pie, dal fattore religioso». Parliamo, in particolare, dell'Opera dei Congressi, che sul piano organizzativo costituì la prima forma strutturata di presenza sul territorio dei cattolici, pur antecedente la forma e la struttura dei partiti<sup>7</sup>.

E, ancora, rilevante e originale si rilevò pure il contributo dato alle diverse scienze, comprese quelle sociali, alla sociologia ed economia, dagli intellettuali cattolici: tra tutti, un posto di rilievo fu assunto da Giuseppe Toniolo, docente di Economia politica presso l'Università di Pisa. E sul versante delle iniziative economiche e solidaristiche, studi risalenti, ma sempre interessanti sono quelli che hanno analizzato il fiorire, verso la fine dell'Ottocento, di casse rurali, di cooperative che operavano localmente ma con grande diffusione su tutto il territorio nazionale, o, ancora, del sindacato cattolico, che sebbene proponesse, in prevalenza l'arbitrato per la soluzione di ogni controversia tra capitale e lavoratori, senza ricorrere allo sciopero e della serrata, avrà una sua storia distinta dal sindacato socialista, ma non meno importante<sup>8</sup>. Ma non possiamo non tenere in considerazione il ruolo di cattolici sociali come Romolo Murri e Filippo Meda, impegnati, anche sulla spinta della questione sociale, a costituire un partito cristiano, prima ancora di don Sturzo.

L'Enciclica *Rerum novarum* ribadiva la condanna del socialismo e del collettivismo, riaffermando il diritto naturale alla proprietà privata, nell'ambito di una società in cui le differenze di classe erano considerate immutabili: «Togliere dal mondo le disparità sociali – scriveva Leone XIII – è cosa impossibile»<sup>9</sup>. Constatando, però, la gravità dei problemi sociali e la condizione degli operai, poneva l'esigenza di tutelare elementari diritti e bisogni dei lavoratori, specie delle donne e dei fanciulli e richiedeva che lo Stato intervenisse nel campo economico e sociale<sup>10</sup>. Una prima indicazione di un ruolo programmatore e dirigista in capo allo Stato.

Ancora di questioni sociali si occupa un'altra Enciclica, la *Quadragesimo anno* di Pio XI (1931). La Chiesa e il papa, però, attraverseranno il periodo buio e com-

7. A.C. JEMOLO, *Stato e Chiesa negli ultimi cento anni*, cit., p. 53. Cfr. anche G. VERUCCI, *La Chiesa cattolica in Italia dall'Unità a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 22 e ss., che sottolinea come il ruolo dell'Opera dei congressi si mantenne su posizioni conservatrici.

8. A.C. JEMOLO, *Stato e Chiesa negli ultimi cento anni*, cit., p. 55.

9. LEONE XIII, *Rerum novarum*, cit., par. 14.

10. G. VERUCCI, *La Chiesa cattolica in Italia dall'Unità a oggi*, cit., p. 20.

plesso della crisi delle democrazie e dell'avvento dei regimi fascista, nazista, franchista in Europa, durante i quali anche le organizzazioni cattoliche si divideranno per appoggiare i regimi e coloro che, invece, ne prenderanno le distanze saranno esiliati, come don Sturzo o De Gasperi, o verranno perseguitati e uccisi come i giovani della Rosa Bianca, cattolici nella Germania nazista.

### 3. *La questione sociale diventa questione universale*

Giovanni XXIII con l'Enciclica *Mater et Magistra*<sup>11</sup> (1961), interviene rinnovando la dottrina sociale della Chiesa e proponendo misure ispirate a equità e solidarietà per risolvere i problemi del lavoro e dei lavoratori. Viene sottolineato che la «dottrina sociale cristiana è parte integrante della concezione cristiana della vita»<sup>12</sup>. Il documento, già, «accenti nuovi nel sottolineare il dovere dei Paesi ricchi ad affrontare i problemi del sottosviluppo dei Paesi extraeuropei, mettendo in guardia dal produrre nuove forme di colonialismo»<sup>13</sup>.

Papa Roncalli è il grande protagonista della primavera della Chiesa, che vuole tornare a dialogare con le società contemporanee, e non propone una Chiesa che condanna e, semmai, rivolge le sue condanne sull'«errore» e non sull'«errante»<sup>14</sup>. Il pontefice vuole riprendere le relazioni tra comunità politiche e Chiesa<sup>15</sup> distinguendo la sfera spirituale da quella temporale, ma in logica ispirata a principi di cooperazione e di libertà che non vanno a vantaggio della istituzione Chiesa ma all'uomo, in quanto tale.

In questa prospettiva, si veda, in particolare la Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II *Gaudium et Spes*<sup>16</sup>, che già nella sua apertura, come premessa-obiettivo, proclama: «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo e nulla vi è di genuinamen-

11. GIOVANNI XXIII, *Mater et Magistra. Sui recenti sviluppi della questione sociale alla luce della dottrina cristiana*, Città del Vaticano, 15 maggio 1961, in [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_15051961\\_mater.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html).

12. *Ivi*, par. 206.

13. *Ibidem*.

14. GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris. Sulla pace fra tutte le genti nella verità, nella giustizia, nell'amore, nella libertà*, Città del Vaticano, 11 aprile 1963, par. 83, in [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html).

15. Sulla nota dell'apertura quale caratteristica dell'ordinamento canonico come cooperazione fra Chiesa e potere politico, cfr. S. BERLINGÒ, *Diritto canonico*, Giappichelli, Torino 1995, pp. 75 e ss.

16. PAOLO VI, *Gaudium et Spes. Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo*, Città del Vaticano, 7 dicembre 1965, in [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html).

te umano che non trovi eco nel loro cuore»<sup>17</sup>. Potrebbero essere le parole con cui ancora oggi, papa Francesco inizierebbe un suo incontro. Attualissime perché in esse si indica nei poveri coloro cui «soprattutto» guarda la Chiesa. Può ritenersi che inizi senza alcun dubbio dal Concilio Vaticano II il porre la Chiesa dalla parte dei poveri<sup>18</sup>. Non siamo, ancora, alla Chiesa povera che sta con i poveri<sup>19</sup>, ma, di certo la questione sociale riparte e con molto più vigore con Giovanni XXIII, di quanto non si fosse avviata alla fine dell'Ottocento. E, mentre è in pieno svolgimento il Concilio, lo stesso papa promulga la Enciclica *Pacem in terris*<sup>20</sup> (1963), che non è solo un invito ai potenti della terra a costruire la pace, tenendo lontano i «rischi di una guerra nucleare» mentre è in atto la cosiddetta «guerra fredda» tra Est-Ovest, ma un invito e un impegno rivolto ai cattolici, ai non cattolici e ai non credenti, insomma a quelli che lui chiama «gli uomini di buona volontà», a costruire il «progresso politico e sociale»<sup>21</sup>. L'enciclica considerava come positivi «segni dei tempi» «l'ascesa delle classi lavoratrici, l'ingresso della donna nella vita pubblica, l'emancipazione dei Paesi coloniali, la tendenza degli Stati a garantire al loro interno i diritti civili e politici e la loro comune aspirazione alla pace»; «afferitava la necessità di fondare questa pace sulla uguaglianza fra tutti gli uomini e fra tutti gli Stati, al di fuori di ogni distinzione politica, culturale» e di area geografica, riconoscendo alla Organizzazione delle Nazioni Unite la funzione di difesa dei diritti e delle libertà di tutti i popoli e il compito di promuovere la «organizzazione giuridico-politica della comunità mondiale»<sup>22</sup>. L'Enciclica *Pacem in terris* suscitò da subito «reazioni tiepide o ostili, in Italia e in altri Paesi, dell'opinione pubblica e della stampa moderata e conservatrice, che rimproverarono al papa di far venire meno le ragioni della contrapposizione dei cattolici al comunismo e dell'Occidente al blocco sovietico, favorendo la campagna pacifista, molto diffusa in quegli anni [...]»<sup>23</sup>.

Reazioni analoghe suscitò in vari partiti politici. In Italia, da parte dei partiti favorevoli alla politica del centro-sinistra, essa fu interpretata come un pratico avallo a questa svolta, mantenendola, per altro, chiusa all'apporto dei comunisti.

17. *Ivi*, par. 1.

18. Sul tema dell'ermeneutica conciliare nel pontificato di Francesco, sia consentito richiamare A. MANTINEO, *Il ritorno al Concilio Vaticano II e l'«aggiornamento» del diritto ecclesiale nel tempo di papa Francesco*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», n. 27, 2017.

19. Il 16 marzo 2013, a pochi giorni dall'elezione, nell'udienza ai rappresentanti dei media, papa Bergoglio pronunciò l'ormai famosa esclamazione: «[...] Ah, come vorrei una Chiesa povera e per i poveri!». Cfr. FRANCESCO, *Udienza ai rappresentanti dei media. Discorso del Santo Padre Francesco*, Aula Paolo VI, Città del Vaticano, 16 marzo 2013, in [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/march/documents/papa-francesco\\_20130316\\_rappresentanti-media.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130316_rappresentanti-media.html).

20. GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, cit.

21. G. VERUCCI, *La Chiesa cattolica in Italia dall'Unità a oggi*, cit., p. 79.

22. Cfr. GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, cit., par. 75.

23. Per una ricostruzione storica dei rapporti tra la società politica e i fermenti nella Chiesa, cfr. G. TAMBURRANO, *Storia e cronaca del centro sinistra*, Feltrinelli, Milano 1971.

Essa «avviò anche da parte di alcuni ambienti di sinistra del mondo cattolico, una fase che fu detta “di dialogo”, che mirava a verificare, fra cristiani e marxisti, fra cattolici e non credenti, in particolare il Pci, la possibilità di un confronto sul piano dottrinario e di una collaborazione sul piano operativo per affrontare in comune i grandi problemi dell’umanità. In diversi Paesi dell’America latina, attanagliati dal sottosviluppo, gruppi di preti e di laici cattolici scendevano in campo per difendere la causa delle masse contadine e sottoproletarie oppresse, schierandosi nella lotta a fianco dei movimenti di sinistra e marxisti»<sup>24</sup>.

Dopo Giovanni XXIII, che era morto nel 1963 e che non aveva potuto portare a termine il Concilio, venne eletto Paolo VI che lo concluse nel 1965. Di quella fase, così densa e i cui influssi sono ora costantemente richiamati e rinnovati nel magistero di papa Francesco, ricordiamo un atto molto significativo che può dare il senso di come la Chiesa dopo il Concilio non sarebbe più stata identica a se stessa, soprattutto nei confronti dei poveri e della questione sociale, in generale. Ci riferiamo al *Patto delle Catacombe*<sup>25</sup>, così definito perché sottoscritto qualche giorno prima della chiusura da una quarantina di padri conciliari, presso le catacombe di Domitilla, a Roma. Con quella sottoscrizione i padri conciliari che vi aderirono condividevano la scelta di essere fedeli a Gesù e alla povertà, a partire dalla loro personale condizione, per abbracciare quella vita «ordinaria» comune alla loro stessa popolazione e povera, nell’abitare, nell’alimentazione, nell’uso dei mezzi di locomozione e anche nell’amministrazione dei beni si sceglie di affidarla «ad una commissione di laici competenti». Tutto nell’ottica di proporre per loro e per la Chiesa la rinuncia a ogni privilegio, «a qualsiasi preferenza ai ricchi e ai potenti». Quel documento, approvato da molti vescovi del Sud America, contribuirà ad aprire la strada a nuovi indirizzi teologici, la Teologia della liberazione e la Teologia del popolo, che hanno influenzato la formazione, non solo teologica, dell’attuale vescovo di Roma<sup>26</sup>.

Paolo VI conclude il Concilio Vaticano II e la Chiesa che lui presiede, dopo il Concilio non sarà più la stessa. La povertà, che costituisce un «mostro» e una minaccia per l’umanità, è un freno per lo sviluppo dei popoli. Così la questione sociale e la dottrina che la Chiesa propone inizia a essere con la *Populorum progressio*<sup>27</sup> (1967), una «proposta» universale: ovvero, riporta la Chiesa, uscita dal Concilio Vaticano II, quella che vuole dialogare con tutta l’umanità a proporre modelli di giustizia

24. G. VERUCCI, *La Chiesa cattolica in Italia dall’Unità a oggi*, cit., p. 84.

25. Sul tema, per tutti, vedi S. TANZARELLA, *Le speranze del Concilio Vaticano II: dalla Chiesa costantiniana alla Chiesa dei poveri*, in A. MANTINEO, S. MONTESANO, L.M. GUZZO, D. BILOTTI, *La speranza torna a parlare. Appunti per un tempo di crisi*, la meridiana, Molfetta 2014, pp. 109-137.

26. Per un contatto tra i due indirizzi teologici, cfr. L. GERA, *La religione del popolo. Chiesa, teologia e liberazione in America latina*, EDB, Bologna 2015.

27. PAOLO VI, *Populorum progressio*, Città del Vaticano, 26 marzo 1967, in [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html).

sociale, di diritti umani, di liberazione dal colonialismo e dalle dittature, di lotta alla fame, alle malattie endemiche. Tali temi verranno ripresi dalla lettera apostolica per l'80° anniversario della *Rerum novarum*, la *Octogesima adveniens*<sup>28</sup> (1971).

#### 4. *Contatti tra la dottrina sociale e le teorie politiche del lavoro e dei lavoratori*

Giovanni Paolo II, che fu certamente molto distante da ogni possibile incontro con la cultura teologica e con l'impegno di liberazione come si attuarono in Sud America, in Paesi ostaggio delle dittature, che spesso univano «la croce e la spada», liberatosi dell'ingombrante esperienza del comunismo come si era attuato nei Paesi dell'Est, e avendo concorso alla sua fine, si veda il suo impegno accanto al sindacato *Solidarnosc*, in Polonia, ebbe subito a constatare come quello che era avvertito come il principale nemico della cristianità, sconfitto, non aveva spalancato le porte a un avvento di pace, di cooperazione fra i popoli e ancor meno a introdurre a una fase nuova in cui il cristianesimo poteva affermarsi come l'unica risposta alle istanze di una umanità «salvata». Con l'Enciclica *Sollicitudo rei socialis*<sup>29</sup> (1987) sentì, così, il bisogno di ritornare sul solco tracciato della dottrina sociale, rinnovandola. E il suo contributo, a vent'anni dalla *Populorum progressio*, su questo versante è fondamentale perché di fronte al trionfo del pensiero unico liberale, e dinanzi allo splendore del capitalismo affermato come modello unico, constata come le distanze fra i popoli e la povertà che si genera dalla disuguaglianza rendono la questione sociale attuale e drammatica. Perché anche laddove sono garantite le libertà tradizionali, quelle proprie dei sistemi democratici, si va profilando uno stato di malessere sociale, quasi di «alienazione», la condizione in cui si genera la spoliazione e frantumazione della personalità, trattata come merce, come «oggetto», come «prodotto», utilizzando il linguaggio proprio della teoria marxiana, che, così definiva, lo stato proprio del lavoratore-proletario, spogliato della fantasia, dell'autonomia, della libertà di pensiero, inserito nella catena produttiva, come un ingranaggio (si ricordi, a proposito, il film *Tempi moderni* del 1936 di Charlie Chaplin). Per Giovanni Paolo II l'alienazione rischia di divenire la condizione collettiva vissuta nella società consumistica: tutto è trattato come merce da consumare. L'uomo stesso vale per quello che consuma. Il consumismo, figlio naturale del capitalismo genera «strutturalmente» malessere, le sue strutture, le leggi che non regolano il mercato, tant'è che si parla di *deregulation*, producono disuguaglianze e necessitano di guerre, prima commerciali e poi militari per sopraffare e conquistare

28. PAOLO VI, *Octogesima adveniens*, Città del Vaticano, 14 maggio 1971, in [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost\\_letters/documents/hf\\_p-vi\\_apl\\_19710514\\_octogesima-adveniens.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html).

29. GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, Città del Vaticano, 30 dicembre 1987, in [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30121987\\_sollicitudo-rei-socialis.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html).

mercati, di approvvigionamento delle materie prime, petrolio e acqua, e poi, mercati ove reperire i lavoratori e ove vendere beni. La giustizia sociale è il nome nuovo della pace. Non vi può essere pace senza una ripartizione equa tra i popoli.

Papa Giovanni Paolo II ritorna con la *Centesimus annus*<sup>30</sup> (1991) alla questione sociale, a cento anni dalla *Rerum novarum*, ancora per denunciare le contraddizioni delle economie di mercato, proponendo di introdurre politiche pubbliche per il pieno impegno, accompagnate dalla raccomandazione a rendere sicuri i luoghi di lavoro. Anche in questa sua enciclica riporta alla denuncia della guerra, sempre incombente e alla quale si oppone con due proposte: semplificare gli stili di vita e lo spreco delle nazioni ricche; e cancellare o, almeno, alleggerire il debito dei Paesi poveri<sup>31</sup>.

Benedetto XVI concorre all'aggiornamento della dottrina sociale<sup>32</sup>. Innanzitutto, riportando l'impegno dei cristiani a vivere la carità come esperienza fondamentale per rendere attuale e coerente la loro missione: «Il nucleo essenziale» è costituito dalla testimonianza resa dalle comunità cristiane. Egli afferma, infatti, nell'enciclica *Deus Caritas est*: «[...] non deve esservi una forma di povertà tale che a qualcuno siano negati i beni necessari per una vita dignitosa»<sup>33</sup>. Un altro «mostro» si è creato negli anni Novanta dopo il pensiero unico liberale: la globalizzazione. E lo stesso papa Ratzinger denuncia tutti gli effetti distorsivi, disumanizzanti di questo fenomeno economico-politico e sociale. Egli sul rapporto che si rende necessario tra giustizia e carità, sottolinea come la Chiesa non sempre abbia compreso «il problema della giusta struttura della società»<sup>34</sup>. Il modo organico con cui la Chiesa si vuole misurare con le questioni sociali è offerto sotto il suo pontificato dal Compendio della dottrina sociale della Chiesa, redatto dal Pontificio Consiglio *Iustitia et Pax*. Agli occhi del pontefice occorre ristabilire un ordine che veda la priorità della politica, di quel servizio finalizzato al bene e ai beni comuni, rispetto alla primazia anzi all'esclusivo dominio dell'economia e della finanza. Tali temi Benedetto li ha ripresi nella sua enciclica *Caritas in veritate*<sup>35</sup> (2009).

30. GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, Città del Vaticano, 1 maggio 1991, in [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html).

31. *Ivi*, par. 35.

32. Cfr. H. MADELIN, *Benedetto XVI, teologo della dottrina sociale della Chiesa*, in «Aggiornamenti sociali», febbraio 2014, pp. 156-159.

33. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est. Sull'amore cristiano*, Città del Vaticano, 25 dicembre 2005, par. 20, in [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html).

34. *Ivi*, par. 27. Cfr. anche il messaggio in occasione della Giornata della Pace del 2011, Benedetto XVI, *Libertà religiosa, via per la pace*, Città del Vaticano, 1 gennaio 2011, in [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20101208\\_xliv-world-day-peace.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace.html). In questo messaggio papa Ratzinger denunciava tutti gli effetti negativi della globalizzazione.

35. BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate. Sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità*, Città del Vaticano, 29 giugno 2009, in [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html).

### 5. I tre diritti «sacri» per (re)inventare una nuova dottrina sociale

Con papa Francesco la dottrina sociale è un cammino che impegna la Chiesa, tutto il popolo di Dio. Ma molto è affidato pure agli uomini e alle donne di «buona volontà» e, nel caso, della cura per la terra a tutta l'umanità.

Prendiamo in considerazione, tra gli atti del Suo Ministero: l'Esortazione *Evangelii gaudium*<sup>36</sup> (2013), sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale che aggiorna il messaggio della Costituzione conciliare *Gaudium et Spes*; la sua prima Enciclica *Laudato si*<sup>37</sup> (2015) e, per ultimi, i discorsi che il papa ha rivolto ai Movimenti popolari della terra in tre incontri loro riservati, nel 2014 a Roma<sup>38</sup>, nel 2015 a Santa Cruz<sup>39</sup>, in Bolivia, e nel 2016 ancora a Roma<sup>40</sup>.

Nell'esortazione il papa, a fronte di una globalizzazione che rende indifferenti, propone la forza del Vangelo, vero rinnovamento per la Chiesa. Denuncia l'economia e la finanza che producono scarti, esuberi, ma non di cose e materie, ma tali sono considerati uomini come anziani abbandonati, bambini schiavizzati e affamati, vittime di guerra e di migrazioni, giovani a cui viene rubato il futuro anche nelle Nazioni ricche. In che senso Egli parla di «globalizzazione dell'indifferenza»<sup>41</sup>. Nel senso che si è come rassegnati, impotenti, di fronte a un'economia che uccide, che produce ingiustizie e morti, a milioni. Di fronte al male, all'oppressione, alle ingiustizie è come se tutta l'umanità e con essa la Chiesa non abbiano niente per proporre il modello costituito dal Vangelo e dall'amore vicendevole. Egli rinnova la dottrina sociale con la sua Esortazione *Evangelii gaudium*, affermando chiaramente che «per la Chiesa l'opzione per i poveri è una categoria teologica prima che culturale, sociologica, politica o filosofica»<sup>42</sup>. Per questo motivo la vera riforma che propone è per la Chiesa stessa, esprimendo il desiderio di «una Chiesa povera per i poveri»<sup>43</sup>. Si spinge, in più occasioni, ad affermare che il dio denaro, Mammona è contro il vangelo e gli

36. FRANCESCO, *Evangelii Gaudium. Sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, Città del Vaticano, 24 novembre 2013, in [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html).

37. ID., *Laudato Si*, cit.

38. ID., *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti all'incontro mondiale dei movimenti popolari*, Città del Vaticano, 28 ottobre 2014, in [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/october/documents/papa-francesco\\_20141028\\_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html).

39. ID., *Partecipazione al II incontro mondiale dei movimenti popolari. Discorso del Santo Padre*, Centro fieristico Expo Feria, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), 9 luglio 2015, in [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/july/documents/papa-francesco\\_20150709\\_bolivia-movimenti-popolari.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html).

40. ID., *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al 3° incontro mondiale dei movimenti popolari*, Città del Vaticano, 5 novembre 2016, in [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/november/documents/papa-francesco\\_20161105\\_movimenti-popolari.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/november/documents/papa-francesco_20161105_movimenti-popolari.html).

41. ID., *Evangelii Gaudium*, cit., par. 54.

42. Ivi, par. 198.

43. *Ibidem*.

idoli di denaro non possono essere venerati. «Non si può servire Dio e il denaro». E, aggiunge, ma lo ripeterà spesso: «E questo non è comunismo. Questo è il Vangelo puro»<sup>44</sup>. L'avidità del denaro, infatti, è la radice di tutti i mali, in quanto «il denaro è lo sterco del demonio». Questa affermazione la fa sua, ma l'aveva introdotta uno dei Padri della Chiesa nel III secolo dopo Cristo, Basilio di Cesarea.

Per papa Francesco è necessario che la Chiesa torni povera per potere parlare ai poveri. «Questa opzione è implicita nella fede cristologica in quel Dio che si è fatto povero per noi, per arricchirci mediante la sua povertà. Per questo desidero una Chiesa povera per i poveri»<sup>45</sup>.

Un lieto annuncio, quello del Vangelo, che restituisce ai poveri la centralità del messaggio cristiano. Chiesa povera che è chiamata a spogliarsi delle ricchezze, del rapporto privilegiato con i potenti, che denuncia le ingiustizie, che vuole assumere una condizione evangelica non legata ai valori mondani. E come papa Luciani nel suo brevissimo magistero aveva denunciato come la proprietà privata sia un furto, papa Francesco ricorda come il denaro sia lo sterco del demonio e la finanza stia uccidendo l'umanità.

La lettera enciclica *Laudato si'* riprende l'elegia di Francesco di Assisi per porre agli occhi della Chiesa e di tutta l'umanità, non solo dei credenti, la cura della casa comune, di Madre Terra. Qui non si tratta di una enciclica ecologista, ma molto di più: si introduce l'ecoprassi, l'ecopolitica e l'economia sostenibile. Infatti, l'enciclica delinea un modello di società, politica ed economia che si liberino da un androcentrismo, che si è proposto in alternativa alle altre creature e al creato, e, per di più si realizza a tutto vantaggio di un gruppo ristretto di uomini e di nazioni.

Egli, accogliendo le istanze e il magistero espresso non solo dai suoi vescovi sparsi per il mondo, e dalle Conferenze episcopali regionali, che richiama costantemente nella sua Enciclica, e salutando come prezioso e originale il contributo dato dalle Chiese ortodosse e dal Patriarca Bartolomeo, richiamato fin da subito, propone di abbracciare tutto il creato che va «custodito» e assegnato in prestito va restituito alle generazioni future. Ancora una volta denuncia gli effetti perversi, violenti di una economia e della finanza che scelgono di desertificare, abusare la natura, fare guerra agli uomini e all'ambiente, provocando le reazioni che sotto forma di eventi climatici sovvertiti, producono morte e distruzione, delle creature e degli uomini.

Sebbene il papa si levi come voce solitaria tra i potenti a porre come centrali per la sopravvivenza i guasti che si determinano a causa di politiche disumane e fatali per la sopravvivenza della terra e del creato, egli confida che si è in tempo a cambiare rotta. A ritornare a un rapporto equilibrato, a relazioni benevole tra gli uomini e con la natura.

44. Id., *Il potere del denaro. Meditazione mattutina nella cappella della Domus Sanctae Marthae*, in «L'Osservatore Romano», anno CLIII, n. 216, sab. 21 settembre 2013.

45. Id., *Evangelii Gaudium*, cit., par. 198.



Egli è coerente con la sua scelta di camminare accanto ai poveri, li ha voluti incontrare. E dai tre incontri possiamo tratteggiare l'ultima, più aggiornata versione della dottrina sociale.

In primo luogo la denuncia che i poveri, o meglio, gli uomini impoveriti, lo sono da un sistema iniquo, neologismo, che vuole indicare molto più che l'iniquità. Egli afferma, come nell'*Evangelii Gaudium*: «Finché non si risolveranno radicalmente i problemi dei poveri, rinunciando all'autonomia assoluta dei mercati e della speculazione finanziaria, e aggredendo le cause strutturali della iniquità non si risolveranno i problemi del mondo»<sup>46</sup>.

Secondo messaggio forte: non basta più ricorrere a politiche assistenzialistiche, che pure nel tempo anche in Europa si sono contratte, perché le emergenze umanitarie, migranti, senza lavoro, fame, guerra, carestie, calamità naturali richiedono nuove politiche e nuovi uomini e donne che si impegnino per il bene comune e per i beni comuni.

I poveri siano loro stessi maestri-sperimentatori di nuovi modelli, non attendendo risposte dall'alto, ma inventando nuove soluzioni. E ciò richiede che non deleghino ad altri il compito di impegnarsi anche in politica, nei movimenti, nelle associazioni, in nuove prassi partecipative. Guardare ai poveri, ai loro drammi ma anche alla loro capacità tanto diffusa nel mondo di sperimentare nuove soluzioni fa ritenere al papa e a noi con lui che abbiamo la possibilità di guardare con speranza al futuro del mondo solo se si inizia a pensare e, soprattutto, ad agire controcorrente.

Terra, casa, lavoro, sono indicati da papa Francesco come diritti sacri dell'uomo, perché è l'uomo stesso a essere sacro, figlio di un Dio tenero che lo vuole custodire e prezioso ai suoi occhi.

E l'uomo sradicato dalla terra, tradisce la sua natura più profonda, quella per cui Adamo, prima creatura, è impastato di terra, prima di ricevere l'alito di vita.

Senza una casa è perduto nella nullità di esistenza raminga e senza legami, quelli che sono garantiti dall'avere un tetto in cui le relazioni umane siano calde e fraterne.

Senza un lavoro viene privato della sue qualità che lo rendono creativo e sempre operoso nel concorrere a rinnovare la creazione, sul modello e a immagine di Dio, che non smette mai di generare vita, in un flusso continuo di energia che lo tiene sempre all'opera.

Come l'uomo che se lavora si sente più libero e più responsabile. Una dottrina sociale quella di papa Francesco che non smetterà di sorprendere, perché per lui come è fondamentale mettere al centro della riflessione ecclesiale l'annuncio gioioso di Gesù, e quello di un Padre il cui attributo è Misericordia, altrettanto decisivo è ascoltare il grido che si solleva dai poveri e che chiede di riformare e ripensare tutto il sistema che si è costruito, privilegiando il denaro e opprimendo l'uomo. Modello perdente, che va cambiato. E a questo compito spetta il sostegno di tutto il Popolo di Dio.

46. ID., *Laudato Si'*, cit., par. 202.



FABIO VECCHI

*Le opzioni metodologiche (per un dialogo possibile)  
tra il teologo e il canonista alla luce dell'ecclesiologia  
postconciliare passata e presente*

1. *Introduzione. Ecclesiologia e storia: due punti fermi comuni alla prospettiva  
teologico-canonistica sul metodo*

In queste pagine si proporranno alcune riflessioni sulla controversia metodologica tra scienza teologica e canonica, la cui coda polemica lungamente protratta sino ai tempi presenti, nonostante i tentativi di ricomposizione messi in campo negli anni del postconcilio, non sembra interrompersi.

Le ricadute assolutamente pratiche di una riconquistata *pax* metodologica tra teologo e canonista, va da sé, sono incalcolabili a beneficio delle strutture visibili del diritto: basti solo pensare alla concettualizzazione aperta e dialogante, non privilegiante, e flessibile dei Concordati moderni del postconcilio<sup>1</sup>, o ai maggiori sbocchi favorevoli a soluzioni di tipo sinodale nel nesso tra primato petrino e collegialità episcopale, prospettati anch'essi all'indomani dell'ecclesiologia conciliare del Vaticano II, o alla rilettura complessiva della Chiesa come organismo sacramentale, e non soggiacente a teorie meramente organizzatorie e funzionali<sup>2</sup>.

La ricostruzione del quadro dialettico terrà presente, per necessità, l'individuazione di «luoghi», come ideali porzioni spaziali comuni tanto al teologo che al canonista, nella consapevolezza che –stante il ruolo strumentale preconconcettualmente assegnato al diritto come momento di mediazione tra la città di Dio e degli uomini – l'oggetto del confronto non andrà individuato tanto nel *locus theologicus* quanto, invece, nel *locus iuridicus*, indagato in funzione del primo. Il che comporta già un primo effetto pratico sull'esame delle singole posizioni, giacché, anziché muovere da un piano di pari ordinazione tra le due scienze, la ricostruzione esige di far scivolare il baricentro prospettico verso la scienza giuridica, la sua essenza (l'oggetto) e il suo metodo<sup>3</sup>.

1. J.T. MARTÍN DE AGAR, *Passato e presente dei concordati*, in «Ius Ecclesiae», 12, Giuffrè, Milano 2000, p. 624.

2. K. KOCK, *I sistemi di diritto ecclesiastico nella Svizzera tedesca e l'ecclesiologia del Concilio Vaticano II*, in «Ius Ecclesiae», 13, Giuffrè, Milano 2001, pp. 67-68.

3. Gli studi teologici postconciliari, infatti, si sono orientati verso la scoperta e la definizione del fondamento ecclesiologico del diritto canonico, ritenendo sufficiente allo scopo inquadrare i confini

Questa precisazione, quanto mai necessaria, è suggerita allo scopo di mettere in guardia sulle deleterie conseguenze derivanti da un approccio che vorrebbe l'applicazione automatica di un metodo prequalificato (teologico o giuridico, a seconda della formazione teorica di provenienza dell'interprete) all'oggetto su cui detto metodo si indirizza<sup>4</sup>.

Un'ulteriore e consequenziale avvertenza riguarda, nello svolgimento di questa sintetica indagine, il nesso stretto tra metodo e oggetto<sup>5</sup> e le sue ulteriori implicazioni, che qui verranno date per acquisite, d'ordine epistemologico e di prassi pur nella consapevolezza che il cuore della controversia tra scienza teologica e canonica risiede proprio nei mancati chiarimenti tra i due interlocutori su ciò che debba intendersi per diritto canonico, ma soprattutto – lo si ripete – sulla funzione servente a questo apoditticamente assegnata.

In tal senso, è possibile cogliere il divario logico intercorrente tra le due impostazioni scientifiche, perché il teologo censura il disinteresse del canonista a provvedere a una definizione teologica del proprio oggetto formale, non avvedendosi che, per il giurista, ciò che conta non è il dato definitorio, quanto l'attitudine funzionale pratica della sua scienza, ossia quello scopo di giustizia, oltre che di ordine, entro cui l'antinomia tra legge e grazia trova la sua armonizzazione<sup>6</sup>. Di notevole interesse è lo sforzo dogmatico inteso a trasferire il nesso tra metodo e oggetto sul piano epistemologico, così da prospettare l'eventuale identificazione del

esterni del *locus iuridicus*, di localizzare, insomma, il fenomeno giuridico, nell'illusione che ciò avrebbe permesso di puntare dritto sulla conoscenza della realtà giuridica della Chiesa, nella sua essenza. Questi rilievi sono risolti in chiave negativa da P.-J. VILADRICH, *Hacia una teoria fundamental del derecho canónico*, in AA.Vv., *La Chiesa dopo il Concilio. Atti del Congresso Internazionale di diritto canonico*, II<sup>2</sup>, Roma, 14-15 gennaio 1970, Giuffré, Milano 1972, pp. 1292-1293.

4. «La scienza canonistica deve applicare con rigore il metodo teologico, lasciando a quello giuridico [...] il ruolo di disciplina solo ausiliare, poiché il nesso tra il diritto divino e quello canonico-umano può essere stabilito soltanto all'interno della logica e della metodologia propria della fede». Così, E. CORECCO, *Teologia del diritto canonico*, in G. BARBAGLIO, S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Roma 1977, p. 1749 e ID., *Il rinnovo metodologico del diritto canonico*, in S.C., 1966. Per una divergente impostazione, K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, I, Monaco 1964<sup>11</sup>.

5. E. CORECCO, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 1746; J. FORNÉS, *Ciencia canónica*, in J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO (a cura di), *Diccionario General de Derecho Canónico*, II Inst. Martín de Azpilcueta, Fac. de Der. Can., Universidad de Navarra, Thomson Reuters Aranzadi, Navarra 2012, p. 85, afferma che oggetto della scienza canonica è la realtà ecclesiale; L. DE LUCA, *Diritto ecclesiastico ed esperienza giuridica*, Giuffré, Milano 1976, p. 10; A. VITALE, *Sacramenti e diritto*, Herder, Friburgo-Roma 1967, pp. XVII-XIX. In una prospettiva di partenza molto diversa, cfr. anche L. PALADIN, *La questione del metodo nella teoria costituzionale*, in *Studi in onore di Leopoldo Elia*, Giuffré, Milano 1999, II, p. 1162.

6. Si confronti, criticamente, E. CORECCO, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 1739. Si rinvia alle splendide pagine sul servizio ecclesiale della carità come momento della dimensione giuridica o di giustizia di C.J. ERRÁZURIZ, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, II, Giuffré, Milano, 2017, pp. 437 e ss.

contenuto del metodo con lo statuto dei principi primi sulla verità scientifica<sup>7</sup>. Per altro verso, anche il teologo non è immune da equivoci ermeneutici e da rischi di sterile nozionismo. Papa Francesco ha, non a caso, in più occasioni rimproverato la scienza teologica fondamentale sollecitandola a ritrovare il suo autentico scopo: «trasmettere il sapere ed offrirne una chiave di comprensione vitale, non un cumulo di nozioni non collegate tra loro»<sup>8</sup>.

Affiorano da queste prime battute le ansie sul rischio pendente sulle rispettive scienze di appiattimenti positivisti o di rigide chiusure nella rilettura dei dati impiegati nelle due dimensioni scientifiche: timori che, in diversa misura, hanno aleggiato sulla metodologia d'ambo gli schieramenti dogmatici. L'esigenza è, allora, verificare quanto le risposte dell'ecclesiologia postconciliare abbiano offerto validi consigli d'orientamento e, in secondo luogo, quanto quelle tracce spirituali, e gli ulteriori loro più recenti sviluppi, abbiano ricevuto concreta attuazione nel tempo presente. Non sarà fuor di luogo rammentare, a proposito del richiamo alle risorse dell'impostazione ecclesiologica che, come acutamente avvertito dalla dottrina, «ogni teologia veicola una determinata ecclesiologia, la quale si riflette [...] sull'impostazione del diritto canonico»<sup>9</sup>.

Non è ozioso, quindi, cogliere, come qui di seguito mi propongo di fare, gli indirizzi pastorali, comunionali e misterici con cui il Concilio Vaticano II ha messo in campo la sua proposta di rinnovamento della Chiesa, in netta riconsiderazione degli schemi scolastici rinviati alla *societas iuridice perfecta* e al modello di *ius publicum ecclesiasticum*, dovendo in ogni caso tener in debito conto che, tuttavia, ogni riforma costituzionale, e anche il cambio di passo concettuale che nel suo progresso vi si accompagna, esprime ineluttabilmente tutte le contraddizioni proprie delle crisi di trasformazione di realtà organizzate, compresa la tendenza a eradicare ciò che si riveli sterile e rielaborare e conservare quanto possa ancora esprimere utilità a vantaggio del sistema, o su cui la scienza denunci la persistente soggezione ai retaggi concettuali<sup>10</sup>.

Per questa esigenza di fondo, gli indirizzi ecclesiologici ora menzionati vanno necessariamente corredati da un ulteriore strumento di metodo tratto dalla fenomenologia storica, in grado di fonderli insieme e conferir loro la necessaria profondità. La storia assolve trasversalmente a questo compito, con l'attribuire ombre e luci a

7. G. DALLA TORRE, *Gli studi giuridici*, in *Metodologia teologica*, San Paolo Roma 1994, pp. 271 e ss.

8. FRANCESCO, *Discorso alla Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Teologia*, 10 aprile 2014.

9. C. FANTAPPIÈ, *Sistemi giuridici e certezza del diritto. Tre modelli per il diritto canonico*, in *Certezza del diritto e ordinamento canonico. Percorsi di ricerca nel centenario del Codice piobenedettin*, a cura di C. MINELLI, Giappichelli, Torino 2017, pp. 75 e ss., spec., p. 78.

10. Tra questi, la pretesa capacità di indirizzo sul diritto assegnata alla pastorale. Cfr. *ivi*, p. 88, che, a detta dell'A., importerebbe al Concilio Vaticano II «l'aver generato una confusione deleteria tra diritto e pastorale».

immagini che, dall'originaria piattezza, assumono spessore per il metodo seguito tanto dal canonista<sup>11</sup> – e dal giurista ecclesiasticista<sup>12</sup> – che dal teologo<sup>13</sup>.

Per altro verso, sia il teologo che il canonista alla ricerca di un punto di convergenza sul metodo, e in vista di una corretta epistemologia, dovranno sempre rammentare la radicale dimensione misterica della realtà ecclesiale<sup>14</sup>, quale necessaria premessa per il metodo<sup>15</sup> e base su cui la Chiesa sacramentale poggia la fundamentalità del segno di salvezza<sup>16</sup>.

Accantonata l'ipotesi della sclerotizzazione di posizioni tra le due sensibilità scientifiche, il più fecondo suggerimento da offrire al teologo che indagli sul diritto canonico e il suo *locus*, resta quello di coglierne, soprattutto, l'essenza empirica – in cui si risolve la stessa mentalità del canonista – che riflette la centralità dell'*aequitas* canonica, come metodo operativo del giusto ecclesiale<sup>17</sup>.

Anche la «riabilitazione» del diritto canonico alla funzione sostanziale e necessaria della verità teologica in un sistema organizzato di precetti – che si riformula secondo l'interpretazione postconciliare nella riconosciuta funzionalità dei sacramenti<sup>18</sup> – è un modo per attuare, infatti, il disegno conciliare giovanneo-paolino, volto all'identificazione tra Chiesa visibile e invisibile, alla ricerca di «un ponte tra cristologia e pneumatologia»<sup>19</sup>.

11. «Nel diritto canonico [...] non si può fare a meno dell'aspetto storico e dell'applicazione del metodo storico». Cfr. P. ERDÖ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico istituzionale*, Giappichelli, Torino 1996, p. 148.

12. «Il complesso dei procedimenti culturali richiesti per condurre una ricerca al fine desiderato e proposto, altro non è che il metodo della ricerca stessa [...] Ciò che sembra più interessante constatare è [...] i contributi metodologici tra l'una e l'altra delle scienze umane, in particolare tra la scienza giuridica e quella storica». Cfr. M. TEDESCHI, *Scienze naturali e scienze umane*, in *Sulla scienza del diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino 2007<sup>3</sup>, p. 6.

13. Sulla centralità della posizione della storia nel metodo teologico, per cui la storia è il cammino ermeneutico della Rivelazione: una «anamnesi storica» che espone il problema teologico nella sua oggettività; «La storia include la Tradizione, i vincoli sociali, le strutture essenziali della metafisica, anche se in modo storico, non statico e fissistico». W. KASPER, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Queriniana, Brescia 1969, rispettivamente a p. 56 e p. 71.

14. P. A. D'AVACK, *Legittimità, contenuto e metodologia del diritto canonico*, in «Il Diritto ecclesiastico», 89, Giuffrè, Milano 1978, pp. 36-37; nonché la trilogia sul tema in G. LO CASTRO, *Il mistero del diritto*.

15. R. SOBÁNSKI, *I problemi sostanziali e metodologici dell'insegnamento dei fondamenti del diritto canonico*, in «Apollinaris», 51, PUL, Roma 1978, p. 90.

16. G. SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti*, cit., pp. 73 e 95 e ss.

17. Cfr. P. GROSSI, *Diritto canonico e cultura giuridica*, in «Quaderni Fiorentini», 32, Giuffrè, Milano 2003, pp. 381-382. Si dissente, invece, sull'affermazione con cui l'A. assegna al diritto canonico un ruolo puramente strumentale, che risolve il diritto entro un puro ruolo di servizio (p. 379). L'attuale crisi metodologica tra le due scienze, infatti, si origina in gran parte da una radicalità presunta delle funzioni svolte da entrambe: estremizzazione che ha concorso alla rottura dell'unitarietà dell'impianto concettuale e alle crescenti difficoltà di un dialogo tra le parti.

18. A. VITALE, *Sacramenti e diritto*, cit., pp. 29 e ss.

19. C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, Marcianum Press, Venezia 2015, p. 103.

2. *Notazioni storiche di sintesi sulle traiettorie di svolgimento dei metodi tra teologo e canonista. Lo iato con la scienza giuridica civilista*

I dissapori tra teologi e canonisti, poi resi platealmente visibili negli anni del Concilio Vaticano II, non a caso hanno un manifesto epicentro pubblico nelle vicende riconducibili alla prima grande codificazione canonica pio-benedettina: là dove il metodo codificatorio venne assumendo la funzione di una lente di ingrandimento sulla scarsa attitudine dei canonisti a calcare terreni sistematici (ne sia conferma il pervicace attaccamento al metodo esegetico) e regole organizzative nuove e sconosciute, in un quadro di dominante e generalizzata letargia di interessi verso gli sviluppi dogmatici avviati dalla scienza teologica<sup>20</sup>.

Quelle divergenze, tuttavia, affondano le radici in un passato remoto, perché la storia delle fonti ecclesiali si connota per dinamiche ondivaghe, volta per volta, attrattive e divaricanti tra le due sensibilità. Non è necessario, però, distendere a dismisura l'orizzonte dello sguardo per accorgersi che il razionalismo del XVIII secolo aveva sottratto alle fondamenta del metodo neoscolastico i puntelli che ne reggevano l'impalcatura teorica: l'universalismo teocentrico gregoriano, riveduto e corretto dal magistero giuridico suareziano, ma che sopravviveva in età moderna solo negli *studia* e in una poderosa produzione trattatistica, quello stesso universalismo metodologico fondato sull'unità dei suoi fattori (*fides, intellectus, auctoritas e ratio*)<sup>21</sup> manifestava, in un moto progressivo, i segni evidenti di una crisi acuita dalle frecciate velenose del nominalismo filosofico e del riformismo protestante, per sprofondare sotto le bordate inferte al pur ricco arsenale del metodo nei successivi secoli segnati dall'eclittismo culturale del Principe assoluto, sempre più irrimediabilmente rapito dal simulacro della sua immagine<sup>22</sup>.

Non sono, infatti, solo le *auctoritates*, inchiodate sugli assi portanti della tecnica del commento<sup>23</sup> e, poi sui parametri del giusrazionalismo, per restarvi definitivamente confitti e isolati, né la decapitazione del sillogismo, pur largamente abusato nella sua forma pura dalla scolastica<sup>24</sup>, a premonire eventi peggiori, perché la disfatta del metodo medioevale aveva una più profonda eziologia, la cui radice affondava nella crisi della percezione stessa dei principi primi della Chiesa in funzione del

20. ID., *Introduzione storica al diritto canonico*, il Mulino, Bologna 2003, p. 234.

21. W. KASPER, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, cit., pp. 23 e ss.

22. Questo invaghimento del Sovrano verso la rappresentazione potestativa autoreferenziale, di sé stesso, trova la sintesi naturale nel principio dell'emancipazione assoluta dal vincolo della legge: *princeps a legibus solutus*, quale corollario della sua *potestas*, per cui, e in conseguenza di cui, *superiorem non recognoscens*. P. BELLINI, *La coscienza del principe*, I, Giappichelli, Torino 2000, pp. 213-218 e ss.

23. I commentatori, infatti, adottano schemi logici di interpretazione. Cfr. A. ERRERA, *Lineamenti di epistemologia medievale: storia di una rivoluzione scientifica*, Giappichelli, Torino 2006, pp. 94 e ss.

24. L'uso astratto del sillogismo, sganciato dai fatti e dalla verità, ne avrebbe causato la decadenza. Cfr. L. MOSCO, *Scienza giuridica e metodologia giuridica*, Jovene, Napoli 1954, p. 66.

diritto naturale, nei suoi medesimi *interna corporis*<sup>25</sup>. Più generalmente, un pervicace e incessante fenomeno erosivo di relativizzazione aveva minato le basi non solo dell'impiego universalistico della *quaestio*, quale strumento di metodo eccellente per ricavare la verità dal testo legale o teologico, ma aveva risucchiato l'essenza della sua valenza generale, astratta e universalistica e, con essa, la stessa percezione dell'*aequitas*, ossia il mezzo principe per temperare in misericordia il naturale rigore della norma<sup>26</sup>. Tutto ciò, con effetti devastanti, evidenziati dall'ingresso e dalla successiva stabilizzazione sulla scena scientifica di una sciatta metodica applicativa in grado di condizionare negativamente la produzione dogmatica fino al Concilio Vaticano I, persino superandone i confini temporali. Veniva relativizzato il principale mezzo di ermeneusi e di metodo, l'*aequitas*, che aveva permesso alla Chiesa visibile del diritto di proclamare la specialità della sua legge<sup>27</sup>.

Se questo vale per la scienza canonica, il percorso metodologico del teologo è, forse, più lineare, ma altrettanto sofferto. Tutta la patristica ammantava i sacramenti entro una velatura simbolica senza per nulla contaminare la sacralità del *signum*. La riflessione teologica, e il metodo, per oltre un millennio, sino alla definizione scolastica di Ugo da San Vittore, si appoggerà fiduciosa sulla concretezza agostiniana della natura del sacramento come *sacrum signum*. Così, il «sacramento-segno» sarà, sino a Pietro Lombardo, lo strumento eccellente per penetrare il mistero<sup>28</sup>.

Precedentemente al concilio tridentino, l'unico decisivo intervento canonistico con metodo giuridico sull'impianto teologico è offerto da Graziano, il quale, mosso da virtù pratica e, forse, da un certo spirito provocatorio e dissacrante verso il «sistema» delle *auctoritates*, impiega lo strumento della *distinctio*, mutuandolo, peraltro, dalle felici intuizioni ermeneutiche di Bernoldo di Costanza e dall'eclettismo culturale di Pietro Abelardo<sup>29</sup>. La fedeltà del teologo a un metodo dominato dalla natura sacramentale della Chiesa, non ha, nel canonista, un equivalente raffronto speculare, né lo svolgimento metodologico segna una linearità assimilabile, sia nel lungo<sup>30</sup> che nel breve periodo<sup>31</sup>.

25. A. VENDEMIATI, *Il diritto naturale. Dalla scolastica francescana alla riforma protestante*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2016.

26. «[...] il transito dall'*aequitas* all'*aequitas singularis* (comporta che) i *praecepta* giuridici vengono assoggettati ad una metodica applicativa che li priva della loro universalità». Così, A. DONATI, *Profili metodologici nell'applicazione del diritto naturale*, in G. DIURNI, P. MAN, F. TREGGIARI (a cura di), *Per Saturam. Studi per Severino Caprioli*, I, Fondazione Centro Italiano Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2008, pp. 397 e ss. Vedi anche V. PIANO MORTARI, *Diritto, logica, metodo nel secolo XVI*, Jovene, Napoli 1978.

27. B. SERRA, *Arbitrium et aequitas nel diritto amministrativo canonico*, Jovene, Napoli 2007, pp. 109 e ss.

28. G. SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti*, cit., pp. 75-81.

29. S. KUTTNER, *Gratian and the School of Law, 1140-1234*, II, Variorum Reprints, London 1983, pp. 17 e ss.

30. C. FANTAPPIÈ, *Sistemi giuridici e certezza del diritto*, cit., pp. 75 e ss., spec. pp. 76-88.

31. Per una rassegna sintetica degli sviluppi metodologici della canonistica, tra Scuole e singoli autori, cfr. P. ERDÖ, *Teologia del diritto canonico*, cit., pp. 23-49; R. SOBÁŃSKI, *I problemi sostanziali e*



Gli anni del Concilio Vaticano II, come si dirà, segnano una sensibile decontrazione della tensione tra teologi e canonisti e alimenterà legittime speranze. Il nuovo passo, che tuttavia si dimostrerà tutt'altro che sufficiente a rianimare un dialogo proficuo, è bastante a infondere vitalità a inconsueti tentativi di approccio metodologico di sintesi interdisciplinare tra diritto e teologia, tra i pontificati di Paolo VI e Giovanni Paolo II<sup>32</sup>.

Per la metodologia teologica, rimasta incardinata alla ragione speculativa sino al Concilio Vaticano I, il successivo grande incontro sinodale vaticano significherà soprattutto riconvertire l'angolo prospettico verso la funzione ecclesiologica che fa dei sacramenti un ponte di raccordo tra il fedele e Cristo<sup>33</sup>. Sull'ecclesiologia, insomma, si scommette, forse con eccessivo ottimismo, la riconciliazione tra le due scienze<sup>34</sup>.

È stato più recentemente messo in luce, con inusitata lucidità d'analisi, il momento di connessione e di frattura tra diritto e carità, trattati entrambe con le valenze metodologiche di «paradigmi». Le molteplici disparità declinate tra i due assi criteriologici, sembra possano essere tutte ricondotte alla natura epistemologica che ciascuna è in grado di proporre all'interprete.

Effettivamente, lo scienziato ha di fronte a sé l'alternativa tra una verità agapica, «avaloriale», capace di colmarsi di sé, in sé trovando la perfezione della *caritas* e della misericordia, e una verità costretta, temporanea, imposta, che fa i conti con ricorrenti problemi di legittimazione e, quindi, di correzione, se non di emendamento e di abrogazione<sup>35</sup>. È evidente a tutti che il voluto paradosso di una carità incarcerata nel freddo paradigma giuridico ha uno scopo di lettura diverso: segna, in termini processuali, l'*Ecce homo* e il tragico equivoco giudiziario di Pilato; in termini «statici» individua lo iato tra la persona che, emancipata dall'accezione classica dell'*imago* teatrale, si

*metodologici*, cit., p. 88, con alcune riserve critiche al metodo della Scuola di Navarra; P.A. D'AVACK, *Legittimità, contenuto e metodologia del diritto canonico*, cit., pp. 31 e ss., con spunti polemici nei confronti del metodo assunto dalla Scuola polacca; G. DALLA TORRE, *Gli studi giuridici*, cit., pp. 272-273. Sempre attuale lo studio a due mani di A. ROUCO VARELA, E. CORECCO, *Sacramenti e diritto: autonomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Jaca Book, Milano 1971; E. CORECCO, *Teologia del diritto canonico*, cit., pp. 1738-1746.

32. Basti qui rammentare le analisi condotte da D. COMPOSTA, F. COCCOPALMERIO e J. BEYER. Cfr. P. ERDÖ, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 43.

33. Uno dei principali aspetti attraverso cui indagare il rapporto tra sacramenti e diritto risiederebbe nell'attitudine funzionale ecclesiologica dei sacramenti. Cfr. A. VITALE, *Sacramenti e diritto*, cit., pp. 7 e ss. e spec. pp. 29 e ss.; G. SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti*, cit., p. 89.

34. Sullo scopo ecclesiologico del diritto canonico, vedi V. DE REINA, *Ecclesiología y derecho canónico. Notas metodológicas*, in «Rev. Española de Derecho Canónico», 55, Inst. Ciencias Jurídicas Dep. S. Raimundo de Peñafof, Salamanca 1964, p. 350. Un quadro ricostruttivo preciso e completo sullo sviluppo dottrinale del metodo canonistico nel Novecento è offerto in C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, cit., pp. 309-314.

35. R. BARTOLI, *Riflessioni sulla carità come paradigma giuridico*, in «Quaderni Fiorentini», 42, Giuffrè, Milano 2013, pp. 108 e ss.

eleva nel *christifidelis* e «fratello», nella sua irripetibile identità e, pure totalmente estranea, nella sua dignità più autentica, agli schemi sociali del ricco e del povero<sup>36</sup>.

Ora, questa divaricazione intercorrente tra oggetto e metodo, così lampante tra giuristi canonisti e civilisti, non è meno sostanziale tra teologi e canonisti. Se, infatti, «il diritto è misura, proporzione, ragionevolezza, bilanciamento (per altro, e opposto verso) la carità è dismisura, sproporzione, irragionevolezza, sbilanciamento»<sup>37</sup>, appaiono chiare le distanze siderali tra scienziati e metodi e le ragioni che ne sono alla base.

Ci basti alludere al presupposto del carattere vincolante della norma canonica, quale precondizione su cui impostare il metodo dell'applicazione analogica<sup>38</sup>.

### 3. *Il Concilio Vaticano II e la ricucitura del dialogo tra canonisti e teologi sul terreno dell'ecclesiologia pastorale, di comunione e mistero*

Vige un sostanziale consenso tra canonisti e teologi nel ritenere che il Concilio Vaticano II (spec. attraverso i cardini programmatici di *Lumen Gentium*, n. 8 e *Gaudium et Spes*, n. 40) abbia sancito un significativo momento di disgelo nelle reciproche rigidità dogmatiche. Questo soleggiamento climatico, com'è noto, coincide con un'innovativa impostazione ecclesiologica avviata dai Padri conciliari, che decreta la crisi e l'archiviazione del modello gius-ecclesiale di *ius publicum ecclesiasticum externum*<sup>39</sup>.

I canonisti sembrano, dunque, d'accordo sul mutamento di prospettiva ecclesiologica riconvertito sull'idea comunionale quale chiave teorica di impianto delle variabili della Chiesa-società, che pone al centro il «Popolo di Dio nella sua peregrinatio terrena»<sup>40</sup>, della Chiesa nella dimensione giuridico-organizzativa di

36. Sul «sacramento del fratello», nell'identificazione di Cristo come Sacramento fontale e primordiale, cfr. G. SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti*, cit., pp. 43 e ss. e pp. 107 e ss.

37. R. BARTOLI, *Riflessioni sulla carità*, cit., pp. 113-114, con rinvio a P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 31.

38. Corecco, infatti, affrontando il problema del metodo, affermava che gli istituti giuridici canonici che attribuiscono carattere vincolante alla norma canonica, sono analoghi agli istituti civili. Cfr. A. ROUCO VARELA, E. CORECCO, *Sacramenti e diritto*, cit., p. 64.

39. Osserva L. SPINELLI, *Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II*, Giuffrè, Milano 1985<sup>2</sup>, p. 36, che, più che nei termini di una cesura radicale, gli eventi si compiono «per un progressivo spostamento dell'attenzione dalla Chiesa come realtà sociale, istituzionale, giuridica, alla Chiesa come Corpo Mistico di Cristo» e che il Concilio, pur rifiutando il modello del *ius publicum ecclesiasticum* come metodo-sistema di comprensione della Chiesa, non ne rinnega la valenza *in toto*, in quanto non nega in radice l'idea di Chiesa come *societas perfecta*, semplicemente operando una ricomposizione dei concetti, e attribuendo un primato all'idea di comunione, di missione e di servizio, anziché all'idea di società e di *potestas*. Con rinvio a A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed Ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*, EDB, Bologna 1975 e Y.M.J. CONGAR, *La situazione ecclesiologica al tempo dell'Ecclesiam Suam*, in *Il Regno - Documenti*, EDB, Bologna 1981-5, p. 173.

40. P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto canonico. Introduzione, sistematica generale*, Giuffrè, Milano 1980, p. 39; C. FANTAPPIÈ, *Introduzione storica al diritto canonico*, cit., pp. 259-261. Più in generale,

giustizia, o della Chiesa quale soggetto portatore di un diritto finalizzato alla missione universale e alla pastorale.

Nel quadro di un raffronto marcato tra scuole – e metodi – affioranti nello specchio del diritto canonico – già da solo sufficiente a delineare un orizzonte dogmatico complesso e frastagliato<sup>41</sup> –, l'ecclesiologia comunione ha sicuramente conquistato una collocazione di rispetto, a fianco del profilo misterico e pastorale.

La dottrina non ha mancato di sottolineare, anzi, l'orientamento ecclesiologico pastorale, diffusamente presente in tutti i deliberati del Concilio Vaticano II, quale segno di una volontà di «revisione profonda di taluni aspetti dell'autocoscienza ecclesiale», pur restando fedeli al solco di una Tradizione bimillenaria<sup>42</sup>. Nel contesto della teologia del terzo millennio, Francesco sottolinea la necessità di un rinnovato incontro tra teologia e pastorale<sup>43</sup>.

Questo segno dirompente si è materializzato nel principio del *sensus fidei* ex can.747 par. 1 CIC per cui Cristo, nell'affidare alla Chiesa interamente in sé considerata il «deposito della fede», ha precisato senza possibilità d'equivoco le leggi metodologiche sulla conoscenza della norma canonica<sup>44</sup>.

Sul punto, la prospettiva metodologica di Rouco Varela non solo sostiene l'autonomia scientifica del diritto canonico, ma scorge nell'ecclesiologia conciliare del *sensus fidei*, quel necessario trampolino di lancio con cui, e per mezzo del quale, il diritto canonico può recuperare precorse sonorità metafisiche e antropologiche: la teologia del diritto canonico si concentra comunque sull'oggetto dell'analisi<sup>45</sup>.

J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Collana Biblioteca di Teologia Contemporanea, Queriniana, Brescia 1992<sup>4</sup>, n.7.

41. Basti osservare, nei rapporti intercorrenti tra diritto canonico e diritto secolare civile, il principio di autonomia e distinzione piena adottato dalla Scuola di Monaco (nelle sue diverse anime di Antonio M. Rouco Varela, Remigiusz Sobánski e Eugenio Corecco); al metodo di collaborazione tra le due sfere del diritto nonostante la differenza tra i due ordini e valori di grandezza (Scuola laica italiana dei canonisti del postconcilio); al metodo dell'analogia (nelle varianti divaricanti della proporzionalità o dell'attribuzione, ossia *per analogatum princeps*), fatto proprio dai canonisti d'ambito pontificio; al metodo analogico, pur qui divergente, di radice antropologico-tomista, che individua nel diritto canonico una specie nel più ampio *genus* del diritto inteso unicamente (Gruppo di *Concilium* e Scuola di Navarra). Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Introduzione storica*, cit., pp. 259 e 261 e nn.106 e ss.

42. S. BERLINGÒ, M. TIGANO, *Lezioni di diritto canonico*, Giappichelli, Torino 2008, pp. 19-20.

43. «[...] l'incontro tra teologia e pastorale non è opzionale (ma) costitutivo di una teologia che intende essere ecclesiale». Così, FRANCESCO, *Videomessaggio del Santo Padre al Congresso Internazionale di Teologia presso la Pontificia Università Cattolica Argentina*, 1-3 settembre 2015.

44. Il metodo canonico basato sul *sensus fidei*, cioè su una «conoscenza per fede» (*ordinatio fidei*) che supera la conoscenza puramente logico-razionale, delle regole formali di un sistema positivista (*ordinatio rationis*) sembra accettabile solo per una teoria generale del diritto. S. BERLINGÒ, M. TIGANO, *Lezioni*, cit., p. 43.

45. A. ROUCO VARELA, *Grundfragen einer katholischen Theologie des Kirchenrechts*, Überlegungen zum Aufbau einer katholischen Theologie des Kirchenrechts, in «Archiv für katholisches Kirchenrecht», 148,1979, pp. 346-347.

La più avveduta dottrina canonistica attuale, di cui Peter Erdö è esponente di spicco, sostiene sulla base metodologica suggerita dalla proposta di unità e inseparabilità tra società terrestre e comunione di grazia ex *L.G.*, n.8, la centralità dell'«ecclesiologia di comunione»: questa non va intesa come un grimaldello teorico per sbarazzarsi della precedente «ecclesiologia legalista», ma come regola metodologica volta a rileggere i dettami dottrinali della Chiesa e il suo diritto attraverso il dinamismo della Rivelazione<sup>46</sup>.

Juan Fornés sottolinea, del messaggio conciliare sul metodo (ex Decr. *Optatam Totius*, n. 16), che il diritto canonico va necessariamente riletto in chiave misterica, e che una corretta trattazione su di una metodologia relativa al diritto canonico non può sottovalutare il mistero della Chiesa<sup>47</sup>.

Questa prospettiva metodologica richiede approfondimenti concettuali sull'oggetto del diritto canonico, la cui scomposizione d'analisi dovrà riconoscere una posizione eminente al momento «pastorale»<sup>48</sup>.

Siffatta prospettiva postconciliare si propone metodologicamente costruttiva e ricca di spunti, a patto che se ne percepiscano le potenziali equivocità e i rischi sottesi nell'intenzione di ridurre univocamente la pastorale o come «qualificativo» o, al contrario, come «sostantivo» del diritto canonico<sup>49</sup>. Per altro verso, il metodo della scienza canonica – è bene ripeterlo – attinge nel postconcilio a una prospettiva misterica che sembra avvolgere interamente il rigore scientifico di una riscoperta lettura metafisica dell'uomo<sup>50</sup>.

46. P. ERDÖ, *Teologia del diritto canonico*, cit., pp. 20-21.

47. J. FORNÉS, *La ciencia canónica contemporánea (valoración crítica)*, Pamplona 1984; Id., *El concepto de derecho canónico en el periodo inmediatamente posterior al Concilio Vaticano II*, in *Plenitudo Legis Dilectio. Homenage al Prof. Dr. F. Retamal Fuentes*, Pbro, Anales Fac. Teología, 3, 2002, pp. 41 e ss.

48. In prospettiva misterica, il diritto canonico andrà quindi inteso: 1. come scienza teologica; 2. come pastorale; 3. come scienza strettamente giuridica che rinvia al problema della differenziazione tra morale e diritto. J. FORNÉS, *Ciencia canónica*, cit., pp. 79 e ss.

49. Siffatta proposta metodologica, infatti, sortirebbe conseguenze nefaste per il diritto canonico: nell'un caso, si avrebbe un diritto canonico «carente di sostanziale vigore e di rigore scientifico giuridico», nell'altro (che risponde alla *praktische Theologie* teorizzata da Rahner e da Schuster), si avrebbe una sottomissione distorta del diritto canonico ai fenomeni politici e sociali, tale da «fracassare» le istituzioni giuridiche della Chiesa. Cfr. J. FORNÉS, *Ciencia canónica*, cit., pp. 81-82.

50. Questo interessante versante prospettico è sondato con grande sensibilità da Gaetano Lo Castro. L'A. ne ha fatto ricorrente oggetto delle sue riflessioni, poi raccolte in una trilogia riassuntiva di ampio respiro sul diritto canonico e da cui si possono trarre frequenti approfondimenti sul metodo. G. LO CASTRO, *Il mistero del diritto*, vol. I, *Del diritto e della sua conoscenza*, Giappichelli, Torino 1997 (spec. lo scritto IV, *Conoscenza e interpretazione del diritto* e VI, *Scienza giuridica e diritto canonico*); vol. II, *La persona e il diritto nella Chiesa*, Giappichelli, Torino 2011; vol. III, *L'uomo, il diritto la giustizia*, Giappichelli, Torino 2012 (spec. gli scritti IV, *Individuo e «insieme» nelle organizzazioni di tendenza confessionale* e VII, *Il mistero del processo e il giudizio*, pp. 225 e 247 e ss.).

Meno rivalutata – a mio modesto parere, con grave errore –, la prospettiva del metodo storico che, pure, ad esempio, ha un eminente sostegno nella rilettura teologica che ne fa Walter Kasper<sup>51</sup>. E tuttavia, il punto di incontro prospettato dal Concilio Vaticano II tra diritto e teologia, e nel rinnovamento metodologico dei due saperi, è chiaro e solido: transita necessariamente attraverso la «tradizione della grande Scolastica», riconosce la vitalità del pensiero storico e, accettando la necessità del pluralismo teologico, ammette, in chiave giuridica, l'apertura di un «vasto spazio di libertà all'interno dalla Chiesa»<sup>52</sup>.

Teologia e diritto, e rispettivi metodi, sembrano toccarsi, nella prospettazione di una Chiesa in cammino, escatologica e che, lungi dal proporsi come fine a sé stessa, si proclama strumento e servizio, in pieno recupero dell'autentica essenza del diritto ecclesiale, espressione esauriente della realtà sacramentale<sup>53</sup>.

In questa prospettiva, il teologo Kasper enuncia le conseguenze del Concilio Vaticano sul metodo: la relativizzazione del dogma, in chiave storica, comporta una grande consapevolezza perché il dogma del teologo richiede la coniugazione con la storia dell'uomo. Il problema ermeneutico della trasmissione della Parola, della giusta propagazione della Rivelazione, ne segue la sua sussistenza, che è sussistenza della Chiesa nel tempo presente<sup>54</sup>. Questa «consapevolezza storica» che anima ancor oggi il metodo teologico di papa Francesco – per il quale la fede è pensabile solo nel contesto dell'incontro storico con Dio – si arricchisce di ulteriori impegni<sup>55</sup>.

Ancora più deflagrante, la ribelle proposta teologica di Bernard Lonergan che prefigura una radicale «conversione» religiosa e intellettuale, così da rendere possibile l'apertura del metodo teologico alle leggi immanenti delle scienze fisiche. Percorso insidioso, per il suo calcare sentieri di confine. Percorso altrettanto affascinante, per la proposta implicita di riconsiderare il tema del possibile bilanciamento tra *fides* e *ratio*. L'intenzionalità razionale, il cui metodo assume le forme rigorose della norma, è la chiave di volta che permette il passaggio per *transfert* dalla conoscenza della natura alla conoscenza «convenzionale» del mondo umano<sup>56</sup>.

Le proposte conciliari, dunque, pongono tanto il canonista che il teologo di fronte all'urgenza di una ricapitolazione, di una riforma del metodo, nel superamento degli

51. W. KASPER, *Fede e storia*, n.22, Collana Biblioteca di Teologia Contemporanea, Queriniana, Brescia 1993.

52. ID., *Per un rinnovamento*, cit., pp. 30-31. Cfr. anche J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, n. 95, Collana Biblioteca di Teologia Contemporanea, Queriniana, Brescia 1997.

53. F. VECCHI, *I sacramenti, il teologo ed il canonista. Profili interdisciplinari sul «signum» sacramentale, rileggendo Mons. Giuseppe Silvestre*, in «Diritto e Religioni», n. 22/1, Pellegrini, Cosenza 2017, pp. 857-898..

54. W. KASPER, *Per un rinnovamento*, cit., p. 37.

55. G. WHELAN, *Il metodo teologico di papa Francesco*, in *Dal chiodo alla chiave: la teologia fondamentale di papa Francesco* (a cura di M. TENACE), LEV, CdV, 2017, pp. 113 e ss.

56. B.J. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1985<sup>2</sup>, pp. 336 e ss.

schematismi generati da erronee riletture neoscolastiche. Che il Concilio Vaticano II avesse avuto il pregio di puntare il dito direttamente al centro della questione, esaurendo il suo compito in un'indicazione pratica di lavoro e che i progressi di quei suggerimenti fossero lasciati liberi nel grembo dei buoni propositi della dottrina teologica e canonistica, fa ben presagire l'onda lunga delle incertezze che animeranno gli anni del postconcilio. Si tratta di dubbi che la dottrina giuridica registra con lucidità, avvertendo, come scriverà Orio Giacchi, che, se il Concilio Vaticano II rivaluta il metodo giuridico, è poi compito del canonista avverarne i modi e i termini del progetto di riforma, in maniera da renderlo compatibile con lo spirito evangelico di cui la Chiesa è portatrice<sup>57</sup>. L'imperativo ordinatore del giurista emerge qui con prepotenza. Ma lo scienziato organizzatore e traduttore in regole e sistemi della realtà vivente ha bisogno di orientarsi su principi primi. Quelle esortazioni, dunque, risuoneranno nel tempo, in prolungate eco accolte e periodicamente reinterpretate, segno di un percorso condizionato da pesanti margini di inconcludenza.

La più recente scienza giuridica si è espressa assai più convintamente circa l'emersione di nuove incertezze sui temi del metodo canonico, tenuto conto del fatto che l'ecclesiologia del Concilio Vaticano II aveva introdotto uno strumentario concettuale talmente innovativo, da comportare una rifondazione dello statuto epistemologico e una rilettura radicale del concetto giuridico di Chiesa<sup>58</sup>. Il comprensibile disorientamento dei canonisti di fronte alla novità dei parametri concettuali (apparivano nel linguaggio comune le espressioni di corresponsabilità, sinodalità, collegialità, ignote o, a causa della intrinseca problematicità, rigettate nel baratro oscuro della storia) propalati dalla nuova ecclesiologia conciliare, uniti all'esigenza di ricapitolare le leggi sul metodo, poneva sul tavolo il problema della traduzione di quella dottrina teologica in formule giuridiche, in «strutture concrete e determinanti»<sup>59</sup>.

Il problema postconciliare rimasto irrisolto è quello di una effettiva volontà di comprensione tra le due grandi anime della Chiesa – diritto e teologia –, e di non aver compiutamente tradotto il dettato teologico conciliare in una sicura voce normativa: di non aver realizzato, insomma, la necessaria e attesa mediazione istituzionale<sup>60</sup>.

57. In tal senso, il metodo giuridico canonico, in quanto ispirato da una primaria istanza di giustizia secondo carità (e grazia) si avvale e si esplica attraverso i suoi peculiari istituti della dispensa, dell'*epicheia* e dell'equità. Cfr. O. GIACCHI, *Valor del método jurídico en la actualidad*, in *Ius Canonicum*, 11, Univ. Navarra, Pamplona 1971, pp. 95 e 100.

58. C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica nel post-concilio*, in *Recte Sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, vol. I. *Diritto canonico*, Giappichelli, Torino 2014, pp. 321-322.

59. C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica nel post-concilio*, cit., p. 337.

60. H. LEGRAND, *La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II. Un'indagine e una riflessione teologica e istituzionale*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (a cura di R. BATTOCCHIO, S. NOCETI), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Glossa, Milano 2007, p. 106.

Severino Dianich giunge persino a prospettare una «ecclesiologia introvertita», quale percorso imboccato dai canonisti una volta estromessi dal rassicurante recinto del *ius publicum ecclesiasticum* e del suo basamento storicamente consolidato nell'ecclesiologia dualista neoscolastica<sup>61</sup>. A questo Autore si deve un interessante sviluppo dell'ecclesiologia conciliare misterica che, sulla base dell'avvenuto superamento della concezione dualista, ex *G.etS.*, n. 43 (i cristiani sono indistintamente «cittadini dell'una e dell'altra città»), traduce il mistero della Chiesa nell'individuazione delle concrete aggregazioni sociali<sup>62</sup>: qui il suggerimento di metodo fonde insieme prospettiva teologica e giuridica. Si tratta, tuttavia, di armonie episodiche, non sistemiche. La mancata duttilità a conoscere lo strumentario scientifico e metodologico l'uno dell'altro è un difetto reciprocamente imputabile<sup>63</sup>.

#### 4. *Indicazioni postconciliari di metodo per il teologo: il «locus theologicus», dalla dialettica dell'Incarnazione alla sinodalità comunionale*

I rapporti tra teologo e canonista restano dunque sovraccaricati da una persistente e non sopita polemica sulle inefficienze della logica giuridica ad attuare un'effettiva mediazione istituzionale della verità teologica e della sua ineffabilità spirituale<sup>64</sup>. Altrettanto complessi sono i termini di assestamento per un modello metodologico, all'interno della dimensione teologica.

La visione affascinante del metodo teologico che predilige come *locus theologicus* il mistero dell'Incarnazione<sup>65</sup>, pur superata dagli eventi conciliari e dalle novità dei suoi dettami, conserva una notevole utilità anche oggi. Questa produce ricadute anche nello specchio giuridico giacché il mistero (teologico) dell'incarnazione ha un essenziale referente materiale e si radica nel carattere sociale della Chiesa. Visibile e invisibile trovano un punto di dialogo attraverso la mediazione istituzionale della Chiesa del diritto, la quale esprime e proclama lo Spirito<sup>66</sup>. La consapevolezza della dottrina preconciare secondo la quale il diritto canonico esprime esaurientemente sé stesso attraverso una struttura socio-sacramentale, vale ancora oggi, a cinquant'anni di distanza.

Il sacramento, nella sua contemporaneità di segno e simbolo, diventa l'asse di rotazione su cui la teologia sacramentale si snoda e si propone alla società contem-

61. S. DIANICH, *Diritto e teologia. Ecclesiologia e canonistica per una riforma della Chiesa*, EDB, Bologna 2015, p. 8 e pp. 46-48.

62. S. DIANICH, *Diritto e teologia*, cit., pp. 50-52.

63. ID., *Comunione e diritto*, in «Vivens homo», 9, 1998, p. 393.

64. ID., *Diritto e teologia*, cit., p. 9.

65. E. CORECCO, «Teologia del diritto canonico», cit., p. 1743.

66. Ivi, p. 1745.

poranea<sup>67</sup>. Non solo: il sacramento non assolve all'unica funzione di comunicazione della parola, in quanto *signum-symbolum*, ma si propone come orientamento metodologico per il teologo, in un circolo di progressiva scoperta della verità della fede<sup>68</sup>.

Tale modello metodologico, che ha in Mörsdorf un ineguagliato interprete, insiste sull'aggancio tra diritto e teologia attraverso quegli elementi costituenti della Chiesa – la Parola e i Sacramenti – intesi quali «strumenti atti a esprimere un'intimazione giuridica»<sup>69</sup>.

Si spiega, allora, in tutta la sua coerenza concettuale, l'affermazione, notissima, del canonista bavarese, per cui il diritto altro non è che «una disciplina teologica con metodo giuridico». Ma questo profilo metodologico è organizzabile in teoria compiuta solo a patto di riconoscere il basamento su cui poggia, la fonte di irradiazione, la matrice, nella Parola: l'elemento chiave del metodo (e il *locus theologicus*) è la *locutio Dei attestans*<sup>70</sup>.

Nella simbolicità dei sacramenti, in cui risiede la carica redentrice di mezzi di salvezza teologici, risiede anche il dato giuridico dell'impegno multilaterale del fedele, verso sé stesso, verso la comunità dei fedeli-fratelli e verso la Chiesa<sup>71</sup>: nella consapevolezza di ciò che è comunicato risiede la responsabilità dell'impegno che si svolge in una rete di relazioni intersoggettive e in un'aspettativa-richiesta di giustizia.

Nelle riflessioni dei teologi, va sottolineato, il Concilio Vaticano II assegna chiaramente alla Scrittura un primato assoluto. La Parola di Dio è per eccellenza una «testimonianza normativa»: è la *norma normans non normata*. Ciò, tuttavia, non ipostatizza irrigidimenti teorici precostituiti. Kasper intuisce bene che «il punto di partenza della teologia è la testimonianza della scrittura»<sup>72</sup>, con ciò teorizzando un precetto di metodo teologico su fondamento storico: la teologia dogmatica si carica della responsabilità della legittima esegesi della Scrittura, per assicurare a quest'ultima, e alla Chiesa, la contemporaneità, l'adeguatezza ai mutevoli «segni dei tempi». È questa la via maestra, sotto la fiaccola della *fides quaerens intellectum*, e poco rilevando lo strumentario metodologico materialmente impiegato allo scopo<sup>73</sup>, per scongiurare la sclerotizzazione dei *loca theologici* sotto le insidie del tempo.

67. G. SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti*, cit., pp. 203 e ss.

68. *Ivi*, pp. 95 e ss., il quale A. richiama il s. AGOSTINO del *De Doctrina Christiana* (II, 1; PL 34,35): *quid prius cognitur ducit ad cognitionem alterius*.

69. Su Mörsdorf, F. VECCHI, *I sacramenti, il teologo*, cit.; E. CORECCO, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 1745.

70. Come ben si esprime Corecco: «La parola diventa *kerygma* e il simbolo, segno sacramentale della presenza di Dio». E. CORECCO, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 1745.

71. «[...] i sacramenti sono simboli efficaci della grazia perché contengono quello che significano». Cfr. G. SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti*, cit., p. 101.

72. W. KASPER, *Per un rinnovamento*, cit., p. 41.

73. Kasper ammette come valido ausilio del metodo interpretativo anche l'impiego della *quaestio* medievale. Cfr. *ivi*, p. 43. Per interessanti approfondimenti, cfr. *Verità in questione. Il problema del metodo in diritto e teologia nel XII secolo* (a cura di P. FELTRIN, M. ROSSINI), Lubrina, Bergamo 1992.



Queste riflessioni, a mio parere, illustrano bene come, anche sul piano del metodo, il percorso della dottrina teologica proceda – all’opposto dell’avanzamento discontinuo e tellurico della scienza canonica<sup>74</sup> – su un terreno di sperimentazione circolare, indice di un costante riepilogo, pur nel progredire delle soluzioni dogmatiche. La dialettica dell’incarnazione, insomma, svela punti di contatto con la più attuale enfasi sinodale ma, per inverso procedere, anche la prospettiva comunionale attinge all’aspirazione del metodo preconciare che ha nei nomi di Mörsdorf o di Salaverri o di Stickler, i suoi autorevoli referenti ispiratori.

L’ecclesiologia comunionale non è diretta a smantellare le buone intenzioni epistemologiche del percorso metodo-teologico, ma a scoprire nuovi sentieri di organizzazione della Chiesa visibile, ai fini della migliore attualizzazione della fede. Ciò che importa è non confondere i piani inclinati su cui le prassi dei rispettivi metodi della scienza canonica e della teologia si distendono<sup>75</sup>. Ed è in vista dell’attualizzazione della fede, ossia dello scopo che, in ultima analisi, giustifica il metodo teologico, quale «esigenza della fede [...] del momento storico, marcato dal segno della prassi» che diventa possibile coniugare la natura astratta del metodo teologico con la concretezza della vita e della storia umana: il metodo teologico, così, si connota per la sua struttura dialettica, insieme induttiva e deduttiva, perché processo di confronto tra due polarità – fede e vita – di cui la vita esprime l’estremo punto dominante<sup>76</sup>.

È evidente, in tutto questo, che nella perenne tensione alla definizione certa dei confini del *locus theologicus*, il teologo scavi un ampio fossato tra sé e il canonista, constatata la distanza a lui frapposta con la scienza giuridica e il suo metodo, e assegnando a quest’ultimo, come ultimativo atto di concessione, il ruolo di interprete di una disciplina ausiliare, di riferimento puramente esterno, e strumentale, data l’inadeguatezza del giurista a penetrare, con i suoi strumenti, nell’essenza propria della fede<sup>77</sup>. Questi timori, purtroppo, non sembrano oggi ancora realmente fugati.

Quest’osservazione ci permette di precisare come tali stringenti condizioni metodologiche, nel rapporto tra canonista e teologo, mantengano inalterato il loro peso anche nella circostanza in cui – ed è ciò che avviene nella promozione della

74. Nel recente Convegno celebrato all’Università Urbaniana *in memoriam* del Cardinale Velasio de Paolis, *La costante sollecitudine per la concordanza tra i Codici*, 23 novembre 2017, G. INCITTI ha evidenziato la preferenza fatta nel Motu Proprio *De Concordia inter Codices*, di papa Francesco al moderno modello ricostruttivo di Peñafort, anziché al metodo della *distinctio* che Graziano applica nell’edificazione del *Decretum*.

Sul metodo non compilativo, ma conciliativo di opposti, impiegato da Graziano, v. J. SLIVOŇ, *Il Codice pio-benedettino: storia della prima codificazione del diritto canonico*, in AA.Vv., *Iustitiam persequere. Contributi del Codice pio-benedettino alla disciplina ecclesiastica* (a cura di J. PUDUMAI DOSS), LAS, Roma 2017, pp. 34-35.

75. P. ERDÖ, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 22.

76. C. BOFF, *Teoria del metodo teologico*, Edizioni Messaggero, Padova 2000, pp. 31-33.

77. Di simili ansie del teologo, si faceva interprete E. CORECCO, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 1749.

parola – linguaggio come tramite espressivo e comunicativo – tra le due scienze si profili un punto di convergenza. I vocaboli simbolici restano comunque lontanissimi, anche quando l'analisi del linguaggio divenga, per comune consenso, il luogo elettivo di confronto metodologico. Il canonista, infatti, concentrerà i suoi aneliti di lettura testuale nel tratto che comprende l'interpretazione della parola e l'interpretazione della *mens legis*, procedendo in virtù di un esercizio logico prossimo al positivismo logico<sup>78</sup>. Il teologo, al contrario, resta attratto dall'essenza ultima del linguaggio simbolico del sacramento, in quanto *mysterion* e fondamento trinitario<sup>79</sup>, cogliendo in quel simbolo, tutte le prospettive e valenze (ontologiche, antropologiche, psicologiche, sociali, spirituali ecc.) proprie del segno e del suo contenuto<sup>80</sup>.

Ne segue che, per il teologo, rimangono in piedi tutte le opzioni operative, quando si tratti di individuare il metodo teologico, perché, pur ammettendo gli spazi dubitativi che rendono incerta la scienza del metodo<sup>81</sup>, i problemi che ne sono oggetto sono pur sempre problemi di contenuto, potendo circoscrivere a un metodo di tipo puramente letterario quello che riduce l'interpretazione simbolica alle semplici leggi dell'immagine e dell'effetto<sup>82</sup>. Una tra le più evidenti divergenze tra i due metodi si compie oggi, nella visione teologica di papa Francesco, perché a differenza del canonista, che descrive realtà giuridiche ordinate e organicamente chiuse (la funzione normativa e processuale trova perfezionamento entro schemi compiuti), il teologo organizza la propria ricerca su sistemi aperti in modo che il suo pensiero si predisponga ad «avere sempre qualcosa di incompiuto»<sup>83</sup>.

Il teologo, e il suo metodo, si muovono su un terreno assai più solido di quello della creatività estetica: la teologia, quanto ai contenuti della verità trascendente che plasma, nulle distrugge, ma tutto recupera: nulla fossilizza, ma tutto rielabora, in una costante riconsiderazione storica del rapporto tra Dio e la sua creatura. Anche la concezione della Chiesa-sacramento di salvezza è risultato di un felice recupero, così come il concetto di una Chiesa-istituzione, espressione di «forme tipiche di relazioni o di comunità», è il rielaborato concettuale di un più antico modello di *locus theologicus*, aggiornato sulle proiezioni del modello comunione e nel ripensamento dei rapporti in termini di intersoggettività<sup>84</sup>. È però essenziale rammentare, per tale prospettiva metodologica, il contributo offerto dalla storia. Per il teologo, anzi, la storia

78. L. MOSCO, *Scienza giuridica e metodologia giuridica*, cit., p. 58.

79. G. SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti*, cit., pp. 73 e ss.

80. *Ivi*, pp. 95 e ss.; F. VECCHI, *I sacramenti, il teologo*, cit.

81. W. KASPER, *Per un rinnovamento*, cit., pp. 15 e 17, per il quale A., il metodo è un «cammino sistematico, riflesso, sempre criticamente insicuro verso un termine di conoscenza del tutto determinato».

82. B.J. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, cit., p. 92.

83. J. CORKERY, *Francesco, erede e innovatore: un papa argentino e gesuita nella tradizione post-conciliare*, in *Dal chiodo alla chiave*, cit., pp. 135 e ss.

84. C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica nel post-concilio*, cit., p. 333.

è un parametro operativo insostituibile ai fini della conoscenza delle fonti bibliche<sup>85</sup>. La storia rafforza il carattere epistemologico del metodo teologico e ha il pregio di ridimensionare i paventati rischi di decadenza della dimensione metafisica sotto le bordate della storicizzazione del pensiero, perché la storia necessita delle categorie metafisiche tanto quanto della speculazione dogmatica. Occorrerà solo tener presente, in questo secondo profilo, il peso esercitato dalla *ratio fidei*, in ordine alla quale, ogni ipotesi e rischio formalista si annulla, perché ricondotto alla *reductio in Mysterium*<sup>86</sup>.

Il pensiero del teologo Kasper sembra orientarsi alla costruzione di ponti tra scienze. Lonergan fa altrettanto e si spinge a teorizzare un'armonizzazione dei metodi scientifici, senza preordinate preclusioni, affidando al metodo stesso il compito di promuovere l'unificazione<sup>87</sup>. Il presupposto è, ancora una volta, il metodo applicato, o derivato, dall'analisi del linguaggio. Il transito dalla dialettica dell'Incarnazione alla sinodalità comunione si arricchisce, estendendosi alla totalità dei metodi, di un sapere universale. È questo il tentativo, e la scommessa, di Lonergan, per il quale il metodo teologico è il problema stesso della conoscenza. È tuttavia degno di nota, osservare come nella tensione di ricerca del teologo riaffiori prepotente il supporto della teologia della Grazia, nella prospettiva tomista, quale necessaria base di avvio dogmatico per una teorica della conoscenza e del metodo. A una medesima concezione della *ratio theologica* sembra concorrere anche la rivalutazione della teologia deduttiva di san Tommaso, nella prospettiva storica e metafisica del metodo teologico descritta da Kasper<sup>88</sup>.

5. [...] e per il canonista. *L'impercettibile confine metodologico tra le scienze teologica e canonistica e la tendenza all'unità stretta tra metodo e oggetto*

Su presupposti e contesti differenti il Concilio Vaticano II ha ampiamente sostenuto la svolta metodologica anche nel terreno della scienza giuridica canonica. Ciò ha fatto conferendo un'inusitata importanza alla funzione che una «teologia del diritto canonico» poteva esercitare sul complessivo quadro della vita della Chiesa<sup>89</sup>.

La dottrina canonistica ha, dal canto suo, evidenziato il potente impatto sulle scienze legali delle indicazioni conciliari che, in forma diffusiva e rivoluzionaria, miravano a una complessiva rilettura dell'impianto dei principi positivi a governo dell'ordinamento ecclesiale: un giro di boa che avrebbe reso di importanza «cruciale» il problema del metodo<sup>90</sup>.

85. «Il concetto biblico di verità è in rapporto con la storia non solo per la sua struttura formale, ma anche per il suo contenuto». Cfr. W. KASPER, *Per un rinnovamento*, cit., p. 66.

86. *Ivi*, pp. 76-77.

87. B.J. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, cit., p. 114.

88. Si confrontino *Ivi*, p. 8 e W. KASPER, *Per un rinnovamento*, cit., pp. 59-60.

89. P. ERDÖ, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 20.

90. Una nozione di metodo è offerta dal d'Avack, con queste parole: «[...] per avere una rappresentazione concettuale e una ricostruzione sistematica competente e armonica di questo singolarissimo

Più precisamente, il mutamento di prospettiva sul metodo avrebbe permesso il rinnovamento dell'oggetto di indagine<sup>91</sup>, tenendo conto sia dell'ampiezza materiale del terreno d'analisi e rilettura interpretativa, sia delle potenziali interconnessioni tra scienza canonica-teologica e scienza ecclesiastica-secolare. È infatti opportuno rammentare che la centralità del metodo resta identica anche nell'ambito del diritto ecclesiastico secolare, data la natura interdisciplinare e multisettoriale che ne connota l'essenza e che, per questo, richiede l'armonizzazione concorrenziale di metodiche differenti (storiche, teologiche, giuridiche, sociologiche) e tutte convergenti al perfezionamento degli istituti giuridici<sup>92</sup>.

È però altrettanto opportuno precisare che, ancora una volta, il Concilio Vaticano II ha aperto i termini della questione disserrando le pesanti ante dogmatiche, facendole scricchiolare sui propri cardini per arrestarsi, tuttavia, a un atto di pura delega agli uomini di scienza incaricati dell'ulteriore, e spinosissimo, compito riformatore. Né lo stelo dogmatico si è rivelato privo di spine.

Ci basti l'osservazione, a parere di chi scrive, centrale e ricchissima di conseguenze, secondo cui, nello spazzare via il modello metodologico del *ius publicum ecclesiasticum*, il Concilio ne aveva annullato la disciplina e, specialmente, certi atteggiamenti estetici, riflesso di una apologetica sbocciata tra XVIII e XIX secolo (sopprimendone formalmente le strutture portanti visibili: *societas iuridice perfecta; potestas indirecta in temporalibus*). Le nuove direttive conciliari non avrebbero esercitato, tuttavia, gli effetti di una più profonda riforma sugli strumenti concettuali giuridici del modello che, semmai, non solo avrebbero resistito alla svolta progressista conciliare, ma sarebbero venuti rafforzandosi con l'allargamento degli orizzonti concettuali della categoria<sup>93</sup>, tutt'altro che moribonda, del *ius publicum ecclesiasticum*, la quale si ritrovava provvista di una ricostruzione organica manutentiva, convertita e aggiornata dall'apporto di nuovi elementi metagiuridici<sup>94</sup>.

Un ulteriore *punctum dolens*, avvertito con maggior intensità nello specchio metodologico dei giuristi ecclesiasticisti, in verità, ha a che fare con i rischi di astrat-

ordinamento giuridico, tale da mostrarne tutti i comandi particolari in organica connessione tra loro e con i principi generali dell'intero sistema e tale soprattutto da individuarne e chiarirne esattamente la specifica natura, caratteri, funzioni e finalità, in rapporto sia alla sostanziale configurazione della comunità ecclesiale, sia all'essenza stessa misterica e soprannaturale dell'*Ecclesia sursum*». P.A. D'AVACK, *Legittimità, contenuto e metodologia*, cit., p. 27.

91. D'Avack elenca i settori di riforma su cui l'approccio metodologico incide: le nuova dignità e libertà dei *christifideles*; il riconoscimento giuridico della tutela dell'individuo (principio di legalità; stato di diritto; principio di servizio; revisione dei diritti soggettivi); valorizzazione del principio di sussidiarietà; visione delle Chiese particolare come *populi Dei portio*; centralità dell'ecumenismo e dialogo con le Chiese separate; espansione della Chiesa missionaria nel mondo. P.A. D'AVACK, *Legittimità, contenuto e metodologia*, cit., pp. 24-26.

92. M. TEDESCHI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino 2010, pp. 69-70.

93. L. SPINELLI, *Il diritto pubblico ecclesiastico*, cit., pp. 39-40.

94. *Ivi*, p. 41.

tismo giuridico che procedono entro i binari ideologici del formalismo. È questo, un percorso assai poco utile al metodo e al progresso del suo oggetto d'analisi. La connessione che talvolta si verifica tra metodo e ideologia è tanto inscindibile quanto negativa, pervasiva e distorta. Le conseguenze mistificanti sono visibili quando l'ideologizzazione del metodo giuridico venga travasata sui diritti religiosi<sup>95</sup>. L'effetto è quello dell'exasperazione del formalismo, la negazione del rapporto di reciprocità tra il diritto e le altre scienze umane, specialmente le storiche. Non è un caso che gli abusi di astrattismo giuridico siano periodicamente lamentati dai giuristi<sup>96</sup>, che denunciano il venir meno nel metodo giuridico, di quel provvidenziale equilibrio che assicura l'equidistanza tra l'indottrinamento politico, l'adiafora neutralità formale e gli eccessi storicisti<sup>97</sup>.

Un ulteriore ostacolo sulla ripida china del rinnovamento metodologico va individuato nel radicato senso di appropriazione, da parte dello scienziato, dell'identità scientifica e delle proprie leggi operative. Canonista e teologo hanno, ciascuno, un proprio metodo e un proprio oggetto dei quali vantano l'intangibilità; nel contempo, ciascuno di sente legittimato nel *mittere falcem in alienam messem*, opponendo il più radicale rifiuto a logiche invasive del proprio orticello domestico, sostenendo l'intangibilità del proprio recinto sulla base del pregiudizio che, in conseguenza di indebite intromissioni, ne soffrirebbe la purezza metodologica.

L'insegnamento di Mörsdorf sul metodo, lo ritroviamo replicato perfettamente e senza pieghe a più riprese. Insomma: a ognuno, canonista<sup>98</sup> e teologo, il proprio metodo e il proprio oggetto<sup>99</sup>.

Le ora accennate torsioni concettuali sul metodo sono il frutto di altrettante sperimentazioni in vista di un accomodamento tra le dimensioni metodologiche del canonista e del teologo<sup>100</sup>.

95. M. TEDESCHI, *La scienza del diritto ecclesiastico e le altre scienze giuridiche*, in *Sulla scienza del diritto ecclesiastico*, cit., pp. 110-114.

96. A.C. JEMOLO, *Un caso di abuso di astrattismo giuridico*, in L. SCAVO LOMBARDO (a cura di), *Pagine sparse di diritto e storiografia* Giuffrè, Milano 1957, pp. 265 e ss.; M. TEDESCHI, *La scienza del diritto ecclesiastico*, cit., p. 95.

97. A. PIOLA, *Breve discorso sul metodo per lo studio del diritto ecclesiastico*, in *Scritti in onore di Gaspare Ambrosini*, Giuffrè, Milano 1970, III, pp. 1685 e ss.

98. A proposito del diritto dei canonisti «alla più piena autonomia metodologica, concettuale e strutturale», quando indagano sul *mysterium Ecclesiae*, P.A. D'AVACK, *Legittimità, contenuto e metodologia*, cit., p. 37, n. 31 (per la bibliografia); sulla stessa lunghezza d'onda, L. SPINELLI, *Il diritto pubblico ecclesiastico*, cit., p. 42, il quale A. introduce un interessante fattore di arricchimento del metodo, constatando l'importante funzione rimessa al giurista che guarda alla Chiesa nella sua esperienza giuridica. Questa prospettiva appare centrale anche nell'impostazione metodologica con cui De Luca esamina il diritto ecclesiastico nel quadro della dignità umana e della coscienza. Cfr. L. DE LUCA, *Diritto ecclesiastico ed esperienza giuridica*, cit.

99. P. ERDÖ, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 7.

100. Nella sintesi in *Ivi*, p. 150, i tre principali orientamenti sull'inquadramento sistematico del diritto canonico sono riferibili a: K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, cit., (è disciplina teologica con

Queste soluzioni si trascinano dietro il vizio originale dell'eccessivo rigorismo concettuale e della negazione al diritto canonico della sua speciale natura *sui iuris*. È tuttavia degno di nota osservare come la dottrina più recente si sia avvicinata a posizioni di stampo compromissorio, tali da assecondare l'apertura di una finestra di dialogo tra le due scienze e di contaminare costruttivamente e senza rinunciare all'originante fattore identitario, i reciproci processi di indagine e l'oggetto di conoscenza. Tra i nomi più in vista, Georg May e Anna Egler sostengono la necessità di un'applicazione contestuale dei due metodi sulla materia canonica a rischio di operare, altrimenti, su una scienza che non potrebbe concretamente considerarsi diritto canonico<sup>101</sup>. Lo stesso Erdö ammette gli effetti positivi di un'articolazione armonica tra i metodi, avvertendo, tuttavia, che il diritto canonico «appartiene al mondo dei diritti sacri e dei sistemi consuetudinari sacrali precedenti gli ordinamenti giuridici razionalizzati, che separano tecnicamente il diritto dalla morale» e che, per conseguenza, il metodo applicabile al diritto canonico deve essere, conformandosi a quello speciale oggetto, un metodo de-razionalizzato e, insieme, giuridico<sup>102</sup>.

Sta di fatto che, alla precorsa chiusura preconcetta, ancora dominante nel Concilio Vaticano II, si sono sostituite nuove e impensate aperture dogmatiche in grado di ammettere come necessaria anche l'eventuale adozione di schemi ecclesiologici multipolari, comuni al teologo e al canonista<sup>103</sup>.

La ricerca sul metodo ottimale per il diritto della Chiesa denuncia la tensione di fondo, che non si risolve in un risultato compromissorio, ma nella riconferma dell'essenziale centralità dell'uomo-*christifidelis* e del suo primato sulla norma<sup>104</sup>: una tensione che è intesa a elevare il «Metodo» a un piano fondamentale<sup>105</sup>, mondato da effetti congiunturali e contaminazioni apologetiche.

Sotto questo punto di vista, la ricerca del e sul metodo riaccende riflessioni sui fondamenti della scienza giuridica canonica e sulle sue interconnessioni genetiche con il piano fondativo del diritto naturale<sup>106</sup>.

La riflessione canonistica postconciliare sul metodo giuridico, occorre aggiungere, anche sotto gli acuti impulsi intellettuali del pontificato montiniano e delle

metodo giuridico); J. HERVADA, *Coloquios propedeuticos sobre el derecho canónico*, Pamplona 1990, p. 89 e ss. e C.G. FÜRST, *Vom Wesen des Kirchenrechts*, in *IKZ Communio*, par. 6, 1977, pp. 500 e ss. (è disciplina giuridica con metodo giuridico); W. AYMAN e K. MÖRSDORF, *Kanonisches Recht*, I, Paderborn 1991, pp. 63 e ss. e E. CORECCO, *Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze*, Trier 1980, pp. 98 e ss. (è disciplina teologica con metodo teologico).

101. G. MAY, A. EGLER, *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, Regensburg 1986, pp. 21-22.

102. P. ERDÖ, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 151.

103. C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica nel post-concilio*, cit., p. 336.

104. L. DE LUCA, *Manipolazione dei concetti giuridici*, in *Scritti vari di diritto ecclesiastico e canonico*, I, CEDAM, Padova 1997, p. 564.

105. R. SOBÁŃSKI, *I problemi sostanziali e metodologici*, cit., p. 85.

106. Sulla necessaria rivalutazione del diritto naturale, sia sul piano canonistico che più schiettamente ecclesiasticistico, cfr. M. TEDESCHI, *La scienza del diritto ecclesiastico*, cit., p. 49.

Scuole postcodiciali<sup>107</sup> ha sviluppato proposte di modelli scientifici di ampio respiro, tali da confermare il maturo superamento delle secche tradizionali su cui la scienza canonica, con l'immobilismo giusnaturalistico, si era incagliata<sup>108</sup>. L'opzione scientifica indicata da Sobánski, che compenetra la fede con il modello scientifico-dinamico delle funzioni, mi sembra una soluzione metodologica in grado di reagire efficacemente ai rigurgiti positivisti offrendo proposte di aggiornamento valide ancora nel presente. Il modello metafisico funzionale, infatti, offrendo al canonista un metodo che gli permette di «concentrarsi sull'azione della società», sembra condensare la tradizione (dell'ontologia metafisica tomista) con un modello di Chiesa che è misterico e sacramentale<sup>109</sup>. Un modello che, ponendo al centro la fede, eleva a un primato assoluto l'uomo e la sua storia di salvezza in confronto al dettato della norma<sup>110</sup>.

La validità di queste intuizioni è stata confermata dal loro accoglimento, in tempi ancor più recenti, nel grembo dell'ecclesiologia che valorizza il profilo istituzionale della Chiesa attraverso il metodo della formalizzazione delle sue «azioni tipiche»<sup>111</sup>.

#### 6. Conclusioni. La scommessa sui parametri metodologici dell'intersoggettività e dell'azione prudentiale

Quali, gli sbocchi futuri dell'ecclesiologia conciliare poggiante sulle fondamenta di una Chiesa misterica e comunionale?

Sulla debolezza dell'ossatura portante della Chiesa istituzione (la deficitaria, se non totale mancata attuazione delle aspettative di apertura alla collegialità episcopale a bilanciamento del primato petrino e l'assenza di soluzioni giuridiche conseguenti a un'effettiva valorizzazione dell'apporto del popolo di Dio al governo della Chiesa) si è già molto discusso<sup>112</sup>. La dottrina, in proposito, non ha mancato di rilevare la presenza di notevoli punti di contatto metodologico tra teologo e canonista, in termini interdisciplinari<sup>113</sup>, sullo sfondo di una necessaria rilettura applicativa e ecclesiologicamente coerente dei temi della *potestas Ecclesiae* e dell'*auctoritas*.

107. C. FANTAPPIÈ, *Introduzione storica*, cit., p. 259.

108. P.A. D'AVACK, *Legittimità, contenuto e metodologia*, cit., p. 28.

109. R. SOBÁNSKI, *I problemi sostanziali e metodologici*, cit., p. 97.

110. «La fede [...] crea le forme della vita comunitaria accessibili al diritto». Si veda R. SOBÁNSKI, *I problemi sostanziali e metodologici*, cit., pp. 107 e 109.

111. Sul punto, C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica nel post-concilio*, cit., pp. 333-334; M. KEHL, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.

112. In proposito, si rinvia alle limpide osservazioni di S. PIÉ-NINOT, *Verso un ordo communionis primatus come primato diaconale*, in A. SPADARO, C.M. GALLI (a cura di), *La Riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, pp.293 e ss.

113. S. DIANICH, *Diritto e teologia*, cit., spec. pp. 199 e ss. e pp. 277 e ss.

È ben chiaro, dunque, che la nuova impostazione conciliare indica al teologo e al canonista un percorso unitario e senza alternative compromissorie vie di fuga: affrontare con chiarezza i temi della corresponsabilità, della sinodalità e della collegialità risponde a un articolato progetto teologico che, dietro le quinte, coltiva quell'idea di relazionalità che è l'interfaccia giuridico di quanto espresso sulla ribalta programmatica del grande Sinodo ecumenico.

La compenetrazione tra i due elementi non è cosa nuova. È invece innovativo il proposito metodologico inteso a non relegare a un ruolo puramente strumentale, di servizio, quella scienza giuridica che, rivalutata nella sua essenzialità, può esprimere appieno le proprie potenzialità di ponte di mediazione tra divino e umano, ossia, tra *caritas* e *lex*<sup>114</sup>.

La ricerca di un inquadramento concettualmente univoco delle categorie della relazionalità può essere proficuamente colta nel profilo metodologico del canonista, attraverso il criterio dell'intersoggettività, che ben traduce i tipici rapporti di relazione propri della scienza giuridica e in essa trasversalmente operanti entro il complesso piramidale dei rapporti gerarchici e funzionali. Lo stesso Hervada, con argomentazione che non lascia adito a oziose disquisizioni, afferma decisamente la natura relazionale del metodo della scienza del diritto ecclesiale, e questo fa sulla base di un'equivalenza talmente diretta tra diritto e sacramento, da dover ammettere che l'economia sacramentale rappresenta essa stessa uno «scandalo razionale»<sup>115</sup>.

Ecco, allora, che l'intersoggettività si fa paradigma generale, capace di intervenire sullo statuto dei nuovi diritti dei *christifideles*; di reagire su quello degli enti ecclesiastici<sup>116</sup> e, ancora, capace di infondere il suo carattere sulla natura del diritto canonico, così da rendersi un fattore di bilanciamento alla coattività propria del diritto in quanto scienza di comando<sup>117</sup>; in grado, infine, di contribuire a

114. Sul punto, le limpide osservazioni di Fantappiè, secondo cui: «Il ruolo del diritto canonico in rapporto alla teologia non può essere semplicemente strumentale oppure complementare, né può restare confinato all'ambito organizzativo. Il diritto canonico è fattore costitutivo della Chiesa perché strettamente congiunto con la sua dimensione istituzionale e normativa. Al pari della *ratio theologica*, la *ratio canonica* possiede una sua indispensabilità e peculiarità. I suoi principi direttivi e regolativi (che Weber e Schmitt definiscono rispettivamente "razionalità sostanziale" e "razionalità specifica") non solo permettono di cogliere termini e limiti delle formulazioni ecclesologiche, bensì anche le condizioni, il grado di coerenza e di rispondenza che sono loro necessarie al raggiungimento delle finalità salvifiche della Chiesa». Così, C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica nel post-concilio*, cit., p. 338.

115. «[...] La economía sacramental de la salvación es scandalosa para la razón humana, que se resiste a admitir esa materialización de la gracia». Cfr. J. HERVADA, *Las raíces sacramentales del Derecho canónico*, in *Estudios de Derecho canónico y Derecho eclesiástico en homenaje al Prof. Maldonado*, Univ. Complutense de Madrid, Madrid 1983; vedi anche, E. MOLANO, *Dimensiones jurídicas de los sacramentos*, per il quale A. i sacramenti sono causa di effetti giuridici, *ivi*, p. 443.

116. G. LO CASTRO, *Individuo e «insieme» nelle organizzazioni di tendenza confessionale*, in *L'uomo, il diritto, la giustizia*, cit., p. 159.

117. V. DE REINA, *Ecclesiologia y derecho canónico*, cit., pp. 358 e ss. e pp. 361 e ss.



chiarire – ciò che è l'elemento più direttamente funzionale del metodo in quanto tale – l'oggetto della scienza canonica nell'essenzialità della sua natura<sup>118</sup>. Ed è evidente la strategica centralità di quest'ultimo aspetto, sulla cui controversa lettura canonisti e teologi hanno edificato i loro fortilizi polemici. La prospettiva di relazione sembra, dunque, la via più promettente a una ricucitura dei rapporti tra teologo e canonista, sulla linea di una giunzione tra struttura comunitaria e processi di istituzionalizzazione<sup>119</sup>.

Insomma, il sospirato rapporto di mediazione astratta che in via di metodo il diritto canonico imbastisce con la teologia è, concretamente, il principale scopo ordinante della scienza canonica, nella realizzazione della vita cristiana, ossia in quella tendenza a conformare le condotte del fedele al Vangelo, attraverso relazioni intersoggettive o di «alterità»<sup>120</sup>.

In questa prospettiva, volta a far chiarezza sull'oggetto della scienza teologica e canonica, per dipanare il groviglio del metodo, il sentiero del dialogo è riaperto. È una via possibilista, non impermeabile. Tiene ferma la barra di navigazione su traiettorie scientifiche parallele che possono, e devono, incontrarsi nel paradigma della carità, tenendo sempre distinti il precetto morale e giuridico, con i diversi spazi di dilatazione dell'esercizio del comando, della coercizione e della sanzione, così come le opposte dimensioni epistemologiche su cui si distendono la verità assiomatica e pura del teologo e la verità circostanziale e relativa del giurista<sup>121</sup>.

Quella fenditura sul metodo apre orizzonti nuovi per una concezione dinamica dell'ecclesiologia, nelle premonizioni teoriche capaci di destare sentimenti di stupore, con l'«ecclesiogenesi» preannunciata da Lonergan<sup>122</sup>. Al tempo stesso, i temuti rovinosi effetti conseguenti alla rottura dell'unità d'impianto del sistema neoscolastico<sup>123</sup>, anziché condannare il metodo a un perpetuo stato confusionale a seguito del venir meno dei punti cardinali d'orientamento, sembrano aver ricondotto i termini del confronto serrato e dominante sul proscenio dottrinale lungo il corso del Novecento tra scuole e opzioni scientifiche. Anche grazie all'evento conciliare e al suo potente richiamo alla storia, quale prioritario punto di avvio di una ricerca sulla realtà nei «segni dei tempi», il metodo proclama la necessaria

118. L'oggetto della scienza canonica si compone di due fattori: 1. L'ordine sociale giusto del popolo di Dio; 2. L'intersoggettività. Cfr. J. FORNÉS, *Ciencia canónica*, cit., p. 85.

119. C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica nel post-concilio*, cit., p. 349.

120. Si consulti, ancora, V. DE REINA, *Ecclesiología y derecho canónico*, cit., p. 361, il quale A., sottolinea con logica puntuale, la centralità di tale inquadramento metodologico, tenuto conto dell'insuperabile limite operativo del diritto, le cui «[...] normas canónicas no pueden tener como fin inmediato la salvación de las almas», giacché sarebbe impensabile attribuire al diritto canonico, ed alla sua funzione ordinante, il compito di «cumplir la ley evangélica».

121. Sulla non confondibilità del paradigma della carità con altri assimilabili parametri, R. BARTOLI, *Riflessioni sulla carità*, cit., pp. 114 e ss.

122. B.J. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, cit., pp. 379 e ss.

123. C. FANTAPPIÈ, *Sistemi giuridici*, cit., p. 88.

prospettiva storica – e la sua natura induttiva<sup>124</sup> – affiancata da emergenti esigenze di comparazione<sup>125</sup> e complementarietà<sup>126</sup>.

In ultimo, è opportuno avvertire che lo slancio propositivo della scienza canonistica, alla ricerca di credibili soluzioni metodologiche, ha saggiato anche il più vasto e promettente terreno della prassi, attraverso la prospettiva prudenziale.

Tra i vari approcci di conoscenza del diritto canonico<sup>127</sup> è, questo, quello che offre al metodo la più concreta emancipazione dalla cortina di astrazione isolante in cui è avvolto, per rendere possibile «l'applicazione del diritto alla vita reale», in ragione del suo carattere «immediatamente pratico e chiaramente sintetico»<sup>128</sup>.

Anche da questa promettente via potrebbero prodursi le scaturigini di un nuovo dialogo metodologico tra teologi e canonisti, a patto che questi ultimi non cedano alle lusinghe di approcci razionalisti e sappiano conservare il principio unico della sintonia del diritto canonico con la metodologia delle scienze sacre, e il primato delle ragioni dello spirito su interessi di altra e più terrena natura<sup>129</sup>.

Questo tesoro, su cui *aequitas* e *rationabilitas* si riconoscono nuovamente, alla luce della *caritas* e della misericordia giuridica, non sarebbe altro che la riscoperta di una logica equitativa, non nuova alla riflessione ecclesiale proiettata nei modelli legali, in perfetta fusione tra diritto naturale e proposta teologica, secondo un modello metodologico che trova in Graziano e in Ivone di Chartres i suoi più autorevoli e non ancora confutati precursori<sup>130</sup>.

124. Su questo punto insiste C. APARICIO VALLS, *La Parola significativa*, in *Dal chiodo alla chiave*, cit., pp. 33 e ss.

125. Sul tema comparativistico e sulla speciale attitudine della scienza canonica a offrire un metodo di comparazione a uso del giurista del *civil law* come modello consolidato di riferimento, tenuto conto delle caratteristiche di elasticità e di centralità della funzione creativa dell'interprete, insiste in più occasioni Paolo Grossi. Tra gli altri scritti, si segnala qui P. GROSSI, *Diritto canonico e cultura giuridica*, in «Quaderni Fiorentini», 32 Giuffrè, Milano 2003, pp. 373-389, spec. pp. 384 e ss.

126. La prospettiva complementare nel campo del metodo è suggerita da Carlo Fantappiè, il quale A., nel sottolineare i vantaggi reciproci, connaturali all'essere il diritto canonico un naturale «luogo di intersezione e zona di scambio tra scienze sacre e giuridiche», avverte trattarsi di una soluzione affatto nuova, posto che la canonistica medioevale (Niccolò dei Tedeschi, Alvaro Pelagio) già in tempi non sospetti assegnava natura di «scienza mista» al diritto canonico. Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, Marcianum Press, Venezia 2015, pp. 310-311.

127. La dottrina canonica teorizzava, in proposito, quattro livelli o gradazioni di tale sapienza: livello fondamentale; scientifico; casuistico e prudenziale. J.M. MARTÍNEZ DORAL, *La estructura del conocimiento jurídico*, Univ. de Navarra, Pamplona 1963.

128. La sintesi del livello prudenziale risiede nella sua capacità inclusiva di differenti esperienze della vita del diritto, quali si esprimono nell'atto di legiferare, di *iudicare*, di esercitare un diritto o accettare il peso di un obbligo. Cfr. J. FORNÉS, *Ciencia canónica*, cit., p. 86.

129. C. FANTAPPIÈ, *Sistemi giuridici*, cit., p. 89.

130. Per l'applicazione del principio tra i canonisti e l'estensione alla cerchia dei glossatori, si veda P. FEDELE, *Nihil enim aliud est aequitas quam Deus*, in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, II, Paris 1965, pp. 73 e ss.

MICHELE MUNNO

## *Fenomenologia e statuto epistemologico del diritto ecclesiale*

### *Riflessioni per una teologia del diritto*

#### 1. *Introduzione*

Non è raro, nelle aule e nei corridoi delle facoltà e degli istituti teologici, non solo trattando con gli studenti, che devono iniziare il corso curriculare previsto dal piano di studi, ma anche con alcuni docenti e teologi, specializzati in altre discipline teologiche, riscontrare una sorta di «antipatia»<sup>1</sup> nei confronti del diritto ecclesiale, come se questo fosse semplicemente e riduttivamente un insieme di norme e di leggi positive da conoscere e imparare, che limitano e appesantiscono la Chiesa, istituzionalmente intesa.

Anche colui che scrive deve ammettere e riconoscere che tale «antipatia» l'ha caratterizzato soprattutto quando è stato mandato<sup>2</sup> a conseguire la licenza in diritto canonico e nei primi mesi trascorsi tra i banchi della facoltà di diritto canonico dell'Università gregoriana. Durante lo studio, però, è avvenuta una sorta di «conversione», dovuta soprattutto ai corsi complementari tenuti allora dal gesuita Ottavio De Bertolis, il quale in una delle lezioni, richiamando il canone del codice di diritto canonico che tratta dell'interpretazione «dottrinale» della legge – quella che ne fanno gli esperti di diritto canonico – ebbe ad affermare che il «contesto» interpretativo della legge non è semplicemente quello «testuale», ma quello «esistenziale», costituito dalla persona concreta o dal caso concreto che si ha di fronte.

La «conversione completa» avvenne però quando, terminando il corso sul diritto dei sacramenti (eccetto ordine sacro e matrimonio) un altro illuminato docente, il gesuita Janus Kowal, citava una celebre affermazione di un santo

1. Quella che viene chiamata, più o meno scherzosamente, «antipatia», assenza di «simpatia», tante volte è legata a «ignoranza» («mancanza di conoscenza») o a «pregiudizi». Questi ultimi – i pre-giudizi – potrebbero avere la genesi anche in quel movimento di pensiero che è stato definito «antigiuridismo», che, come si vedrà, è una sorta di eresia ecclesiologica, un tentativo di ridurre il mistero della Chiesa al solo aspetto spirituale-carismatico.

2. Gratitudine e riconoscenza vanno a mons. Vincenzo Bertolone, che insistentemente ha voluto che l'autore di queste pagine conseguisse la licenza in diritto canonico, e a mons. Nunzio Galantino, che ha permesso allo stesso di conseguire il dottorato nella stessa disciplina.

sacerdote, gesuita e canonista, noto come «il confessore di Roma», Felice Maria Cappello, il quale così insegnava agli studenti: «I principi sono principi. Restano fermi e vanno sempre difesi. Ma le coscienze non sono tutte uguali. Nell'applicare i principi alle coscienze ci vuole tanta prudenza, tanto buon senso, tanta bontà. Lasciate le anime respirare».

Colui che scrive, quindi, si appassionò allo studio che gli era stato richiesto. La passione crebbe quando si rese conto che il diritto era davvero uno strumento di prossimità ai più deboli, anzi, che proprio attraverso di esso potevano essere tutelati e rivendicati alcuni diritti che, a volte, possono essere ignorati e lesi.

Più avanti, ci si rese conto che tale disciplina non era solo «strumentale», ma che riguardava lo stesso essere della Chiesa e la stessa identità teologica dell'uomo creato, redento in Cristo e in cammino verso il regno: il diritto canonico era davvero una disciplina teologica a pieno titolo!

L'intento di questo contributo, perciò, non vuole essere quello di fare apologia del diritto canonico, che come si dirà più sotto, si preferisce chiamare diritto ecclesiale, ma di tentare di presentare tale disciplina nella sua fenomenologia e nel suo statuto epistemologico più corretto<sup>3</sup>, in modo che possa essere un po' più chiaro a tutti che il diritto ecclesiale è a pieno titolo una disciplina teologica.

3. Il presente contributo deve necessariamente presentarsi come «modesto», poiché le questioni che sono sottese a quanto si andrà man mano esponendo sono state oggetto di studio e di riflessione da parte di teologi, canonisti e giuristi di grande calibro e spessore. Per avere una piccola idea di ciò, si può leggere quanto Francesco Coccopalmerio, attuale presidente del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, scriveva a prefazione della tesi di dottorato di Carlo Roberto Maria Redaelli, attualmente vescovo di Gorizia: «La questione della natura e del senso del diritto nella Chiesa non è certamente nuova nella canonistica e, in generale, nelle scienze ecclesiastiche, nonché nella scienza giuridica secolare. Cosa del resto comprensibile, perché ogni scienza, non esclusa quindi la canonistica, sente sempre il bisogno e il dovere di precisare l'oggetto delle proprie considerazioni. È innegabile, però, che a partire dall'epoca del Concilio Vaticano II, il problema del significato della presenza di un diritto nella Chiesa si sia fatto particolarmente urgente e profondo, interessando non solo i tecnici della questione, i canonisti, ma anche l'opinione pubblica ecclesiale in generale. Occorre notare che la questione, nata nei primi anni '60, non verteva su questo o quell'aspetto del diritto canonico, ma sul diritto della Chiesa in quanto tale. Ancora, è facile osservare come questa discussione si sia subito mutata, almeno in alcuni settori della Chiesa e forse nel sentire comune, in una vera e propria contestazione. I canonisti si sono così ritrovati in una situazione nuova, definibile sinteticamente con la parola "crisi" e si sono visti costretti a giustificare il senso dell'oggetto della propria scienza – appunto il diritto canonico – e ad elaborare una più profonda comprensione. Da qui il moltiplicarsi di convegni, dibattiti, studi, articoli sui temi della riforma, della fondazione, della natura e del senso del diritto canonico. Naturalmente, con il passare del tempo, ciascuno studioso, interessandosi a queste tematiche, ha sentito il dovere di presentare e di discutere le posizioni degli altri autori, trovando in esse un punto di confronto per la propria elaborazione. Anche con l'intento di fare un po' di chiarezza nel dibattito, è invalso l'uso di proporre, in modo più o meno convincente, delle classificazioni dei vari canonisti in alcune linee di tendenza o "scuole"» (F. COCCOPALMERIO, *Prefazione*, in C.M.R. REDAELLI, *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Glossa, Milano 1991, p. 7).

## 2. *Il fenomeno giuridico*

Il diritto ha origine con l'uomo. Meglio, ha origine con gli uomini. La genesi del diritto è con gli uomini ed è per gli uomini. Un esempio particolarmente efficace può essere preso in prestito dal giurista Paolo Grossi:

Se potessimo ipotizzare un astronauta che sbarca da solo su un pianeta remoto e deserto e da solo ci vive, quel personaggio solitario finché resta tale non ha bisogno del diritto, né alcuna delle sue azioni potrebbe essere qualificata come giuridica<sup>4</sup>.

Il diritto, in altre parole, è umano e sociale a un tempo, appartiene all'uomo nel suo essere-in-relazione.

L'esempio riportato da Grossi è, chiaramente, un'astrazione. Non è possibile, infatti, pensare all'uomo in astratto, poiché l'uomo si dà solamente come essere-in-relazione. Basti pensare alla relazione fondante e fondamentale che caratterizza ciascun uomo: la generazione. Ciascun uomo è poiché è stato generato. A questa relazione fondamentale, poi, seguono ulteriori relazioni che caratterizzano e segnano la vita di ciascun essere umano. Il diritto, perciò, si iscrive nell'essere stesso dell'uomo come essere-in-relazione e ha la capacità di ordinare le relazioni.

Potremmo prendere in prestito da Paolo Grossi anche un secondo esempio<sup>5</sup>:

Una fila di fronte ad un ufficio pubblico. Un insieme di povere formiche umane, senza nessun collegamento sostanziale fra loro, occasionalmente accomunate in un minimo spazio per una frazione minima di tempo. È tanto poco consistente quell'incontro che nemmeno il sociologo si sentirebbe di occuparsene; collocato nell'estremamente effimero sembra non avere alcuna rilevanza sociale [...] Però, se, tra la confusione che serpeggia nella fila, un soggetto intraprendente fa sentire la sua voce, fa alcune proposte per "organizzare" meglio la fila tumultuosa, e tutti i componenti le ritengono buone e le "osservano", ecco che, in quella minima unità di tempo [...] noi abbiamo avuto il miracolo della genesi del diritto. Quell'agglomerato effimero, che è la fila, è diventato, sia pure nell'effimero, comunità giuridica, giuridica perché produce diritto<sup>6</sup>.

Organizzazione e osservanza delle regole sono i due fattori fondamentali che delineano le relazioni giuridiche.

4. P. GROSSI, *Prima lezione di diritto*, Laterza, Bari 2007<sup>10</sup>, p. 12.

5. Per la verità, lo stesso Grossi prende a sua volta in prestito tale «esempio paradossale» da alcuni «classici» del pensiero giuridico, quali santi Romano e W. Cesarini Sforza (cfr. *ivi*, p. 14).

6. *Ibidem*.

Se ciò è vero, è necessario sottolineare fin da subito una questione particolarmente rilevante, soprattutto in un clima di positivismo giuridico, che tanto influenza il pensiero postmoderno e che, in una «società liquida», giustifica il moltiplicarsi di leggi e la loro vita piuttosto breve.

Nell'esempio riportato da Grossi, infatti, si esprime la genesi di quello che è il diritto positivo. Ma il diritto viene prima della norma, poiché, prima del diritto positivo c'è il diritto naturale (o semplicemente «il diritto»).

La conseguenza è che il diritto precede sempre la legge. Infatti, una legge non può e non deve avere forza semplicemente perché è posta/comandata da chi gode dell'autorità per farlo (*iussum*), e non dovrebbe essere osservata semplicemente da chi è soggetto all'ordinamento giuridico in cui tale norma è collocata, ma precede (*ius*) quella norma positiva e ha forza normativa (*iustum*) anche se il diritto positivo non prevedesse alcuna norma per tutelare/regolamentare un particolare bene/relazione.

### 3. Diritto e giustizia

Questo è un aspetto fondamentale: il diritto (o diritto naturale) precede sempre la legge. Una legge (*iussum*) che fosse contro il diritto (*ius*), *a fortiori*, non potrebbe obbligare nessuno, poiché non sarebbe giusta (*iustum*).

Ci si può chiedere, a questo punto, cos'è la giustizia che il diritto deve regolare. Sulla prima pagina de «L'Osservatore Romano» si legge: «Uniquique suum Non praevalerunt». Le prime due parole contengono una delle più antiche definizioni di giustizia: «Constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi»<sup>7</sup>. La giustizia, perciò, è dare a ciascuno ciò che gli è proprio.

Tale principio, come riconosce Ghirlanda, è il principio base del diritto naturale, «che si radica nell'esigenza morale di associabilità dell'uomo, di essere cioè riconosciuto come soggetto, e di riconoscere come tale anche qualsiasi altro uomo, con tutti i beni, valori e diritti propri»<sup>8</sup>.

Il diritto positivo, di conseguenza, dovrebbe «storicizzare» il diritto naturale. Nell'affermazione precedente è volutamente utilizzato il modo verbale condizionale poiché, purtroppo, non tutti gli ordinamenti positivi storicizzano il diritto naturale e, di conseguenza, si danno ordinamenti positivi ingiusti.

Giusto, infatti, non è ciò che è comandato/ordinato ma ciò che è razionale, conforme cioè all'uomo e alla sua natura<sup>9</sup>.

7. È la definizione che ne dà Ulpiano (cfr. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2014<sup>5</sup>, p. 12).

8. *Ivi*, p. 12.

9. *Ivi*, pp. 27-28.

È chiaro che a monte di ogni ordinamento giuridico c'è una, più o meno, precisa «idea» o «filosofia» dell'uomo. Spesso, però, tale «idea» assume i connotati di una vera e propria «ideologia» e ogni ideologia o «eresia antropologica» è il prodotto dell'estremizzazione, della riduzione a un solo aspetto, esprime l'incapacità di cogliere la totalità dell'uomo.

#### 4. *Statuto epistemologico del diritto ecclesiale*

Ora, l'uomo (o la natura umana) a cui si intende guardare è quello che si può desumere dalla Rivelazione: creato a immagine e somiglianza del Dio Trinitario, segnato dalla realtà del peccato, redento in Cristo, e a cui è stato promesso e donato lo Spirito. L'uomo, che nella comunione con gli altri uomini, è in cammino verso la comunione perfetta con Dio.

Il diritto canonico, infatti, si pone proprio a servizio di quest'uomo<sup>10</sup>.

Anche per quanto riguarda il diritto ecclesiale è da considerare innanzitutto l'elemento «sociale». La costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, al n. 9, infatti, così afferma:

È piaciuto a Dio di santificare e salvare gli uomini non separatamente e senza alcun legame fra di loro, ma ha voluto costituirli in un popolo che lo riconoscesse nella verità e lo servisse nella santità.

In quest'affermazione potrebbe essere racchiusa la giustificazione di fondo del diritto ecclesiale. Infatti, riprendendo gli elementi finora evidenziati a proposito della fenomenologia del diritto in generale, si potrebbe ottenere il seguente sillogismo: *Ubi homo ibi societas. Ubi societas ibi ius. Ubi homo ibi ius*. Sillogismo che, prendendo atto dell'affermazione conciliare, potrebbe così continuare: *Ecclesia societas est, ergo: ubi Ecclesia ibi ius*.

Una tale giustificazione del diritto ecclesiale, però, è del tutto inadeguata.

La definizione di Chiesa quale *societas*, infatti, non esprime adeguatamente<sup>11</sup> l'autocoscienza che la Chiesa ha di se stessa a partire dal Vaticano II; si è passati, infatti, dalla *societas ecclesialis* alla *communio ecclesialis*.

È chiaro che l'elemento sociale resta, ma non è sufficiente. A partire dall'ecclesiologia conciliare, infatti, la giustificazione del diritto ecclesiale dovrebbe derivare dall'autocoscienza della Chiesa quale sacramento di comunione<sup>12</sup>.

10. *Ivi*, pp. 21-28.

11. *Ivi*, p. 52.

12. In diverse occasioni Paolo VI ha affermato che la natura del diritto canonico può essere adeguatamente definita solo nell'approfondimento del mistero della Chiesa (cfr. G. GHIRLANDA, *Il diritto*

È lo stesso Concilio a richiedere questa nuova prospettiva. *Optatam totius*, al n. 16, infatti, afferma:

Nell'esposizione del Diritto Canonico e nell'insegnamento della Storia Ecclesiastica, si tenga presente il mistero della Chiesa (*respiciatur ad mysterium Ecclesiae*), secondo la Costituzione Dogmatica *De Ecclesia* promulgata da questo Concilio.

## 5. Nozione di diritto canonico (o diritto ecclesiale)

Prima di procedere oltre, sembra opportuno, a questo punto, chiarire che cosa si intende esattamente con il concetto di diritto canonico<sup>13</sup>.

Canonico fa riferimento a *kanon*, il «regolo», la squadra; nei primi secoli della vita ecclesiale, infatti, i *kanones* indicavano le regole della vita ecclesiale, mentre i *nomoi* le leggi civili vigenti. I *kanones* regolano la vita della comunità cristiana in diversi ambiti, come ad esempio le verità di fede stabilite nei concili, ma anche questioni legate alla vita morale, questioni disciplinari e questioni dottrinali.

Il diritto della Chiesa è diventato «canonico» quando con tale definizione si intendeva indicare tutta la raccolta delle norme di fede, di morale e disciplinari, emanate da un'autorità ecclesiastica e valide per tutti i fedeli battezzati.

*nella Chiesa*, cit., p. 29; *ivi*, pp. 40-41; cfr. anche ID., *Introduzione al diritto ecclesiale. Lineamenti per una teologia del diritto nella Chiesa*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2013, p. 71).

13. Nelle pagine di questo contributo, soprattutto in alcuni passaggi, sarà facilmente individuabile il «pensiero» dei maestri alla cui scuola si è formato lo scrivente. Per il pensiero di Ghirlanda si fa riferimento, in particolare, a G. GHIRLANDA, *Introduzione al diritto ecclesiale*; mentre per Visioli ci si riferisce alla parte da lui curata nel testo. Cfr. M. VISIOLI, *Il diritto canonico nella vita della Chiesa*, GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Corso Istituzionale di Diritto Canonico*, Ancora, Milano 2005, pp. 33-35. La prospettiva portata avanti da Ghirlanda, alla cui scuola si è formato anche Visioli (Ghirlanda ne ha diretto anche la tesi di dottorato in diritto canonico, tesi che è stata pubblicata nella Coll. Tesi Gregoriana, serie Diritto Canonico, n. 36 – M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un'antropologia teologica*, Roma 1999) è marcatamente «teologica» e si distingue notevolmente sia dal pensiero della scuola di Navarra e dell'Università della Santa Croce (si veda ad esempio il testo J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Giuffrè, Milano 1989), sia da altri tentativi, quali, ad esempio, quelli di Klaus Mörsdorf (alcuni saggi sono raccolti nel volume K. MÖRSDORF, *Fondamenti del diritto canonico*, Marcianum Press, Venezia 2008). Secondo quest'ultimo, che eredita e sviluppa il pensiero di Sohngen, precursore della cosiddetta «scuola di Monaco», la Chiesa, in quanto fondata su Parola e Sacramento, è visibile e sacramentale per la sua visibilità. Essa è segno di salvezza proprio in quanto è comunità visibile e il diritto canonico è essenziale a tale visibilità. La Chiesa visibile, infatti, ha una struttura giuridica, cioè, vi è nella Chiesa un potere normativo, che non si accontenta di destare riflessioni e convinzioni interiori, ma si presenta come diritto validamente vincolante che trae origine da un avvenimento accaduto visibilmente nel passato. Per una visione complessiva e sintetica dei diversi approcci alla questione cfr. L. GEROSA, *Teologia del diritto canonico: fondamenti storici e sviluppi sistematici*, Eupress FTL, Varese 2005; C.M.R. REDAELLI, *Il concetto di diritto della Chiesa*, cit.



Nel corso della storia, il diritto della Chiesa ha assunto diversi nomi: *ius pontificium* (in relazione con la normativa emanata dal Romano pontefice), *ius ecclesiasticum* (in riferimento ai rapporti con l'autorità politica), *ius sacrum* (in quanto esprime lo strumento di incarnazione del diritto divino).

In epoca recente, superata la necessità della distinzione dei *canones* della Chiesa dalle *leges* della società civile, si preferisce parlare di diritto canonico o meglio ancora di diritto ecclesiale (*ius ecclesiale*), poiché quest'ultima espressione esprime meglio la pertinenza del diritto al mistero della Chiesa.

In realtà, però, con diritto canonico o ecclesiale, come si cercherà di sottolineare qui di seguito, si possono intendere tre elementi: innanzitutto l'elemento giuridico-dommatico, poi il patrimonio di leggi e norme positive emanate dall'autorità legittima per regolare i diritti e i doveri tra i *christifideles*, infine la canonistica.

### 5.1 Nucleo essenziale del diritto ecclesiale: dimensione giuridico-dommatica

L'elemento giuridico-dommatico<sup>14</sup> è ciò che costituisce il «contenuto» del diritto, ciò che ne motiva l'esistenza, ciò che ne costituisce l'essenza e che appartiene al patrimonio della Rivelazione cristiana. Questo è l'elemento principale. È il diritto nella sua essenzialità ed esiste a prescindere dalla determinazione positiva delle norme, che regolano la relazione tra i fedeli, in quanto parte del progetto salvifico contenuto nella Rivelazione.

Si tratta del nucleo che costituisce il diritto in quanto tale e non in quanto positivizzato in una norma. La relazione costituita tra diritti e doveri è fondata su questo elemento. Infatti, se esiste una relazione tra fedeli, costituita da diritti e doveri, esiste non perché c'è un canone che ne parla, ma in forza di questo elemento giuridico-dommatico che regola i rapporti tra i battezzati e che viene poi esplicitato e positivamente formulato.

Ghirlanda afferma che esso è costituito «dall'insieme delle relazioni tra i fedeli fornite di obbligatorietà (vincolanti) in quanto determinate dai vari carismi, dai sacramenti, dai ministeri e funzioni che creano regole di condotta»<sup>15</sup>.

Questo nucleo è iscritto nella natura teologica della Chiesa e nella natura dell'uomo in quanto creato e redento in Cristo. È un elemento, cioè, che appartiene alla Rivelazione cristiana.

Tale nucleo costituisce anche il patrimonio giuridico iscritto nella natura teologica della Chiesa (ecclesiologia) e nella natura dell'uomo creato e redento (antropologia teologica).

14. Cfr. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, cit., pp. 29-30.

15. *Ivi*, p. 66.

L'uomo, cioè, in quanto tale, creato e redento in Cristo, ha già un patrimonio giuridico-dogmatico che, come tale, deve essere articolato: è la dimensione antropologica del diritto in generale e del diritto ecclesiale<sup>16</sup>.

La domanda sul perché esista un diritto nella Chiesa, quindi, trova risposta nel fatto che il diritto appartiene alla natura stessa dell'uomo, secondo il progetto originario di Dio, nel suo essere creato e redento in Cristo. Ciò significa che esistono relazioni, costituite da diritti e doveri, fornite di obbligatorietà, che appartengono alla dimensione giuridico-dogmatica, che si radica nella rivelazione stessa. La conseguenza, perciò, è che tale nucleo giuridico-dogmatico può essere attinto solo con il metodo proprio di chi indaga sulla Rivelazione, ossia quello proprio dell'indagine teologica. Infatti, se l'elemento fondamentale, primordiale, è iscritto nell'ambito della Rivelazione cristiana, se il senso originario del diritto va ricercato su questo fronte, il metodo di indagine che ci consente di accedere a questo nucleo è il metodo proprio di chi indaga sulla Rivelazione, il metodo teologico.

Di conseguenza, un approccio positivista, che assuma come punto di partenza la formulazione positiva del diritto, non potrà mai contemplare al proprio interno la possibilità di indagine sulla Rivelazione.

Alla luce di tali affermazioni non solo si giustifica il diritto ecclesiale, il diritto come disciplina teologica, ma lo stesso diritto ecclesiale appare inseparabile dalla Rivelazione, a cui si può accedere solo indagando con metodo teologico.

D'altra parte, san Giovanni Paolo II, presentando il «nuovo» Codice, affermava:

Se la Chiesa, corpo di Cristo, è compagine organizzata, se comprende in sé detta diversità di membri e di funzioni, se si riproduce nella diversità delle Chiese particolari, allora tanto fitta in essa è la trama di relazioni che il diritto c'è già, non può non esserci. [...] Parlo

16. Particolarmente illuminanti, in questa prospettiva, sono le seguenti pagine: M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa*, cit., pp. 358-363. In particolare, si richiama il seguente passaggio della riflessione di Visioli: «Adamo e Cristo diventano tipo di tutta l'umanità (GS 22), anche nell'espressione dei diritti e degli obblighi che la inseriscono nel suo cammino di salvezza. "La teologia pertanto fornisce all'uomo credente gli strumenti per comprendersi in quanto relazionato agli altri uomini credenti in un vincolo giuridico che ne esprime i diritti e gli obblighi": anche attraverso di essi l'economia di salvezza di Dio si realizza nella storia, creando quella comunione ecclesiale che abbiamo visto essere la specifica natura della Chiesa, e rinsaldandone i vincoli di carità attraverso la prassi e le istituzioni. Senza una profonda teologia la scienza giuridica ecclesiale risulta diminuita. Si comprende in questo modo che "la fondazione del diritto canonico non può che assumere una caratterizzazione dogmatica", al di fuori della quale si perderebbe il suo senso proprio e si ridurrebbe il diritto della Chiesa a un mero complesso di norme positive: cosa che peraltro si è verificata più volte. La caratterizzazione dogmatica permette invece di affrontare in termini propositivi il problema fondazionale. Esso "verrebbe risolto nel senso di 'collocare' (*locus theologicus*) la realtà giuridica [semplicemente e profondamente] nella struttura dogmatica della Chiesa e nell'antropologia ecclesiale della persona, nonché nel considerare la realtà giuridica, per la parte di norma positiva, come concretizzazione storica della realtà giuridica dogmatica"» (M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa*, cit., pp. 360-362).

del diritto inteso nella sua globalità ed essenzialità, prima ancora delle sue specificazioni, derivazioni o applicazioni di ordine propriamente canonico<sup>17</sup>.

È necessario avere sempre tale consapevolezza per non cadere nel positivismo giuridico e nel legalismo.

## 5.2 *Diritto positivo: norme e leggi*

Se l'elemento giuridico-dommatico è l'elemento principale, nell'accezione comune<sup>18</sup>, per diritto canonico si intende il patrimonio di leggi e norme positive emanate dall'autorità legittima per regolare i diritti e i doveri tra i *christifideles*.

Ghirlanda, riprendendo san Giovanni Paolo II, definisce così questo secondo elemento:

L'insieme delle leggi e delle norme positive, date dall'autorità legittima (ecclesiastica) che regolano l'intersecarsi delle relazioni intersoggettive nella vita della comunità ecclesiale e che costituiscono delle istituzioni la cui totalità dà l'ordinamento canonico<sup>19</sup>.

Se il contenuto dommatico del patrimonio giuridico è iscritto nella Rivelazione ed è, quindi, immutabile, poiché nessuna norma positiva potrebbe abrogarlo o derogarvi, la sua formulazione positiva, invece, è mutevole.

La «mutevolezza», perciò, vale non solo per le norme meramente positive, per le leggi meramente ecclesiastiche, ma anche per quelle che rendono positivo il diritto divino. La formulazione della norma, infatti, è perfettibile e mutevole, a motivo della sua storicità. La cosa importante è essere fedeli al contenuto dommatico. Tanti canoni erano formulati diversamente nel Codice promulgato nel 1917 rispetto a quello promulgato nel 1983, che abroga il precedente.

Un esempio può risultare utile. Il can. 208 afferma una vera uguaglianza dei fedeli fondata sul battesimo: questo è l'elemento giuridico-dommatico, che risiede nella Rivelazione. Ora, l'uguaglianza tra tutti i fedeli esiste non perché c'è un cano-

17. GIOVANNI PAOLO II, *Presentazione ufficiale del nuovo Codice di Diritto canonico*, 3 febbraio 1983, AAS 75/I, 1983, 461.

18. Tale «accezione comune» sottolineava Benedetto XVI, rivolgendosi agli ufficiali della Rota Romana nel 2012, evidenziando come non si possa ridurre il diritto ecclesiale a questa dimensione: «Qualora si tendesse a identificare il diritto canonico con il sistema delle leggi canoniche, la conoscenza di ciò che è giuridico nella Chiesa consisterebbe essenzialmente nel comprendere ciò che stabiliscono i testi legali. A prima vista questo approccio sembrerebbe valorizzare pienamente la legge umana. Ma risulta evidente l'impovertimento che questa concezione comporterebbe: con l'oblio pratico del diritto naturale e del diritto divino positivo, come pure del rapporto vitale di ogni diritto con la comunione e la missione della Chiesa, il lavoro dell'interprete viene privato del contatto vitale con la realtà ecclesiale» (BENEDETTO XVI, *Allocuzione alla Rota Romana*, 21 gennaio 2012, AAS 104, 2012, 104).

19. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, cit., p. 66.

ne che la definisce, ma perché essa appartiene alla Rivelazione. Il canone, perciò, non fonda l'uguaglianza o la dignità. Il legislatore, pertanto, potrà cambiare la formulazione positiva del canone, ma non potrà mai mutarne il contenuto, che appartiene alla Rivelazione. Si potrebbe dire che il legislatore fornisce un «vestito» a un «corpo» che non ha creato, ma che riceve dalla Rivelazione.

Il riferimento della «giustizia» di una norma, quindi, è se essa sia o meno in grado di tradurre positivamente il contenuto immutabile (giuridico-domatico) ascrivibile alla Rivelazione.

### 5.3 *Canonistica*

Il terzo aspetto che si intende con diritto canonico è costituito dalla canonistica, ovvero la scienza del diritto canonico e tutto ciò che riguarda lo studio di questa disciplina nella storia.

## 6. *Il diritto ecclesiale: disciplina teologica*

Da quanto fin qui esposto, si può chiaramente rilevare che il diritto ecclesiale non è una disciplina meramente giuridica, né può essere considerato come un'appendice dell'ecclesiologia. Il diritto ecclesiale è, invece, una disciplina propriamente teologica.

Infatti, come si sarà notato, ciò che giustifica la presenza di un diritto nella Chiesa non è solo la natura della Chiesa stessa (orizzonte ecclesiologico), ma la globalità del mistero rivelato, poiché a esso appartiene non solo il mistero ecclesiologico, ma anche quello cristologico e antropologico.

Alla luce della Rivelazione, cioè, l'uomo, in quanto creato e redento in Cristo e non solo in quanto parte della Chiesa, porta iscritti in sé, nel proprio Dna teologico, gli elementi fondamentali che giustificano l'esistenza di un diritto<sup>20</sup>.

Da questo punto di vista, però, c'è da dire che, a livello scientifico, la sintesi non è ancora soddisfacente<sup>21</sup>. Molti autori, infatti, hanno rinunciato alla ricerca su questo

20. Scrive lapidariamente Visoli: «L'esistenza di un diritto canonico si giustifica nella dinamica relazione tra ecclesiologia, cristologia, antropologia, ovvero nel cuore del mistero rivelato in Cristo Gesù» (M. VISOLI, *Il diritto canonico nella vita della Chiesa*, cit., p. 41).

21. Scrive Tullio Citrini: «L'acquisizione della natura teologica della scienza canonistica ha portato i canonisti più "teologi" a elaborarsi una ecclesiologia teologica funzionale ai loro scopi, talora annettendo brandelli di ecclesiologia reperiti nei lavori dei sistematici. Non è tutta colpa dei canonisti. Più i teologi sistematici snobbano il diritto e disattendano i suoi legittimi appelli, più i canonisti si costruiscono una ecclesiologia propria (quelli si intende, che non decidono di farne a meno del tutto). In realtà l'ecclesiologia sistematica ha proprie esigenze e proprie vie; precisamente perseguite secondo tutta la propria originalità e verificate in un serrato dibattito tra i sistematici, esse possono risultare preziose per lo stesso diritto ecclesiale, purché senza corti circuiti» (T. CITRINI, *Questioni di metodo*

argomento, ritenendo di minore importanza la domanda fondazionale, preferendo concentrare la propria riflessione sul diritto positivo e non su questioni teoretiche<sup>22</sup>.

Alla domanda, tuttavia, non si può sfuggire, anche se esistono numerose difficoltà.

Sicuramente si deve tener conto di quanto emerge dalla riflessione conciliare. Il Concilio, infatti, ha promosso la riflessione teologica sul diritto ecclesiale sulla base di quattro coordinate di fondo: rielaborazione del Codice, non più adeguato ai tempi e all'ecclesiologia di comunione; superamento dell'antigiuridismo; nuovi orizzonti ecclesiologici (Chiesa-comunione); inserimento del diritto canonico nel contesto più ampio del mistero della Chiesa.

Nella riflessione postconciliare, però, si è verificato un problema. I canonisti, infatti, hanno assunto i dati ecclesiologici, emersi durante il Concilio, e ne hanno costituito il fondamento su cui elaborare un proprio pensiero. Ma la riflessione teologica, nel frattempo, è progredita, e i dati che gli studiosi di teologia del diritto avevano assunto non sono rimasti statici. Il *vulnus* di fondo è proprio questo: si è giunti alla nuova codificazione (1983) dopo un lungo processo di revisione e, nel frattempo, i dati teologici conciliari, assunti dai canonisti «staticamente», sono stati ulteriormente sviluppati. Il limite di molti studi<sup>23</sup>, pertanto, è costituito dal fatto che la canonistica ha sì assunto i dati della teologia conciliare, ma non ne ha seguito più di tanto gli sviluppi. La dommatica, invece, è andata oltre le acquisizioni ecclesiologiche fatte proprie dal Codice e dalla canonistica (il diritto è nella Chiesa perché la Chiesa è mistero di comunione), perché ha compreso la Chiesa nella complessità del mistero rivelato.

Ed è proprio qui, dunque, il punto per ricomprendere la natura teologica del diritto ecclesiale: la Chiesa, infatti, si auto-comprende solo nella complessità del mistero rivelato e cioè alla luce della cristologia, dell'antropologia e dell'ecclesiologia, poiché il mistero della Chiesa, non è un mistero a sé stante<sup>24</sup>.

È necessario, pertanto, fondare l'esistenza del diritto ecclesiale all'interno della complessità del mistero rivelato e non della sola ecclesiologia. La giuridicità, infatti, è generata non solo dal fatto che l'uomo vive in una società, non solo perché la Chiesa è realtà di comunione, ma perché la giuridicità è iscritta nel Dna teologico

*dell'ecclesiologia postconciliare*, in D. VALENTINI (a cura di), *L'ecclesiologia contemporanea*, Atti del II Corso di Aggiornamento [Roma 2-4 gennaio 1992], Edizioni Messaggero, Padova 1994, pp. 21-22).

22. Redaelli parla addirittura di «isolamento» della canonistica e afferma: «I canonisti, mancando di un stabile rapporto con i cultori delle altre scienze sacre, danno a volte l'impressione di avere una conoscenza non precisa dei dati e delle metodologie delle varie branche del sapere ecclesiale. [...] Ma ciò su cui mi preme insistere è che il mancato rapporto tra canonistica e altre discipline ecclesiali – comunque debba essere spiegato – priva la scienza del diritto canonico di apporti fondamentali per la comprensione del giuridico ecclesiale» (C.M.R. REDAELLI, *Il concetto di diritto della Chiesa*, cit., p. 270).

23. Una puntuale presentazione e un serio lavoro di analisi del pensiero di dodici studiosi, rappresentanti della canonistica postconciliare, si può trovare in C.M.R. REDAELLI, *Il concetto di diritto della Chiesa*, cit.

24. *Ivi*, pp. 265-269.

dell'essere umano, nel suo stesso essere creato a immagine e somiglianza del Verbo fatto carne. L'esistenza del diritto nella Chiesa ha, in altri termini, un fondamento antropologico e cristologico, non solo ecclesiologico: nell'immagine di Dio e nella sua somiglianza è posto il fondamento della giuridicità<sup>25</sup>.

La teologia fornisce all'uomo credente gli strumenti per comprendersi in quanto relazionale ad altri credenti in un vincolo giuridico di diritti e obblighi che non sono successivi all'uomo ma gli sono connaturali. Di conseguenza, non si dà un concetto di diritto ecclesiale valido se esso non parte dalla domanda sulla natura dell'uomo, senza la quale la comprensione ecclesiologica è insufficiente.

Ora, il «testo chiave» per questa riflessione è costituito dal n. 8 della Costituzione dommatica sulla Chiesa, *Lumen gentium*:

La Chiesa, comunità di fede, di speranza e di carità, quale organismo visibile, attraverso il quale diffonde su tutti la verità e la grazia [...] Per una non debole analogia è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo (cfr. Ef 4,16).

Si parla del rapporto Cristo-Chiesa, un rapporto che è regolato da una «analogia non parva», significativa, non debole<sup>26</sup>. Questo rapporto consiste nel fatto che la Chiesa è organismo visibile e contemporaneamente carismatico, spirituale. I due

25. Sotto questo punto di vista non si può non tener conto anche della teologia trinitaria, poiché il riferimento ultimo della giuridicità dell'essere umano è proprio la Santissima Trinità, nella relazione che intercorre tra le Tre Persone Divine, unendole e distinguendole allo stesso tempo. Alcune riflessioni al riguardo si possono leggere in G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, cit., pp. 58-63.

26. *Ivi*, pp. 50-51. Più esattamente, Ghirlanda scrive: «Per un'analogia di proporzionalità, che la LG 8a afferma solo indirettamente, tra il Verbo Incarnato e la Chiesa c'è una somiglianza, in quanto sia in Cristo che nella Chiesa l'elemento divino e quello umano non si possono separare; ma nello stesso tempo c'è ancora maggiore dissomiglianza, per il fatto che l'unione tra il Verbo e la natura umana è ipostatica, mentre quella tra lo Spirito di Cristo e la compagine visibile della Chiesa non è ipostatica, ma soltanto "dinamica" o "mistica" con i credenti che formano la società ecclesiale. Secondo un'analogia di attribuzione, che è quella direttamente intesa dal testo conciliare, come la natura umana, in virtù dell'unione ipostatica, serve al Verbo come vivo organo di salvezza, in modo non dissimile, l'organismo sociale della Chiesa, in virtù di una "dinamica" o "mistica" unione, serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo. L'analogia di attribuzione è comprensibile solo in base all'analogia di proporzionalità. La Chiesa, così, è vista come il prolungamento sacramentale dell'azione salvifica di Cristo. Infatti, l'analogia stabilita dal Concilio presuppone un'antropologia secondo la quale ogni rapporto umano implica un incontro per mezzo della corporeità. Il Figlio di Dio si è fatto veramente uomo, cioè uno spirito umano in un corpo proprio, per essere la manifestazione terrestre della grazia redentiva divina. Per questo è il sacramento primordiale dell'amore di Dio per uomini e unica via d'accesso a questo amore [...] Sotto questo punto di vista si può già capire come tutto l'agire visibile della Chiesa sia al servizio della salvezza, anche se non tutti i suoi atti sono immediatamente salvifici. Così anche il diritto canonico positivo è un mezzo, uno strumento, al servizio del fedele per il raggiungimento della salvezza» (G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, cit., pp. 50-51).

elementi rivelano il volto autentico della Chiesa in riferimento al mistero del Verbo incarnato, che ha un aspetto visibile e uno invisibile, irriducibili l'uno all'altro.

Contemplando il mistero del Verbo incarnato, comprendiamo il mistero della Chiesa e la presenza dei due elementi irriducibili l'uno all'altro: entrambi, simultaneamente, costituiscono il mistero della Chiesa e, anche, quello dell'essere umano.

Dal mistero del Verbo incarnato si comprendono, infatti, il mistero dell'uomo e quello della Chiesa. Cristologia, ecclesiologia e antropologia, perciò, rimandano continuamente l'una all'altra.

Il Verbo assume pienamente la natura umana per realizzare la salvezza. La dinamica che esiste tra il Verbo e la natura umana è analoga tra quella esistente tra lo Spirito e la Chiesa. La Chiesa, perciò, nella sua dimensione sociale, entra a far parte in modo non strumentale o accessorio nell'azione salvifica dello Spirito, che la vivifica, ma nello stesso modo in cui il Verbo assume la natura umana. Come il mistero di salvezza si realizza nel Verbo fatto carne, così lo Spirito vivifica la Chiesa assumendo pienamente la sua dimensione sociale.

Perciò, come non è più possibile separare in Gesù Cristo natura umana e natura divina, così non è più possibile separare nella Chiesa dimensione visibile-istituzionale e dimensione invisibile-carismatica-spirituale.

Non c'è un'antecedenza della dimensione spirituale rispetto alla sua dimensione visibile, sociale. Si cadrebbe nelle eresie dei primi secoli. C'è una realtà visibile-istituzionale e una realtà invisibile-carismatica-spirituale, ma tra il primo e il secondo aspetto si pone un rapporto di simultaneità.

Ora, l'aspetto istituzionale non si riduce a una mera funzionalità, accettata solo in quanto manifestazione dell'azione divina. L'aspetto istituzionale è anch'esso elemento costitutivo della storia della salvezza, in forza dell'alogia tra mistero della Chiesa e mistero del Verbo incarnato. Nella Chiesa, l'aspetto istituzionale e quello carismatico sono simultanei. Essi formano una sola complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino. Possiamo allora fare nostra l'espressione di Calcedonia: «unite ma non confuse, distinte ma non separate».

Perciò, quando si sminuisce l'elemento visibile-istituzionale, considerandolo accessorio rispetto all'economia di salvezza, non si fa un'offesa ai canonisti, ma si mina la singolarità del mistero cristologico.

Da ciò derivano due fondamentali conseguenze. La prima conseguenza è che non si dà un concetto di diritto ecclesiale valido, se esso non parte dalla domanda sull'uomo, alla luce della Rivelazione cristiana<sup>27</sup>. La seconda conseguenza è che

27. Scrive Visioli: «La ricerca dei fondamenti del diritto ecclesiale non può fermarsi a un livello ecclesiologico e cristologico. Anche l'antropologia infatti è interessata da questa dinamica. Se infatti il dato biblico ci rivela che l'uomo è creato a immagine somiglianza di Dio (cfr. *Gen* 1,26), e il Verbo fatto carne è questa immagine (Cristo è immagine del Dio invisibile: cfr. *Col* 1,15; *2Cor* 4,4), allora in Cristo l'uomo trova la sua dimensione di pienezza. Ora abbiamo appena constatato che nel Verbo fatto carne la simultanea presenza di natura divina e natura umana rendono la Chiesa

alcune dinamiche, proprie della natura dell'uomo, si riflettono nell'ambito più strettamente giuridico, anche lì dove si tratta della regolamentazione di alcuni istituti giuridici, o nella positivizzazione di leggi che traducono le norme.

Proprio qui si radica quella che si può definire «tipicità del diritto ecclesiale».

## 7. Peculiarità del diritto ecclesiale

Il diritto ecclesiale è una scienza peculiare non solo perché si inserisce nel quadro delle scienze teologiche con un proprio metodo giuridico-teologico, ma anche perché – proprio a motivo dell'analogia *non parva* tra il Verbo incarnato e la Chiesa – presenta alcuni «istituti tipici»<sup>28</sup>, diversi da qualsiasi altro ordinamento positivo, e lascia aperti spazi che, necessariamente, non possono essere previsti dal diritto positivo (si pensi, ad esempio, a quante volte, nel codice si utilizza *nisi*, «a meno che»).

inseparabilmente carismatica e istituzionale. Pertanto, se il Verbo incarnato è la pienezza della umanità redenta e in lui ogni persona trova il suo compimento, allora i fondamenti del diritto ecclesiale non sono collocati solamente nell'ecclesiologia e nella cristologia, ma anche nell'antropologia teologica, ovvero nel mistero dell'uomo in quanto creato redento in Cristo. Quanto era affermato nella prima valutazione dell'esperienza umana del diritto, ora prende un nome e un volto. Quel «divenire» della persona umana che ne costituisce l'istanza etica e che appartiene all'identità stessa dell'uomo come tensione verso una sua realizzazione, nella prospettiva della Rivelazione cristiana si traduce nell'orientamento della persona umana a Dio. L'uomo è creato per essere in comunione con Dio e con i fratelli, e questo si realizza nella Chiesa che è sacramento di tale comunione in quanto esprime il mistero di Cristo. Ne deduciamo che il diritto ecclesiale non è solamente un fatto istituzionale, sociale, dovuto alla ragione che la Chiesa esprime se stessa in una dimensione comunionale e dunque comunitaria; ma è anche un fatto profondamente umano, che trova le sue radici nella persona umana in quanto parte del piano di salvezza di Dio. Si tratta in fondo di un *a priori* della dimensione giuridica ecclesiale rispetto ad ogni forma di socialità, di collettività. Non c'è diritto solo laddove c'è una forma di socialità, ma dove c'è l'uomo capace di questa socialità, che nella Chiesa prende la forma della comunione» (M. VISIOLI, *Il diritto canonico nella vita della Chiesa*, cit., pp. 40-41).

28. Cfr. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, cit., pp. 77-80. Pare opportuno a questo punto, avendo già fatto memoria di alcuni maestri, un ulteriore richiamo biografico e la menzione di un altro maestro, conosciuto già prima degli «anni romani»: il carissimo mons. Giuseppe Silvestre, affettuosamente appellato «don Pino». Durante il corso di teologia dei sacramenti, infatti, fu proprio lui a indirizzare l'autore di questo modesto contributo a interessarsi a una problematica che è stata poi attentamente studiata e che è confluita nelle pagine del libro: M. MUNNO, *Il sigillo dello Spirito. Il diritto al sacramento della cresima tra codice, orientamenti e prassi in Italia*, Cittadella, Assisi 2015. Quanti hanno o avranno modo di accostarsi alla ricerca confluita in quelle pagine constateranno certamente che, sotteso alla sforzo della ricerca e al materiale raccolto e presentato, c'è esattamente quella che qui è definita «peculiarità del diritto ecclesiale», peculiarità che, come si accennava nella breve Introduzione di questo contributo, ha contribuito alla sua «conversione» e gli ha reso «simpatico» il diritto ecclesiale.



Innanzitutto, l'equità canonica. Di fronte alle circostanze concrete in cui il singolo imprevedibilmente versa, la legge nella sua applicazione deve spesso trovare un correttivo del suo rigore, per il bene soprannaturale del singolo stesso. Così nella Chiesa l'equità costituisce la qualità intrinseca delle sue leggi, la norma della loro applicazione, un'attitudine di spirito e d'animo dell'autorità che le deve far rispettare. L'equità canonica richiama a una giustizia superiore da rendere presente tra le vicende umane, la stessa giustizia divina, che si distingue da quella giustizia positiva che è contenuta in modo generale e astratto nelle norme puramente positive umane. Essa esprime la carità e conduce alla carità, che è dono dello Spirito, e che, ricercando sempre bene, in ordine alla salvezza eterna, cercherà di guarire e di educare, anziché punire. Nell'equità canonica rifulge il carattere pastorale del diritto ecclesiale, come nota peculiare di esso.

Il secondo istituto giuridico peculiare dell'ordinamento canonico è quello della dispensa. La dispensa è un complemento della legge positiva e non può essere considerata semplicemente come una ferita al diritto. In essa si attua il principio fondamentale di tutto il diritto ecclesiale di ricercare il bene spirituale della persona nelle situazioni concrete in cui si trova.

Alla luce di ciò si può affermare che la carità è il principio fondamentale giuridicamente rilevante del diritto ecclesiale, in quanto su di essa si basa tutto l'ordinamento giuridico ecclesiastico.

## 8. *Per concludere*

Come si è visto, nell'unicità del Verbo incarnato, gli aspetti della natura divina e della natura umana continuano a esistere come spazio di differenza, senza che l'uno mortifichi l'altro. La natura umana, infatti, non è accessoria per il Verbo.

L'esistenza di diritti e obblighi nella Chiesa, in riferimento a una prospettiva antropologica ed ecclesiologica, si fonda nella persona di Gesù, la cui identità singolare contempla sia la dimensione dell'unità sia quella della differenza. In questa «unità e distinzione» si colloca il senso delle relazioni giuridiche tra i battezzati, che non si giustifica solo per l'appartenenza alla Chiesa.

Nella «distinzione» si colloca il senso delle relazioni giuridiche tra i battezzati, relazioni che devono essere tutelate, promosse, garantendo sempre l'alterità, la differenza. Guai se il diritto omogeneizzasse la realtà!

Nello stesso tempo la «distinzione» deve contemplare l'unità del corpo ecclesiale, che deve condurre sempre la vita dei battezzati e della Chiesa nell'ordine della salvezza.

La parola *communio*, infatti, contempla l'unità (*unio*) e nello stesso tempo la distinzione (il *com*). Se è vero che la natura della Chiesa è comunionale allora il mistero della Chiesa non è il mistero di confusione, ma di *cum-unio*, c'è sempre uno spazio che preserva la distinzione.

Nel momento in cui si eliminasse l'elemento plurale (distinzione) a favore di una comunione che diventa confusione, si andrebbe a toccare il cuore della Rivelazione, dell'economia salvifica, in definitiva lo stesso mistero cristologico.

È necessario, pertanto, che il diritto ordini la realtà senza eliminare la pluralità. Nel diritto ecclesiale, di conseguenza, esistono «tensioni irrisolte» che lo rendono peculiare.

Perciò, se da una parte la tendenza della legge è quella di regolamentare la realtà, così da non avere spazi di tensione irrisolti, la Rivelazione la pone davanti a una realtà difficilmente inquadrabile.

Ed è proprio tale orizzonte, sempre aperto, a rendere lo studioso del diritto ecclesiale non un triste legalista, ma un teologo a pieno titolo.

DOMENICO BILOTTI

## *L'ateismo organizzato in Italia e in Europa tra principio della separazione dei poteri e postsecolarismo*

### *Riflessioni a margine della recente giurisprudenza costituzionale*

#### 1. Osservazioni preliminari: l'accresciuto ruolo della giurisdizione non può sostituirsi alle determinazioni propriamente politiche

Non è infrequente che possa sorgere diversità di vedute, e conseguentemente possano darsi decisioni giurisprudenziali in direzioni difformi, tra la Corte di Cassazione, pure quando pronunci in composizione a Sezioni unite<sup>1</sup>, e la Corte Costituzionale. La questione ha avuto, del resto, specifico rilievo nella disciplina ecclesiasticistica, in ordine alle tesi sulla persistenza – o meno – della riserva di giurisdizione, in materia di matrimonio canonico trascritto<sup>2</sup>.

Le giurisdizioni apicali in Italia hanno spesso finito per svolgere un ruolo ancipite, nella complessiva armonizzazione normativa del sistema.

Da un lato, esse hanno frequentemente sospinto il legislatore ad adeguare le disposizioni di legge, pur essendo formalmente prive di poteri idonei a orientare vincolativamente l'esercizio del potere legislativo. La Corte Costituzionale può fornire interpretazioni costituzionalmente legittime di norme passibili di rilievi di incostituzionalità (ad esempio, attraverso sentenze additive<sup>3</sup>). Può, altresì, rendere pronunce che univocamente dichiarino l'incompatibilità della norma censurata rispetto alle disposizioni costituzionali (attraverso sentenze di accoglimento<sup>4</sup>). In più, anche nel caso di sentenze che smentiscano la prospettazione del giudice *a quo*, non adottando la richiesta declaratoria di incostituzionalità, la Corte Costituzionale può indicare al legislatore orientamenti di riforma o disfunzioni sistematiche che

1. Su composizione e natura di questa ipotesi di decisione, cfr. L. LOMBARDO, *Il sindacato di legittimità della Corte di Cassazione*, Giappichelli, Torino 2015, pp. 81 e ss.

2. Per un'adeguata ricostruzione cronologica dell'evoluzione giurisprudenziale in materia N. MARCHEI, *La giurisdizione dello Stato sul matrimonio «concordatario» tra legge e giudice*, Giappichelli, Torino 2013<sup>2</sup>.

3. S. GAMBINO, *La giurisdizione costituzionale delle leggi. L'esperienza italiana nell'ottica comparata (con particolare riguardo al giudizio in via incidentale) ed in quella eurolunitaria*, in ID. (a cura di), *Diritti fondamentali e giustizia costituzionale. Esperienze europee e nord-americana*, Giuffrè, Milano 2012, p. 66.

4. R. GUASTINI, *Le fonti del diritto. Fondamenti teorici*, Giuffrè, Milano 2010, p. 133.

necessitino di una complessiva revisione. Tanto il potere esecutivo quanto il potere legislativo dovrebbero guardare responsabilmente a moniti simili e cercare di attuarne i contenuti, quantomeno sotto il profilo dei risultati attesi, in ordine al riallineamento del sistema delle fonti. In nessuna delle tre ipotesi l'intervento della Corte Costituzionale può (o deve) sostituirsi a quello degli altri poteri dello Stato. Anche la Corte di Cassazione guida *de iure* e *de facto* l'uniforme applicazione del diritto: lo esigono le norme dell'ordinamento giudiziario<sup>5</sup>, lo rendono manifesto la dinamica e le prassi del vigente diritto processuale<sup>6</sup>. Il pronunciamento della sezione semplice può essere correttamente inteso come la conclusione del procedimento che ha affrontato questioni di merito, negli antecedenti gradi di giudizio, secondo le diverse attribuzioni del giudice di cognizione e del giudice d'appello. Ancor più, però, sono i pronunciamenti resi a sezioni unite a intervenire *ab externo* sull'interpretazione del diritto vivente. Le Sezioni unite, infatti, dirimono i contrasti sorti tra le diverse Sezioni e, in realtà, spesso non si limitano, nella strategia argomentativa della decisione giurisdizionale, a statuire in ordine alla specifica questione loro sottoposta. Finiscono, più frequentemente, per indicare criteri esaustivi per la risoluzione delle controversie affini, o per fornire elementi di rilettura sistematica che orientano tanto l'operato processuale, quanto il suo recepimento nel tempo da parte della dottrina. Anche stavolta, però, deve notarsi come questo fondamentale intervento di *nomofilachia* non abbia un contenuto formalmente legislativo, né pare averlo sotto il profilo sostanziale, essendo sfornito di quell'*aliquid novi* di natura prettamente dispositiva che è tipico della norma legislativa<sup>7</sup>.

Pronunciamenti giurisprudenziali siffatti, in altre parole, inverano *ex post* il dettato legislativo; se del caso, suppliscono alle carenze, alle omissioni o alle scelte inavvedute del legislatore; non sono, però, del tutto idonei a scongiurare, nei settori massimamente critici e controversi, l'opportunità, oltre che la necessità, di una nuova assunzione di responsabilità da parte del legislatore medesimo.

D'altra parte, le decisioni delle giurisdizioni apicali – così pure nell'ambito amministrativistico, sin qui non preso autonomamente in considerazione – non hanno costituito soltanto la leva attraverso cui sospingere il legislatore (anche quello di derivazione bilaterale) a un intervento *ad hoc* sulla questione controversa. Persino più frequentemente, gli orientamenti giurisprudenziali delle Sezioni unite, in ordine alla giurisprudenza generale di legittimità, e della Corte Costituzionale, quanto al sindacato sulla costituzionalità delle norme, hanno finito per preservare lo *status quo ante*. Hanno, cioè, interpretato il diritto in modo che non necessariamente si creassero lacune normative, pure in assenza di uno specifico esercizio del potere legislativo.

5. G. SCARSELLI, *Ordinamento giudiziario e forense*, Giuffrè, Milano 2010<sup>3</sup>, pp. 227 e ss.

6. L. LOMBARDO, *Il sindacato di legittimità della Corte di Cassazione*, cit., p. 88.

7. *Ivi*, p. 81; C. DE GIOVANNI, *Il giudizio di legittimità*, in *Id.* (a cura di), *Impugnazioni e filtro in appello*, Maggioli, Santarcangelo di Romagna 2013, pp. 251 e ss.

Numerosi esempi confermano questa impostazione, anche per quanto riguarda il profilo della regolamentazione pubblica del fatto religioso e l'attuazione privatistica del correlato diritto di libertà. Si potrebbe ricordare, infatti, la previgente normativa sul giuramento processuale<sup>8</sup> o sulla tutela penale dei culti<sup>9</sup>, che *medio tempore* le Corti hanno lungamente ritenuto compatibile coi principi costituzionali, fornendo in merito perlopiù cautele interpretative, ma non sconfessandone la costituzionalità. E, in realtà, questo approccio metodologico, per cui lasciare inalterata la testualità delle norme serviva essenzialmente a preservare la continuità sistematica, si è visto all'opera in molti casi nella storia della giurisdizione in Italia. La giurisprudenza della Corte Costituzionale, in vigenza della procedura penale coeva al Codice sostanziale, dagli anni Sessanta fino all'inizio degli anni Ottanta, ha adottato, ad esempio, una prospettiva giustamente definita di «garantismo inquisitorio»<sup>10</sup>. Si cercava, cioè, di saldare il modello processuale della Carta – già proiettato verso la transizione a un sistema giudiziale accusatorio – alle disposizioni formali del Codice di procedura, permeato da una visione tipicamente inquisitoria dell'azione penale. Pure in ambiti più vicini alla disciplina del fatto religioso e alle sue ricadute nei rapporti civili, del resto, la Corte Costituzionale, talvolta in dissenso interpretativo rispetto alla Corte di Cassazione, ha proceduto con distintiva prudenza. Lo si è visto nell'ambito del diritto di famiglia, dove sono stati necessari oltre trent'anni per aggiornare l'impostazione delle relazioni coniugali, fatta propria dal Codice Civile del 1942<sup>11</sup>. E lo si è visto, ancor più marcatamente, in tema di interruzione volontaria della gravidanza. Pur con tutte le insoddisfazioni applicative da più parti segnalate in ordine alla legge n. 194 del 1978<sup>12</sup>, infatti, è difficilmente controvertibile che essa ebbe il merito di eliminare dalle disposizioni penalistiche sostanziali una categoria di reati, sui quali la giurisprudenza aveva solo occasionalmente avuto modo di intervenire. Si fa riferimento ai delitti contro l'integrità e la sanità della stirpe<sup>13</sup>, che negli anni Trenta e Quaranta del Ventesimo secolo erano

8. Sulle implicazioni formali della rivisitazione compiuta dalla giustizia costituzionale, in merito all'istituto, E. REDENTI, M. VELLANI, *Diritto processuale civile*, Giuffrè, Milano 2011, p. 306.

9. Una lettura sostanzialmente positiva della prima giurisprudenza costituzionale, in materia di tutela del diritto di libertà religiosa, trovasi, invece, in A. FERRARI, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci, Roma 2012, pp. 54-62.

10. Cfr., per tutti, G. VASSALLI, *Introduzione*, in L. GARLATI (a cura di), *Linconscio inquisitorio. L'eredità del codice Rocco nella cultura processualpenalistica italiana*, Giuffrè, Milano 2010, p. 16.

11. V. ANDRIOLI, *Cinquant'anni di dialoghi con la giurisprudenza 1931-1981*, Giuffrè, Milano 2007, pp. 1819 e ss. (ma, su profili collaterali, cfr. *ivi*, p. 494); F. SANTOSUOSSO, *Il matrimonio. Libertà e responsabilità nelle relazioni familiari*, Utet Giuridica, Torino 2011.

12. C. CASONATO, F. CEMBRANI, *Il rapporto terapeutico nell'orizzonte del diritto*, in L. LENTI, E. PALERMO FABRIS, P. ZATTI (a cura di), *I diritti in medicina*, Giuffrè, Milano 2011, p. 72.

13. Anche la dottrina, per il vero, non aveva saputo contrastare appieno questa disciplina legislativa di dubbia costituzionalità. A titolo esemplificativo, nel percorso dell'evoluzione normativa, E. CONTIERI, *Integrità e sanità della stirpe (delitti contro l')*, «Novissimo Digesto Italiano», VI, Utet, Torino 1938;

stati correntemente ritenuti la trasposizione legislativa di tesi razziali, senz'altro incompatibili al tenore del disposto costituzionale.

Questa premessa non vuole affatto gettare discredito sull'operato della giurisprudenza; mira, piuttosto, a sottolineare come essa, anche sugli aspetti più controversi e nelle questioni maggiormente divisive, non possa sostituirsi a scelte di politica legislativa, che competono ad altri poteri dello Stato costituzionale di diritto. Il ruolo della giurisprudenza, fondamentale per potere cogliere l'applicazione materiale delle disposizioni legislative<sup>14</sup>, ha tendenzialmente assunto una conformazione bivalente, nella storia dell'ordinamento repubblicano. Ha spesso percorso istanze che solo in parte e solo in seguito il potere legislativo ha debitamente fatto sue proprie, ma non meno frequentemente ha preferito preservare la continuità e l'unitarietà intrinseca dei diversi settori dell'ordinamento, non sempre riuscendo ad additare con incisività percorsi di modifica legislativa, pur necessari.

È per tali ragioni che le presenti riflessioni, pur riconoscendo il significato e la rilevanza della pronuncia del 10 marzo 2016, n. 52<sup>15</sup>, in ordine alla *vexata quaestio* di un'intesa con l'Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti<sup>16</sup>, si permetteranno di ritenere il ricordato pronunciamento non necessariamente dirimente. Almeno non ai fini della positiva configurazione dell'associazionismo ateistico (non solo in Italia) e della riconsiderazione dei limiti manifestatisi nella politica ecclesiastica negli ultimi decenni.

Né sembra di far torto allo sforzo dei giudici costituzionali se, a differenza di ampia e autorevole dottrina, non si cercheranno simmetrie, corrispondenze o,

G. MARINI, *Integrità e sanità della stirpe (delitti contro l')*, «Novissimo Digesto Italiano – Appendice», V, Utet, Torino 1983, p. 298.

14. G. MESSINA, *Diritto liquido? La governance come nuovo paradigma della politica e del diritto*, FrancoAngeli, Milano 2012, p. 257.

15. Appare decisamente cospicua l'elaborazione della dottrina sui contenuti e sui probabili sviluppi della pronuncia succitata. Si può sin d'ora fare riferimento, tra gli altri, ad A. LICASTRO, *La Corte costituzionale torna protagonista dei processi di transizione della politica ecclesiastica italiana?*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 26, 2016; J. PASQUALI CERIOLO, *Il diritto all'avvio delle trattative per la stipulazione delle intese ex art. 8, 3° comma, Cost. (breve note a Cons. Stato, Sez. IV, sent. 18 novembre 2011, n. 6083)*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 12, 2012; ID., *Accesso alle intese e pluralismo religioso: convergenze apicali di giurisprudenza sulla «uguale libertà» di avviare trattative ex art. 8 Cost., terzo comma*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 26, 2013; ID., *Interpretazione assiologica, principio di bilateralità pattizia e (in)eguale libertà di accedere alle intese ex art. 8, terzo comma, Cost.*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 26, 2016; M. RICCA, *A Modest Proposal. An Overgrown Constitutional Path to Cultural/Religious Pluralism in Italy*, in «Calumet – Intercultural Law and Humanities Review», 2016.

16. Alcune osservazioni, sulle posizioni favorevoli e su quelle contrarie all'eventuale intesa con l'Unione degli Atei, in D. BILOTTI, *L'Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti (UAAR), membro associato della International Humanist and Ethical Union, come soggetto stipulante un'intesa con lo Stato, ex art. 8, III Cost.*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», luglio 2011.

all'opposto, divaricazioni tra la richiamata pronuncia sulle attribuzioni dell'esecutivo, nell'attuazione dell'articolo 8, comma III, della Costituzione, e la sentenza 24 marzo 2016, n. 63<sup>17</sup>, relativa alla legislazione regionale lombarda in materia di edilizia di culto. Si deve ritenere che le due pronunce siano espressive di esigenze di fondo essenzialmente omologhe (in ultima analisi, la regolamentazione giuridica in materia di libertà religiosa e le competenze istituzionali prepostevi).

La diversità di oggetto e di contenuto delle due decisioni, oltre che degli atti posti al sindacato della Corte, consiglia, tuttavia, un approccio più analitico. Entrambe le pronunce richiamano, in definitiva, il peculiare assetto delle fonti, che orienta il settore ecclesiasticistico dell'ordinamento, e gli equilibri richiesti nei rapporti tra la legislazione unilaterale statuale e quella di derivazione bilaterale, negoziata con le rappresentanze delle confessioni religiose.

Appare preferibile, comunque sia, tenere distinti i due procedimenti e soffermarsi sui presupposti sostanziali che hanno dato luogo all'emissione della sentenza n. 52, in ordine all'*affaire* del mancato avvio delle trattative, tra il governo italiano e l'Unione degli Atei.

## 2. *Il pronunciamento della Corte costituzionale e l'attuale contesto applicativo dell'articolo 8, comma III, della Costituzione*

La Corte costituzionale ha avallato un orientamento difforme rispetto a quello espresso dalle Sezioni unite della Corte di Cassazione (28 giugno 2013, n. 16305<sup>18</sup>), ad avviso delle quali la delibera del Consiglio dei Ministri, con cui si negava all'Unione degli Atei l'apertura delle trattative per la stipulazione di un'intesa, sarebbe stata sindacabile in sede giurisdizionale. Le Sezioni unite avevano configurato il giudizio dell'esecutivo, circa la riconducibilità del soggetto richiedente al novero delle confessioni religiose, nell'alveo della discrezionalità tecnica<sup>19</sup>. Almeno da questo punto di vista, la pronuncia delle Sezioni unite sembrava perciò essersi

17. I profili più strettamente collegati al *decisum* della pronuncia trovano una prima esposizione in M. CROCE, *L'edilizia di culto dopo la sentenza n. 63/2016: esigenze di libertà, ragionevoli limitazioni e riparto di competenze fra Stato e Regioni*, in «Forum Costituzionale», 3 maggio 2016.

18. Quanto ai profili della pronuncia involventi il tema della discrezionalità amministrativa, anche come leva per la distinzione tipologica tra gli atti politici e gli atti di alta amministrazione, G. FESTA, *Riflessioni sulla contabilità degli enti pubblici. Profili giurisprudenziali e dottrinali*, Key, Vicalvi 2016, p. 365; su aspetti, invero più significativi, che chiamano in causa l'assetto delle fonti in materia ecclesiastica, nel quadro del disposto costituzionale, R. BIN, G. PITRUZZELLA, *Diritto costituzionale*, Giappichelli, Torino 2016, p. 91.

19. Sulla nozione in commento, A. SAU, *La proporzionalità nei sistemi amministrativi complessi. Il caso del governo del territorio*, FrancoAngeli, Milano 2013, pp. 75-76; C. COLAPIETRO, G. SERGES, *Governo, Amministrazione, Giurisdizione. Principi costituzionali*, Giappichelli, Torino 2014, pp. 77 e ss.

allineata all'opinione del Consiglio di Stato (Sez. IV, 18 novembre 2011, n. 6083<sup>20</sup>). Per il vero, nell'apparato motivazionale fatto proprio dal Consiglio di Stato, due aspetti erano stati più significativamente rimarcati. In quella sede, infatti, il Consiglio di Stato aveva ritenuto obbligatoria l'apertura delle trattative, nel caso della qualificabilità del richiedente nel novero delle confessioni religiose. Si era, però, sottolineato come da ciò non discendesse l'obbligatorietà della positiva conclusione delle trattative medesime, né (e potrebbe dirsi: ancor più) l'approvazione legislativa dell'intesa eventualmente raggiunta.

Il giudice costituzionale non ha accolto quest'orientamento, ma non ha mancato di ritenere il governo sindacabile dal punto di vista politico, di fronte al Parlamento. Quello che la Corte ha inteso affermare risiede, piuttosto, nell'insindacabilità dell'atto in sede giurisdizionale. Nell'argomentare a suffragio di questa tesi, la Corte Costituzionale ha difeso la distinzione delle prerogative spettanti al potere esecutivo e di quelle ricadenti nell'ambito del potere giudiziario<sup>21</sup>. Ha più chiaramente affermato che il possibile controllo del Parlamento sull'operato del governo, in quest'ipotesi circoscritta, non può, né deve, sovrapporsi al sindacato del giudice. Appare condivisibile questa demarcazione teorica, sebbene essa sia stata spesso *de facto* disattesa, sotto il profilo sostanziale dell'esercizio della giurisdizione e, soprattutto, in ordine al suo recepimento presso l'opinione pubblica<sup>22</sup>.

Per tali ragioni, è almeno da doversi apprezzare un dato non ancora del tutto emerso in dottrina, ma che si immagina foriero di ulteriori sviluppi in sede contenziosa. La Consulta, infatti, ha sottolineato come l'atto di diniego all'avvio delle trattative, nel momento in cui neghi la qualifica di confessione religiosa al soggetto collettivo richiedente, non possa avere efficacia «esterna» al procedimento<sup>23</sup>. Il

20. Nonostante quest'ultima sia stata spesso ritenuta introduttiva di un orientamento decisionale particolarmente innovativo, che tuttavia non pare abbia avuto un seguito fortunato. Cfr., anche per maggiori risponderne al testo della pronuncia, M. CANONICO, *La stipulazione di intese con lo Stato: diritto delle confessioni religiose o libera scelta del governo?*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 15, 2012; G. D'ANGELO, *Libertà religiosa e diritto giurisprudenziale. L'esperienza statunitense*, Giappichelli, Torino 2015, p. 218; una comparazione, rispetto alle successive risultanze della Corte costituzionale, in R. DICKMANN, *La delibera del Consiglio dei Ministri di avviare o meno le trattative finalizzate ad una intesa di cui all'art. 8, terzo comma, Cost. è un atto politico insindacabile in sede giurisdizionale*, in «Forum Costituzionale», 21 marzo 2016.

21. Argomentazione che appare, tuttavia, esigua, anche perché fondamentale espressiva di tesi e acquisizioni che esulano dal caso concreto e hanno consolidato seguito, nella loro formulazione più generica, tanto in dottrina, quanto in giurisprudenza. R. BIN, *Ragionevolezza e divisione dei poteri*, in M. LA TORRE, A. SPADARO (a cura di), *La ragionevolezza del diritto*, Giappichelli, Torino 2002, p. 68; F. CAMMISA, *Tecniche costituzionali alla prova dei fatti: governo misto e separazione dei poteri nel modello inglese e francese*, Giappichelli, Torino 2016, p. 3.

22. B. BILOTTA, *Forme di giustizia tra mutamento e conflitto sociale*, Giuffrè, Milano 2008<sup>2</sup>, pp. 65 e ss.

23. Per quanto i contributi richiamati preferiscano orientare la loro analisi alla valutazione dell'approccio motivazionale della Corte, il dato *supra* ricordato emerge in J. PASQUALI CERIOLI, *Interpretazione assiologica*, cit., pp. 8-22; A. LICASTRO, *La Corte costituzionale*, cit., pp. 5-11.



diniego, cioè, non può pregiudicare ad altri fini la sfera giuridica del richiedente, quale che ne sia la denominazione o qualificazione statutaria<sup>24</sup>.

In caso contrario, a essere violato, non sarebbe tanto l'articolo 8 della Costituzione, quanto, probabilmente, il successivo articolo 20. Quest'ultimo fa salve le associazioni *od istituzioni* da speciali limitazioni legislative e speciali gravami fiscali, rispetto a ogni loro forma di attività, qualora siano connotate dal «carattere ecclesiastico» o dal «fine di religione o di culto». L'operatività di queste garanzie deve prescindere dal riconoscimento, o meno, dell'associazione o istituzione, quale soggetto qualificabile alla stregua di «confessione religiosa» stipulante un'intesa con lo Stato.

Una rilettura del genere sembra riscontrare un certo consenso. L'interpretazione della pronuncia costituzionale, oltre che in discontinuità rispetto alle risultanze della giurisprudenza amministrativa, è stata vista, però, in stretta correlazione rispetto a rilevanti quanto «ultronee» problematiche di politica ecclesiastica. Questo modo di vedere, invero condivisibile, rischia di esulare dalla controversia concreta, poiché finisce per richiamare aspetti e discipline che non erano emersi negli atti di parte nel procedimento<sup>25</sup>. Riprendere queste tematiche, più che esprimere una valutazione sull'operato dei giudici, significa soprattutto tracciare un bilancio della corrente politica ecclesiastica italiana. Lo «stato dell'arte» nella regolamentazione civile del fatto religioso costituisce lo sfondo sostanziale della pronuncia costituzionale. Alle pregresse incongruenze sistematiche la Consulta non era chiamata a provvedere, anche se sarebbe stata incoraggiante una sentenza più assertiva e sistematica. La vera discontinuità, tra la pronuncia sull'*affaire* Uaar e la declaratoria di incostituzionalità della legislazione regionale lombarda, consiste nel rapporto presupposto tra l'ambito di tutele approntate dall'articolo 8 e quello ricavabile *ex* articolo 19. L'eguale libertà delle confessioni religiose, oltre che l'accesso – o la possibilità di accesso – al sistema delle intese, rappresenta un aspetto specifico, e non onnicomprensivo, delle questioni relative all'attuazione del diritto di libertà religiosa<sup>26</sup>.

Possono essere migliorati gli «standard» di tutela della libertà religiosa, anche e soprattutto a favore delle confessioni religiose non stipulanti. La condizione di confessione non stipulante non può, d'altra parte, legittimare «innaturali» disparità

24. Sui profili di rilevanza *esterna* della denominazione statutaria, alcune osservazioni in F. FINOCCHIARO, *Saggi (1973-1978)*, a cura di A. Albisetti, Giuffré, Milano 2008, p. 596; S. LARICCIA, *Statuti delle confessioni religiose*, in «Enciclopedia del Diritto», XLIII, Milano 1990, pp. 1071 e ss.; S. VINTI, *La circolarità logica del diritto amministrativo. Decostruire concetti per ordinare frammenti*, Giappichelli, Torino 2014, pp. 61-62.

25. L'elemento è debitamente sottolineato in M. RICCA, *A Modest Proposal*, cit., pp. 20 e ss.

26. Una rilettura, invero, propensa a una maggiore connessione operativa tra l'eguale libertà e l'accesso alle intese, in J. PASQUALI CERIOLO, *L'indipendenza dello Stato e delle confessioni religiose. Contributo allo studio del principio di distinzione degli ordini nell'ordinamento italiano*, Giuffré, Milano 2006, pp. 14 e ss.; una visione, invece, più orientata a separare le due nozioni in L. D'ANDREA, *Eguale libertà ed interesse alle intese delle confessioni religiose*, in «Quaderni di Diritto e politica ecclesiastica», 3, 2003, pp. 667 e ss.

di trattamento, in violazione tanto dell'articolo 20, quanto dell'articolo 8, I comma (eguale libertà) e dell'articolo 19 (l'esercizio in forma individuale e associata del diritto di libertà religiosa). È probabilmente il difficile raccordo pratico di queste istanze che ha spinto più voci a reclamare un'estensione del novero delle confessioni stipulanti, in principio condivisibile. Assecondare pienamente quest'orientamento non sarebbe, però, del tutto idoneo: come ricomprendere ogni manifestazione del sentire religioso nell'ambito del III comma dell'articolo 8<sup>27</sup>? E, ancor più, sarebbe davvero plausibile e auspicabile, oltre che tecnicamente corretto?

La legislazione bilaterale italiana ha scontato i limiti di categorie costituzionali approntate nel quadro di una demografia religiosa molto diversa e molto più coesa rispetto a quella attuale<sup>28</sup>. L'individuazione delle rappresentanze confessionali competenti alla stipula ha costituito un caso tipico di riserva statutaria<sup>29</sup>. Il passaggio dal giurisdizionalismo liberale e dal corporativismo autoritaristico al regime costituzionale democratico si connota anche per questi profili di immediata rilevanza giuridica e di durevole significato simbolico. Lo Stato, infatti, rinuncia a ingerire nelle vicende organizzative interne alle confessioni religiose. Anche la legislazione bilaterale in attuazione dell'articolo 8 della Costituzione reitera ampiamente quest'assunto, sancendo l'insindacabilità giurisdizionale civile dei provvedimenti in materia disciplinare e spirituale<sup>30</sup>. Il problema della rappresentanza confessionale sembra oggi essersi caricato di significati che non gli appartenevano al momento dell'entrata in vigore della Costituzione, ma che già venivano considerati nel contesto delle prime intese. Le confessioni religiose sono espressione organizzata, rituale e sistematica del sentire religioso, ma non lo esauriscono<sup>31</sup>. Non si stipula un'intesa con una religione, ma con una confessione riferibile a quella religione. Per quanto si tenda a dimenticarlo o, peggio, a non ammetterlo, le proiezioni del protestantesimo italiano hanno stipulato numerose intese con lo Stato<sup>32</sup>. Nessuno

27. Decisamente contrario alla «confessionalizzazione» di ogni esperienza religiosa – il che rappresenterebbe, per altro verso, un'interpretazione forzosa del disposto costituzionale – V. TOZZI, *Le confessioni prive di intesa non esistono*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», gennaio 2011.

28. Il rilievo ha una ampia condivisione, anche al di fuori degli studi giuridici. Cfr., ad esempio, E. LECALDANO, *Il contesto della secolarizzazione e la bioetica della disponibilità della vita*, in G. FORNERO, *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Mondadori, Milano 2008, pp. 27 e ss (in particolar modo, p. 35).

29. Conformemente, A.G. CHIZZONITI, *Le certificazioni confessionali nell'ordinamento giuridico italiano*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 137; B. RANDAZZO, *Diversi ed eguali: le confessioni religiose davanti alla legge*, Giuffrè, Milano 2008, pp. 57 e ss.; G. ROLLA, *Il sistema costituzionale italiano*, Giuffrè, Milano 2010<sup>4</sup>, p. 157.

30. Vedasi, in proposito, già la legge 11 agosto 1984, n. 449 («Norme per la regolazione dei rapporti tra lo Stato e le chiese rappresentate dalla Tavola valdese» art. 2 (in special modo, II e III comma).

31. Una rilettura del problema, dal punto di vista della sua origine storico-antropologica, in J. RIES, *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Jaca Book, Milano 2007, p. 229.

32. Pur fornendo della questione letture profondamente diverse, cfr. S. ESPOSITO, *Un secolo di pentecostalismo in Italia*, Writer, Milano 2015, p. 116, n. 199; G. SACERDOTI, *Gli Ebrei e la Costituzione*,

si è posto il problema di capire che reazione avrebbero avuto, ad esempio, i luterani e i battisti al momento dell'entrata in vigore dell'intesa coi valdesi.

La pluralità ecclesiologica delle confessioni riformate non ha costituito un problema; veniva assimilata e riletta nel quadro delle appartenenze giudaico-cristiane che influenzano tanto la conformazione normativa canonistica, quanto molte delle categorie civilistiche, comunemente utilizzate dal legislatore e dai consociati. A ben vedere, le prime estensioni applicative della nozione di confessione religiosa si erano registrate già in occasione dell'intesa con le comunità ebraiche. In quel caso, si era trattato di un passaggio reso necessario dal sistema costituzionale e dalla dichiarata discontinuità con la legislazione unilaterale fascista, che aveva disciplinato l'ebraismo italiano in maglie troppo strette<sup>33</sup>. Il regolamento relativo alle comunità israelitiche, per altro verso, non si inseriva soltanto nell'ambito della politica ecclesiastica, ma riguardava aspetti di appartenenza etnica, disciplinati in modo particolarmente costrittivo nei confronti dei singoli associati<sup>34</sup>.

La legislazione bilaterale avrebbe, poi, potuto, e dovuto, superare definitivamente le omologanti inadeguatezze che l'hanno contraddistinta con le intese concluse nel 2007<sup>35</sup>, nelle quali finalmente acquisivano lo stato di confessione religiosa stipulante anche gruppi religiosi certamente estranei alla tradizione giudaico-cristiana (induisti e buddhisti).

Più che del dato antropologico, però, la politica ecclesiastica ha spesso timore della diversità incompontibile e le preferisce la diversità «sostenibile». Le associazioni, gli istituti e le unioni di associazioni e istituti, sia buddhisti sia induisti, sono spesso composti da convertiti occidentali e, comunque sia, raccolgono al momento solo alcune migliaia di seguaci.

I testimoni di Geova, che pure hanno non pochi legami concettuali con l'orizzonte semantico ed ecclesiologico giudaico-cristiano, hanno concluso la prima intesa nel 2000. Non è stata, però, ancora approvata in legge, pur trattandosi di una minoranza radicata e cospicua. Hanno raggiunto l'agognata approvazione dell'in-

in M. SARFATTI (a cura di), *Il ritorno alla vita: vicende e diritti degli Ebrei in Italia dopo la seconda guerra mondiale*, Giuntina, Firenze-Milano 1998, pp. 54 e ss.

33. Un giudizio sostanziale, prima che formale. S. DAZZETTI, *Gli ebrei italiani e il fascismo: la formazione della legge del 1930 sulle comunità israelitiche*, in A. MAZZACANE (a cura di), *Diritto, economia e istituzioni nell'Italia fascista*, Nomos, Baden-Baden 2002, pp. 219 e ss.

34. Il riferimento è al Regio decreto 30 ottobre 1930, n. 1731 ("Norme sulle Comunità israelitiche e sulla Unione delle comunità medesime") e la valutazione riportata nel testo è quella fatta propria, ancorché tardivamente, da Corte costituzionale, 23-25 maggio 1990, n. 259, in «Gazzetta Ufficiale, prima Serie speciale – Corte costituzionale», 22, 30 maggio 1990.

35. Sulle aspettative, ancora una volta rimaste insoddisfatte, di una fase che poteva preannunciarsi più proficua e innovativa, cfr. G. CASUSCELLI, *Democrazie e religioni: la laicità «italiana»*, in *Democrazie e religioni. La sfida degli incompatibili?*, a cura di M. Ruggerini, R. Dreoni, S. Galanti Grollo, Donzelli, Roma 2011, pp. 151 e ss. (in particolare, p. 161).

tesa i mormoni<sup>36</sup>, che, come Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni, condividono coi testimoni di Geova il ritenersi una Chiesa cristiana, benché tale qualifica sia negata dalla più parte delle altre Chiese cristiane<sup>37</sup>. Eppure, i mormoni sono in minor numero rispetto ai testimoni di Geova, non hanno una specifica tradizione di radicamento in Italia. Gli usi che li connotano – nell'educazione della prole, nelle relazioni coniugali, nelle indagini genealogiche sulla predestinazione alla salvezza [...] – non sono meno problematici di quelli spesso censurati, nei confronti dei testimoni di Geova. E non sono stati estromessi dalle pattuizioni con lo Stato.

Se si leggono i testi delle intese concluse, del resto, si nota subito che dalle disposizioni negoziate con i testimoni di Geova i temi più controversi (regimi alimentari, trattamenti sanitari, diritto-dovere di voto<sup>38</sup>) sono stati di nuovo espunti, depotenziando *de facto* il senso di valorizzazione della differenza che dovrebbe essere proprio dell'intesa. Da ciò si comprende che tra lo Stato e le confessioni religiose che ambiscono alla stipulazione di un'intesa si è instaurata una relazione basata su una duplice e corrispettiva manchevolezza. Quasi tutte le confessioni religiose preferiscono non rinunciare, anzi: lo rivendicano, all'omologante nucleo di favore, che pure è costante nella negoziazione bilaterale (otto per mille, agevolazioni fiscali, eventuale riconoscimento dei titoli di studio e del regime matrimoniale, in modo standardizzato nelle intese<sup>39</sup>). La controparte pubblicistica statuale esclude o concorda di escludere gli aspetti realmente conflittuali, e non prende in considerazione le realtà confessionali più «problematiche».

Sempre nel 2007 era stata conclusa l'intesa con la Chiesa greco-ortodossa e, anche in questo caso, era stato necessario attendere sino al 2012 affinché giungesse l'approvazione legislativa. Può sostenersi che l'intesa con i greci-ortodossi abbia rappresentato un'ulteriore occasione mancata per migliorare l'attuazione del disposto costituzionale. In parte, ciò è avvenuto a causa di una specificità confessionale, visto che i greci-ortodossi, nei territori di più risalente insediamento in Italia, di-

36. Il riferimento, come noto, è alla legge 30 luglio 2012, n. 127 ("Norme per la regolazione dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni, in attuazione dell'articolo 8, terzo comma, della Costituzione"). La confessione religiosa *de qua*, preconizzando le possibili criticità, allo scopo di ridimensionarle preventivamente, emanò sulla propria agenzia il seguente comunicato *I «Mormoni», l'Intesa, la poligamia e l'otto per mille*, in «Media Mormoni», 15 maggio 2010. Lo stesso documento non esauriva, anzi implementava, i profili problematici, come si notava, pur con accenti polemici, in A. CUSTODERO, O. LA ROCCA, *I mormoni alla conquista di Roma*, «la Repubblica», 9 novembre 2014.

37. T. OSORIO GONÇALVES, *In attesa di una nuova era. I percorsi alternativi della religiosità*, Città Nuova, Roma 2007, p. 18.

38. In assenza della legge di approvazione dell'intesa, ma, *ex ante*, di negoziati relativi a pattuizioni specifiche, K. MASCIA, *L'amministrazione di sostegno nella dottrina e nella giurisprudenza*, Key, Vicalvi 2016, p. 74.

39. A. ALBISETTI, *Il matrimonio delle confessioni religiose di minoranza*, Giuffrè, Milano 2013, pp. 39 e ss.

spongono di luoghi di culto di speciale pregio artistico e di particolare significato storico-culturale. Edifici di culto consimili avrebbero meritato, con l'impegno di entrambe le parti, una disciplina bilaterale forse più analitica e dettagliata<sup>40</sup>.

Molto più, l'intesa coi greci-ortodossi ha rappresentato un'occasione mancata, in ragione dell'aumento dei fedeli ortodossi in Italia, appartenenti alle diverse componenti ecclesiali-nazionali dell'ortodossia (a rimarcare i gruppi più importanti: ucraini, bulgari, rumeni<sup>41</sup>). Il numero dei fedeli aumenta, per altro verso, nei contesti umanamente più complessi e problematici, come gli istituti di pena. L'intesa coi greci-ortodossi avrebbe potuto costituire un proficuo apripista per adottare forme di negoziazione bilaterale anche con le altre e, spesso, più cospicue componenti ortodosse in Italia. Non ne sarebbe sorta necessariamente un'inavveduta moltiplicazione dei testi negoziati, perché, come ricordato, anche tra le organizzazioni buddhiste e le Chiese e i movimenti religiosi protestanti, hanno raggiunto l'intesa più enti esponenziali, senza che ciò compromettesse i diritti di chi l'intesa aveva già ottenuto prima degli altri. E, forse, l'aumento dei fenomeni migratori dall'Europa dell'Est, e dai Paesi in maggioranza ortodossi di quella regione geografica, avrebbe assunto forme meno «traumatiche» nei contesti locali, se assistito da forme di negoziazione bilaterale con i diversi attori confessionali coinvolti<sup>42</sup>.

Il problema sarebbe probabilmente stato di diversa natura. Si sarebbero dovute selezionare le controparti confessionali? E come avrebbe dovuto procedere il legislatore? Le divisioni interne all'ortodossia hanno solo occasionalmente carattere comportamentale, teologico, concettuale e molto più spesso fondamento territoriale, etnico o identitario – in ragione della caratteristica natura «autocefala» e nazionale delle Chiese ortodosse<sup>43</sup>. Addivenire alla stipulazione con ciascuna componente ortodossa astrattamente rappresentata in Italia sarebbe stato senz'altro difficoltoso, oltre che non necessariamente giovevole. L'intesa avrebbe avuto un significato solo per i gruppi che, pur in modo ancora incerto e informale, sembrano intenzionati ad attivare il meccanismo dell'articolo 8, comma III, della Costituzione.

Proprio quando l'appartenenza religiosa è così composita, però, e risente di numerosi fattori sostanziali, vi sarebbero gli spazi per ripensare alle intese e provare

40. D. BILOTTI, *I ministri dei culti acattolici. Incompiutezze definitorie e inderogabilità funzionali*, Giuffrè, Milano 2013, pp. 227-243.

41. Il dato non è, del resto, inedito, semmai da tempo consolidato. Una conferma più analitica, tra gli altri, in R. PETROVIC, *Il fallito modello federale della ex Jugoslavia*, a cura di R. Tolomeo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 147-148.

42. Sulla pregressa condizione dei fedeli di questi culti, nei loro Stati d'origine, osservazioni, parimenti dettate da istanze inclusivistiche, possono leggersi in S. ANGELETTI, *Fattore religioso e minoranze etniche e nazionali. L'esperienza dei Paesi dell'Europa Centro orientale di nuovo ingresso nell'Unione Europea*, in G. LEZIROLI (a cura di), *La Chiesa e l'Europa*, Pellegrini, Cosenza 2007, pp. 145 e ss.

43. C. MIGDALIS, *Multiculturalismo ed ecumenismo in area ortodossa*, in A. NESTI (a cura di), *Multiculturalismo e pluralismo religioso fra illusione e realtà: un altro mondo è possibile?*, Firenze University Press, Firenze 2006, p. 299.

a darne un'attuazione meno statica. *De iure condendo*, potrebbe essere utile, infatti, rivitalizzare l'opzione di «intese plurime». Attraverso esse, anche su circoscritti nuclei tematici, le rappresentanze confessionali interne alla medesima appartenenza religiosa, ma inidonee a rappresentarle univocamente ed esclusivamente, l'una in luogo delle altre, potrebbero parimenti interloquire coi poteri pubblici<sup>44</sup>. Proprio in linea con le indicazioni in diritto fornite dalle due pronunce della Corte Costituzionale già ricordate, una modalità di produzione normativa di tal tipo sembra essere uno sviluppo da prendere in considerazione. Non si limiterebbe affatto la discrezionalità dell'esecutivo, che pur potrebbe continuare a selezionare quale realtà associativa religiosa coinvolgere nella fase delle trattative. E ciò non discriminerebbe la posizione del fedele appartenente a una confessione non stipulante, rispetto al fedele appartenente a una confessione stipulante. Ampliare il novero delle confessioni stipulanti e, meglio, diversificare la struttura «tematica» delle intese non impedirebbe di intervenire positivamente anche sulle fonti unilaterali.

Preme sottolineare, inoltre, che riferirsi alla problematica della rappresentatività confessionale (quanti fedeli davvero si riconoscano in una data rappresentanza, di quali orientamenti endoconfessionali essa sia espressiva), in casi recenti, è stato strumentale e poco lungimirante. Lo si è fatto soprattutto in riferimento alle associazioni islamiche in Italia<sup>45</sup>, nonostante da tempo siano emerse delle realtà associative che, per consistenza o per comune affiliazione confessionale, potrebbero essere, ciascuna separatamente, soggetti stipulanti un'intesa con lo Stato. Non ci si può attendere che tutti i musulmani in Italia finiscano per riconoscersi in una, e una sola, associazione rappresentativa. La conformazione associativa, per un verso, non per forza influisce sui riti e sulle credenze, e, per l'altro, legittimamente dà luogo a differenziazioni interne alla medesima appartenenza religiosa. Anche se difficilmente lo si ammette, uno dei timori che osteggiano la stipulazione di un'intesa con le comunità islamiche consiste nella difficile prevedibilità della reazione che si ingenererebbe nei confronti delle comunità non coinvolte nella stipula o, ancor prima, nella trattativa<sup>46</sup>.

Di certo, queste problematiche non vengono poste, almeno non direttamente, né nella sentenza n. 52, né nella sentenza n. 63. Quanto a quest'ultima, l'omissione è ancor

44. La dottrina si è posta il tema della rappresentanza confessionale, del resto, ben prima della tardiva attuazione del meccanismo delle intese. Cfr., tra gli altri, D. BARILLARO, *Considerazioni preliminari sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica*, Giuffré, Milano 1968; P. GISMONDI, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Giuffré, Milano 1965, pp. 103-104; S. LARICCIA, *La rappresentanza degli interessi religiosi*, Giuffré, Milano 1967, pp. 151 e ss.

45. Per una valutazione storico-comparatistica del medesimo tema, cfr. anche R. SCHULZE, *Il mondo islamico nel XX secolo. Politica e società civile*, Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 124 e ss.

46. Anche se paiono eccessivi alcuni scenari descritti in L. VIDINO, *Il Jihadismo autoctono in Italia: nascita, sviluppo e dinamiche di radicalizzazione*, ISPI-European Foundation for Democracy, Milano 2014, è realistica e ancora attuale la problematica, per come posta in G.J. KACZYNSKI, *Processo migratorio e dinamiche identitarie*, FrancoAngeli, Milano 2008, p. 237.

più comprensibile. Il pronunciamento sulla legge regionale lombarda non è relativo a una disposizione formalmente rivolta in modo specifico alle comunità islamiche. È, semmai, l'ambiente applicativo sul quale le norme censurate avrebbero dovuto innestarsi a rendere manifesto che la legislazione regionale in tema di edilizia avesse, quale scopo precipuo, quello di limitare o impedire l'edificazione di nuove moschee<sup>47</sup>. La Corte ha censurato l'illegittima differenziazione, almeno a questi fini, tra le confessioni religiose stipulanti e quelle non stipulanti. Non le era richiesto – né avrebbe potuto esserlo – di indicare le modalità preferibili per giungere a una regolamentazione bilaterale dei rapporti tra lo Stato italiano e le comunità islamiche presenti sul territorio.

Avrebbero innegabilmente ecceduto le valutazioni della Corte, contenute nelle sentenze nn. 52 e 63, le modalità di costituzione di un organo come la Consulta islamica<sup>48</sup>. Le sentenze in parola, infatti, ribadiscono il principio della responsabilità politica dell'esecutivo nella selezione della controparte confessionale. Non autorizzano, né sembrano apprezzare, che l'esecutivo possa costruirsi *ex se* l'ente esponenziale confessionale, a misura dei propri «desiderata». In effetti, rispetto a ipotesi del genere, la a volte aprioristica difesa della discrezionalità dell'esecutivo, nella regolamentazione bilaterale ecclesiastica, appare democraticamente ben più sostenibile di ogni «antistorica» ipotesi di costituzione civile di una confessione religiosa<sup>49</sup>.

### 3. *Le questioni poste dalla dimensione associativa dell'ateismo.*

#### *Alcune considerazioni sulla rappresentazione pubblica del sentire religioso*

Nonostante tutte le contraddizioni presenti nella vigente legislazione bilaterale, di cui si è dato solo fuggacemente conto, l'Unione degli Atei persegue da tempo la possibilità di giungere a un'intesa con lo Stato<sup>50</sup>. È abbastanza difficile

47. G. CASUSCELLI, *La nuova legge regionale lombarda sull'edilizia di culto: di male in peggio*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 14, 2015; per ulteriori spunti ricostruttivi, lo stesso autore, ancor prima, *La libertà religiosa alla prova dell'Islam: la peste dell'intolleranza*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», luglio 2008.

48. La Consulta per l'Islam italiano, organo consultivo mai formalmente sciolto, era stata costituita a opera del Ministero dell'Interno. Oltre alla dubbia credibilità di un organo rappresentativo di appartenenze religiose (ma) istituito dal potere civile, può ricordarsi come, nella materiale composizione del medesimo, prevalesse, più che l'orientamento dottrinale e religioso, il criterio della provenienza geografica dei diversi membri. Riassume alcune problematiche sollevate dall'operato della Consulta, accentuandone i profili sostanzialmente negativi, N. COLAIANNI, *La Consulta per l'Islam italiano: un caso di revisione strisciante della Costituzione*, in «Osservatorio delle libertà e istituzioni religiose» (<http://www.olir.it>).

49. Torna sulla valenza antipluralista della nozione ricordata A. ALBISETTI, *Tra diritto ecclesiastico e canonico*, Giuffrè, Milano 2009, p. 247.

50. La principale cronologia dell'annosa vicenda trova conferma in G. D'ANGELO, *Diritto ecclesiastico e legalità convenzionale. Laicità e libertà religiosa tra Italia e Corte di Strasburgo. Casi e questioni*, con contributi di I. VECCHIO CAIRONE, C. ELEFANTE, Giappichelli, Torino 2016, p. 59.

ricostruire, sul piano teorico come su quello pratico, le attribuzioni e le caratteristiche dell'Unione in modo da farne una confessione religiosa, ai sensi dell'articolo 8 della Costituzione. È, altresì, difficilmente questionabile che l'Unione rappresenti una forma di associazionismo relativa al sentire religioso, specificamente orientata alla diffusione e alla difesa della non credenza. Così pure non va negato che forme di cooperazione negoziale con realtà associative di questo tipo potrebbero avere, oltre a dubbi e problematicità, anche effetti positivi, in una visione meno rigida dei valori e delle competenze dello *Stato comunità*. A corroborare l'idea che non si tratterebbe di un atto esterno alla legalità dell'ordinamento vi sono, inoltre, specifiche norme nel diritto europeo dei trattati. Si tratta di disposizioni ancora a un tasso modesto di applicazione, proprio per l'eccessiva indeterminatezza delle norme, che deriva anche dalla (relativa) incompetenza istituzionale dell'Unione Europea, rispetto alla regolamentazione del fatto religioso nello Stato membro<sup>51</sup>. Di questi profili, si parlerà più diffusamente nel seguito della trattazione. In quella sede, si darà conto del perché, tra le competenze istituzionali dell'Unione, pur non rientrandovi specificamente la diretta capacità di intervento sulle regolamentazioni ecclesiasticistiche statuali interne, è impossibile, oltre che inesatto, escludere la convergenza con profili relativi alla tutela del diritto di libertà religiosa<sup>52</sup>.

Per il momento, è necessario stare alle richieste e alle istanze che sono state portate avanti negli ultimi due decenni dall'Unione degli Atei. Ad esempio, l'Unione ha sovente avversato il finanziamento confessionale in Italia, dedicando specifiche campagne, sui media e sui propri organi di stampa e informazione, all'ammontare complessivo delle risorse che le confessioni religiose ottengono, per il tramite del finanziamento dell'otto per mille. Per ragioni facilmente intuibili, il principale bersaglio di queste campagne è costituito dalla Chiesa cattolica. In un sistema che ripartisce le quote derivanti da scelte non espresse dai contribuenti in misura tendenzialmente proporzionale alle scelte espresse (fatte salve le confessioni religiose che aderiscono, o aderivano, solo alla ripartizione delle scelte espresse), è inevitabile che la Chiesa cattolica sia destinataria della maggior parte delle risorse, derivanti dall'otto per mille<sup>53</sup>. Né desta sorprese che la Chiesa cattolica risulti beneficiaria del maggior numero di scelte espresse. L'Italia è un Paese di radicate tradizioni

51. Il che non significa affatto che il diritto di libertà religiosa non appartenga al novero dei diritti, espressamente tutelati nello spazio giuridico europeo. Il rilievo è colto in S. LARICCIA, *Le radici laiche dell'Europa*, in *La Chiesa e l'Europa*, cit., pp. 123 e ss.

52. Trattazioni specificamente legate a questo aspetto possono essere ritenute R. MACCREA, *Religion and the Public Order of the European Union*, Oxford University Press, Oxford 2010; L. ZUCCA, *A Secular Europe. Law and Religion in the European Constitutional Landscape*, Oxford University Press, Oxford 2012.

53. Su questi limiti di carattere sistematico, cfr., tra gli altri, F. ALICINO, *Un referendum sull'otto per mille? Riflessioni sulle fonti*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», ottobre 2013.



cattoliche e, anche se l'adesione di massa all'ortoprassi canonistica non ha la stessa capacità aggregativa di alcuni decenni addietro, la Chiesa ha significativamente influenzato il profilo istituzionale e culturale dello Stato.

Date queste premesse, ci si aspetterebbe di registrare, nel contesto delle diverse organizzazioni ateistiche, umanistiche e agnosticistiche (non solo quelle a base nazionale), una generale opposizione a tutte le forme del finanziamento pubblico, destinato all'associazionismo organizzato, in ordine al fatto religioso. Cosa che, in realtà, non si verifica quasi affatto, poiché le rappresentanze statutarie dell'associazionismo ateistico, comprensibilmente, riconoscono l'oggettiva rilevanza patrimoniale delle risorse acquisibili per il tramite del finanziamento otto per mille. In questo senso, la maggior parte delle organizzazioni non confessionali si dimostra in linea con l'operato della maggior parte delle organizzazioni confessionali<sup>54</sup>. Si ambisce alla stipulazione di un'intesa anche nella prospettiva di accedere a una modalità di finanziamento tipicamente propria della negoziazione bilaterale. Motivazioni di questo tipo sono spesso tacciate di incoerenza o di opportunismo, sia che le portino avanti le organizzazioni non confessionali sia che le facciano proprie le confessioni religiose. In principio non v'è ragione di criticarle dal punto di vista giuridico. Al dato costituzionale, è difficile riconoscere ragioni di illegittimità nel finanziamento confessionale o nelle norme promozionali, sin troppo numerose e disorganiche, che caratterizzano la disciplina italiana del fenomeno associativo<sup>55</sup>. Quest'ultimo, del resto, è certamente vincolato a fini specifici, ma essi risultano difficilmente determinabili e definibili (che siano di promozione sociale, culturali o culturali, solidali, assistenziali ecc.), tanto dal punto di vista pratico quanto da quello giuridico<sup>56</sup>. L'opportunismo o la strumentalizzazione, nelle dinamiche associative, soprattutto ove finalizzati all'ottenimento di regimi patrimoniali premiali, non costituiscono un rischio soltanto per l'associazionismo confessionale, ma anche per quello civile «non» confessionale.

Si potrebbe sostenere, in linea con alcune intuizioni dottrinali, che proprio l'attuale contesto «postsecolare» – se si vuol dar corso a questa qualificazione, invero controversa<sup>57</sup> – rende ancor meno superabile l'influenza del sentire religioso, nella

54. Alcuni spunti critici in M. VENTURA, *Le confessioni religiose riconosciute e le vicende dell'otto per mille*, in «Corriere della Sera», 12 agosto 2012.

55. Quanto al primo profilo, per tutti, G. RIVETTI, *La disciplina tributaria degli enti ecclesiastici. Profili di specialità tra attività no profit o for profit*, Giuffrè, Milano 2008<sup>2</sup>, pp. 74-75; quanto al secondo aspetto, tra gli altri, A. RUSSO, *Il fenomeno associativo nel diritto italiano e comparato*, Editoriale Scientifica, Napoli 2010.

56. C. ELEFANTE, *Enti ecclesiastici ospedalieri, sanità pubblica e spending review*, Giappichelli, Torino, 2014, p. 9.

57. La nozione pare, tuttavia, avere preso corso, anche in voci solitamente più critiche e avvedute. J. AGAR, *Post-secularism, Realism and Utopia. Transcendence and Immanence from Hegel to Bloch*, London-New York, Routledge, 2014; D. COLUCCIello BARBER, *Deleuze and the Naming of God. Post-secularism and the Future of Immanence*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2014.

conformazione giuridica e istituzionale di una comunità politica. Nel momento in cui una norma civile promana direttamente da un precetto religioso, infatti, possono esserci ingerenze espresse, che, però, i consociati tendono a riconoscere e a rispettare come tali. Se l'Episcopato anglicano interviene nel procedimento di formazione della legge in Gran Bretagna, ad esempio, ai cittadini non ne sfugge la motivazione storico-istituzionale (la pari apicalità della Corona, nell'organizzazione della Chiesa e in quella del Regno<sup>58</sup>).

Diverso è quando l'influenza religiosa sia meno manifesta, proprio perché ormai assimilata, a prescindere dalle considerazioni di carattere religioso, e completamente interiorizzata nel vissuto quotidiano, sino quasi a rimuoverne il fondamento etico-confessionale. Quante norme del diritto contrattuale italiano discendono dall'applicazione che il diritto canonico ha dato dei risalenti istituti romanistici<sup>59</sup>? O, se si vuole portare alle estreme conseguenze la «mimesi» delle radici religiose nella comunità politica, la bandiera ufficiale di quanti Stati occidentali ha la forma di una croce<sup>60</sup>? Questi vincoli inferenziali, che spesso, ormai, nemmeno si riconoscono come tali, data la loro coesistenzialità all'ordinamento, divengono espressamente manifestazioni riconducibili al sentire religioso solo quando a osservarli sia un soggetto proveniente da un'altra cultura giuridico-religiosa. Il riposo settimanale nel giorno della domenica è rilevato, nella sua origine storico-religiosa, soprattutto da chi non proviene da quella medesima appartenenza religiosa e culturale. Un fervente seguace ebraico avrebbe problemi a sostenere una prova concorsuale di sabato, mentre gli è noto che gli «altri» «festeggiano» il riposo nel giorno della domenica (o del venerdì)<sup>61</sup>. Che le associazioni atee notino questi aspetti dell'organizzazione civile non sorprende.

Più sorprendente, almeno *prima facie*, è che l'ateismo organizzato contemporaneo adotti, come riferimenti culturali e ideologici, anche dottrine o autori che nascono espressamente nell'alveo del Cristianesimo europeo. Questa singolarità è tale solo se si rifiuta di considerare il rilievo delle convinzioni religiose, nel processo di formazione delle culture. Anche quando la religiosità venisse completamente espunta dallo spazio pubblico – un risultato non auspicabile né giuridicamente legittimo – le ascendenze confessionali, che hanno influenzato il contesto istituzionale e la sua percezione collettiva, non cesserebbero per ciò solo di esistere.

58. Sulle ascendenze medievalistiche di questa concezione della sovranità, cfr. G.S. PENE VIDARI, *Storia del diritto. Età medievale e moderna*, Giappichelli, Torino, 2014, p. 171.

59. O. BUCCI, *L'eredità giudaico-cristiana nella formazione della dottrina contrattualistica europea*, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 35-53.

60. Nonostante accenti di tipo confessionistico, v. già J. MACQUARRIE, *Principles of Christian Theology*, SCM Press, London, 1977, p. 136.

61. Pur brevi profili di diritto confessionale comparato in M.R. PICCINNI, *Il tempo della festa tra religione e diritto*, Cacucci, Bari 2013, p. 168.

Piuttosto che esigere di avversare o «neutralizzare» quelle ascendenze – col possibile effetto di renderle meno visibili e perciò ancor più durevoli –, sarebbe manifestamente più utile «decodificarle», al fine di non intaccare la possibilità che comunità di fede ed etnia diversa possano comunque riconoscersi in una «grammatica» costituzionale comune.

Continueranno a esserci documenti ufficialmente adottati dalle organizzazioni ateistiche, o dai loro qualificati rappresentanti istituzionali, individuati in via statutaria, che si richiamano a Grozio<sup>62</sup>, a Kant<sup>63</sup>, a Galileo<sup>64</sup>, persino a Tolstoj<sup>65</sup>. Tutti pensatori che hanno innovativamente smosso la coscienza religiosa del loro tempo, pur essendo (o, forse, proprio perché erano) «intranei» a una concezione della comunità politica, largamente influenzata dalla cultura religiosa cristiana.

È difficile coglierne le ragioni, ma alcune proposte dottrinali appaiono convincenti.

Tanto la propaganda ateistica che voglia affermarsi in Paesi di risalente devozione cristiana, quanto i movimenti di rinnovamento religioso interni alle stesse appartenenze confessionali cristiane, non paradossalmente, hanno spesso messo al centro della propria elaborazione l'origine fondamentalmente non «ecclesiale» e «a-statuale» del Cristianesimo<sup>66</sup>.

Né possono tacersi altre incognite o possibili contraddizioni, che riguardano l'attuale profilo dell'associazionismo ateistico.

Restando alla comparazione tra le istanze ateistiche in Italia e i contenuti, così spesso e invariabilmente, associati al diritto di derivazione bilaterale, una serie di istituti, tipicamente affermatasi per la regolamentazione confessionale, si presterebbe a una poco plausibile operatività rispetto alle organizzazioni ateistiche.

Sin dalla prima intesa stipulata coi valdesi, ad esempio, le diverse fonti bilaterali hanno sempre previsto una classe di norme relative ai ministri di culto. Al punto che adottare questa dicitura per alcune categorie giuridico-confessionali di persone fisiche è parso improprio. È difficile ricondurre il rabbino ebraico al ministro di culto della tradizione ecclesiasticistica<sup>67</sup>, perché il rabbino ha più spiccati e tipici compiti di insegnamento della Scrittura, che sono meno visibili – e,

62. Contro, K. SHEPPARD, *Anti-Atheism in Early Modern England 1580-1720*, Brill, Leiden-Boston 2015, pp. 53 e ss.

63. M.A. RAY, *Subjectivity and Irreligion: Atheism and Agnosticism in Kant, Schopenhauer and Nietzsche*, Ashgate, Farnham 2003.

64. A. DONATI, *La globalizzazione cattolica. Humanitas sub Pontefice*, Armando, Roma 2015, p. 391.

65. Con le criticità rilevate da A. DE RAAIJ, *A Dead Seed Bearing Much Fruit: The Dutch Christian Anarchist Movement of the International Fraternity, in Religious Anarchism. New Perspectives*, a cura di A.J.M.E. Christoyannopoulos, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle Upon Tyne 2009, p. 74.

66. La predetta strategia argomentativa è, ad esempio, utilizzata in J.M. CASTILLO, *La laicità del Vangelo*, la Meridiana, Molfetta 2016, dove, tuttavia, non se ne rileva la riferibilità anche a forme di associazionismo non religioso.

67. D. BILOTTI, *I ministri dei culti acattolici*, cit., pp. 146-148.

comunque sia, non preponderanti – nella corrente strutturazione delle Chiese cristiane. E aveva suscitato alcune perplessità anche l'adozione della medesima categoria giuridico-civile nei confronti dei pastori protestanti. In primo luogo, ciò era avvenuto per una differenza statutaria (l'ordinazione femminile, sin qui espunta dalla tradizione canonistica<sup>68</sup>). Non secondariamente, una serie di attività tipiche del ministro di culto, soprattutto in campo di assistenza spirituale nelle comunità separate, nell'ambito protestante viene svolta col fattivo contributo di figure *lato o stricto sensu* diaconali, presbiteriali o prettamente laicali. Un soggetto che non è ministro di culto, nemmeno ai sensi del suo ordinamento confessionale, potrebbe, però, divenirlo per l'ordinamento giuridico statale<sup>69</sup>?

E pure suscita problemi associare la qualifica di ministro di culto all'ambito degli *asian values*, per difetto di strutture ecclesiastiche e per l'assenza di qualificazioni propriamente «clericali» al loro interno, oltre alla tangibile diversità rispetto alle prerogative ordinarie del ministro di culto, nei diritti confessionali cristiani<sup>70</sup>. Il tema diviene ancor più complesso per le comunità islamiche. Esse tendenzialmente escludono la formazione di un clero, ma nella tradizione sciita figure perlomeno assimilabili non sono mancate. In più, anche nelle dottrine islamiche sunnite più ostili all'intermediazione umana nell'accostarsi alla Rivelazione, la differenziazione tipologica di alcune persone fisiche, rispetto alle altre, è innegabile<sup>71</sup>. Si tratta di una differenziazione fondamentale nell'articolazione degli interessi religiosi territoriali – si pensi allo statuto giuridico da attribuire all'imam», ai sensi del diritto islamico e, per quel che qui più rileva, nell'ordinamento civile statale<sup>72</sup>.

Tra le varie bozze di intesa, elaborate nell'Islam italiano, le più coerenti sembrano proprio quelle che hanno dato maggior risalto a queste distinzioni, ad esempio sostituendo all'inadeguata espressione «ministro di culto» quelle, più esatte e pre-

68. Sulla genesi della questione nella dottrina di matrice confessionale, A. PIOLA, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica degli aspetti antropologici dell'ordinazione delle donne*, Effatà, Cantalupa 2006, pp. 390 e ss.

69. La tesi, prevalentemente rigettata in dottrina, può, forse presentare qualche ulteriore criticità, nel momento in cui il fedele svolga le funzioni di un ministro di culto (J.M. LABOA, *I laici nella vita della Chiesa*, Jaca Book, Milano 2004, p. 64) o la qualifica di ministro di culto sia abusivamente adoperata da un soggetto che non abbia titolo a rivestirla (pur senza entrare nel merito delle falsità personali e della disciplina penalistica della fattispecie, utile A. SGROI, *Il matrimonio concordatario e dei culti acattolici*, in *Il diritto di famiglia nei nuovi orientamenti giurisprudenziali*, diretto da G. CASSANO, Giuffrè, Milano 2006, p. 135).

70. Diversamente per ciò che riguarda le esperienze monastiche, almeno ad avviso di autorevole letteratura confessionale. Cfr. S. KRIYANANDA, P. YOGANANDA, *L'essenza della Bhagavad Gita*, Ananda, Gualdo Tadino 2007.

71. D. BILOTTI, *I ministri dei culti acattolici*, cit., pp. 283-293.

72. Parimenti riconosciute nel diritto confessionale islamico sono ulteriori tipologie dottrinali, che non concretizzano, tuttavia, vere e proprie figure «clericali». Alcuni elementi su questo chiarimento metodologico in R. BETTINI, *Religione e politica: l'ibridazione islamica*, Armando, Roma 2013, pp. 85 e ss.

gnanti, di «guida di culto» o «nel culto». Nonostante tutte le censure di eccessiva conflittualità, rispetto all'ordine civile, mosse all'Ucoii, sembra che la più ampia elaborazione associativa su queste tematiche sia giunta proprio dall'Unione delle comunità e organizzazioni islamiche in Italia<sup>73</sup>.

Se già risultano così complesse le distinzioni formali e operative da utilizzare, per potere attualizzare la figura del ministro di culto in realtà di matrice prettamente religiosa, cosa potrebbe dirsi in riferimento all'Unione degli atei? Come opererebbero per una organizzazione dichiaratamente non confessionale gli istituti del diritto bilaterale, tipicamente confessionali? Chi sarebbe la persona fisica destinataria dello «status» differenziato tipico del ministro di culto? E, per dare una specifica disciplina normativa agli enti interni all'Unione, non sarebbe almeno contraddittorio riproporre il paradigma dell'ente ecclesiastico (che, per altro verso, ha fine di religione o di culto<sup>74</sup>)?

È la predetta ambivalenza a confermare le difficoltà legislative e dottrinali legate allo statuto dell'ateismo organizzato. Appare incongruo ricondurlo alla nozione di confessione religiosa; è chiaro che esso non possa essere nemmeno pedissequamente risolto nell'associazionismo di diritto comune, rispetto al quale presenta specificità statutarie (oltre che di contenuto e di scopo) che meriterebbero un'autonoma evidenziazione sul piano normativo.

Va d'altra parte osservato che l'ateismo organizzato, soprattutto quella parte che propugna un ateismo «militante» (acceso proselitismo a favore di concezioni ateistiche dell'agire sociale e della sfera pubblica), riesce a rappresentare in minima parte la popolazione che si riconosce come atea o agnostica. Finiscono, anzi, per essere i soggetti che hanno acquisito capacità giuridica in un ordinamento confessionale a manifestare forme di interesse o «simpatia» – e non di adesione formale – nei confronti della realtà associativa ateistica<sup>75</sup>.

Appare, allora, più prudente osservare come l'attuale conformazione dell'associazionismo ateistico colga in modo realmente rappresentativo solo una parte del processo di secolarizzazione. Essa ha implicato il distanziamento collettivo, più o meno consapevole, dai dogmi confessionali, ma non dalle loro implicazioni giuridico-ordinamentali nel diritto comune.

73. Alcuni elementi di criticità, qui non riprodotti, vengono segnalati in F. ALICINO, *La legislazione sulla base di intese. I test delle religioni «altre» e degli ateismi*, Cacucci, Bari 2013, p. 119.

74. Sul fine degli enti ecclesiastici, cfr., tra gli altri, S. BERLINGÒ, *Enti ecclesiastici – Enti delle confessioni religiose*, in «Il Diritto. Enciclopedia giuridica del Sole 24 Ore», VI, 2008; P. CAVANA, *Gli enti ecclesiastici nel sistema pattizio*, Giappichelli, Torino 2011; G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino 2014<sup>5</sup>, p. 232; G. RIVETTI, *Il fenomeno associativo nell'ordinamento della Chiesa tra libertà e autorità*, Giuffrè, Milano 2008.

75. Quanto alla problematica dello «sbattezzo», pur controversa ma spesso legata alla adesione ad associazioni ateistiche, cfr. C. VENTRELLA, *Diritto alle «identità» e profili interordinamentali. Cambiamenti di status e certificazioni religiose*, in «Diritto & Religioni», 1, 2010, pp. 249 e ss.

Per quanto ciò non voglia introdurre né motivazioni di discredito, né intransigenti ridimensionamenti della rilevanza dell'associazionismo ateistico, è più corretto concludere che l'Unione degli Atei non rappresenta tutte le possibili declinazioni dell'ateismo, effettivamente vissute e percepite in Italia, bensì, statutariamente, il solo novero dei suoi associati. Ciò non impedisce all'Unione di essere espressiva anche di valutazioni e posizioni, invero, più diffuse, ma sul piano della rappresentatività associativa la predetta precisazione pur merita di essere sottolineata e presa in considerazione.

#### 4. *Prime conclusioni. Religiosità e culture nella governance italiana ed europea del fatto religioso*

La pronuncia della Corte costituzionale ricordata nel corso della trattazione ha espresso una posizione che, pur meritevole di precisazioni operative che il testo della sentenza non contiene, si è ritenuto di condividere. Il governo non può essere vincolato ad avviare trattative per la stipulazione di un'intesa con tutte le realtà associative che lo pretendessero, pretendendo pure, *ex ante*, di far valere la propria autoqualificazione<sup>76</sup> come confessione religiosa *ex* articolo 8 della Costituzione. Se così fosse, sarebbe difficile evitare strumentalizzazioni, più o meno espressamente riprovate nel diritto. Non potrebbero, altrimenti, avanzare richiesta di trattative, e pretese circa la loro conclusione, fosse pure di segno negativo, culti esoterici<sup>77</sup>? O «microassociazioni» che non rappresentano alcun interesse religioso, ma che sono meramente orientate al raggiungimento del regime agevolativo bilaterale? O associazioni che, per vari profili, sono o sono state oggetto di un contenzioso giurisdizionale acceso e di un parimenti acceso sentimento di ostilità, presso la più parte dell'opinione pubblica (quali, ad esempio e almeno fino al recente passato, la Chiesa di Scientology<sup>78</sup>)? Che associazioni del genere siano, ormai, ritenute portatrici di *religious belief* ancora nulla dice sui profili di legittimità giuridica e di opportunità politica (sostanziale) di un'eventuale pattuizione bilaterale.

76. Sui limiti dell'autoqualificazione di confessione religiosa, cfr., ad esempio, il contributo di A. MANTINEO, *Associazioni religiose e «nuovi movimenti» religiosi alla prova del diritto comune in Italia e del diritto comunitario*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», ottobre 2009, riprendendo lo scetticismo espresso da S. FERRARI, *La nozione di confessione religiosa (come sopravvivere senza conoscerla)*, in V. PARLATO, G.B. VARNIER (a cura di), *Principio pattizio e realtà religiose minoritarie*, Giappichelli, Torino 1995, pp. 19-47.

77. Sui rilevanti profili di illiceità penale, talvolta palesati da culti consimili, M.C. ZANCONI, *Il processo alle bestie di Satana: tra crocefissi e demoni*, in *Processi penali, processi psicologici*, Giuffrè, Milano 2009, p. 724.

78. Una ricerca sulle vicende giurisprudenziali che hanno riguardato la succitata «Chiesa» in G. CAROBENE, *Scientology tra religione e sanzione*, Liguori, Napoli 2012.

Le predette considerazioni, invece, non valgono a escludere forme di negoziazione o di accordo o di cooperazione informale tra le organizzazioni non confessionali e i pubblici poteri, soprattutto al livello decentrato, dove le formule cooperative hanno una «morfologia» ben più varia che al livello statale centrale<sup>79</sup>.

Il diritto europeo dei trattati ha indirettamente riconosciuto il ruolo delle associazioni religiose e di quelle filosofiche non confessionali. Pur in forme difficili da individuare in modo univoco, può, anzi, dirsi che il diritto europeo riconosca la meritevolezza del ruolo svolto. La struttura del vigente articolo 17 del Trattato sul Funzionamento dell'Unione Europea asseconda pienamente questa ricostruzione e ne prevede specifiche conseguenze sul piano giuridico<sup>80</sup>. Non solo per ragioni di (in)competenza istituzionale, infatti, resta intatto lo statuto giuridico conseguito nei diritti nazionali dall'associazionismo religioso e da quello non confessionale (parr. I-II). Conferma un giudizio simile, sostanzialmente conforme all'idea di una specificità giuridicamente apprezzabile, anche il paragrafo conclusivo, che riconosce meritevolezza, stavolta, al dialogo istituzionale con entrambe le forme qualificate di associazionismo, individuate ai sensi dei primi capoversi<sup>81</sup>.

Cosa può e deve concludersene? In primo luogo, le forme di questo dialogo istituzionale non sono state tipizzate dal legislatore euro-unitario, né nei loro aspetti procedurali né nei profili della loro efficacia giuridica. Ciò significa che la nozione di «dialogo» del diritto dei trattati non coincide con quella della negoziazione bilaterale attraverso intese, prevista dal diritto italiano. Nel diritto nazionale, inoltre, le intese sono la forma tipica della regolamentazione negoziata con le confessioni religiose, ma il fenomeno più ampiamente religioso comprende quello confessionale, senza esaurirsi in esso.

Procedure consultive con rappresentanze associative religiose (stipulanti o non stipulanti) e non religiose non costituirebbero, ad esempio, una violazione né dell'articolo 8 della Costituzione, né dell'articolo 17 del Tfu<sup>82</sup>. I paradigmi normativi di *soft law* (associativi, settoriali o, all'opposto, espressione condivisa di orien-

79. Sul piano giuridico-amministrativo, ad esempio, P. FORTE, *Aggregazioni pubbliche locali. Forme associative nel governo e nell'amministrazione tra autonomia politica, territorialità e governance*, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 59 e ss.; in modo più circoscritto, F. MIGLIARESE CAPUTI, *Diritto degli enti locali. Dall'autarchia alla sussidiarietà*, Giappichelli, Torino 2016.

80. N. DOE, *Law and Religion in Europe. A Comparative Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 257; S.A. MUDROV, *Christian Churches in European Integration*, Routledge, London-New York 2016, pp. 120 e ss.

81. Pare, tuttavia, che non si sia riflettuto affatto sulle manifestazioni applicative di queste dichiarate intenzioni dialogiche. F. ALICINO, *Costituzionalismo e diritto europeo delle religioni*, Cedam, Padova 2011, p. 137; F. FORET, *Religion and Politics in the European Union. The Secular Canopy*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 255 e ss.; L.L. LEUSTEAN, *Does God Matter in the European Union?*, in ID., *Representing Religion in the European Union*, Routledge, London-New York 2013, pp. 22 e ss.

82. M. RICCA, *A Modest Proposal*, cit., pp. 10-11.

tamenti, tuttavia, tanto generici da non poter essere tipizzati legislativamente) non sono immediatamente precettivi, né sanzionabili in via giurisdizionale<sup>83</sup>. Proprio per questo, tali paradigmi hanno dimostrato di non poter risolvere interamente la crisi di legittimazione del procedimento legislativo unilaterale, che resta l'ambito nel quale l'evoluzione normativa deve essere attuata.

Un'ulteriore estensione applicativa del meccanismo delle intese, unita a un affinamento dei suoi contenuti, resta auspicabile, ma *rebus sic stantibus* ricompredervi forzosamente l'associazionismo ateistico sarebbe complesso, a meno che non si scelga di procedere all'intesa, oltre che con realtà non tipicamente confessionali, anche con realtà associative «a»- e «anti»- confessionali.

*Medio tempore*, la «concertazione» territoriale con le diverse manifestazioni organizzate del sentire religioso (che appartengano o meno a confessioni religiose stipulanti, o a confessioni religiose *tout court*) non sembra un fuor d'opera, né un mero «palliativo». Deve, semmai, apparire quale sussidio prezioso per il pluralismo culturale e confessionale<sup>84</sup>, oltre che per garantire una più uniforme e condivisa applicazione del diritto vigente<sup>85</sup>.

83. Una valutazione, invero, marcatamente positiva dell'applicazione di modelli di *soft law* al diritto ecclesiastico italiano in F. FRENI, *Soft Law e sistema delle fonti del diritto ecclesiastico italiano*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», ottobre 2009.

84. Alcuni spunti legati al tema dell'istruzione, ad esempio, in F. OLIOSI, *Le sfide e le opportunità di una scuola multicultu(r)ale*, in E. CAMASSA (a cura di), *Democrazie e religioni. Libertà religiosa, diversità e convivenza nell'Europa del XXI secolo. Atti del Convegno Nazionale ADEC Trento*, (Trento 22-23 ottobre 2015), Editoriale Scientifica, Napoli 2016, pp.414-420.

85. Sul legame intercorrente tra le due istanze, R. ASTORRI, *Democrazie e religioni: libertà religiosa, diversità e convivenza nell'Europa del XXI secolo*, in *Democrazie e religioni*, cit., pp. 1-17.



## *La durata del matrimonio come condizione ostativa alla delibazione delle sentenze canoniche di nullità*

### 1. *Le vigenti previsioni normative*

L'art. 8, punto 2, dell'Accordo fra la Repubblica italiana e la Santa Sede, che nel 1984 ha apportato modificazioni al Concordato Lateranense dell'11 febbraio 1929, prevede che le sentenze di nullità del matrimonio canonico trascritto, pronunziate dai tribunali ecclesiastici, che siano munite del decreto di esecutività del superiore organo ecclesiastico di controllo, possano essere, su istanza di uno o di entrambi i coniugi<sup>1</sup>, dichiarate efficaci nella Repubblica italiana con sentenza della Corte d'Appello territorialmente competente<sup>2</sup>, a condizione che la stessa accerti che:

- il giudice ecclesiastico fosse quello competente a conoscere della causa di nullità, in quanto matrimonio celebrato e trascritto ai sensi delle disposizioni della prima parte del medesimo art. 8;
- nel processo dinanzi ai tribunali ecclesiastici sia stato garantito alle parti il diritto di agire e di resistere in giudizio in modo non difforme dai principi fondamentali del nostro ordinamento;
- ricorrano le altre condizioni richieste dalla legge italiana per la dichiarazione di efficacia delle sentenze straniere.

In relazione a detta ultima previsione, il punto 4 del Protocollo addizionale richiama espressamente le disposizioni di cui agli artt. 796 e 797 del nostro Codice di Procedura civile, che dettavano<sup>3</sup> le condizioni alle quali una sentenza straniera

1. La Suprema Corte a Sezioni unite, con Sentenza 5 febbraio 1988, n. 1212, componendo precedenti indicazioni discordi fornite dalle sezioni semplici, ha statuito che il procedimento di che trattasi non può essere instaurato d'ufficio in quanto «[...] postula indefettibilmente l'iniziativa di entrambi i coniugi congiuntamente, ovvero di uno di essi, tenendo presente che, nel primo caso l'iniziativa stessa deve assumere la forma del ricorso, con il conseguente rito camerale della relativa procedura, mentre, nel secondo caso, si rendono necessari l'atto di citazione ed il rito ordinario». Nello stesso identico senso, cfr. *ex plurimis*, Cass. SS.UU, Sentenza 1 marzo 1988, n. 2164; Cass. SS.UU, Sentenza 17 luglio 2014, n. 16379.

2. Trattasi della Corte d'Appello nel cui distretto è ubicato il Comune presso il quale il matrimonio canonico è stato trascritto.

3. Occorre rilevare che dette norme, pur espressamente abrogate dall'art. 73 della legge n. 218/1995 di Riforma del sistema italiano di Diritto internazionale privato, per effetto del rinvio recettizio operato

poteva essere dichiarata efficace nel nostro ordinamento, specificando che, nell'applicazione delle stesse, dovrà tenersi conto della «specificità dell'ordinamento canonico dal quale è regolato il vincolo matrimoniale che in esso ha avuto origine».

Tra le condizioni previste dall'art. 797 CPC, assume particolare rilievo quella contemplata al n. 7 del primo comma della norma, ossia quella che richiedeva – e ancora richiede nel sottosistema della delibazione delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale – che la sentenza straniera non contenga disposizioni contrarie all'ordine pubblico italiano.

Nell'applicazione concreta di dette disposizioni, dall'evidente estrema genericità, l'interprete si è trovato (e si trova) ad affrontare, tanto il problema concernente l'individuazione del significato da attribuire al concetto di ordine pubblico italiano, quanto quello, forse ancor più gravoso, di capire come, in quali termini e in quale misura, nel valutare l'eventuale contrasto con lo stesso, debba essere considerata la (espressamente richiamata) specificità dell'ordinamento canonico nel quale il vincolo matrimoniale è nato.

## 2. *L'ordine pubblico italiano e la considerazione della specificità dell'ordinamento canonico nell'evoluzione giurisprudenziale*

Quanto al primo dei problemi, appare utile fin d'ora evidenziare che, ancora prima delle modifiche apportate al Concordato Lateranense dall'Accordo del 1984, la Corte costituzionale con Sentenza n. 18 del 2 febbraio 1982<sup>4</sup> – che ebbe efficacia determinante nella modifica delle disposizioni concordatarie disciplinanti l'istituto in esame – nell'affermare, tra l'altro, la necessità che le Corti territoriali accertassero, in sede di delibazione, che le sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale non contrastassero con l'ordine pubblico italiano, aveva definito quest'ultimo come

nei loro confronti dal punto 4 del Protocollo addizionale all'Accordo del 1984, godono, limitatamente al procedimento di riconoscimento delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale, di ultrattività. (Sul punto Cfr. *ex plurimis*, Cass. SS.UU, 18 luglio 2008 n. 19809; Cass. Sez. 1, 10 maggio 2006, n. 10796; Cass. Sez. 1, 11 maggio 2005 n. 21865; Cass. Sez. 1, 8 giugno 2005 n. 12010; Cass. Sez. 1, 25 maggio 2005 n. 11020; Cass. Sez. 1, 20 novembre 2003 n. 17595; Cass. Sez.1, 30 maggio 2003 n. 8764).

4. Con la quale è stata dichiarata, tra l'altro, la «[...] illegittimità costituzionale dell'art. 1 della legge 27 maggio 1929, n. 810 (Esecuzione del Trattato, dei quattro allegati annessi, e del Concordato, sottoscritti in Roma, fra la Santa Sede e l'Italia, l'11 febbraio 1929), limitatamente all'esecuzione data all'art. 34, comma sesto, del Concordato, e dell'art. 17 comma secondo, della legge 27 maggio 1929, n. 847 (Disposizioni per l'applicazione del Concordato dell'11 febbraio 1929 tra la Santa Sede e l'Italia, nella parte relativa al matrimonio), nella parte in cui le norme suddette non prevedono che alla Corte d'appello, all'atto di rendere esecutiva la sentenza del tribunale ecclesiastico, che pronuncia la nullità del matrimonio, spetta accertare che nel procedimento innanzi ai tribunali ecclesiastici sia stato assicurato alle parti il diritto di agire e resistere in giudizio a difesa dei propri diritti, e che la sentenza medesima non contenga disposizioni contrarie all'ordine pubblico italiano».

l'insieme «[...] delle regole fondamentali poste dalla Costituzione e dalle leggi a base degli istituti giuridici di cui si articola l'ordinamento positivo nel suo perenne adeguarsi all'evoluzione della società».

La dottrina risulta essersi divisa tra chi riteneva che l'ordine pubblico richiamato dalla norma in esame fosse l'ordine pubblico costituzionale<sup>5</sup>, chi riteneva trattarsi dell'ordine pubblico interno e chi riteneva trattarsi dell'ordine pubblico internazionale<sup>6</sup>.

La prima tesi venne smentita dalla giurisprudenza. A breve distanza di tempo dalla richiamata Pronuncia della Corte costituzionale, difatti, la Corte di Cassazione a Sezioni unite, con Sentenza dell'1 ottobre 1982, n. 5026, si trovò costretta ad arginare le posizioni delle sezioni semplici<sup>7</sup> che avevano ritenuto che le norme di ordine pubblico alle quali dovesse farsi riferimento fossero costituite solo da norme esprimenti i «[...] principi supremi dell'ordinamento costituzionale dello Stato» così sminuendo la portata pratica della richiamata Sentenza della Consulta.

Con la citata Sentenza SS.UU. n. 5026/1982, tuttavia, la Suprema Corte ritenne che il riconoscimento di efficacia della sentenza canonica di nullità non potesse escludersi in ogni ipotesi di contrasto tra le statuizioni della stessa e i «[...] canoni essenziali cui si ispira in un determinato momento storico il diritto dello stato con le regole fondamentali che definiscono la struttura dell'istituto matrimoniale». Il limite dell'ordine pubblico, secondo le Sezioni unite, sarebbe stato violato, pertanto, soltanto ove fosse risultata «[...] una discordanza così accentuata da superare il margine di maggiore disponibilità che l'ordinamento statuale si è imposto rispetto all'ordinamento canonico».

Veniva in tal modo introdotto il concetto di ordine pubblico concordatario<sup>8</sup>, caratterizzato dalla maggiore disponibilità che il nostro ordinamento, in virtù degli impegni concordatari, avrebbe accordato all'ingresso delle decisioni di nullità matrimoniale pronunciate dai tribunali della Chiesa, rispetto a tutte le diverse sentenze pronunciate dai giudici stranieri.

Anche detta interpretazione non andò esente da critiche. Si osservò, difatti, che:

La possibilità che vengano riconosciute civilmente efficaci sentenze ecclesiastiche dichiaranti la nullità del matrimonio canonico per cause di impugnativa regolate dal diritto canonico con una disciplina non coincidente rispetto a quella prevista dalle norme inderogabili

5. Cfr., per tutti: C. MIRABELLI, *Alcune osservazioni in margine della sentenza della Corte Costituzionale n. 18 del 1982*, in «Il diritto ecclesiastico», 1982, p. 473.

6. Per la disamina più analitica di dette posizioni, cfr. S. LARICCIA, *Diritto ecclesiastico*, terza edizione, Cedam, Padova 1986, pp. 319 e ss.

7. Cfr. Cass. Sez. I, 15 maggio 1982, n. 3024.

8. Cfr. R. COPPOLA, *Ordine pubblico italiano e specialità del diritto ecclesiastico: a proposito della sentenza della Corte di Cassazione, Sez. Un. 1 ottobre 1982, n. 5026*, in «Il diritto di famiglia e delle persone», 1982, p. 1261.

del diritto statuale non deriva dalla peculiarità del rapporto tra l'ordinamento statuale e l'ordinamento canonico, che dovrebbe indurre, secondo la criticata tesi sostenuta dalla Cassazione, ad applicare in tale materia una nozione di ordine pubblico diversa rispetto a quella elaborata dalla dottrina e dalla giurisprudenza con riferimento al giudizio di delibazione delle sentenze straniere, bensì dalla possibilità di riconoscere efficaci all'interno dell'ordinamento italiano sentenze (straniere ed ecclesiastiche) che, pur essendo state emesse in applicazione di norme sostanziali diverse rispetto a quelle contemplate nel sistema normativo italiano, sono però conformi all'ordine pubblico italiano [...] il problema consiste dunque nel valutare, ponendosi dal punto di vista dell'ordinamento statuale, quali principi assumano il carattere di regole fondamentali poste a base degli istituti giuridici. Si tratta di un compito non facile, che ha comportato e comporterà molti dissensi di interpretazione, per la difficoltà di apprezzare in concreto i confini di un concetto che muta con l'adeguamento dell'ordinamento all'evoluzione della società e per la complessità di una ricerca destinata ad individuare i punti essenziali delle strutture costituite<sup>9</sup>.

Quanto detta affermazione fosse fondata, sarà chiaro sol se si pensi che, prima dell'introduzione della legge n. 898 del 1970, disciplinante il divorzio e prima della Riforma del diritto di famiglia, operata con legge n. 151/1975, indiscutibile principio di ordine pubblico matrimoniale era costituito dall'indissolubilità del matrimonio al quale, a seguito di dette riforme, si sostituì quello dell'effettività dell'unione coniugale<sup>10</sup>, ossia della permanenza del (l'iniziale) consenso e della comunione materiale e spirituale tra i coniugi.

Tralasciando in questa sede, per brevità, la disamina delle diverse opinioni su quale fosse il concetto di ordine pubblico da considerare, appare necessario evidenziare come, in assenza di più precise indicazioni normative, la giurisprudenza si sia fatta carico di individuare nel concreto le ipotesi di eventuale contrasto tra i contenuti delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale e le regole fondamentali: quelle, secondo la richiamata Sentenza n. 18/1982 della Corte costituzionale «[...] poste dalla Costituzione e dalle leggi a base degli istituti giuridici di cui si articola l'ordinamento positivo nel suo perenne adeguarsi all'evoluzione della società» disciplinanti nel nostro ordinamento l'istituto del matrimonio.

Operando in tal senso, la giurisprudenza della Suprema Corte – pur se tra tentennamenti, inversioni di marcia più o meno repentine e talvolta azzardate conciliazioni tra contrapposte posizioni – partendo dal presupposto che non sono da considerarsi semplicisticamente in contrasto con l'ordine pubblico le pur marcate

9. Cfr. S. LARICCIA, *Diritto ecclesiastico*, cit., pp. 322-323. A tal proposito, l'Autore specifica che l'ordine pubblico «[...] è un concetto unitario ed omogeneo destinato a proteggere in ogni caso i valori fondamentali dell'ordinamento che lo esprime».

10. Cfr. P. DI MARZIO, *Il matrimonio concordatario e gli altri matrimoni religiosi con effetti civili*, Cedam, Padova 2008, p.169; F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, Zanichelli, Bologna 2003<sup>9</sup>, p. 481.

differenze<sup>11</sup> riscontrabili tra la disciplina del matrimonio dettata dalle norme del diritto matrimoniale canonico e quella dettata dal nostro diritto civile – è giunta a enucleare alcuni criteri ormai consolidati.

Una prima acquisizione certa riguarda il contrasto con l'ordine pubblico matrimoniale di quelle sentenze ecclesiastiche che abbiano dichiarato la nullità del matrimonio a causa della sussistenza di impedimenti di natura esclusivamente confessionale: la *disparitas cultus* (previsto dal can. 1086 CJC), l'ordine sacro (previsto dal can. 1987 CJC) e il voto pubblico perpetuo di castità (previsto dal can. 1088 CJC). In dette ipotesi, il contrasto è stato ravvisato con il «principio di ordine pubblico derivante dall'inviolabile diritto di libertà religiosa»<sup>12</sup>, posto che lo Stato, in virtù del principio supremo di laicità esplicantesi anche attraverso quello di separazione degli ordini di cui all'art. 7, comma 1, della Costituzione, non può far dipendere la persistente validità agli effetti civili di un matrimonio dall'appartenenza confessionale dell'interessato e/o dagli impegni dallo stesso prestati sul piano religioso.

Altrettanta certezza può considerarsi raggiunta relativamente all'impossibilità di dichiarare l'efficacia, per contrarietà all'ordine pubblico italiano, di quelle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale che risultino lesive del principio inderogabile della tutela della buona fede e dell'affidamento del coniuge incolpevole.

Si tratta delle ipotesi nelle quali il matrimonio sia stato dichiarato nullo per riserva mentale, ricorrente nel caso in cui uno dei coniugi, all'insaputa dell'altro, abbia escluso, con un positivo atto di volontà<sup>13</sup>, lo stesso matrimonio (simulazione totale), piuttosto che (ed è l'ipotesi della simulazione parziale) una delle sue proprietà (unità e indissolubilità) o uno dei suoi elementi essenziali (*bonum prolis, bonum fidei, bonum coniugum e bonum sacramenti*)<sup>14</sup>.

In tali ipotesi (al pari delle ipotesi di consenso condizionato non esternato all'altro coniuge), qualora l'autore della riserva non abbia reso partecipe l'altro coniuge circa la non corrispondenza del suo interno volere all'esternazione del consenso matrimoniale (e il medesimo altro coniuge non abbia conosciuto *aliunde* detta *intentio contra bona matrimonii* e non avrebbe potuto conoscerla neanche utilizzando la diligenza media), la Suprema Corte<sup>15</sup> ha ritenuto – e ritiene – che la tutela della buona fede e del legittimo affidamento incolpevole del coniuge, costituisca un principio di ordine pubblico ostativo al riconoscimento della sentenza ecclesiastica di nullità matrimoniale.

11. Si pensi ai casi, che non trovano equipollenti nel nostro ordinamento, delle nullità previste per l'ipotesi di simulazione parziale (specie quelle previste per l'esclusione del *bonum prolis* o del valore sacramentale del matrimonio); per quella dell'apposizione della *condicio de futuro*; per quella delle incapacità a prestare il consenso *ex can. 1095 CJC*.

12. F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, cit., p. 481.

13. S. BERLINGÒ, E. VITALI, *Il matrimonio canonico*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 78 e ss.

14. *Ivi*, pp. 18-19.

15. A partire da Cass. SS.UU. 1 ottobre 1982 n. 5026, cui si sono uniformate tutte le successive pronunce.

Sul punto, appare significativo evidenziare come, relativamente alla portata pratica del suddetto principio, la Suprema Corte<sup>16</sup> abbia precisato che – considerato che il principio di tutela dell'affidamento «ancorché inderogabile[...]» appartiene alla sfera di disponibilità del soggetto» – il suddetto limite dell'ordine pubblico non risulta travalicato laddove il coniuge incolpevole abbia rinunciato a far valere la sua buona fede, promuovendo egli stesso il giudizio di nullità (magari congiuntamente al coniuge), oppure non opponendosi (o addirittura aderendo) alla domanda giudiziale *ex adverso* avanzata<sup>17</sup>.

In tempi a noi più vicini, il problema del contrasto con l'ordine pubblico italiano delle sentenze ecclesiastiche dichiarative della nullità del matrimonio è stato oggetto di più approfondito esame e di ulteriori specificazioni da parte delle Sezioni unite.

Le stesse, con Sentenza n. 18 luglio 2008, n. 19809, dopo aver preliminarmente chiarito che l'ordine pubblico cui occorre far riferimento nella materia che ci occupa è l'ordine pubblico italiano e non l'ordine pubblico internazionale, hanno specificato che, in tema di delibazione di sentenze provenienti da altri ordinamenti, possono sussistere due tipi di incompatibilità<sup>18</sup> rispetto all'ordine pubblico interno: quelle assolute, in nessun caso tollerate dall'ordinamento giuridico italiano, ricorrenti quando

[...] i fatti a base della disciplina applicata nella pronuncia di cui è chiesta la esecutività e nelle statuizioni di questa, anche in rapporto alla *causa petendi* della domanda accolta, non sono in alcun modo assimilabili a quelli che in astratto potrebbero avere rilievo o effetti analoghi in Italia,

e quelle relative, che si hanno quando le statuizioni della sentenza da delibare «[...] eventualmente con la integrazione e il concorso di fatti emergenti dal riesame di essa a opera del giudice della delibazione[...]» possano fare individuare una fattispecie almeno assimilabile a quelle interne con effetti simili».

Sulla base di detta premessa, i giudici del Supremo Organo nomofilattico hanno affermato che, diversamente da quanto accade per tutte le altre sentenze straniere, la dichiarazione di efficacia, nel nostro ordinamento, delle sentenze ecclesiastiche

16. Cass. SS.UU. 6 dicembre 1985, n. 6128, le cui statuizioni sono, ugualmente, ancora attuali.

17. La posizione assunta dalla Suprema Corte sul punto, che desta alcune perplessità di cui si dirà più diffusamente nel prosieguo del testo, ha trovato conferma in tutte le successive pronunce. Cfr. *ex plurimis*, Cass. Sez. 1, Sentenza 25 giugno 2009, n. 14906; Cass. Sez. 1, 7 dicembre 2005 n. 17078; Cass. Sez. 1, 11 novembre 2005, n. 21865; Cass. Sez. 1, 28 gennaio 2005, n. 1822; Cass. Sez. 1, 1 aprile 2004, n. 6371; Cass. Sez. 1, 30 maggio 2003, n. 8764; Cass. Sez. 1, 28 marzo 2001, n. 4457; Cass. Sez. 1, 2 marzo 2001, n. 3056; Cass. Sez. 1, 22 ottobre 1999, n. 11863; Cass., 19 maggio 1995, n. 5548.

18. Autorevole Dottrina ha criticato detta artificiosa distinzione definendola «improbabile» cfr. G. CASUSCELLI, *Delibazione e ordine pubblico: le violazioni dell'Accordo «che apporta modificazioni al Concordato lateranense»*, in «Rivista telematica: Stato, Chiese e pluralismo confessionale», ([www.statoe chiese.it](http://www.statoe chiese.it)), n. 28/2014, p. 4.

di nullità matrimoniale, è impedita solo in caso di incompatibilità assoluta, potendosi ammettere, invece – in forza del formale impegno di rispettare la specificità dell'ordinamento canonico assunto dallo Stato italiano in occasione della modifica concordataria – quando si tratti di incompatibilità relative<sup>19</sup>. In sostanza, così si esprime la Corte:

[...] per il riconoscimento delle sentenze ecclesiastiche di nullità del matrimonio, non ogni incompatibilità con l'ordine pubblico italiano rileva a impedire l'efficacia di esse in Italia, dovendo il giudice della delibazione tenere conto della specificità dell'ordinamento canonico<sup>20</sup>.

Appare significativo evidenziare, sin d'ora, come nella richiamata Pronuncia, la Corte abbia ritenuto la sussistenza di un limite ai poteri istruttori delle corti d'appello in sede di delibazione, potendo le stesse soffermarsi solo sui «[...] fatti accertati dalla pronuncia ecclesiastica, eventualmente rivalutata nel giudizio di delibazione».

Affrontando, nella medesima Sentenza n. 19809/2008, il problema dell'eventuale efficacia ostativa della coabitazione o della convivenza dei coniugi (non sottopostale ma ugualmente trattata in considerazione del carattere di massima della propria pronuncia), la Suprema Corte, pur rilevando che:

[...] Dopo molte incertezze sul carattere ostativo alla delibazione dei comportamenti di coabitazione o della convivenza dei coniugi, la giurisprudenza attualmente prevalente esclude

19. Nella fattispecie concreta sottoposta all'esame delle Sezioni unite, la sentenza ecclesiastica di nullità del matrimonio per vizio del consenso era stata pronunciata per errore indotto da dolo su fatti relativi alla persona dell'altro coniuge (trattavasi di infedeltà «prematrimoniale» della donna taciuta al coniuge) ma antecedenti al matrimonio; vizio, questo, rilevante per il solo diritto canonico, in quanto il nostro ordinamento riconosce rilevanza solo all'errore consistito in una falsa rappresentazione della realtà, che abbia avuto a oggetto circostanze oggettive, incidenti su connotati stabili e permanenti, qualificanti la persona dell'altro nubendo. In base a tale principio, la Suprema Corte ha confermato la sentenza di merito che non aveva delibato, in quanto in contrasto assoluto con l'ordine pubblico italiano, la sentenza ecclesiastica di nullità del matrimonio che aveva riconosciuto rilevante l'ignoranza (indotta con dolo) di uno dei nubendi sull'infedeltà dell'altro prima del matrimonio.

20. Questo, letteralmente, il principio di diritto enunciato dalla Cassazione ai sensi dell'articolo 384, comma 1, CPC: «Può riconoscersi l'efficacia in Italia delle sentenze di altri ordinamenti solo qualora non siano incompatibili con l'ordine pubblico interno e, rispetto a quelle di altri Stati di annullamento del matrimonio, il limite di riconoscibilità è costituito da ogni tipo di incompatibilità, assoluta o relativa. Delle sentenze ecclesiastiche di nullità del matrimonio, in ragione del favore particolare al loro riconoscimento che lo Stato italiano s'è imposto con il protocollo addizionale del 18 febbraio 1984 modificativo del concordato, è possibile la delibazione anche in caso di incompatibilità relativa, che sussiste allorché la divergenza delle statuizioni contenute nella pronuncia con le norme e i principi inderogabili interne, possa superarsi, attraverso la individuazione di circostanze o fatti, desumibili dal riesame non di merito di tali decisioni, ad opera del giudice della delibazione, che individui elementi di fatto nella sentenza da riconoscere, pure irrilevanti per il diritto canonico, indispensabili a conformare le deliberazioni della pronuncia da riconoscere ai valori o principi essenziali della coscienza sociale, desunti dalle fonti normative costituzionali e dalle norme inderogabili, anche ordinarie, nella materia matrimoniale».

che tali condotte, se rilevate, comportino contrasto assoluto con l'ordine pubblico interno e impediscano il riconoscimento della sentenza di nullità matrimoniale canonica,

afferma a chiare lettere di dissentire da detta impostazione, posto che la prolungata coabitazione o convivenza, realizzatasi in un matrimonio dichiarato nullo dai giudici ecclesiastici, non potrebbe essere considerata come incompatibilità meramente relativa e costituirebbe, pertanto, un ostacolo alla delibazione della sentenza.

### 3. *Rilevanza della coabitazione/convivenza dei coniugi*

La questione della rilevanza da attribuire, in sede di delibazione delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale, alla prolungata coabitazione o convivenza tra i coniugi, discende dalla macroscopica diversità di disciplina dettata da ciascuno dei due ordinamenti relativamente ai termini entro i quali l'invalidità del matrimonio può essere fatta valere.

Pur se il nostro Codice civile contempla specifiche ipotesi nelle quali l'azione di nullità matrimoniale è imprescrittibile<sup>21</sup>, nella generalità delle cause di invalidità matrimoniale per vizi o difetti del consenso (che vengono disordinatamente ricondotte ora alla figura della nullità ora a quella dell'annullabilità), attribuisce alla convivenza o alla coabitazione tra i coniugi dopo il matrimonio, un'efficacia preclusiva alla proposizione della relativa azione di invalidità.

Il codice di diritto canonico, viceversa, in considerazione del preminente rilievo dato al consenso, non ritiene che l'instaurazione e la prosecuzione di una convivenza, più o meno lunga, tra i coniugi, abbia efficacia sanante del matrimonio nullo e possa essere d'ostacolo alla relativa dichiarazione giudiziale.

Avviene frequentemente, quindi, che i tribunali ecclesiastici, attesa l'imprescrittibilità dell'azione e l'assenza di cause di decadenza, pronuncino sentenze di nullità di matrimoni anche nei casi in cui gli stessi siano durati molti anni con piena realizzazione, tra i coniugi, di un'effettiva comunione di vita spirituale e materiale.

Quando dinanzi alle corti d'appello sia avanzata la richiesta di dichiarazione di efficacia di sentenze del tipo suddetto, sorge il problema, a causa della cennata radicale diversità tra le discipline dettate dai due ordinamenti, di dover verificare se la realizzazione della coabitazione/convivenza (specie se protratte per un certo periodo) possa considerarsi causa ostativa alla delibazione, ovvero se la stessa non rilevi in forza della specificità dell'ordinamento canonico della quale lo Stato si è impegnato a tener conto (ex punto 4, lett. b, del Protocollo addizionale all'Accordo di modifica) in sede di delibazione.

21. Ci si riferisce alle ipotesi di nullità discendente da alcuni legami di parentela, affinità o adozione (ex art. 87 CC) da delitto (ex art. 88 CC); dall'esistenza di un precedente vincolo (ex art. 124 CC).



La questione, in ordine alla quale si sono registrate e si registrano contrapposte opinioni dottrinarie<sup>22</sup>, è stata oggetto di svariate pronunce giurisprudenziali di segno opposto nelle cui motivazioni, non sempre pienamente condivisibili, può cogliersi lo sforzo della giurisprudenza di colmare il vuoto legislativo esistente in materia<sup>23</sup>.

Per citare solo le decisioni più significative, si segnala, tra quelle temporalmente più vicine alla nuova disciplina dettata dall'Accordo del 1984, la Sentenza 20 luglio 1988, n. 4700 con la quale le Sezioni unite, dimostrando di non condividere alcune precedenti Pronunce della prima sezione che avevano ritenuto l'efficacia ostativa della convivenza matrimoniale<sup>24</sup>, hanno statuito che le disposizioni dettate dall'art. 123, comma 2 del Codice civile<sup>25</sup> – che prevedono che l'azione non possa più essere proposta decorso un anno dalla celebrazione del matrimonio ovvero successivamente alla stessa ove sia stata realizzata una convivenza come coniugi – non sono espressive di principi e regole fondamentali «[...] con le quali la costituzione e le leggi dello stato delineano l'istituto del matrimonio, e che, pertanto, la indicata difformità non pone la pronuncia ecclesiastica in contrasto con l'ordine pubblico italiano».

Nella richiamata Pronuncia, purtroppo, le Sezioni unite, dopo aver distinto opportunamente, per come già fatto dalla prima sezione in alcune sentenze<sup>26</sup>, il

22. Favorevole alla tesi dell'irrilevanza della convivenza è, tra gli altri, F. FINOCCHIARO, *op. cit.*, p. 484, il quale sostiene che «[...] l'imprescrittibilità delle azioni di nullità del matrimonio canonico è una "specificità" del diritto della Chiesa – allo Stato ben nota – la quale, perciò, non può dar luogo a un contrasto con l'ordinamento civile sul piano dei principi di ordine pubblico» e osserva che se il giudice italiano in sede di delibazione dovesse considerare se i coniugi abbiano convissuto o meno e se detta convivenza sia stata breve o lunga, con ciò stesso procederebbe a un riesame del merito della vicenda che è sottratto alla sua cognizione dal n. 4, lett. b, n.3 del Protocollo addizionale all'Accordo di modifica del 1984. Di contrario avviso: A. VITALE, *Corso di diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano 1986, p. 330.

23. L'intervento del Legislatore in *subiecta materia* è stato ripetutamente, quanto vanamente, sollecitato dalla Corte costituzionale (cfr. 27 settembre 2001, n. 329), dalla Corte di Cassazione (cfr. Cass. civ. sez. un. 20 luglio 1988, n. 4700) e dalla dottrina più avveduta. Cfr. S. DOMIANELLO, *Incertezze e ritardi sulla via (trascurata) delle due «riforme mancate» del diritto ecclesiastico italiano: legge matrimoniale e legge sulla libertà religiosa*, in EAD. (a cura di), *Gli effetti economici dell'invalidità dei matrimoni concordatari, de iure condito e de iure condendo*, Giuffrè, Milano 2006, pp. 110 e ss., che auspica detto intervento specie sotto il profilo dell'invocata equiparazione delle conseguenze di natura patrimoniale delle dichiarazioni di efficacia delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniali a quelle già previste dall'art. 5, comma 6, della legge n. 898/1970, per le sentenze civili di dichiarazione di cessazione degli effetti civili dei matrimoni trascritti.

24. Cass. Sez. 1, 18 giugno 1987, n. 5354; Cass. Sez. 1, 18 giugno 1987, n. 5358; Cass. Sez. 1, 3 luglio 1987, n. 5823; Cass. Sez. 1, 14 gennaio 1988, n. 192.

25. Costituente l'unica norma del nostro Codice civile nella quale viene considerata la «convivenza» tra i coniugi (come causa ostativa alla proposizione dell'azione di nullità), piuttosto che la «coabitazione», richiamata, invece (sempre quale causa ostativa, qualora sia protratta almeno per un anno a seguito della cessazione della causa che alla stessa abbia dato luogo) nelle altre norme della Sezione del Codice civile dedicata alle nullità matrimoniali (artt. 119, 120, 122).

26. Cass. Sez. 1, 18 giugno 1987, n. 5354; Cass. Sez. 1, 18 giugno 1987, n. 5358; Cass. Sez. 1, 3 luglio 1987, n. 5823 e Cass. Sez. 1, 14 gennaio 1988, n. 192.

concetto di coabitazione – consistente in una mera condivisione dell’abitazione coniugale – da quello di convivenza coniugale – da intendersi come instaurazione della comunione materiale e spirituale tra i coniugi – hanno perso l’occasione di esaminare il sistema civilistico delle nullità matrimoniali al fine di estrapolarne principi fondamentali tali da poter essere considerati principi di ordine pubblico. L’esame della Corte, difatti, si arresta alle previsioni dell’art. 123 C.C., dettato in tema di simulazione, che costituisce l’unica norma codicistica nella quale viene considerata la «convivenza» tra i coniugi (ostativa alla proposizione dell’azione di nullità), piuttosto che la «coabitazione», richiamata, invece (sempre quale causa ostativa, qualora sia protratta almeno per un anno a seguito della cessazione della causa che alla stessa abbia dato luogo) nelle altre norme della Sezione del Codice civile dedicata alle nullità matrimoniali (artt. 119, 120, 122).

La predetta analisi ha condotto la Corte a negare che la realizzata convivenza (da intendersi nel senso sopra precisato) tra i coniugi possa costituire un principio di ordine pubblico ostativo alla delibazione, proprio perché prevista da una sola norma del nostro Codice e, comunque, espressiva della presunzione *iuris et de iure* di inesistenza della simulazione.

Un primo mutamento di tale indirizzo può cogliersi nella già citata Sentenza del 18 luglio 2008, n. 19809 con la quale le Sezioni unite, senza più distinguere tra coabitazione e convivenza, per come già osservato, hanno incidentalmente segnalato – seppure con affermazione costituente un mero *obiter dictum* insuscettibile di trasformarsi in giudicato e non avente pertanto efficacia vincolante – la portata ostativa delle stesse in sede di delibazione. Nella ricordata Pronuncia, dichiarando di non condividere la giurisprudenza prevalente formatasi sul punto, hanno difatti affermato a chiare lettere che la prolungata coabitazione o convivenza, realizzatasi in un matrimonio dichiarato nullo dai giudici ecclesiastici, non potrebbe essere considerata come incompatibilità meramente relativa e costituirebbe, pertanto, un ostacolo alla delibazione della sentenza.

La vera svolta, però, viene realizzata dalla Corte solo con la Sentenza 20 gennaio 2011, n. 1343, nella quale la Prima sezione, partendo dalla citata rivisitazione operata dalla Sentenza delle Sezioni unite n. 19809/2008, ha utilizzato l’intera disciplina civilistica delle invalidità per vizi o difetti del consenso per enunciare un principio di ordine pubblico matrimoniale la cui violazione ha ritenuto costituire causa ostativa alla delibazione.

Nell’occasione, il Supremo Giudice, ritenendo che i termini «convivenza» e «coabitazione», debbano intendersi come espressioni della medesima situazione di avvenuta instaurazione tra i coniugi di una vera e propria comunione materiale e spirituale<sup>27</sup> tutelata dal legislatore in ossequio al disposto dell’art. 29 della Costitu-

27. Opinione condivisa in dottrina da P. MONETA, *Il matrimonio nullo. Diritto civile, canonico e concordatario*, La Tribuna, Piacenza 2005, p. 57. L’Autore ritiene che anche coabitazione richiamata

zione, ha ritenuto che la stessa, ove protrattasi nel tempo – per una durata che però la Corte omette di specificare<sup>28</sup> – costituisca causa ostativa alla delibazione, poiché espressiva della volontà di accettazione del rapporto e, pertanto, incompatibile con la successiva facoltà di rimetterlo in discussione<sup>29</sup>.

La suesposta tesi, successivamente confermata dalla Prima sezione nella Sentenza 8 febbraio 2012, n. 1780, a breve distanza di tempo è stata rimessa in discussione, dalla medesima Sezione, con Sentenza 4 giugno 2012, n.8926.

Con la stessa, la Corte, riproponendo le vecchie tematiche della peculiarità dei rapporti tra Stato e Chiesa e della loro «copertura» ai sensi dell'art. 7 della Costituzione, e osservando l'irrelevanza dell'*obiter dictum* delle Sezioni unite di cui alla Sentenza n. 19809/2018, ha ritenuto che, pur se le norme dell'ordinamento canonico che consentono che il matrimonio possa essere impugnato in ogni tempo, contrastano con il principio imperativo del nostro ordinamento che a tal fine pone, invece, stretti limiti temporali, tuttavia detto principio non possa considerarsi anche un principio fondamentale, posto che anche il nostro ordinamento conosce ipotesi nelle quali l'impugnazione in materia matrimoniale è imprescrittibile.

La tesi dell'ostatività della prolungata convivenza è stata, poi, ancora una volta riconfermata con Sentenza 15 giugno 2012, n. 9844.

#### 4. *La convivenza coniugale al vaglio delle Sezioni unite*

La Corte di Cassazione a Sezioni unite, con le due sentenze gemelle, nn. 16379 e 16380 del 17 luglio 2014, ha provveduto a comporre l'illustrato contrasto giurisprudenziale sorto in seno alla Prima sezione<sup>30</sup> circa l'efficacia ostativa della prolungata

dagli artt. 119, 120 e 122 del Codice Civile non avrebbe alcuna rilevanza ostativa qualora non si sia realizzata tra i coniugi anche una reale comunione di vita.

28. «A scapito della certezza del diritto», osserverà M. CANONICO, *Il riconoscimento delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale*, in «Rivista telematica: Stato, Chiese e pluralismo confessionale» ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), settembre 2011, p. 38

29. Evidenzia la crescente attenzione della giurisprudenza per il matrimonio come «[...] comunione materiale e spirituale di vita (tra i coniugi)», D. BILOTTI, «*Molto rumore per nulla*». *Brevi note sulla recente giurisprudenza sorta in ambito di nullità del matrimonio canonico trascritto e di delibazione delle relative sentenze ecclesiastiche*, in «Diritto e religioni», 2012, pp. 99-115.

30. Nello specifico, il contrasto risulta essere stato rilevato tra le sentenze – citate nel testo – della medesima Prima sezione nn. 1343 del 2011, 1780 e 9844 del 2012, a mezzo delle quali la Suprema Corte ha ritenuto che la convivenza prolungata dei coniugi successivamente alla celebrazione del matrimonio (e non la semplice durata del matrimonio medesimo) costituisca un ostacolo alla dichiarazione di efficacia (posto che l'ordine pubblico interno matrimoniale evidenzia un palese *favor* per la validità del matrimonio – rapporto, fondato sull'effettiva convivenza dei coniugi) e la coeva sentenza n. 8926 del 2012 secondo cui la convivenza fra i coniugi successiva alla celebrazione del matrimonio non è espressiva delle norme fondamentali che disciplinano l'istituto e, pertanto, non sarebbe ostativa, sotto il profilo dell'ordine pubblico interno, alla delibazione della sentenza ecclesiastica di nullità. Osserva come il con-

convivenza tra i coniugi ai fini della dichiarazione di esecutività nel territorio dello Stato (ai sensi dell'art. 8 dell'Accordo di modifica del 1984), delle sentenze di nullità del matrimonio canonico pronunciate dai giudici ecclesiastici.

La decisione delle Sezioni unite<sup>31</sup>, del tutto innovativa, sotto molteplici profili, rispetto a ogni precedente pronuncia, merita una più approfondita disamina anche al fine di coglierne le criticità.

La Suprema Corte affronta, preliminarmente, il problema della normativa applicabile alla fattispecie, per concludere che:

[...] tale materia è regolata esclusivamente dai menzionati Accordo e Protocollo addizionale del 18 febbraio 1984, resi esecutivi dalla legge n. 121 del 1985: in particolare dall'articolo 8, paragrafo 2, dell'Accordo e dal punto 4 del Protocollo, nonché dalle disposizioni della legge italiana cui essi rinviavano, specificamente (rinvio "materiale" agli articoli 796 e 797 c.p.c. del 1940, di cui al punto 4, lettera b, del Protocollo) o genericamente (come fanno, ad esempio, l'articolo 8, paragrafo 2, lettera b e c, dell'Accordo, e il punto 4, lettera b, n. 1, del Protocollo).

Viene in tal modo espressamente escluso che, in relazione alla fattispecie, possa trovare applicazione la legge 31 maggio 1995, n. 218, di Riforma del Sistema italiano di diritto internazionale privato che pure, all'art. 73, ha espressamente abrogato gli artt. 796 e ss. del nostro Codice di Rito a far data dal 31.12.1996.

A sostegno della precisazione testé riportata, il Supremo Collegio evidenzia, in primo luogo, il fatto che la richiamata legge di Riforma, all'articolo 2, comma 1, stabilisce, conformemente ai principi del rispetto dei vincoli derivanti dagli obblighi internazionali (articolo 117 Cost., comma 1) e di specialità, che: «Le disposizioni della presente legge non pregiudicano l'applicazione delle convenzioni internazionali in vigore per l'Italia»<sup>32</sup>; in secondo luogo, evidenzia la Corte, occorre tener presente che la delineata disciplina convenzionale della materia matrimoniale, di cui all'art. 8.2 dell'Accordo di modifica, gode della garanzia di immodificabilità unilaterale prestata dall'art. 7, comma 2, della Costituzione, in forza della quale una legge unilaterale, quale appunto la legge n. 218 del 1995, non avrebbe mai potuto apportarvi modifiche<sup>33</sup>.

trasto sia stato rilevato in relazione a una sola sentenza di segno opposto, N. COLAIANNI, *Delibazione delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale: la (limitata) ostatività della convivenza coniugale*, in «Rivista telematica Stato, Chiese e pluralismo confessionale» ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), n. 26/2014, p. 13.  
31. In questa sede, considerata la sostanziale identità delle motivazioni, ci si riferirà alla sola sentenza n. 16379/2014.

32. Alle quali la giurisprudenza già da tempo assimila, oltre che il Concordato Lateranense del 1929, anche l'Accordo del 1984 con il quale lo stesso è stato modificato (cfr. Cass. Sez. 1, Sentenza 10 luglio 1999, n. 7276; Cass. Sez. 1, Sentenza 20 novembre 2003, n. 17595; Cass. Sez. 1, Sentenza 2 agosto 2007, n. 16999; Cass. Sez. 1, Sentenza 30 dicembre 2011, n. 30242; Cass. SS. UU., Sentenza 18 luglio 2008, n. 19809).

33. Una conferma indiretta dell'inapplicabilità delle disposizioni di cui alla legge n. 218/1995 al riconoscimento delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale può rinvenirsi nelle previsioni del DPR. 3 novembre 2000 n. 396 (Regolamento per la revisione e la semplificazione dell'ordinamento dello

La Corte, precisato nel modo suddetto il quadro normativo cui occorre far riferimento, specifica come nell'applicazione dello stesso debba tenersi conto delle «[...] due fondamentali pronunce della Corte costituzionale» ossia delle Sentenze n. 18 del 1982 e n. 203 del 1989 – esprimenti insuperate chiavi ermeneutiche – che hanno affermato, rispettivamente: la prima, i principi supremi del diritto alla tutela giurisdizionale e della tutela dell'ordine pubblico<sup>34</sup> e, la seconda, il principio supremo di laicità dello Stato<sup>35</sup>.

Operata la suddetta precisazione, la Suprema Corte affronta, ancora preliminarmente, il problema della sopravvivenza della riserva della giurisdizione esclusiva, relativamente alle cause di nullità del matrimonio canonico trascritto; riserva già espressamente prevista in favore dei tribunali della Chiesa dall'art. 34 del Concordato Lateranense.

A tal proposito, rileva e ribadisce l'orientamento già precedentemente espresso dalle medesime Sezioni unite<sup>36</sup> secondo cui detta riserva di giurisdizione deve ritenersi non più in vigore in forza dell'articolo 13, paragrafo 1, secondo periodo, dell'Accordo di modifica del 1984, secondo cui le disposizioni del Concordato lateranense non riprodotte – come appunto quella concernente la riserva di giurisdizione di cui all'art. 34 – devono ritenersi abrogate. Conseguentemente, conferma la sussistenza di un concorso tra le due giurisdizioni che, nell'ipotesi di conflitto, vede prevalere quella preventivamente adita.

Poste le cennate premesse, il Supremo Consesso delinea le principali questioni di diritto sottoposte al suo esame dalle Ordinanze di rimessione, nei seguenti termini letterali:

[...] se la sentenza canonica di nullità del matrimonio, pronunciata dal tribunale ecclesiastico, possa essere dichiarata efficace nella Repubblica italiana oppure no, per violazione dell'ordine pubblico interno, nel caso di convivenza tra i coniugi protrattasi per un certo

stato civile, a norma dell'articolo 2, comma 12, della l. 15 maggio 1997, n. 127), il cui art. 63, secondo comma, alla lett. h dispone la trascrizione delle «sentenze della corte di appello previste dall'articolo 17 della legge 27 maggio 1929, n. 847, e dall'articolo 8, comma 2, dell'Accordo del 18 febbraio 1984 tra la Repubblica italiana e la Santa Sede ratificato dalla legge 25 marzo 1985, n. 121». In dottrina, cfr. M. CANONICO, *L'applicabilità della legge di riforma del sistema italiano di diritto internazionale privato alle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale*, in «Dir. Famiglia», 1996, pp. 314-325.

34. Da intendersi, come da definizione già esposta nel testo, come «[...] l'insieme delle regole fondamentali poste dalla Costituzione e dalle leggi a base degli istituti giuridici in cui si articola l'ordinamento positivo nel suo perenne adeguarsi all'evoluzione della società».

35. Non espressamente previsto in una norma della nostra Costituzione ma ricavabile dal contenuto degli articoli 2, 3, 7, 8, 19 e 20 Cost., e implicante «[...] non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale».

36. Fin dalla Sentenza 13 febbraio 1993, n.1824, ribadito, da ultimo, da Cass. SS. UU., Ordinanza 6 luglio 2011, n. 14839.

periodo di tempo (che nell'ordinanza di rimessione viene individuato in un periodo superiore all'anno), e quali siano i vizi del "matrimonio-atto", posti a base della pronunciata nullità canonica, eventualmente ostativi a detta dichiarazione d'efficacia.

E ancora, se:

[...] il limite dell'ordine pubblico si riferisca alla convivenza da intendersi quale coabitazione materiale, cui fanno riferimento gli articoli 120 e 122 c.c., in caso di vizi del consenso, ovvero sia "significativa di un'instaurata *affectio familiae*, nel naturale rispetto dei diritti ed obblighi reciproci, per l'appunto, come tra (veri) coniugi (articolo 143 c.c.), tale da dimostrare l'instaurazione di un matrimonio – rapporto duraturo e radicato nonostante il vizio genetico del matrimonio – atto" (Cass. n. 1780/2012), dovendo in tal senso intendersi la locuzione "abbiano convissuto come coniugi" di cui all'articolo 123 c.c., comma 2, in caso di simulazione.

L'articolata disamina delle Sezioni unite prende le mosse dalla distinzione tra il concetto di «matrimonio - atto» e quello di «matrimonio - rapporto».

Attraverso una minuziosa disamina del sotteso quadro normativo<sup>37</sup>, la Corte afferma a chiare lettere che detta distinzione, al pari della situazione giuridica di «convivenza tra i coniugi» o «come coniugi», espressiva del «matrimonio rapporto», ha un fondamento costituzionale e legislativo rinvenibile nella Costituzione, nelle Carte Europee dei diritti e nella legislazione italiana e che risulta funzionale all'individuazione dei principi e delle regole integranti le norme di ordine pubblico interno.

La Corte rileva, difatti, come dalle convergenti pronunce della giurisprudenza costituzionale, della Corte Edu e della Corte di giustizia Ue, la convivenza «come coniugi», intesa come la consuetudine di vita comune, stabile e continuativa nel tempo – e non la mera coabitazione – sia delineata come aspetto essenziale e costitutivo del «matrimoniorapporto», espressiva di un complesso di «diritti inviolabili», di «doveri inderogabili», di «responsabilità» anche nei confronti dei figli; di «aspettative legittime» e di «legittimi affidamenti» che trovano la loro tutela nell'art. 2 Cost. Conseguentemente, afferma che detta convivenza costituendo l'essenza stessa del matrimonio, così come inteso nella Costituzione e dalle leggi che lo disciplinano, integra una situazione giuridica tutelata da norme di «ordine pubblico italiano», nel senso di cui all'articolo 797, comma 1, n. 7, CPC.

37. A fondamento dell'affermazione, vengono richiamate le previsioni dell'articolo 16 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo; dell'articolo 23, par. 4, del Patto internazionale sui diritti civili e politici; dell'articolo 5, primo periodo, del Protocollo n. 7 alla Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali; dell'art. 8, par. 1, e 12 Cedu; dell'art. 7 della Carta dei diritti fondamentali Ue; degli artt. 2, 29, 30 e 31 della nostra Costituzione, nonché degli artt. 143, 144, 147 e 315bis del Codice Civile.

Tanto affermato, il Supremo Consesso ritiene opportuno specificare, anche al fine di rendere concretamente applicabile il suesposto principio, che la convivenza oggetto di tutela da parte delle richiamate norme di ordine pubblico italiano è solo quella che risulti esteriormente riconoscibile «[...] attraverso fatti e comportamenti che vi corrispondano in modo non equivoco» e, come tale, sia dimostrabile in giudizio da parte di chi vi abbia interesse.

Ulteriore necessaria specificazione – finalizzata a fornire un parametro oggettivo in una materia nella quale la giurisprudenza continua a dover supplire all'inerzia del Legislatore – riguarda la durata che la convivenza deve avere avuto al fine di poter essere considerata stabile.

Sul punto, in assenza di indicazioni normative o rinvenibili nella giurisprudenza costituzionale e/o delle Corti europee, il Supremo Collegio ritiene di dover fare ricorso all'analogia, ex art. 12, comma 2, delle disposizioni sulla legge in generale, mutuando – quanto all'individuando termine di durata – le previsioni della legge 4 maggio 1983, n. 184, disciplinante l'adozione e l'affidamento dei minori. Detta legge, all'art. 6, comma 1, prevede che l'adozione sia consentita ai coniugi uniti in matrimonio da almeno tre anni senza che, nel corso degli stessi, sia intervenuta separazione neanche di fatto. Il successivo comma 4 della medesima norma aggiunge che

[...] il requisito della stabilità del rapporto di cui al comma 1 può ritenersi realizzato anche quando i coniugi abbiano convissuto in modo stabile e continuativo prima del matrimonio per un periodo di tre anni, nel caso in cui il tribunale per i minorenni accerti la continuità e la stabilità della convivenza.

Al fine di dare conto dell'individuata *eadem ratio*, la Cassazione richiama la Sentenza 6 luglio 1994, n. 281, con la quale la Corte costituzionale, chiamata a valutare la legittimità della previsione di cui al richiamato comma 1 dell'art. 6 (ritenuta poi non fondata), avuto specificamente riguardo al matrimonio-rapporto, da tenere distinto dal matrimonio-atto, ha ritenuto che «[...] il criterio dei tre anni successivi alle nozze si configura come requisito minimo presuntivo a dimostrazione della stabilità del rapporto matrimoniale».

Una volta stabilito che la convivenza stabile e continuativa tra i coniugi, esteriormente riconoscibile, protrattasi per almeno tre anni dalla celebrazione del matrimonio, costituisca un limite di ordine pubblico alla delibazione delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale, le Sezioni unite, nel rispondere a un ulteriore quesito loro sottoposto con l'Ordinanza di rimessione, affermano che detto limite sussiste in ogni caso, a prescindere da quello che sia stato il vizio genetico che abbia condotto alla dichiarazione di nullità del matrimonio. Ciò, in quanto al giudice civile non è consentito entrare nel merito dei singoli motivi di nullità e operarne una classificazione (seppure limitatamente a detto fine), in virtù del

principio supremo di laicità e della sua specificazione attraverso il principio di separazione degli ordini di cui all'art. 7, comma 1, Cost., riaffermato dalle Parti nell'art. 1 dell'Accordo del 1984.

La Corte aggiunge che, in considerazione della portata del richiamato principio di separazione degli ordini, la ricostruzione operata non trovi limitazioni per effetto della previsione della lettera b) del punto 4 del Protocollo addizionale secondo cui «[...] ai fini dell'applicazione degli articoli 796 e 797 del codice italiano di procedura civile, si dovrà tener conto della specificità dell'ordinamento canonico dal quale è regolato il vincolo matrimoniale, che in esso ha avuto origine». È da escludersi, difatti, che detto richiamo alla specificità «[...] alluda *tout court* al carattere originario dell'ordinamento giuridico canonico, che ne implicherebbe l'esclusività anche in termini di giurisdizione». Esso appare invece, a giudizio delle Sezioni unite e secondo «un'interpretazione conforme alla Costituzione e all'Accordo», una mera premessa di ordine generale, finalizzata solo a chiarire le ragioni per le quali la stessa norma del Protocollo addizionale, ai nn. 1, 2 e 3, prevede specifiche eccezioni<sup>38</sup> «[...] costituenti le uniche limitazioni, consensualmente accettate dalle Parti, al pieno ed effettivo esercizio della giurisdizione (e, quindi, all'esercizio della sovranità dello Stato italiano) da parte del giudice della delibazione» ad alcune delle prescrizioni delle norme del nostro Codice di Rito disciplinanti la delibazione delle sentenze straniere<sup>39</sup>.

Al termine della propria analisi, le Sezioni unite, a composizione del denunciato contrasto, formulano il seguente articolato principio di diritto:

La convivenza “come coniugi” deve intendersi – secondo la Costituzione (articoli 2, 3, 29, 30 e 31), le Carte Europee dei diritti (articolo 8, paragrafo 1, della Convenzione Europea dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, articolo 7 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea), come interpretate dalla Corte Europea dei diritti dell'uomo, ed il Codice civile – quale elemento essenziale del “matrimoniorapporto”, che si manifesta come consuetudine di vita coniugale comune, stabile e continua nel tempo, ed esteriormente riconoscibile attraverso corrispondenti, specifici fatti e comportamenti dei coniugi, e quale fonte di una pluralità di diritti inviolabili, di doveri inderogabili, di responsabilità anche genitoriali in presenza di figli, di aspettative legittime e di legittimi affidamenti degli stessi

38. Riguardo alla competenza, posto che i richiami operati dai nn. 3 e 4 dell'art. 797 cpc alla «legge del luogo» devono essere intesi come fatti al diritto canonico; al giudicato – posto che ai fini della delibazione è sufficiente che la sentenza canonica di nullità sia dichiarata esecutiva, considerato che le sentenze canoniche del tipo suddetto non passano mai in giudicato e, infine, al divieto di riesame del merito della sentenza canonica.

39. Simile analisi, approdante alla medesima conclusione, risulta essere già stata effettuata da G. CASUSCELLI, *La «supremazia» del principio di laicità nei percorsi giurisdizionali: il giudice ordinario*, «Rivista telematica: Stato, Chiese e pluralismo confessionale», (www.statoechiese.it), marzo 2009, pp. 41 e ss.



coniugi e dei figli, sia come singoli sia nelle reciproche relazioni familiari. In tal modo intesa, la convivenza “come coniugi”, protrattasi per almeno tre anni dalla data di celebrazione del matrimonio “concordatario” regolarmente trascritto, connotando nell’essenziale l’istituto del matrimonio nell’ordinamento italiano, è costitutiva di una situazione giuridica disciplinata da norme costituzionali, convenzionali ed ordinarie, di “ordine pubblico italiano” e, pertanto, anche in applicazione dell’articolo 7 Cost., comma 1, e del principio supremo di laicità dello Stato, è ostativa – ai sensi dell’Accordo, con Protocollo addizionale, firmato a Roma il 18 febbraio 1984, che apporta modificazioni al Concordato lateranense dell’11 febbraio 1929, tra la Repubblica italiana e la Santa Sede, reso esecutivo dalla legge 25 marzo 1985, n. 121, (in particolare, dell’articolo 8, n. 2, lettera c, dell’Accordo e del punto 4, lettera b, del Protocollo addizionale), e dell’articolo 797 cpc., comma 1, n. 7, – alla dichiarazione di efficacia nella Repubblica Italiana delle sentenze definitive di nullità di matrimonio pronunciate dai tribunali ecclesiastici, per qualsiasi vizio genetico del matrimonio accertato e dichiarato dal giudice ecclesiastico nell’“ordine canonico” nonostante la sussistenza di detta convivenza coniugale.

Enunciato tale principio, le Sezioni unite affrontano gli ulteriori questi di cui all’ordinanza di remissione, afferenti i correlati profili della struttura, dell’oggetto e dello svolgimento del giudizio di delibazione.

La prima questione, di ordine processualcivilistico, riguarda la possibilità di rilevare d’ufficio il contrasto tra la stabile e prolungata convivenza coniugale e l’ordine pubblico interno.

Sul punto la Corte, pur riconoscendo che la contrarietà di un atto all’ordine pubblico è normalmente rilevabile d’ufficio in ogni stato e grado del giudizio, poiché afferente a materie sottratte alla disponibilità delle parti, in considerazione del fatto che la convivenza coniugale attiene alla sfera personalissima dello svolgimento del matrimonio, conclude negando che il contrasto di che trattasi sia rilevabile d’ufficio.

Del pari, afferma che il potere di eccepire il contrasto con l’ordine pubblico è precluso anche al pubblico ministero – il cui intervento è pure previsto come necessario dall’art. 796, comma 3 CPC – posto che, ai sensi dell’art. 72, comma 1, CPC, lo stesso, nei casi in cui non avrebbe potuto proporre l’azione (come nell’ipotesi in esame), è strettamente vincolato all’iniziativa delle parti<sup>40</sup>.

40. Ai sensi dell’articolo 72, comma 1, CPC, nelle cause che avrebbe potuto proporre egli stesso, il pubblico ministero ha gli stessi poteri che competono alle parti, nel mentre, ai sensi del comma 2 della medesima norma, nei giudizi riservati all’iniziativa delle parti private – come il giudizio di delibazione delle sentenze canoniche di nullità matrimoniale, giusto il disposto di cui all’art. 8.2 dell’Accordo del 1984 – il pubblico ministero può produrre documenti, dedurre prove, prendere conclusioni solo nei limiti delle domande proposte dalle parti. L’affermazione di principio riportata nel testo è stata recentemente ribadita da Corte di Cassazione, Sezione 1 Civile, Sentenza 31 gennaio 2017, n. 2486 che, letteralmente, ha sostenuto: «Deve, pertanto, ribadirsi che il parametro di legittimità dell’esercizio di tali poteri da parte del pubblico ministero, malgrado la dimensione pubblicistica sottesa al suo intervento,

L'eccezione relativa alla ostatività della convivenza coniugale ultratriennale alla deliberazione, pertanto, viene qualificata dalla Sezioni unite come appartenente alla categoria delle

[...] eccezioni in senso stretto (*exceptiones juris*) rilevabili, com'è noto, soltanto ad istanza di parte [...].

La riportata affermazione comporta che, la parte convenuta in un giudizio di deliberazione, che intenda opporsi alla domanda eccependo, quale motivo ostativo, la realizzata convivenza coniugale ultratriennale – trattandosi di un ordinario giudizio di cognizione, pur svolgentesi in unico grado, disciplinato dalle norme del procedimento dinanzi al Tribunale in forza del richiamo alle stesse operato dall'art. 359 CPC – ha l'onere, a pena di decadenza, di costituirsi e sollevare tale eccezione nei termini temporali di cui all'art. 166 CPC (almeno venti giorni prima dell'udienza di comparizione fissata nell'atto di citazione). Ha, inoltre, nel caso di avversa contestazione, l'onere di provare i fatti e i comportamenti in cui la convivenza si è sostanziata, richiamando quelli eventualmente già emergenti dagli atti del processo canonico e della sentenza delibanda, ovvero mediante la deduzione di idonei mezzi di prova, anche presuntiva.

A tal proposito, nel precisare che detta eventuale istruttoria non contrasta con il divieto di riesame del merito della sentenza canonica, di cui al punto 4, lettera b), n. 3 del Protocollo addizionale – posto che detto limite riguarda solo le ragioni di fatto e di diritto sottese al giudizio canonico della nullità del matrimonio – le Sezioni unite chiariscono che è la stessa complessità fattuale della fattispecie «convivenza coniugale» a giustificare lo svolgimento, dinanzi al Giudice della deliberazione. In merito a detta ultima affermazione, appare necessario evidenziare che lo svolgimento di un'apposita istruzione probatoria non è mai stata consentita in giudizi di questa natura<sup>41</sup>.

è costituito, in definitiva, dalle causae petendi e dai petita fatti valere dalle parti, nonché dalle eccezioni dalle stesse sollevate, che delimitano l'oggetto del giudizio, ragion per cui sembra doversi dubitare anche della sussistenza di un interesse a proporre l'impugnazione in esame, essendo il tema della durata della convivenza estraneo al perimetro delle questioni delimitate dalle domande e dalle difese delle parti».

41. Le stesse Sezioni unite ricordano che, nelle diverse ipotesi in cui il Giudice della deliberazione debba accertare, seppure con piena autonomia rispetto al giudice ecclesiastico, la conoscenza o l'oggettiva conoscibilità, in capo a un coniuge, della riserva mentale mantenuta (o della condizione apposta) dall'altro, la relativa indagine deve svolgersi con esclusivo riferimento alla pronuncia della quale si chiede la deliberazione e agli atti del processo canonico eventualmente acquisiti e non può essere integrata da alcuna attività istruttoria. Cfr. al proposito le recenti Cass. 5 marzo 2012, n. 3378; Cass. 10 giugno 2011, n. 12738. In dottrina, per un'attenta disamina, ricca di notazioni critiche, delle motivazioni sottese a tale impostazione, cfr. N. MARCHEI, *La deliberazione delle sentenze ecclesiastiche ed i poteri istruttori della Corte d'Appello*, in «Rivista telematica Stato, Chiese e pluralismo confessionale», (www.statoe chiese.it), luglio 2007.

Concludendo, alla luce dei principi suesposti, le Sezioni unite affermano che, nel caso in cui la domanda di delibazione sia proposta congiuntamente dai coniugi, la stessa non troverà ostacolo neanche nel caso in cui la loro convivenza ultratriennale, connotata dai caratteri sopra illustrati, dovesse emergere dalla stessa sentenza delibanda o dagli atti del processo canonico che ha condotto alla pronuncia della stessa. Ciò, in considerazione della prevalenza da attribuire alla consapevole, concorde manifestazione di volontà delle parti

Nel caso in cui, invece, la domanda sia proposta da uno solo dei coniugi, l'altro che intenda opporsi alla stessa, eccedendo il limite d'ordine pubblico costituito dall'effettiva e riconoscibile convivenza coniugale ultratriennale, ha l'onere, per come già visto, di sollevare tempestivamente detta eccezione, nonché di dedurre i fatti specifici e gli specifici comportamenti sui quali la medesima si fonda, se del caso indicando gli atti del processo canonico dai quali già emergano, ovvero di avanzare richieste di prova finalizzata alla dimostrazione della loro sussistenza.

##### 5. *Brevi considerazioni critiche*

La decisione in commento<sup>42</sup> ha suscitato contrapposte reazioni tra gli studiosi della disciplina<sup>43</sup>, che sembrano concordare su di un solo punto: l'incisivo (ma non

42. Le cui affermazioni sono diventate ormai «diritto vivente» per effetto delle ripetute conferme operate dalle successive pronunce della Suprema Corte. Cfr, oltre che la Sentenza «gemella» n. 16380/2014: Sentenza 27 gennaio 2015, n. 1492; Sentenza 27 gennaio 2015, n. 1493; Sentenza 27 gennaio 2015, n. 1494; Sentenza 27 gennaio 2015, n. 1495; Sentenza 27 gennaio 2015, n. 1496; Sentenza 27 gennaio 2015, n. 1497; Sentenza 28 gennaio 2015, n. 1620; Sentenza 28 gennaio 2015, n. 1621; Sentenza 28 gennaio 2015, n. 1622; Sentenza 2 febbraio 2015, n. 1789; Sentenza 2 febbraio 2015, n. 1790; Sentenza 2 febbraio 2015, n. 1845; Sentenza 2 febbraio 2015, n. 1845; Sentenza 2 febbraio 2015, n. 1846; Sentenza 2 febbraio 2015, n. 1847; Sentenza 2 febbraio 2015, n. 1848; Sentenza 2 febbraio 2015, n. 1849; Sentenza 9 febbraio 2015, n. 2398; Sentenza 25 marzo 2015, n. 6016; Sentenza 1 aprile 2015, n. 6611; Sentenza 3 aprile 2015, n. 6846; Sentenza 3 aprile 2015, n. 6847; Sentenza 3 aprile 2015, n. 6849; Sentenza 17 aprile 2015, n. 7917; Sentenza 27 maggio 2015, n. 10953; Sentenza 28 maggio 2015, n. 11028; Sentenza 9 giugno 2015, n. 11873; Sentenza 9 giugno 2015, n. 11893; Sentenza 1 luglio 2015, n. 13515; Sentenza 6 luglio 2015, n. 13883; Sentenza 22 settembre 2015, n. 18695; Sentenza 21 dicembre 2015, n. 25676; Ordinanza 29 gennaio 2016, n. 1827; Ordinanza 25 maggio 2016, n. 10881; Sentenza 21 novembre 2016, n. 23640; Sentenza 19 dicembre 2016, n. 26188; Sentenza 31 gennaio 2017, n. 2486; Ordinanza 1 marzo 2017, n. 5250; Sentenza 5 aprile 2017, n. 8800; Ordinanza 19 aprile 2017, n. 9925; Sentenza 9 agosto 2017, n. 19762; Ordinanza 29 agosto 2017, n. 20524; Sentenza 18 gennaio 2018, n. 1178; Ordinanza 20 febbraio 2018, n. 4106; Ordinanza 8 marzo 2018, n. 5596.

43. Tra coloro che ritengono che l'innovativa posizione assunta dalle Sezioni unite costituisca l'esito della corretta considerazione del supremo principio della laicità dello Stato, oltre che dei principi di tutela dell'ordine pubblico, di uguaglianza, di solidarietà e di tutela della famiglia, cfr. G. CASUSCELLI, *Delibazione e ordine pubblico: le violazioni dell'Accordo «che apporta modificazioni al Concordato lateranense»*, in «Rivista telematica: Stato, Chiese e pluralismo confessionale» ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), n. 28/2014; N. COLAIANNI, *Delibazione delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale: la (limitata) ostatività della convivenza co-*

completamente convincente) intervento delle Sezioni unite è stato reso necessario dalla prolungata inerzia del legislatore<sup>44</sup> che, a distanza trent'anni dall'Accordo di modifica del Concordato del 1929, non ha ancora ritenuto di mettere mano alla revisione della legge matrimoniale n. 847/1929 coeva, quanto all'impianto, al medesimo Concordato e ispirata alla allora prevista sostanziale conformità degli «status» nei due ordinamenti.

Per il resto, i «giuristi di scuola laica»<sup>45</sup> osservano, in estrema sintesi, che l'innovativa posizione assunta dalle Sezioni unite costituisca l'esito della corretta considerazione del supremo principio della laicità dello Stato – che ritengono finalmente applicato con tutti i suoi corollari a distanza di oltre venticinque anni dalla sua formale enunciazione a opera della Corte Costituzionale – oltre che dei principi di tutela dell'ordine pubblico, di uguaglianza, di solidarietà e di tutela della famiglia<sup>46</sup>.

I «giuristi cattolici»<sup>47</sup>, di contro, lamentano che le Sezioni unite, nello sforzo di colmare le innegabili lacune legislative, avrebbero violato l'Accordo del 1984, attentando all'integrità della giurisdizione della Chiesa attraverso la negazione della specificità<sup>48</sup>.

*niugale*, in «Rivista telematica: Stato, Chiese e pluralismo confessionale» (www.statoechiese.it), n. 26/2014; J. PASQUALI CERIOLO, *Ordine pubblico e sovranità della Repubblica nel proprio ordine (matrimoniale): le Sezioni unite e la convivenza coniugale triennale come limite alla «delibazione» delle sentenze ecclesiastiche di nullità*, in «Rivista telematica Stato, Chiese e pluralismo confessionale» (www.statoechiese.it), settembre 2014. Tra chi ritiene, invece, che la Decisione costituisca un attentato all'integrità della giurisdizione della Chiesa e una negazione della sua specificità, cfr. M. CANONICO, *Delibazione di sentenze ecclesiastiche, ovvero il cammello per la cruna dell'ago*, in «Rivista telematica: Stato, Chiese e pluralismo confessionale» (www.statoechiese.it), luglio 2015; A. SAMMASSIMO, *Il nuovo ordine pubblico concordatario*, in «Rivista telematica: Stato, Chiese e pluralismo confessionale» (www.statoechiese.it), ottobre 2015.

44. Il Legislatore è stato ripetutamente invitato, tanto in pronunce della giurisprudenza statale (Cfr. Cass. SS.UU. Sentenza n. 4700/1988; Corte costituzionale, Sentenza n. 329/2001) quanto da parte della Chiesa (cfr. *Editoriale* non firmato in «Osservatore Romano», 12 febbraio 2012) a dettare una disciplina legislativa che, oltre a integrare e a specificare le scarse disposizioni dell'Accordo, assicuri, tra l'altro, il mantenimento del coniuge economicamente più debole anche nelle ipotesi di dichiarazione di nullità del matrimonio in virtù del principio di solidarietà post coniugale.

45. La definizione è di G. CASUSCELLI, *Delibazione e ordine pubblico: le violazioni dell'Accordo «che apporta modificazioni al Concordato lateranense»*, in «Rivista telematica: Stato, Chiese e pluralismo confessionale», (www.statoechiese.it), n. 28/2014, p. 5.

46. Cfr. *ivi*, p. 4; J. PASQUALI CERIOLO, *Ordine pubblico e sovranità della Repubblica nel proprio ordine (matrimoniale): le Sezioni unite e la convivenza coniugale triennale come limite alla «delibazione» delle sentenze ecclesiastiche di nullità*, in «Rivista telematica Stato, Chiese e pluralismo confessionale», (www.statoechiese.it), settembre 2014, pp. 5 e ss.

47. Anche questa definizione è di G. CASUSCELLI, *Delibazione e ordine pubblico: le violazioni dell'Accordo «che apporta modificazioni al Concordato lateranense»*, in «Rivista telematica: Stato, Chiese e pluralismo confessionale», (www.statoechiese.it), n. 28/2014, p. 4, che specifica: «l'una e l'altra sono formule di comodo, a dire poco approssimative».

48. Cfr. M. CANONICO, *Delibazione di sentenze ecclesiastiche, ovvero il cammello per la cruna dell'ago*, «Rivista telematica: Stato, Chiese e pluralismo confessionale» (www.statoechiese.it), luglio 2015, pp. 30 e ss.; A. SAMMASSIMO, *Il nuovo ordine pubblico concordatario*, in «Rivista telematica: Stato, Chiese e pluralismo confessionale», (www.statoechiese.it), ottobre 2015, p. 3.

Posto che la brevità del presente scritto non consente di procedere alla disamina analitica delle contrapposte posizioni dottrinarie e delle ragioni alle stesse sottese, in questa sede appare necessario evidenziare, quantomeno, come la decisione delle Sezioni unite abbia, indubbiamente, il grande merito di aver operato una lettura costituzionalmente orientata delle norme dell'Accordo, facendo corretta applicazione del Principio supremo di laicità, del correlato principio di separazione degli ordini, oltre che di quello di uguaglianza, in virtù del quale il trattamento riservato ai cittadini non può differire in funzione della loro appartenenza confessionale. L'aver autorevolmente affermato che il richiamo alla «specificità dell'ordinamento canonico» deve intendersi come una mera premessa di ordine generale, impedirà, per il futuro, che lo stesso richiamo possa ancora essere inteso come impegno del nostro Stato a una maggiore disponibilità nei confronti dell'ordinamento canonico<sup>49</sup>, comportante una sostanziale rinuncia al pieno ed effettivo esercizio della giurisdizione e, in ultima analisi, all'esercizio della propria sovranità. La decisione, verosimilmente, costituirà un argine a un fenomeno diffuso che ha visto l'appartenenza confessionale soventemente utilizzata come strumento per conseguire indebiti vantaggi patrimoniali. Non può non osservarsi, difatti, come il motivo fondamentale che determina la maggior parte dei soggetti che attraversano una crisi coniugale<sup>50</sup> a far ricorso al procedimento ecclesiastico per la dichiarazione di nullità del loro matrimonio canonico (e al successivo procedimento di delibazione dinanzi alle Corti d'Appello), piuttosto che ricorrere agli istituti civilistici della separazione prima e del divorzio poi, il più delle volte non risiede in apprezzabili ragioni religiose o di coscienza dei soggetti coinvolti, bensì nei rilevanti benefici economici conseguibili da parte del coniuge economicamente più forte che, per effetto del riconoscimento civile della sentenza canonica di nullità, vedrà definitivamente cessare ogni suo obbligo di mantenimento nei confronti dell'altro coniuge.

I passaggi della Sentenza delle Sezioni unite che appaiono meno convincenti e che hanno destato concordanti riserve in dottrina, riguardano l'avvenuta individuazione – attraverso l'applicazione analogica delle previsioni legislative in materia di

49. Che ha consentito finora, per come osserva N. COLAIANNI, *Delibazione delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale: la (limitata) ostatività della convivenza coniugale*, in «Rivista telematica: Stato, Chiese e pluralismo confessionale», (www.statoechnie.it), n. 26/2014 p. 7 «[...] di far entrare dalla finestra ciò che in un determinato momento storico – data l'intrinseca mutevolezza di questa categoria (l'ordine pubblico NdA) nel tempo – l'ordinamento ritenga di non far entrare dalla porta».

50. Anche attraverso il richiamo di autorevoli interventi degli ultimi Pontefici, evidenza come attualmente gran parte dei giudizi di nullità introdotti dinanzi ai Tribunali della Chiesa costituiscano ormai il rimedio a crisi coniugali piuttosto che effettive controversie relative alla validità dell'atto di matrimonio: G. CASUSCELLI, *Delibazione e ordine pubblico: le violazioni dell'Accordo «che apporta modificazioni al Concordato lateranense»*, in «Rivista telematica: Stato, Chiese e pluralismo confessionale», (www.statoechnie.it), n. 28/2014, p. 14.

adozioni – della durata del matrimonio necessaria affinché possa dirsi realizzata la stabile «convivenza come coniugi» oggetto di tutela, nonché il regime di rilevabilità del contrasto con l'ordine pubblico matrimoniale.

Quanto alla determinazione del predetto parametro temporale, pur apprezzando lo sforzo della Cassazione, volto a eliminare quante più possibili incertezze onde evitare che il giudizio sulla stabilità della convivenza sia affidato alle opinioni non sempre univoche delle singole corti territoriali, si è osservato<sup>51</sup> che «Il ricorso all'analogia, dinnanzi a casi chiaramente dissimili, appare forzato, nel mentre sarebbe stato ragionevole mutuare il termine decadenziale (annuale) dalle disposizioni codicistiche dettate in tema di “azione di nullità del matrimonio per difetti o vizi del consenso”». Sotto detto profilo, la scelta operata dalla Cassazione appare lesiva del principio di uguaglianza, considerato che crea un'ingiustificata disparità di trattamento – motivata solo dall'appartenenza confessionale – tra i cittadini che si sono sposati solo civilmente – che per far valere la nullità del loro matrimonio sono soggetti ai più brevi termini decadenziali posti dal Codice civile – e quelli che si sono sposati con il rito concordatario che, ai medesimi fini, beneficiano del più ampio termine triennale.

Ancor meno convincenti appaiono la ritenuta impossibilità del rilievo officioso del contrasto con l'ordine pubblico e la qualificazione della relativa eccezione come eccezione in senso stretto.

Sotto detti profili – a parte la facile considerazione che in virtù delle regole che governano il nostro processo civile, dovrebbe essere l'attore a esser gravato dell'onere della prova di tutte le condizioni dell'azione<sup>52</sup>, quindi anche della mancanza di contrarietà all'ordine pubblico della sentenza ecclesiastica di nullità della quale chiede il riconoscimento – può obiettarsi, innanzitutto, il rilievo che nel nostro ordinamento vige il principio della normale rilevabilità d'ufficio delle

51. J. PASQUALI CERIOLO, *Ordine pubblico e sovranità della Repubblica nel proprio ordine (matrimoniale): le Sezioni unite e la convivenza coniugale triennale come limite alla «delibazione» delle sentenze ecclesiastiche di nullità*, in «Rivista telematica Stato, Chiese e pluralismo confessionale», (www.statoe\_chiese.it), settembre 2014, pp. 13 e ss. Nello stesso senso, cfr. N. COLAIANNI, *Delibazione delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale: la (limitata) ostatività della convivenza coniugale*, in «Rivista telematica: Stato, Chiese e pluralismo confessionale», (www.statoe\_chiese.it), n. 26/2014, pp. 15 e ss.; nonché M. CANONICO, *Delibazione di sentenze ecclesiastiche, ovvero il cammello per la cruna dell'ago*, in «Rivista telematica: Stato, Chiese e pluralismo confessionale», (www.statoe\_chiese.it), luglio 2015, pp. 23 e ss.

52. La medesima considerazione viene svolta, in relazione alla diversa ipotesi dell'accertamento della conoscenza o conoscibilità della riserva mentale da parte dell'altro coniuge, da N. MARCHEI, *La delibazione delle sentenze ecclesiastiche ed i poteri istruttori della Corte d'Appello*, in «Rivista telematica: Stato, Chiese e pluralismo confessionale», (www.statoe\_chiese.it), luglio 2007, pp. 8 e ss. L'Autrice, peraltro, già segnalava l'esigenza di «[...] riconoscere al giudice italiano non la sola autonomia nell'apprezzamento delle prove già formate (fino al punto di disattendere a quanto contenuto nella sentenza canonica) ma la possibilità di procedere ad un'istruttoria *ad hoc* su un aspetto estraneo alla sentenza delibanda e rilevante solo per il diritto civile».

eccezioni e che solo espresse disposizioni normative – che non è dato ravvisare nella materia che ci occupa – possono disporre che un’eccezione sia riservata al potere delle parti<sup>53</sup>.

Ciò, a maggior ragione, deve sostenersi qualora sia in gioco una questione di ordine pubblico che, per sua natura, sfugge al potere dispositivo dei soggetti coinvolti<sup>54</sup>.

L’anomalia risulta del tutto evidente procedendo a una semplice lettura delle disposizioni normative che la Corte ritiene applicabili alla fattispecie.

L’art. 8.2 dell’Accordo del 1984 prevede che le sentenze di nullità dei matrimoni pronunciate dai tribunali ecclesiastici sono «su domanda delle parti o di una di esse» dichiarate efficaci nella Repubblica italiana con sentenza della Corte d’Appello competente, quando questa accerti, tra l’altro, il ricorrere della condizione di cui al n. 7 dell’art. 797, c.1, n. 7 CPC, ossia che «la sentenza non contiene disposizioni contrarie all’ordine pubblico italiano».

Dal tenore letterale delle richiamate disposizioni può evincersi, senza alcun dubbio, che contrariamente a quanto ritenuto dalla Sezioni unite, detta verifica è richiesta, tanto nell’ipotesi di domanda avanzata da una sola delle parti, quanto nel caso in cui la domanda sia congiuntamente proposta.

Ritenere, così come hanno fatto le Sezioni unite, che, nel caso in cui la domanda sia proposta congiuntamente (o nel caso in cui parte convenuta ometta di costituirsi e/o di sollevare tempestivamente la relativa eccezione), le corti territoriali siano esentate dal verificare, anche d’ufficio, l’eventuale contrarietà della sentenza

53. Chiara, in questi termini, appare: Cass, Sez. 2 civile, Sentenza 5 giugno 2014, n. 12677, secondo cui: «A partire da SU 1099/98 si è dipanato un orientamento giurisprudenziale, sorretto dalla dottrina, che ha ritenuto che il regime normale delle eccezioni è quello della rilevabilità d’ufficio, restando limitato l’ambito delle eccezioni in senso stretto, rilevabili a istanza di parte, solo ai casi specificamente previsti dalla legge (es. la prescrizione), ovvero a quelli in cui la manifestazione della volontà della parte sia strutturalmente prevista quale elemento integrativo della fattispecie difensiva, come nel caso di eccezioni corrispondenti alla titolarità di un’azione costitutiva (es. eccezione di annullamento). Le sentenze delle Sezioni unite successive: 226/01; 15661/05; 4213/13 e 10531/13 si sono fatte carico di ribadire e precisare il suddetto principio fondamentale, progressivamente riconducendo al novero delle eccezioni in senso lato alcune eccezioni di grande rilievo (eccezione di giudicato, controeccezione di interruzione della prescrizione, eccezione di accettazione beneficiata dell’eredità). Sulla scia di questi insegnamenti, il criterio del prevalente interesse della parte a far valere l’eccezione non può più essere considerato sufficiente a trasferire dal regime normale della rilevabilità di ufficio, a quello eccezionale della rilevabilità a cura di parte, il rilievo di un fatto risultante *ex actis* che dalla fonte normativa sia posto come ostacolo all’acoglimento della domanda».

54. Sul punto si rimanda a quanto autorevolmente osservato da L.P. COMOGLIO, *Delibazione di sentenze ecclesiastiche e ordine pubblico «flessibile»*, in «Rivista telematica: Jus-online», n. 2/2015, p.19. Secondo l’Autore: «[...]il limite dell’“ordine pubblico”, a prescindere dalla fisiologica “flessibilità” dei suoi contenuti, in termini ontologici o c’è o non c’è; ma, se c’è, la sua rilevabilità non può non rientrare, indefettibilmente, nell’*officium iudicis*, quale che sia, in proposito, l’atteggiamento (disgiunto od anche congiunto) palesato dalle parti in lite».

all'ordine pubblico<sup>55</sup>, addirittura anche nel caso in cui la sussistenza della convivenza risulti dalla sentenza delibanda e/o dagli atti del processo canonico, vuol dire tradire il chiaro dettato normativo. La conformità della sentenza all'ordine pubblico italiano richiede, così per come richiesto dal chiaro dato normativo, un oggettivo accertamento da parte della corte d'appello e non può certo discendere dall'atteggiamento processuale mantenuto dalle parti.

Per concludere, ritengo opportuno segnalare che, a fronte della predetta qualificazione operata dalle Sezioni unite circa la natura dell'eccezione relativa alla realizzata stabile convivenza coniugale, quale *exceptiones juris*, costituente innegabilmente un *overruling* giurisprudenziale, la Suprema Corte in una sola occasione<sup>56</sup>, ha ritenuto, alla luce del principio costituzionale del giusto processo enunciato dall'art 111 Cost., di dover rimettere in termini la parte la quale era incorsa nella decadenza (ex art. 167, comma 2, CPC) confidando su una giurisprudenza di legittimità, consolidata al momento della sua costituzione ma successivamente travolta dall'illustrato mutamento interpretativo. In tutte le rimanenti sue decisioni e fino all'attualità, la Cassazione<sup>57</sup> ha invece escluso la possibilità di rimettere nei termini la parte incorsa nella decadenza *de qua*, escludendo che le Sezioni unite, nelle ricordate Pronunce del luglio 2014, abbiano compiuto una diversa affermazione di orientamento processuale, dovendo la stessa considerarsi, invece, come afferente al diritto sostanziale e negando, inoltre, che il diverso orientamento fosse consolidato, tant'è che l'intervento delle Sezioni unite è stato richiesto proprio al fine di dirimere il contrasto giurisprudenziale sussistente sul punto.

55. Al pari di quanto ritenuto unanimemente in giurisprudenza nelle ipotesi di nullità del matrimonio dichiarate per riserva mentale, in cui il profilo di contrasto con l'ordine pubblico concerne la tutela della buona fede e dell'affidamento del coniuge incolpevole.

56. Cfr. Cass. Sez. 1, Sentenza 21 dicembre 2015, n. 25676.

57. Cfr. Cass. Sez. 6-1, Ordinanza 8 marzo 2018, n. 5596; Cass. Sez. 6-1, Ordinanza 19 aprile 2017, n. 9925; Cass. Sez. 1, Sentenza 19 dicembre 2016, n. 26188.



LUIGI MARIANO GUZZO

## *La possibilità del diaconato delle donne nella Chiesa cattolica: un contributo di diritto canonico*

### *1. Introduzione: la condizione femminile nell'ordinamento canonico*

Papa Francesco, nel corso di un incontro con l'Unione Internazionale delle Superiore Generali (Uisg), il 12 maggio 2016, ha espresso la volontà di costituire una commissione di studio, al fine di vagliare la possibilità di ammettere le donne al diaconato. Si è trattato, in realtà, di una risposta sollecitata dalla domanda di una religiosa, che, nell'interrogarsi sulla valorizzazione delle consacrate nella comunità ecclesiale, chiedeva al Pontefice le ragioni che, ancora oggi, impediscono «di includere le donne tra i diaconi permanenti, proprio come è successo nella Chiesa primitiva»<sup>1</sup>. La «Commissione di Studio sul Diaconato delle donne»<sup>2</sup>, istituita il successivo 2 agosto, è presieduta dall'arcivescovo Luis Francisco Ladaria Ferrer, Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede. Ma stupisce che tra i nominati dodici membri<sup>3</sup>, manchino canonisti o, in generale, giuristi, quando lo stesso Papa Francesco, sempre nella citata oc-

1. Per la domanda della consacrata e la successiva risposta del Pontefice vedasi: [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/may/documents/papa-francesco\\_20160512\\_uisg.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160512_uisg.html)

2. Per un'analisi critica del metodo della Commissione, tra considerazioni positive e limiti, si rimanda a M. ABU SALEM, *Condizione femminile e sacramento dell'ordine: il ruolo della Commissione di studio sul diaconato delle donne. Prime ipotesi di ricerca*, in «Daimon», 2018, pp. 52-66.

3. Nuria Calduch-Benages (Membro della Pontificia Commissione Biblica), Francesca Cocchini (Docente presso l'Università «La Sapienza» e presso l'Istituto Patristico «Augustinianum», Roma), Piero Coda (Preside dell'Istituto Universitario «Sophia», Loppiano, e Membro della Commissione Teologica Internazionale), Robert Dodaro (Preside dell'Istituto Patristico «Augustinianum», Roma, e Docente di patrologia), Santiago Madrigal Terrazas (Docente di Ecclesiologia presso l'Università Pontificia «Comillas», Madrid), Mary Melone (Rettore Magnifico della Pontificia Università «Antoniano», Roma), Karl-Heinz Menke (Docente emerito di Teologia dogmatica presso l'Università di Bonn e Membro della Commissione Teologica Internazionale), Aimable Musoni (Docente di Ecclesiologia presso la Pontificia Università Salesiana, Roma), Bernard Pottier (Docente presso l'«Institut d'Etudes Théologiques», Bruxelles, e Membro della Commissione Teologica Internazionale), Marianne Schlosser (Docente di Teologia spirituale presso l'Università di Vienna e Membro della Commissione Teologica Internazionale), Michelina Tenace (Docente di Teologia fondamentale presso la Pontificia Università Gregoriana, Roma), Phyllis Zagano (Docente presso la «Hofstra University», Hempstead, New York).

casione con l'Uisg, aveva precisato che «il ruolo della donna nella Chiesa non è femminismo, è diritto!», lasciando intendere che l'ammissione della donna al diaconato è soprattutto una questione giuridica. Una questione, insomma, che tocca i nervi scoperti dell'effettività del principio di uguaglianza fra generi nell'ordinamento canonico, e cioè di che cosa significa *essere donna* nel diritto della Chiesa cattolica, ossia in «una realtà nella quale strutturalmente il governo è nelle mani degli uomini»<sup>4</sup>.

Non è un caso che il tema del diaconato delle donne riaffiora nel pontificato di Francesco<sup>5</sup> proprio nell'ambito di un'ampia riflessione sulla vita religiosa femminile. Il calo delle vocazioni al sacerdozio, infatti, è accompagnato, nel nostro tempo, da una grave crisi delle vocazioni alla vita religiosa femminile che conduce al «ritorno di una Chiesa saldamente in mano ai maschi»<sup>6</sup>. Ad essere in crisi è proprio lo specifico del ministero della vita religiosa delle monache o delle consacrate. Nella Roma imperiale ormai cristiana, la consacrazione di vergini e di vedove e, quindi, la nascita di forma di vita alternativa rappresentavano un'occasione di «e-mancipazione» della donna, non più definibile sulla base della determinazione biologica, con il rifiuto del tradizionale ruolo di sposa e madre<sup>7</sup>. Allo stesso modo, il monachesimo femminile si caratterizzava quale momento di liberazione della donna dalla subalternità a cui la relegava una realtà sociale fortemente patriarcale.

La comunità ecclesiale deve interrogarsi su che cosa sia rimasto oggi di questa istanza di liberazione e di emancipazione femminile. La riconciliazione della Chiesa con l'universo femminile, quindi, deve partire, innanzitutto, da una valorizzazione della donna nella realtà ecclesiale che si rende quanto mai necessaria, in un ordinamento, quello canonico, la cui *perifericità* richiede anche un'ampia e strutturata riflessione sul suo assetto istituzionale<sup>8</sup>. Il conferimento del diaconato

4. P. BIGNARDI, *Se la comunità cristiana genera relazioni nuove...*, in «Presbitero», n. 9, 2015, pp. 675-684.

5. Sul pontificato di Francesco cfr., per tutti, A. MANTINEO, *Il ritorno al Concilio Vaticano II e l'«aggiornamento» del diritto ecclesiale nel tempo di Papa Francesco*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», n. 27, 2017.

6. A. MATTEO, *La fuga delle quarantenni. Il difficile rapporto delle donne con la Chiesa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, p. 50.

7. Così H. KÜNG, *Cristianesimo. Essenza e storia*, 8ª ed., Rizzoli, Milano 2015, pp. 164-167.

8. Si ricordi, a proposito, di un'analisi sulla natura attuale della disciplina del diritto canonico, con la quale G. BONI, *Una disciplina in significativo sviluppo. Un giro d'orizzonte sulle monografie canonistiche pubblicate dal 2012*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», n. 2, 2015, pp. 253-274, ha dato il via ad una riflessione, che ha portato, in risposta a P. CONSORTI, *Per un diritto canonico periferico*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», n. 2/2016, pp. 385-405, ad interrogarsi sulla possibilità di parlare, nell'attuazione degli indirizzi ecclesiologici, proposti nel magistero di Papa Francesco, di un «diritto canonico contemporaneo in termini periferici» o, più semplicemente, di un «diritto canonico periferico». Ma la «perifericità», al contrario, è stata intesa anche come supposta «marginalità» del diritto canonico nei tempi attuali, da A. ZANOTTI, *A proposito di un diritto canonico periferico: ovvero*

alle donne può rappresentare, da questo punto di vista, una grande opportunità, anche perché, com'è stato sottolineato, «la Chiesa che verrà semplicemente non ci sarà se le donne saranno ancora discriminate»<sup>9</sup>.

Il can. 208 *c.j.c.* sancisce il principio di *parità* e di uguaglianza nell'ordinamento ecclesiale<sup>10</sup>: «fra tutti i fedeli, in forza della loro rigenerazione in Cristo, sussiste una vera uguaglianza nella dignità e nell'agire, e per tale uguaglianza tutti cooperano all'edificazione del Corpo di Cristo, secondo la condizione e i compiti di ciascuno».

Rispetto a tale principio rimangono, però, ancora alcune «eccezioni residue»<sup>11</sup>: ai sensi del can. 1089 *c.j.c.* il sequestro di persona risulta impedimento alla celebrazione delle nozze solo nel caso in cui ad essere «rapita o trattenuta allo scopo di contrarre matrimonio» sia la donna; ai sensi del can. 1083 *c.j.c.* non possono validamente contrarre matrimonio l'uomo prima del compimento dei sedici anni e la donna prima del compimento dei quattordici anni; ai sensi dell'can. 111 *c.j.c.*, l'iscrizione alla chiesa rituale del figlio minore di anni quattordici, se non vi è consenso tra i genitori, è determinata dalla chiesa rituale del padre. A parte queste eccezioni, le «più importanti preclusioni ricondotte specificamente alla condizione femminile»<sup>12</sup> sono relative ai ministeri di *lettorato* e *accolitato* che possono essere «assunti stabilmente» solo da «laici di sesso maschile» (can. 230 *c.j.c.*), alla valida ordinazione sacra che può essere ricevuta esclusivamente dal «battezzato di sesso maschile» (can. 1025 *c.j.c.*), al *cardinalato*, per la cui elevazione alla dignità il Romano Pontefice deve far ricadere la scelta su uomini (can. 351, §1, *c.j.c.*), che siano «almeno» presbiteri.

*il rischio della perifericità del diritto canonico*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», n. 2, 2017, la cui replica può leggersi in Pierluigi Consorti, *La periferia è il centro*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», n. 7, 2017. A proposito di questo dibattito e per quanto riguarda il ritorno della canonistica ad un pluralismo di fondo, si veda anche F. ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, *Heri dicebamus. Cause remote (e recenti) di un dialogo difficile sulle prospettive metodologiche di una canonistica non più subalterna al centralismo della Curia romana*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», n. 10, 2017.

9. C. MILITELLO, *Donne e riforme di Chiesa. Proposte operative*, in C. MILITELLO, S. NOCETI (a cura di), *Le donne e la riforma della Chiesa*, EDB, Bologna 2017, p. 295.

10. Sulla condizione giuridica della donna nel diritto della Chiesa cattolica, si veda I. ZUANAZZI, «*Sinite eam*». *La valorizzazione della donna nel diritto della Chiesa*, in «*Il Diritto ecclesiastico*», n. 3-4, 2008, pp. 561-608. Vedi anche I. ZUANAZZI, *La condizione della donna nella Chiesa cattolica: il paradigma della «reciprocità nell'equivalenza e nella differenza»*, in *Daimon*, 2018, pp. 25-50. Sia consentito anche di richiamare L.M. GUZZO, *Il principio di uguaglianza. Intervista a Marinella Perroni*, in «*Il Quotidiano del Sud*», 29 ottobre 2017.

11. S. BERLINGÒ, *Diritto canonico*, Giappichelli, Torino 1995, p. 174. Sul principio di uguaglianza nella costituzione divina dell'ordinamento canonico cfr. anche P. VALDRINI, *Le persone fisiche nel CIC del 1983*, in M. D'ARIENZO, L. MUSSELLI, M. TEDESCHI, P. VALDRINI, *Manuale di diritto canonico*, Giappichelli Torino 2017, p. 75.

12. S. BERLINGÒ, *Diritto canonico*, cit., p. 174.

Sebbene l'esclusione delle donne dal ministero ordinato sia fondata su una specifica interpretazione teologica della *lex divina*<sup>13</sup>, il mancato conferimento dell'ordine sacro estromette dai momenti decisionali e dai centri di governo della comunità ecclesiale quella specifica dimensione che Giovanni Paolo II definiva «genio femminile» e per la quale auspicava «più spazio nell'insieme della vita sociale, nonché di quella ecclesiale»<sup>14</sup>, ribadendo, al contempo, la dottrina tradizionale: «la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale e [...] questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli della Chiesa»<sup>15</sup>. Dinnanzi alla discussione sulla *definitività* della formula utilizzata da Wojtyła, la stessa Congregazione per dottrina della fede ha precisato che si tratta «nel caso presente di un atto di magistero papale ordinario in sé non infallibile»<sup>16</sup>. Nonostante ciò, deve essere comunque ben chiaro che il Pontefice polacco ha parlato esplicitamente di «ordinazione sacerdotale» lasciando aperto, comunque, il varco al conferimento dell'ordinazione diaconale alle donne. D'altronde anche per lo stesso Bergoglio «il sacerdozio riservato agli uomini, come segno di Cristo sposo che si consegna all'eucarestia, è una questione che non si pone in discussione»<sup>17</sup>. Non sembri contraddittorio che a «chiudere», ancora una volta, sul sacerdozio

13. Si veda GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, 1994, [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost\\_letters/1994/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19940522\\_ordinatio-sacerdotalis.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html). Il Pontefice polacco definisce la questione dell'ordinazione sacerdotale delle donne come attinente alla «stessa costituzione divina della Chiesa» (par. 4): «(...) i Vangeli e gli Atti degli Apostoli attestano che questa chiamata è stata fatta secondo l'eterno disegno di Dio: Cristo ha scelto quelli che egli ha voluto, e lo ha fatto in unione col Padre, 'nello Spirito Santo', dopo aver passato la notte in preghiera. Pertanto, nell'ammissione al sacerdozio ministeriale, la Chiesa ha sempre riconosciuto come norma perenne il modo di agire del suo Signore nella scelta dei dodici uomini che Egli ha posto a fondamento della sua Chiesa. Essi, in realtà, non hanno ricevuto solamente una funzione, che in seguito avrebbe potuto essere esercitata da qualunque membro della Chiesa, ma sono stati specialmente ed intimamente associati alla missione dello stesso Verbo incarnato. Gli Apostoli hanno fatto lo stesso quando hanno scelto i collaboratori che sarebbero ad essi succeduti nel ministero. In tale scelta erano inclusi anche coloro che, attraverso i tempi della Chiesa, avrebbero proseguito la missione degli Apostoli di rappresentare Cristo Signore e Redentore» (par. 2). Sul tema, si rimanda anche a G. BONI, A. ZANOTTI, *La Chiesa tra nuovo paganesimo e oblio. Un ritorno alle origini per il diritto canonico del terzo millennio?*, Giappichelli, Torino 2012.

14. GIOVANNI PAOLO II, *Alle donne*, Paoline, Milano 1995, par. 10.

15. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, cit., par. 4.

16. Così come riportato in V. MENCUCCI, *Donna sacerdote? Ma con quale Chiesa?*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2017, p. 11. Sullo stesso tema, cfr. anche M. THERESE WINTER, *Dal profondo. La storia di Ludmila Javorova, ordinata sacerdote della Chiesa Cattolica Romana*, Edizioni Appunti di Viaggio, Roma 2005; A. PIOLA, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica degli aspetti antropologici dell'ordinazione delle donne*, Effatà, Torino 2006.

17. FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, par. 104.

femminile sia anche il Pontefice che, invece, riapre ufficialmente la discussione sul diaconato delle donne.

Il tema in materia di conferimento del diaconato alle donne ha una propria tipicità rispetto a quello sull'ammissione delle donne al ministero sacerdotale. Questa tipicità è data anche da una specifica funzione di servizio che caratterizza il ministero diaconale, rispetto a quello presbiterale ed a quello episcopale. Pure in un approccio ecumenico-comparatistico, nei diversi ordinamenti normativi delle chiese cristiane, i diaconi – laddove sono presenti – hanno un ruolo di servizio, di assistenza o di carità, ma non di leadership di una comunità ecclesiale, che è generalmente riservata a funzioni tipicamente sacerdotali o pastorali<sup>18</sup>. Inoltre, nel documento «Walking Together on the Way: Learning to Be the Church—Local, Regional, Universal», pubblicato anche sul sito ufficiale del Vaticano, per quanto concerne il dialogo ecumenico tra cattolici ed anglicani, al par. 102 si legge che alcune decisioni circa il ministero pastorale portate avanti da certe Province della Comunione anglicana non possono trovare spazio nella Chiesa cattolica, mentre altre “potenzialmente” lo possono, e tra queste il diaconato femminile<sup>19</sup>.

Le pagine che seguono intendono indagare, da una prospettiva canonistica, l'ipotesi del conferimento del diaconato alle donne, la cui preclusione pare essere dettata da norme di carattere meramente ecclesiastico<sup>20</sup>. Quindi, dopo una breve introduzione di carattere storico, in merito al ministero diaconale femminile nella chiesa delle origini, si analizzerà, nel terzo paragrafo, la questione alla luce del Concilio Vaticano II, facendo riferimento al caso della diocesi di San Cristobal de Las Casas (Messico).

I due diversi approcci di confronto con il tema del diaconato femminile, se sia cioè da conferire tramite una forma rituale di benedizione o di un sacramento, saranno presentati nei paragrafi 4 e 5. Per il primo approccio, si prenderà come ipotesi di studio la caratteristica consacrazione verginale nel ramo femminile del monachesimo certosino, consistente ancora oggi nella consegna della stola e del manipolo e in alcune prerogative liturgiche per le monache, come la proclamazione del Vangelo. Per il secondo approccio, invece, si tenterà di capire se, a partire dalla disciplina attuale del diaconato, muovendo proprio dalla distinzione tra sacramento dell'ordine sacro e ministero sacerdotale, si possa estendere l'istituto, nella sua forma sacramentale, anche alle donne. Ciò, perché il diaconato,

18. Cfr. N. DOE, *Christian Law: Contemporary Principles*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 77 e ss.

19. *Walking Together on the Way: Learning to Be the Church—Local, Regional, Universal. An Agreed Statement of the Third Anglican–Roman Catholic International Commission (ARCIC III)*, par. 102, Eirfurt, 2017, in [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20180521\\_walking-together-ontheway\\_en.pdf](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/angl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20180521_walking-together-ontheway_en.pdf).

20. Cfr. G. DALLA TORRE, *Identità sessuale e diritto canonico*, Aracne, Roma 2014.

pur connesso «in modo indiretto e imperfetto» al sacramento dell'ordine, non rientra nel ministero sacerdotale, in quanto «non è concessa al diacono nessuna azione propriamente sacerdotale»<sup>21</sup>.

## 2. *I prodromi della questione negli scritti paolini e nella Chiesa antica*

Nonostante dal III secolo si assista ad un processo di «defemminilizzazione» del cristianesimo<sup>22</sup>, nei suoi primi anni di diffusione, le donne hanno un ruolo importante nell'evangelizzazione e nella gestione delle comunità, da Roma all'Asia Minore<sup>23</sup>. D'altronde, si è fatta ormai strada, nell'esegesi biblica neotestamentaria, la tesi secondo la quale dal discepolato alla sequela di Gesù di Nazareth non possono essere escluse le donne<sup>24</sup>. Figura tipica, a proposito, è Maria di Màgdala, prima annunciatrice del *kerygma* pasquale, tanto da meritare il titolo di «apostola degli apostoli»<sup>25</sup>.

In particolare, sulla questione delle diaconesse i testi biblici di riferimento sono: *Rm* 16, 1-2 e da *1 Tm* 3, 11. Nella Lettera ai Romani si legge: «Vi raccomando Febe, nostra sorella, che è anche diaconessa nella Chiesa di Cencre: accoglietela nel nome del Signore, in maniera degna dei santi, e assistetela in qualunque cosa abbia bisogno di voi, poiché anch'essa è stata di aiuto per molti, e anche per me stesso». Si sta qui riportando il testo della versione del 1974 della Conferenza Episcopale Italiana che traduce il greco *diakonos* direttamente con «diaconessa», mentre nella nuova versione del 2007 Febe è più genericamente qualificata come «al servizio della Chiesa di Cencre». In entrambi i casi, comunque, è evidente che Febe ha un ruolo di responsabilità ministeriale nella comunità di Cencre, porto orientale di Corinto. Il termine *diakonos*, in questo caso, sembra indicare, infatti, un ufficio ecclesiale stabile e organico all'interno della comunità, esercitato sia da uomini che da donne.

Di ciò ne abbiamo conferma dallo stesso Paolo che nella Prima Lettera a Timòteo scrive: «allo stesso modo i diaconi siamo persone degne e sincere nel

21. V. ALBANESI, *Il diaconato alle donne? È possibile!*, Ancora, Milano 2017, p. 89.

22. M. EBNER, *Dagli inizi alla metà del II secolo*, in R. KOTTJE, B. MOELLER, T. KAUFMANN, H. WOLF (a cura di), *Storia ecumenica della Chiesa*, vol. I, Queriniana, Brescia 2009, pp. 15-16.

23. E. ESTÉVEZ LÓPEZ, *Disobbedienti figlie di Eva. Rivendicazioni femminili nella Chiesa delle origini*, EDB, Bologna 2016, pp. 21-32.

24. M. PERRONI, *Le donne di Galilea. Presenze femminili nella prima comunità cristiana*, EDB, Bologna 2015.

25. Si consideri quanto si legge nei Vangeli: «Risorto al mattino, il primo giorno dopo il sabato, Gesù apparve prima a Maria Maddalena, dalla quale aveva scacciato sette demòni» (Mc 16, 9); «Maria Maddalena va annunciando ai discepoli "Ho visto il Signore!" e ciò che le aveva detto» (Gv 20, 18). Sul tema, V. ALBERICI, *La chiamavano Maddalena. La donna che per prima incontrò il Risorto*, Paoline, Milano 2015.

parlare, moderati nell'uso del vino e non avidi di guadagni disonesti, e conservino il mistero della fede in una coscienza pura. Perciò siano prima sottoposti ad una prova e poi, se trovati irreprensibili siano ammessi al loro servizio. Allo stesso modo le donne siano persone degne, non maldicenti, sobrie, fedeli in tutto. I diaconi siano mariti di una sola donna e capaci di guidare bene i figli e le proprie famiglie. Coloro infatti che avranno esercitato bene il loro ministero, si acquisteranno un grado degno di onore e un grande coraggio nella fede in Cristo Gesù». Paolo, insomma, dopo aver descritto alcune delle situazioni in cui deve trovarsi il candidato all'episcopato (1 *Tm* 3, 1-7), elenca le qualità morali di chi nella comunità è chiamato all'ufficio di diacono (1 *Tm* 3, 8-13). Al versetto 11 inserisce le qualità che, invece, devono avere le donne: «degne, non maldicenti, sobrie, fedeli in tutto». Se l'intero brano richiamato indica, con ogni evidenza, l'istituzione del ministero diaconale nella comunità cristiana, ci si è domandati chi siano quelle «donne» di cui parla Paolo. Escludendo che si tratti di un'interposizione tra testi, e quindi di donne in generale, si è anche ritenuto che Paolo si indirizzi alle mogli dei diaconi. Ma se così fosse non si comprende perché Paolo non ne fa menzione quando parla degli episcopi, i quali, comunque, si sposavano («Bisogna dunque che il vescovo sia [...] marito di una sola donna», 1 *Tm* 3, 3). Più verosimilmente, si tratta delle donne che accedono ad un ufficio *diaconale*. A questo gruppo di donne apparteneva anche Febe e ed erano incaricate, per lo più, di servizi nei confronti di altre donne, come l'assistenza durante il battesimo, l'istruzione e la visita alle donne malate. Dagli scritti di tradizione paolina, quindi, appare evidente il ruolo attivo che avevano le donne nelle prime comunità cristiane<sup>26</sup>. Tanto più che nella stessa Lettera ai Romani, Paolo attribuisce addirittura il titolo di «apostolo» ad una donna, Giuina: «Salutate Andrònico e Giunia, miei parenti e compagni di prigionia: sono insigni tra gli apostoli ed erano in Cristo già prima di me» (*Rm* 16, 7).

Il termine *diaconia* applicato alle donne, per come lo ritroviamo negli scritti paolini, è un «termine "ministeriale" nel senso che implica compiti da svolgere nell'ambito della comunità e che attengono a opere di assistenza, di apostolato in senso ampio o all'espletamento di alcuni riti sacramentali, come assistente al battesimo delle donne»<sup>27</sup>.

Nella chiesa delle origini si può quindi rintracciare uno specifico ministero femminile<sup>28</sup>. In una lettera indirizzata all'imperatore Traiano, Plinio il Giovane,

26. C. SIMONELLI, M. SCIMMI, *Donne diacono? La posta in gioco*, Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2016, p. 60.

27. A. VALERIO, *Donne e Chiesa...*, cit., p. 44.

28. Vedi J. DANÉLOU, *Il ministero delle donne nella Chiesa antica*, in *Aspetti della teologia del sacerdozio dopo il Concilio*, Città Nuova, Roma 1974, pp. 209-227; R. GRYSO, *Il ministero della donna nella Chiesa antica. Un problema attuale nelle sue radici storiche*, Città Nuova, Roma 1974; J. GALOT, *L'accesso della donna ai ministeri della Chiesa*, in *La Civiltà cattolica* 123/1972, pp. 317-329. Cfr., sul

governatore di Bitinia in Asia Minore dal 111 al 113, testimonia di aver avvertito l'urgenza di procedere ad un'indagine sulla «nuova» religione cristiana attraverso due schiave che dalla comunità venivano chiamate «*ministrae*», traduzione latina del greco *diakonos*. Con l'utilizzo di tale appellativo Plinio attesta che in quella regione *diakonos* era titolo utilizzato pure al femminile e parlandone all'imperatore romano lo traduce con il latino *ministra*<sup>29</sup>.

Le funzioni delle diaconesse sono dettagliatamente riferite nella *Didascalia apostolorum*, un testo di grande importanza per la Chiesa d'Oriente, risalente alla prima metà del III secolo, in cui si legge: «(...) ci sono cose per le quali non puoi mandare un diacono, ma manderai una diaconessa (...) quando le donne entrano nell'acqua per il battesimo è necessario che il loro corpo sia cosperso d'olio dalle diaconesse (...) e quando la donna che è stata battezzata emerge dall'acqua, la diaconessa la insegna come mantenere intatto il sigillo del battesimo in castità e santità (...) perciò diciamo che il ministero delle diaconesse è desiderabile e necessario perché anche il Signore nostro salvatore fu servito dalle donne (...)»<sup>30</sup>.

Nelle *Costituzioni apostoliche*, testo canonico-liturgico datato tra il 375 e il 380, le diaconesse, a differenza di vergini, vedove ed esorcisti, sono ordinate dall'episcopo attraverso la *chirotonía*, come avviene per il vescovo, il presbitero, il diacono, il suddiacono e il lettore<sup>31</sup>. Altri testi della tradizione bizantina, poi, disciplinano il rito dell'imposizione delle mani sulla diaconessa e la loro condizione di vita, fuori o dentro il monastero<sup>32</sup>. È interessante notare, comunque, che nella tradizione bizantina<sup>33</sup> le diaconesse ricevono la consacrazione attraverso la *chirotonia*, cioè l'imposizione delle mani da parte del vescovo, ancora oggi momento centrale del rito di ordinazione; mentre la *chirothesía*, l'elevazione delle mani fuori dalla celebrazione del sacramento dell'ordine, quale la semplice benedizione, è riservata alle funzioni laicali, ossia ai lettori, ai catechisti ai suddiaconi e ai cantori<sup>34</sup>. Da ciò si evince il carattere clericale delle diaconesse che, in alcune comunità cristiane,

tema, anche K.J. TORJESEN, *When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*, HarperSanFrancisco, New York 1995; K. MADIGAN, C. OSIEK, *Ordained Women in the Early Church: A Documentary History*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2011.

29. C. SIMONELLI, M. SCIMMI, *Donne diacono? ...*, cit., p. 55.

30. Cfr. *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, a cura di F.X. Funk, Libreria F. Schoeningh, Paderbornae, 1905.

31. V. ALBANESI, *Il diaconato alle donne?...*, cit., p. 41.

32. Cfr., per tutti, C. TADDEI FERRETTI, *Anche i cagnolini. L'ordinazione delle donne nella Chiesa cattolica*, Gabrielli editore, Verona 2014.

33. Sulla tradizione bizantina, in particolare, v. C. VAGAGGINI, *L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina*, in «*Orientalia Christiana Periodica*», 40, 1974, pp. 180 e ss.

34. C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, il Mulino, Bologna 2011, p. 37.



certamente ricevevano un'ordinazione simile a quella dei diaconi, con l'imposizione delle mani da parte del vescovo<sup>35</sup>.

In realtà, comunque, dalle fonti della Chiesa antica, così come da quelle della Chiesa medievale, non è possibile distinguere con certezza l'utilizzo della chirotonia da quello della chirotesia, in quanto spesso mani venivano imposte in segno di ordinazione sacramentale anche per ordini minori che nella moderna coscienza ecclesiale non si considerano ministri ordinati<sup>36</sup> (e questo, quindi, non può essere un argomento contro la sacramentalità del diaconato femminile, in quanto lo stesso non è fatto valere per i ministeri maschili<sup>37</sup>).

Considerato che la gerarchizzazione su base maschile della comunità ecclesiale ha condotto nei secoli ad un'esegesi "androcentrica" delle fonti<sup>38</sup> sul tema, tale breve *excurcus* storico, che stiamo proponendo, permette di mettere in evidenza che (a) le lettere paoline danno contezza di un ufficio ecclesiastico delle diaconesse; che (b) la tradizione bizantina sembra confermare, per certi aspetti, l'accesso delle donne a tale ufficio mediante imposizione delle mani del vescovo; che (c) tale ufficio aveva una specificità nelle funzioni diversa rispetto a quella del diaconato degli uomini, ma non per questo meno importante nella struttura organizzativa e ministeriale della comunità ecclesiale<sup>39</sup>.

Con l'avanzare del processo di «defemminilizzazione» delle istituzioni ecclesiastiche l'ufficio delle diaconesse inizia a scomparire. Alcuni concili, addirittura, vietano di conferire alle donne il ministero del diaconato (Nîmes nel 396, Orange nel 441 e Orléans nel 553). Le fonti si fanno sempre più rare. Nel Medioevo, del ministero diaconale femminile, vi sono solo sporadiche testimonianze nella Chiesa di rito latino, tra le quali il *Sacramentarium Hadrianum*, in cui è presente una «Orationem ad diaconam faciendam»<sup>40</sup>.

35. K. BIHLMAYER, H. TUECHLE, *Storia della Chiesa*, in I. ROGER (a cura di), *L'antichità cristiana*, vol. I, Morcelliana, Brescia 2009. Ma sul punto vi è una certa ambiguità delle fonti, per la Chiesa del III-IV sec. Nei *Canoni d'Ippolito* (340 ca.), ad esempio, si specifica, a proposito del divieto di ordinare le vedove, che «l'ordinazione è riservata agli uomini», lasciando intendere che la consacrazione delle diaconesse non puòriceversi attraverso *chirotonia*, contrariamente, quindi, a quanto ritroviamo nelle *Costituzioni apostoliche*. Ciò perché le diverse comunità presentavano prassi ecclesiastiche differenti rispetto alle quali oggi è difficile poter rintracciare un modello unitario.

36. Cfr. C. MARUCCI, *Storia e valore del diaconato femminile nella Chiesa antica*, in *Rassegna di teologia* 38, 1997, pp. 771-795.

37. Vedi P. VANZAN, *Diaconato permanente femminile. Ombre e luci*, in «La Civiltà cattolica», 1, 1999, pp. 439-452.

38. Per quanto riguarda un'analisi delle fonti bibliche, dal punto di vista teologico, sul tema delle donne e dell'amore, si veda A. MILANO, *Donna e amore nella Bibbia: eros, agape, persona*, EDB, Bologna 2008.

39. Cfr. G. PANI, *La donna e il diaconato*, in «La Civiltà cattolica», 1, 2017, pp. 209-221.

40. Cfr. J. DESHUSSES (a cura di), *Sacramentarium Gregorianum Hadrianum. Le sacramentaire Grégorien*, I, Editions Universitaires Fribourg 1979.

La prospettiva storica è di grande interesse, soprattutto per il ruolo centrale che occupa la Tradizione nell'ordinamento giuridico della Chiesa, ma le notizie, i dati e gli elementi che emergono sono discordanti, diversi, ambigui per fondare su di essi una decisione univoca. Si corre il rischio di decontestualizzare e quindi, non comprendere appieno, il significato di categorie teologiche, giuridiche e liturgiche basilari<sup>41</sup>. Sul tema, quindi, com'è stato messo in evidenza<sup>42</sup>, si dovrebbe utilizzare il principio ermeneutico di Congar: «Du fait que l'Église a fait une chose, on peut conclure qu'elle pouvait et peut le faire. Mais du fait qu'elle n'a pas fait une chose, ou du moins qu'on n'a pas connaissance qu'elle l'ait faite, il n'est pas toujours prudent de conclure qu'elle ne peut le faire et ne le fera jamais»<sup>43</sup>.

### 3. *Il diaconato femminile nella Chiesa del Vaticano II: il "caso" della diocesi di San Cristobal de Las Casas (Messico)*

Né nei documenti del Vaticano II né nei documenti ad esso successivi vi è traccia dell'argomento del diaconato femminile. Infatti, nell'assise conciliare non entrò il tema del diaconato alle donne, seppure l'ipotesi fosse stata prospettata nei *consilia* di Giuseppe Ruotolo, vescovo di Ugento-S. Maria di Leuca, e di León de Uriarte Bengoa, vescovo titolare di Madarno e vicario apostolico di San Ramón<sup>44</sup>. Ruotolo prevedeva l'«onere del celibato»<sup>45</sup>, ed il fatto che non si parli, più correttamente, di nubilato dimostra che, pure nelle frange ecclesiastiche progressiste, in realtà, era d'uso la trasposizione di schemi maschili. León de Uriarte Bengoa,

41. A proposito dell'indagine storica per quanto riguarda la decisione da presumere sul diaconato femminile nella Chiesa cattolica, si veda A. CANFORA, *Diaconato femminile: un fiume carsico che emerge*, in «Adista-Segni Nuovi», n. 21 del 4 giugno 2016: «L'indagine storica, però, non ha ultime parole da dire perché è un cantiere permanentemente aperto, dove si lavora alle ipotesi senza presunte definitività. Essa offre elementi di intellegibilità del passato, ma non certezze. Le fonti non parlano esaustivamente e una volta per tutte e soprattutto, se avvicinate in prospettiva storiografica, non si possono attribuire ad esse pesi normativi diversi, se non per quanto attiene ai criteri di attendibilità delle fonti stesse. Per quanto concerne il diaconato femminile nella storia, questa realtà non sembra più messa in dubbio, ma le differenze si fanno enormi quando si tratta di individuarne le caratteristiche: esso viene, molto spesso, interpretato come realtà molto più ridotta e non sacramentale come il diaconato permanente maschile».

42. Cfr. M. ABU SALEM, *Condizione femminile e sacramento dell'ordine...*, cit., p. 60.

43. Y. CONGAR, *Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'ordre et des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat*, in «La Maison-Dieu», 14, 1948, p. 128.

44. L. SANDRI, *Dal Gerusalemme I al Vaticano III. I Concili nella storia tra Vangelo e potere*, Il Margine, Trento 2013, p. 435.

45. *Institutio Diaconatus cum extensione ad foemininum sexum, sed cum onere caelibatus* in *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Series I (Antepreparatoria), Vol. II, *Consilia et vota Episcoporum ac Praelatorum*, Pars III, *Europa. Italia*, Typis Polyglottis Vaticanis 1960, p. 703.

invece, ammetteva la possibilità di donne diacono uxorate<sup>46</sup>. Lo stesso schema preparatorio *De Ecclesia*, nel prevedere il ripristino del diaconato come «proprio e permanente grado della gerarchia», non accennava alla possibilità del diaconato femminile. L'unica eccezione è rappresentata in realtà dall'intervento, presentato per iscritto, di Paul Hallinan, arcivescovo di Atlanta, che chiedeva l'accesso delle donne non soltanto ai ministeri del lettorato e dell'accollato, ma anche in quello ordinato del diaconato<sup>47</sup>.

Per di più, lo studio «Women in the Diaconate», commissionato da Paolo VI alla Commissione Teologica Internazionale, non sarà mai pubblicato. Solo nel 1994 il cardinale Martini, in occasione del Congresso eucaristico di Siena, auspica per le donne una «riflessione seria sul tema del diaconato»<sup>48</sup>. Ma anche il documento dell'Associazione Canonistica degli Stati Uniti d'America<sup>49</sup>, del 1995, secondo il quale «l'ordinazione delle donne al diaconato permanente è possibile e può anche essere auspicabile [...]», non suscita alcuna reazione da parte del Magistero universale.

Finalmente, nel 2000 si occupa della questione del diaconato femminile la Congregazione per il Culto Divino in occasione di un'ordinazione di «diaconi indigeni permanenti», officiata, il 18 gennaio dello stesso anno, dall'arcivescovo, ormai dimissionario, della diocesi di San Cristobal de Las Casas (Messico), Samuel Ruiz e dal suo ausiliare Raúl Vera López, nel cui rito vi era un coinvolgimento diretto delle mogli. Il dicastero vaticano invia, quindi, una Lettera (20 luglio 2000) al nuovo arcivescovo Felipe Arizmendi Esquivel seguita da una Dichiarazione (11 novembre 2000).

È particolare il caso della diocesi di San Cristobal de Las Casas: nei 40 anni di governo del vescovo Ruiz furono ordinati solo 8 presbiteri a fronte di 400 diaconi permanenti, e per questo aspetto la Congregazione afferma che «non è possibile costruire un modello di Chiesa particolare prevalentemente diaconale». Nell'ordinazione del 18 gennaio, poi, i vescovi Ruiz e López erano andati oltre, imponendo le mani anche sulle mogli dei diaconi. Sul punto la Congregazione afferma: «l'imposizione delle mani sulla testa delle mogli dei diaconi è stato un abuso, che ha creato confusione e ambiguità, come se fossero state anch'esse "ordinate"». Si richiede, inoltre, una dichiarazione pubblica per contrastare l'uso popolare di chiamare le

46. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Series I (Anteparaepraatoria), Vol. II, *Consilia et vota Episcoporum ac Praelatorum*, Pars VII, *America meridionale – Oceania*, Typis Polyglottis Vaticanis 1961, p. 532.

47. Cfr. S. NOCETI, «Nel senso di una profezia e di una promessa». *La riflessione sul ministero ordinato alle donne*, in M. PERRONI, A. MELLONI, S. NOCETI (a cura di), «*Tantum aurora est*». *Donne e Concilio Vaticano II*, Lit, Berlino 2012, p. 322.

48. Queste parole sono riprese da «Il Regno-Documenti», 41, 1996, p. 304.

49. Cfr. CANON LAW SOCIETY OF AMERICA – AD HOC COMMITTEE, *The Canonical Implications of Ordaining Women in the Permanent Diaconate*. Report, Washington 1995. Per la traduzione italiana, «Il Regno-Documenti», 41, 1996, pp. 303-311. Sul punto, si veda G.P. MONTINI, *Il diaconato femminile. Lettura cursiva di un recente documento dell'Associazione Canonistica Statunitense*, in «Quaderni di diritto ecclesiale», 10, 1997, pp. 172-191.

mogli dei diaconi “diaconesse”, in quanto «non hanno ricevuto alcuna ordinazione sacramentale», specificandone anche il ruolo: «appoggiare il ministero dei propri mariti e di esercitare le mansioni apostoliche che il vescovo o il parroco abbiano loro affidato, come possono farlo gli altri laici». La Dichiarazione, in riferimento all’ordinazione di indigeni promossi al diaconato permanente, riprende quanto già affermato nella Lettera: «le mogli dei suddetti diaconi permanenti non hanno ricevuto alcuna ordinazione sacramentale e non sono, pertanto, “diaconesse”. È risaputo che il sacramento dell’ordine è riservato ai maschi (*Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 1577). Il ruolo della moglie di un diacono permanente è quello di appoggiare il marito nel suo ministero e di esercitare le mansioni apostoliche eventualmente affidate dal vescovo diocesano o dal suo parroco».

Il 17 settembre 2001 Joseph Ratzinger, prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, Jorge Arturo Medina Estévez, prefetto della Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, e Darío Castrillón Hoyos, prefetto della Congregazione del clero, firmano congiuntamente una *Notificazione* contro la notizia della programmazione e dello svolgimento di corsi, in alcune diocesi, per l’ordinazione diaconale alle donne. Nel documento si specifica: «poiché l’ordinamento ecclesiale non prevede la possibilità di una tale ordinazione, non è lecito porre in atto iniziative che, in qualche modo, mirino a preparare candidate all’ordine diaconale»<sup>50</sup>.

Le ragioni addotte per considerare “illecita” l’ordinazione diaconale delle donne sono, quindi, di natura meramente disciplinare, volte a sottolineare quello che è lo *status quaestionis* in modo da evitare abusi contrari al magistero universale nelle prassi liturgiche delle Chiese locali. Non si rinvergono, invece, motivi dottrinali nell’esclusione delle donne dal diaconato.

Tant’è che nel 2003 la Commissione Teologica Internazionale nel concludere lo studio *Diaconato: evoluzione e prospettive* rinvia al discernimento del Magistero un pronunciamento sul tema, senza chiudere quindi la possibilità dell’ordinazione diaconale per le donne: «Per quel che riguarda l’ordinazione delle donne al diaconato, conviene notare due indicazioni importanti che emergono da quanto è stato sin qui esposto:

1. le diaconesse di cui si fa menzione nella Tradizione della Chiesa primitiva - secondo ciò che suggeriscono il rito di istituzione e le funzioni esercitate - non sono puramente e semplicemente assimilabili ai diaconi;
2. l’unità del sacramento dell’ordine, nella chiara distinzione tra i ministeri del vescovo e dei presbiteri da una parte, e il ministero diaconale dall’altra, è fortemente sottolineata dalla Tradizione ecclesiale, soprattutto nella dottrina del Concilio Vaticano II e nell’insegnamento postconciliare del Magistero. Alla luce di tali elementi posti in evidenza dalla presente ricerca storico-teologica,

50. Il documento può leggersi al link: <http://www.clerus.org/clerus/dati/2001-09/18-13/Notifit.html>.

spetterà al ministero di discernimento che il Signore ha stabilito nella sua Chiesa pronunciarsi con autorità sulla questione»<sup>51</sup>.

4. *Il diaconato alle donne come benedizione? La consacrazione verginale e la consegna della stola nel ramo femminile del monachesimo certosino.*

È necessario, quindi, un adeguato processo di discernimento nella comunità ecclesiale sul tema. La questione, in questi anni, si è polarizzata soprattutto sul domandarsi se il diaconato femminile sia da configurarsi come un ministero ordinato da conferire mediante imposizione delle mani oppure alla stregua di un ministero istituito da ricevere attraverso benedizione sacramentale: un problema che concerne, quindi, la sacramentalità o meno del diaconato femminile. Bisogna constatare, sul punto, che la benedizione diaconale delle donne non è del tutto estranea alla Chiesa latina, specie per quanto riguarda la tradizione monastica femminile. Infatti, Tra il XIV e il XVII troviamo forme di benedizioni diaconali nei monasteri femminili di rito latino, in particolare tra le certosine, le cistercensi o le benedettine<sup>52</sup>.

Della forma di benedizione diaconale femminile è rimasta una traccia, davvero inedita, nel ramo femminile del monachesimo certosino<sup>53</sup>. Le religiose certosine, infatti, dopo la professione solenne, ricevono, per antico rito, la consacrazione verginale<sup>54</sup>, consistente nella consegna da parte del Vescovo del *manipolo* e della

51. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, Conclusione, 2003, in [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_pro\\_05072004\\_diaconate\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_05072004_diaconate_it.html). Il documento può trovarsi anche in «La Civiltà Cattolica», 1, 2003, pp. 253-336.

52. È interessante, sul punto, osservare che fino al 1962, nel pontificale per le professioni solenni delle benedettine, il vescovo consegnava il breviario alla monaca con queste parole: «*Recevez ce livre avec le pouvoir de commencer les heures canoniales et de célébrer l'office dans l'église*». Il che significava conferire alle monache il potere di celebrare l'ufficio a nome della Chiesa. Cfr. M-J. AUBERT, *Des femmes diacones. Un nouveau chemin pour l'Église*, Beauchesne Editeur, Paris 1987, p. 138.

53. Sulla storia del monachesimo certosino si rimanda cfr., per tutti, a A. RAPETTI, *Storia del monachesimo medievale*, Il Mulino, Bologna, 2013, pp. 113 e ss. Cfr. anche, circa la spiritualità, E. ROMEO, *I solitari di Dio. Separati da tutto, uniti a tutti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; L. ACCATTOLI, J. DUPONT, *Solo dinnanzi all'Unico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011; T. PEETERS, *Quando il silenzio parla. La vita dei Certosini*, Paoline, Milano 2011. Per una biografia del fondatore del carisma certosino, Bruno di Colonia cfr. A. HALLEY, *San Bruno. Una vita in breve*, Paoline, Milano 1993.

54. Nell'ordine delle Certosine si distinguono le *monache corali* e le *monache converse*. Le monache corali sono più votate alla solitudine e alla preghiera all'interno del loro eremo, mentre quelle converse provvedono alla cura, ai bisogni e alle necessità materiali della casa religiosa. Queste ultime possono anche non ricevere la consacrazione verginale, cfr. UNA MONACA CERTOSINA, *Certosine*, in G. PELLICCIA, G. ROCCA (a cura di), *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. II, Paoline, Milano 1975, pp. 778-779. Inoltre, sul tema della *donazione*, una forma di consacrazione specifica dell'Ordine certosino, si rimanda, per tutti, a R. LEBRUN, *Les Donnés en chartreuse. Une forme de vie laïque au sein d'une tradition monastique*, in «Église et vocations» 3, 2018, pp. 115-126.

*stola* (si pensi alla rappresentazione iconografica di Santa Rossellina di Villeneuve, vergine e monaca certosina). Come si legge nell'antico cerimoniale di consacrazione delle Vergini, nella parte riguardante le certosine, la consegna del manipolo e della stola, da parte del Vescovo, dopo il rito di consacrazione, non è presente nel Pontificale Romano, ma è propria dell'*antico costume* dell'Ordine dei Certosini<sup>55</sup>. Secondo questo antico cerimoniale, dopo la consacrazione, il vescovo pone sul braccio destro della vergine il manipolo, con queste parole: «*Expecta Dominum, viriliter age, et confortetur cor tuum, et sustine Dominum*»<sup>56</sup>. Il manipolo diventa il segno del coraggio e della forza nell'attesa escatologica del Signore. Il vescovo consegna poi la stola, pronunciando la seguente formula: «*Tolle jugum Domini super te et disce ab eo quia mitis est et humilis corde*»<sup>57</sup>. Per le certosine, quindi, la stola, indossata in forma sacerdotale, indica l'obbedienza e l'umiltà nel portare il *giogo* del Signore, loro sposo nella verginità consacrata<sup>58</sup>.

Questo rito della consacrazione verginale è sempre stato una caratteristica delle Certose femminili<sup>59</sup>. Infatti, nonostante dopo il Concilio di Trento i monasteri delle certosine avessero adottato il Pontificale Romano, due case della Piccardia e delle Fiandre continuavano a godere di un cerimoniale, già in uso almeno dal IV secolo, «che includeva la consegna delle insegne di diaconessa: manipolo, stola e croce»<sup>60</sup>. Tra il 1682 e il 1689 Innocent Le Masson, cinquantesimo ministro gene-

55. Cfr. *Cérémonial de la Bénédiction et Consécration des Vierges, selon le Pontifical Romain et les usages de l'Ordre des Chartreux avec des Réflexions et des Considérations pour s'y bien préparer et la recevoir dignement*, Amiens, Imprimerie de Lenoel-Herouart 1873, p. 60.

56. *Ivi*, p. 61.

57. *Ibidem*.

58. *Ivi*, p. 89.

59. B. GAILLARD, *La consécration des Vierges en chartreuse*, coll. Analecta Cartusiana 250, Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität, Salisburgo 2011; N. NABERT, *Coeur de femmes: les moniales chartreuses et le propositum cartusien*, in M. VALDHER (a cura di), *Moines et moniales dans l'Ordre des Chartreux: l'apport de l'archéologie. Actes du Premier Congrès international d'Archéologie cartusienne, 22-25 juin 2006*, coll. Analecta Cartusiana 245, Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität, Salisburgo 2007, pp. 257-264.

60. UNA MONACA CERTOSINA, *Certosine*, cit., p. 782. Questo cerimoniale probabilmente trova le sue origini nel Pontificale romano-germanico di Magonza (950), che inseriva un rito specifico di benedizione delle diaconesse, con la consegna della stola, dell'anello, del velo e della corona. Cfr. M.-J. AUBERT, *Des femmes diaconesses...*, cit., p. 137. Un altro motivo storico è da rintracciare nella circostanza che, una volta vietato dal Concilio di Orleans il conferimento del diaconato alle donne, Radegonda, regina di Francia, ottiene per lei e per le sue monache di Arles il privilegio di ricevere, durante la consacrazione verginale, il manipolo e la stola. Successivamente questo privilegio viene trasferito quindi anche alle monache di Prebayon, il cui monastero è fondato nel 611 da Germellie su volontà di Radegonda. Quando nel 1149 le monache di Prebayon chiedono ed ottengono di seguire la regola certosina, dando così inizio al ramo femminile dell'Ordine, Giovanni di Spagna nell'adattare le Consuetudini mantiene il rito della consacrazione verginale con la consegna della stola e del manipolo. Vedi, sul punto, M. DE FONTETTE, *Les Religieuses à l'âge classique du droit canon: recherches sur les structures juridiques des féminines des ordres*, Librairie Philosophique J.

rale dell'Ordine, passato alla storia come il «Luigi XIV dei certosini»<sup>61</sup>, chiede e ottiene dalla Sacra Congregazione dei Riti l'adozione di un cerimoniale unico per le religiose certosine, «a profitto di quel rito proprio»<sup>62</sup>.

Le monache certosine hanno mantenuto questo rito anche dopo la riforma liturgica del Concilio Vaticano II. La consegna del *manipolo* e della *stola* conferisce loro particolari privilegi liturgici, come prevedono gli Statuti<sup>63</sup>, tra i quali la proclamazione del Vangelo. Infatti, il par. 45.8 degli Statuti, rubricato proprio «funzioni del sacerdote svolte dalla Monaca Ebdomadaria», prevede che, qualora nessun sacerdote sia presente, la monaca *ebomadaria*, cioè incaricata dell'Ufficio delle Letture, «sostituisce il sacerdote ebdomadario per tutte le funzioni che non esigono l'ordinazione sacerdotale». Inoltre, si specifica che la monaca «riveste la stola per leggere il vangelo a Mattutino, e dice *Signore, ascolta* invece di *Il Signore sia con voi*». Per quanto riguarda le «funzioni del diacono svolte dalla Monaca Ebdomadaria», al par. 45.8 si prevede: «nelle Messe feriali di Quaresima, in assenza del diacono, spetta alla monaca ebdomadaria dire *Inginocchiamoci*; adempie questa funzione come il diacono». E ancora: «la priora può disporre che la preghiera universale sia letta al lettorio dalla monaca ebdomadaria anche quando c'è il diacono». Infine, al par. 42.35 degli Statuti, per quanto riguarda il Giovedì Santo in Capitolo, si legge: «Dopo aver lavato i piedi a tutte, la priora esce e si ricalza, e intanto si ricalzano anche le altre. Poi l'ebdomadaria, indossata la stola bianca, entra in capitolo reggendo il libro del Vangelo e preceduta da una monaca conversa che porta una candela accesa nella lanterna. All'ingresso dell'ebdomadaria tutte si alzano. Allora ella legge il Vangelo di Giovanni *Prima della Pasqua*. Alle parole *sedette di nuovo* ci sediamo finché sia terminata la lettura del capitolo 16; allora tutte si recano in chiesa, precedute dall'ebdomadaria col libro e dalla monaca conversa con la lanterna».

Nonostante non sia in maniera specifica una consacrazione diaconale, questo rito sembra comunque assumere la fisionomia di una forma benedizionale di ministero diaconale. Le vergini certosine possono svolgere tutte le funzioni diaconali. Infatti, quelle funzioni che possono essere svolte dalla monaca ebdomadaria, in assenza di sacerdoti, e che non richiedono l'ordinazione sacerdotale, non sono altro che funzioni pienamente diaconali. Non è consentito però alla monaca ebdomadaria pronunciare la formula «il Signore sia con voi», il saluto sacerdotale che «annunzia alla comunità radunata la presenza del Signore»<sup>64</sup>,

Vrin, Paris 1967, p. 88. Sul tema cfr. anche A-G. MARTIMORT, *Les diaconesses. Essay historique*, Edizioni Liturgiche, Roma 1982, pp. 237-243.

61. Cfr. J. MARTIN, *Le Louis XIV des Chartreux: Dom Innocent Le Masson*, Téqui, Paris 1975.

62. UNA MONACA CERTOSINA, *Certosine*, cit., p. 782.

63. Cfr. *Statuts des Moniales de l'Ordre des Chartreux*, Grande Chartreuse 1993.

64. *Ordinamento generale del Messale Romano*, par. 50, in [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20030317\\_ordinamento-messale\\_it.html#A\)\\_Riti\\_di\\_introduzione](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20030317_ordinamento-messale_it.html#A)_Riti_di_introduzione).

che invece è consentito pronunciare al diacono prima della proclamazione del Vangelo. Questo aspetto permette di sottolineare come nella comunità certosina, la monaca ebdomadaria non abbia una funzione di presidenza liturgica, tale che possa rintracciarsi una distinzione qualitativa dei ruoli tra il presidente e l'assemblea liturgica, in quanto non avendo ricevuto il sacramento dell'ordine non è conformata sacramentalmente a Cristo-pastore. Il saluto sarà «Signore, ascolta», vale a dire, l'esortazione di quell'assemblea liturgica che invoca, in forma comunitaria, la presenza del Signore.

#### 4.1 *La proposta del cardinale Kasper: alcuni limiti*

Introdurre una benedizione diaconale connessa alla consacrazione verginale, è la proposta avanzata dal cardinale Kasper nel 2013: «non si potrebbe, senza l'imposizione sacramentale delle mani ma con una benedizione simile a quanto avveniva per la consacrazione delle badesse, ordinare le donne al ministero del diaconato per la comunità, incaricandole dei servizi pastorali, caritativi, catechetici, e alcuni servizi liturgici? Anche un tale sacramentale parteciperebbe alla dimensione sacramentale fondamentale della Chiesa, sebbene senza la stessa "densità" di un sacramento. Nel senso della tradizione si potrebbe pensare di collegare questa benedizione con la consacrazione delle vergini»<sup>65</sup>.

Non è chiaro, da un punto di vista teologico, come partecipare alla dimensione sacramentale fondamentale della Chiesa senza la "densità" di un sacramento. Che cosa significa «densità di un sacramento»? E come partecipare ad una specifica dimensione sacramentale senza partecipare alla grazia di quel sacramento? Ma soprattutto, non partecipa già tutto il Popolo di Dio, laici compresi, alla dimensione sacramentale fondamentale della comunità ecclesiale, ch'è quella della dignità battesimale? Inoltre, come si è visto, il cardinale Kasper parla di una «*benedizione simile a quanto avveniva per la consacrazione delle badesse*», ma è noto ormai che fino al XII secolo «*ordinatio, consecratio, benedictio* erano termini intercambiabili e abbracciavano un'ampia varietà di ministeri, inclusi quelli relativi alle donne»<sup>66</sup>, tale che, per quanto riguarda lo specifico ruolo delle badesse<sup>67</sup>, non si può porre una distinzione tra benedizione e ordinazione, anche perché quest'ultima «non era necessariamente espressione dello stato clericale»<sup>68</sup>. Anche in questo caso, quindi, come dicevamo, l'approccio esclusivamente storico

65. W. KASPER, *La collaborazione tra uomini e donne nella Chiesa. Relazione all'Assemblea plenaria della Conferenza episcopale tedesca*, Treviri, 20 febbraio 2013, in «Il Regno-Documenti», 5, 2013, p. 174.

66. A. VALERIO, *Donne e Chiesa. Una storia di genere*, Carocci, Roma 2016, p. 69.

67. Cfr. anche G. MACY, *The Hidden History of Women's Ordination: Female Clergy in the Medieval West*, Oxford University Press, Oxford 2007.

68. A. VALERIO, *Donne e Chiesa...*, cit., p. 69.



non è da assolutizzare. Infine, ci si chiede come mai questa forma benedizionale diaconale dovrebbe essere conferita solo alle vergini consacrate e non anche alle donne che non scelgono di vivere nello stato di vita consacrata, oppure a quelle che vivono all'interno di un'unione matrimoniale, considerato che dopo il Concilio Vaticano II il sacramento dell'ordine sacro nel grado del diaconato può essere conferito anche ad uomini uxorati. Insomma, questa prospettiva sembra motivata soprattutto da diffuse precomprensioni culturali, e porta con sé numerosi problemi di ordine pratico e teorico<sup>69</sup>.

#### 5. *Il diaconato come sacramento alle donne?*

*L'imposizione delle mani «non per il sacerdozio, ma per il servizio»*

Ci si chiede, quindi, se, da un punto di vista canonistico, vi siano impedimenti per il conferimento alle donne del grado del diaconato dell'ordine sacro.

Nella Chiesa di rito latino il diaconato maschile da grado permanente della gerarchia ecclesiale, rinnovato in ciò anche dagli ordini monastici e mendicanti (Francesco d'Assisi è un diacono), dal XIII secolo si conferma come semplice tappa verso l'ordinazione sacerdotale, comportando quindi il celibato. Si pensi che il *Codex* del 1917, al can. 108 § 3, nel parlare della gerarchia ecclesiastica, neanche menziona i diaconi. Infatti, si legge: «fra i chierici vi è una gerarchia, la quale, quanto all'ordine, è divisa, *per diritto divino*, in vescovi, preti e ministri». Tale situazione rimane immutata fino al Vaticano II, che innova profondamente la disciplina del diaconato maschile.

Nonostante il silenzio sul tema del diaconato femminile, il Concilio Vaticano II si pone l'obiettivo di ripristinare il ministero diaconale nella sua funzione propria gerarchica, pur continuando a riservare tale ministero solo a uomini. Il punto di svolta è rappresentato dal par. 29 della Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*:

«In un grado inferiore della gerarchia stanno i diaconi, ai quali sono imposte le mani “non per il sacerdozio, ma per il servizio”. Infatti, sostenuti dalla grazia sacramentale, nella «diaconia» della liturgia, della predicazione e della carità servono il popolo di Dio, in comunione col vescovo e con il suo presbiterio. È ufficio del diacono, secondo le disposizioni della competente autorità, amministrare solennemente il battesimo, conservare e distribuire l'eucaristia, assistere e benedire il matrimonio in nome della

69. Introdurre il diaconato femminile come benedizione con i compiti odierni del diaconato maschile, ma senza ordinazione sacramentale, porterebbe più problemi teorici e pratici di quanti ne risolverebbe, come risulta dal fondo “Vagaggini”, cfr. M. SCIMMI, *Diaconato delle donne tra storia e teologia*, in *Il Regno – Il Regno delle donne*, 28 aprile 2018.

Chiesa, portare il viatico ai moribondi, leggere la sacra Scrittura ai fedeli, istruire ed esortare il popolo, presiedere al culto e alla preghiera dei fedeli, amministrare i sacramentali, presiedere al rito funebre e alla sepoltura. Essendo dedicati agli uffici di carità e di assistenza, i diaconi si ricordino del monito di S. Policarpo: "Essere misericordiosi, attivi, camminare secondo la verità del Signore, il quale si è fatto servo di tutti". E siccome questi uffici, sommamente necessari alla vita della Chiesa, nella disciplina oggi vigente della Chiesa latina in molte regioni difficilmente possono essere esercitati, il diaconato potrà in futuro essere ristabilito come proprio e permanente grado della gerarchia. Spetterà poi alla competenza dei raggruppamenti territoriali dei vescovi, nelle loro diverse forme, di decidere, con l'approvazione dello stesso sommo Pontefice, se e dove sia opportuno che tali diaconi siano istituiti per la cura delle anime. Col consenso del romano Pontefice questo diaconato potrà essere conferito a uomini di età matura anche viventi nel matrimonio, e così pure a dei giovani idonei, per i quali però deve rimanere ferma la legge del celibato»<sup>70</sup>.

Il Vaticano II, quindi, da un punto di vista teologico, inserisce il diaconato in un «grado inferiore della gerarchia». Seppur tale espressione, di «grado inferiore», tradisca ancora una struttura piramidale della funzione *gerarchica* nella comunità ecclesiale, il diaconato assume ora la fisionomia di un «ordine clericale permanente»<sup>71</sup>, come era peraltro nella chiesa antica, senza potersi più parlare di una «posizione soggettiva (solo) transeunte»<sup>72</sup>.

Ma il passaggio chiave è la specificazione che il sacramento dell'ordine è imposto non per il sacerdozio ma per il «servizio», ricondotto agli ambiti della liturgia, della predicazione e della carità. In tal modo viene introdotto il principio della distinzione tra ordine sacro e ministero sacerdotale. Il ministero sacerdotale, da questo punto di vista, non esaurisce le prerogative dell'ordine sacro, che comprende anche la funzione diaconale del servizio e della carità. C'è comunque una certa ambiguità di fondo in questo passaggio, in quanto dopo l'affermazione del principio ecclesiologico della sacramentalità degli uffici diaconali, è fondata l'istituzione del diaconato come «proprio e permanente grado della gerarchia» su una ragione di carattere contingente: quella di far fronte alle difficoltà che la Chiesa latina incontra in «molte regioni» nell'esercizio di uffici di carità e di servizio. Per di più, l'istituzione di tali diaconi è lasciata alla «competenza dei raggruppamenti territoriali dei vescovi».

70. Costituzione dogmatica «*Lumen gentium*», in *I Documenti del Concilio Vaticano II*, 7ª ed., Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1976, pp. 185-186.

71. S. BERLINGÒ, M. TIGANO, *Lezioni di diritto canonico*, Giappichelli, Torino 2008, p. 162.

72. *Ibidem*.

Infine viene affermato il principio che il diaconato può essere conferito non soltanto a giovani per i quali rimane ferma la disciplina del celibato, ma anche ad «uomini maturi» sposati<sup>73</sup>.

### 5.1 *La distinzione tra i «gradi di partecipazione sacerdotale» ed i «gradi di servizio» nel Catechismo della Chiesa cattolica (1992) di Giovanni Paolo II*

Il *Catechismo della Chiesa cattolica* (1992) recepisce, sul punto, la Costituzione conciliare *Lumen Gentium*. Infatti, al par. 1154 viene specificato come gli unici «due gradi di partecipazione ministeriale al sacerdozio di Cristo» siano «l'episcopato e il presbiterato», mentre «il diaconato è finalizzato al loro aiuto e al loro servizio». Da ciò, il titolo di *sacerdos* può, quindi, essere applicato solo ai vescovi e ai presbiteri e non anche ai diaconi. Quindi, il *Catechismo*, nel medesimo paragrafo, spiega come il sacramento dell'ordine sacro sia articolato in due «gradi di partecipazione sacerdotale (episcopato e presbiterato)» ed in un «grado di servizio (diaconato)». Inoltre, al par. 1596 si mette in evidenza che: «i diaconi sono ministri ordinati per gli incarichi di servizio della Chiesa; non ricevono il sacerdozio ministeriale, ma l'ordinazione conferisce loro le funzioni importanti del ministero della parola, del culto divino, del governo pastorale e del servizio della carità, compiti che devono assolvere sotto l'autorità pastorale del loro vescovo». Tale distinzione tra ordinazione per il ministero sacerdotale e ordinazione per il servizio è ancora posta in luce nel novellato par. 875 dell'edizione del *Catechismo* del 1997: «Nessuno può conferire a se stesso la grazia, essa deve essere data e offerta. Ciò suppone che vi siano ministri della grazia, autorizzati e abilitati da Cristo. Da lui i vescovi e i presbiteri ricevono la missione e la facoltà [la "sacra potestà"] di agire "in persona di Cristo Capo", i diaconi la forza di servire il popolo di Dio nella "diaconia" della liturgia, della parola e della carità, in comunione con il vescovo e il suo presbiterio».

### 5.2 *Il Codex del 1983 e il Motu Proprio «Omnium in mentem» di Papa Benedetto XVI*

Il Codice del 1983 inserisce il diaconato tra i ministri sacri, cioè coloro «che sono consacrati e destinati a pascere il popolo di Dio, adempiendo nella perso-

73. Paolo VI ha istituito il diaconato permanente nella Chiesa latina, in ossequio alla volontà del Concilio, con Motu Proprio *Sacrum diaconatus ordinem* del 18 giugno 1967, in cui al par. 22 sono elencate in maniera minuziosa le funzioni del diaconato. Le norme relative all'ordine sacro del diaconato nonché l'istituzione di un rito di ordinazione sono disciplinati dal Motu Proprio *Ad pascendum* del 15 agosto 1972.

na di Cristo Capo, ciascuno nel suo grado, le funzioni di insegnare, santificare e governare» (can. 1008 *c.j.c.*). Viene poi specificato: «gli ordini sono l'episcopato, il presbiterato e il diaconato» (can. 1009, §1 *c.j.c.*). È evidente che queste norme non esprimono l'ecclesiologia conciliare di *Lumen Gentium*, nella distinzione tra imposizione delle mani per il sacerdozio e per il servizio, ossia tra ordine sacro e ministero sacerdotale. Anzi, a norma della disposizione canonica, pure i diaconi sono legittimati ad adempiere nella persona di Cristo capo. Con ciò il ministero diaconale viene collocato all'interno di un orizzonte tipicamente sacerdotale, diversamente da quanto afferma, come abbiamo già ampiamente messo in evidenza, il Concilio Vaticano II.

Sul tema interviene quindi Benedetto XVI con il *Motu Proprio* «*Omnium in mentem*» del 26 ottobre 2009. Il Romano Pontefice, da supremo legislatore dell'ordinamento canonico, riforma in tal modo i cann. 1008 e 1009 *c.j.c.* Il can. 1008 *c.j.c.* è adesso novellato nei seguenti termini: «Con il sacramento dell'ordine per divina istituzione alcuni tra i fedeli, mediante il carattere indelebile con il quale vengono segnati, sono costituiti ministri sacri; coloro cioè che sono consacrati e destinati a servire, ciascuno nel suo grado, con nuovo e peculiare titolo, il popolo di Dio». È stato, poi, aggiunto un par. 3 al can. 1009 *c.j.c.*: «Coloro che sono costituiti nell'ordine dell'episcopato o del presbiterato ricevono la missione e la facoltà di agire nella persona di Cristo Capo, i diaconi invece vengono abilitati a servire il popolo di Dio nella diaconia della liturgia, della parola e della carità».

Le nuove norme specificano che solo i vescovi e i presbiteri hanno facoltà di agire nella persona di Cristo Capo, mentre i diaconi – che pure sono ministri sacri –, tramite le grazie del sacramento dell'ordine, sono «abilitati a servire», configurando quindi una dimensione diversa del sacerdozio ministeriale, all'interno dell'ordine sacro. Tale distinzione tra consacrazione per il sacerdozio (episcopato e presbiterato) e consacrazione per il servizio (diaconato) non scalfisce, d'altra parte, il principio dell'unità del sacramento dell'ordine, in quanto il diaconato mantiene sempre un «legame costitutivo con il ministero sacerdotale al quale presta il suo servizio»<sup>74</sup>.

## 6. Conclusioni

Il conferimento dell'ordinazione sacramentale diaconale alle donne sarebbe possibile, quindi, se, alla luce dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II, si iniziasse a concepire il sacramento dell'ordine non più sotto l'unica categoria del sacerdozio ministeriale. Ciò darebbe la possibilità di aprire la strada ad una nuova partecipazione della donna nella comunità ecclesiale, in quanto «la chiesa mai potrebbe annunciare il vangelo senza dedicarsi, là dove ciò accade, con tutte le sue energie

74. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il diaconato...*, cit., Conclusione.

all'impresa della liberazione della donna e alla difesa della sua dignità»<sup>75</sup>. Nella tensione tra *potestas iurisdictionis* e *potestas ordinis* l'ordinazione diaconale delle donne potrebbe condurre all'inserimento legittimo della donna nel ministero pastorale<sup>76</sup>, con una nuova determinazione delle funzioni sacramentali e liturgiche<sup>77</sup>. Si ricordi, peraltro, che le donne non sono state ancora ammesse al ministero istituito del lettorato, nonostante l'esplicita richiesta del Sinodo dei vescovi del 2008<sup>78</sup>. D'altronde, anche nel multiforme mondo protestante, «in quelle chiese che non hanno accettato altre forme di ministero femminile, quello della diaconessa costituisce tuttora l'unica via per cui una donna possa consacrarsi interamente al servizio della chiesa, in modi riconosciuti e accettati da tutta la comunità»<sup>79</sup>.

Vi è da dire che la preclusione delle donne al diaconato pare «determinata anche dal timore che le richieste di ammissione delle donne al diaconato siano dirette ad aprire uno spiraglio verso la ricezione pure del presbiterato e dell'episcopato»<sup>80</sup>, ma neanche questo può essere un argomento a favore dell'esclusione. Di certo, il conferimento del diaconato alle donne deve condurre la Chiesa ad un ripensamento del ministero nella comunità: non si tratta di estendere alle donne prerogative «maschili» ma di rileggere il ministero alla luce della sensibilità femminile. Si tratta di un processo molto importante per la Chiesa cattolica, nella consapevolezza che «riconoscere l'autorità delle famiglie e delle donne è l'unica via per restare fedeli alla tradizione, rinunciando ad ogni ipotesi di trasformare la chiesa in un museo a numero chiuso»<sup>81</sup>.

75. S. DIANICH, *La Chiesa cattolica verso la sua riforma*, 2ª ed., Queriniana, Brescia 2014, p. 114.

76. S. NOCETI, *Donne e ministero: una questione scomoda. Orientamenti e prospettive interpretative nella riflessione teologica delle donne*, in A. CALAPAJ BURLINI (a cura di), *Liturgia e ministeri ecclesiali*, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 2008, pp. 67-99.

77. Cfr. C. MILITELLO, *Le diaconesse e i ministeri femminili?*, in «Rivista di Pastorale Liturgica», 251, 2005, p. 47. «E se – piaccia o non piaccia – occorre attenersi alla questione della *traditio perpetuo servata*, all'assenza cioè nella grande chiesa di una ministerialità liturgica femminile ordinata (pur nella incongruenza relativa al ministero delle 'diaconesse'), resta assolutamente infondata e incomprendibile, tant'è che è negata nella prassi, l'esclusione delle donne dalla ministerialità liturgica di lettore, salmista, cantore, accolito, guida dell'assemblea, commentatore e quant'altro venga richiesto dalla comunità che si raccoglie».

78. Cfr. la proposizione n. 17: «Si auspica che il ministero del lettorato sia aperto anche alle donne, in modo che nella comunità cristiana sia riconosciuto il loro ruolo di annunciatrici della Parola». In *Elenco finale delle proposizioni*, *Synodus Episcoporum Bollettino*, n. 37, 25 ottobre 2008 ([http://www.vatican.va/news\\_services/press/sinodo/documents/bollettino\\_22\\_xii-ordinaria-2008/01\\_italiano/b37\\_01.html](http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/01_italiano/b37_01.html)).

79. G. LONG, *Ordinamenti giuridici delle chiese protestanti*, il Mulino, Bologna 2008, p. 101.

80. I. ZUANAZZI, «*Sinite eam*». *La valorizzazione della donna nel diritto della Chiesa*, cit., p. 600.

81. Così A. GRILLO, *Le "intenzioni del Vaticano II" e il diaconato femminile. Paradossi e paralogismi nel dibattito recente*, in S. NOCETI (a cura di), *Diacone. Quale ministero per la Chiesa?*, Queriniana, Brescia 2017, p. 113.



## *Fra modello bolognese e stili regionali: alcune riflessioni sui formulari notarili di area italiana in età moderna\**

### 1. *Bologna e il rinascimento giuridico medievale*

Bologna, com'è noto soprattutto dai preziosi studi di Gianfranco Orlandelli, non è stata fra l'XI e il XIII secolo con il suo *Studium* soltanto la culla e il centro propulsore di quel fenomeno noto agli storici del diritto con il nome di «Rinascimento giuridico medievale», ma è anche stata sede di un'importante scuola di notariato cui va riconosciuto il merito di aver contribuito a diffondere la nuova cultura basata sulla riscoperta scientifica e sulla riutilizzazione pratica dell'intero *Corpus iuris* giustiniano<sup>1</sup>.

I maggiori esponenti di tale Scuola (Ranieri da Perugia, Salatiele, Rolandino de' Passaggeri) produssero infatti alcune opere di taglio teorico-pratico che, traducendo nella prassi giuridica quotidiana i migliori risultati raggiunti dall'insegnamento dei glossatori bolognesi, fornirono una guida più sicura e tecnicamente più raffinata all'esercizio della professione notarile; attraverso tali opere, costituite in gran parte da raccolte di formule ovvero schemi di atti giuridici, si affermò definitivamente un nuovo e più moderno notariato e con esso una nuova forma documentale, quella dell'*instrumentum* munito di piena efficacia legale espressione della *publica fides* attribuitagli direttamente dal notaio quale *publica persona publicum officium gerens*<sup>2</sup>. Ma questo *instrumentum*, generalmente qualificato anch'esso con l'aggettivo di *publicum*, non era altro che il punto di arrivo di un procedimento che si svolgeva

\* Il presente contributo, dedicato a mons. Giuseppe Silvestre, è frutto della rielaborazione e annotazione del testo di una conferenza tenuta il 18 gennaio 2018 a Bologna presso il Dipartimento di scienze giuridiche dell'Università *Alma mater studiorum* nell'ambito di un seminario di studi dal titolo *Il Notariato nella storia fra scienze e professione*.

1. Sulla Scuola bolognese di Notariato cfr. G. ORLANDELLI, *Appunti sulla scuola bolognese di notariato nel secolo XIII per un'edizione dell'«Ars Notarie» di Salatiele*, in «Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna», n.s., II, 1961, pp. 3-54; ID., *La Scuola di Notariato tra VIII e IX centenario dello Studio Bolognese*, in *Studio bolognese e formazione del Notariato*, Milano, Giuffrè 1992. Sul fenomeno del «Rinascimento giuridico» che si manifesta in età bassomedievale cfr. il classico quadro ricostruttivo di F. CALASSO, *Medioevo del diritto*, Milano, Giuffrè 1954, pp. 345-365.

2. SALATIELE, *Ars Notarie*, a cura di G. Orlandelli, Milano, Giuffrè 1961, vol. I, p. 8.

in più fasi: da una prima, in cui il notaio si limitava a redigere su foglietti di carta sommari appunti (*notulae*) comprendenti i dati essenziali del negozio (nome delle parti e dei testimoni, data e oggetto sostanziale), si passava a quella successiva che vedeva la stesura dell'atto in forma più completa ma pur sempre ancora contraddistinta da alcune abbreviazioni e quindi denominata spesso «imbreviatura» nel registro (*cartularium, protocollum*), codice cartaceo rilegato sul dorso ove gli atti si succedevano senza soluzione di continuità nelle varie pagine in ordine cronologico; sulla base di tale documentazione conservata con cura dal notaio presso la sua casa-bottega si provvedeva quindi eventualmente, su richiesta delle parti, a stendere l'atto in forma completa (*instrumentum in mundum redactum*) su foglio pergameneo<sup>3</sup>.

Era proprio in questi passaggi da una precedente stesura sommaria o comunque ancora abbreviata in cui le clausole consuete del negozio venivano, se non addirittura tralasciate, quantomeno soltanto richiamate mediante le parole iniziali seguite da un segno di abbreviazione, a una successiva redazione più estesa che il formulario, quale raccolta di modelli di atti in forma generalmente completa, assumeva un ruolo centrale costituendo il mezzo indispensabile per l'integrazione oltre che per la stesura finale del documento notarile.

Il formulario bassomedievale però non si mostrò soltanto come uno strumento fondamentale per l'esercizio della professione, mettendo al riparo dal rischio di dimenticare l'inserimento di clausole sostanziali o dal riportarle in modo erroneo, ma si impose sin da subito anche come strumento per l'insegnamento e per l'apprendimento nella Scuola e nella bottega (*stacio, apotheca*) dell'arte notarile. Per questo motivo tali testi, che sono all'origine di una vera e propria letteratura giuridica notarile, presentano sin dall'inizio un carattere sia teorico che pratico, contenendo non solo modelli di atti, ma anche spiegazioni di natura dottrinale relative agli istituti contemplati nelle formule stesse<sup>4</sup>.

L'Età moderna per quanto riguarda tali opere, scritte per i notai generalmente dai notai stessi, o comunque da giuristi consapevoli dell'importanza delle funzioni notarili nella quotidiana prassi negoziale e processuale, eredita dal Medioevo il successo consolidato del formulario rolandiniano, contenuto in quella *collectio* di modelli di atti che il grande maestro bolognese aveva composto intorno al 1255 e che solo in un secondo momento aveva denominato *Summa artis notariae*; accanto a quest'opera di taglio prevalentemente pratico, divenuta però assai presto testo base

3. Sul processo di documentazione degli atti privati è esemplare la ricostruzione relativa all'esperienza genovese in età medievale di G. COSTAMAGNA, *La triplice redazione dell'instrumentum genovese*, Società Ligure di Storia Patria, Genova 1961; sull'estensibilità in genere di quanto scritto da Costamagna all'età moderna e non solo al contesto genovese cfr. L. SINISI, *Formulari e cultura giuridica notarile nell'età moderna. L'esperienza genovese*, Giuffrè, Milano 1997, pp. 100-126.

4. Per un quadro generale sul genere letterario giuridico dei formulari notarili cfr. *ivi*, soprattutto pp. XI-XXXI, 3-86.



per l'insegnamento nella scuola, si erano quindi aggiunti altri scritti di carattere teorico-pratico dello stesso Rolandino come l'incompiuta *Aurora* e il *Tractatus notularum* nonché veri e propri apparati di commento di successivi maestri alle opere del loro caposcuola come la *Meridiana* e l'*Opus iudiciorum* di Pietro d'Anzola e l'*Expositio* di Pietro Boattieri<sup>5</sup>.

L'invenzione della stampa a caratteri mobili, che datiamo intorno alla metà del XV secolo, facilitò notevolmente la conoscenza e la circolazione di tali opere, sin dall'inizio molto richieste nel mercato librario, come testimoniano per il periodo precedente a tale invenzione il gran numero di esemplari manoscritti pervenutici e di conseguenza le non poche edizioni delle stesse prontamente riprodotte negli ultimi tre decenni del Quattrocento dai primi maestri di questa nuova arte: la prima edizione stampata della *Summa rolandina* vide la luce nell'ottobre del 1476 a Modena per opera del tipografo Baldassarre de Struzzi, che, per rendere ancora più appetibile il suo volume, seguì l'esempio di non pochi codici manoscritti aggiungendo di seguito alla più celebre opera del maestro, come utile complemento teorico per la parte contrattuale, anche il *Tractatus notularum* dello stesso. Seguirono nei decenni successivi varie edizioni non solo delle opere rolandiniane, ma anche di alcuni fra i più importanti apparati di commento delle stesse primi fra tutti quelli di Pietro d'Anzola<sup>6</sup>.

A cavallo fra la fine del Quattrocento e i primissimi anni del secolo successivo, quando la richiesta di tali testi era divenuta sempre più sostenuta, si registrò un'importante novità dovuta all'iniziativa del professore padovano di «Arte notarile» Bartolomeo dall'Orario, un tipico esponente di quella nuova categoria di giuristi di livello non eccelso che trovavano una fonte di guadagno supplementare nel collaborare con la nascente industria tipografica proponendosi come curatori, correttori e promotori di edizioni a stampa di testi antichi di diritto<sup>7</sup>. Proprio dal rapporto di collaborazione del giurista padovano con un intraprendente stampatore-editore veneziano, Gregorio de Gregori, nasce appunto l'iniziativa ambiziosa di unire in un'unica raccolta ai testi della *Summa*, del

5. Sulla figura e sull'opera di Rolandino si vedano soprattutto i contributi pubblicati nel volume *Rolandino e l'Ars Notaria da Bologna all'Europa, Atti del Convegno di studi storici* (Bologna 9-10 ottobre 2000), Giuffrè, Milano 2002.

6. Per una panoramica sulle opere di Rolandino e sulle numerose edizioni a stampa pubblicate fra il 1476 e gli inizi del XVII secolo cfr. L. SINISI, *Formulari e cultura*, cit., pp. 3-22; sui commenti alle opere di Rolandino e in particolare su quelli di Pietro d'Anzola cfr. ID., *Nel solco di Rolandino. L'opera di Pietro d'Anzola fra "theorica" e "practica"*, in G. TAMBA (a cura di), *L'opera di Pietro d'Anzola per il Notariato di diritto latino, Atti del Convegno di Studi storici* (Bologna - Anzola nell'Emilia 6 ottobre 2012), Sala bolognese, Forni 2013, pp. 45-62.

7. Su Bartolomeo dall'Orario e sulla sua attività di curatore di edizioni a stampa di opere giuridiche in genere e in particolare di quelle rolandiniane cfr. L. SINISI, *Un giurista padovano di primo Cinquecento al servizio dell'editoria veneziana: Bartolomeo dall'Orario (1461?-1546)*, in «Rivista internazionale di diritto comune», 24, 2013, pp. 181-212.

*Tractatus notularum* e di altre opere del grande maestro bolognese non solo i più importanti apparati di commento alle stesse già peraltro editi separatamente sino ad allora, ma anche altre opere teorico-pratiche di vari autori che rivestivano una certa utilità per coloro che esercitavano o ambivano a esercitare la professione notarile. La quantità del materiale selezionato e l'ordine di disposizione dello stesso portarono alla decisione di suddividere tale raccolta in due tomi di grandi dimensioni (*in folio*) che, pubblicati fra il 1509 e il 1512, vennero a costituire un *Corpus totius artis notariae perfectum* in cui il curatore, ispirandosi proprio alle coeve edizioni dei due *corpora iuris* civile e canonico, cercò laddove possibile di disporre i testi di commento, nei quattro margini dei testi di riferimento posti al centro della pagine, come veri apparati di glosse<sup>8</sup>. La via tracciata dal giurista padovano verrà quindi seguita dal giurista fiorentino Silvestro Aldobrandini nell'edizione stampata a Venezia nel 1546 presso gli editori Giunti – edizione che ha tutt'ora una certa rinomanza e diffusione per essere stata ristampata anastaticamente a cura del Consiglio Nazionale del Notariato nel 1977<sup>9</sup> – e dal giurista mantovano Leonardo Legge che nel 1574 curò un'edizione dello stesso materiale ulteriormente arricchita da altre opere e da un ricco indice alfabetico<sup>10</sup>.

8. Se la parte più cospicua del volume stampato nel 1509, che si poneva fra l'altro come *secunda pars* rispetto a quello che sarebbe apparso tre anni dopo, era rappresentata dalla *Summa rolandina* accompagnata dall'*Expositio* di Pietro Boattieri disposta tutta intorno al testo della stessa opera rolandiniana (cfr. *Secunda pars quam moderni appellant practicam videlicet commentaria seu expositio Domini Petri de Boateris bononiensis in Summa notariae domini Rolandini Passagerii bononiensis* [...], per Gregorium de Gregoriis, Venetiis 1509, foll. 2r-216r), il volume pubblicato nel 1512 riproduce di nuovo la stessa *Summa* ma incorniciata questa volta dall'*Aurora* dello stesso Rolandino arricchita dalle *additiones* di Pietro d'Anzola, dall'*Aurora novissima* di quest'ultimo, dalle annotazioni dello stesso giurista padovano alla parte sui testamenti e le ultime volontà e dall'*apparatus* anzoliano al capitolo IX della *Summa* dedicato alla materia processuale; completano il volume la *Summula iudiciorum* di Tancredi da Corneto e il *Tractatus notularum* rolandiniano incorniciato a sua volta dall'*Apparatus notularum* sempre di Pietro d'Anzola (cfr. *Corpus totius artis notarie perfectum cum omnibus glosis necessariis* [...], per Gregorium de Gregoriis, Venetiis 1512).

9. Si noti il fatto che il titolo di questo volume (*Summa totius artis notariae*, apud Iuntas, Venetiis 1546, I-II, rist. anast., Forni, Sala bolognese 1977), che come si è visto contiene un'ampia raccolta delle principali opere di Rolandino e di altri autori in materia notarile (fra queste si segnalano ad esempio il *Tractatus de Tabellionibus* di Baldo degli Ubaldi, le *Renunciationes iuris* di Jacopo Bottrigari e un *Consilium* in materia di documentazione di Filippo Decio) ha indotto più di uno studioso nell'equivoco facendo attribuire anche alla sola opera maggiore di Rolandino pubblicata nella prima parte dello stesso (la *Summa artis notariae*, già in origine denominata *Collectio contractuum*) un titolo, quello di *Summa totius artis notariae* che essa non ha mai avuto come dimostrano i manoscritti dove l'aggettivo *totius* (che l'Aldobrandini copia dal dall'Orario e che è come nel caso dell'edizione curata da quest'ultimo riferito al complesso delle opere contenute) non è infatti mai riportato.

10. Rispetto a quella curata dall'Aldobrandini, quest'edizione (destinata a conoscere diverse ristampe sempre a Venezia e in cui viene ancora utilizzato come titolo complessivo del volume quello di *Summa totius artis notariae*) si presenta arricchita dall'inserimento del *Tractatus de testamentis* di Angelo Gambiglionis e, come segnalato, da un ricco repertorio alfabetico intitolato *Ziliola* dal dedicatario del

Gli anni successivi, in cui si registrano ancora alcune ristampe di quest'ultima edizione, segnano però un certo ridimensionamento del primato incontrastato del *Corpus rolandiniano* che, assolto il compito di fondare scientificamente una disciplina giuridica come l'arte notarile, sente in maniera crescente la concorrenza di testi più recenti che meglio riflettono le peculiarità di stili locali a loro volta espressione di uno *ius proprium*, statuario e patrio, che incide sempre di più sulla prassi negoziale e processuale.

Le prime avvisaglie di tale fenomeno di «regionalizzazione» dei formulari che, presente in qualche misura anche oltralpe ha in Italia la sua più emblematica manifestazione, a ben vedere si erano già avvertite proprio negli ultimi decenni del secolo precedente in cui la stampa contribuì non solo al consolidamento del successo delle opere di Rolandino, ma diede anche una spinta importante alla conoscenza e alla diffusione accanto a queste di altre opere notarili nate in contesti diversi<sup>11</sup>.

## 2. *Le clause negoziali tra la Summa di Rolandino e lo Speculum artis notariae di Leone Malalingua da Sperlonga*

Fra queste appare emblematico il caso del *Formularium diversorum contractuum secundum stilum et modum florentinum* pubblicato per la prima volta nel 1484 e destinato a un lungo e duraturo successo<sup>12</sup>. Erede di una tradizione notarile locale che già nel XIII secolo, e quindi in contemporanea con le prime importanti espressioni della Scuola bolognese di notariato, aveva prodotto i suoi primi frutti in un anonimo *Formularium artis notariae* rimasto manoscritto sino alla sua pubblicazione nella prima metà del secolo scorso<sup>13</sup>, esso si presenta come un testo di taglio eminentemente pratico in cui, accanto alle formule in genere assai ricche di clausole ed estese, poco spazio viene lasciato a brani di carattere teorico rappresentati esclusivamente da alcune note esplicative di carattere non dotto essendo prive di riferimenti dottrinali ma ricche per contro di rinvii al diritto statuario fiorentino. Testimonianze dell'influenza del modello rolandiniano in questo testo si possono ravvisare più che nella sistematica – parzialmente originale con l'inserimento accanto alle tre fondamentali dedicate ai contratti, agli atti di ultima volontà e agli atti giudiziari di una sezione autonoma dedicata agli atti di natura ecclesiastica – nella frequente riproduzione di clausole negoziali tratte dalla *Summa artis notariae* di

volume, il cancelliere veneziano Cesare Zilioli (cfr. L. a Lege, Ziliola [...] *Summae Rolandinae repertorii loco addita*, in *Summa totius artis notariae*, Venetiis, apud Franciscum Rampazetum, 1574, in fine).

11. Sul fenomeno della «regionalizzazione» così come si sviluppa a cavallo fra i secoli XV e XVI cfr. L. SINISI, *Formulari e cultura*, cit., pp. 23-53.

12. Su tale formulario, opera del notaio e dottore fiorentino Lorenzo Vannelli, si veda il puntuale studio di A. ERA, *Ricerche sul formularium florentinum diversorum contractuum*, Gallizzi, Sassari 1924.

13. Cfr. G. MASI (a cura di), *Formularium florentinum artis notariae (1220-1242)*, Vita e Pensiero, Milano 1943.

Rolandino. Prova significativa del rapido successo che tale opera riscosse anche al di fuori del territorio fiorentino è testimoniata da alcune edizioni stampate in città importanti come Roma, Venezia e Milano non prive di proprie tradizioni nell'ambito della letteratura notarile<sup>14</sup>; ancora più rimarchevole è però la presenza di un'edizione del formulario fiorentino stampata nel 1499 proprio a Bologna, nella patria di Rolandino che, pur non dimentica del suo ruolo di madre e maestra in tale disciplina, dimostrava in tal modo una certa apertura nei confronti delle novità provenienti dall'esterno e forse anche una certa esigenza di aggiornamento nella prassi negoziale<sup>15</sup>. Bisogna inoltre sottolineare il fatto che il tipografo editore Benedetto di Ettore per rendere ancora più appetibile il suo volume da parte dei notai suoi concittadini non tralascia di arricchirlo con un'appendice che, segnalata sin dalla prima carta posta a mo' di frontespizio, viene inaugurata di seguito alla fine dell'originale testo fiorentino dalle non molto veritiere parole: «Hec sunt Nonnulla huic Formulario addita secundum stillum et morem Notariorum civitatis Bononie»<sup>16</sup>. Se infatti andiamo a vedere non si tratta che di un numero assai limitato (appena cinque) di formule di atti effettivamente rogati da notai bolognesi nella prima metà dell'allora corrente secolo e che, proprio per questa caratteristica non si differenziano poi troppo dalle formule del formulario fiorentino cui sono state annesse, anch'esse in gran parte tratte da atti realmente rogati come dimostrano spesso i nomi delle parti e dei luoghi che raramente vengono omessi<sup>17</sup>.

Intanto, qualche anno prima, in anticipo persino sulla prima edizione della *Summa Rolandina*, era stato pubblicato per la prima volta nel 1474 a Roma un anonimo *Formularium instrumentorum ad usum Romanae Curiae*. Opera di carattere essenzialmente pratico essendo sprovvista di un benché minimo apparato di commento, essa consisteva infatti in una ricca raccolta di formule di atti disposte secondo l'ordine alfabetico dei titoli dei singoli negozi cui esse si riferivano, negozi che per il contesto di cui questo volume era espressione e al quale esso era indirizzato erano di carattere prevalentemente ecclesiastico riguardando ad esempio varie formalità previste in materia beneficiaria, nomine a uffici ecclesiastici, com-

14. Per un quadro sulle edizioni di quest'opera destinata nel corso del XVI secolo a essere arricchita e riformata per intervento del governo mediceo che la trasformò in una sorta di formulario ufficiale del notariato di Firenze e dello "Stato vecchio", cfr. L. SINISI, *Formulari e cultura*, cit., pp. 27-30.

15. *Formularium diversorum generum a doctissimo quodam procuratore florentino composita et in ordinem redacta. Additis etiam quibusdam secundum Bononiensem stilum et haec ad utilitatem et commodum notariorum*, per Benedictum Hectoris, Bononiae 1499.

16. *Ivi*, fol. 80v.

17. Si veda ad esempio l'ultima formula, relativa a un *instrumentum* «emptionis in quo paciscitur quod emptor solvat et solvere debeat pretium rei venditae cuidam creditori venditoris...» in cui viene riportata la completa sottoscrizione finale del notaio identificato con il suo nome per esteso: «Ego Cesar quondam Bartholomei olim ser Beldo de Panzachiis civis bononiensis publicus Imperiali auctoritate et Communis Bononie Notarius...» (*Formularium diversorum*, cit., fol. 88r.).

minatorie di scomunica ecc.<sup>18</sup>; è nelle poche formule di carattere «secolare», come quelle relative ai negozi di *emptio-venditio* e ai testamenti, che si può ravvisare una qualche influenza del modello rolandiniano. Per fare un esempio possiamo prendere la formula (destinata a divenire presto anacronistica) dell'*Instrumentum emptiois et venditionis libri*, assai simile e in alcune clausole speculare a quella riportata nel primo capitolo della parte prima della *Summa*<sup>19</sup>. Al riguardo è curioso aggiungere che se nella prima metà del secolo XV, che è poi il periodo in cui il formulario venne composto, tale schema di atto poteva avere ancora una certa utilità essendo allora i libri dei manufatti piuttosto costosi, nella seconda metà dello stesso secolo a seguito dell'invenzione della stampa e ancora di più nel secolo successivo quando questa tecnica venne ad affermarsi in maniera tale da dare origine a una produzione protoindustriale, non era di certo più necessario andare dal notaio tutte le volte che si acquistava un libro. Ciononostante per un difetto di aggiornamento, nelle non poche edizioni di tale formulario che continueranno a essere stampate nel corso del Cinquecento tale formula figurerà ancora<sup>20</sup>.

Nel corso del Cinquecento si procedette anche alla diffusione attraverso la stampa di testi che, sebbene ancora più risalenti di quelli di cui si è appena parlato, mantenevano una certa utilità per la prassi in mancanza soprattutto di opere più aggiornate riflettenti un particolare stile locale. È questo il caso dello *Speculum artis notariae* di Leone Malalingua da Sperlonga, detto Speluncanus, opera composta intorno al 1370 ma edita per la prima volta nel 1524 a cura di un notaio di Aquila, Alessandro Pomarico, che intuendo l'utilità di tale testo per il notariato del Regno di Napoli ne promosse la pubblicazione<sup>21</sup>. Tale opera, che destinata a rimanere a lungo l'unica a stampa indirizzata a venire incontro alle necessità del notariato meridionale ebbe un certo successo con diverse ristampe, pur riflettendo in più punti le peculiarità dello *Ius Regni*, non manca di manifestare una certa dipendenza dal modello bolognese-rolandiniano come ad esempio nella divisione sistematica

18. Sulle caratteristiche di quest'opera, che ebbe notevole diffusione anche oltrelpe proprio per la sua prevalente tematicità ecclesiastica, e sulle numerose edizioni che si susseguirono con diverse aggiunte e modifiche sino al 1589, cfr. L. SINISI, *Formulari e cultura*, cit., pp. 23-27.

19. Si noti anche la parziale coincidenza dell'oggetto della vendita rappresentato nel caso del formulario romano in «quoddam volumen librorum legalium quod inforciatum vulgariter nuncupatur» mentre nella Rolandina si fa più genericamente riferimento a «unum Digestum» (cfr. *Formularium instrumentorum ad usum Romanae Curiae*, Romae, impressoribus et magistris Iohanni Nicolai Hanheymer de Oppenheymer et Iohanni Schurener de Bopardia, 1474, fol. 74v.; ROLANDINUS, *Summa artis notariae*, in *Summa totius artis notariae*, cit., t. I, fol. 64r.).

20. Come esempio di edizione cinquecentesca che riporta tale formula cfr. *Formularium instrumentorum et variorum processuum*, apud Antonium Bladum, Romae 1561, fol. 74v.

21. Sull'autore, sulla sua opera e sulla genesi dell'edizione a stampa più volte riprodotta nel corso del Cinquecento cfr. da ultimo L. SINISI, *Leone Malalingua da Sperlonga*, in I. BIROCCHI, E. CORTESE, A. MATTONE, M.N. MILETTI (a cura di), *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, il Mulino, Bologna 2013, I, pp. 1166-1167.

interna – con la sola rilevante variante rappresentata da un ridimensionamento della parte relativa alla materia processuale dovuta a un'evoluzione del diritto regio (che vede progressivamente l'emersione di una figura specifica di funzionario di cancelleria, il mastrodatti, distinta dal notaio) – nell'esplicito riferimento allo stesso Rolandino nelle estese *notulae doctrinales* poste di seguito alle singole formule, oltre che nell'uso e nella forma delle singole clausole negoziali<sup>22</sup>.

Così come nel Regno meridionale anche in un altro Stato a reggimento monarchico dell'Italia settentrionale, quale il Ducato di Savoia, le opere di Rolandino avevano avuto sin da anni piuttosto risalenti una certa diffusione e autorità presso il notariato sia al di qua che al di là delle Alpi. Fu così che, quando a seguito di un'importante riforma con cui il duca Emanuele Filiberto, nel dare un nuovo e più moderno assetto ai suoi Stati, impose nel 1561 l'uso obbligatorio della lingua volgare «cioè italiana ne' nostri Stati d'Italia e francese in quelli di là da monti» nella redazione degli atti sia negoziali che processuali, si continuò a guardare a tale modello per far fronte a una situazione di difficoltà oggettiva in cui si trovarono i notai del Ducato<sup>23</sup>. Essi infatti, che sino ad allora avevano utilizzato (e non sempre bene) il latino per redigere i loro atti, si trovarono di punto in bianco a dover tradurre nella lingua volgare le varie clausole inserite nei formulari latini sino ad allora in uso, operazione di certo non agevole per soggetti provvisti di una ben limitata preparazione sia umanistica che giuridica. In soccorso dei notai subalpini, che dovevano quindi utilizzare il volgare italiano, intervenne un'iniziativa editoriale di un sacerdote, forse non a caso di origine toscana, il lucchese da qualche tempo stabilitosi a Torino Gregorio Benvenuti, che nel 1580 pubblicò nella capitale del Ducato un agile volume intitolato *Summa Rolandina dell'arte del notariato volgarizzata*<sup>24</sup>. Tale volume, come del resto una precedente iniziativa pubblicata con un certo successo a Ingolstadt in tedesco sotto il titolo di *Summa*

22. Per un esempio di peculiarità dettata dallo *Ius Regni* si può citare la menzione obbligatoria nel protocollo degli atti del nome del sovrano e della presenza, accanto al notaio rogante, di un «giudice a contratti», figura prevista dal *Liber Augustalis* fredericiano a integrare la *publica fides* del primo (cfr. LEO SPELUNCANUS, *Artis notariae tempestatis huius speculum*, per Petrus de Iohannes Facholo, Venetiis 1536, fol. 3v.; sui motivi della presenza obbligatoria, accanto al notaio, di un funzionario denominato giudice a contratti cfr. M. CARVALE, *La legislazione del Regno di Sicilia*, in *Per una storia del notariato meridionale*, Consiglio del Notariato, Roma 1982, p. 182).

23. Il citato provvedimento, che si ispira a quanto era avvenuto in Francia qualche tempo prima con l'imposizione per ordine regio dell'abbandono del latino nell'ambito giuridico, si trova inserito all'interno di un testo normativo emanato per disciplinare in modo più organico la procedura civile (su tale testo cfr. C. PECORELLA, *Il libro terzo degli «Ordini Nuovi» di Emanuele Filiberto*, Giappichelli, Torino 1989).

24. *Summa Rolandina dell'arte del notariato volgarizzata et in molti luoghi ordinata et ampliata; opera per la mutatione dello stile della notaria di latino in volgare non solamente molto utile à notari dello stato del Sereniss. Duca di Savoia di qua da' Monti, ma almeno alla maggior parte anco necessaria per ben dittar gl'instrumenti*, Torino, appresso Gristophoro Bellone, 1580; si segnala che tale edizione, assai rara, è stata recentemente fatta oggetto di una ristampa anastatica a cura del Consiglio Nazio-

*Rolandina*, era ben lungi da rappresentare una fedele traduzione dell'opera del grande maestro bolognese<sup>25</sup>. Imprecisa è in genere la fedeltà alla successione delle singole formule rispetto al modello rolandiniano, modello che viene poi con evidenza tradito con l'omissione dei due ultimi capitoli della *Summa* (il IX e il X) dedicati rispettivamente agli atti processuali e alla redazione delle copie degli istrumenti e loro rifacimento in caso di perdita o distruzione. La volontà di rendere l'opera più adatta alle esigenze dei notai a lui contemporanei porta poi l'autore a omettere volutamente alcune formule e ad aggiungerne o modificarne altre «secondo lo stile di molti moderni notari»<sup>26</sup>. A sottolineare l'intento pratico dell'opera, il curatore-traduttore tralascia di inserire gli apparati di commento alla *Summa* presenti nell'edizione curata dall'Aldobrandini da lui utilizzata, aggiungendo invece stringati «avvertimenti ai notari» in cui questi vengono al limite compendati con l'eliminazione di quelle cose che, secondo lui, ai notari erano superflue. A rimarcare una certa usurpazione del titolo di quest'opera, destinata a registrare una seconda edizione sempre torinese nel 1627, si segnala una non infrequente inserzione di versioni in volgare di alcune formule desunte dal citato formulario fiorentino e da un'altra opera notarile di primo Cinquecento allora assai diffusa<sup>27</sup>.

### 3. *I formulari notarili "minori"*

Nel corso del Cinquecento, oltre ai testi citati e ad altri sui quali non è il caso di dilungarci in questa sede, si registra però anche la produzione di formulari «minori» consistenti unicamente nella raccolta e nello svolgimento per esteso delle clausole più frequenti nella prassi secondo l'interpretazione «autentica» opportunamente stabilita dall'autorità pubblica.

nale del Notariato in occasione del XLVI Congresso Nazionale dedicato a «Unità d'Italia e tradizione notarile», Torino 13-15 ottobre 2011 (*Summa Rolandina*, Forni, Sala bolognese 2011).

25. Sull'iniziativa editoriale tedesca pubblicata per la prima volta nel 1544 e più volte edita, consistente però, a dispetto del titolo di *Summa Rolandina*, in una modesta silloge di materiale compendato tratto soprattutto dal *Tractatus notularum* e dal capitolo VIII della *Summa* relativo alla materia testamentaria, cfr. L. SINISI, *Alle origini del Notariato latino: la Summa Rolandina come modello di formulario notarile*, in *Rolandino e l'Ars Notaria*, cit., pp. 199-201.

26. È significativa per esempio la motivazione che il Benvenuti dà dell'omissione proprio della formula della vendita di libro (che abbiamo visto invece continuare a figurare nelle edizioni cinquecentesche del formulario romano): «La qual sorte di istrumenti à quel tempo che tutti i libri erano scritti à mano, et molto cari, pare che si usasse. Ma ora che si fanno alla stampa, et per questo non sono di molto pretio, non si usa» (*Summa Rolandina*, cit., fol. 38r.).

27. Si tratta del *Formularium instrumentorum* del notaio e causidico piacentino Pietro Domenico Mussi, più volte pubblicato fra il 1530 e i primi decenni del secolo successivo (su tale testo cfr. L. SINISI, *Formulari e cultura*, cit., pp. 40-41).

La pratica di omettere nell'atto il testo integrale delle clausole più comuni richiamandole solo con le loro parole iniziali seguite da un segno di abbreviazione che rappresentava l'espressione *et caetera*, clausole dette per tale motivo *caeteratae*, semplificava e sveltiva di molto il lavoro del notaio che non aveva quindi bisogno ogni volta di perdere tempo e spazio prezioso (ricordiamoci il costo non indifferente dei supporti scrittori rappresentati dalla pergamena e, a partire dal XVII secolo, dalla carta bollata) nella redazione delle stesse clausole per esteso. Tale prassi non poteva però prescindere dall'esistenza di raccolte in cui queste clausole venivano appunto riportate in forma completa. Queste raccolte divenivano così in pratica delle vere e proprie «chiavi di lettura» dei documenti pubblici mettendo al riparo da possibili controversie in merito ai loro contenuti dei quali i notai erano comunque tenuti a dare spiegazione in volgare alle parti.

Per fare un esempio nei contratti di compravendita di beni immobili era frequente incontrare, dopo la descrizione del bene e prima dell'indicazione del prezzo la clausola con la quale si enumeravano i diritti sulla cosa ceduta, clausola che veniva appena segnalata con le parole «Ad habendum etc.» che nella forma estesa stava a significare «Ad habendum, tenendum et possidendum, utendum et alienandum et quicquid dicto B. emptori vel eius haeredibus et successoribus seu nominandis per eum deinceps placuerit perpetuo faciendum»<sup>28</sup>. Anche se estensioni come questa si potevano di regola ricavare dalle singole formule dei vari formulari maggiori di cui abbiamo parlato sinora, si trattava però spesso di un'operazione laboriosa e non sempre agevole e questo fu il motivo per il quale furono introdotte appunto raccolte specifiche di tali clausole. Fra queste raccolte ricordiamo come particolarmente significativa quella contenente le *Extensiones clausularum* approvate e promulgate nel 1582 per il territorio bolognese dal cardinale legato Pier Donato Cesi il cui valore ufficiale venne più volte riconosciuto dalla giurisprudenza della Rota Romana<sup>29</sup>.

L'utilizzo di questi formulari si protrasse nella maggior parte dei casi anche nel secolo successivo, il Seicento che, sotto un certo profilo, vide perdurare l'autorità dell'opera

28. La formula estesa della clausola è tratta da una formula completa di atto di vendita (*venditio plenissima*) dal sopracitato Formulario fiorentino che riporta però in un'altra sezione fra le formule di *instrumenta ceterata* anche un modello di vendita con la stessa clausola e le altre consuete in forma abbreviata (cfr. *Formularium diversorum*, cit., foll. 10r., 76v.-77r.).

29. *Extensiones clausularum instrumentorum per notarios in instrumentis per eos de caetero rogandis ponendarum ab illustrissimo et reverendissimo domino d. Petro Donato, Presbytero Cardinale Caesio civitatis Bononiae de latere etc. Legato decretae et ordinatae*, ex officina Alexandri Benatii, Bononiae 1582. Il valore normativo vincolante di tale formulario viene più volte ribadito sia nel preambolo iniziale, dove si circoscrive il territorio di vigenza (la città di Bologna «illiusque Comitatus et Districtus»), sia nella promulgazione finale in cui, rivolgendosi sempre ai notai, il legislatore sancisce «quo quidem formulario perpetuis futuris temporibus ipsi uti debeant et non alio, sub poena privationis officii Notariatus et scutorum quinquaginta auri per quemlibet inobedientem incurrenda et applicanda» (ivi, foll. 2r., 14r.; sul riconoscimento del valore ufficiale di tale formulario da parte della Rota Romana cfr. L. SINISI, *Formulari e cultura*, cit., p. 53).



di Rolandino, ancora utilizzata come testo base, insieme alle *Institutiones* di Giustiniano, per la formazione giuridica dei giovani aspiranti al Notariato; nella stessa Bologna, per esempio, l'insegnamento dell'*Ars Notariae*, impartito dal 1457 nell'ambito della facoltà legale dello *Studium* generale, mutò nel 1643 significativamente il nome in *Summa Rolandina* in un omaggio al testo base ancora spiegato a lezione dai docenti destinato a protrarsi a lungo<sup>30</sup>. Se però si ricorreva ancora con profitto a tale testo per l'insegnamento soprattutto di livello universitario, per l'esercizio pratico ben più utili apparvero i testi meno ampi e approfonditi scientificamente ma più semplici e più aggiornati che, più aderenti alla legislazione e alla prassi del luogo, furono prodotti e pubblicati in numero sempre maggiore dai tipografi i quali invece in questo secolo mostrarono un certo disinteresse per le opere di Rolandino che non vennero più ristampate<sup>31</sup>.

La *Summa* di Rolandino era ormai conosciuta sommariamente se non addirittura per via indiretta dagli stessi autori di tali opere anche se, a volte senza neppure citarla espressamente, si trovavano ancora spesso a riproporne in forma compendiata i contenuti maggiormente rilevanti oltre che a riprodurne in modo più o meno fedele l'ordine sistematico.

Chiaro esempio di questa tendenza è in area italiana il *Formularium instrumentorum, testamentorum, procurarum, actorum et aliorum* che, pubblicato a Genova per la prima volta nel 1647, doveva essere nelle intenzioni dell'autore, il notaio e cancelliere genovese Gian Stefano Viceti, prima ancora che un sussidio all'esercizio della professione, un prontuario didattico indirizzato soprattutto alla formazione dei giovani aspiranti alla professione notarile<sup>32</sup>. A tal fine l'autore inserisce alcune semplici trattazioni teoriche e una raccolta in ordine alfabetico di definizioni bro-

30. Sulle vicende riguardanti l'insegnamento dell'arte notarile presso l'Università di Bologna cfr. L. SIMEONI, *Storia dell'Università di Bologna*, Zanichelli, Bologna 1940, vol. II, p. 107; la conservazione del nome dell'insegnamento almeno sino alla fine del XVIII secolo è testimoniata dal *rotulo* 1799-1800 che menziona ancora in quell'anno accademico Cesare Camillo Zanetti come incaricato «ad lecturam Summae Rolandinae» (cfr. U. DALLARI [a cura di], *I rotuli dei lettori legisti e artisti dello Studio Bolognese dal 1384 al 1799*, vol. III, P. II, 1737-1800, p. 325).

31. Testimonianza interessante, sempre relativa a Bologna, della perdurante importanza del testo rolandiniano ai fini dello studio finalizzato al superamento degli esami di abilitazione all'esercizio della professione si può trovare nell'agile manualletto di Giuseppe Coltellini impostato secondo la tecnica delle domande e delle risposte redatte, come recita il frontespizio, «iuxta Summam Rolandinam» (cfr. I. COLTELLINUS, *Examen notariorum creandorum*, typis P.M. Montii, Bononiae 1702). Quanto all'esaurirsi del successo editoriale della *Rolandina*, in gran parte dovuto probabilmente anche al non piccolo numero di edizioni usate circolanti nel mercato librario, bisogna comunque rilevare che non si conoscono edizioni italiane successive a quella torinese del 1607, priva fra l'altro della maggior parte delle aggiunte del dall'Orario nonché dell'Aldobrandini e del Legge che l'avevano notevolmente appesantita (cfr. ROLANDINUS, *Summa artis notariae*, Taurini, apud Io. Dominicum Tarinum, 1607); appare come bisognosa di riscontro la testimonianza riportata in un noto repertorio bibliografico settecentesco circa l'esistenza di un'edizione tedesca realizzata a Spira nel 1620 (cfr. M. LIPENIUS, *Bibliotheca realis iuridica*, apud Ioannem Wendlerum, Lipsiae 1757, t. I, p. 82).

32. Su tale opera e sull'autore cfr. L. SINISI, *Formulari e cultura*, cit., pp. 245-301.

cardiche di concetti giuridici, spesso di evidente seppur non dichiarata matrice rolandiniana, finalizzate a facilitarne l'apprendimento mnemonico<sup>33</sup>. Si segnalano come caratteristica unica in tale tipo di letteratura in Italia una serie di «procure spagnuole» vale a dire una sezione composta da sei formule di *cartas de poder*, che i notai genovesi, ispirandosi a formulari iberici, non di rado venivano chiamati redigere direttamente in castigliano trattandosi di atti che dovevano essere eseguiti in Spagna in un periodo in cui i legami commerciali, finanziari e politici fra Genova e la Spagna vivevano il loro «Siglo de oro»<sup>34</sup>. A una certa disorganicità dovuta all'inserimento sporadico delle eterogenee parti teoriche fa da contrasto l'ordine con cui l'autore dispone il suo ricco formulario che, presentando ancora accanto ai modelli di contratti e di testamenti una parte dedicata espressamente alle formule degli *acta iudiciaria*, pone il Viceti fra gli ultimi convinti seguaci della tripartizione raineriana-rolandiniana dell'arte notarile (contratti, atti ultima volontà, giudizi).

Un cambiamento in questo senso, in qualche misura già anticipato dalle scelte dell'editore dello *Speculum* dello Speluncano e dallo stesso curatore della *Rolandina volgarizzata*, è rappresentato dal *Formularium cuiusvis generis instrumentorum* pubblicato nel 1659 a Messina dal notaio siciliano Angelo Antonio Foti. L'opera contiene, infatti una ricca raccolta di formule divisa in nove capitoli i quali ricalcano assai fedelmente il classico modello rolandiniano con l'unica eccezione della mancanza di una parte dedicata alla materia processuale; che non si trattasse di una dimenticanza ma piuttosto di una presa d'atto del fatto che ormai, in certi contesti dove il diritto patrio vigente aveva favorito l'emersione di figure specifiche di funzionari deputati alla verbalizzazione delle attività processuali, tale materia non rivestiva più grande rilevanza per i notai, lo rivela lo stesso autore nell'affermare esplicitamente «Notarii officium consistit in contractibus et ultimis voluntatibus»<sup>35</sup>.

33. Cfr. I.S. VICETUS, *Formularium instrumentorum, testamentorum, procurarum, actorum et aliorum pro adolescentibus Notariatum profitentibus*, ex typographia Antonii Georgii Franchelli, Genuae 1672, «definitiones in universum», pp. 264-273.

34. Preannunciate già nel frontespizio («Procurae pro Hispaniis»), si noti come in esse l'autore stesso figuri come notaio traducendo nella sottoscrizione persino il suo nome in spagnolo: «Iuan Estevan Viceto vezino, y escrivano publico desta Ciudad de Genoba» (*ivi*, p. 193); se da un lato è chiaro che tale prassi nascesse da una certa attitudine dei genovesi ad «adattarsi nel parlar secondo il linguaggio di coloro co' quali si tratta, essendo così inclinatione naturale» cosa che fra l'altro agevolava nelle contrattazioni mercantili «la strada del guadagno» (G.D. PERI, *Il negoziante*, presso Gio. Giacomo Herz, Venetia 1672, I, p. 6), dall'altro è altrettanto chiaro che i genovesi si procurarono dei formulari spagnoli dove infatti i modelli delle procure presentano caratteristiche assai simili a quelle riscontrabili nelle formule del Viceti e negli «istromenti di procura» scritti dai notai genovesi ancora sino alla seconda metà del Settecento (per un esempio di formule coeve di procure tratte da un testo elaborato nella penisola iberica cfr. D. DE RIBERA, *Primera parte de escrituras y orden de particion*, por Juan de la Cuesta, Madrid 1605, fol. 75rv.).

35. A.A. FOTI, *Formularium cuiusvis generis instrumentorum ad stylum et communem usum Regni Siciliae*, ex typographia illustrissimi Senatus, Messanae 1659, p. 430 (sulle caratteristiche di tale opera cfr. L. SINISI, *Formulari e cultura*, cit., pp. 57-59; sulle prime manifestazioni del fenomeno (che verrà a compiersi con la

Il Seicento fu anche il secolo che vide affermarsi sempre di più nella pratica l'uso della lingua italiana volgare per la redazione degli atti notarili<sup>36</sup>; anche laddove non ci furono interventi legislativi specifici che la imposero come nel caso degli Stati Sabaudi di cui si è detto o della Repubblica di Venezia limitatamente ai testamenti, accanto al latino che continuò a essere usato cominciò sempre di più a farsi largo la tendenza a scrivere gli atti in volgare<sup>37</sup>. A Genova, dove addirittura si utilizzava come già visto anche lo spagnolo, quest'uso promiscuo, già attestato nel Cinquecento, si confermò nel secolo successivo con una crescente preferenza a favore del volgare, destinato a imporsi poi in misura quasi generalizzata nel corso del Settecento. Anche per questo fu genovese il primo formulario notarile scritto integralmente in volgare, vale a dire la *Teorica e pratica de' notari* composta alla fine degli anni Ottanta dal notaio Emanuele Vignolo<sup>38</sup>. L'origine di quest'opera che doveva essere un mezzo per portare ordine nell'esercizio della professione in Corsica, isola allora sottoposta al dominio genovese, dove il latino era una lingua pressoché sconosciuta anche dai sacerdoti, determina uno sviluppo particolare della parte didattica che rivela una buona preparazione giuridica da parte dell'autore<sup>39</sup>. La scelta linguistica, unita alla ricchezza di contenuti che evidenziano ancora un certo debito da parte dello *Stylus Genuae* nei confronti del formulario rolandiniano, saranno le chiavi del successo di quest'opera che verrà riedita a Pisa nel 1771 e ancora utilizzata nei primi decenni del XIX, quando la letteratura notarile italiana dovrà fare i conti con il nuovo diritto codificato che imporrà inevitabilmente un ripensamento dei manuali notarili alla luce di nuovi modelli provenienti d'oltralpe<sup>40</sup>.

dominazione napoleonica) dell'allontanamento dei notai dalle funzioni cancelleresche cfr. ID., *Il notaio e la sua presenza nell'apparato giurisdizionale: profili storici*, in *La modernità degli studi storici: principi e valori del Notariato, Atti del Convegno* (Genova 16 maggio 2014), Gruppo 24ore, Milano 2014, pp. 107-111).

36. Questo fu del resto il secolo in cui venne pubblicata un'opera, *Il Dottor volgare* del cardinal Giovanni Battista de Luca, in cui l'autore rivendicò alla lingua italiana volgare la piena dignità e idoneità a essere utilizzata per la trattazione di tematiche giuridiche (su tale opera, pubblicata per la prima volta fra il 1673 e il 1679, cfr. fra gli altri I. BIROCCHI, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'Età moderna*, Giappichelli, Torino 2002, pp. 300-308).

37. Sul citato provvedimento veneziano e in generale sui motivi che consigliavano l'uso del volgare soprattutto negli atti notarili in materia testamentaria cfr. L. SINISI, *Una presenza costante: il testamento nei formulari notarili fra Medioevo ed età dei codici*, in *Tradizione e modernità del diritto ereditario nella prassi notarile*, 24 Ore, Milano 2016, p. 168.

38. E. VIGNOLO, *Teorica e pratica de Notari*, nelle stampe dell'Agnelli, Milano 1689.

39. Sull'autore e sull'opera (che fra l'altro non fu l'unica da lui pubblicata stante un interesse specifico per il diritto criminale che sarà all'origine di altri due volumi) cfr. L. SINISI, *Formulari e cultura*, cit., pp. 303-403.

40. I nuovi manuali non potranno non dare conto di fenomeni quali la laicizzazione degli atti con la scomparsa dell'invocazione iniziale e degli altri riferimenti religiosi soprattutto in materia testamentaria, la semplificazione del testo degli stessi atti con la scomparsa delle clausole ceterate e di tutte quelle di matrice romanistica a partire da quelle di rinuncia ai *beneficia legum* e infine una più moderna organizzazione della professione (per una panoramica sulla letteratura notarile nell'Italia a cavallo fra il decennio francese e la primissima età postunitaria cfr. ID., *Sviluppo ed evoluzione ottocentesca degli ordinamenti notarili italiani sino all'Unità*, in «Rivista di Storia del diritto italiano», 85, 2012, pp. 41-108).



ROCCO REINA

## *Etica & Organizzazioni*

L'agire dell'individuo è sottoposto quotidianamente alle sollecitazioni derivanti dall'insieme di quei dilemmi legati al rispetto di certe regole, che non sono quelle giuridiche imposte dal legislatore. I *valori* cui si fa riferimento sono definiti «etici», essi traggono il loro presupposto nella filosofia morale e sono insiti nel bagaglio di ognuno, essendo strettamente connaturati al diverso ambiente formativo, culturale, familiare e religioso in cui l'individuo vive. L'«etica» ha come finalità proprio quella di spiegare l'ammissibilità o meno, in via generale, delle regole morali con il comportamento realmente tenuto dai singoli individui, nei suoi rapporti interpersonali e nelle organizzazioni in cui lavora. Diviene ancor di più complicato se il concetto di «etica», che trova la sua fonte nella filosofia, è esteso e adottato in diversi ambiti fra i quali spicca il «mondo degli affari».

### 1. *Significato e impatti dell'etica*

Le decisioni attuate, ogni giorno, dalle persone, nell'ambito relazioni sociali, sono dettate da una serie di valori che sono incardinati e connaturati nel proprio *background* fatto di conoscenze, credenze e cultura. I principi a cui si fa riferimento sono noti come «valori etici» e le questioni connesse alle «scelte etiche» stanno divenendo sempre di più interessanti e, negli ultimi decenni, il numero dei relativi dibattiti è notevolmente aumentato<sup>1</sup>. È sufficiente guardare i notiziari televisivi, leggere un giornale o ascoltare la radio per trovarvi argomenti di discussione che, in un modo o nell'altro, hanno a che fare con l'«etica». La problematica diviene ancor di più ostica ma nello stesso tempo coinvolgente se l'analisi si sposta e si trasla sulle valutazioni etiche operate dai soggetti che agiscono nelle organizzazioni siano esse private, pubbliche o «non profit».

1. F.J. FONTRODONA, M.G. PARRA, A.R. SEDANO, *L'etica d'impresa al crocevia*, Aracne, Roma 2010, p. 7.

L'«etica», secondo una prima accezione, può essere intesa come «una qualsiasi procedura razionale attraverso la quale determinare che cosa gli esseri umani devono fare – o ciò che per essi è giusto fare – o devono cercare di fare attraverso azioni volontarie»<sup>2</sup>. Da questa definizione, si nota come possa essere alquanto arduo stabilire quali siano realmente i «comportamenti etici». Nell'esplicitazione, infatti, si parla di «cosa gli esseri umani devono fare o cercare di fare» o addirittura di «ciò che per essi è giusto fare», ma non si parla di quale sia l'obiettivo ultimo delle rispettive azioni.

Talvolta si può credere che quanto è etico debba essere condiviso come giusto da molte persone. In pratica, ciò che il buon senso comune dice essere intuitivamente giusto. Ecco che, da un inizio in cui si poteva pensare che dare una definizione di etica fosse pressoché facile in quanto ognuno di noi utilizza la definizione e ne possiede un concetto, si giunge ad avere complicato irrimediabilmente le cose. Il problema sorge perché non è facile dire che cosa si intenda per «etica»<sup>3</sup>. Il discorso etico è infatti caratterizzato da termini di valori, come «buono» o «cattivo», da quelli di obblighi e da significati come «giusto»<sup>4</sup> e «sbagliato», ma l'idea di etica rimane sempre un po' astratta. Il concetto di «etica» appare, difatti, multiforme, etero, discordante e, quindi complesso<sup>5</sup>. È *astratto* in quanto il ricorso a esso avviene spesso prescindendo da concreti riferimenti; è «discordante» nel senso che la sua definizione non è univoca, potendo mostrare una varietà di impostazioni in funzione di chi lo utilizza. La complessità che ne deriva assegna una primaria rilevanza al tentativo di recuperarne una definizione il più possibile aderente a requisiti di chiarezza e semplicità, per disporre di pochi, ma solidi, punti di riferimento su cui sviluppare le riflessioni che interessano. Per uscire da questa «impasse», una seconda accezione considera l'«etica» come «quella parte della filosofia che studia la condotta dell'uomo, i criteri in base ai quali si valutano i comportamenti e le scelte, fornendo, altresì, le indicazioni su quali criteri e valori devono essere

2. Frase di Henry Sidgwick, autore citato da D. LOTTI, *Psicologia della vita organizzativa. Dalle organizzazioni tradizionali alla new economy*, FrancoAngeli, Milano 2003, p. 205.

3. C. PROVIS, *Ethics and Issues in Public Policy*, in «Policy and Society», 26 (3), 2007, pp. 21-33.

4. Moore asserisce che «un'azione volontaria è giusta quando e solo quando nessun'altra azione tra quelle possibili per l'agente, date le circostanze, avrebbe causato maggior piacere; in tutti gli altri casi è ingiusta». Tale affermazione ammette che esistono casi in cui non è possibile distinguere una fra le azioni che l'agente può compiere come quella «azione» giusta da fare, che anzi, in molti casi le varie azioni diverse possono essere tutte ugualmente giuste, oppure, in altri termini, si riconosce che l'affermare che un uomo abbia agito giustamente non implica necessariamente che se avesse fatto qualche altra cosa avrebbe agito ingiustamente. Per un approfondimento si veda M.V. PREVADAL MAGRINI (a cura di), *G. E. Moore Etica*, FrancoAngeli, Milano 1966, p. 36.

5. E. GIARETTA, *Business Ethics e scelte di prodotto*, CEDAM, Padova 2000, pp. 3 e ss.

rispettati da chi agisce»<sup>6</sup>. Sulla base di tali approfondimenti, la «condotta», che interpreta il significato etimologico del termine (in greco *ēthikós* deriva da *ēthos*, che significa appunto «comportamento, costume»), costituisce l'oggetto di studio dell'etica. Il «comportamento» implica il compimento di un'azione che solitamente è suscettibile di produrre effetti su di un insieme più ampio di soggetti con cui l'individuo è in relazione, diretta o indiretta. Da questa considerazione discende un'importante conseguenza: l'etica sottintende sempre l'esistenza di relazioni tra individui o gruppi portatori di precise aspettative e suscettibili di subire un danno, o di avere un vantaggio, per effetto del compimento di determinate azioni. Il presupposto necessario affinché si possa parlare di «comportamento» etico, difatti, risiede nel rispetto della necessità sociale che ciascun componente della società deve esigere<sup>7</sup>. L'etica impone pertanto, sempre una decisione, una «scelta» tra le alternative, a volte antitetiche, di comportamento<sup>8</sup>, che può condurre all'originarsi dei c.d. «dilemmi etici», legati all'assenza di aree di decisioni nettamente distinte, ma emblematicamente rappresentati dalle c.d. «aree grigie», che rendono le soluzioni dei problemi etici variabili in funzione delle circostanze, dei soggetti, dei momenti storici e così via. Ciò rende le decisioni di natura etica particolarmente complesse anche per il coinvolgimento di una pluralità di soggetti spesso portatori di valori e interessi conflittuali, ma meritevoli di pari tutela. Il richiamo nella definizione data ai «criteri» suggerisce l'elaborazione di ben definiti modelli di analisi sistematica dei problemi etici che aiutino a precisare i contenuti dei comportamenti<sup>9</sup>. Scelte e comportamenti, a loro volta, scaturiscono da «meccanismi nascosti» all'interno di soggetti decisori e agenti, ovvero da «valori», e ciò conduce all'ultima delle parole chiave indicate alla base dell'etica. I «valori» esprimono gli «intimi convincimenti su ciò che è importante» e guidano le decisioni, le scelte e i comportamenti in funzione della scala gerarchica in cui essi sono, sia pur inconsapevolmente, ordinati. Nell'ambito dei processi di sistematizzazione delle diverse accezioni presenti nel concetto di etica, e al fine di inquadrarne più adeguatamente l'oggetto di studio la stessa è stata divisa in macro-aree per consentirne un'analisi più minuziosa (figura 1.1.)<sup>10</sup>.

6. Si può dire in generale che la riflessione filosofica sui problemi etici si sviluppa soprattutto quando la compattezza in un mondo di valori si incrina, le norme che parevano ovvie vengono messe in discussione e non funzionano più i consueti criteri di legittimazione, i principi riconosciuti per stabilire ciò che è bene e ciò che è male. Per un approfondimento cfr. *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Garzanti, Milano 1981, p. 280.

7. L. VON MISES, *Liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997, pp. 66- 67.

8. E. GIARETTA, *Business Ethics e scelte di prodotto*, CEDAM, Padova 2000, pp. 6 ess.

9. *Ibidem*.

10. Autore citato da E. D'ORAZIO, N. PATRIGNANI, *Il contributo di Richard De George alla Business ethics come etica applicata*, in «Notizie di Politeia», 23, nn. 85/86, Milano 2007, p. 40.

Figura 1.1: I campi di indagine dell'Etica



Fonte: Elaborazione personale su dati di E. D'Orazio, N. Patrignani, (2007), pp. 40-41

## 2. Etica & Organizzazione

L'etica a cui si è fatto riferimento viene definita, come già accennato, «generale» e può essere distinta dalla c.d. «etica speciale» (*special ethics*), che concerne l'applicazione dell'etica a campi specializzati: si ottiene così la *business ethics*, la *medical ethics*, la *professional ethics* e così via<sup>11</sup>. L'etica applicata ha come obiettivo principale quello di utilizzare le diverse teorie etiche a particolari classi dell'agire umano, come i rapporti professionali, l'attività economica, la politica, le scienze biomediche e così via<sup>12</sup>; tra questi, posto particolare occupa il concetto di «etica degli affari» intesa come «insieme di principi che guidano le decisioni ed il comportamento degli individui di un'organizzazione in merito al fatto che siano giusti o sbagliati sotto l'aspetto morale»<sup>13</sup>. Il termine *business ethics* entra in uso nel mondo accademico degli Stati Uniti, nel novembre del 1974, quando Norman Bowie inaugura la prima conferenza in etica degli affari presso l'Università del Kansas<sup>14</sup>. Il riferimento all'applicazione dei valori etici agli affari, però, si può rinvenire, a un periodo pregresso, vale a dire alle discus-

11. *Ivi*, p. 42.

12. L. SACCONI, L. FASANO, *L'etica*, in G. COSTA, C.D. NACAMULLI (a cura di), *Manuale di Organizzazione aziendale*, vol. 2, *La progettazione organizzativa*, UTET, Torino 2005, p. 317.

13. R.L. DAFT, *Organizzazione aziendale*, Apogeo, Milano 2010, p. 355.

14. È necessario sottolineare che la storia sulla *business ethics* viene studiata attraverso tre filoni di ricerca collegati, costituiti: dall'«etica negli affari», dall'«etica in campo accademico» e infine dall'«etica come un movimento». Per un approfondimento si veda R. T. DE GEORGE, *A History of Business Ethics*, paper presentato al Convegno *The Accountable Corporation* (Santa Clara University, febbraio 2005) promosso dal Markkula Center for Applied Ethics. Una versione on line di questo paper è disponibile in <http://www.scu.edu/ethics/practicing/focusareas/business/conference/presentations/business-ethics-history.html>.



sioni, attuate da Platone e Aristotele, sulle attività commerciali nel IV secolo a.c.. Gli sviluppi dell'etica nei periodi successivi sono tutti riconducibili alla preoccupazione della distribuzione economica del reddito e sono correlati a tre variabili: «proprietà», «lavoro» e «giustizia sociale». Si deve sottolineare, infine, come molti imprenditori siano fortemente influenzati nelle scelte quotidiane aziendali dalle loro credenze religiose e dalle norme etiche. I filoni di indagine prevalenti sulla *Business ethics* sono diversi ma tutti contraddistinti dalla stessa lacuna: la presenza di un valore assai limitato nel momento in cui si tenta di applicare la teoria etica a situazioni di vita reale<sup>15</sup>. Uno degli approcci seguiti ha fatto ricorso, alla «psicologica individuale», alle «teorie dello sviluppo morale di ragionamento» e, in particolare, al lavoro di Lawrence Kohlberg<sup>16</sup>. Questo autore ha ideato un quadro metodologico che persiste negli studi empirici sulle questioni morali ed etiche basato sulle risposte date dai soggetti a una serie di dilemmi morali (si pensi, ad esempio, alla persona che ha dovuto rubare un farmaco per salvare la propria moglie morente perché non poteva permettersi di comprare oppure all'inventore del farmaco che non vuole darlo perché ha l'intenzione di sfruttare la propria invenzione per trarne un guadagno). Sulla base delle risposte fornite ai suddetti dilemmi, Kohlberg ha sviluppato un modello di sei stadi noto come «sviluppo cognitivo morale» (CMD) che descrive l'orientamento generale di un individuo alla soluzione di problemi morali, inerenti al loro punto di vista socio-morale. Da altro punto di vista, l'etica viene considerata come una componente organizzativa della cultura (talvolta definita nella letteratura come il clima etico o morale) e costituisce un prodotto del processo di socializzazione che gli individui subiscono quando vengono socializzati accettando questo particolare set di valori (c.d. «modello interazionista»), quale processo decisionale etico, frutto dell'interazione tra variabili individuali e componenti situazionali<sup>17</sup>. È importante, in primo luogo, osservare l'etica a livello individuale perché le questioni morali implicano sempre un'azione da parte di un soggetto, sia nella decisione di agire in un certo modo o l'inazione di fronte alle malefatte di altri. Il comportamento del singolo è, infatti, dettato dalla serie di valori insiti nel proprio bagaglio di conoscenze<sup>18</sup>. Ogni persona è una creazione del proprio tempo e del luogo in cui vive. La cultura nazionale, l'eredità religiosa, il contesto storico portano allo sviluppo della moralità sociale, ossia del punto di vista della società verso ciò che è giusto o sbagliato. La moralità sociale è spesso riflessa in norme di comportamenti e valori che indicano cosa abbia senso per una vita sociale ordinata. Alcuni principi sono codificati in leggi e regolamenti che insieme alle norme non scritte e ai valori sociali non codificati, formano l'ambiente locale all'interno del qua-

15. D. BARTLETT, *Management and Business Ethics: A Critique and Integration of Ethical Decision-making Models*, in «British Journal of Management», vol. 14, 2003, pp. 223-235.

16. Autore citato in *Ibidem*.

17. L.K. TREVINO, *Ethical decision making in organizations: a person-situation interactionist model*, in «The Academy of Management Review», vol. 11, n. 3, Jul. 1986, pp. 601-617.

18. R.L. DAFT, *Organizzazione aziendale*, Apogeo, Milano 2007, p. 357.

le agisce ogni individuo, la comunità in cui risiede la famiglia, il posto di lavoro. Gli individui assorbono le convinzioni e i valori provenienti da famiglia, comunità, cultura, società, confessione religiosa e ambiente geografico di appartenenza, tipicamente eliminandone alcuni e incorporandone altri nei loro *standard* etici personali. L'etica di un individuo è, dunque, un miscuglio del suo *background* e di influenze storiche, culturali, sociali e familiari. Gli *standard* di condotta etica, inoltre, sono incorporati anche nell'organizzazione stessa che li estrinseca attraverso il proprio *modus operandi*. La cultura, in secondo luogo, ha un impatto considerevole sull'etica individuale perché aiuta i lavoratori nel processo decisionale giornaliero. La «cultura d'impresa dominante» viene considerata da Di Toro come un inevitabile passaggio propedeutico al fine di istituzionalizzare e diffondere un nuovo sistema di valori etici<sup>19</sup>. Ogni sforzo volto a introdurre un «orientamento di valori» nella gestione aziendale deve tener conto degli ormai consolidati pur se informali «usi, costumi, modi di essere, principi di riferimento e caratteri dei comportamenti», che definiscono la preesistente cultura aziendale; quest'ultima potrebbe determinare un rigetto della nuova «mentalità etica» instaurata poiché tendente a sostituire un sottostante già esistente insieme di valori etici. La cultura è in realtà la manifestazione esplicita dell'etica «vigente», già «operante» nell'organizzazione. Quest'etica vigente, qualora non coordinabile con il neo-sistema di valori che si intende «instaurare», può determinarne il rigetto. A questo punto occorre propedeuticamente conoscere e capire l'agire esistente nell'organizzazione in modo da dirimere e regolare gli eventuali conflitti fra quanto già esistente e quello che andrà introdotto. L'«etica degli affari», in quanto settore dell'etica applicata, ha il compito, difatti, di valutare, alla luce di «valori sociali generalmente riconosciuti», il «significato morale di istituzioni, politiche e comportamenti di soggetti aziendali nello svolgimento normale delle loro attività d'affari»<sup>20</sup>. Essa, nello specifico, prende in esame lo studio delle questioni morali e delle scelte conseguenti, nella contrapposizione tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato<sup>21</sup>. L'etica rappresenta quindi un importante criterio di guida nelle decisioni e nei comportamenti individuali e aziendali, proteso al rispetto dei valori morali fondamentali come l'equità, la trasparenza, la giustizia, l'affidabilità<sup>22</sup>. Sulla base di tale criterio, l'individuo, nell'assunzione delle scelte, deve essere attento a tenere conto degli interessi altrui, soprattutto se più deboli, in modo da agire secondo equità, giustizia e così via. L'adozione *sic et simpliciter* di norme etiche può portare, difatti, a ignorare la ricaduta di ogni scelta sull'equilibrio economico posto a base della sopravvivenza aziendale, a trascurare i profili che non

19. P. DI TORO, *L'etica nella gestione d'impresa. Studio sulla dimensione culturale dell'azienda e sulla qualità del suo «modo di essere»*, in *Studi di Ragioneria e di Economia Aziendale*, CEDAM, Padova, 1993, pp. 280-281.

20. E. D'ORAZIO, N. PATRIGNANI, *Il contributo di Richard De George alla Business ethics come etica applicata*, in «Notizie di Politeia», 23, nn. 85/86, Milano 2007, p. 26.

21. R. KREITNER, A. KINICKI, *Comportamento Organizzativo*, Apogeo, Milano 2004, p. 30.

22. S. SCIARELLI, *Etica e responsabilità sociale d'impresa*, Giuffrè, Milano 2007, pp. 65 e ss.

toccano da vicino i dilemmi etici e, infine, a sottovalutare il carattere sistematico e complessivo delle scelte di gestione, che non giustifica la soluzione a sé stante di qualsiasi problema aziendale. Il naturale collegamento delle scelte, da assumere singolarmente ma da riportare a sistema nell'ambito della strategia di gestione, rende difficile l'applicazione di criteri assoluti nella formulazione di ciascuna decisione. A seconda del tipo di decisioni rispetto alle quali l'etica degli affari è intesa fornire giustificazioni normative, dalla definizione delle istituzioni economiche fondamentali, al governo delle organizzazioni intermedie, fino alle scelte di decisori particolari, visti nei loro ruoli organizzativi, è possibile distinguere diversi livelli di applicazione, per ciascuno dei quali si è sviluppata tutta una serie di studi capace di affrontare le particolari questioni suscettibili di una valutazione morale<sup>23</sup>. L'indagine dell'etica degli affari può rivolgersi, secondo Di Toro, attraverso quattro distinte cerchie di analisi: «macro», «meso», «micro» e «atomistico»<sup>24</sup>. Nel «livello macro» si pongono problemi metodologici che si basano sul rapporto tra economia ed etica<sup>25</sup>. In tale contesto si cerca, più precisamente, di individuare i caratteri, la natura e la *performance* di un intero modello economico, quale l'economia capitalista, socialista o mista e così via<sup>26</sup>, avendo cura di effettuare una «valutazione morale di tali sistemi economici» e in particolare del sistema della libera impresa<sup>27</sup>. Le domande che si pongono in tale contesto sono quelle strettamente connesse alla giustizia politica e sociale, alla distribuzione delle risorse, alla definizione di «welfare» e così via<sup>28</sup>. Il livello «meso», cioè intermedio, si occupa della giustificazione delle istituzioni intermedie e delle organizzazioni tra cui le varie forme di impresa<sup>29</sup>. La riflessione scientifica si focalizza su un settore economico (industriale, bancario ecc.) o su un'associazione, di settore o intersettoriale (sindacale, professionale, imprenditoriale ecc.)<sup>30</sup>. Il Livello «micro» o «aziendale» è rivolto allo studio di obiettivi, politiche, decisioni, comportamenti, processi gestionali e fatti amministrativi afferenti l'organismo aziendale. Il livello «atomistico» o «individuale» si concentra sulle scelte e la condotta del singolo operatore economico, sia esso imprenditore, manager, direttore, amministratore, dipendente. Si interessa della giustificazione morale del comportamento individuale degli affari e in particolare la giustificazione morale del comportamento del manager<sup>31</sup>. Gli uomini e gli studiosi

23. L. SACCONI, L. FASANO, *L'etica*, in G. COSTA, C.D. NACAMULLI (a cura di), *Manuale di Organizzazione aziendale*, vol. 2, *La progettazione organizzativa*, UTET, Torino 2005, p. 317.

24. P. DI TORO, *L'etica nella gestione d'impresa*, cit., p. 226.

25. P. CALORI, *L'etica nelle organizzazioni*, in «SL Quaderni», settembre-dicembre, nn. 7-8, Franco-Angeli, Milano 1999, p. 20.

26. P. DI TORO, *L'etica nella gestione d'impresa*, cit., p. 226.

27. E. D'ORAZIO, N. PATRIGNANI, *Il contributo di Richard De George*, cit., p. 41.

28. F. CORNO (a cura di), *Etica e impresa: scelte economiche e crescita dell'uomo*, CEDAM, Padova 1989, pp. XIII e ss.

29. P. CALORI, *L'etica nelle organizzazioni*, cit., p. 20.

30. P. DI TORO, *L'etica nella gestione d'impresa*, cit., p. 226.

31. P. CALORI, *L'etica nelle organizzazioni*, cit., p. 20.

d'azienda tendono a considerare prevalentemente i livelli «micro» e «atomistico». Chi accetta la sfida di valutare moralmente il comportamento individuale tende a seguire un approccio intuizionistico: ha quindi qualche intuizione dei valori morali che dovrebbero essere seguiti e la applica alle singole decisioni, senza prevedere la possibilità di una discussione razionale dei valori, poiché questi sono alla fin fine oggetto di scelta personale. Purtroppo, però, le nostre intuizioni dei valori morali sono molteplici e per questa via non c'è modo di giungere a un accordo. Alcuni cercano di eliminare il conflitto di valori morali concentrandosi sull'etica manageriale come un'etica speciale che trarrebbe i suoi principi dal ruolo e dagli impegni di lealtà del manager nei confronti dell'impresa. Tale approccio trae sostegno dall'idea di un'etica della virtù e del carattere del buon manager, il cui criterio di definizione starebbe nell'eccellenza dimostrata nel perseguire le finalità di quel sottosistema sociale detto *business community*. Tale approccio, tuttavia, suscita il sospetto del filosofo che ritiene imprescindibile che si faccia ricorso all'universalità dell'argomentazione morale qualora si voglia giustificare una qualsiasi pratica sociale. Quell'approccio invece baserebbe la legittimità del potere manageriale non sul rispetto di regole in ultima istanza valide per tutti gli individui, ma sulla conformità a un ruolo o a una cultura speciale.

### 3. Conclusioni

Si può concretamente affermare, alla luce di quanto detto, che i valori etici siano insiti negli individui ed emergano in ogni momento e in ogni circostanza nell'alveo dei rapporti interpersonali. Si deve ribadire, inoltre, che tali principi si concretizzano materialmente e si riflettono nelle funzioni espletate dai soggetti all'interno delle strutture organizzative, sia come dipendenti, sia come «manager» che come «azionisti». Si deve ulteriormente asserire che i predetti valori nell'ambito lavorativo siano inevitabilmente mediati e modificati da quell'insieme di regole che sono proprie dell'impresa e quindi della c.d. cultura aziendale. Al contempo, gli studi compiuti in tal senso ci hanno rivelato che è difficile specificare in modo esatto i dettami etici; ci si è accorti, inoltre, che è complicato tentare generalizzazioni e fornire un'unica definizione di etica, in modo univoco, e come lo sia ancor di più se il tutto viene traslato nel mondo del *business*. Si può quindi affermare, in conclusione, come a seguito dei vari argomenti trattati, il problema etico nelle organizzazioni deve muoversi sul terreno della sinergia tra i valori incardinati nella persona e quelli propri dell'azienda, operando per un bilanciamento non sempre immediato e semplice, ma che convive, si definisce e si completa dall'interazione costante tra persone e operatori, alla ricerca comune del riconoscimento reciproco e della necessità di condividere contesti e situazioni... insieme.

Teologia pastorale ed evangelizzazione



CARMINE MATARAZZO

## *Cambiamenti socio-religiosi e sfide alla fede cristiana*

### *Alcune provocazioni per la teologia pastorale a partire dal dibattito sulla secolarizzazione*

Il passaggio delle società occidentali alla stagione moderna ha comportato alcuni radicali cambiamenti rispetto all'epoca medievale. Lente, ma decisive modificazioni hanno inciso profondamente sulla fisionomia socio-culturale e religiosa delle comunità di antica matrice cristiana e hanno prodotto, di conseguenza, una nuova rappresentazione del mondo. È questa la convinzione di fondo del filosofo e teologo Romano Guardini, espressa nel 1950 in *La fine dell'epoca moderna*. Offrendo una lettura storiografica delle trasformazioni avvenute con la modernità, lo studioso italo-tedesco segnala l'apporto specifico offerto dal cristianesimo all'identità della civiltà occidentale, attraverso i contenuti della Rivelazione.

La stessa «religiosità naturale» è «purificata dalla Rivelazione e introdotta nel suo contesto ideale. Dal canto suo porta alla fede cristiana delle forze elementari, elementi del mondo e della vita, attraverso i quali i contenuti della Rivelazione sono ricondotti alla realtà terrena»<sup>1</sup>. Con l'età moderna quindi ha origine un processo di autonomia e di indipendenza dei campi della vita se riferiti alla pretesa cristiana, che va in una direzione diversa rispetto a quella tematizzata nel Medioevo in rapporto per esempio alla lotta per le investiture (1057-1122), come ha mostrato Böckenförde<sup>2</sup>. Insomma, la stessa rivelazione «viene messa in dubbio sempre più profondamente; la sua validità per la formazione e la condotta della vita viene posta in discussione in forma sempre più perentoria. In particolare la mentalità dell'uomo colto si contrappone alla Chiesa in modo sempre più deciso»<sup>3</sup>.

La volontà di autodeterminazione, che sa fare a meno di Dio e della sua rivelazione, spinge ogni persona a vivere e a costruire il regno terreno, il presente e il futuro indipendentemente da qualsiasi legame con il trascendente. Tale spinta si rappresenta talvolta come volontà «non-cristiana» o perfino «anti-cristiana», come

1. Cfr. R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, 1950; trad. it. M. Paronetto Valier, Morcelliana, Brescia 1987, p. 93. In proposito si veda anche la ricostruzione storica operata da A. QUACQUARELLI, *La crisi della religiosità contemporanea. Dal Sillabo al Concilio Vaticano*, Laterza, Bari 1946.

2. Cfr. E.W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 35-36, ID., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 35-41.

3. R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, cit., p. 93.

preferirebbe dire Guardini. Questa volontà anti-cristiana, o meglio di separazione tra sacro e profano, tra religione e scienza, tra Chiesa e Stato si sostanzializza in alcuni settori della vita personale e sociale, in modo particolare nell'ambito della morale e della politica. Infatti, in epoca moderna – afferma Hannah Arendt –, quando «la sfera secolare della vita umana si fu emancipata dalla religione», «la separazione tra religione e politica significava che qualunque fosse il suo credo in quanto appartenente a una determinata confessione, per la sua qualità di cittadino ciascun individuo agiva e si comportava supponendo la mortalità dell'uomo. [...] Politicamente parlando, nell'ambito secolare vero e proprio, la secolarizzazione significò semplicemente che gli uomini erano ridiventati mortali. [...] Ormai la vita e il mondo erano ugualmente caduchi, mortali e vani»<sup>4</sup>.

# 1. Social change: per un dialogo tra sociologia e pastorale

Tra gli anni Sessanta e Ottanta del «secolo breve», si paventa la fine della religione nella sua forma classica e quindi del cristianesimo. Questo epilogo sarebbe la naturale conseguenza della conquistata aduldtà dell'uomo, come afferma, per esempio, Langdon Gilkey: «La religione – e con essa la comunità e le istituzioni religiose – ha perduto la sua centralità, in quanto non più rilevante per la guida della vita sociale. Non soltanto la religione è così divenuta una questione di scelta personale piuttosto che un bisogno pubblico, ma si è imposta la tendenza a confinarla nella sfera delle credenze personali, della pratica privata e dei modelli di comportamento morale individuale»<sup>5</sup>.

Con l'avvento dell'«epoca moderna», l'uomo, sostituendo al mistero della fede il metodo di indagine ispirato a rigorosi principi scientifici, avrebbe smarrito anche il senso dell'appartenenza religiosa. Il ruolo stesso della religione nella società dell'automazione è per gli studiosi oggetto di discussione, di indagine e di studio. L'analisi dei fenomeni sociali e culturali della modernità, in rapporto al cristianesimo, posti sotto esame, ha suggerito molteplici categorie, come «paganizzazione», «desacralizzazione», «secolarizzazione», per esprimere il compimento di questo articolato e complesso processo. Tuttavia, tra le varie categorie, come è noto, quella di «secolarizzazione» ha riscosso maggiore interesse e successo ed è stata affrontata e discussa da ogni angolazione. Weber e Durkheim, Löwith e Blumenberg, Bonhoeffer e Gogarten, solo per citare qualche nome più significativo, hanno avan-

4. H. ARENDT, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, in ID., *Tra passato e futuro*, 1961; trad. it. M. Bianchi, L. Malagodi, T. Gargiulo, Vallecchi, Firenze 1970, pp. 47-99, qui pp. 81-82. Il volume raccoglie alcuni saggi pubblicati dalla filosofa tra il 1954 e il 1961.

5. L. GILKEY, *Secolarizzazione*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1982, pp. 415-430, qui p. 416.



zato peculiari interpretazioni della modernità e quindi della secolarizzazione per segnalare la distanza sempre più profonda che la società civile ha assunto rispetto all'ingerenza ecclesiastica nelle scelte individuali e collettive. Tuttavia, negli anni in cui la discussione sull'«eclissi del sacro» fu più vivace, altri studiosi – in particolare sulla scia di Weber, Löwith e Gogarten<sup>6</sup> – vedranno nella «secolarizzazione» una categoria ermeneutica e storica molto appropriata per la comprensione e la spiegazione della stessa modernità in rapporto al cristianesimo e alle prassi religiose maggiormente diffuse in Europa.

In Italia, a partire dalla fine degli anni Cinquanta del XX secolo, si apre un vero e proprio dibattito multidisciplinare sulla secolarizzazione, passato ormai alla storia per vivacità e contenuti<sup>7</sup>. Le discussioni tra gli studiosi non sono consegnate solo a volumi esplicitamente dedicati alla tematica, oppure a opere miscellanee, spesso raccolte di atti di convegno, ma si rintracciano ugualmente in molte riviste specializzate, in modo particolare in quelle di ispirazione cattolica, testimonianze vive dell'effervescenza del confronto serrato di quel periodo storico. Anzi, secondo Cuminetti, in tutto il Novecento, nel più ampio panorama culturale europeo, le riviste diventano «momento» e «luogo» di comunicazione, approfondimento,

6. Cfr. a solo titolo esemplificativo: M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 1905; trad. it. e appendici di A.M. Marietti, Rizzoli, Milano 2003, qui pp. 64-65; K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, 1949; trad. it. F. Tedeschi Negri, il Saggiatore, Milano 1989, pp. 21-40; F. GOGARTEN, *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, 1953; trad. it. F. Coppelotti, Morcelliana, Brescia 1972, qui pp. 13-25; 87-103.

7. Cfr. M. CUMINETTI, *Il dissenso cattolico in Italia 1965-1980*, Rizzoli, Milano 1983, p. 23 e più recentemente D. SARESELLA, *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento 1958-1968*, Morcelliana, Brescia 2005. Le riviste hanno avuto un ruolo di primo piano nel dibattito culturale italiano. Evidente l'apporto offerto dai periodici cattolici al dibattito sulla secolarizzazione, come il presente studio vuole dimostrare. L'attività dei periodici palesa altresì l'interesse nel mondo cattolico per il confronto culturale a tutto tondo, dal momento che sono numerosissimi gli interventi di diversi studiosi su questo argomento, come ho illustrato nel corso del Seminario di storiografia *La secolarizzazione in Italia nella seconda metà del Novecento. Linee interpretative e bilancio critico*, promosso nell'anno accademico 2003-2004 dal Corso di Perfezionamento post laurea in *Storia dell'Occidente: Cultura e Religione* (diretto dal prof. Andrea Milano), Dipartimento di Discipline Storiche, Università degli studi di Napoli Federico II con la relazione *Il dibattito "diffuso". La secolarizzazione nelle riviste italiane*. Un primo bilancio in ottica storica è stato già abbozzato in C. MATARAZZO, *Liturgia e "crisi del sacro" nell'epoca della secolarizzazione*, in P. GIUSTINIANI, C. MATARAZZO (a cura di), *Giocare davanti a Dio. L'universo liturgico tra storia, culto e simbolo*, ECS, Napoli 2006, pp. 85-150. Per un bilancio storiografico, cfr. G. DI GENNARO, *Variabilità dell'affidamento al soprannaturale nelle società avanzate. Oltre le tesi della secolarizzazione*, in «Humanitas», 64, 1/2009, pp. 91-125; G. GUIZZARDI, *Secolarizzazione. Nodi, conflitti, superamenti*, in M.A. TOSCANO, A. CIRILLO (a cura di), *Sulla razionalità occidentale: processi, problemi, dialettiche*, FrancoAngeli, Milano 2013, pp. 215-229; C. MATARAZZO (a cura di), *La secolarizzazione in Italia tra gli anni '60 e '80 del '900. Un bilancio tra sociologia, teologia pastorale e filosofia*, Monografia di «Capys. Rivista di storia e di scienze religiose», 7, n.s., 2016.

confronto su temi e problemi emergenti<sup>8</sup>. Indubbiamente la secolarizzazione (come processo storico e come categoria ermeneutica) ha richiamato costantemente e ancora richiama l'attenzione degli studiosi. Per questo motivo ci si può domandare se la sua adozione sia stata utile per interpretare i vertiginosi mutamenti culturali, religiosi, sociali registrati in tutto l'Occidente cristiano<sup>9</sup>.

8. Tra il 1971 e il 1973 la Rivista «Incontri culturali» del Centro internazionale di studi e di relazioni culturali di Roma, diretta da Benedetto Lorenzo D'Amore, dedica ben 13 fascicoli monografici al tema della secolarizzazione, studiata da alcuni studiosi, con approcci e metodologie varie: *Per una storia della secolarizzazione*, 4, 1971, n. 1; *Sulla trasformazione del sacro*, 4, 1971, n. 2; *Genesi della secolarizzazione*, 4, 1971, nn. 3-4; *Analisi del sacro*, 5, 1972, n. 1; *Filosofia della secolarizzazione*, 5, 1972, nn. 2-3; *Escatologia e secolarizzazione*, 5, 1972, n. 4; *Cristianesimo e secolarizzazione*, 6, 1973, nn. 1-2; *Società e secolarizzazione*, 6, 1973, nn. 3-4; *Cultura arte e secolarizzazione*, 7, 1974, n. 1. Altre riviste dedicano fascicoli monografici alla secolarizzazione, studiata talvolta in rapporto con altre tematiche riguardanti gli aspetti della religione, della filosofia, della teologia, della pastorale: *Società industriale: crisi del sacro?*, num. mon. di «Sacra Doctrina», 8, 1963, n. 29; *L'uomo nella civiltà della tecnica*, num. mon. di «Sacra Doctrina», 8, 1963, n. 31; *Sacralizzazione e secolarizzazione nella storia della Chiesa*, num. mon. di «Concilium», 5, 1969, n. 7; *Secolarizzazione – Desacralizzazione e liturgia*, num. mon. di «Rivista liturgica» 56, 1969, nn. 5-6; *La desacralizzazione*, num. mon. di «Sacra Doctrina», 14, 1969, n. 55; *La liturgia in un mondo secolarizzato*, num. mon. di «Rivista di pastorale liturgica», 7, 1969, n. 34; *Ecumenismo e secolarizzazione*, num. mon. di «Humanitas», 26, 1971, nn. 1-2; *La persistenza della religione*, num. mon. di «Concilium», 9, 1973, n. 1; *Religione e civiltà della tecnica*, num. mon. di «Sacra Doctrina», 19, 1974, n. 74; *Ermeneutica della secolarizzazione*, num. mon. di «Archivio di filosofia», 42, 1976, nn. 2-3. *Prospettive sulla secolarizzazione*, num. mon. di «Archivio di filosofia», 43, 1977, n. 1; *Cattolici praticanti*, num. mon. di «Communio», 8, 1979, n. 44. Particolare attenzione è dedicata alla tematica da «La Civiltà Cattolica», soprattutto attraverso gli articoli di Giuseppe De Rosa; cfr. *Andiamo verso il tramonto del cristianesimo?*, in «La Civiltà Cattolica», 119, 1968, I, pp. 122-135; *La fede cristiana nell'era della tecnica*, *ivi*, 119, 1968, III, pp. 131-144; *La crisi del sacro oggi*, *ivi*, 120, 1969, I, pp. 224-326; *Secolarizzazione e secolarismo*, *ivi*, 121, 1970, I, pp. 434-447; *Fede cristiana e mondo secolarizzato*, *ivi*, 121, 1970, II, pp. 8-19; *La secolarizzazione del cristianesimo I*, *ivi*, 121, 1970, II, pp. 214-222; *La secolarizzazione del cristianesimo II*, *ivi*, 121, 1970, II, pp. 331-339; *Sacro «religioso» e sacro «cristiano»*, *ivi*, 124, 1973, IV, pp. 335-346.

9. Durante il periodo più vivace della discussione, si registra una tendenza a proporre anche dei veri e propri bilanci *in itinere*, soprattutto attraverso rassegne bibliografiche, le quali presentano una selezione mirata, e talvolta ragionata, delle varie pubblicazioni, come volumi miscelanei, saggi e articoli, non senza offrire al lettore un determinato angolo visuale e una certa finalità nella scelta stessa dei contributi segnalati: cfr. G. GEFRE, *Desacralizzazione e santificazione*, in «Concilium», 2, 1966, 6, pp. 87-107; A. MARRANZINI, *Orientamento ideologico e bibliografico sulla secolarizzazione*, in «Presenza Pastorale», 38, 1968, pp. 953-962; P. CARDOLETTI, *Rassegna di opere sulla secolarizzazione e sulla «morte di Dio»*, in «Rassegna di teologia», 10, 1969, pp. 418-425; A. POPPI, *La crisi filosofica nella «città secolare»*, in «Studia patavina», 16, 1969, pp. 484-502; E. SYNDICUS, *Desacralizzazione. Una rassegna teologica*, in «Sacra Doctrina», 14, 1969, pp. 403-429; A. MARCHESI, *La teologia della secolarizzazione. Rassegna di recenti opere*, in «Humanitas», 25, 1970, pp. 553-564; F. RICARDI, *Alcune recenti opere sulla secolarizzazione*, in «Vita e Pensiero», 54, 1971, pp. 637-642. Dal canto suo, A.M. Pompei in un articolo del 1971 segnala l'esistenza di una vasta bibliografia sull'argomento e indica alcuni repertori non italiani per offrire un primo ed essenziale orientamento nella vasta letteratura pubblicata sulla secolarizzazione come «problema teologico»; in merito cfr. A.M. POMPEI, *Secolarizzazione e cristianesimo*, in «Asprenas», 18, 1971, pp. 189-221.

Più dettagliatamente, in quale modo il dibattito sulla secolarizzazione, apertosi in Europa e in Italia specificamente nell'ultima parte del secolo XX, è stato affrontato dagli studiosi? Quali erano le prospettive dei diversi autori entrati nel dibattito? Quali le prospettive ermeneutiche e filosofiche assunte, le ricostruzioni storiche offerte per una rivitalizzazione culturale e sociale del messaggio del Vangelo?

Con la conclusione del secondo conflitto mondiale, grazie al nuovo assetto socio-politico del dopo-guerra, le società europee, come quella italiana, furono interessate da intense trasformazioni, orientate a rimodellare in modo indelebile e permanente la fisionomia socio-culturale delle comunità di antica matrice cristiana. Infatti, il tessuto sociale italiano, caratterizzato prevalentemente dalla cultura contadina, subiva non pochi cambiamenti con l'avvento della scolarizzazione di massa e, in particolare, con i nuovi processi di industrializzazione, favoriti altresì dall'organizzazione della forza-lavoro della ricostruzione postbellica.

In questo contesto problematico di trapasso epocale e culturale, è stato studiato il fattore religioso che, alla luce delle ricerche sociologiche, uscirebbe penalizzato dai vertiginosi mutamenti sociali di quegli anni<sup>10</sup>, certamente a motivo di un certo scollamento valoriale della Chiesa istituzionale in riferimento ai compiti propri di evangelizzazione e catechesi, come sottolineava in quegli anni la riflessione teologico pastorale di Domenico Grasso e Luigi Maria Pignatiello. Gli aspetti propri della missione della Chiesa sarebbero sempre più mortificati a vantaggio di pratiche devozionistiche, di slanci di pietà popolare e di pratiche liturgiche, anch'esse poi nel tempo continuativamente più disattese, perché secondo alcuni la stessa riforma liturgica postconciliare avrebbe tradito, o almeno impoverito l'*intentio* dei padri conciliari<sup>11</sup>.

Tuttavia, il dibattito sull'appartenenza religiosa si fa intenso, agli inizi degli anni Sessanta, soprattutto dopo la pubblicazione del libro *L'eclissi del sacro nella civiltà*

10. Si cfr. in merito F. DEMARCHI, *Profilo sociologico della dinamica religiosa*, in «Humanitas», 16, 1961, pp. 788-809; S. BURGALASSI, *Religiosità e mutamento sociale in Italia*, in «Lettura di Sociologia religiosa», supplemento a «Orientamenti pastorali», 14, 1966, n. 1, pp. 133-154. Di S. BURGALASSI si vadano gli altri studi: *Il comportamento degli italiani*, Vallecchi, Firenze 1968; *Italiani in Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1968; *Le cristianità nascoste*, Dehoniane, Roma 1970.

11. Tra gli altri studi, cfr. G. PANTEGHINI, *La religiosità popolare. Provocazioni culturali ed ecclesiali*, Messaggero, Padova 1996; C. SARNATARO, *L'agire della chiesa nel tempo. Figure, temi e problemi*, Luciano editore, Napoli 2007; I. SCHINELLA, *Cattolicesimo popolare e pietà popolare. Una sfida per il terzo millennio*, EDI, Napoli 2007; R. TAGLIAFERRI, *Il cristianesimo «pagano» della religiosità popolare*, Messaggero, Padova 2014; ASSOCIAZIONE PROFESSORI E CULTORI DI LITURGIA (APL), *La scienza liturgica a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II: storia, impostazioni metodologiche, prospettive*, in P. CIARDELLA, A. MONTAN (a cura di), *Le scienze teologiche in Italia a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II. Storia, impostazioni metodologiche, prospettive*, Elledici, Leumann 2011, pp. 87-101; C. MATARAZZO, *Evangelizzazione e liturgia in Italia nel dibattito sulla secolarizzazione. Bilancio e prospettive in ottica teologico-pastorale*, in «Capys. Rivista di storia e di scienze religiose», 7, n.s., 2016, 1-2, pp. 3-36 e Id., *Liturgia e secolarizzazione. La missione della Chiesa nel mondo attuale*, EDB, Bologna 2018.

*industriale* del sociologo Acquaviva, che conta diverse edizioni in pochi anni<sup>12</sup>. Le posizioni del sociologo padovano suscitano tra gli studiosi molte reazioni, come testimoniano i numerosi interventi nelle riviste. A solo titolo esemplificativo, si può ricordare un articolo dello studioso gesuita, Giuseppe De Rosa. Nel 1968, presenta e discute criticamente la seconda edizione del saggio, nella quale evidenzia notevoli cambiamenti migliorativi apportati all'*editio princeps* del lavoro del sociologo padovano. A parte le variazioni di ordine linguistico, la stessa tesi di fondo risulta mutata rispetto alla precedente, poiché essa pessimisticamente presagiva la dissoluzione della religione in base a una valutazione statistica e quantitativa. Nella seconda edizione, l'interrogativo «crisi del sacro?» pone, infatti, il lettore in una dimensione meno drastica rispetto a quella evocata dalla perentoria espressione «fine del sacro», presente nella prima edizione del libro<sup>13</sup>.

Tuttavia, le indagini sulla situazione socio-religiosa dell'Italia degli anni Sessanta in rapporto ai cambiamenti avvenuti tra gli anni Quaranta e Cinquanta del XX secolo, sono offerte dagli studi pioneristici del sociologo Silvano Burgalassi<sup>14</sup>. Per analizzare il *social change*, registrato in Italia, egli isola alcuni aspetti psicosociologici. Questi fattori caratterizzano la crisi religiosa del tempo, in quanto risente di uno sbandamento culturale generalizzato che «coinvolge la "vita globale dell'uomo"» e non riguarda «soltanto aspetti marginali o settoriali»<sup>15</sup>. A ben vedere, la lettura dei dati sociologici a disposizione, in riferimento alla mutata situazione religiosa italiana, dovrebbe considerare quest'orizzonte più complesso di crisi<sup>16</sup>. Il medesimo sociologo non registra un annichilimento dell'esperienza religiosa e non parla di «eclissi» del sacro, pur constatando, non senza amarezza, che nei popoli di antica cristianità, come quello italiano, si trova una percentuale «minima» di battezzati veramente impegnati, rispetto ad altri Paesi a pluralità religiosa<sup>17</sup>.

Con esplicito riferimento alle conclusioni di tenore sociologico, indirizzate a sostenere l'«eclissi del sacro» (cioè il «dissolvimento della religione») nella società contemporanea, come sostenuto in particolare da Acquaviva, alcuni studiosi sollevano non poche perplessità sui metodi d'indagine, con serrati inviti a definire

12. Cfr. S.S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Edizioni di Comunità, Milano 1961. 1981<sup>5</sup>.

13. Cfr. G. DE ROSA, *Andiamo verso il tramonto del cristianesimo?*, cit., pp. 122-128.

14. Cfr. S. BURGALASSI, *La Chiesa italiana tra passato e futuro. Considerazioni sociologico-pastorali*, Paoline, Roma 1971.

15. *Ivi*, p. 9. Sull'espressione «mutamento sociale» in relazione al sacro, alla religione e alla religiosità, cfr. ID., *Religiosità e mutamento sociale in Italia*, cit., pp. 134-137.

16. Cfr. S. BURGALASSI, *La Chiesa italiana tra passato e futuro*, cit., pp. 92-110.

17. Cfr. *ivi*, p. 40. «Mentre comincia ad essere sufficientemente conosciuto il comportamento religioso esteriore soprattutto in alcuni casi limite entro i quali si articola la reale situazione italiana, sono appena agli inizi gli studi che vertono sugli atteggiamenti e sulle motivazioni religiose, di cui si stanno costruendo i relativi supporti tecnici» (S. BURGALASSI, *Le fede degli italiani nelle ricerche di psico-sociologia*, in «Orientamenti pastorali», 16, 1968, pp. 159-169, qui pp. 159-160).

meglio gli strumenti e le metodologie di ricerca. A questo scopo, furono promosse, nel frattempo, occasioni pubbliche di confronto e di discussione, come convegni, congressi, tavole rotonde, per dibattere il problema, esporre posizioni e fare chiarezza. Tra le altre iniziative, realizzate agli inizi degli anni Sessanta, si può ricordare il Convegno *Crisi del sacro?*<sup>18</sup>, celebrato a Recoaro Terme (Vi), dove, grazie all'impegno dello Studio domenicano di Bologna, dal 1960 al 1965, si svolsero annuali convegni teologici. Anche negli anni Settanta, i numerosi relatori al XVI Colloquio internazionale sulla problematica della demitizzazione, dal titolo *L'ermeneutica della secolarizzazione*, si mostrano particolarmente attenti alla tematica<sup>19</sup>.

Con l'obiettivo di puntualizzare aspetti ermeneutici della discussione, Franco Demarchi tenta di chiarire i termini della discussione sociologica, facendo riferimento, in particolare, ai concetti di «sacro», «profano» e «laico», vista la diffusa confusione terminologica presente nei diversi interventi. Nel linguaggio sociologico, nota lo studioso, i termini «pagano», «laico» e «miscredente» sono usati in modo indiscriminato dagli studiosi, errore nel quale incorrerebbe lo stesso Acquaviva<sup>20</sup>. Dal canto suo, Leonardus Laeyendecker registra una «larga confusione sui termini e sui concetti, e le varie definizioni fornite dai vari autori»<sup>21</sup> dei fenomeni, genericamente elencati sotto il nome di «secolarizzazione», «sacralizzazione», «desacralizzazione». In questo tentativo di chiarificazione, sembra di fondamentale importanza il concetto e il ruolo svolto dalla religione, definita nella cultura occidentale, come «sistema» includente necessariamente un rapporto con la «realtà sopra-empirica». In questa luce e in ottica cristiana, il fenomeno della secolarizzazione «potrebbe descriversi come la perdita del significato sociale da parte della definizione cristiana sopra-empirica della realtà. Tale descrizione appare chiara, fra l'altro, nella diminuzione del significato e dell'influsso delle chiese cristiane che si sforzano di mantenere quella definizione della realtà»<sup>22</sup>.

18. Gli Atti furono pubblicati nel 1963 dalla rivista «Sacra Doctrina» nel fascicolo monografico *Società industriale: crisi del sacro?* Al Convegno partecipò il sociologo Acquaviva.

19. Il Colloquio fu promosso dal Centro internazionale di Studi umanistici e dall'Istituto di Studi filosofici dell'Università di Roma ed ebbe luogo a Roma dal 3 all'8 gennaio del 1976. Gli Atti di questo Colloquio sono stati pubblicati in un numero doppio di «Archivio di filosofia», organo-rivista del Centro internazionale di Studi umanistici e dell'Istituto di Studi filosofici di Roma (cfr. *Ermeneutica della secolarizzazione*, cit.); successivamente hanno avuto un'ulteriore edizione in un volume a se stante, cfr. E. CASTELLI (a cura di), *Ermeneutica della secolarizzazione*, Atti del Convegno di studi umanistici e dell'Istituto di Studi filosofici, Istituto di studi filosofici, Roma 1976. Nel 1977 appare, come continuazione e integrazione del Colloquio precedente, il volume *Prospettive sulla secolarizzazione*, cit. Una presentazione di questi Convegni è proposta da G. GIANNINI, *L'ermeneutica della secolarizzazione*, in «Humanitas», 31, 1976, pp. 138-141.

20. Cfr. F. DEMARCHI, *Profilo sociologico della dinamica religiosa*, cit., p. 809.

21. L. LAEYENDECKER, *Il punto di vista sociologico sulla secolarizzazione*, in *Sacralizzazione e secolarizzazione nella storia della Chiesa*, cit., pp. 1299-1309, qui p. 1299.

22. Ivi, p. 1307.

Sul piano delle analisi filosofiche, la secolarizzazione è talvolta interpretata come l'esito naturale delle posizioni dell'ateismo teorico, la cui genesi, nella cultura occidentale, risale all'epoca illuministica e si è consolidato successivamente nelle filosofie postkantiane<sup>23</sup>. In sostanza, l'ateismo teorico o filosofico avrebbe provocato alcune serie conseguenze socio-culturali e pratico-morali con la diffusione nella società occidentale della mentalità a-religiosa<sup>24</sup>. Tuttavia l'ateismo, secondo il teologo Georges Cottier<sup>25</sup>, va pensato, a differenza degli anni Quaranta e Cinquanta del XX secolo<sup>26</sup>, alla luce della de-sacralizzazione, un concetto-chiave della riflessione di altri studiosi. Lo stesso processo di secolarizzazione, osserva il teologo domenicano, obbliga il pensiero teologico a confrontarsi con due fatti, uno di natura sociologica e l'altro di natura culturale: il primo rammenta come nelle società industrializzate urbane il riferimento a Dio si stia eclissando, mentre il secondo concerne il tentativo di sradicare il concetto di Dio da ogni individuo, dalla speculazione filosofica e, in generale, dal pensiero umano<sup>27</sup>. L'ateismo, in questa prospettiva, è una questione interpretabile più agevolmente, se la cultura europea prova a fare i conti con la storia del pensiero occidentale che, a partire dall'epoca

23. Bisogna registrare, in questi anni, diverse occasioni di confronto tra gli studiosi sul problema dell'ateismo, discusso in vari convegni e congressi. Si cfr., a solo titolo esemplificativo, *Il senso dell'ateismo contemporaneo*, Pàtron, Bologna 1961. Il volume si propone di analizzare le possibilità dell'ateismo, cercando una definizione teorica attraverso le sue forme essenziali, con particolare riferimento al razionalismo moderno e contemporaneo, con un'indagine delle implicazioni dell'ateismo per la scienza, in generale e, in particolare, per lo scienziato. Cfr. *Il problema dell'ateismo*, Atti del XVI Convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari (Gallarate 1961), Morcelliana, Brescia 1962; in merito G. BORTOLASO, *Il problema dell'ateismo*, in «La Civiltà Cattolica», 113, 1962, IV, pp. 144-149. Si veda inoltre il volume *Ateismo sfida ai cristiani*, Vita e Pensiero, Milano 1969 (si tratta del 39° Corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica dedicato al problema dell'ateismo contemporaneo). Anche il gesuita G. De Rosa interviene nella discussione: *Natura, criteri e radici dell'ateismo contemporaneo*, in «La Civiltà Cattolica», 118, 1967, II, pp. 417-432. Più recentemente *Il problema ateismo. Per una comprensione del fenomeno*, Città Nuova, Roma 1986.

24. Un affresco delle posizioni del periodo in ambito filosofico è stato offerto da P. GIUSTINIANI, *Metamorfosi del termine "secolarizzazione". La discussione dei filosofi cristiani di lingua italiana tra gli anni '60 e '80 del XX secolo*, in «Capys. Rivista di storia e di scienze religiose», 7, n.s., 2016, 1-2, pp. 103-134.

25. Cfr. G. COTTIER, *L'ateismo religioso e la desacralizzazione*, in *La desacralizzazione*, cit., pp. 431-466.

26. Si rimanda, a puro titolo esemplificativo, ad alcuni saggi di noti filosofi e teologi che sono entrati direttamente nel dibattito sull'ateismo in questi anni: C. FABRO, *Introduzione all'ateismo contemporaneo*, Studium, Roma 1944 (nel 1969 fu pubblicato, presso lo stesso editore, la seconda edizione riveduta e ampliata in due volumi). Inoltre H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, 1943; trad. it. A. Tombolini, E. Brambilla, G. Cavalli, Jaca Book, Milano 1992; J. MARITAIN, *Il significato dell'ateismo contemporaneo*, 1949; trad. it. T. Minelli, Morcelliana, Brescia 1983; A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 1965<sup>2</sup>; ID., *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970 e più tardi É. GILSON, *L'ateismo difficile*, 1979; tra. it. A. Contessi, Vita e Pensiero, Milano 1983.

27. Cfr. G. COTTIER, *L'ateismo religioso e la desacralizzazione*, cit., p. 431; inoltre F. CRESPI, *Ateismo e situazione sociale*, in *Fede, religiosità e ateismo*, cit., pp. 513-534.

moderna, ha registrato il fenomeno del dominio della ragione sulla religione<sup>28</sup>. Attraverso il processo di «razionalizzazione», sia il problema di Dio sia la questione del sacro o della religione sono stati relegati in una sfera sempre più marginale<sup>29</sup>.

Sul piano delle indagini sociografiche, per la rilevanza assunta nella lettura teologico pastorale della realtà, la diminuzione della pratica religiosa sembra avere riscontri significativi. Questi risultati dimostrano anche tra gli italiani un alternativo atteggiamento culturale, sociale, politico, etico, rispetto alla proposta cristiana. La situazione di eminente criticità non sfugge all'episcopato italiano. Attraverso alcuni interventi e specifici documenti, i vescovi si soffermano ad analizzare il fenomeno della secolarizzazione e gli altri aspetti specifici concernenti i comportamenti religiosi e gli orientamenti esistenziali-valoriali degli italiani<sup>30</sup>. Tra gli altri pronunciamenti, il documento *Vivere la fede oggi* – del quale il teologo napoletano Antonio Ambrosanio offre nel 1972 una puntuale analisi –, ammette una tenuta sostanziale quasi intatta del patrimonio religioso tradizionale, ma riconosce altresì uno scollamento più evidente e palese tra la fede teoricamente professata e la vita concretamente vissuta; infatti, «la religione sembra diventare un affare privato e individuale [...]. La religione non sembra corrispondere alle esigenze vitali degli uomini, intenti a costruirsi un'autonomia ed efficiente "città secolare". [...] C'è chi pensa e scrive che l'umanità cammina verso un'era, nella quale Dio potrà dirsi "morto" nel cuore di molti uomini»<sup>31</sup>.

Vi è effettivamente – come si chiede Acquaviva<sup>32</sup> – un legame tra le affermazioni dell'umanesimo ateo della modernità e l'irreligione della società industriale? I secoli XVI e XVII hanno davvero aperto, con lo sviluppo e l'applicazione della tecnica, un conflitto con la religione, portato a compimento nella società del XX secolo a seguito della rivoluzione industriale? Quale peso ha esercitato ed esercita l'evoluzione ideologica, tecnica, filosofica sulle masse? E ancora più esplicitamente: «quale incidenza ha avuto il movimento delle idee, lo sviluppo moderno della filosofia e delle altre forze "ideologiche", sulla "rivoluzione religiosa" contemporanea, come fenomeno di massa?»<sup>33</sup>.

28. Cfr. P. BREZZI, *I pericoli della "sacralità" medioevale*, in *Analisi del sacro*, cit., pp. 76-79.

29. In proposito cfr. O. TODISCO, *Riflessioni sull'ateismo contemporaneo*, in «Asprenas», 16, 1969, pp. 236-252.

30. Per ulteriori approfondimenti, cfr. A. MAFFEIS, *La Chiesa italiana e la secolarizzazione. I programmi pastorali della Conferenza Episcopale Italiana dal 1954 al 1989*, in «Capys. Rivista di storia e di scienze religiose», 7, 2016, 1-2, pp. 73-105.

31. Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Vivere la fede oggi*, 4 aprile 1971, n. 2, in *Enchiridion della Conferenza della Conferenza Episcopale Italiana*/1, Dehoniane, Bologna 1985, nn. 3627-3700, qui n. 3630; in merito, cfr. almeno A. AMBROSANIO, *Fede e vita cristiana in un mondo secolarizzato*, in «Asprenas», 19, 1972, pp. 1-24.

32. Cfr. S.S. ACQUAVIVA, *L'irreligione osservabile nello sviluppo delle strutture e dei rapporti sociali, in Società industriale: crisi del sacro?*, cit., pp. 28-38, qui pp. 28-29.

33. P.G. GRASSO, *Motivi culturali-ideologici della crisi del sacro*, in *Società industriale: crisi del sacro?*, pp. 44-62, qui p. 45.

Analizzando i motivi ideologici della crisi religiosa contemporanea, Grasso individua le radici nella cultura dell'«umanesimo ateo», attraverso i suoi corifei Marx e Freud. Questo umanesimo «senza Dio» avrebbe esercitato, perfino attraverso la comunicazione di massa, una pressione in tutti gli ambiti della vita personale e sociale, come nei diversi gruppi sociali, fomentando messaggi distruttivi e fondamentalmente in danno alla pratica religiosa con un evidente allontanamento dei credenti soprattutto dalla pratica morale, oppure dalla partecipazione ai riti liturgici<sup>34</sup>. Secondo il sociologo Acquaviva, «l'evoluzione ideologica, tecnica, filosofica, nel loro tendere all'irreligione sembrano confluire su basi comuni con il senso comune dell'uomo della strada che a poco a poco si apre verso maggiore scetticismo, incredulità e indifferenza religiosa»<sup>35</sup>. L'analisi della crisi del sacro, caratteristica della «civiltà delle macchine», dovrebbe essere letta con più attenzione alla luce dei meccanismi psico-sociali, in particolare della dinamica emotiva, perché «nessuna delle diverse prospettive usate nello studio della crisi del sacro, può avere la pretesa scientifica di dare una spiegazione totale del problema»<sup>36</sup>.

In estrema sintesi, secondo questi studiosi, per comprendere in modo adeguato il fenomeno della crisi del sacro o dell'irreligione o dell'indifferenza religiosa del mondo contemporaneo dovrebbero essere esaminati tutti quei fattori caratteristici delle grandi società metropolitane occidentali, a seguito dei processi di urbanizzazione, di industrializzazione, di tecnicizzazione, di automazione<sup>37</sup>. I nuovi fenomeni sociali e i nuovi ruoli dei soggetti umani nelle «nuove» società definite «irreligiose», tuttavia, non eliminano, non distruggono, non obliano la religione. Tuttavia, la stessa crisi religiosa, sperimentata in Occidente a partire almeno dal XVIII secolo, avrebbe arrecato un deterioramento del sacro nel senso classico del concetto<sup>38</sup>. Nella società a forte sviluppo industriale la perdita della religione nella sua forma standardizzata

34. Cfr. G. USCATESCU, *Desacralizzazione e cultura di masse*, in *Cultura arte e secolarizzazione*, cit., pp. 44-57; F. VISCIDI, *Aspetti della dissacrazione nella comunicazione sociale*, in *Società e secolarizzazione*, cit., pp. 263-282.

35. S.S. ACQUAVIVA, *L'irreligione osservabile nello sviluppo delle strutture e dei rapporti sociali*, cit., p. 29.

36. G. BRAGA, *L'aspetto psico-sociale della crisi del sacro nella società industriale*, in *Società industriale: crisi del sacro?*, pp. 39-43, qui p. 43.

37. In proposito, cfr. *L'uomo nella civiltà della tecnica*, cit., qui in particolare G. EVANGELISTI, *Automazione*, ivi, pp. 310-325. L'articolo presenta alcune interessanti considerazioni sulla nascita, lo sviluppo e le diverse applicazioni della «tecnica». Un particolare aspetto del dibattito riguarda il ruolo dell'architettura nella società industriale e secolarizzata; in proposito cfr. L. BENEVOLO, *Il volto umanistico dell'architettura nella città industriale*, ivi, pp. 269-279; G. VARALDO, *Architettura e secolarizzazione. Appunti per una definizione comparativa*, in *Secolarizzazione – Desacralizzazione e liturgia*, cit., pp. 649-671. Secondo Camilucci nell'arte contemporanea è possibile cogliere in modo evidente «i singoli segni del distacco progressivo dell'uomo dalle prospettive ontologiche e metafisiche che hanno costituito tradizionalmente la sua dignità di creatura d'eccezione in un creato destinato all'annichilimento, arbitro e giudice di tutti gli ordini inferiori di vita» (M. CAMILUCCI, *L'arte in una società desacralizzata*, in *Cultura arte e secolarizzazione*, cit., pp. 81-90, qui p. 83).

38. S.S. ACQUAVIVA, *L'irreligione osservabile nello sviluppo delle strutture e dei rapporti sociali*, cit., p. 33.



«non è quindi un fatto occasionale e contingente, espressione della volontà di pochi individui o di singole correnti ideologiche, bensì è espressione dello spostarsi della psicologia umana, con un tipo di struttura sociale, di comportamento, di atteggiamento intellettuale»<sup>39</sup>. Tra gli aspetti che qualificano i mutamenti sociali, è ricordata soprattutto la nuova visione emergente dall'attività economica, svolta secondo un'immanente razionalità scientifico-tecnico-professionale<sup>40</sup>.

In base agli indicatori socio-statistici relativi alla pratica/non pratica dei cattolici, si registra, sul piano microsociologico, una tendenza assai significativa. A ben vedere, già per Acquaviva, non esiste una definitiva conclusione volta a dimostrare l'inarrestabile disintegrazione del «sacro», né risulta possibile provare incontrovertibilmente una relazione di causa-effetto dei processi di industrializzazione e di urbanizzazione in rapporto alla secolarizzazione. Piuttosto, l'eventuale rapporto desacralizzazione/secolarizzazione, per essere chiarito, deve far riferimento a precisazioni di ordine generale concernenti soprattutto il significato e il concetto di sacro, in base al quale è possibile stabilire per la situazione odierna le caratteristiche di fondo della crisi della fede in un mondo in rapida trasformazione<sup>41</sup>. Gli studiosi, infatti, si cimenteranno a chiarire i concetti di «sacro» e di «profano», non senza affrontare quelli di «dissacrazione» e di «de-sacralizzazione». Anche per gli scienziati sociali, le ricerche storiche e fenomenologico-religiose di Mircea Eliade<sup>42</sup>, nonché quelle di Rudolf Otto<sup>43</sup>, sono ritenute fondamentali per comprendere il dibattito sul piano storico, culturale e filosofico-teologico. Del resto, sostiene Eliade, «il sacro e il profano sono due modi di essere nel mondo, due situazioni esistenziali assunte dall'uomo nel corso della storia»<sup>44</sup>.

39. Ivi, pp. 37-38. Cfr. A. ADVERSI, *Problemi religiosi dell'immigrazione urbana*, in *Società industriale: crisi del sacro?*, cit., pp. 84-109; in questo contributo, l'autore offre un'analisi dei problemi religiosi dell'immigrazione urbana, che caratterizzano in modo specifico la società industrializzata del XX secolo.

40. P. PAVAN, *Gli aspetti teologici del lavoro e una loro dissociazione dall'attività economica*, in *Società industriale: crisi del sacro?*, pp. 13-27, qui p. 18.

41. Cfr. S.S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, 1966<sup>2</sup>, pp. 23-74; W. JACHER, *Il fenomeno della desacralizzazione nel mondo contemporaneo*, in *Filosofia della secolarizzazione*, cit., pp. 199-210. Per ulteriori approfondimenti, cfr. C. MATARAZZO, I. SCHINELLA (a cura di), *Il futuro della fede in un tempo di crisi*, EDB, Bologna 2018.

42. Cfr. M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, trad. it. E. Fadini, Boringhieri, Torino 1967; ID., *Trattato di storia delle religioni*, trad. it. V. Vacca, Boringhieri, Torino 1954. Per una presentazione cfr. P.P. OTTONELLO, *Il sacro e il profano*, in «Humanitas», 21, 1966, pp. 747-751.

43. Cfr. R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, a cura di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1966; cfr. G. MORRA, *Il "sacro" di Rudolf Otto*, in «Humanitas», 22, 1967, pp. 1206-1213. Morra interviene sull'edizione italiana citata. La precedente edizione, curata sempre da Buonaiuti, era condotta sulla 14ª edizione tedesca del 1926. Nel frattempo Otto licenzia una nuova versione (nel 1936 raggiunge la 25ª ristampa). Lo studioso muore nel 1937 e per questo motivo l'edizione italiana del 1966 si basa su quella del 1936, considerata la redazione definitiva come voluta dall'autore.

44. M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, cit., p. 21.

Considerate opportunamente le chiarificazioni dei filosofi e degli storici delle religioni, De Rosa si sofferma ad analizzare la crisi diffusa del sacro, come denunciata dai sociologi. Per lo studioso gesuita, nonostante si diano riscontri inequivocabili della «crisi» sul versante delle indagini empiriche, queste ricerche non dovrebbe portare a equivoci teologici, soprattutto sul piano del rapporto tra «sacro» e «cristiano», tra «sacro» e «religione». La crisi religiosa in Occidente sarebbe stata provocata da svariati fattori e avrebbe percorso questi tre stadi: crisi della mentalità sacrale, crisi della religiosità e crisi del cristianesimo, caratterizzate tutte dal passaggio da una mentalità e struttura sociale agricola e pretecnica a una struttura industriale e tecnica<sup>45</sup>. Il cristianesimo, nonostante superi la concezione sacrale-naturale, non estranea ad altre religioni, in quanto essa stessa «religione» storica, si caratterizza inevitabilmente entro l'orizzonte del «sacro» ed è coinvolto quindi come le altre religioni nella più ampia analisi del lamentato disfacimento e deterioramento del sentimento di relazione con il Trascendente e dell'appartenenza religiosa. Intanto, prende le distanze dalla «sacralità naturale» per proiettarsi verso un orizzonte di «sacralità soprannaturale», che consiste nell'abbandonare la visione ierofanica a favore della visione teofanica delle realtà mondane. Tuttavia, l'inevitabile connubio del cristianesimo antico e medievale con il «sacro» anche sul piano politico – nonostante assuma e superi l'ottica sacrale-naturale – provoca in epoca moderna un equivoco sull'associazione *tout court* dei concetti «sacro» e «cristianesimo»<sup>46</sup>.

## 2. Etsi Deus non daretur. *Trasformazione della società cristiana e rivendicazione dell'autonomia umana (politica, scienza, etica)*

Secondo alcuni studiosi, la modernità, apertasi con l'Umanesimo e il Rinascimento, è stata sovente interpretata come l'epoca in cui il processo di adultità dell'uomo sarebbe stato portato a compimento, grazie alla riscoperta capacità umana di far uso dell'intelletto «senza la guida di un altro», come aveva già asserito Kant<sup>47</sup>. La modernità dunque si caratterizzerebbe per l'affermazione dell'autonomia e dell'indipendenza del regno umano da Dio: *etsi Deus non daretur*. Quest'idea avrebbe visto, grazie al trionfo illuministico della dea ragione, l'affermazione definitiva con sviluppi e riverberi nel positivismo, nel materialismo e poi nel nichilismo<sup>48</sup>.

45. Cfr. G. DE ROSA, *La crisi del sacro oggi*, cit., p. 233. Inoltre F. CRESPI, *Crisi del sacro, irreligione, ateismo*, in «Studi di sociologia», 3, 1965, pp. 34-84; inoltre ID., *La secolarizzazione nel mondo d'oggi*, in *Ecumenismo e secolarizzazione*, cit., pp. 44-54.

46. Cfr. G. DE ROSA, *Andiamo verso il tramonto del cristianesimo?*, cit., p. 131.

47. Cfr. I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è illuminismo?*, 1784, in ID., *Scritti di storia, politica diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2002<sup>3</sup>, pp. 45-52, qui p. 45; in merito, si cfr. V. FERRONE-D. ROCHE, *L'illuminismo nella cultura contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2002.

48. Sulla «parabola» della modernità-postmodernità, cfr. almeno G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.

Di fatto, il lungo processo di razionalizzazione, inaugurato con la modernità, ha rivendicato una serie di autonomie: quella della politica dalla teologia; quella della ricerca scientifica dalla filosofia e dall'etica; quella della natura e della tecnica dal soprannaturale e dalla fede; quella dell'economia dalla politica e dalla morale; quella dello Stato dalla Chiesa. Henri de Lubac, riprendendo uno dei temi a lui più cari, quello detto del «soprannaturale», nel 1965 osserva acutamente: «volendo proteggere il soprannaturale da ogni contaminazione, lo si era, di fatto, esiliato fuori dallo spirito vivente e dalla vita sociale, e il campo restava libero all'invasione del laicismo. Oggi, questo laicismo, proseguendo la sua strada, comincia a invadere la coscienza degli stessi cristiani. L'accordo con tutti è talora cercato su un'idea della natura che possa altrettanto bene convenire al deista e all'ateo: tutto ciò che viene dal Cristo, tutto ciò che deve condurre a Lui, è così ben relegato nell'ombra, che rischia di scomparirvi per sempre. L'ultima parola del progresso cristiano e l'ingresso nell'età adulta sembrerebbero allora consistere in una totale "secolarizzazione", che caccerebbe Dio non soltanto dalla vita sociale, ma dalla cultura e dai rapporti stessi della vita privata»<sup>49</sup>. Altri studiosi in quegli anni si soffermano sovente a indagare criticamente la genesi, lo sviluppo e gli esiti del processo di autonomia dall'influenza religiosa, realizzato nella politica, nella scienza, nell'etica, ambiti che hanno rivendicano la propria indipendenza dall'ingerenza della teologia e, in particolare, dal controllo della gerarchia ecclesiastica. Di qui una serie di riflessioni sul rapporto secolarizzazione e i vari settori della vita privata e pubblica delle società occidentali, da qualcuno già definite «postcristiane».

Con l'espressione «secolarizzazione della politica», osserva Arendt, si vuole indicare quel fenomeno che ha svincolato la politica dalla sottomissione della religione e della trascendenza<sup>50</sup>. La religione e la politica sono autonome l'una rispetto all'altra, perché «sono due forme strutturalmente ben distinte dell'agire

49. H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Aubier, Paris 1965, p. 15; trad. it. G. Benedetti, *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1978, p. 47; inoltre ID., *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier, Paris 1965; trad. it. G. Benedetti, *Agostinismo e teologia moderna*, Jaca Book, Milano 1978. I due volumi riprendono e ampliano un precedente studio di H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Aubier, Paris 1946. Per ulteriori approfondimenti, cfr. C. MATARAZZO, *Jacques Maritain nel dibattito sul soprannaturale tra secolarizzazione e "nuova cristianità"*. *Alle fonti di un nuovo umanesimo cristiano*, in J. MARITAIN, *Il peccato dell'Angelo. Saggio di re-interpretazione delle posizioni tomiste*, a cura di C. Matarazzo, Città Nuova, Roma 2014, pp. 9-80.

50. Cfr. in proposito le riflessioni di H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 79-82; inoltre, cfr. P. SCAPIN, *Secolarizzazione e problema etico*, in *Ermeneutica della secolarizzazione*, cit., pp. 475-478 e G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma 1983; per altri aspetti del rapporto tra «società scientifica» e «società secolare», soprattutto in riferimento agli aspetti concernenti il senso dell'espressione «post-cristiano» dell'epoca «secolare», cfr. D. DUBARLE, *Société scientifique et société séculière*, in *Ermeneutica della secolarizzazione*, cit., pp. 479-503.

umano»<sup>51</sup>. Tuttavia, la storia ha dimostrato l'esistenza di una interconnessione molto più complessa del rapporto religione-politica non facilmente risolvibile con semplici proclami di principio; infatti, bisogna ammettere diverse forme di derivazione della politica dalla religione e della religione dalla politica, in quanto, come è stato notato recentemente, tra gli altri nodi, c'è una questione ancora da indagare concernente precisamente la nascita dello Stato moderno anche in riferimento alla libertà di espressione personale e/o comunitaria della fede nella società civile. Questo aspetto è uno dei pilastri fondamentali della modernità, la quale si sviluppa in senso secolarizzante, la cui piena realizzazione consiste nell'affermazione della laicità, termine non privo di equivoci<sup>52</sup>. Intanto, la questione politica in rapporto al cristianesimo, è già indagata in prospettiva storica da Hans Bornewasser, il quale non a caso fa riferimento alla nascita dello stato moderno e al sorgere delle democrazie. Lo stato moderno – ricorda in un suo intervento – nasce nell'Italia settentrionale, dove è stato perfino coniato il termine «Stato». Lo studioso rivolge l'attenzione ad alcuni teorici della visione «mondana» della vita umana, ovvero si confronta con i nomi di Marsilio di Padova, Guglielmo d'Occam, Roberto Bellarmino, Cristian Wolff, Thomas Hobbes e, in particolare, con la posizione di Nicolò Machiavelli. Quest'ultimo «elaborò un sistema empirico e razionale; il principe doveva essere in grado di difendere uno stato artificialmente costituito, contro i pericoli interni ed esterni»<sup>53</sup>.

La secolarizzazione della politica, di cui Machiavelli sarebbe il corifeo principale, ha quindi portato inizialmente all'affermazione dello Stato assoluto, percorso giunto a compimento nel totalitarismo dittatoriale del Novecento, passando attraverso la teorizzazione dello Stato etico di Hegel<sup>54</sup>. Nacque e si radicò la convinzione

51. S. COTTA, *La secolarizzazione al bivio: sacralizzazione o caos?*, in *Ermeneutica della secolarizzazione*, ivi, pp. 171-185, qui p. 171. Si veda anche il breve intervento di M. VAN OVERBEKE, *La règne séculier et le rêve égalitaire*, ivi, pp. 187-192 e più recentemente R. PEZZIMENTI, *Politica e religione. La secolarizzazione nella modernità*, Città Nuova, Roma 2004.

52. In merito, cfr. L. DIOTALLEVI, *L'ordine imperfetto. Modernizzazione, Stato, secolarizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014; ID., *La pretesa. Quale rapporto tra Vangelo e ordine sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013. Per un approccio storico-culturale, cfr. M. PROSPERO, *Alle origini del laico. Diritto e secolarizzazione nella filosofia italiana*, FrancoAngeli, Milano 2006.

53. H. BORNEWASSER, *Stato e politica dal Rinascimento alla Rivoluzione francese*, in *Sacralizzazione e secolarizzazione nella storia della Chiesa*, cit., pp. 1360-1378, qui p. 1362, inoltre P. SIMONCELLI, *Considerazioni sulla secolarizzazione nel Rinascimento*, in *Genesi della secolarizzazione*, cit., pp. 355-368.

54. Potrebbe sembrare – afferma E. Rivera de Ventosa – che nell'opera di Hegel non ci sia posto per la secolarizzazione. A ben vedere, se si esamina il concetto di religione in rapporto alla filosofia, «alla luce del tema teologico dell'«immanenza» e «trascendenza» divina, avvertiamo subito che nella concezione hegeliana si è giunti attraverso la dialettica alla piena e totale immanenza dell'idea di Dio» (E. RIVERA DE VENTOSA, *La deviazione più significativa nella genesi della secolarizzazione*, in *Genesi della secolarizzazione*, cit., pp. 346-354, qui p. 352). Cfr. inoltre J. DERBOLAV, *Motivi di secolarizzazione in Hegel e Feuerbach*, cit., pp. 337-345; S. CARAMELLA, *Giorgio Hegel e la secolarizzazione*, in *Per una storia della secolarizzazione*, cit., pp. 25-34.

secondo cui la politica dovesse essere ispirata da necessità pratiche della Nazione e non dagli astratti ideali della teologia o della filosofia. D'altra parte, nel Cinquecento, l'eliminazione della barriera divisoria tra *litterae humanae* e *litterae divinae* ha portato perfino alla negazione del principio di autorità<sup>55</sup>. Lungo quel periodo storico (vale a dire dal Rinascimento alla Rivoluzione francese), il processo di secolarizzazione dello stato e della politica ha rivendicato il «punto di vista empirico» dei due ambiti. Infatti, per la dimostrazione di questo principio si esibiscono, lungo il dibattito, motivazioni pratiche e circostanze storiche concrete indipendenti dalle norme di una Chiesa o di una religione. Questa prospettiva sarebbe alla base della teoria secolare della politica in Occidente e la stessa Rivoluzione francese «non era dunque ancora il termine di quel processo di secolarizzazione»<sup>56</sup>, portato a piena realizzazione nei secoli successivi. A ben vedere, punto di partenza dello studio storico della secolarizzazione – ha affermato René Rémond – può essere fissato proprio dall'evento socio-politico più rilevante in Europa, ovvero dal 1789, perché dalla Rivoluzione francese in poi e le scelte fatte allora – in particolare con la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789) e con la *Costituzione civile del clero* (1790) – «hanno inaugurato una nuova epoca, la nostra. Anche se i protagonisti dell'epoca non ne hanno avuto chiaramente coscienza, perché, sebbene le loro iniziative annunciassero l'avvenire delle relazioni giuridiche fra Chiese e Stati, il loro modo di vedere restava fra i più tradizionalisti: erano gli eredi della monarchia gallicana»<sup>57</sup>.

La nuova visione del potere è uno dei fattori distintivi del processo di secolarizzazione della politica, la cui piena realizzazione sarebbe la democrazia moderna. Se si riflette con attenzione, nella sua origine e nel suo esercizio, il regime democratico, demitizzando, secolarizza il potere: «esso non ha investitura dalla divinità, ma dal popolo; sceglie i migliori che rappresentino il popolo e non procede per via ereditaria; il voto rappresenta in questa logica del potere “una verifica empirica critica”»<sup>58</sup>. La nuova società democratica vive tensioni e provvisorietà, soprattutto per la necessità di realizzare compromessi tra le parti, le forze, le componenti. Pertanto, «non potendo fare appello ad alcuna volontà superiore, ad alcuna investitura dall'alto, la democrazia non ha altro difensore che se stesso e i suoi atti, che insieme la precedono e la seguono»<sup>59</sup>. In questa prospettiva di indagine, perfino

55. Cfr. A. PLEBE, *Demitizzazione e secolarizzazione*, in *Per una storia della secolarizzazione*, cit., pp. 46-56, qui pp. 51-52.

56. H. BORNEWASSER, *Stato e politica dal Rinascimento alla Rivoluzione francese*, cit., p. 1378.

57. R. RÉMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, trad. it. M. Sampaolo, Laterza, Roma-Bari 2003 (or. fr. Paris 1998), p. 13. Più recentemente, R. RÉMOND, M. LEBOUCHER, *Il nuovo anticristianesimo*, trad. it. M. Nazzaro, Lindau, Torino 2007.

58. G. CAMPANINI, *Secolarizzazione del potere e democrazia*, in «*Studium*», 67, 1971, pp. 820-828, qui pp. 822-823.

59. *Ivi*, p. 826.

l'antropologia politica è interrogata dalla secolarizzazione. Essa, studiando l'uomo «cive sulla terra» – come amerebbe dire Dante (*Paradiso*, VIII, 116) – è chiamata a considerare il ruolo della religione in campo socio-politico. Il problema di fondo è quello di «recuperare, e non di eludere, all'interno stesso dell'esperienza politica, i motivi della religione e dell'economia, osservando la presenza e il fermento delle idee sacrali nello svolgimento storico, e valutando l'impulso creativo dei bisogni e degli interessi nei rapporti societari»<sup>60</sup>.

L'autonomia della scienza è un altro fondamentale cardine del processo di indipendenza della ricerca umana rispetto alla sfera sacra e/o religiosa, soprattutto per quanto concerne le scelte etiche dei cristiani<sup>61</sup>. Per valutare gli esiti del processo secolarizzante, secondo Eriq Dussel, occorre ricostruire il cammino dell'autonomia scientifica, anticipando l'analisi storica della sua nascita, da stabilire a partire dall'avvento del primo papa umanista, Nicola V (1447-1455), alla Rivoluzione francese e, in particolare, al pontificato di Pio VI (1775-1799)<sup>62</sup>. In questo periodo, si affermerebbe sempre di più l'opzione di fondo propria della ricerca scientifica anche del futuro, orientata più al secolarismo come tendenza peggiorativa del processo di secolarizzazione. Il processo di de-mitizzazione o di de-divinazione del mondo sarebbe già presente nella teologia biblica con la dottrina della creazione, a sua volta continuato dai Padri della Chiesa. Riprova è il fatto che, nel periodo patristico, si supera la visione mitica ellenistico-romana del mondo a favore della visione creazionista ebraico-cristiana, dalla quale prenderà forma l'interpretazione filosofico-teologica della storia<sup>63</sup>. Tuttavia, «dal punto

60. V. FROSINI, *Sacralizzazione e secolarizzazione nell'antropologia politica*, in *Prospettive sulla secolarizzazione*, cit., pp. 107-109, qui p. 109.

61. Cfr. E. GARULLI, *Scienza e secolarizzazione*, in *Prospettive sulla secolarizzazione*, cit., pp. 137-146. Cf. inoltre O. TODISCO, *Scienza, metafisica, religione*, in «Medicina nei secoli», 13, 1976, pp. 31-71. Lévinas, dal canto suo, ha avanzato qualche riflessione sul problema dell'indipendenza della tecnica da qualsiasi legame con la trascendenza, nel più ampio contesto del processo di secolarizzazione (cfr. E. LÉVINAS, *Sécularisation et faim*, in *Ermeneutica della secolarizzazione*, cit., pp. 101-109).

62. Cfr. E. DUSSEL, *Dalla secolarizzazione al secolarismo della scienza, dal Rinascimento all'Illuminismo*, in *Sacralizzazione e secolarizzazione nella storia della Chiesa*, cit., pp. 1379-1405.

63. Löwith afferma: «l'uomo moderno elaborò una filosofia della storia, secolarizzando i principi teologici nel senso del progresso verso un compimento e applicandoli a un numero sempre crescente di conoscenze empiriche, che rendono problematici sia l'unità della storia del mondo sia il suo progresso» (K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, ed. cit., p. 39). In merito si cfr. A. MILANO, *Filosofia e teologia della storia. La tesi di Karl Löwith e il problema di una filosofia della storia*, in «Asprenas», 10, 1963, pp. 475-499. La filosofia della storia proposta da Löwith, secondo Milano, non è altro che la realizzazione del processo di secolarizzazione della visione cristiana della storia: «dalla storia come storia della salvezza e campo dell'azione divina si giunge alla storia intesa quale campo dell'azione dell'uomo, rifiutando l'ingerenza di un Dio inconoscibile e sconosciuto» (ivi, p. 478). Altri rilievi critici all'opera di Löwith sono venuti da R. FRANCHINI, *Un invito al miracolo*, in «Il Mondo», 26 agosto 1950, ora in Id., *Pensieri sul «Mondo»*, a cura di R. Viti Cavaliere, C. Gily Reda, R. Mellillo, Luciano, Napoli 1999, pp. 22-24.

di vista metafisico, il mondo considerato principalmente come “creato”, non era ancora una visione adeguata per la nuova scienza. Erano necessarie una certa radicale modernizzazione (*Verweltlichung*), una desacralizzazione o profanazione (*Profanisierung*), una secolarizzazione (*Säkularisierung*), che permettesse di interpretare il cosmo con le sue stesse strutture»<sup>64</sup>. Tra Rinascimento e Illuminismo, quindi, la scienza andrà in questa direzione, soprattutto mettendo in discussione i principi della fede nella rivelazione e la visione del mondo propria del cristianesimo (la descrizione astrale della Bibbia, la centralità della terra, la sfericità del cielo). Il secolarismo della scienza fu una reazione dovuta alla paura di quei teologi, manifestamente sospettosi dell'inconciliabilità della «nuova scienza» con la fede cristiana. Dalle posizioni assunte dalla gerarchia della Chiesa, gli scienziati, in parte ecclesiastici, furono portati al «concordismo», oppure si lanciarono nel «secolarismo», ovvero nell'opposizione radicale alla Chiesa o a parte dei suoi teologi. Quindi il «secolarismo scientifico» sorgerebbe in alternativa alla visione classica del mondo e della natura ed elabora perfino una particolare visione di Dio e del divino, quasi in alternativa, o perfino in opposizione a quella fino ad allora proposta e insegnata dalla teologia cristiana e comunque dal magistero ecclesiale<sup>65</sup>.

In un certo senso, la scienza, sviluppando l'indole «positivistica», comincia a impiantare i futuri pilastri portanti dell'autonomia e dell'ab-solutizzazione della natura, la quale gradatamente nei secoli «fu vista strutturata come una macchina: “natura naturata”, che funziona grazie a leggi fisse imposte dalla stessa natura (*natura naturans*)»<sup>66</sup>. Qui è possibile individuare il centro del passaggio dalla secolarizzazione – come propensione attigua alla visione cristiana del mondo – al secolarismo della scienza – tendenza che esprime palese e radicale opposizione alla teologia cristiana. Intanto, bisogna riconoscerlo, «la Chiesa non accolse, in generale, la scienza come figlia ma con sospetto e contro la sua volontà. La falsa antinomia scienza-cristianità rese impossibile la maturazione. [...] La secolarizzazione che si trasformò in secolarismo ci presenta, ora, una cultura *etsi Deus non daretur*»<sup>67</sup>.

64. E. DUSSEL, *Dalla secolarizzazione al secolarismo della scienza, dal Rinascimento all'Illuminismo*, cit., p. 1381.

65. Chiosando il pensiero di Vahanian, Milano afferma: «con la scomparsa della fede biblica, cioè con la “morte di Dio”, l'inaugurazione di un universo postcristiano va imputata al traviamiento del Cristianesimo piuttosto che interamente all'arroganza della scienza o di qualche movimento materialistico o ideologico, che i cristiani vorrebbero vedere come espressione di laicismo. Oggi la situazione è così mutata che ci si dovrebbe ribellare al Cristianesimo se si vuole credere in Dio o se si vuole salvare la cultura occidentale dalla sua progressiva dissoluzione» (A. MILANO, *Gabriel Vahanian testimone dell'Assoluto*, in «Asprenas», 16, 1969, pp. 268-314, qui p. 279).

66. E. DUSSEL, *Dalla secolarizzazione al secolarismo della scienza, dal Rinascimento all'Illuminismo*, cit., p. 1386.

67. *Ivi*, pp. 1404-1405.

In questo contesto, Enrico Garulli – confrontandosi opportunamente con le osservazioni di Teilhard de Chardin<sup>68</sup> – evidenzia il conflitto apertosi tra scienza e religione, in particolare in campo cosmologico: dalle posizioni di difesa della Chiesa contro il «vangelo scientifico», secondo l'espressione di padre Teilhard, è possibile comprendere come si siano caratterizzati in Occidente i rapporti tra scienza e fede cristiana, soprattutto in riferimento all'ermeneutica dei testi biblici (rivelazione) con il nuovo sistema di interpretazione dei fenomeni naturali (scienza sperimentale). Intanto, la rivendicazione dell'autonomia della scienza ha comportato altresì la negazione di ogni intromissione soggettiva e antropologica, quindi ogni eventuale ingerenza filosofica. I rapporti «interrotti» tra scienza e religione, hanno prodotto l'idea che la scienza positivista potesse porsi in un orizzonte indipendente, autonomo ed esaustivo rispetto addirittura alla stessa filosofia. Nel Novecento, sia Karl Jaspers sia Martin Heidegger, l'uno con la «fede filosofica» l'altro con l'«interrogazione ontologica», limitano l'euforia scienziasta e pongono nuovamente la scienza di fronte all'idea del limite. I rapporti, quindi, sono stati caratterizzati «da un atteggiamento di prudenza di fronte alla pretesa della scienza, non solo nei suoi intenti conoscitivi, ma anche nella così detta pretesa esoterica, sia che l'indagine si muova, come in Jaspers, dalle esigenze di un confronto diretto della scienza con la filosofia, sia, come in Heidegger, con la considerazione del fenomeno scienza visto all'interno stesso del discorso metafisico»<sup>69</sup>. Nell'«atteggiamento negativo» della scienza «di fronte alla verità, sia essa di origine filosofica o religiosa», la scienza preferisce schierarsi per il «profano» opponendosi al «sacro». A ben vedere, nel processo di autonomia dell'umano, Dio appare perfino una minaccia per la libertà umana. Quindi, «la scienza e la tecnica sembrano attività puramente profane, non parlano di Dio. Egli, infatti, non interviene nelle formule del fisico, e le macchine elettroniche non risolvono mai il problema della sua esistenza»<sup>70</sup>.

Le varie trasformazioni quindi hanno portato all'attuale fisionomia delle società industrializzate, definite civiltà della «tecnica» o delle «macchine»<sup>71</sup>. Affrontare que-

68. Cfr. T. DE CHARDIN, *Science et Christ*, Seuil, Paris 1965, pp. 239-241.

69. E. GARULLI, *Scienza e secolarizzazione*, cit., p. 144. Anche Michel Henry, dal fronte della «fenomenologia materiale», avanza severe riserve sul ruolo della scienza sperimentale inaugurata da Galileo Galilei e sulla funzione della tecnica nella società contemporanea. Del filosofo francese, a solo titolo di esempio, cfr. M. HENRY, *Quattro saggi sull'etica della vita*, a cura di G. Iaia, C. Matarazzo, Guida editori, Napoli 2016.

70. J. DE FINANCE, *Due radici dell'ateismo odierno*, in «La Civiltà Cattolica», 117, 1966, III, pp. 378-390, qui p. 388. Si cfr. inoltre F. JOSSA, *Significato e limiti della secolarizzazione*, in *Genesi della secolarizzazione*, cit., pp. 281-286. In questo periodo, Étienne Gilson approfondisce gli aspetti storico-speculativi della dimostrazione dell'esistenza di Dio nella tradizione medievale, con particolare riferimento a Tommaso d'Aquino. Cfr. É. GILSON, *Tre lezioni sul problema dell'esistenza di Dio*, a cura di C. Matarazzo, Armando, Roma 2013.

71. Cfr. E. DI ROVASENDA, *Valutazione umanistica e religiosa della tecnica*, in *L'uomo nella civiltà della tecnica*, cit., pp. 253-268.



sto discorso significa accostare temi e problemi di diversa natura, aperti a ulteriori interrogativi. La risposta a essi «implica un giudizio sul valore morale e civile della tecnica, quanto, inoltre, la civiltà non è dissociabile dalla religione, il rapporto fra tecnica e religione viene ad essere incluso nella nostra problematica»<sup>72</sup>. Indiscutibilmente i grandi progressi scientifici hanno arrecato all'umanità notevoli vantaggi sul piano sociale, economico, organizzativo e la tecnica, per il suo specifico, ha aiutato gli uomini, attraverso le varie forme di automazione, a migliorare la qualità della vita personale, familiare e comunitaria. Tuttavia, le istanze della conoscenza scientifica, se assolutezzate, potrebbero perdere di vista gli scopi propri di tale ricerca, ovvero perseguire il bene dell'uomo. La stessa «civiltà delle macchine» incorre nel pericolo di includere e di praticare valori di potenza, quando oblia volutamente quelli dello spirito o più specificamente quelli religiosi. La «civiltà della tecnica», favorita dai progressi di specifici apporti conoscitivi, dovrebbe dunque non solo sostenere una nuova forma di umanesimo, ma dovrebbe avere anche il compito di promuovere valori morali armonici per l'edificazione di una civiltà a misura d'uomo. Emerge, quindi, una prospettiva critica orientata a superare la pretesa di onnipotenza della scienza, proponendo di armonizzare tecnica, scienza e progresso con i valori della religione<sup>73</sup>. Infatti, considerata la contemporanea sensibilità del cattolicesimo nei confronti del mondo odierno – grazie alle decisive posizioni assunte dal Concilio Vaticano II – «la Chiesa favorisce la scienza e approva il retto progresso tecnico, perché bene intende con materna saggezza che quando più la tecnica si perfeziona, tanto più essa può avvicinare l'uomo a Dio [...]»<sup>74</sup>.

A questo proposito, cadono opportuni gli interrogativi dello studioso gesuita De Rosa, quando si chiede se la tecnica sia contro la fede e se la fede cristiana in questo nuovo contesto abbia ancora senso. Se la tecnica non è contro la fede, può rappresentare comunque una tentazione e può rendere incapace l'uomo «di accogliere l'assoluto della verità cristiana»<sup>75</sup>. In questo senso, «[...] l'*homo technicus* si sente forte, dominatore, capace non solo di dominare la terra, ma capace di dare la scalata ai cieli [...]. L'*homo technicus* è veramente *faber sui ipsius*, si sente autosufficiente»<sup>76</sup>. Dal canto suo, il cristianesimo se, da un lato, deve ripensare i principi della fede per esprimerli nell'era della tecnica in categorie e linguaggio rinnovati<sup>77</sup>, sia sul piano

72. Ivi, p. 253.

73. In merito cfr. *Religione e civiltà della tecnica*, num. mon. di «Sacra Doctrina» 19, 1974, n. 74. Recentemente si è posta nuovamente attenzione su questa prospettiva. Mi sia consentito di rinviare a C. MATARAZZO (a cura di), *Educare all'umano a partire da Michel Henry*, Ladolfi, Borgomanero (NO) 2018.

74. E. DI ROVASENDA, *Valutazione umanistica e religiosa della tecnica*, cit., p. 262.

75. G. DE ROSA, *La fede cristiana nell'era della tecnica*, cit., p. 139.

76. Ivi, p. 138.

77. Per De Rosa «il cristianesimo non solo è capace di dare un'anima alla tecnica, ma anche di dare senso allo sforzo tecnico dell'uomo: un senso, certo, trascendente, ma non per questo meno reale ed entusiasmante» (*La fede cristiana nell'era della tecnica*, cit., p. 142).

del dialogo con la cultura sia sul piano della comunicazione pastorale, dall'altro lato, non deve neanche dimenticare l'azione di influenza sulle masse prodotta dalla scienza e della tecnica, le quali «hanno “disincantato”, desacralizzato, demitizzato la “natura fisica” e i “misteri della vita”, della fecondità e dello sviluppo psico-sociale dell'uomo. I fenomeni, e le forze che in essi si manifestano, sono conosciuti o conoscibili e in parte dominabili e manipolabili dall'uomo, e quindi non appaiono più come divini o manifestazioni del divino»<sup>78</sup>.

Anche il problema etico rientra nell'orizzonte di autonomia dall'ingerenza del cattolicesimo, a motivo del processo di transizione delle società a larga maggioranza religiose, o se si vuole, cristiane. Pietro Scapin non riduce semplicisticamente la secolarizzazione a quel processo rovinoso che ha arrecato alla società divisione e abbruttimento rispetto alla questione religiosa o a quella morale. «Esigenza di autonomia rispetto alla religione e non necessariamente rifiuto della religione, il processo di secolarizzazione sbocca in una situazione secolare che, sola, apre l'orizzonte alla condotta etica. In tale contesto, la religione ufficiale – le Chiese, nell'ambiente cristiano – modifica radicalmente il suo ruolo tradizionale. Questo era sacralizzante nella società presecolare; diventa ruolo di testimonianza nella società secolare»<sup>79</sup>. In modo più dettagliato, Luigi Lombardi Vallauri mette in evidenza – in dialogo soprattutto con le massime morali di Kant («considera l'altro come fine e mai come mezzo») e di Sade («considera l'altro come mezzo e mai come fine») – il rapporto tra secolarizzazione e sadismo, constatato in Europa a partire almeno dal 1965. Con «sadismo» lo studioso intende in senso teorico (filosofico o ideologico) l'«insieme di “giudizi” di valore, morali e politici, su fenomeni quali la violenza, l'omosessualità e la sodomia, la pornografia, la libertà sessuale dei giovani e le infedeltà agli impegni familiari, l'aborto volontario. I giudizi indulgenti, o decisamente favorevoli, sono sempre più largamente diffusi; i “comportamenti” (il sadismo in senso pratico) seguono a distanza, ma sulla stessa linea»<sup>81</sup>. Lombardi Vallauri, quindi, propone una breve spiegazione di questa «epidemia», vedendo, nella massima kantiana del dovere, il «cristianesimo secolarizzato»; mentre nella massima di Sade – definito l'anti-Kant – vi sarebbe la negazione di tale cristianesimo e, di conseguenza, perfino la negazione della «morale laica»<sup>82</sup>.

78. J. RAMOS-REGIDOR, *Secolarizzazione, desacralizzazione e cristianesimo*, in *Secolarizzazione – Desacralizzazione e liturgia*, 473-565, qui p. 498; cfr. O.F. ANDERLE, *Sacralità e secolarizzazione nel processo di sviluppo delle civiltà superiori*, in *Società e secolarizzazione*, cit., pp. 194-206.

79. P. SCAPIN, *Secolarizzazione e problema etico*, cit., p. 478.

80. Cfr. L. LOMBARDI VALLAURI, *Secolarizzazione e sadismo*, in *Ermeneutica della secolarizzazione*, cit., pp. 397-401, qui p. 398.

81. *Ivi*, p. 397.

82. Secondo Umberto Regina (*Il contributo di Kant alla secolarizzazione*, in *Prospettive sulla secolarizzazione*, cit., pp. 111-123), Kant, in piena epoca illuministica, è particolarmente attento alla questione della religione: «la religione in Kant è da secolarizzare, ma la secolarizzazione è opera religiosa. [...] La dimensione religiosa che si presenta come resistente alla concettualizzazione secolarizzante di Kant è la stessa “Chiesa”» (*ivi*, p. 111).

In quest'ottica, «il decennio 1965-1975 rappresenta per l'Occidente il passaggio dalla "secolarizzazione del cristianesimo" (moralì laiche e borghesi-virtuose elaborate e proposte dalle filosofie umaniste postulatorie dell'800) alla "decrisianizzazione" integrale, cioè al sadismo ideologico di massa per effetto del crollo della morale borghese-virtuosa dovuto alla percezione di opulenza immanente; crollo che a sua volta ha comportato quello del cristianesimo sociologico, dato che quest'ultimo era sostenuto dalla coincidenza superficiale e fattuale (non, naturalmente, profonda e intenzionale) di certe virtù cristiane con certe virtù borghesi»<sup>83</sup>.

«Secolarità», oltre a essere un termine nel tempo più condiviso, esprime un certo modo di concepire la vita e diventa un'etichetta, grazie alla quale si raggruppano «alcune tendenze» maggiormente influenti sull'etica cristiana, quindi sulle scelte di fondo degli stessi battezzati ancora più indifferenti alle indicazioni morali del magistero, dal momento che preferiscono vivere la propria appartenenza religiosa in modo intimistico o comunque formalistico. «Secolarità e secolarizzazione indicano il processo (ed il compito) che consiste nel prendere sul serio, nell'ambito della fede, l'uomo ed il mondo, nel loro valore proprio; ma queste nozioni possono significare anche un rifiuto di ogni trascendenza nei confronti di Dio, e di conseguenza, nei confronti di ogni presenza di Dio nell'esistenza umana e di una relazione diretta con Dio»<sup>84</sup>. Si sottolinea inoltre la molteplicità di sensi della parola «secolarità» e le differenti correnti nell'ambito della teologia e dell'etica secolari. Dalle varie questioni nate in campo etico, osserva Coenraad Van Ouwerkerk, nasce l'esigenza di dialogo, al fine di favorire un serrato dibattito e un costruttivo confronto così da porre in luce i compiti specifici della teologia e della Chiesa nei confronti delle varie prospettive etiche della fede secolare.

### 3. *Un dibattito ancora aperto per un «nuovo» impegno cristiano*

Alcuni non si sarebbero aspettati la persistenza della religione nella sua forma classica, soprattutto a seguito dell'impegnativo dibattito degli anni passati, durante il quale, molti studiosi di varia estrazione culturale hanno preconizzato la sua eclissi. Secolarizzazione, dunque, non senza equivoci di fondo, diventava sinonimo di a-religiosità, di a-teismo, di s-cristianizzazione, de-sacralizzazione [...] «Singolare esito quello della secolarizzazione: sorta e sviluppatasi con intenti

83. L. LOMBARDI VALLAURI, *Secolarizzazione e sadismo*, cit., p. 400.

84. C. VAN OUWERKERK, *Secolarità ed etica cristiana*, in *Problemi attuali di teologia morale fondamentale*, num. mon. di «Concilium», 3, 1967, n. 5, pp. 113-158, qui pp. 113-114. Secondo lo studioso, le varie correnti possono essere così indicate: 1. confronto della teologia morale cattolica con il fenomeno della secolarità; 2. teonomie contro eteronomie (Robinson e Ricoeur); 3. etica di un mondo maggiorenne (Bonhoeffer e Sölle); 4. fede ridotta all'etica (Van Buren e Hamilton); 5. secolarizzazione come missione del credente (Cox).

di desacralizzazione viene fagocitata dalle religioni storiche o di recente formazione, che resistono attivamente all'impatto, evitando la deriva, riprendendo la rotta, con la loro bussola di contenuti valoriali e simboli cerimoniali appena scossa l'ondata della secolarizzazione. [...] In fondo, sacro e secolare riescono a convivere abbastanza bene grazie al loro equilibrio continuamente instabile e perciò in grado di seguire le spinte del momento senza correre gravi rischi di caduta. La storia più che millenaria della religiosità si è sempre giovata di questo andamento spiraliforme»<sup>85</sup>. È questa la conclusione di un articolo del sociologo Roberto Cipriani risalente al 1995. A ben vedere, alcuni fattori, come le chiarificazioni semantico-concettuali, la relativizzazione delle indagini socio-demo-psico-statistiche, il confronto sul piano metodologico hanno portato, in questi anni, la sociologia a un'elaborata e talvolta tormentata revisione della categoria di secolarizzazione anche in rapporto alla realtà del lavoro pastorale. Essa ha vissuto una «decantazione ideologica», poiché «ha saputo evidenziare che la "secolarizzazione" non segna né la fine *tout court* della religione, né il trionfo troppo facile e automatico della fede, bensì una complessa «transfunzionalizzazione» d'entrambe nell'oggi della tecnopoli»<sup>86</sup>.

Perfino la teologia – e non solo la sociologia – vive la sua decantazione ideologica in rapporto alla secolarizzazione, poiché ha avviato una rivisitazione storiografica, con l'intento, da un alto, di superare la teologia della secolarizzazione e, dall'alto lato, di assumere questa categoria come quel momento in cui la riflessione teologica ha fatto propri i concetti di «mondo adulto», «sacro-profano», «secolarizzazione-desacralizzazione», volendo evitare il pericolo di ridurre e di dissolvere la fede e il messaggio cristiano nel mondo, nel profano, nell'azione politica, nella desacralizzazione, com'era stato sussurrato finanche da qualche esponente della teologia della liberazione. La teologia cristiana, perciò, si comprenderebbe oggi come teologia postsecolare<sup>87</sup>. In questo senso, «la prospettiva della secolarizzazione non appare più adeguata per comprendere la specificità dei processi di mutamento religioso nelle società industriali avanzate»<sup>88</sup>. Dal canto suo, la teologia si è interrogata criticamente sul ruolo della sociologia, evitando il pericolo di diventare essa stessa sociologia,

85. R. CIPRIANI, *Secolarizzazione e oltre*, in *Secolarizzazione e ritorno del sacro*, cit., pp. 543-553, qui p. 553.

86. P. VANZAN, s.v. *Secolarizzazione*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, pp. 220-231, qui p. 226. Inoltre, cfr. A. MILANO, s.v. *Secolarizzazione*, in G. BARBAGLIO, S. DIANICH (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia*, Paoline, Alba 1977, pp. 1438-1466.

87. Si cf. H.-M. BARTH, *Teologia della secolarizzazione oggi: teologia post-secolare*, in *Secolarizzazione e ritorno del sacro*, cit., pp. 475-490. Si veda più recentemente *La secolarizzazione oggi*, Editoriale a «La Civiltà Cattolica», 153, 2002, I, pp. 425-434 (l'articolo rilancia la questione storiografica sulla secolarizzazione in rapporto al secolarismo, partendo dal saggio di R. RÉMOND, *La secolarizzazione*, cit.). Inoltre, G. SILVESTRE, *La teologia della liberazione: storia, problemi, conflitti prospettive e speranze*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2006.

88. F. GARELLI, *Le trasformazioni della religione in una società industriale avanzata*, in «Rassegna di Teologia», 22, 1981, pp. 379-385, qui p. 279, n. 2.

come la sociologia si è esonerata dall'interpretazione teologica dei fatti: quindi né socio-teologia, né teo-sociologia<sup>89</sup>, nonostante gli studiosi abbiano cercato nel frattempo una possibile definizione di «sociologia pastorale», chiarendo i rispettivi campi di indagine e le possibilità di collaborazione scientifica<sup>90</sup>.

Ciò che sembrava un esito consolidato della modernità – la neutralizzazione della religione – risulta messo sorprendentemente in discussione. Non a caso gli studi più recenti, sia di ambito teologico-pastorale e filosofico sia sociologico e storico, puntano l'attenzione sull'esigenza di ripensare sistematicamente la relazione tra «religione» e «modernità», nonché discutono i possibili ruoli delle religioni nella sfera pubblica delle società contemporanee. È opportuno contestualizzare, in questo scenario, le nuove problematiche sorte all'interno dei diversi approcci disciplinari alla secolarizzazione, non senza ulteriori chiarificazioni per esempio sulla crisi del cristianesimo come «religione confessionale»<sup>91</sup>. In particolare, alcuni studiosi, negli ultimi tre decenni, hanno valutato la possibilità di utilizzare una categoria alternativa (come, per esempio, «secolarizzazione della secolarizzazione» o «de-secolarizzazione») rispetto allo tanto abusata «secolarizzazione» per indicare in un certo modo il suo superamento<sup>92</sup>.

89. Cfr. S.S. ACQUAVIVA, G. GUIZZARDI (a cura di), *La secolarizzazione*, il Mulino, Bologna 1973.

90. Cfr. almeno B. FORTE, G. LE MURA, F. STROFALDI, *Una parrocchia legge il suo territorio. Contributo di teologia e sociologia pastorale*, Edizioni Chiesa-Mondo, Catania 1993, L.M. PIGNATIELLO, *Sociologia e pastorale: possibilità di intese*, in D. PIZZUTI, C. SARNATARO, G. DI GENNARO, S. MARTELLI (a cura di), *Le religiosità nel Mezzogiorno. Persistenza e differenziazione della religione in un'area in trasformazione*, FrancoAngeli, Milano 1998, pp. 64-76.

91. Cfr. V. LAVENIA, *I dilemmi del cattolicesimo e la secolarizzazione: alcune riflessioni*, in ID. (a cura di), *Ritorno delle fedi, crisi della secolarizzazione? Dall'età degli estremismi al nuovo millennio*, monografia di «900. Per una storia del tempo presente», 10, 2003, pp. 15-29; L. DIOTALLEVI, *Fine corsa. La crisi del cristianesimo come religione confessionale*, EDB, Bologna 2017<sup>2</sup> e più recentemente A. MATTEO, *Il postmoderno spiegato ai cattolici e ai loro parroci. Prima lezione di teologia urbana*, Messaggero, Padova 2018. Dal canto suo, Diotallevi registra la debolezza sempre maggiore del ruolo della religione come «infrastruttura statale», funzionale all'identità e alla legittimazione del potere politico. Questa visione attraversa ormai una profonda crisi. «È il radicalizzarsi della secolarizzazione che disarticola, che apre crepe, dentro il modello della secolarizzazione per sostituzione e che manda in crisi la religione di forma confessionale e il cristianesimo confessionalizzato, che fa saltare l'equazione tra cristianesimo e religione. È il radicalizzarsi della secolarizzazione, dunque, che apre nuove e presumibilmente temporanee opportunità cognitive sul cristianesimo» (DIOTALLEVI, *Fine corsa*, cit., p. 207). Pertanto il cristianesimo andrebbe verso la ripresa della «forma ecclesiale», teorizzata e incoraggiata dall'insegnamento ecclesiologico del Concilio Vaticano II, modello fortemente sostenuto dal magistero di Paolo VI e ora da papa Francesco (cfr. C. MATARAZZO, *Dalla fine del mondo un nuovo umanesimo cristiano. L'eredità francescana della nuova evangelizzazione tra emergenze pastorali e questione educativa*, Cantagalli, Siena 2014).

92. Cfr. S. MARTELLI, *De-secolarizzazione*, in *Secolarizzazione e ritorno del sacro*, cit., pp. 554-570; ID., *La secolarizzazione della secolarizzazione*, in *Immagini della religiosità in Italia*, cit., pp. 157-181. Un altro sociologo affrontando la revisione del paradigma della secolarizzazione, ha affermato: «la situazione religiosa dell'Italia contemporanea è davvero un bel rompicapo!» (L. DIOTALLEVI, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana. Caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della*

Negli anni Ottanta e soprattutto negli anni Novanta, determinati fattori (in particolare la nascita di nuovi movimenti religiosi, la persistenza della «religione-dichiesta» e la de-privatizzazione della religione su scala mondiale) hanno convinto gli studiosi a riconoscere la precarietà della tesi sull'eclissi della religione in Occidente (non necessariamente coincidente con il «processo di secolarizzazione»)<sup>93</sup>, spingendosi fino a ipotizzare una «religione implicita» per chi si dichiara «appartenente per fede» alla comunità cristiana<sup>94</sup>. Mentre, secondo il sociologo newyorchese, José Casanova, le religioni, attraverso un processo di «de-privatizzazione», avrebbero ripreso la loro influenza e la loro forza sociale sul piano sociale, pubblico e più esplicitamente politico. Grazie allo studio di alcuni casi (Spagna, Polonia, Brasile e Stati Uniti), Casanova ha sviluppato «un quadro di riferimento teorico-analitico adatto all'analisi storico-comparata delle religioni pubbliche nel mondo moderno. [...] La religione stessa è costretta non solo ad accettare il moderno principio della differenziazione strutturale delle sfere secolari, ma anche a seguire la stessa dinamica e a sviluppare una propria sfera autonoma differenziata»<sup>95</sup>.

Con il passare degli anni, il dibattito sulla secolarizzazione ha assunto una notevole gamma di sfumature in rapporto alla lettura della realtà proposta dalla riflessione teologico-pastorale. Nel recente passato, nonostante il confronto tra gli specialisti si fosse di fatto affievolito, il problema è rimasto, come dimostrano numerose pubblicazioni esplicitamente dedicate alla tematica. Infatti, sin dalla fine degli anni '90, in vario modo le riviste hanno rivolto l'attenzione alla questione per proporre sondaggi storiografici, incursioni monografiche, rivisitazioni storiche, filosofiche, teologiche. Non c'è da meravigliarsi se poi le ricerche dei vari ambiti disciplinari abbiano spostato l'attenzione su altri temi e su nuove interpretazioni che, forse, non hanno avuto ancora la stessa fortuna riscossa dalla categoria di «secolarizzazione». «De-secolarizzazione», «secolarizzazione della secolarizzazione», «ritorno di Dio» e così via vorrebbero prendere il posto di tutte quelle espressioni

*secolarizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, p. 14). Un bilancio chiaro e ben informato sul dibattito sociologico in questa stagione è stato proposto da D. PIZZUTI, *La secolarizzazione negli studi sociologici sul cattolicesimo in Italia tra gli anni '50 e '80 del Novecento*, in «Capys. Rivista di storia e di scienze religiose», 7, n.s., 2016, 1-2, pp. 37-71. Per altre riflessioni, cfr. E. PACE, *L'oggetto assente. La secolarizzazione: dalle origini della sociologia delle religioni agli sviluppi teorici più recenti*, in V. LAVENIA (a cura di), *Ritorno delle fedi, crisi della secolarizzazione?*, cit., pp. 157-174.

93. Cfr. S. MARTELLI, *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, EDB, Bologna 1990, pp. 401-416; J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, trad. it. M. Pisati, il Mulino, Bologna 2000. Noto, solo per inciso, che il fascicolo 2 del 2000 dell'Almanacco di filosofia *MicroMega*, dedicato al tema *Filosofia e religione*, ebbe una notevole diffusione editoriale. Si veda inoltre R. STARK-M. INTROVIGNE, *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*, Piemme, Casale Monferrato 2003.

94. S. DIANICH, *L'appartenenza alla chiesa*, in A. NESTI, P. GIANNONI, S. DIANICH, *La religione implicita. Sociologi e teologi a confronto*, EDB, Bologna 1993, pp. 87-117.

95. J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione*, cit., pp. 380-381.

che, a torto o a ragione, hanno colorito l'articolata discussione degli anni passati sia sul piano del dibattito sociologico, sia nel più ampio contesto teologico-pastorale.

Con l'avvento dei processi di globalizzazione, l'Italia stessa è attraversata da un'insolita complessità riguardante non solo il cristianesimo e il suo rapporto con la società, la cultura, la scienza, ma che concerne anche la presenza di religioni, di etiche, di mondi che pur essendo, a volte vicini a volte lontani, devono sentire il dovere di incontrarsi nel dialogo, efficace strumento, capace di avvicinare disparate visioni e punti di vista, oltre l'insidioso pericolo dello scontro violento e del sincretismo, poiché «in un mondo che si fa facendo sempre più "piccolo", la questione dell'incontro tra le religioni e le culture è divenuto un tema urgente, che riguarda non solo la teologia»<sup>96</sup>.

Quindi, le istanze di natura culturale, politica, sociale, religiosa, nell'inedito contesto di globalizzazione, mutano profondamente, con il pericolo di spersonalizzare le identità individuali e collettive, i rapporti tra le persone, i gruppi umani. Non a caso Bauman, con l'obiettivo di rivendicare alle comunità locali la propria specifica identità, ha proposto il concetto di «glocalizzazione», come formulato da Ronald Robertson, ovvero «una ridistribuzione di privilegi e privazioni, di ricchezze e povertà, di capacità e incapacità, di potere e impotenza, di ricchezza e povertà». Questo processo «di "ristratificazione" universale, nel corso del quale viene messa insieme su scala mondiale una nuova gerarchia socio/culturale che

96. J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, trad. it. C. Colombi, Cantagalli, Roma 2003, p. 7. Si veda inoltre G. SILEVESTRE, *Nuova evangelizzazione, inculturazione del Vangelo e dialogo interreligioso*, in «Vivarium», 20/2, 2012, pp. 281-295. Per altre considerazioni, cfr. F. GARELLI, E. PACE, G. GUIZZARDI (a cura di), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, il Mulino, Bologna 2003. La ricerca registra la presenza in Italia di religioni diverse da quelle del ceppo ebraico-cristiano e approda alla conclusione che in questo contesto pluralista e differenziato permangono atteggiamenti e comportamenti degli italiani fortemente identificati con il messaggio della Chiesa cattolica. Inoltre, F. GARELLI, *La Chiesa in Italia*, il Mulino, Milano 2007; H. JOAS, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, trad. it. C. Danna, Queriniana, Brescia 2013; P. NASO, *L'incognita post-secolare. Pluralismo religioso, fondamentalismi, laicità*, Guida, Napoli 2015; F. GARELLI, *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*, il Mulino, Bologna 2016; R. BICHI, P. BIGNARDI (a cura di), *Dio a modo mio. Giovani e fede in Italia*, Vita e Pensiero, Milano 2016<sup>3r</sup>, cfr. anche CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Sintesi delle risposte diocesane al questionario in preparazione al Sinodo 2018 su: «I giovani, la fede e il discernimento vocazionale»* (Dossier), in «Note di pastorale giovanile», 52/1, 2018, 5-53 e A. MATTEO, *La Chiesa che manca. I giovani, le donne e i laici nell'Evangelii gaudium*, San Paolo, Milano 2018. Recentemente si è posta molta attenzione sul problema della «laicità» nel più ampio contesto delle trasformazioni storiche e socio-culturali dell'Occidente in rapporto all'esperienza religiosa. Cfr. in merito, a solo titolo esemplificativo, G. SAVAGNONE, *Dibattito sulla laicità. Alla ricerca di una identità*, Elledici, Leumann (Torino) 2006; A. MARCHESE, *Il senso della laicità*, Las, Roma 2006; *Laicità*, num. mon. di «Per la filosofia», 24, 2007; M.A. FERRARI, *Per una comprensione non ideologica della laicità*, in *La secolarizzazione in questione*, num. mon. di «Sociologia e politiche sociali», 12, 2009, 2, pp. 71-95; L. DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010; ID., *I laici e la Chiesa. Caduti i bastioni*, Morcelliana, Brescia 2013; P. FLORES D'ARCAIS, *Laicità tout court, laicità debole, laicità tradita*, in *MicroMega*, 1, 2013, pp. 49-59.

si auto-riproduce»<sup>97</sup>, pur non potendo negare quello più ampio della globalizzazione, vorrebbe ripartire dalla vita e dalle relazioni delle comunità locali, intanto per renderle aperte a più ampi scenari planetari senza impedire interconnessioni su scala universale, ma esorcizzando nel contempo l'insidioso pericolo di usare la globalizzazione come strumento di disintegrazione delle differenze e di omogeneizzazione delle tipicità. Questo discorso ha inevitabili rapporti anche con la specificità del ruolo delle religioni e la stessa visione dell'educazione non si può esimere da questo particolare contesto socio-culturale<sup>98</sup>.

A partire da tali processi, nel «secolo degli spettatori», è possibile osservare persone che sperimentano in modo costante una connessione «virtuale» con il mondo, ma si denuncia altresì una de-localizzazione permanente con la realtà umana «concreta» (si pensi a ciò che Bauman ha definito come «dilemma globale della sofferenza umana»). Nel difficile compito educativo si evidenziano precisamente contraddizioni e tensioni, soprattutto a causa di modelli deboli, praticati nelle famiglie e nella scuola – ma anche nella comunità cristiana –, dove è difficilmente individuabile una responsabilità relazionale decisa e coerente, finalizzata a far risaltare la passione testimoniale evidente dalla cura per l'altro. Insomma, i cambiamenti socio-culturali hanno comportato una modificazione dei rapporti umani sul piano delle passioni educative, ormai sempre più emarginate. Venendo meno la famiglia, fulcro della società e cellula vitale della comunità ecclesiale, la stessa dimensione testimoniale cristiana si è indebolita seriamente. Un processo devastante ha interessato i rapporti parentali sul piano dell'educazione religiosa, smarrita e obliata. Così la secolarizzazione ha lasciato il passo a prassi di indifferenza religiosa, di isolamento e di intimismo. Quanto più il nichilismo ha radicato la convinzione dell'omogeneità delle religioni, spegnendo le differenze ed esaltando l'uguaglianza e l'indifferenza tra le fedi. In questo modo si è dato corso a un neo-pelagianesimo e a un neo-gnosticismo, che rivendicano la piena autonomia del soggetto umano, ormai capace non solo di essere svincolato da qualsiasi legame religioso sul piano della scienza, dell'etica e della politica, ma è perfino capace di salvezza-fai-da-te, rinchiuso nel suo isolamento narcisistico, perché proiettato verso soddisfazioni terrene certe e la ricerca di realizzazione di sé, attraverso appagamenti fattuali, sperimentabili solo nella materialità storica<sup>99</sup>.

97. Cfr. Z. BAUMAN, *Globalizzazione e glocalizzazione*, Saggi scelti a cura di P. Beilharz, Armando, Roma 2005, pp. 336-350, qui p. 343. Cfr. anche Id., *Orientare o subire il cambiamento?*, in G. GIULIODORI, G. LORIZIO, V. SOZZI (a cura di), *Globalizzazione, comunicazione e tradizione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, pp. 13-38.

98. E. MORIN, E. ROGER CIURANA, D.R. MOTTA, *Educare per l'era planetaria. Il pensiero complesso come metodo di apprendimento*, trad. it. B. Spadolini, Armando, Roma 2005.

99. Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Placuit Deo* ai vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della salvezza cristiana, 22 febbraio 2018, nn. 2-4, in «L'Osservatore Romano», 2 marzo 2018, pp. 4-5, argomenti ripresi da papa Francesco nell'esortazione apostolica,



La comunità cristiana, come papa Francesco ricorda, deve ridarsi compiti reali per uscire dalle ombre delle securizzazioni da sacrestia. I credenti possono trasformare le minacce in occasioni di incontro, valicando i limiti anche strutturali, gli impedimenti di maniera, le chiusure esistenziali. Il cristiano in altri termini si lascia interrogare e sfidare dal contesto secolarizzato, per contagiare realmente il mondo con la santità di Dio, attraverso il proprio stile di vita. La «santità» è una realtà vitale nella Chiesa, ma a causa di molti pericoli essa è offuscata, resa impossibile e svuotata di significato. Così l'edonismo e il materialismo potrebbero diventare pure nella Chiesa e soprattutto tra i giovani le facce attive del nichilismo, ormai presente da qualche decennio come un ospite ingombrante e inquietante<sup>100</sup>.

Le Chiese dell'Italia, e dell'Occidente tutto, sono interessate dalla sfida educativa come un «nuovo inizio» per l'evangelizzazione. Se i decenni passati hanno evidenziato un'eclissi di Dio sempre più evidente nei vari ambiti della vita individuale e sociale delle società industrializzate e abbiamo assistito poi a un'aperta negazione dell'esistenza di Dio con l'avvento di correnti culturali che hanno esasperato gli obiettivi della secolarizzazione, oggi si costata, soprattutto nel mondo giovanile, una perdita più esplicita di interesse nei confronti della proposta cristiana. Sarà compito delle comunità, ridestate dalla responsabilità educativa, manifestare ancora una volta vincoli di amore, perché alimentandosi del Vangelo che è Cristo, possano proporsi come esempio testimoniale di «vita buona» in un mondo in costante «crisi» e dalle rapidissime trasformazioni.

*Gaudete et exsultate* sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo, 19 marzo 2018, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018, nn. 35-62. Inoltre, CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Orientamenti pastorali per il decennio 2010-2020, *Educare alla vita buona del Vangelo*, 4 ottobre 2010, in «Notiziario della Conferenza episcopale Italiana», 7, 2010. In merito, mi sia consentito di rinviare almeno a C. MATARAZZO, «La realtà effettiva delle relazioni». *Vita, pathos e concezione dell'umano nell'era della smemoratezza educativa*, in M. HENRY, *Quattro saggi sull'etica della vita*, cit., pp. 111-134. Per gli altri aspetti qui accennati, cfr. G. SILVESTRE, *Il Vangelo della famiglia nei percorsi teologici e pastorali dei vescovi italiani e della Conferenza episcopale calabra*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2006; Z. BAUMAN, *Il secolo degli spettatori. Il dilemma globale della sofferenza umana*, EDB, Bologna 2015. 100. U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007; Id., *La parola ai giovani. Dialogo con la generazione del nichilismo attivo*, Feltrinelli, Milano 2018.



## *Mente e coscienza nel dibattito neuroteologico*

Se, in filosofia della mente e nel campo delle scienze cognitive e delle neuroscienze, la «coscienza» è ritenuta sinonimo di capacità di poter usare informazioni elaborate con il supporto del sistema nervoso centrale e periferico (*consciousness*), in ambito teologico il termine *conscience* qualifica elettivamente, «dal punto di vista teoretico», la funzione intellettiva della persona umana (in questo senso, coscienza è sinonimo di mente, pensiero, spirito, intelletto, ragione, consapevolezza intenzionale e autoconsapevolezza), mentre, «in ambito etico», il medesimo termine segnala la funzione volitiva della libertà umana, approfondita all'interno di un persistente quadro di teorizzazione del principio formale di coscienza dal lato della cosiddetta «anima» (da intendere come principio formale dell'integralità antropica). Come si può verificare, un termine polisenso, che diviene nuovamente attuale nel dibattito bioetico e perfino teologico che richiede, perciò, oltre che una messa a punto filologica, anche alcune precisazioni di ordine speculativo.

### 1. *Una domanda cruciale*

Una domanda-chiave dell'impostazione teologica contemporanea punta sulla rilevanza non solo psichica dell'anima rispetto al tutt'uno psico-corporeo-spirituale che è la persona umana. Tale domanda, fu, nel secolo XIII, anche quella del Dottore Angelico: dal suo *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, all'attività delle *Dispute*, alle sintesi metodologico-teologiche a vantaggio dei giovani in formazione, fino alla *Summa theologiae* – lasciata incompleta nel periodo di Napoli, prima della partenza per Lione, incontrato da sorella morte sulla via verso quel concilio –. Una domanda di quel tempo, ma che mantiene, comunque anche nel nostro tempo, il suo interesse dal punto vista culturale, nonché teologico, posto che il Dottore Angelico è ancora il «maestro di metodo» per la ricerca teologica, sia di ieri che di oggi. Inoltre, rivisitando una domanda del secolo XIII, si può compiere comunque «un lavoro attuale di riproposizione in ambito teologico», un ambito che «deve tenere a operare la mediazione tra una matrice culturale e il significato

e il ruolo di una religione in tale matrice»<sup>1</sup>, ovvero è chiamato a ponderare gli intrecci tra ragione e rivelazione, filosofia e teologia, neuroscienza e neuroteologia. Certo, ben diversi sono i linguaggi della filosofia-teologia tommasiana e quelli delle attuali scienze cognitive, soprattutto per quanto concerne il tema centrale dello *intelligere* che talvolta, dalla scienza odierna, viene interpretato solamente nei suoi aspetti di correlati neurali del comprendere umano, mentre, nella semantica dell'epistemologia teologica nascente, aveva ben altre accezioni. Perciò solamente un ritorno puntuale e analitico su tutti i testi autentici di Tommaso d'Aquino circa la questione del conoscere da parte dell'anima «separata» dal corpo (nel cosiddetto stato intermedio tra la fine della vita biologica della persona umana e la futura resurrezione della carne) potrebbe aiutare a sciogliere i nodi e dipanarli anche a seguito delle scoperte contemporanee di tipo neurocognitivo<sup>2</sup>.

In ogni caso, sulla scia di Tommaso d'Aquino, la prospettiva teologica odierna guarda elettivamente all'aspetto soggettivo dei fenomeni di coscienza, che sono assimilati alla componente spirituale e simbolica dell'essere umano (anima come *forma corporis*), presupposto, a sua volta, come voluto (se non proprio creato) da una mente divina ordinatrice, configurata come principio cosmico-armonico e come ordinatore dei rapporti complessi tra componenti bio-psico-spirituale dell'unico essere umano. L'esistenza o meno dell'anima umana, la configurazione della coscienza e dei rapporti che essa intrattiene con il corpo, l'esistenza di una vita oltre la morte o meno, gli stati di coscienza religiosi corrispondenti a determinati stati neuro-percettivi ecc. sono ancora temi presenti non soltanto nel dibattito etico, ma anche teologico di ieri e di oggi<sup>3</sup>. Per esempio, in ambito cristologico e filosofico-fenomenologico, come avviene in Michel Henry, la fenomenologia della carne e la teologia cristiana si congiungono nella riflessione sul Cristo, trovando una stessa via da percorrere. Cristo, infatti, viene ritenuto un evento e una cifra, in grado di conferire nuova e vera intelligibilità alla carne che e-viene alla vita (come richiesto, oggi, dalla bioetica), senza la quale nessuna esistenza umana mentale e coscienziale sarebbe possibile e pensabile<sup>4</sup>. A sua volta, un altro pensatore negli ultimi decenni, molto seguito dai teologi cattolici, Robert Spaemann, lamenta la

1. C. TADDEI FERRETTI, *Tommaso d'Aquino e l'escatologia intermedia. La conoscenza nelle anime separate*, presentazione di Saturnino Muratore, Istituto Italiano per gli studi filosofici, Napoli 2013 (edizione fuori commercio, disponibile sul sito [www.iisf.it](http://www.iisf.it)), p. 257.

2. L'Autrice non si lascia spaventare dalla mole di testi da esaminare nel loro contesto. Essi sono elencati meticolosamente alle pp. 153-155, nonché sintetizzati nelle due utilissime Tabelle di p. 156, organizzate secondo le domande sulla conoscenza per natura da parte dell'anima separata, e secondo le principali domande sulla conoscenza per grazia da parte dell'anima separata.

3. L. MELINA, *Riconoscere la vita. La questione epistemologica: Vangelo, scienza ed etica*, in L. MELINA, E. SGRECCIA, S. KAMPOWSKI, *Lo splendore della vita: Vangelo, scienza ed etica*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2006, pp. 53-72.

4. M. HENRY, *Phénoménologie de la Vie*, in quattro tomi, Presses Universitaires de France, Paris 2004.

rottura, avvenuta nella nostra tradizione occidentale, fra i concetti tradizionalmente correlati di natura e di spirito, di natura e di cultura, di natura e di fede, a tutto danno dell'«essere persone»<sup>5</sup>. Questa scissione, oltre ad allontanare le prospettive disciplinari neurologiche, bioetiche e psicologiche rispetto a quelle teologiche, avrebbe provocato l'oggettivazione della dimensione materiale biologica della persona e della sua coscienza e mente, sottraendola, rischiosamente, alla sua dimensione formale-spirituale, che correlava invece opportunamente la mente finita e contingente alla mente divina del Creatore, nonché la coscienza (sia gnoseologica che etica) all'intelletto divino. Le conseguenze speculative sono di un certo rilievo. Infatti, da un lato, lo spirito è, così, pensato come una sorta di prodotto ideologico-simbolico disincarnato dal reale, così come accade nelle varie formulazioni idealistiche dell'io, idea, autofondazione del sé, coscienza. Dall'altro capo, esso è concepito come un semplice prodotto materiale, niente di più che un processo mentale del cervello di *homo sapiens* che, tra l'altro, produce oggetti di consapevolezza e prodotti mentali (alla fine, ridotti a tracce neuro-percettive)<sup>6</sup>.

## 2. Verso una neuro-teologia?

Ecco, allora, che alcuni autori, spostandosi su nuovi sentieri di correlazione e collaborazione tra scienze e fede, azzardano addirittura la possibilità di una commistione tra epistemologie segniche e simboliche, come fa oggi A. Newberg (Università della Pennsylvania, già collega dello psichiatra Eugenio d'Aquili) insieme alla sua équipe. Egli si spinge, con altri, fino a poter parlare *tout court* di «neuroteologia»<sup>7</sup>. Un lemma, questo neologismo di *neuroteologia*, che – all'interno dell'inevitabile impatto che la neuroscienza, intesa come sforzo intellettuale e forza sociale, esercita sul panorama umano contemporaneo –, associa esplicitamente lo studio del cervello umano svolto particolarmente mediante SPECT (*single photon emission computer tomography*) alla possibile identificazione di tracce neuro-manifestative di mondi altri, o religiosi, o anche moral-teologici. Nell'apparato cerebrale di persone, se esaminate nei momenti di *trance* religiosa, di preghiera, di meditazione trascen-

5. Tra l'altro, cfr. R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, a cura di L. Allodi, GLF editori Laterza, Roma 2013; Id., *Essere persone*, a cura di G. Brotti, La Scuola, Brescia 2013.

6. R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari 2005; Id., *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, Edusc, Roma 2006; R. SPAEMANN, R. LÖW, *Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleologico*, Ares, Milano 2013.

7. CH. D. LAUGHLIN, E.G. D'AQUILI, *Biogenetic Structuralism*, Columbia University Press, New York 1974; E.G. D'AQUILI, A.B. NEWBERG, *The Mystical mind. Probing the biology of religious experience*. Fortress Press, Minneapolis 1999; A. NEWBERG, V. RAUSE, E.G. D'AQUILI, *Dio nel cervello. La prova biologica della fede*, Mondadori, Milano 2002.

dentale ecc., potrebbe insomma essersi depositata, lungo i millenni dell'evoluzione cerebrale e genetica, la mappa stessa dell'esperienza religiosa della specie umana. Ovviamente resta problematico stabilire se si tratti dell'indicazione di un'esperienza indipendente, fenomenica e riflessiva di un collegamento diretto del cervello umano col divino, o di null'altro che di un riflesso cerebrale della struttura socio-culturale di un determinato gruppo di persone. Tutto ciò, al dire degli esponenti della neuroteologia permetterebbe di evincere – stavolta per via non fenomenologica o teoretica o rivelata, ma neurocerebrale – delle vere e proprie masse «altre» – quasi una «religione virtuale» (come si esprimeva L.O. McKinney) –. In tal modo, gli antichi ritornanti temi della correlazione tra via umana e razionale e via rivelata e teologica – il nodo di cui si diceva fin dall'inizio –, troverebbero un sentiero nuovo, peraltro affine all'attuale stagione biologico-bioetica, che s'interessa molto di neuroscienza, soprattutto allo scopo di studiare gli stadi di minima coscienza, o di determinare al meglio la nozione di morte cerebrale, o anche di specificare la caratteristica di un sistema neurale fetale o neonatale ai fini dello *start* della sua piena appartenenza alla specie umana. Stavolta, però, il sentiero sarebbe percorso non soltanto – come nei momenti del passato che abbiamo anche qui evocato –, per via speculativa, bensì neuroscientifica. Detto altrimenti, identificando gli operatori neurocerebrali fondamentali (per esempio l'operatore olistico o astrattivo, ma anche gli operatori emotivi), ci sarebbe data – mediante la possibilità tecnico-diagnostica di mappare masse neurali di soggetti religiosi in situazioni di preghiera, contemplazione, mistica, ascesi ecc. – l'opportunità di trovare, appunto, dei rimandi a un «di là» e, quindi, avere delle prove, per così dire sperimentali, dell'esistenza di un principio psico-spirituale, o formale, nel tutt'uno personale. Con un processo plausibile chiaro e distinto, di ambito empirico-scientifico, si aprirebbe così la via verso un differente modo d'impostare una filosofia dell'esperienza religiosa, chiamata adesso a riscontrare i segni del mistico e del sacro, così come si sono andati a depositare nei gangli neurali e nelle loro peculiari caratteristiche ematico-dinamiche, o accensioni-spegnimenti, mostrati dalle risonanze e dalle avanzate tecniche diagnostiche cerebrali. Il che ri-aprirebbe anche i giochi, ritenuti chiusi, a proposito degli stati di minima coscienza e dei soggetti personali in stato vegetativo persistente.

Siamo, così, a una nuova frontiera dell'ambito bio-etico che, per definizione, correla campi *hard* e campi *soft*. Di qui il ricorrente dibattito, sia speculativo che etico-bioetico, e ora anche teologico, provocato in antropologia dall'affermarsi di nuovi paradigmi scientifici, particolarmente a far data dall'età moderna. Così, ri-emerge l'antico nodo del rapporto tra antropologie integrali – sostenute dalla teologia classica (che pensava l'essere umano come un tutt'uno fisio-psico-spirituale) e rischi indotti dai riduzionismi scientifici (che si ripresentano fortemente nella stagione dell'ipotesi e degli sviluppi della teoria evoluzionista di Charles Darwin). Com'è noto, tra il secondo Ottocento e il Novecento, la teoria scientifica evolutiva

ottenne pieno diritto di cittadinanza non soltanto negli ambiti della zoologia e della biologia, ma anche della filosofia e teologia, che si sentirono presto provocate di fronte alla possibilità di spiegare le funzioni mentali superiori come un prodotto di sviluppo dal basso e non come effetti di un'anima creata direttamente da Dio. Si generarono progressivamente nuove antitesi rispetto ad altri precedenti modelli, che erano stati elaborati in prospettive non osservativo-empiriche, bensì sapienziali, vale a dire alla luce non tanto di un linguaggio dei segni, bensì dei simboli (cioè con una forte componente valoriale e antropologica); oppure, erano stati definiti alla luce di prospettive addirittura ritenute come rivelate dall'alto (è il caso delle teologie che prendono i loro presupposti da rivelazioni consegnate a Testi Sacri). In pochi, da parte cristiana, furono all'inizio disponibili a coniugare – come titolava già nel 1841 una rivista neotomista napoletana: *La Scienza e la Fede* –. In molti, invece, paventarono l'esito deprecabile della deriva evoluzionistica, che avrebbe finito – si temeva – per creare più di una difficoltà in alcuni settori di confine, quali sono, per esempio, quello antropologico (con la connessa domanda: sarà sufficiente ricorrere a un unico modello, evolutivo o creativo, per spiegare la complessità evidente di quest'animale simbolico che è l'essere umano e, in particolare, come sarà possibile identificarne la «dignità»?); oppure quello etico (con la domanda: sarà sufficiente evocare un principio-criterio di tipo divino o anche, per così dire, *ur*-biologico, per conciliare la complessa e pluralistica situazione di teorie morali, se non proprio configgenti, almeno oggettivamente diverse?); e, sempre più negli ultimi decenni, anche nel settore religioso (con la domanda: è possibile ricondurre a un qualche principio unitario le manifestazioni plurali di fedi, culti e religioni, o almeno mantenerne la diversità senza ridursi al conflitto, alla violenza, alla reciproca sopraffazione?).

### 3. *I riverberi teologico-morali del nuovo dibattito*

L'interesse specifico di tipo teologico-morale circa i rapporti esistenti tra fenomeni mentali e processi neurali nasce nel momento in cui la teologia morale interseca i casi concreti di stati (di ordine medico prevalentemente), dapprima denominati di vegetatività persistente, poi, come accade oggi, di minima coscienza, con iterati tentativi di ri-animare le funzioni mentali di un soggetto altrimenti in situazione di incoscienza irreversibile. Altre volte il teologo morale s'interroga, come accade a partire dagli anni Ottanta del secolo XX, sul cosiddetto principio antropico, ovvero sull'intimo rapporto tra essere umano cibernetico e mente divina, ancora una volta nell'orizzonte di connessione tra scientifico e teologico. Eccone l'argomentazione sintetica: «se Dio risulta essere l'origine dell'universo, allora si può ipotizzare che la creazione si realizza pienamente in relazione alla creatura umana dotata di intelligenza e libertà, che può riconoscere il suo Creatore e addirittura

può stabilire con Lui un rapporto interpersonale»<sup>8</sup>. Non è, perciò, infrequente, né suscita più meraviglia, l'intervento del magistero cattolico in questo plesso di questioni, soprattutto quando l'esame degli stati di coscienza/incoscienza, oppure l'esame di stati neurali-mentali di coscienza religiosa, sollevassero problemi morali e sollecitassero decisioni mediche ponderate. In occasione di scelte etiche nodali, che potrebbero compromettere il quadro teologico tradizionale, infatti, il magistero non soltanto interviene ancora, ma addirittura connette le soluzioni etiche e mediche alla fede teologica la quale, a sua volta, ama essere corroborata da «prove» di ordine empirico. Così, un caso emblematico di questo tipo avviene a proposito degli stati di minima coscienza, successivamente alla tragica vicenda di Terri Schiavo in Usa, alla quale vengono sospesi i trattamenti di nutrizione e idratazione, su richiesta del marito e nonostante l'opposizione dei genitori. Ne nacquero addirittura dei quesiti ufficiali da parte dei vescovi statunitensi sul caso di questa donna – diagnosticata allora in stato vegetativo persistente –, circa la quale la persistenza della coscienza, seppur non espressa da tutte le parti sopravvissute, poneva dubbi sulle decisioni mediche adottate anche a seguito di una decisione del giudice. Esistono, in ottica cattolica – secondo il ragionamento del magistero su quel caso specifico che prelude ai più complessi casi italiani di Piergiorgio Welby (che, in stato di coscienza, chiede d'interrompere i trattamenti sanitari sul suo corpo, in nome dell'articolo costituzionale dell'autodeterminazione alle cure mediche) e di Eluana Englaro (il cui amministratore di sostegno chiede d'interrompere la nutrizione e idratazione artificiale in un soggetto da decenni in stato di incoscienza) –, delle *esigenze etiche intrinseche alla fede cristiana*, che domandano anche riverberi normativi, sociali e politici.

La fede – è questo il ragionamento teologico – non è soltanto un insieme di enunciati dottrinali; neppure è soltanto un'esperienza di vita; ma è altresì indicazione di possibili orientamenti morali individuali e collettivi. Solo che la questione non viene esplicitamente affrontata dal lato della coscienza/mente (che, come si è detto, le neuroscienze continuano a indagare anche negli stati di reazione minima agli stimoli o negli stati di trance religiosa), bensì da quello delle cure proporzionate/sproporzionate da assicurare o no al soggetto in stato vegetativo (come allora ancora si diceva). Difatti, nel 2005, i vescovi degli Stati Uniti, subito dopo il drammatico e controverso caso di Terri Schiavo, chiedevano alla Congregazione vaticana per la dottrina della fede se l'alimentazione e l'idratazione dei pazienti dichiarati dai medici «in stato vegetativo permanente», soprattutto se somministrate per vie artificiali, non costituissero «un onere eccessivamente pesante per loro, per i parenti o per il sistema sanitario, fino al punto da poter essere considerate, anche alla luce della dottrina morale della Chiesa, un mezzo straordinario o sproporzionato, e quindi non moralmente obbligatorio». Un paziente, anche se in «stato vegetati-

8. E. CIBELLI, *Neuroscienze ed etica. Un esempio di dialogo fra scienza, filosofia e teologia*, prefazione di S. Muratore, Aracne, Roma 2016, p. 159.



vo permanente» e pur non riuscendo a idratarsi e ad alimentarsi da solo, infatti, respira ancora spontaneamente, digerisce naturalmente gli alimenti, svolge altre funzioni metaboliche; cioè manifesterebbe degli stati, seppur minimi e incerti, di coscienza, che vieterebbero, quindi, di desistere dalla continuazione delle terapie. Di qui la conclusione morale, con notevoli riverberi sociali e politici, nella «nota di commento», che accompagna la risposta della Congregazione vaticana per la dottrina della fede ai quesiti episcopali: la nutrizione artificiale «non è né intende essere una terapia risolutiva, ma una cura ordinaria per la conservazione della vita»<sup>9</sup>. Certo, non tutti i nutrizionisti sono d'accordo con questa «qualificazione»; per alcuni, infatti, la nutrizione (svolta per via entrale, parenterale o mista) resta comunque una «terapia», nel senso che essa cerca di ovviare, con atti medici, sanitari e farmacologici a dei deficit alimentari e nutritivi che sono diventati patologici. Se «terapia», poi, la nutrizione artificiale può essere somministrata soltanto a seguito del «consenso» del paziente, il quale potrebbe (come nel caso Welby) autonomamente decidere di non aderire alla terapia proposta. La Chiesa, peraltro impegnandosi in un delicato e controverso ambito medico, intende in sostanza proporre una modalità, compatibile con la democrazia, grazie alla quale nutrire pure un *ethos* collettivo partecipato: si tratta pur sempre di somministrazione di acqua e cibo a un malato incurabile ma ancora in vita; quindi, in linea di principio, si tratta di un mezzo ordinario e proporzionato di conservazione della vita, seppur in uno stato vegetativo irreversibile. Se una comunità politica strutturata non ha soltanto il compito di registrare e in qualche modo regolamentare le spinte comportamentali che emergono dal corpo sociale, potrebbe anche prenderne spunto, per promuovere un'idea di bene comune. Non è forse vero che, anche grazie al contributo della religione e alla considerazione a essa riservata in campo etico e politico, potranno acquistare un'evidenza nuova e una credibilità proporzionata i valori essenziali per la convivenza?

Tutto ciò acquisterebbe, però, un nuovo valore se, stando a quanto affermano gli esponenti della neuroteologia, oltre a ragionare sui diritti soggettivi dell'individuo e sulla sua dignità, se si cercasse di evincere – stavolta per via non fenomenologica o teoretica o rivelata, ma neuro cerebrale, appunto – delle vere e proprie masse «altre» – quasi una «religione virtuale» (come si esprimeva L.O. McKinney), oppure la persistenza di un *decisum etico*, le cui tracce sarebbero rimaste negli impulsi elettromagnetici neurali. In tal modo, gli antichi ritornanti temi della correlazione tra via umana e razionale e via rivelata e teologica, troverebbero un sentiero nuovo, peraltro affine all'attuale stagione biologico-bioetica, che s'interessa molto di neuroscienza e di scienze cognitive, soprattutto allo scopo di studiare gli stadi

9. Si veda la sintesi della discussione in PONTIFICAL ACADEMY OF SCIENCES, *The Signs of Death*, Scripta Varia, 110, Vatican City 2007: [www.pas.va/content/dam/accademia/pdf/sv110/sv110-estol.pdf](http://www.pas.va/content/dam/accademia/pdf/sv110/sv110-estol.pdf).

di minima coscienza, o di determinare al meglio la nozione di morte cerebrale, o anche di determinare la caratteristica di un sistema neurale fetale o neonatale ai fini dello *start* della sua piena appartenenza alla specie umana. Detto altrimenti, identificando gli operatori neurocerebrali fondamentali (per esempio l'operatore olistico o astrattivo, ma anche gli operatori emotivi), ci sarebbe data – mediante la possibilità tecnico-diagnostica di mappare masse neurali di soggetti religiosi in situazioni di preghiera, contemplazione, mistica, ascesi, etc. – con l'opportunità di trovare, appunto, dei rimandi a un «di là»<sup>10</sup>.

#### 4. *Conclusion*

Se già Agostino si domandava perché affaticarsi a trattare del tema dell'animazione dei corpi – che è connesso ai fenomeni mentali e coscienziali dell'essere umano –, ciò accadeva perché, nella riflessione teologica, non erano ancora del tutto risolte le questioni dell'eventuale ritardatismo dell'infusione dell'anima (lo stesso Tommaso d'Aquino non escluderà che, nell'embrione, accadano continue generazioni e corruzioni di forme, che aprirebbero alla progressiva infusione dell'anima razionale, peraltro differenziata tra maschi e femmine<sup>11</sup>). In età moderna, allorquando i metodi empirici si affiancheranno alle speculazioni di ordine teoretico, si dovrà registrare, sempre circa la genesi del principio spirituale nel tutt'uno personale, una vasta fortuna dell'immediatismo, con interventi teologici di Thomas Fryens (1567-1631) e Girolamo Fiorentini (1602-1678), preoccupato soprattutto della salvezza dell'embrione precocemente animato, seppure non cosciente. Invece, in età contemporanea, filosofi come Severino, Reale e Berti dovranno, proprio a motivi delle scienze cognitive e delle neuroscienze, intervenire a proposito delle sottese persistenti categorie aristotelizzanti di potenza (embrione in potenza, oppure non-essere-più-uomo del soggetto in stato di non-coscienza).

Il nodo resta, come già per la teoria dell'animazione dell'embrione (nella quale era cruciale), quello della «infusione dell'anima nel corpo»<sup>12</sup> per cui il corpo organico mostra delle neuro-percezioni anche di ordine spirituale (oltre che organiche) e, all'altro lato della vita, della fine dell'unità corpo-anima e dei suoi segni esterni, attingibili attraverso gli stati di coscienza, più o meno ancora persistenti in soggetti che, pure, non sembrano più avere capacità di comunicare con l'ambiente di riferimento. Quando, negli anni Cinquanta del secolo XX, si faceva sperimen-

10. Cfr. P. GIUSTINIANI, *Prefazione*, in R. GALLINARO, *Cervello umano e religione. Le neuroscienze di fronte a Dio e alla teologia*, Cantagalli, Siena 2014.

11. E. COLOMBO, *Animazione dei corpi*, in L. SCARAFFIA (a cura di), *Bioetica come storia. Come cambia il modo di affrontare le questioni bioetiche nel tempo*, Lindau, Torino 2011, p. 204.

12. *Ivi*, p. 220.

tazione sugli ovociti appena fecondati di topolina che, prelevati dall'utero della madre, erano trapiantati nell'utero di una topolina normale, i veterinari finirono per applicare, prima ai bovini questa tecnica che, successivamente, sarebbe stata estesa anche alle donne umane. Allora sembrò prendere corpo e aver ragione una curiosa avvertenza, espressa già negli anni Trenta – quasi presagendo gli effetti su tutte le specie mammifere a seguito degli interventi di accelerazione prodotti dal «grande allevatore» umano e non più «naturale» –. Così ne parla un insigne biologo: «Dopo le esperienze in campo veterinario, la Fivet venne estesa alle donne. Diceva un filosofo negli anni Trenta, dopo l'invenzione della fecondazione artificiale negli animali da allevamento: state attente voi donne, perché tutto ciò che viene praticato in campo veterinario sarà poi applicato anche in campo umano!»<sup>13</sup>. Quello che Charles Darwin (1809-1882) concludeva, ai suoi tempi, sulla base dell'osservazione zoologica e ornitologica, oggi viene ribadito per via genetica, a conferma del nucleo essenziale persistente nella teoria dell'evoluzione, nonostante i tentativi di smentita, provenienti sia dall'ambito scientifico che dall'ambito religioso. Gli esperimenti dei neuro scienziati e dei neuro teologi, allo scopo di decidere circa gli stati di coscienza e gli stati mentali, troveranno certamente applicazioni sempre più raffinati, analogamente quando si passò dalle topoline alle femmine umane. Esprimendo il tutto in termini sintetici, con un Autore contemporaneo, «secondo Darwin questa è l'essenza dell'evoluzione: che la selezione naturale abbia dato forma attraverso variazioni graduali all'enorme diversità della vita a partire da un antenato semplice»<sup>14</sup>.

Dal semplice antenato «massa cerebrale», dunque, le variazioni graduali permettono di osservarle anche nei momenti in cui non v'è comunicazione tra soggetto in minima coscienza e suoi correlati neurali. Come si è potuto vedere nelle riflessioni fin qui proposte, persistono ancora tensioni e reticenze nel modo teologico di affrontare i temi della coscienza e della mente, alla luce dei nuovi fatti provenienti dalle scienze neuro cognitive, sia nei momenti finali della vita umana, sia nei momenti iniziali, laddove, ancora una volta, è il fatto dei «foglietti neurali» a determinare la chiara identità di un nuovo essere umano. La notizia offerta dalla rivista internazionale «Cell», nel giugno 2013, che ha pubblicato i risultati di un gruppo di ricerca scientifica dell'Università dell'Oregon sulle cellule umane<sup>15</sup>, dichiara di aver

13. G. CHIEFFI, A. RUSCIANI, *Il trattamento degli embrioni*, in P. GIUSTINIANI (a cura di), *Sulla procreazione assistita*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2005, pp. 65-80, qui p. 74.

14. S.B. CARROL, *Al di là di ogni ragionevole dubbio. La teoria dell'evoluzione alla prova dell'esperienza*, Codice, Torino 2008, p. 14.

15. *Cell* 153(2013), 6, 1228-1238. Ecco il sommario dell'esperimento: «Reprogramming somatic cells into pluripotent embryonic stem cells (ESCs) by somatic cell nuclear transfer (SCNT) has been envisioned as an approach for generating patient-matched nuclear transfer (NT)-ESCs for studies of disease mechanisms and for developing specific therapies. Past attempts to produce human NT-ESCs have failed secondary to early embryonic arrest of SCNT embryos. Here, we identified premature

finalmente prodotto un «clone umano» e di averlo fatto procedere fino allo stadio di blastocisti (anche se successivi ritorni sulla notizia hanno generato non poche perplessità da parte di altri scienziati). La domanda che, nel nostro orizzonte, ne nasce è la seguente: si potrà forzare il dinamismo evolutivo, che ha portato, dopo millenni di tentativi, la specifica coppia umana a generare nuovi embrioni, fino al punto da bypassare totalmente i ritmi dei corpi genitoriali, con relative maturazioni degli stadi mentali e di coscienza? E, sul piano specifico della differenziazione genetica – che è la risorsa della «natura» per ottenere prodotti «durevoli» – non si avranno individui con problemi di mancata differenziazione, quindi con tutti i problemi che ebbe già la pecora Dolly, peraltro morta precocemente?

In questo medesimo filone problematico, s'inserisce anche un recente volume sulla storia naturale della maternità, che in alcuni ambienti è stato applaudito come segnale della possibilità di un utero tecnologico che finalmente, scollegando la gestazione dal corpo femminile, de-sessualizzerebbe e de-corporalizzerebbe la fecondità umana (e le relative modalità mentali di pensarla) e che ha, perciò, suscitato, da parti opposte, molte perplessità, soprattutto sul piano della fantascientificità, piuttosto che scientificità, dell'ipotesi intravista e descritta<sup>16</sup>. Tutti possono intuire i riverberi neuro cerebrali di tali scoperte e «applicazioni» scientifiche, con non poche conseguenza sia nella teoria circa l'«anima», sia nella configurazione della nozione di «coscienza».

exit from meiosis in human oocytes and suboptimal activation as key factors that are responsible for these outcomes. Optimized SCNT approaches designed to circumvent these limitations allowed derivation of human NT-ESCs. When applied to premium quality human oocytes, NT-ESC lines were derived from as few as two oocytes. NT-ESCs displayed normal diploid karyotypes and inherited their nuclear genome exclusively from parental somatic cells. Gene expression and differentiation profiles in human NT-ESCs were similar to embryo-derived ESCs, suggesting efficient reprogramming of somatic cells to a pluripotent state».

16. A. PRASAD, *Storia naturale del concepimento. Come la scienza può cambiare le regole del sesso*, trad. it. S. Bourlot, Bollati Boringhieri, Torino 2014.

## *Premesse per un dialogo con l'Islam*

### 1. *Premessa*

Il dialogo fra l'Occidente e l'Islam<sup>1</sup>, se si provi a stare dalla loro parte, è molto spesso contraddistinto da una certa incomprensione (o, se si vuole, da un certo qual fraintendimento), in quanto il mondo islamico non è stato mai effettivamente recepito dalla tradizione culturale occidentale.

Si percepisce, infatti, nel confronto una certa pregiudizialità verso le società caratterizzate da una forma di religione, quella musulmana, ancora non compiutamente conosciuta, sotto alcuni significativi profili, come quello del rispetto umano e sociale. Gioca in ciò anche un dato storico: si tratta di società perlopiù ancora impregnate di neoimperialismo, con tutti i noti deficit democratici, durati quasi un secolo, a far data dalla caduta dell'Impero Ottomano del 1922.

Eppure, attraverso l'Islamfobia, gli occidentali non vedono (e, impauriti, evidenziano) che le azioni di musulmani che operano chiaramente in contrasto con gli insegnamenti dell'Islam, si occupano soltanto di ciò che «mette in pericolo» la loro sicurezza, senza provare a conoscere cosa tormenta l'Islam davvero<sup>2</sup>. L'Islam,

1. Qui il tema è affrontato alla luce di un'esperienza personale (di membro della Delegazione Italiana), durata oltre tre anni (e ancora in corso, con i seguenti Incontri: Siracusa, 29.11/1.12-2014; Teheran, 11/17.09-2015; Roma, 12/16.09-2016; un nuovo Incontro avrebbe dovuto svolgersi a Siracusa, 9/12.01-2018, dipoi rinviato, a causa di tensioni politiche, a Teheran, 24/26.06-2018), di dialogo con l'Iran, realizzato dal Siracusa International Institute for Criminal Justice and Human Rights, Ministero degli Esteri e della Cooperazione Internazionale della Repubblica Italiana – Comitato Interministeriale per i Diritti Umani, Repubblica Islamica dell'Iran – Consiglio Superiore per i Diritti Umani. Si tratta di un Progetto che vede confrontarsi in meeting i maggiori esperti, italiani e iraniani, sul tema: *I Diritti Umani nel Sistema della Giustizia Penale*. I risultati di questi Colloqui costituiscono un'ampia messe rispetto alla quale occorrerà dedicarsi a un lavoro organico di approfondimento dei diversi temi di dialogo affrontati (il prossimo lavoro verterà, ad esempio, sul tema della riconciliazione – anche nel Corano –, alla luce delle sue applicazioni nella legislazione penale italiana). Per cominciare, in ciò stimolato dall'occasione di questi Studi, sembra acconcio occuparsi, in prima battuta, del tema dell'incomunicabilità (vivamente avvertito in una prima fase dei Colloqui) dell'uso della violenza nel sistema penale iraniano; è questa, infatti, una delle *quaestiones* preliminari rispetto al dialogo (in questo lavoro il tema è solo accennato, proponendomi di svilupparlo meglio in successivi studi), la quale è spesso alla base delle percezioni negative dell'Occidente.

2. L'attacco di Charlie Hebdo ha prodotto, com'è noto, circa dieci morti, e l'intera opinione pubblica occidentale, ne ha giustamente sottolineato la gravità. Ma in quanti, in Occidente, si sono occupati di Daesh/Isis/Isil che, soltanto negli ultimi anni, hanno giustiziato oltre tremila persone?

infatti, attende da troppo tempo – purtroppo invano – di tornare al centro del dibattito occidentale, senza sviamenti o, peggio, travisamenti; attende di essere conosciuto nelle ragioni profonde dei conflitti che lo tormentano, mentre il pregiudizio occidentale (frutto perlopiù di ignoranza) finisce per accrescere le distanze, che tuttavia sono alla base, per i musulmani, dei sentimenti antioccidentali.

Questa incomunicabilità, che si estende anche alla conoscenza profonda del sistema della giustizia penale in vigore presso quei popoli, radicalizza le posizioni e intensifica il confronto fra musulmani e Occidente.

Ora, per cominciare a entrare in *medias res*, si deve dire che gli attentati suicidi, le stragi di civili inermi, donne, bambini, malati, sono vietate nell'Islam, nel senso che sono vietate dalla legge islamica!

E, quindi, donde originano codesti atti criminali se essi sono vietati dalla legge coranica?

Qui si apre una questione ampia che riguarda le letture più diverse del Corano anche da parte di leader, religiosi e/o politici, non legittimati a esprimere un'interpretazione univoca della legge.

Ma, per quel che qui interessa, gioverà rilevare che questo limite riverbera i suoi effetti anche sugli ordinamenti giuridici, atteso che l'Islam è una religione basata su principi in astratto non suscettibili di opposte interpretazioni e, tuttavia, essa pretende che la legge civile si conformi a dettami ispirati da valori non unanimemente condivisi. Se è vero che nell'Islam il fine «non» giustifica i mezzi è anche vero, però, che se fini e mezzi si conformano ai medesimi valori, questi ultimi hanno da esser condivisi, anche fra i musulmani stessi.

Le azioni violente commesse da gruppi come l'Isis, la Shabaab in Somalia, Boko Haram in Nigeria, Ansar Dine in Mali, dai Talebani d'Afghanistan, sono contrari all'Islam esattamente come gli attentati commessi in Europa, e tutte originano da molteplici letture della legge coranica, senza che tuttavia si possa affermare, ad esempio nella legge penale, un principio unico di responsabilità.

Ovviamente, fino a quando i Paesi di fede islamica non riconosceranno (per i limiti di cui molto sinteticamente si è accennato) che i trasgressori del diritto internazionale umanitario nei conflitti che si verificano nelle loro società, devono essere puniti, in base a un principio comune che aborra determinati atti criminali in sé, a prescindere dalla causa che li ispira, non si otterrà una progressione essenziale anche nelle loro leggi.

Ma questa premessa non sarebbe neanche minimamente sufficiente, se non si accennasse alle responsabilità dell'Occidente in tutto ciò: non è, infatti, coerente guardare soltanto alle contraddizioni che animano quei Paesi senza guardare alla «trave» che è nel nostro occhio.

Rispetto all'uso della violenza, infatti, l'Occidente non può impartire lezioni: si pensi all'usbergo dell'eccezionalità che ha giustificato, in tante e diverse situazioni,

l'uso della forza da parte di grandi potenze mondiali, come gli Stati Uniti d'America, oppure la Russia o la Cina.

E cosa dire del c.d. «doppio-standard» applicato da Israele nelle incursioni a Gaza<sup>3</sup>, capace di generare nell'opinione pubblica musulmana un giudizio severo, soprattutto da parte dei giovani, in ordine all'attuazione dei nostri radicati principi del diritto internazionale umanitario.

Sono tutti questi fattori d'incomunicabilità fra i nostri popoli, capaci di adombrare diffidenze e paure, di generare una profonda disaffezione verso il dialogo; al contempo, spinti da una censura profonda circa la contraddittorietà dei comportamenti propri dell'occidente, tanti giovani si fanno attrarre da gruppi fanatici, terroristici, i quali hanno interessi politici da tutelare attraverso azioni criminali.

## 2. *La violenza nel mondo moderno, vista dall'Islam*

Si è già detto dell'incomunicabilità fra Islam e Occidente, accennando ad alcune delle molteplici ragioni che l'hanno determinata, ma non si è detto delle problematiche storiche afferenti ai fondamenti (economici, sociali e politici) stessi delle società musulmane. Si tratta di problematiche in gran parte irrisolte nelle quali un ruolo essenziale è svolto dal complesso rapporto fra l'Islam e la modernità. Già, la modernità, che è poi il «motore» della nostra evoluzione normativa nella società del rischio e che, invece, nei paesi musulmani, incontra limiti dovuti a una visione dell'Islam ferma al XII secolo. Quantunque nel Corano il termine «scienza» compaia in termini positivi circa ottocentottanta volte, ogni visione o elaborazione progressista – o almeno riformista – delle interpretazioni delle norme della legge islamica, operata con metodo scientifico, è vista come una trasformazione nociva, perché frutto di eresie, capaci di negare la verità rivelata da Dio.

Di qui lo sviluppo della cosiddetta «teologia populista» da cui originano ideologie violente, fomentate da *mullah* non qualificati, sceicchi, vecchi e nuovi leader religiosi – capaci di raggiungere direttamente le masse senza alcun filtro –, per scopi essenzialmente politici: una propagazione di concezioni dell'Islam giudicate erranee dai grandi centri del pensiero tradizionale, dagli Imam, che stanno oggi giorno propagandosi rapidamente in Afghanistan, in Egitto, in Iraq, in Libia e in tanti altri Paesi a maggioranza musulmana.

C'è quindi una violenza in nome dell'Islam che, tuttavia, non è permessa dall'Islam!

Un capitolo a parte riguarda la dottrina della Jihad: si tratta di un modo per giustificare il ricorso alla violenza, tuttavia vietato dalla legge islamica. L'argomento

3. Non è giusto tacere sui contenuti delle Commissioni d'Inchiesta U.N., su questo tema del 2008/2009 e del 2014.

è schiettamente di diritto e riguarda le cosiddette «pre-condizioni legali» circa la deroga, nella Jihad, ai divieti sull'uso della violenza, ma chi sostiene questa dottrina giuridica dovrebbe sapere che la stessa Jihad non permette la deroga dei modi e dei mezzi per l'esecuzione della violenza ammissibile.

Nel diritto internazionale ritroviamo un'equivalenza importante nello *ius ad bellum* e nello *ius in bello*.

Ma la visione conservativa e di rigida interpretazione letterale della legge islamica ha anche altre e più profonde motivazioni, soprattutto di carattere storico. Infatti, la riflessione teologica e giuridica dell'«età d'oro» (dal VIII al XII secolo d.C.) della *Ummah* ebbe termine con le invasioni di Mogul e Seljuk, attraverso le quali si finì per distruggere ciò che era rimasto del periodo Abbasid. Quando la maggior parte degli studiosi sunniti cominciarono ad aprirsi a metodi di interpretazione provenienti da altre civiltà (frutto dell'espansione musulmana in territori in precedenza occupati dall'impero bizantino, come l'Assiria, Babilonia, Mesopotamia, Persia, solo per citarne alcuni), non ultimi la Grecia e Bisanzio, l'impatto sulla *Ummah* fu notevole, col risultato che la reazione conservativa si avvertì in particolare in alcune comunità provenienti dall'Arabia.

È qui che nasce, sostanzialmente, la grande divisione teologica dell'Islam, con il ricorso a un'interpretazione letterale della legge islamica e la conseguente negazione dell'interpretazione razionale (*recte*: dell'interpretazione come metodo razionale).

Alla radice, quindi, dei limiti alla comune interpretazione del testo normativo sta la varietà delle scuole di pensiero alle quali, nel mondo islamico, si attribuisce un'importanza notevole: si pensi, ad esempio, ai Malikis e agli Hanbalis, i quali leggono la scrittura letteralmente, addirittura disprezzando l'uso della ragione umana nell'interpretazione; oppure gli Hanafis, i quali, invece, utilizzano l'analoga e la ragione, soprattutto per districarsi nelle contraddittorie dichiarazioni attribuite al profeta. Oppure gli Shafis, i quali si sono concentrati sulle c.d. sentenze interpretative.

Ora, tutte queste interpretazioni fanno parte della Sharia, ossia della legge rivelata dell'Islam!

Com'era inevitabile sono sorte da più parti accuse di distorsione della verità rivelata, con la conseguenza che l'interpretazione razionale della legge islamica ha avuto la peggio, fino al XIV secolo quando i sunniti ulama hanno convenuto che le questioni del mondo contemporaneo potevano essere risolte soltanto attraverso una lettura letterale della Sharia.

Questo è un tema molto interessante, sul quale bisognerebbe attardarsi (ciò che non è dato in questa sede), ma giova osservare che nell'ambito delle scuole di diritto islamico, l'interpretazione letterale alle scritture è tuttora oggetto di vivo dibattito (soprattutto con riferimento agli hadith come parabole in relazione alle storie orali).

Sinteticamente si può osservare che i diversi approcci alla Sharia hanno nel tempo acuito le lotte fra sunniti e shiiti: i primi, infatti, credono che la Sharia sia completa, mentre i secondi ritengono che la giurisprudenza sia in continua evoluzione.



Ma il dato significativo è che la *usuliyya*, ossia il fondamentalismo, nasce da una forma di tutela dell'unità dell'Islam (invece, come si è visto, tormentato da profonde divisioni) fondata sul rifiuto della ragione come metodo di interpretazione sulla base delle conoscenze scientifiche e sul timore del cambiamento, turbativo delle sicurezze stratificate nei secoli.

In questo contesto è da osservare come lo sviluppo economico e tecnologico ha toccato globalmente vuoi i paesi musulmani che l'Occidente, col risultato che il mondo moderno è stato interpretato con una chiave di lettura non adeguata al progredire della storia; questo rende ai nostri occhi di europei ancora più difficilmente distinguibile l'approccio giuridico-teologico dei Paesi musulmani.

### 3. *La violenza e l'esegesi antropomorfa del Corano e della hadith*

Si è detto dell'esigenza, attraverso un'interpretazione letterale delle norme coraniche, di scongiurare la frammentazione dell'Islam frutto della tradizione progressista che si instaurò particolarmente tra il IX e l'XII secolo d.C. Come si è visto l'effetto è stato inverso: una serie di sette e movimenti hanno prodotto profonde fratture nel mondo una volta coeso dell'Islam sotto il profeta e i primi quattro successori. Di qui un ritorno al cosiddetto periodo fondamentalista dei giorni del profeta e dei giorni dei primi quattro *khulafà* che quei giorni seguirono.

Ora, questa focalizzazione sull'esegesi antropomorfa del Corano e della *hadith*, ha imposto una valorizzazione della struttura grammaticale e linguistica della lingua araba, anche nel senso che la scrittura è stata letta nel contesto culturale del mondo arabo, stabilizzandosi per questo un carattere arabico-centrico della teologia islamica<sup>4</sup>.

Questo processo ha prodotto un grande conflitto nel mondo musulmano che tuttora è alla base delle prevaricazioni e delle ostilità fra Sunniti e Sciiti.

### 4. *Il conflitto anche sulle fonti*

Su una popolazione musulmana globale di circa 1,6 miliardi di persone<sup>5</sup>, non tutti i cinquantasette Paesi (sui 198 Paesi del mondo) appartenenti all'Organizzazione della cooperazione islamica (Oic) considerano la *Sharia*, nelle loro Costituzioni o

4. Per grandi linee si possono indicare cinque tappe decisive nella teologia musulmana: la trascrizione del Corano durante il cUthman khalifa (23-25 A.H./644-656 C.E.); la compilazione delle *ahadith* del profeta fatte da Al-Bukari e da un musulmano nell'849 C.E.; la divisione dei sunniti/Shica e lo sviluppo delle quattro grandi scuole di sunniti e delle tre grandi sette Shica; il movimento Muctazila; il movimento Sufi.

5. Il Pew Forum on Religion and Public Life stima che la popolazione musulmana globale arriverà a 2,2 miliardi nel 2030!

Leggi Fondamentali, come la principale fonte del diritto. Si tratta di una diversità importante perché all'Occidente non è ben chiaro chi parli legittimamente per l'Islam.

I riflessi sul dialogo di una tale situazione sono evidenti: un'interlocuzione con accademici e intellettuali sul divario culturale esistente, finisce con il risentire dei limiti dettati dalla molteplicità delle fonti.

### 5. *I presupposti del dialogo. I diritti umani*

In una missiva inedita che il Sommo pontefice Benedetto XVI ha scritto il 29 settembre 2014<sup>6</sup> al filosofo italiano Marcello Pera, il papa, oggi emerito, è tornato sul tema dei rapporti fra diritti umani e cristianesimo. Nella predetta lettera si può cogliere un importante aspetto che sintetizza bene il senso dei nostri Colloqui in Iran, anche se il papa emerito ne fa richiamo con riguardo alla posizione del santo pontefice Giovanni Paolo II circa l'uso dei diritti umani, di estrazione illuminista, quale «arma concreta» capace di limitare il carattere totalitario dello Stato.

E, a dispetto di tutte quelle illazioni che vogliono papa Benedetto quale icona della conservazione, il contenuto della lettera lascia trasparire anche un importante passaggio che, almeno per quel che mi riguarda, ha formato oggetto dell'approccio, non soltanto mio, alla Missione in Iran.

Questo riferimento personale non sembri ardito, ma il riconoscimento – da papa Benedetto – dell'importanza, nel magistero di Giovanni Paolo II, del riconoscimento dei diritti umani come una forza della ragione universale contro le dittature di ogni tipo, ha ispirato il mio lavoro nel confronto fra il nostro sistema penale democratico e Stati, come la Repubblica Islamica dell'Iran, fondati sulla base di una giustificazione religiosa.

Nel pensiero di Josef Ratzinger alla fusione fra politica e religione nell'Islam, con tutte le limitazioni a cui ciò conduce rispetto alla libertà religiosa in generale, si contrappone la libertà della fede, la quale considera anche lo Stato laico come una forma giusta di Stato.

Partendo da queste basi, unitamente alla Delegazione Italiana per i Colloqui sulla giustizia penale internazionale, abbiamo avviato un proficuo dialogo – che è ancora in corso – con le maggiori Autorità accademiche e istituzionali della Repubblica Islamica dell'Iran. Dei passi compiuti si darà conto in altri successivi lavori; per il momento si è voluto rimarcare come lo strumento dei diritti umani è apparso come una buona porta per il dialogo, capace di vincere l'incomunicabilità fra culture, quella «disperazione delle civiltà»<sup>7</sup> che è sempre all'origine della violenza.

6. La lettera è pubblicata negli Scritti ratzingeriani "Liberare la libertà", a cura di Pierluca Azzaro e Carlos Granados, con prefazione del Sommo pontefice Francesco.

7. L'espressione è del grande e indimenticabile giurista M. Cherif Bassiouni, per tre anni Capo della Delegazione Italiana e recentemente scomparso.

## *La Dottrina sociale nel pensiero di san Tommaso d'Aquino\**

Nel suo corso su *Gli scrittori politici italiani*, Giuseppe Ferrari riconosce a san Tommaso d'Aquino il primo posto, se non in ordine cronologico, in ordine di importanza nella serie degli scrittori italiani politici del nostro Paese.

Se dottrina politica significa la risoluzione dei concreti problemi storici, programma di azione e di lotta, tecnica di amministrazione e di governo: allora è certo che una dottrina politica di san Tommaso non esiste. Il problema che egli si propone è un altro; ed è un problema universale e perenne, veramente filosofico: è, vorrei dire, il problema filosofico della politica. San Tommaso quindi dà risposte a problemi *di sempre* quali: la libertà e dell'autorità, del comando e dell'obbedienza, della comunità e dell'individuo, della proprietà e dell'uso dei beni che, di fatto, sono l'intravatura della dottrina sociale cattolica, fatta propria dalla Chiesa e proposta ai cattolici come base etica dell'azione della vita pubblica.

La dottrina sociale di san Tommaso, come quella della Chiesa, ha come oggetto, o soggetto, non la società, ma l'uomo che vive in società tessendo rapporti con i suoi simili. L'ente sociale esiste, senza dubbio, ma è una relazione, non una realtà organica e quasi un corpo a sé stante, come la concepiva Durkheim: «La società è un insieme di persone, è una organizzazione di rapporti e di servizi tra le persone e per le persone».

L'uomo persona è ciò che emerge, come in tutta la natura, così nella società. Nella sua individualità l'uomo non riassume tutta la sua specie, come avviene per l'angelo, ma non è nemmeno ordinato e subordinato alla specie, come i vegetali e gli animali. Così nella società l'uomo come *individua substantia rationalis naturae* (definizione boeziana ripresa da san Tommaso) è parte di un tutto, in quanto cittadino, ma emerge su quel tutto, e anzi è egli stesso un *tutto*, in quanto persona. E questo perché l'uomo è di natura razionale, ossia ha un'intelligenza, un'anima, che lo rende capace di autogovernarsi, di avere un'autocoscienza e quindi la libertà.

\* Il presente contributo è la sintesi di due interventi tenuti presso l'Istituto Teologico S. Pio X di Catanzaro (2016-2017), su invito del Direttore don Vincenzo Lopasso, che ha ripreso la celebrazione della festa di San Tommaso d'Aquino, quale patrono degli Istituti Cattolici e degli studenti di Teologia per richiamare l'importanza della spiritualità e della riflessione dell'Angelico Dottore nella formazione dei futuri presbiteri.

Questo rispetto profondo per la dignità e la libertà dell'uomo è un pilastro fondamentale dell'antropologia di san Tommaso, e in particolare della sua dottrina sociale elude dunque, ogni concezione totalitaria che riduca la società a un amalgama di individui considerati e trattati come semplici parti dello Stato, e anche ogni concezione teocratica che subordini la loro presenza nella società, il loro lavoro, la loro stessa esistenza alle esigenze della produzione, all'efficienza. Sarà invece necessario organizzare la società in modo tale che in essa si attui un'ordinata convivenza di uomini liberi che, sotto la naturale spinta alla socialità, si uniscano per aiutarsi vicendevolmente ad attuare il *bene esse*, cioè il massimo sviluppo delle loro capacità personali, in quelle forme di cultura e di civiltà che, nei vari tempi e luoghi, costituiscono il Bene Comune.

### 1. *Il Bene Comune*

«Il Bene Comune è il punto di convergenza e di collegamento dei rapporti che costituiscono la società».

L'uomo, infatti, di sua natura è portato alla società *animal sociale, politicum*, perché essendo razionale, tende naturalmente a unirsi agli altri, sia per l'autocoscienza individuale ad attuare il bene integrale, sia per la spinta interna a comunicare, a cooperare, persino a dare e a darsi, liberandosi così dal chiuso isolazionismo che potrebbe derivare dall'egoismo.

Si forma così la società, tenuta insieme da quella convergenza al Bene Comune che prevale sui beni particolari, i quali, anzi, sono ordinati ad esso come a qualcosa di più perfetto. Questo concetto tomista del Bene Comune si colloca ben al di sopra sia dell'*interesse particolare di ciascun individuo*, sia dell'«interesse generale» (concetto superficiale, vago, quantitativo) di cui parlava la legge Chapelier del 1791. Esso è un *tutto* che si attua nell'insieme delle persone e per ciascuna di esse. Come si capisce che la ricchezza, il profitto, la salute, la stessa cultura sono tutti beni particolari da ordinare al bene della collettività perché con lo scambio e la «comunicazione di essi questa assicuri a promuova il *bene vivere* per tutti».

*Bene vivere*, per san Tommaso, significa vivere *secundum virtutem*: è la dimensione morale della società e l'espansione sociale della moralità, comprendente anche l'economia, la tecnica, l'organizzazione sociale, l'esercizio del potere, la scienza e l'arte sotto la materialità dell'individuo, ma anche la razionalità e la spiritualità della persona (secondo la distinzione dei personalisti come Maritain e Mounier, che però non condividiamo del tutto), perché la persona stessa, operando per il Bene Comune, attua meglio se stessa nella collettività come sinfonia delle persone.

Non quindi, la scala: l'individuo per la società, la società per la persona, la persona per Dio; ma piuttosto le persone per il Bene Comune e non per la

società, o per lo Stato concepito come persona fisica o come potere, secondo le concezioni totalitarie. Per Platone, non è importante sapere di chi si è figlio, ma sapere che si è cittadini; per Heghel: «L'individuo ha oggettività, verità ed eticità soltanto in quanto componente dello Stato»; lo Stato in quanto spirito di un popolo è «la legge che penetra tutti i suoi rapporti, l'*ethos* e la coscienza dei suoi individui», inoltre «è la forza straordinaria che trascina in sé l'uomo, esige da lui che egli lavori per essa, e che egli sia tutto attraverso di essa, e tutto faccia per suo mezzo».

In Italia la teoria egheliana dello Stato fu ripresentata da Gentile addirittura su base teocratica: «Perché nessun dubbio che il volere dello Stato è un volere divino, sia che si estenda nella immediatezza della sua autorità, sia che più pienamente si assuma come l'autorità concreta del volere. C'è sempre Dio: il Dio del Vecchio Testamento e del Nuovo testamento» (*Genesi e struttura dello Stato*, ed. Milano, 1954, p. 100).

Il Bene Comune ovviamente comprende una gerarchia di valori. All'apice di questa vi è il rapporto con Dio, al quale tutto va subordinato. Dio, anzi, è come il Bene Comune trascendente, fine immediato e ragion d'essere della città celeste; a lui va subordinato il Bene Comune immanente alla città terrena, che per ciò stesso resta aperta sull'infinito; e l'uomo-persona per il suo riferimento a Dio, per la sua appartenenza alla città celeste «*Regno dei cieli*», dice Gesù; «*regno dei fini*», preferirà Kant, sfugge al totalitarismo della città terrena e conserva o riacquista sempre il suo primato sulla comunità politica: «*homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*».

Si può dire che il rapporto tra l'uomo e la società in ordine al Bene Comune poggia su tre cardini:

- a. la subordinazione di parte al tutto: «principio di subordinazione»;
- b. la supremazia della persona: «principio di libertà»;
- c. la funzione di servizio della società per supplire le carenze delle persone e dei gruppi intermedi da esse formati: «principio di sussidiarietà».

Da una parte dunque, l'individuo appartiene al tutto, fino al punto di non poter privare il tutto di sé, del suo rapporto, della sua stessa vita.

Dall'altra, si ha l'emergenza del rapporto con Dio che fonda la supremazia della persona libera e responsabile su tutte le strutture della società.

Del resto, il primato dell'uomo nella società si salva sempre quando il riferimento ai valori trascendenti *ordinatio totius ad Deum* avviene secondo la scalarità derivata dalle leggi: dalla *lex eterna* (piano creativo e provvidenziale), la *lex naturalis* (dettame divino inciso nello spirito umano) e da questa la *lex positiva*.

L'uomo è salvo quando la legge positiva umana, e la politica che ne deriva, è conforme alla *lex eterna* mediante la *lex naturalis*, magari con l'aiuto e la mediazione della *lex positiva* divina (quella del Vangelo diffusa dalla Chiesa, anche nella dottrina sociale).

## 2. L'ordinamento giuridico-politico

«La legge positiva fondata sulla legge naturale dà luogo ad un ordinamento giuridico-politico che è la forma costitutiva della società, imperniata sul principio di autorità».

La necessità dell'unità tra i molti che si associano per il Bene Comune spiega e giustifica l'autorità. Questa è come la «*forma*» della società organizzata politicamente: non dunque, qualcosa di aggiunto dall'esterno, ma immanente allo Stato e tradotta nelle varie forme di governo che dipendono, senza dubbio, dalle condizioni storiche, etniche, spirituali ed economiche dei popoli, per cui la «*forma*» va adattata secondo ragione a ciascun popolo, né va cambiata senza ragione. Questa è l'esigenza primordiale di un giusto ordinamento politico.

Si noti la distinzione tra la forma della società e le forme di governo; queste sono passeggere e variabili, non assolute, legate alla contingenza storica e alla diversità dei popoli, mentre la forma come principio di autorità, elemento unificativo e direttivo della società, è un'esigenza permanente costitutiva.

Ci si può chiedere da dove essa derivi. Da una «*volontà generale*» degli individui concezione contrattualistica, infatti per san Tommaso il riferimento alle esigenze del Bene Comune fa rientrare in una necessità di natura la costituzione dell'autorità, mentre il riferimento del diritto positivo della legge naturale fornisce il criterio principale della sua legittimità e giustizia. In una parola, l'autorità come forma della società si identifica con un ordinamento al Bene Comune dato secondo ragione: se non c'è questa dispositivo *rationis* all'origine e nell'esercizio del potere, questo è iniquo.

Non basta, dunque, a giustificare il potere la semplice maggioranza numerica e ancor meno può fondarlo una volontà di potenza che prescinda dall'*ordo rationis* imposto dalla legge naturale. Da qui due conseguenze importanti:

- a. È da escludersi ogni forma di assolutismo, non soltanto del re (legittimismo), ma delle ideologie, dei partiti, delle classi, di qualsiasi altra forza politica e sociale (per esempio l'assolutismo marxista, che in nome della classe operaia elude come fondamentalmente illegittimo il governo cosiddetto borghese: non sono queste categorie secondo le quali si può risolvere la questione della legittimità).
- b. A rendere legittimo un governo e a rendere buono il suo esercizio non è tanto il consenso della gente, quanto la rispondenza al Bene Comune e alla necessità del popolo; per cui il governo migliore non è necessariamente quello che ha più consenso, quello più popolare, secondo l'etichetta che spesso si pretende di dare ai regimi sia totalitari che democratici. Il consenso ci vuole, per ovvie ragioni ed è l'*abc* della democrazia; però il governo trae la sua legittimità e bontà non solo dal consenso preso, ma anche dalla sua conformità alle esigenze del Bene Comune secondo il diritto naturale.

### 3. Unità della libertà

«La forma migliore di ordinamento politico è quello che meglio assicura l'unità nel libero gioco delle forze sociali e politiche tendenti al Bene Comune».

Nell'unica opera in cui san Tommaso tratta *ex professo* del potere, il *De regno*, egli mostra e giustifica la sua preferenza per un regime monarchico, cioè massimamente unitario. Ma, senza dubbio, si tratta di una monarchia temperata, non necessariamente dinastica e, possiamo dire, costituzionale, nel senso che il potere del monarca (re o presidente che si voglia chiamare) non è assoluto, ma condizionato da doveri verso se stesso, verso Dio e verso i sudditi. Visuale etica, naturalmente, senza la quale si apre la porta a un'infinità di questioni di opportunità politica.

Intanto san Tommaso si mostra severissimo contro la tirannide. Secondo lui, se un re diventa tiranno, le autorità superiori e le comunità hanno il diritto di sostituirlo. Ma, oltre a questa posizione che riguarda singoli fatti di abuso del potere, san Tommaso segnala una forma di monarchia costituzionalmente temperata, della quale scrive: «Si deve ordinare il governo monarchico in maniera tale che, una volta stabilito, il re, gli si tolga ogni occasione di tirannide. Così pure si deve ancora limitare il suo potere, in modo, che egli non possa facilmente volgere alla tirannia. Come ciò avvenga, si considererà in seguito». Purtroppo san Tommaso non completò la sua opera (che fu portata a termine dal suo discepolo Tolomeo da Lucca) e non ci lasciò nel *De regno* l'indicazione di quel *come*, cioè delle vie pratiche per dar luogo a un ordinamento costituzionale che poteva preludere al costituzionalismo moderno.

Comunque si può dedurre dai suoi testi, soprattutto dalla *Summa*, che il suo potere non è dunque assoluto, ma limitato da questa finalità che ne condiziona tutto l'esercizio; limitato anche dalla presenza di organi che, se non si possono chiamare costituzionali, sono pur sempre condizionanti; limitato, infine, dall'eventuale elezione popolare. Comunque non si può parlare in san Tommaso di una *sovranità del popolo*, né di una divisione dei poteri (legislativo, esecutivo, giudiziario) nel senso che esso prese da Montesquieu.

Sembra però che due grandi acquisizioni della civiltà moderna e di tutto il diritto positivo trovino una base in san Tommaso, sia pure a livello etico-politico.

- a. Anzitutto la fondazione dello Stato e di tutto il diritto positivo su di una legge costituzionale che, di per sé, dovrebbe essere una Carta dei diritti e dei doveri dei cittadini, derivata immediatamente dai dettami della legge naturale.
- b. In secondo luogo l'istituzione di una Corte Costituzionale, come supremo tribunale che controlla la corrispondenza tra le varie disposizioni del diritto positivo e la legge costituzionale e può giudicare anche l'operato dei ministri, dei rappresentanti del popolo e dello stesso capo dello Stato fino al punto di poterlo sostituire quando, come direbbe san Tommaso, il suo regime volge alla tirannia.

#### 4. *Lo Stato e l'ordine economico-sociale*

«Nell'organizzazione politica della società va compresa quell'opera di equilibrio e di livellamento nel possesso e nell'uso dei beni, che implica una continua presenza dello Stato nel campo economico, in forza della sua funzione di *gestore* e *garante* del Bene Comune».

Per san Tommaso il Bene Comune comprende tutti i *beni* che possono e devono essere messi a disposizione dei cittadini perché se ne servano per il loro benessere integrale. Lo Stato deve dunque svolgere una politica della cultura, della moralità, del rispetto e della tutela della fede religiosa, della scuola, della sanità, dell'assistenza, dell'ecologia e del paesaggio, del turismo, del gioco, ecc. ecc. come è compresa nelle istituzioni giuridico-politiche moderne. Si sa però che queste istituzioni hanno un largo spazio soprattutto alla politica economica, che trova spiegazione e giustificazione nella dottrina sociale di san Tommaso.

- a. Per capire e valorizzare il suo pensiero in questo campo è necessario partire da una premessa circa la sua concezione della proprietà privata perché qui è il nodo centrale del problema e possiamo dire il punto critico della politica economica. Per san Tommaso i beni della terra appartengono a tutto il genere umano, e sono a disposizione di tutti (cfr. II-II, q. 66, a. 1). L'amministrazione dei beni posseduti non è necessariamente comune, anzi di norma la proprietà privata è necessaria per assicurare il buon uso e la buona distribuzione dei beni. Il fondamento del diritto alla proprietà privata è l'autonomia della persona, capace di provvedere razionalmente e liberamente all'amministrazione; capace anche di *dis-pensare*, cioè distribuire secondo un giusto criterio di ragione i beni. Perciò la proprietà privata è utile, se non necessaria, alla promozione personale e nello stesso tempo allo sviluppo economico sociale.

Il diritto alla proprietà non è però assoluto, ma relativo al diritto alla vita; non è primario, ma secondario e accessorio per rispetto alla legge naturale.

- b. Una seconda premessa richiama il Bene Comune come cardine del quadro generale di una teoria economico-sociale delineabile in base alla dottrina di san Tommaso. Tutto è subordinato alle esigenze del Bene Comune nelle relazioni sociali, e le leggi che impongono oneri ai cittadini per il Bene Comune, sono giuste e obbligano in coscienza. Del resto va tenuto presente che il bene della collettività e il fine della persona in certo senso si identificano, perché l'uomo trova nel Bene Comune l'espansione piena della sua personalità; comunque sia, il cittadino, come tale, realizza il proprio bene solo col realizzare il Bene Comune, il bene della città. *A fortiori* si deve dire che i beni particolari dei singoli sono ordinati al Bene Comune. Infatti essi hanno un valore strumentale, non sono *fini*. Così il denaro è fatto per circolare, per essere speso e impiegato, non per essere accantonato e bloccato secondo le tendenze dell'avarizia. E questa ordinazione e subordinazione al fine tocca il Bene Comune, il bene di tutti:



«Quanto all'uso l'uomo non deve possedere i beni esteriori come propri, ma come comuni, in modo cioè di comunicarli con facilità nelle necessità altrui» (cfr. II-II, q. 66, a. 2).

- c. Vi è dunque nei beni una radicale tendenza a essere a servizio di tutti; o meglio, tale tendenza è nell'uomo che li possiede e usa. L'uomo ne è proprietario nel senso di amministrazione, dispensatore, dato quel concetto della proprietà che, secondo san Tommaso, è *potestas procurandi ed dispensandi*, ossia procura e dispensa per delega dell'unico e vero possessore dei beni, Dio, e quindi è da esercitarsi secondo la sua volontà, che pone i beni a servizio di tutti: «Secondo l'ordine naturale fissato dalla Provvidenza divina le cose inferiori sono destinate a provvedere alle necessità degli uomini. Perciò la divisione e l'appropriazione delle cose, avvenute legittimamente, non aboliscono il dovere di provvedere con il possesso privato ai bisogni degli uomini» (II-II, q. 66, a. 7).

Il possesso privato o anche collettivo dei beni è dunque lecito solo se non impedisce che altri possano possederne e usarne, altrimenti è peccato. «Non è azione lecita che un ricco s'impadronisca per primo del possesso di una cosa che era comune, purché ne faccia godere anche gli altri; ma pecca se proibisce in modo indiscreto l'uso di quelle cose agli altri». Questo impedisce l'uso dei beni agli altri si può già considerare un furto. In questo senso, sì, la proprietà è un furto. (ib. a. 2, ad 2) o meglio, lo diventa.

- d. Da qui la funzione sociale della proprietà che san Tommaso non tratta in un contesto formale di giustizia sociale intesa in senso moderno, ma pur sempre in termini che preludono e servono per giustificare dal punto di vista etico la dottrina sociale più recente. Infatti, secondo la teoria tomista dell'impiego del superfluo, se è certo che il proprietario può tenere e usare liberamente i beni necessari a lui e alla sua famiglia, proporzionalmente alla condizione sociale in cui si trova, è altrettanto vero che ciò che va oltre il necessario, appunto il superfluo, deve essere impiegato in favore dei singoli (beneficenza) o alla società (funzione sociale della proprietà). E questo, si noti, non risponde solo a un'ispirazione della carità, ma anche a un dovere di giustizia. «Il ricco è tenuto per debito legale (cioè per dovere di giustizia) a distribuire i suoi beni ai poveri o per il pericolo della necessità o per la superfluità dei propri avere» (II-II, q. 118, a. 4, ad 2).

S'impone quindi un limite all'avere, in base alla natura stessa del superfluo e al diritto naturale della destinazione universale dei beni: «Le cose inferiori sono ordinate a sovvenire alle necessità degli uomini [...] perciò le cose che alcuni hanno in sovrappiù, per diritto naturale sono destinate al mantenimento dei poveri» (II-II, q. 66, a. 7). Principio spinto da san Tommaso (e dagli altri moralisti cristiani) fino al punto di insegnare che, in caso di estrema necessità, uno può appropriarsi dell'altrui, in forza della prevalenza del diritto alla vita sul diritto alla proprietà: «in forza della necessità quello che uno prende per sostenere la propria vita diventa sua» (ib. ad 2).

- e. Ora è facile stabilire, con san Tommaso, quale sia il ruolo dello Stato in questo campo e quello della comunità, come detto della prudenza, di provvedere perché effettivamente l'uso dei beni diventi comune, di assicurare a tutti il «*bene vivere*», che consiste essenzialmente nell'agire secondo virtù, ma anche nell'avere la quantità dei beni materiali necessari alla vita, di mirare alla distribuzione equa del benessere per evitare quella sperequazione che è causa di rovina per le Nazioni, di procurare e di ordinare al Bene Comune in modo che tutti i cittadini ne partecipino equamente.

Dai testi su questi punti è concepita la società «quasi un corpo solo», san Tommaso è senza dubbio contro ogni forma di capitalismo che attribuisca il primato al profitto, e in definitiva, al benessere di alcuni privilegiati con danno dei più; non lo è invece se esso serve allo sviluppo sociale, tecnico, civile, in forme corrispondenti alla dignità e libertà dell'uomo. È contro il collettivismo, in quanto esso è livellamento e soffocamento della libertà dell'uomo, ma senza condannare ogni onesta tendenza a dare la massima importanza al Bene Comune. Insomma, san Tommaso è per una politica seria, razionale, realistica, non asservita a interessi e ideologie, ma concepita e attuata effettivamente a servizio dell'uomo.

## 5. Bibliografia

- BIFFI I., *Alla scuola di San Tommaso*, Jaca Book, Milano 2007.
- CHALMETA G., *La giustizia politica in San Tommaso d'Aquino*, Armando, Roma 2000.
- DE LUCA P., *I principi dello Stato Democratico nella concezione politica di San Tommaso d'Aquino*, in *Atti del Congresso Internazionale, L'uomo*, II Tomo, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1969-70.
- DOCAT, *Che cosa fare? La dottrina sociale della Chiesa*, San Paolo, Milano 2016.
- GIORDANO N., *Il "Diario ritrovato" di san Tommaso d'Aquino – per fare cristiana la mente*, goWare, Firenze 2018.
- IORIO G., *Introduzione alla filosofia politica delle leggi in San Tommaso d'Aquino*, Progetto Editoriale Mariano, Padova 1998.
- PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2004.
- SALVIOLI M., *Tomismo creativo*, ESD, Bologna 2015.
- TORRELL J.-P., *Amico della Verità*, ESD, Bologna 2017.

FELICE SCALIA

## *Teologia della Liberazione in Italia*

### 1. *Alcuni punti fermi*

La TdL è per noi<sup>1</sup> quel fenomeno complesso che si caratterizza come «riflessione e prassi di fede indissolubilmente commesse, in quanto tese a esprimere la forza oggettiva di liberazione anche sociale, per sé inerente all'«evento della salvezza cristiana»<sup>2</sup>. È un «carisma», che ha un suo metodo originale di ricerca, che nasce nella Chiesa dopo il Vaticano II, presuppone gli studi di teologi anche europei, cresce a beneficio di tutta la Chiesa. Possiamo qualificare la TdL come «Teologia dei Sud del Mondo». Essa ha per suo ambiente naturale le regioni, gli ambienti storici, dove più chiara è la coscienza della «schiavitù» e della «dipendenza», assieme alla coscienza della necessità di fede di liberarsene».

La connessione fede-storia per secoli è stata quasi impensabile nella Chiesa. La dobbiamo, nel secolo XX, all'opera di teologi in gran parte europei: J. Moltmann, J. B. Metz, K. Rahner ecc. Ciò avviene non senza gravi preoccupazioni del magistero romano che teme da sempre ogni allontanamento dalla classica teologia deduttiva. Senza questa scoperta della storia come luogo teologico, forse non avremmo avuto in nessun posto una TdL. E ciò non è senza significato.

Se la TdL è figlia del Vaticano II, in realtà il «parto» non avvenne nella Basilica di San Pietro, per volere espresso dei Padri del Concilio. I suoi inizi anzi risalgono al dopo-Vaticano II, al cosiddetto «Schema XIV», che poi divenne «Patto delle Catacombe» e programma di riforma di molti vescovi latino-americani. Fu firmato quel patto non nella sede del Concilio ma nelle Catacombe di Domitilla<sup>3</sup>. Unico italiano firmatario fu mons. Luigi Bettazzi, allora vescovo ausiliare di Bologna.

1. La tesi che sosteniamo in questo contributo può essere così espressa: la Teologia della Liberazione (TdL), pur avendo goduto in Italia di enorme interesse e fascino, non ha creato una corrente di pensiero teologica e pastorale paragonabile a quella dell'America latina.

2. G. CANOBBIO, P. CODA (a cura di), *La Teologia del XX secolo*, 1, Città Nuova, Roma, 2013, p. 71.

3. X. PIKAZA, J. ANTUNES DA SILVA (a cura di), *Il Patto delle Catacombe – La missione dei poveri nella chiesa*, EMI, Bologna 2015.

Sorge una domanda. I presupposti della TdL nascono in Europa e trovano largo eco in Italia; alle Catacombe di Domitilla il presule italiano sa di avere con sé quanti dei Padri conciliari italiani avevano dibattuto sulla povertà di una Chiesa povera dalla parte dei poveri; è coscienza comune che gli italiani sono oppressi da strutture di peccato; e tuttavia non nasce una seria TdL. Si registrano solo «inizi» e assaggi, si finisce per vivere di echi e rimpianti. Come mai?

Un primo motivo. L'Europa (e in essa l'Italia) non è un Continente «oppresso». Anzi fa parte integrante di quell'Occidente «predatore» di cui gli oppressi si vogliono liberare. Una eventuale TdL, dal versante europeo, dovrebbe partire dalla coscienza che anche il predatore è un oppresso dai suoi idoli e dalle sue ideologie disumane. Cose tutte che uccidono umanità e creano schiavitù a catena nelle stesse fila dei cosiddetti privilegiati. Una simile analisi non struttura però il pensiero comune che così si rivela privo di «profezia».

Un secondo motivo. I teologi italiani sono alle prese con altri problemi di fede: secolarizzazione, ateismo, «morte di Dio», possibilità di uscire dalla teologia astratta, metafisica, per una teologia capace di «leggere i segni dei tempi». Questa difficoltà oggettiva, sottolineata a suo tempo anche da Leonardo Boff<sup>4</sup>, fu presa in seria considerazione dal convegno romano IDOC del 1982 sul tema «Strutture di oppressione, soggetti storici e riflessione teologica nell'Italia degli anni '80»<sup>5</sup>.

Così il contesto storico, teologico, culturale<sup>6</sup>, non produce un'analisi teologica sistematica della nostra situazione di «oppressi», e tanto meno incoraggia una comunità a uscire dalla sacrestia. Ciò che abbiamo è una vasta eco della TdL d'oltre oceano. Si è seguito sempre con partecipazione, emozione, entusiasmo, sofferenza, ogni sviluppo della TdL latino-americana. Se si vuole, questa empatia che diventava «con-gioia» per gli orizzonti scoperti, e «con-passione» per le incomprensioni e le «condanne» gerarchiche, è stato un nostro importante contributo alla riflessione della Chiesa universale.

Terzo motivo: manca l'*humus*, l'ambiente vitale adatto per una TdL italiana. Di troppe cose bisognava liberarsi per avere il coraggio di osare quella strada. Sono troppi gli interlocutori che dovrebbero essere coinvolti: lo Stato, i politici, il ceto abbiente e la stessa gerarchia ecclesiastica. Di questo parleremo più avanti.

Stando così le cose, ci sembra già abbastanza significativo che, nonostante ogni clima avverso, abbiamo avuto ciò che abbiamo avuto e che oggi pare rivivere dietro

4. Cfr. L. BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, Borla, Roma 1983, cap. IV.

5. Cfr. J. RAMOS REGIDOR, *Teologia della liberazione in Italia?*, in «Regno-attualità», 20, 1982, p. 475.

6. Bisognerebbe anche tenere conto del clima culturale dei giovani alle prese con la diffusione della droga negli anni Sessanta e con la «rivoluzione sessuale» innescata dalla popolarità di Wilhem Reich. I loro interessi erano ben altri rispetto a quelli vissuti in America latina dai loro coetanei.

le parole di un papa Francesco. Anche se può sembrare un giudizio severo, più che TdL in Italia è più congruo parlare di «istanze di liberazione»<sup>7</sup>.

## 2. *Teologi italiani, clero, comunità sulla scia della TdL*

Il popolo di Dio anche in Italia si muove. Certamente la TdL è una teologia che scuote le coscienze e contamina scrittori, pensatori, giornalisti, preti e frammenti rilevanti del popolo di Dio. Dall'esperienza anche diretta di tanti preti e laici italiani, si possono citare persone davvero illuminanti a cui molto deve l'attuale Chiesa italiana, almeno in quella sua parte che "sta" decisamente con papa Francesco, il Vangelo e l'opzione preferenziale per i poveri: Lucio Gera<sup>8</sup>, José Ramos Regidor, Giulio Girardi, Ernesto Balducci, Giovanni Franzoni, Arturo Paoli, Fausto Marinetti, Raniero La Valle, Ettore Masina, Roberto Mancini, Alberto Melloni ecc.

Forse bisognerebbe ascrivere alla teologia italiana il contributo che alcuni italiani, missionari o residenti per vicende personali in America latina, hanno dato e danno per lo stesso sviluppo della Teologia della liberazione in quel continente. Si pensi a Fratello Arturo Paoli, prima condannato a morte in Argentina al tempo della dittatura, e poi onorato con l'intestazione di una strada a suo nome. Si pensi ai contributi fondamentali di Giulio Girardi. I suoi scritti pongono problemi che oltrepassano i confini di una Nazione per assurgere a domande universali dell'uomo e dell'uomo di fede.

Alla TdL furono sensibili molti preti in attività pastorale. Primi, i «preti operai». Si ricordano ancora persone eccezionali e generose come Luisito Bianchi o Sirio Politi, e ci si nutre fino al presente degli scritti di un Roberto Fiorini. Abbiamo avuto e abbiamo preti cantori di tragica bellezza come David Maria Turoldo; preti «assetati di giustizia» come Primo Mazzolari, Zeno Saltini, Lorenzo Milani, Giuseppe Dossetti, Pino Puglisi; «preti di strada» come Luigi Ciotti, missionari appassionati come Alex Zanotelli, lottatori antimilitaristi come Albino Bizzotto, monaci come Enzo Bianchi o Carlo Carretto, e poi Comunità di Base come quella di San Paolo a Roma, o di Viareggio, o dell'Isolotto a Firenze, o come quella salvadoregna Oscar Romero di Milano. Caratteristiche proprie ha l'Associazione Macondo di don Giuseppe Stoppiglia (Bassano del Grappa – Vicenza) e della relativa rivista «Madrugada».

7. L.M. GUZZO, *Istanze di liberazione nella comunità ecclesiale italiana*, Presentazione di G. Silvestre, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2013, p. 57.

8. Ci «appropriamo» di questo illustre teologo italiano anche se ha operato in Argentina. Nel 1967 fonda il Movimento di sacerdoti per il Terzo Mondo, scrive *Teologia del popolo*, quasi come un antesignano di ciò che poi diventerà in Brasile Teologia della Liberazione. Nell'Edizione italiana del 1978 (Dehoniane, Bologna) Luisito Bianchi la presenta come «evangelizzazione liberatrice», mentre più recentemente (2015) Alberto Melloni la considera una «della varianti interne di quel contributo dato dall'America latina alla teologia della Chiesa univesale».

Nascono presto testate che fanno propria, per come possono, la TdL. Cito soltanto «Il Tetto» di Napoli, «Adista» di Roma, la breve vita di «Un popolo in cammino» di Messina, «Prete operai», la rivista di spiritualità pastorale «Presbyteri» di Trento, «Oreundici» di Roma con l'agile movimento culturale che le sta alle spalle. Queste riviste, in particolare le ultime due, mirano a «liberazioni» dell'uomo integrale, con ricadute interiori ed ecclesiali, sempre da incarnare nella realtà sociale.

Se si pensa che una casa editrice ha vincoli commerciali di cui tenere conto, e che se poi la casa editrice è «cattolica» deve fare i conti con l'aria che spira in Vaticano, ci sembra doveroso segnalare il coraggio di case editrici come Borla di Roma, Cittadella di Assisi, Dehoniane di Bologna, Queriniana di Brescia, Morcelliana di Brescia, solo per parlare delle più note e impegnate in Italia.

In questo clima non è ancora molto evidente l'apporto delle donne alla TdL, ma non si può dimenticare la figura della giornalista, scrittrice, teologa Adriana Zarri. Molto stimata anche in ambienti laici, si fa voce delle istanze dei poveri anche in reti nazionali radiotelevisive. Altre donne lavorano all'ombra da riflettori, ma non per questo sono meno determinanti. Saranno più determinate e offriranno un originale e specifico contributo, che non pare esaurito, quando avranno accesso alle cattedre di Teologia negli Istituti accademici. Citiamo solo Marinella Perroni, Adriana Valerio, Cettina Militello, Silvia Scatena.

C'è stato un apporto istituzionale dei Centri accademici? La deprecata mancanza di facoltà teologiche statali nelle Università italiane, ha influito sulla risposta sostanzialmente negativa che ci sembra di dovere dare. Non ci risulta che una qualche facoltà teologica italiana abbia istituito una cattedra di TdL, ma diversi teologi ricordati, e altri meno noti, hanno operato all'interno delle stesse facoltà teologiche esponendo problematiche, suscitando domande, confrontando tesi e situazioni, dibattendo punti e momenti caldi (come quelli dello scandaloso silenzio di tante Chiese di fronte ai martiri uccisi da altri cristiani, oppure in occasione del «perdono» chiesto dal papa per i contributi all'oppressione dati dalla Chiesa lungo i secoli<sup>9</sup>), esaminando documenti, promuovendo scambi con gli stessi protagonisti della TdL. Difficile, d'altra parte, distinguere la chiara o sotterranea opposizione di alcune prestigiose facoltà al Vaticano II (faceva moda e... carriera questa avversione, se si considera la diffidenza di alte sfere ecclesiali verso quell'evento<sup>10</sup>), dalla loro condanna di una TdL per altro poco o per nulla studiata e quindi accostata tramite notizie d'accatto. È da queste facoltà che ancora oggi partono tanti volenterosi crociati per la restaurazione lefebvriana della Chiesa.

Molto più libere si sono mostrate le Università laiche nell'interessarsi della TdL per i risvolti che essa presuppone in campo filosofico, giuridico, sociologico, politico. Purtroppo tutto è andato in ordine sparso, legato alla sensibilità culturale

9. Si veda di L. ACCATTOLI, *Quando un papa chiede perdono*, Mondadori, Milano 1997.

10. Si veda più avanti nota 20.

di questo o quel docente, condizionato dal pensiero – anche inespresso – della facoltà dove egli opera. Questo impedisce una conoscenza dell'insieme, certo più ricco di quanto si possa presupporre. A solo titolo esemplificativo cito le iniziative dell'Università di Messina che ha curato contatti diretti coi protagonisti della TdL latino-americana e con i soggetti in attesa di liberazione. Presso l'Università di Urbino ha insegnato il citato filosofo prof. Roberto Mancini, mentre l'Università Magna Grecia di Catanzaro ha accostato il problema nella sua Facoltà di Giurisprudenza<sup>11</sup>.

Vicini alla TdL abbiamo percepito alcuni vescovi italiani come Anastasio Ballestrero, Michele Pellegrino, Tonino Bello, Luigi Bettazzi, Giacomo Lercaro, Giancarlo Bregantini, Franco Montenegro, Raffaele Nogaro ecc.

Per quanto riguarda i teologi, certamente si possono citare alcuni nomi oltre i sopra ricordati, come quello di Carlo Molari, Giuseppe Ruggieri, Enrico Chiavacci, Carlo Maria Martini, Bernard Haering, Giuseppe Silvestre, Gianni Mazzillo, Silvano Fausti ecc. Con quest'ultimo c'è da non dimenticare l'équipe dei gesuiti che operava a Villa Pizzone (Milano). Per i biblisti ci sembra preziosa l'opera di un Alberto Maggi che fa ricordare l'attività di Carlos Mesters in Brasile.

Quello che abbiamo offerto non è un lungo elenco esaustivo. Né si tratta di teologi qualificabili solo, o, in senso stretto, come teologi della liberazione. Insistiamo ancora nel dire che, pur trovandoci lontani dalla produzione teologica sud-americana o anche asiatica e africana, la nostra Chiesa «pensante» non è stata a guardare. Se si bada alla situazione di cui parleremo subito, forse non si poteva fare di più. Ma la TdL non è opera conclusa. Viva più che mai, in un mondo globalizzato, anche l'oppressione si globalizza e quindi anche molti problemi particolari diventano universali.

Probabilmente il più vistoso avvicinamento alla TdL si è avuto in Italia con la cosiddetta «scelta per il socialismo» da parte della Federazione Universitari Cattolici (FUCI), dell'Associazione Cattolica Lavoratori Italiani (ACLI), del Movimento Scout Cattolico (AGESCI). Scelta che fu del resto prontamente repressa dalla Gerarchia<sup>12</sup>.

### 3. «L'eccezionalismo italiano»

L'espressione è di Giovanni Paolo II e crediamo esprima bene la particolare situazione italiana in ogni campo dove è in gioco il Vangelo e il modo di decli-

11. A. MANTINEO (a cura di), *Per un approccio alle teologie del contesto*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

12. Per un confronto tra cattolici e sinistra in Italia, cfr. F. GENTILONI, *Oltre il dialogo. Cattolici e PCI: le possibili intese tra passato e presente*, Editori Riuniti, Roma 1989.

narlo nella vita. Secondo il pontefice, l'italiano avrebbe una specifica inclinazione confessionale; quasi per imprinting sarebbe un cattolico-romano, chiamato a un compito che lo trascende.

Quale che sia l'opinione in merito, sembra fuori discussione che il fattore «I» (Italia) abbia un peso notevole in tutte le nostre vicende, culturali, politiche o religiose che siano.

L'Italia di tutto difetta ma non di oppressione. Essa è divisa tra un Nord industrializzato, ricco, imprenditoriale, e un Sud de-industrializzato fin dal 1870, designato a serbatoio di mano d'opera per il Nord Italia o l'Estero, a un'agricoltura sempre più preda di politiche che la strangolano, a serbatoio di voti catto-democratici, o catto-fascisti, a pattumiera industriale della Nazione. Questo vuol dire che c'è un vero e proprio «Sud» in Italia, c'è l'oppressione della mafia legata a mire autoritarie di politici, c'è un sottoproletariato rassegnato oppure violento, non sempre organizzato che, diretto da «cupole mafiose», può divenire perfino manovalanza per eventuali «stragi di stato» commissionate da chi crede che il vero problema per la fede e per la libertà in Italia sia la «minaccia comunista»<sup>13</sup>.

Che la «liberazione» (intesa in modo restrittivo, cioè sociale e politico) In Italia non fosse ritenuta problema di teologi nasceva anche dal fatto che esisteva un partito cattolico o di ispirazione cristiana. Prima clandestino col nome di Partito popolare fondato dal siciliano don Luigi Sturzo, poi, nel dopoguerra, piuttosto annacquato, col nome di Democrazia cristiana (Dc), a forte connotazione anticomunista. La Dc è un partito interclassista che stenta a leggere come oppressive le leggi di mercato volute dal capitalismo. Fa una lettura organicistica della situazione sociale e privilegia un'interpretazione politica della protesta. Non morale, non connessa coi diritti dell'uomo e con la dignità dei figli i Dio. Che ci siano i poveri è questione di ordine sociale – si afferma – pensare che non esistono poveri ma impoveriti è marxismo ateo. Una critica al capitalismo avrebbe significato blandire il comunismo, e così fomentare la perdita della identità cristiana<sup>14</sup>. L'anticomunismo è così viscerale che rivela se stesso nel desiderio di Pio XII di un'alleanza Dc-neofascismo già a partire dalle elezioni comunali di Roma del 1954. Ne deriva che l'oppressione popolare,

13. Mi riferisco a luttuosi avvenimenti delinquenziali che insanguinano l'Italia almeno a partire dal 1° maggio 1947, giorno della «Strage di Portella della Ginestra» a opera del bandito Giuliano su commissione di latifondisti, separatisti e frange di «Forze dell'Ordine». Note nel mondo la strage di Piazza Fontana a Milano, quella di Brescia, sul treno Italicus, la Strage di Capaci e di Via d'Amelio a Palermo per l'uccisione dei giudici Falcone e Borsellino (1992). Cfr., tra le diverse letture, G. CASSARUBEA, *Portella della Ginestra. Microstoria di una strage di Stato*, FrancoAngeli, Milano 1997; U. SANTINO, *La democrazia bloccata. La strage di Portella della Ginestra e l'emarginazione delle sinistre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997; L. SCIALÒ, *Le stragi dimenticate. La strategia della tensione secondo la Commissione parlamentare d'inchiesta sul terrorismo in Italia*, Feltrinelli, Milano 2008.

14. Rimane interessante la lettura che ne dava P. SCOPPOLA, *La Repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico*, il Mulino, Bologna 1991.



stenta ad avere una connotazione teologica. Richiedere diritti sindacali, leggi più giuste nel lavoro, interventi sociali, cose simili, vengono indicate come via maestra per incappare in un'altra oppressione molto più grave, quella stalinista, con perdita della libertà e della propria fede.

Certo si poteva distinguere tra lotta alle varie discriminazioni sociali e stalinismo; si poteva distinguere tra marxismo e socialismo, tra materialismo storico e materialismo dialettico, tra materialismo e aspirazioni umanistiche presenti in tutti i «socialismi». Si poteva, ma solo in teoria. La scomunica dei comunisti da parte di Pio XII metteva tutto nel mucchio, o almeno offriva il fianco a simili interpretazioni.

In Italia avevamo dunque di che liberarci, ma più di qualcosa inchiodava la gente alla rassegnazione davanti al proprio destino.

Qui entra in gioco tanta pastorale ecclesiale che ha convinto la gente che si nasce poveri e si nasce ricchi per un preciso piano di Dio. Non ci sono impoveriti, ma poveri per destino voluto da Dio. Queste stesse persone sono convinte che la «liberazione» non sia «cosa di Dio» ma affare di uomini, di politici appunto, o di rivoluzioni cruento. Per evitare eccessi popolari e richieste «fuori dalla storia» (come quella che dei «cafoni» richiedessero di coltivare terre incolte della nobiltà), e anche per arginare una deriva popolare in massa verso il Pci che si presentava come l'unico partito dei poveri, si offre la Democrazia cristiana e il suo moderatismo interclassista. Il popolo deleghi e stia al suo posto. Ne derivava un profilo molto basso della coscienza di oppressione e dello stesso impegno di liberazione.

Dobbiamo convenire che una pastorale antica induce molti anche in Italia, mentre il mondo è in subbuglio per speranze nuove, a pensarla in senso di predestinazione divina a cui rassegnarci. E la Chiesa finisce per essere non madre di liberazione ma madre di cui liberarsi; la contestazione della fine degli anni Sessanta ha per oggetto anche la Chiesa<sup>15</sup>.

Perché potesse nascere e pienamente fiorire in libertà una TdL, bisognava dunque prima «liberarsi» dai pregiudizi appena indicati. Non solo, ma anche da altre remore, come la lettura meramente economica e politica della discriminazione e dell'oppressione delle masse, o il peso castrante di un controllo ossessivo del Sant'Ufficio e poi della Congregazione della fede che imbrigliava la variegata teologia cristiana nell'unica teologia romana. Lavoro immane per battezzati già abituati ad andare controcorrente, a pensare con la propria testa, a giudicare i segni dei tempi<sup>16</sup>. Lavoro impossibile per una Chiesa clericalizzata dove la sola virtù salvifica sembra l'obbedienza cieca alla gerarchia. È a tutti noto che, quando verso la metà del secolo XIX, la coscienza delle ingiustizie subite nel mondo del lavoro rischia di esplodere in rivoluzione, e di presentare la Chiesa come amica dei ricchi e connivente con gli oppressori, questa elabora a partire da Leone XIII la sua «Dottrina

15. A. SANTAGATA, *La contestazione cattolica*, Viella, Roma 2016.

16. Cfr. *Lc* 12,54-59.

sociale». Ma a gestire eventuali denunce al sistema capitalistico doveva essere solo ed esclusivamente la Gerarchia, anzi, almeno con Giovanni Paolo II, il papa e la diplomazia vaticana, mai il popolo di Dio.

A peggiorare le cose, negli anni Settanta nascono in Italia le Brigate Rosse (BR) e diversi movimenti extraparlamentari che ospitano anche singoli cattolici che avevano vissuto l'impegno associativo dentro le organizzazioni studentesche cattoliche. La violenza e la «geometrica organizzazione» delle BR, mentre suscita simpatie in giovani disperati, convinti che ormai, dopo il «compromesso storico» tra Democrazia Cristiana e Partito Comunista, non esista più un punto di riferimento per un vero riscatto sociale, da un altro versante conferma coloro che nella lotta popolare per la giustizia vedevano solo lo sbocco della rivolta armata<sup>17</sup>.

In sintesi, in Italia, l'oppressione del mondo salariato o povero esiste, ma a causarla non ci sono nemici di Dio ma cattolici conservatori che invocano l'appoggio della Chiesa per tenere buoni gli animi e permettere così il progresso della Patria. La giustizia sociale – si dice – è problema politico, non religioso e gli imprenditori si devono confrontare con politici (democristiani). Per evitare il peggio, la Chiesa si faccia maestra di etica sociale e di eventuale trattativa ad alti vertici. Non permetta mai comunque che il popolo diventi protagonista delle proprie rivendicazioni.

Si sta presupponendo che il cristianesimo sia religione per la salvezza del dopo-morte, non inizio di un tempo nuovo di salvezza fin da ora e poi per sempre. Sembra ovvio pensare che la storia debba essere fatta dai potenti, e che i poveri debbano solo subirla. Si sta affermando che il socialismo e lo stesso marxismo siano portatori non di «liberazione» ma di ateismo e oppressione dittatoriale. In altri termini si spacciano per principi a priori quelli che in realtà sono pregiudizi ideologici interessati, e a volte involuzioni storiche di mete in sé auspicabili.

#### 4. *Un'Italia sotto «controllo speciale»*

Quest'ultima parte del nostro contributo intende soppesare gli effetti di quel controllo teologico in Italia a cui abbiamo accennato, le ricadute della sede del papato a Roma, e infine le ricadute della citata scomunica del marxismo di Pio XII<sup>18</sup>.

17. Sulla lotta armata in Italia e su coloro che vi aderirono, cfr. G. GALLI, *Il Partito armato. Gli anni di piombo in Italia, 1968-1986*, Kaos, Milano 1986; cfr., altresì, S. ZAVOLI, *La notte della Repubblica*, Nuova Eri, Roma 1992.

18. Il Decreto del 1° luglio 1949 della Congregazione del S. Uffizio, pubblicato dopo l'approvazione da parte di Pio XII, in «Acta Apostolicae Sedis», 1949, 334, dichiarava illecita l'iscrizione al Partito Comunista Italiano e coloro che professassero quella dottrina erano apostati, e, quindi, scomunicati. Sul punto cfr. A. RICCARDI, *La scomunica ai comunisti del luglio 1949*, in P. BUCCOMINO, *Il Parlamento italiano, 1861-1988*, Milano 1991.

Sulla discrepanza tra il Cristo dei Vangeli e il Cristo della storia presentato dai cristiani, tra la Chiesa dei martiri e la Chiesa dopo l'Editto di Costantino del 313, sulla problematicità di una esasperata dottrinalizzazione del messaggio e dell'«evento» Gesù, sono pochi i dubbi che si nutrono. Così non staremo a scandalizzarci se durante il «regime di cristianità» la bilancia pendesse a favore dei ricchi, dei potenti, dell'ordine, dell'obbedienza assoluta, della rassegnazione, dell'attesa dei beni eterni, del sacrificio ecc. Il cattolico doc italiano è autoritario, conservatore, «fascistoide» per nascita. Le cattedrali erano costruite col sangue dei poveri ma, a sentire dotti quaresimali, ci andavano i ricchi perché i «cafoni» avevano altro da fare. Per non parlare dei minatori nelle zolfare siciliane, sfruttati e disprezzati, privati perfino dei funerali religiosi.

Col Vaticano II sembra che si abbia un chiaro addio al «regime di cristianità» e si sia conquistato il diritto di leggere la propria fede a partire dall'esperienza storica, o di giudicare la storia alla luce della Parola. Ci si doveva appropriare del *munus propheticum* di ogni battezzato che vive nel suo tempo e ama il suo mondo. Poteva aprirsi un ampio spazio per i teologi e lo sbocciare così di una rigogliosa TdL di stampo italiano, cioè tipica di una Chiesa che vive schizofrenicamente il suo collocarsi in un Paese dell'opulenza (e quindi oppressore) ma che nasconde sacche imponenti di oppressione e sfruttamento al suo interno. Solo che i due pontificati che succedono alla chiusura del Concilio si guardano bene dal seguire questa pista di liberazione. Per essi il Vaticano II è da dimenticare<sup>19</sup>. I papi volano a Medellin, a Puebla, dovunque c'è uno spiraglio attuativo dello spirito conciliare, dovunque si tratti di Chiesa povera e dei poveri. Ci vanno per controllare, perché il «fuoco» portato da Gesù non divampi troppo. Si annacqua «Chiesa dei poveri» con «scelta preferenziale, ma non esclusiva dei poveri». In alcune diocesi italiane si proibisce ai seminaristi di leggere i libri del Card. Martini e di Enzo Bianchi.

Che la TdL produca martiri tra vescovi, preti, suore, catechisti, popolo di Dio, scuote ben poco Roma e la diplomazia vaticana. La direttiva rimane sempre la stessa, almeno per tutto il pontificato di K. Wojtyła, e con strascichi notevoli in quello successivo: tentare l'impossibile per non rompere mai con i governi anche se a capo di questi governi c'è un autentico sanguinario dittatore. Il dogma di una strana fede dei sacri palazzi dice che non è possibile che un governo cristiano uccida o opprima cristiani. Se un capo di stato che celebra Messa col papa uccide, se fa scomparire nel nulla innocenti, se in pasto ai pescecani dà prigionieri politici ancora vivi, se tortura, sicuramente i «giustiziati» non sono creature oppresse, ma marxisti atei che vogliono distruggere l'identità cattolica del Paese.

19. G. MICCOLI, *La chiesa dell'anticoncilio – i Tradizionalisti alla riconquista di Roma*, Laterza, Roma-Bari 2011; *In difesa della fede – La chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Rizzoli, Milano 2007.

Per i teologi e per il popolo di Dio il pressing a stare lontani da ogni commistione con la TdL viene anche dai due documenti della Congregazione della Fede (1984 e 1986) sull'argomento. Documenti discutibili per metodo e per contenuto, ma che per i non addetti ai lavori suonano come «scomunica» di autori come Gutierrez, Boff, Ellacuria, Sobrino<sup>20</sup> ecc.

La conseguenza molto umana è che appare sempre più pericoloso fare teologia in Italia, scrivere in italiano, passare qualche dispensa agli studenti. Il meglio viene fatto intendere a chi ha orecchie adatte, e sussurrato quasi in un segreto iniziatico.

Anche il laicato italiano è largamente clericalizzato e non è disposto, almeno nella sua parte benestante e colta, a mettersi in disaccordo con la koinè di un pensiero cattolico conservatore che lascia tranquilli tutti. Un giorno furono più disponibili i poveri ad ascoltare il grido che li faceva indignati e speranzosi di fronte alle varie oppressioni, ma oggi pare che anche essi siano nel ridotto del proprio fortilizio, per salvare il salvabile e continuare a vivacchiare senza rischiare mai nulla. Appartenere a Comunità di Base, essere uomini simpatizzanti della TdL non fa fare carriera. Meglio dormire. Quindi «chi ha orecchie per intendere intenda» e tutto a suo rischio e pericolo.

### *Concludendo*

L'esito wojtyla-ratzingeriano della vicenda TdL ha confermato una Chiesa italiana piuttosto povera, *dormiens*, da «regime di cristianità». Tuttavia la presenza di papa Francesco e con lui della «Teologia popolare», scuote tanti, sveglia dal sonno. E per questo abbondano i riluttanti. Difficile oggi negare che abbiamo bisogno di una veramente «nuova» evangelizzazione – quella di *Evangelii Gaudium* e *Ludato si'* – dato che l'antica ha vistosamente mostrato le sue lacune. Difficile dimenticare che la Chiesa è chiamata alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo. Difficile volgere altrove lo sguardo quando la stessa sopravvivenza sulla Terra è messa in pericolo, e urge una liberazione di «madre Terra oppressa». Difficile reprimere il desiderio che si dica «basta!» a tutte le vittime sacrificali, o che infine l'unica fede, per essere vissuta e accolta dall'uomo concreto, debba incarnarsi nella cultura e nella storia di quell'uomo. Sono pagine tutte da scrivere con discernimento e profezia.

Avrei desiderato poter comunicare ben altro agli amici di Voices. Non dà nessun piacere scrivere quello che ho scritto, se si eccettua l'esperienza di una fraterna collaborazione con amici come Don Carlo Molari e il prof. Nino Mantineo, ai quali va il mio più vivo ringraziamento.

20. Sul «caso Sobrino», in sua difesa, l'Editrice Meridiana di Molfetta, Italia, nel 2008, pubblica, curato da F. Scalia, *La Teologia scomoda – il caso Sobrino*. Si tratta dei risultati di un seminario interno all'area teologica del Centro Studi Cristianesimo e Giustizia dei gesuiti di Barcellona- Spagna.

GIUSEPPE DE SIMONE

## *Appunti di Pastorale universitaria: linee essenziali e accenni al rapporto con l'esperienza della Fuci in Calabria*

Prima di parlare di pastorale universitaria ci chiediamo in che cosa essa consista, non solo qual è l'ambito delle sue competenze, ma quale il legame con le altre forme di pastorale. Mi sembra che Luca Peyron, autore di un prezioso saggio sull'argomento<sup>1</sup>, abbia ben delineato, in modo aperto e flessibile nel contempo, la natura, la vocazione e quindi la missione di questa branca della pastorale in un suo ultimo articolo:

Pastorale Universitaria, per quanto qui ci interpella, è pastorale per coloro che sono in uscita dalle superiori e cercano di orientarsi per il loro futuro; è pastorale con gli universitari, con i giovani che studiano e quelli che hanno abbandonato; pastorale universitaria è giovare della terza missione dell'università in un'ottica di pastorale nei territori; è pastorale della cultura e dello studio diversamente definibile come pastorale dei saperi; è pastorale giovanile e pastorale parrocchiale abbracciando una visione dell'una e dell'altra che non abbiano paura di affrontare il tempo che viviamo [...]; infine è un modo di fare pastorale che usi dei metodi, delle attenzioni e delle peculiarità che sono proprie dell'università e che possono rappresentare un guadagno per l'azione pastorale nel suo complesso, qualunque sia l'età dei destinatari<sup>2</sup>.

Si tratta, quindi, di un ambito molto aperto e complesso che non può essere disatteso dalla Comunità cristiana o ignorato dalla Chiesa e che si può inquadrare, a me sembra, nell'ambito più ampio della Pastorale della cultura, che risulta essere trasversale a tutta la pastorale. Vorrei in questa sede sottolineare, in particolare, il rapporto tra pastorale universitaria e «pastorale della cultura e dello studio», come la definisce Peyron. La cultura è una realtà ampia e complessa, che si realizza in diversi settori della vita sociale ed ecclesiale e che è trasversale a tutte le pastorali, per cui la pastorale universitaria potrebbe benissimo essere inserita e considerata parte della più ampia e articolata pastorale della cultura. A tale proposito, la stessa

1. L. PEYRON, *Per una pastorale universitaria, Chiesa-Università-Territorio*, Elledici, Torino 2016.

2. ID., *Intelligenza e cultura chiave della PU*, in *Note di pastorale giovanile*, n. 6, sett-ott., 50, 2017, pp. 15-16. Questo numero della rivista ha un dossier interamente dedicato alla pastorale universitaria.

esperienza del Servizio Nazionale per il Progetto Culturale penso non vada dispersa o dimenticata, anzi dovrebbe essere raccolta la sua eredità più importante e arricchente, al fine di riprendere e rilanciare quella che era l'identità originaria e la finalità del Progetto culturale orientato in senso cristiano<sup>3</sup>. In fondo la pastorale universitaria – a me sembra in tale linea di pensiero – è un tassello della più vasta pastorale cultura, come, ad esempio, la Fuci è un tassello, sia pure prezioso, della più ampia pastorale universitaria.

Viviamo in «piena emergenza educativa» già da molti anni e l'Università è chiamata a svolgere un ruolo di non poco conto nel fronteggiare le attuali problematiche, riguardanti la formazione delle nuove generazioni. Per sottolineare la valenza di questa considerazione, basti riportare quanto è stato scritto sul ruolo dell'Università nel documento della Conferenza episcopale italiana *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il decennio 2010-2020*:

L'Università svolge un ruolo determinante per la formazione delle nuove generazioni, garantendo una preparazione che consente di orientarsi nella complessità culturale odierna. Il mondo universitario ha il compito di promuovere competenze che abbraccino l'ampiezza dei problemi, attente alle esigenze di senso e alle implicazioni etiche degli studi e delle ricerche nei diversi campi del sapere. [...] L'università rappresenta pertanto un luogo di incontro e di dialogo tra studenti, docenti e personale tecnico e amministrativo, che condividono un ambiente ricco di risorse per l'intera società. Il raccordo tra l'università e la Chiesa locale è promosso attraverso la pastorale universitaria, pienamente inserita nell'impegno di evangelizzazione della cultura e della formazione dei giovani<sup>4</sup>.

In quest'ultimo scorcio del decennio dedicato all'educazione (2010-2020), non possiamo non riprendere, anche in vista di una verifica, tale fondamentale e pro-

3. La prima proposta di lavoro del *Progetto culturale orientato in senso cristiano*, a cura della Presidenza della Cei, del 28 gennaio 1997, così si esprimeva: «Il progetto culturale è una dinamica di ricerca, di risposta, di proposta e di comunicazione; è un processo teso a far emergere il contenuto culturale dell'evangelizzazione, anche quale apporto qualificato dei cattolici alla vita del Paese. Unisce insieme iniziative di promozione e di collegamento dell'esistente con proposte nuove, sempre però in uno stile di animazione e di stimolo, creando luoghi di confronto e di approfondimento, offrendo risorse per la ricerca, per instaurare così "circoli virtuosi" di collaborazione e di emulazione, mediante interventi capaci di creare convergenze che non annullino le identità, ma al contrario valorizzino le diverse appartenenze e radici» (n. 2). A me sembra, che lo stesso Ufficio nazionale della Cei, che ultimamente ha organizzato un interessante e proficuo Convegno nazionale di pastorale universitaria (*Chiesa e università, cantieri di speranza*, Roma 8-9 marzo 2018), potrebbe opportunamente riconfigurarsi – come ho anche proposto in quell'occasione al prof. Ernesto Diaco, attuale Direttore dell'Ufficio – come Ufficio nazionale per l'educazione, la cultura, la scuola e l'università, denominazione adottata precedentemente all'attivazione del Servizio nazionale per il Progetto culturale.

4. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il decennio 2010-2020*, n. 49.

grammatico documento, ben consapevoli che l'emergenza o sfida educativa non va messa in soffitta al termine dello stesso decennio, ma che anzi essa costituisce da sempre una delle prioritarie attenzioni delle Comunità cristiane.

Con questo breve studio – dedicato a un Docente benemerito di Teologia sistematica nel nostro Istituto Teologico Calabro S. Pio X, mons. Giuseppe Silvestre, da diversi anni anche cultore di materie giuridiche e canoniche, presso l'Università statale Magna Graecia di Catanzaro – da sempre attento alla pastorale universitaria, nonché al delicato e urgente rapporto tra fede e cultura – si intendono tracciare in modo critico le linee essenziali della pastorale universitaria, cogliendone l'attuale contesto, anche in riferimento alla nostra regione, gli obiettivi specifici, i soggetti propri e il servizio peculiare che essa può offrire nell'annuncio del Vangelo. Tale lavoro si offre anche come frutto di una piccola esperienza nel mondo universitario e, in particolare, nei gruppi fucini della nostra terra di Calabria.

### 1. *Contesto della pastorale universitaria*

È importante, per non cadere in trattazioni generiche o astratte, fare il punto sull'attuale situazione degli studenti universitari in Italia.

La pastorale universitaria si presenta, oggi, come un ambito di «annuncio del Vangelo», dell'evangelizzazione, che assume grande importanza, sia perché un numero non indifferente di giovani (in Italia 50 giovani su 100 secondo le ultime statistiche) vivono diversi anni della loro vita in un contesto accademico e universitario e sia per la necessità che riveste il dialogo fede-cultura nell'odierna società. Inoltre, secondo i dati a disposizione su questo 50 per cento circa di giovani che si iscrivono all'università, solo il 30 per cento termina il percorso accademico con il conseguimento della laurea, mentre il 20 per cento si perde lungo la strada. La scelta di un percorso di studi universitari interessa ogni anno circa 280.000 giovani in uscita dalla scuola superiore. È questo il numero delle immatricolazioni registrate nell'anno scolastico 2016/2017: un anno in cui, dopo un decennio di preoccupante diminuzione delle immatricolazioni, si registra un'incoraggiante ripresa<sup>5</sup>. Così commenta Ernesto Diaco: «La cifra è significativa anche perché si colloca in un contesto di rilevanti questioni aperte per il sistema universitario e in un clima di

5. Cfr. E. DIACO, *La scelta universitaria come particolare forma di vocazione*, in «Ricerca. Nuova serie di azione fucina», 33, 2018, pp. 24-26. Si può vedere anche l'inchiesta a cura di I. Venturi, C. Zunino, *Il ritorno delle matricole sedotte dal pezzo di carta*, in «la Repubblica», domenica 18 marzo 2018, p. 20, in cui tra le università statali con migliore performance, per l'anno 2017/2018, risulta anche per la Calabria quella Magna Graecia di Catanzaro con 2650 nuove immatricolazioni e un aumento del 16,2 per cento.

sfiducia generalizzata nei confronti del domani, disegnato per lo più con i toni della precarietà e dell'impotenza»<sup>6</sup>.

Teniamo anche presente questo dato: dieci anni orsono, secondo i dati dell'I-STAT 2007/2008 il 49 per cento degli studenti universitari frequentava un ateneo situato al di fuori della propria provincia di residenza, oggi i dati si attestano più o meno sul 45 per cento. Ciò significa che, nell'odierno contesto, non si può più pensare a un'unica esperienza di studio e dunque a un'unica tipologia di studente, per l'evidente diffusione di diverse sedi universitarie in Italia. Infatti studiare nella stessa città, dove si è nati e cresciuti, aver la propria sede universitaria a poca distanza da casa o invece sopportare quotidiane ore di viaggio per raggiungere l'università o, infine, trasferirsi in una nuova città, fuori dalla propria regione, in maniera stabile sono solo alcuni degli esempi che evidenziano, oggi, l'esperienza degli studenti. Essi possono, generalmente, essere distinti in tre categorie:

1. i pendolari, i quali costruiscono il proprio banco di studio sui vagoni dei treni o sui bus di linea, nelle sale di aspetto delle ferrovie o nelle stazioni di servizio e che vivono la partecipazione alle lezioni come un vero e proprio viaggio giornaliero;
2. quelli che vivono la prima parte della settimana nella città sede universitaria e che, nel weekend, ritornano nelle città di origine;
3. gli studenti fuori sede permanenti, i quali partono verso città lontane, per frequentare l'università e vi risiedono stabilmente. Essi sono giovani con diversi background alle spalle, provenienti da piccoli centri abitati, da nuclei cittadini o da periferie della città. Per quest'ultima categoria c'è l'incognita circa la possibilità di trovare occasioni, realtà o associazioni accoglienti, che sappiano accompagnare il loro cammino umano, spirituale e intellettuale di maturazione. Infatti se il periodo universitario coincide con una delle fasi cruciali nella vita di un giovane, nella quale egli definisce la propria coscienza e la propria personalità, non si può considerare come fattore influente il tessuto cittadino, associativo ed ecclesiale che gli fa da cornice<sup>7</sup>.

6. E. DIACO, *La scelta universitaria come particolare forma di vocazione*, cit., 24. L'autore riporta i dati circa la condizione giovanile in Italia, condotta già da alcuni anni dall'Istituto Giuseppe Toniolo, in cui emerge che il 72,8 per cento degli intervistati quando pensa al futuro lo vede «pieno di rischi e di incognite», mentre all'interrogativo su quante possibilità di trovare un lavoro, corrispondente alla preparazione conseguita vi siano, secondo il loro giudizio, rispondono «adeguate» solo il 14,1 per cento degli uomini e il 9,1 per cento delle donne (*Ibidem*). Per quanto riguarda il rapporto tra i giovani e la religiosità si veda lo studio che riporta i risultati del rapporto annuale 2016 dell'Istituto G. Toniolo di P. BIGNARDI, *Giovani, chi è Dio?*, in «Il Regno Attualità», LXII, 16, 2017, pp. 499-505.

7. A tale proposito si può vedere l'interessante sussidio: FEDERAZIONE UNIVERSITARIA CATTOLICA ITALIANA, CEI – UFFICIO NAZIONALE PER L'EDUCAZIONE, LA SCUOLA E L'UNIVERSITÀ, AZIONE CATTOLICA – SETTORE GIOVANI, *Il Traffico dei Talenti, Chiesa e associazionismo a servizio dei «fuori sede»*, Cittadella Editrice, Assisi 2011.



## 2. *Obiettivi della pastorale universitaria*

Da quanto evidenziato emerge in quale contesto la pastorale universitaria debba pensare i propri obiettivi, per venire incontro alle necessità delle differenti categorie di studenti. Essa si pone, come ambito specifico di azione ecclesiale, tra la pastorale della cultura e la pastorale giovanile. Ciò significa che per determinarne gli obiettivi specifici bisogna esaminare i reciproci rapporti che essa ha con entrambe.

Nei confronti della prima, la pastorale universitaria si qualifica come parte rispetto al tutto, ma non solo. Essa si pone anche come «laboratorio» non di cultura astratta o generica, ma di cultura in atto, in gesti, in proposte operative; inoltre si pone come «luogo di confronto» diretto e immediato tra varie correnti di pensiero e tra varie proposte operative; ancora come «banco di verifica» dei dibattiti in atto e delle iniziative avviate. Perciò la pastorale universitaria si pone come «momento» peculiare e qualificante l'azione pastorale della cultura, alla quale porta un contributo essenziale e insostituibile<sup>8</sup>.

La pastorale universitaria, dunque, entra nel vivo della pastorale della cultura, in quanto è immersa nel contesto accademico, aperto naturalmente al dibattito e teso verso il dialogo tra i diversi saperi. Ciò è l'occasione propizia per comunicare la fede, esponendone l'intrinseca ragionevolezza, attraverso gli operatori pastorali che sollecitano e attuano una presenza cristiana in università.

Nei confronti della pastorale giovanile, poi, scrive ancora C. Ghidelli, grande esperto e conoscitore del mondo universitario, anche per il suo lungo ruolo di Assistente spirituale centrale dell'Università Cattolica di Milano e oggi arcivescovo emerito di Lanciano-Ortona:

La pastorale universitaria si qualifica per le seguenti note: anzitutto per la dimensione numerica del fenomeno universitario, che per se stessa interpella seriamente la Chiesa e la sua azione pastorale. [...] In secondo luogo la pastorale universitaria si preoccupa dell'orientamento futuro degli studenti, uscendo dal riferimento generico e assumendo l'onere di un orientamento specifico: quello di formare professionisti validi e onesti, sì, ma anche culturalmente agili e aperti, criticamente vigili e moderni, dialetticamente preparati e coraggiosi. Sotto questo profilo sembra che la pastorale universitaria non possa sottrarsi ad un certo "rischio" – sempre previsto e perciò controllabile – quello del confronto a tutto campo con i singoli universitari e con tutti i movimenti, gruppi e associazioni, con il coraggio e il conforto della fede che genera *parresia* e abilita alla marturia. È così che i giovani universitari vengono educati alla correttezza del metodo in ogni campo e in ogni disciplina<sup>9</sup>.

8. C. GHIDELLI, *Vangelo e vita universitaria*, Studium, Roma 1994, p. 77.

9. *Ivi*, pp. 77-78.

È importante ancora cogliere la differenza/affinità tra la pastorale universitaria e quella giovanile, in quanto l'agire pastorale in Università si caratterizza in modo più specifico per il richiamo a una «prassi professionale», che si rifaccia al Vangelo e dunque realizzi dall'interno quel cambiamento in senso cristiano dell'attuale società, cui la Chiesa fa costantemente riferimento. Da quanto già emerso, mi sembra, che possiamo affermare che gli obiettivi specifici della pastorale universitaria potrebbero essere indicati nei seguenti aspetti<sup>10</sup>:

1. la formazione integrale/globale, cioè umana e cristiana, di tutte le componenti della realtà universitaria; ossia studenti, docenti e personale tecnico-amministrativo;
2. l'attenzione particolare al profilo culturale, inteso come parte integrante della personalità dello studente, che lo abilita a una seria riflessione e dunque a prendere decisioni significative per la sua vita e per il suo progresso, in senso cristiano, della società;
3. la valorizzazione del singolo, in una società che privilegia la massa e la stessa università, in cui spesso si corre il concreto rischio di considerare il singolo studente un numero;
4. l'esortazione a promuovere un fecondo dialogo tra le diverse discipline accademiche umanistiche e scientifiche, testimoniando con discrezione, intelligenza e coraggio la propria identità cristiana, che si concretizza nella «carità intellettuale» di rosminiana memoria e nella spiritualità dello studio<sup>11</sup>.

È inoltre da considerare l'apporto specifico che la pastorale universitaria può dare alle diverse categorie di persone, presenti nell'ambiente accademico. Per quanto riguarda gli studenti, la pastorale universitaria si impegna a valorizzare la singola persona, cercando di aprirla alle istanze che provengono dal mondo contemporaneo. Essa rende soprattutto un servizio fondamentale a tutti gli studenti fuori sede, che hanno lasciato la loro famiglia e il territorio di origine e che, di fronte a una nuova realtà – basti pensare alle grandi città – tendono a chiudersi in loro stessi e a vivere senza senso di appartenenza a un'identità specifica, che li spinga a dare il proprio contributo nel nuovo contesto in cui si trovano. La pastorale universitaria può costituire – da questo punto di vista – un riferimento importante anche per chi lascia un preciso cammino di fede alle spalle ed è aperto alla possibilità di intraprendere uno specifico itinerario, più adatto alle esigenze e all'età dei soggetti. L'opportunità di un itinerario o di un percorso di fede, nel contesto universitario, può pertanto aiutare lo studente fuori sede a continuare l'esperienza cristiana in un luogo a lui divenuto familiare e con i colleghi che condividono lo stesso credo. In tal

10. Cfr. *ivi*, pp. 79-81.

11. Si segnala a tale proposito un prezioso e apprezzato saggio, scritto in modo accessibile e attraente: A. MATTEO, *Onora la tua intelligenza. Lettera a un giovane studente*, EDB, Bologna 2008. Inoltre si può utilmente vedere: B. UBERTI, *Come Prometeo. Studiare è un atto speranza*, EDB, Bologna 2013.

senso basti ricordare ciò che san Giovanni Paolo II scriveva in quella memorabile Costituzione apostolica *Ex corde Ecclesiae* sulle Università Cattoliche, documento scaturito anche dalla sua personale sensibilità ed esperienza accademica in Polonia:

La pastorale universitaria è quell'attività dell'Università che offre ai membri della comunità stessa l'occasione di coordinare lo studio accademico e le attività para-accademiche con i principi religiosi e morali, integrando così la vita con la fede. Essa concretizza la missione della Chiesa nell'Università e fa parte integrante della sua attività e della sua struttura. [...] Quanti si occupano della pastorale universitaria solleciteranno docenti e studenti ad esser più consapevoli della loro responsabilità verso coloro che soffrono fisicamente e spiritualmente. Seguendo il modello di Cristo, saranno particolarmente attenti ai più poveri e a chi soffre per l'ingiustizia nel campo economico, sociale, culturale e religioso. Questa responsabilità si esplica, prima di tutto, all'interno della comunità accademica, ma trova applicazione anche al di fuori di essa. [...] La pastorale universitaria è un'attività indispensabile, grazie alla quale gli studenti cattolici, nell'adempimento dei loro impegni battesimali, possono essere preparati a partecipare attivamente alla vita della Chiesa. Essa può contribuire a sviluppare e ad alimentare un'autentica stima del matrimonio e della vita familiare, promuovere vocazioni al sacerdozio e alla vita religiosa, stimolare l'impegno cristiano dei laici e permeare ogni tipo di attività con lo spirito del Vangelo<sup>12</sup>.

Per quanto riguarda i docenti, la pastorale universitaria li esorta a concepire il loro compito come un servizio e una testimonianza da offrire agli studenti con rispetto e stima reciproca, richiamandoli al valore pedagogico del loro insegnamento, che implica anche il dovere di rendersi disponibili al dialogo con gli studenti e di mettere in atto scambi interdisciplinari e collaborazioni con i colleghi<sup>13</sup>. Alla figura del docente universitario viene data grande importanza nella Nota della Commissione Episcopale per l'educazione cattolica, la cultura, la scuola e l'università, che ha per titolo *La comunità cristiana e l'università, oggi, in Italia*, del 29 aprile 2000, dove si legge:

Attività educativa innervata dalla ricerca e dalla comunicazione del vero, la docenza universitaria presenta una spiccata configurazione vocazionale, caratterizzata dalla dimensione di disponibilità e di dedizione personale. Come tale, l'esercizio della docenza universitaria, qualunque sia il grado accademico o la disciplina di insegnamento, risulta assolutamente irriducibile al ruolo o al «mestiere»: è prima di tutto scoperta e testimonianza della verità e del mistero dell'Essere. [...] Il docente universitario non attende solo alla ricerca e all'in-

12. GIOVANNI PAOLO II, *Costituzione apostolica Ex corde Ecclesiae*, 15 agosto 1990, 38.40-41: EV 12/452.454-455.

13. In Calabria all'Università della Calabria per alcuni anni si è dato vita a un'esperienza interessante e ritengo ancora valida, quella di un Forum dei Docenti cattolici.

segnamento: è un educatore. Il compito educativo, distinto da quello dell'insegnamento, è ad esso complementare ed essenzialmente congiunto: l'uno non sta efficacemente senza l'altro. Non è possibile comunicare un contenuto di realtà senza preoccuparsi, in qualche modo, del destino dei discenti; senza cioè desiderare di comunicare loro anche un metodo, di introdurli e accompagnarli in un percorso di conoscenza critica, di motivazioni profonde e di convincimento personale. Tale desiderio è ciò che fa di un insegnante un educatore. Tuttavia l'esercizio di tale attività esige tempo, energie, strumenti. L'università è nata proprio con questa dinamica, la sua struttura e articolazione si sono costituite secondo le logiche di una comunità di uomini che vivevano insieme per condividere con il maestro non solo la scienza ed i suoi contenuti, ma anche un cammino di crescita umana. L'università ha bisogno di veri maestri. Il docente cristiano, per il dono della grazia che ha ricevuto, sente il dovere di rendere testimonianza a Gesù Cristo che, nella sua persona, nel suo insegnamento, nei suoi gesti e nel suo mistero, incarna la verità di Dio; è uno che trasmette un sapere nella consapevolezza che questo nasce dalla vita per approdare alla vita e che, perciò, si arricchisce di sempre nuovi interrogativi. Il docente universitario, testimone dei valori evangelici, si alimenta alle fonti della spiritualità, esprime la sua ispirazione cristiana e sa infondere nell'ambiente universitario quel supplemento d'anima che tutto pervade e tutto rinnova<sup>14</sup>.

Ho voluto citare ampiamente questa Nota per evidenziare il ruolo del docente, all'interno della pastorale universitaria, sottolineato con forza da questo documento della Cei di diversi anni orsono e che rimane un punto di forza della stessa pastorale, perché il ruolo del docente-educatore non può essere dimenticato, pensando all'università con criteri aziendali o meramente numerici. Ma d'altra parte questo rimane il rischio anche dell'università di oggi, lì dove il rapporto studente-docente può rimanere solo formale e lo studente può essere considerato un numero, di cui tener conto solo a fini numerici e da verificare al momento degli esami<sup>15</sup>.

Per quanto riguarda ancora il personale tecnico-amministrativo, operante in questo mondo, la pastorale universitaria può e deve coinvolgerlo sempre più nella vita accademica, fornendogli le informazioni essenziali, per favorire la partecipazione delle persone che ne fanno parte alla stessa azione pastorale che si svolge in esso. Si possono rendere partecipi, ad esempio, circa alcune iniziative pastorali che possono bene avvalersi della loro esperienza e saggezza; si può dialogare con loro in spirito di semplicità e di vera amicizia. Gli aspetti e le sottolineature, che sono emersi circa gli obiettivi della pastorale universitaria, portano alla conclusione che è necessario proporre e coltivare una

14. COMMISSIONE EPISCOPALE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, LA CULTURA, LA SCUOLA E L'UNIVERSITÀ, Nota *La Comunità cristiana e l'università, oggi, in Italia*, 29 aprile 2000, 8: ECEI 6/2744.2745-2746.

15. A tale riguardo segnalò l'intero quaderno di *Seminarium*, 54, 2014, pp. 3-4, dedicato alla pastorale universitaria e in particolare il contributo di A.V. ZANI, *Vent'anni di pastorale universitaria: tappe e sviluppi*, pp. 87-104.

Spiritualità dello studio, della ricerca e della professione, animata da quello spirito di servizio che affonda le sue radici nel Vangelo e nell'esempio di Gesù. Così concepita e realizzata la pastorale universitaria esprime ed incarna una vera e propria vocazione, e perciò diventa via alla santificazione personale<sup>16</sup>.

Infatti lo studio e la ricerca non investono soltanto la dimensione cognitiva, come se l'attività intellettuale prescindesse dalla vita e risultasse staccata dalle sue altre dimensioni. «La spiritualità dello studio» permette infatti di riscattare, nel loro significato propriamente umano e pedagogico, le dimensioni essenziali del lavoro accademico: studio, apprendimento, ricerca. L'apporto della pastorale universitaria, vista nel più ampio respiro della pastorale della cultura, in tal senso è certamente quello di fare emergere la spiritualità specifica dello studente universitario. Forse potrebbero valere ancora, se inserite e inculturate nel contesto socio-culturale-religioso universitario di oggi le parole di don Giovanni Battista Montini, l'indimenticabile e indomito assistente spirituale della Fuci romana e poi assistente centrale della stessa Federazione, futuro papa Paolo VI, già Beato e da poco tempo preannunciato come santo della Chiesa cattolica, scritte nel lontano 1930 nel suo volume *Coscienza universitaria*:

Nasce così un grande desiderio di studiare, di agire interiormente. Palpita nell'anima un soffio infinito. La religione del vero si presenta nel suo fascino prepotente ed ispira subito un'austera riverenza a questa finora incompresa parola, la Verità, immensa, secolare, immanente e trascendente che ha nell'Università il suo tempio, e nel genio il suo veggente profeta. La vita di studio sembra ammantarsi d'una veste sacra: sembra esigere una consacrazione totale, ed offrire ai suoi fedeli le ali per oltrepassare le vette, penetrare e librarsi nelle spirituali regioni, estremamente vivificanti, ed immensamente vaste, d'una comprensione unica e completa dell'universo. Studio, scienza, sapienza, dominio trionfante dello spirito fedele alla verità<sup>17</sup>.

Si può oggi proporre una «spiritualità dello studio» o uno studio concepito più nell'ordine della «sapienza» che della sola scienza e delle conoscenze o nozioni disciplinari? Penso di sì, ma per fare questo bisognerebbe tentare, trovando le vie e i canali più appropriati, di proporre agli studenti e agli stessi docenti iniziative sul significato culturale, spirituale e teologico dello studio accademico, così da permettere a tutti quelli che vivono e operano nel mondo universitario e non solo agli studenti di coltivarsi interiormente e di accrescere la passione per lo studio e la ricerca, con la tensione di realizzare quotidianamente quel servizio al Vangelo, a cui il Signore li chiama in quel particolare contesto di vita e in quella specifica

16. C. GHIDELLI, *Vangelo e vita universitari*, cit., p. 80.

17. G.B. MONTINI, *Coscienza universitaria. Note per gli studenti*, Studium, Roma 2014<sup>3</sup>, p. 25.

fase della loro crescita e maturazione. Ma a questo non si può arrivare che a gradi e attraverso alcune forme della cosiddetta pre-evangelizzazione, come scrive Gallagher in un suo recente saggio:

In maniera simile alle parabole di Cristo che sorpresero le persone e le invitarono verso una diversa prospettiva, un nuovo preambolo per oggi dovrebbe implicare un cambiamento dalla razionalità all'affettività, cosa che importanti teologi stanno prendendo seriamente in considerazione. Significa inviare le persone alla fede attraverso accessi differenti rispetto a quelli del passato. I sacramenti e l'insegnamento dottrinale restano cruciali, ma non più sulla frontiera di una pedagogia pastorale capace di andare incontro alla crisi attuale della fede. Per la nuova sensibilità postmoderna, ciò che è richiesto è una pre-evangelizzazione spirituale che liberi il desiderio e risvegli vie di preghiera e di ascolto della Parola. Allora la ricchezza della vita sacramentale della Chiesa può giungere a sigillare un più lento viaggio della disposizione interiore verso la fede<sup>18</sup>.

### 3. *I soggetti della pastorale universitaria*

Una delle motivazioni fondamentali per cui bisogna individuare i soggetti propri della pastorale universitaria<sup>19</sup> è la necessità di avere a disposizione persone sensibili, competenti e disponibili per questo specifico ambito della pastorale, che poi si possano aprire alla collaborazione corresponsabile tra i diversi campi dell'agire pastorale.

Il primo soggetto della pastorale universitaria sono coloro che studiano, insegnano e lavorano in università. Infatti i primi operatori della pastorale universitaria verso gli studenti sono gli studenti stessi e così anche i primi per i docenti sono i docenti stessi e per il personale non-docente sono i non-docenti stessi. In sostanza ognuno deve sentirsi corresponsabile dell'evangelizzazione dell'altro nel campo specifico, in cui si trova a operare in contesto accademico. Il secondo soggetto è il responsabile o il coordinatore della pastorale universitaria che può essere un presbitero, un religioso/a o un laico, unitamente e coordinandosi con questi l'assistente spirituale – di solito un presbitero, o un religioso/a – delle diverse forme di aggregazione ecclesiale<sup>20</sup>. Essi costituiscono delle figure rilevanti

18. M.P. GALLAGHER, *Una freschezza che sorprende. Il Vangelo nella cultura di oggi*, EDB, Bologna 2010, p. 45.

19. Cfr. C. GHIDELLI, *Vangelo e vita universitari*, cit., pp. 81-84.

20. A tale proposito è da tenere presente ancora la Nota della Commissione episcopale per l'Educazione cattolica, la cultura, la scuola e l'università, in cui si legge: «Le diverse forme di aggregazione concorrono a educare e sostenere la presenza cristiana in università e a far maturare la capacità missionaria e il coraggio di testimoniare nell'ambiente in cui si vive. La pastorale universitaria promuove e valorizza le associazioni, i movimenti e i gruppi di fedeli che sono presenti e operanti negli ambienti

e significative, perché dalla loro scelta dipendono, in gran parte, il buon esito della pastorale universitaria stessa. Le qualità che essi devono possedere riguardano la maturità intellettuale e morale, la sensibilità pastorale – soprattutto in riferimento alla realtà giovanile – la capacità di collaborare con gli altri operatori pastorali e – competenza più propria dell'ambito accademico – un'adeguata preparazione teologica, accompagnata da un vivace interesse per la cultura in generale. In tale sede mi preme sottolineare come il responsabile/referente o coordinatore della pastorale universitaria abbia il compito di favorire «la comunione e la collaborazione» tra le diverse aggregazioni operanti in università e gli stessi gruppi, movimenti e comunità operanti in essa<sup>21</sup>. Queste realtà sono chiamate a dare, in tale campo, esempio e testimonianza di unità nella fede e nella missione della Chiesa e non a contrapporsi o a chiudersi a momenti diocesani e unitari. Sembra che, in questi ultimi anni, ci siano dei segnali positivi in tal senso. Uno strumento che può essere utile, come segnalato dalla nota della Commissione Cei *La Comunità cristiana e l'università, oggi, in Italia*, già citata, è il Forum delle Associazioni studentesche universitarie, che rappresenta «un tavolo di lavoro, che si rivela particolarmente utile per la reciproca collaborazione tra le associazioni e i movimenti e la pastorale universitaria» (n. 21).

Per quanto riguarda, in particolare, la figura del presbitero come responsabile/coordinatore/referente della pastorale universitaria o assistente spirituale in università, giova elencare i suoi compiti essenziali:

1. egli deve innanzitutto portare in contesto accademico la Parola di Dio e l'Eucaristia, che diventano concretamente «critica» a una concezione del sapere fine a se stesso e che non guarda al vero bene dell'uomo, mediante l'ascolto orante della Parola di Dio e la contemplazione silenziosa dell'Eucaristia, che portano alla rottura di e con ogni forma di egoismo;
2. l'assistente spirituale è poi ministro di comunione e ciò si traduce realmente nel raccogliere in unità tutte le presenze cristiane, presenti in università con le loro associazioni (es. Fuci, Cl, Focolarini, altri gruppi o comunità presenti);
3. egli traduce nell'università il «senso di Chiesa», per cui lo studente e il ricercatore o docente si sentono appartenenti alla Comunità cristiana, in forza dei sacramenti dell'iniziazione cristiana ricevuti, ma anche del proprio compito/servizio nel campo dello studio e della propria ricerca. Ciò si traduce, ad esempio, nel sottolineare l'importanza che nella Chiesa assumono lo sviluppo e l'approfondimento del rapporto fede e ragione – fede e cultura – fede e scienza;

universitari, secondo le loro diverse espressioni e modalità di servizio, e li aiuta a far crescere in loro la disponibilità a consolidare rapporti di comunione di collaborazione» (n. 12).

21. Un sussidio utile e all'avanguardia per quei tempi che segnalo è: CONFERENZA EPISCOPALE CALABRA, Ufficio per il coordinamento spirituale delle Università calabresi, *Vademecum 2001 per la vita spirituale, ecclesiale e culturale, nonché per la prima accoglienza degli studenti universitari*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 2001.

4. infine, come già ribadito, compito specifico dell'assistente presbitero è l'accompagnamento spirituale delle singole persone, con il fine di valorizzare la loro identità umana e cristiana, i carismi, le competenze e le varie esperienze. Il terzo soggetto della pastorale universitaria sono le cappellanie universitarie, ossia un riferimento preciso nell'ambiente accademico, dove è presente un presbitero, coadiuvato e supportato possibilmente da un'équipe o gruppo di persone disponibili e competenti, che coordinano i momenti formativi dell'attività pastorale (catechesi, dibattiti con studenti e docenti anche non credenti o non partecipanti alla vita ecclesiale, momenti di preghiera nei tempi forti dell'anno liturgico, celebrazioni ecc.). A volte le cappellanie diventano vere e proprie parrocchie universitarie, come nel caso della Parrocchia universitaria S. Paolo di Arcavacata – Rende (Università della Calabria), guidata dai Padri Dehoniani. La cappellania o parrocchia universitaria infatti:

È un ambiente privilegiato di comunicazione con il mondo accademico nella sua varietà. Essa permette di stabilire delle relazioni con le personalità della cultura, dell'arte e della scienza ed assicura al contempo una penetrazione della Chiesa in questo ambiente così complesso nella sua multiforme singolarità. Luogo d'incontro, di riflessione cristiana e di formazione, essa dà ai giovani la possibilità di accedere ad una realtà di Chiesa prima sconosciuta o mal conosciuta ed apre la Chiesa alla gioventù studentesca, alle sue problematiche ed al suo dinamismo apostolico. Luogo privilegiato della celebrazione liturgica dei sacramenti, la parrocchia è prima di tutto luogo dell'Eucaristia, cuore di ogni comunità cristiana e sorgente di ogni apostolato<sup>22</sup>.

Il quarto e ultimo soggetto della pastorale universitaria – nel senso che da esso deriva e a esso fa riferimento ogni altro ambito pastorale – è la diocesi che, essendo la Chiesa radicata in un territorio preciso e dove si manifesta e realizza la Chiesa universale, secondo il dettato del Concilio Vaticano II, essa integra la pastorale universitaria con tutte le altre realtà ecclesiali, per la comune edificazione del popolo di Dio. È importante allora, a questo punto, distinguere tra diocesi con sedi universitarie e diocesi senza sedi universitarie, poiché, per ovvi motivi, la pastorale universitaria in esse è differenziata. Nelle diocesi con sedi universitarie vi è, infatti, la presenza come si è visto prima delle cappellanie o delle parrocchie universitarie, dentro la stessa struttura o comunque nei pressi dell'ateneo. Qui il cappellano, l'assistente spirituale e gli altri operatori pastorali hanno il vantaggio di avere – o comunque si presume di averlo – il contatto diretto e quotidiano con tutte le categorie di studenti, nello stesso ambiente in cui si trovano a vivere per la maggior parte del loro tempo, almeno fino al termine della settimana.

22. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, PONTIFICIO CONSIGLIO PER I LAICI, PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA CULTURA, *Presenza della Chiesa nell'università e nella cultura universitaria*, 22 maggio 1994, II, 1,5: EV 14/1393.



In realtà un numero non indifferente di studenti, almeno nelle sedi universitarie calabresi, ritornano a casa per il fine settimana e non vivono pienamente la vita della città universitaria in cui studiano, un numero molto ristretto di essi partecipa nelle proprie parrocchie di origine o comunque saltuariamente in qualche parrocchia delle città universitarie. Nella maggior parte dei casi non ha nessun legame ecclesiale e non partecipa a nessuna esperienza di gruppo, né nella città di riferimento, né nel Paese o comunità d'origine. Nelle diocesi senza sedi universitarie, invece, la pastorale universitaria, si realizza in alcuni casi come un servizio reso esclusivamente ai pendolari e agli studenti che ritornano al fine settimana (di solito tra venerdì e sabato).

Alcune diocesi, anche se con grande difficoltà e sperimentando diversi tentativi, propongono degli incontri settimanali, periodici o mensili e soprattutto in occasione delle vacanze natalizie, pasquali e durante il periodo estivo si organizzano dei momenti formativi, spirituali e di fraternità, di solito in collaborazione con la pastorale scolastica, giovanile e vocazionale, al fine di confrontare le loro esperienze accademiche e di fare un cammino di fede adatto alla loro condizione esistenziale, senza perdere il contatto con la propria realtà ecclesiale di origine. Le diocesi senza sedi universitarie vanno prendendo gradualmente coscienza dell'importanza di tale periodo della vita dei giovani e sperimentano la «latitanza» o del tutto l'evidente assenza di questa fascia giovanile universitaria nelle varie comunità. Specialmente nei periodi di vacanza più lunga e prolungata, in cui rientrano gli universitari che studiano al nord o al centro della penisola, si offre loro la possibilità di qualche momento formativo o esperienza spirituale nei tempi forti dell'anno. Sono numericamente pochi i giovani calabresi che sono inseriti in esperienze di gruppo universitario o associazioni ecclesiali, alcuni di questi frequentano le varie sedi dell'Università cattolica del S. Cuore di Milano o del Policlinico Agostino Gemelli di Roma. Certamente all'interno della stessa regione è importante un collegamento o meglio un coordinamento tra le sedi universitarie e quindi le diocesi presenti sul territorio, al fine non solo di monitorare la situazione generale e complessiva, ma anche per programmare una pastorale universitaria di carattere regionale o interdiocesano<sup>23</sup>.

#### 4. *La proposta della Fuci, con particolare riferimento all'esperienza in Calabria*

Nelle sedi universitarie calabresi è presente e viene proposta anche l'esperienza associativa della Fuci, presente nelle sedi dell'Unical (Rende-Cosenza), dell'Università Magna Graecia di Catanzaro e della Mediterranea di Reggio Calabria, nonché come gruppo in formazione e in collegamento con l'Unical, nella sede non universitaria di Rossano (CS).

23. Tale compito può essere validamente assolto da una specifica commissione, nel caso della Calabria dalla IX Commissione per l'educazione cattolica, la Scuola e l'Università, promossa dalla Cec.

Non si tratta di una semplice proposta fra le altre, quella della Fuci in Italia ha una sua storia e una sua particolare forma aggregativa, che viene a configurarsi come “Federazione”, all’interno della grande famiglia dell’Azione Cattolica Italiana, con un suo particolare statuto e regolamento. Il preambolo dello Statuto nazionale, approvato dal consiglio centrale il 6 maggio 2001, così la definisce e la presenta: «La F.U.C.I., Federazione Universitaria Cattolica italiana, nata nel 1896 dall’unione dei circoli universitari cattolici esistenti in alcune città d’Italia, è un’aggregazione ecclesiale di gruppi di studenti universitari che, negli anni dello studio e della formazione, vogliono percorrere insieme un cammino di fede e di crescita culturale, vivendo un’esperienza di Chiesa nel solco della tradizione centenaria della Federazione». Inoltre nello stesso preambolo viene chiarito il metodo proposto e vissuto: «Dalla tradizione dell’Università la F.U.C.I. assume il metodo della ricerca come stile di approccio alla realtà, attraverso la disponibilità alla fatica del pensare, ad esaminare i problemi e a discutere criticamente sui contenuti che vengono trasmessi, per scoprire la gioia di uno studio che non si accontenta di tesi precostituite, ma che ama sinceramente l’indagine. La riflessione teologica, biblica e culturale è lo strumento di formazione che la F.U.C.I. propone a ciascuno affinché possa confrontare se stesso con le questioni nodali che riguardano l’uomo e che innervano tutta la cultura e affinché gli anni della vita universitaria possano rivelarsi fecondi per chi voglia aprirsi alla ricerca della Verità mediante un approfondimento critico della fede coerente con la propria maturità culturale». La storia e la vita della Fuci ha attraversato gli ultimi anni dell’Ottocento e i primi del Novecento del nostro Paese, tra difficoltà e momenti di fervore, ostacoli e momenti esaltanti, luci e ombre, ma essa ha cercato di mantenere la sua identità e di essere fedele ai suoi ideali, radicati nella fede e nell’attenzione ai problemi del giovane inserito in università, nella società e nella cultura del suo tempo. Figure di un certo spessore hanno contraddistinto la sua vita, in questi oltre cento anni di storia, come Igino Righetti, Aldo Moro, Giulio Andreotti, Vittorio Bachelet e anche luminose figure di assistenti ecclesiastici come Giovanni Battista Montini (futuro papa Paolo VI), Emilio Guano, Franco Costa, Antonio Zama, per ricordare solo alcuni nomi più conosciuti e distanti nel tempo. Oltre centovent’anni di vita, che hanno visto la Federazione svilupparsi, adattarsi ai tempi e alle situazioni, ma rimanere fedele alla sua identità cattolica ed ecclesiale. Come ha scritto bene Francesco Malgeri, in occasione del centenario della Federazione, nel 1996:

Cento anni vissuti, al di là dei momenti di crisi e di debolezza con una coerente attenzione all’uomo, alla società, alla cultura, al di fuori di chiusure integralistiche, ma sempre con un’attenzione viva al rapporto profondo che lega la fede alla storia e con una intensa adesione al magistero della Chiesa<sup>24</sup>.

24. F. MALGERI, *100 anni di vita*, in F. MALGERI, M. IVALDO, G. CONTICELLI, R. PIETROBELLI, M. NICOLETTI, M.T. BELLENZIER, I. BOZZINI, L. ROLANDI, *FUCI, Coscienza universitaria fatica del pensare intelligenza della fede. Una ricerca lunga 100 anni*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, p. 46.

Anche in Calabria la Federazione ha una storia bella e degna di nota, a cui possiamo solo accennare in questa sede e figure di chiaro riferimento come Maria Mariotti, già presidente della Fuci ambrosiana negli anni Quaranta e Don Domenico Farias, a cui è intestato l'attuale gruppo di Reggio Calabria, Raffaele Gentile, il filosofo Antonio Lombardi, morto in concetto di santità, a cui è stato intitolato il gruppo nel 2012 e Don Paolo Aiello, primo assistente ecclesiastico a Catanzaro<sup>25</sup>. Ma anche Cosenza, dove sorse la prima università della Calabria agli inizi degli anni '70, ha una storia bella e vivace della Federazione. Purtroppo già da alcuni anni la Fuci non gode di grande vitalità a livello nazionale e locale e nell'ultimo Congresso, il 67° della serie, svoltosi a Reggio Calabria nei giorni 3-6 maggio del 2018 – che ha affrontato il tema: «Rigenerazione universitari confusi, connessi, innovativi» – sono stati forniti gli ultimi dati statistici: 47 gruppi presenti in tutto il territorio nazionale, di cui 5 in formazione e in totale 396 iscritti. Diverse certamente le cause di questa evidente e preoccupante rarefazione, soprattutto al Nord e al Centro del Paese e ci si chiede il perché in antiche e molto frequentate sedi universitarie essa non venga neanche proposta, per non dire rilanciata e promossa a tutti i livelli nell'ambiente ecclesiale.

Il Card. Gualtiero Bassetti, attuale presidente delle Cei, intervenendo ultimamente alla prolusione del Congresso di Reggio, ha chiesto esplicitamente alla Fuci «di essere in prima fila nella grande sfida del rinnovamento nella Chiesa e nella società, perché la Comunità ecclesiale da sempre guarda ai giovani con serietà, amore e autorevolezza e li vuole protagonisti, come testimonia il Sinodo dei vescovi sui giovani in programma a ottobre»<sup>26</sup>. Insomma sembra che si avverta la volontà nella Chiesa italiana, anche sulla base della situazione sociale e culturale e dei dati concreti di cui si è a conoscenza, di una rinnovata attenzione alla realtà aggregativa ed ecclesiale della Federazione, all'interno – ci si augura – di una più vasta e articolata pastorale universitaria e della cultura, ben coscienti come scrive sinteticamente, ma in modo chiaro, il papa nella *Evangelii Gaudium* che: «Le Università sono un ambito privilegiato per pensare e sviluppare questo impegno di evangelizzazione in modo interdisciplinare e integrato» (n. 134). Infatti non è superfluo ricordare come il primo servizio della pastorale universitaria, come di ogni altro tipo di pastorale, è innanzitutto l'offerta della testimonianza della vita cristiana all'interno di un contesto preciso, che è quello accademico. Essa si confronta con i diversi saperi, rispettandoli nella loro autonomia e dialogando con essi e riconosce, altresì, quelle aperture al trascendente che li rende prossime al Vangelo. La si può definire, in fondo, come un vero e proprio «servizio critico»<sup>27</sup> alla persona che vive in tale contesto, in quanto si pone come obiettivo finale la formazione integrale

25. L.M. GUZZO, *La Fuci a Catanzaro. Appunti per una storia di fondazione del gruppo* (settembre 1942), La Rondine, Catanzaro 2013.

26. Cfr. «Avvenire», 4 maggio 2018, p. 24.

27. Cfr. C. GHIDELLI, *Vangelo e vita universitari*, cit., p. 86.

della persona stessa e quindi rifuggendo ogni forma di esasperata specializzazione e regionalizzazione della cultura. La pastorale universitaria si qualifica, dunque, come il servizio alle singole persone operanti in Università, perché esse crescano nella «carità intellettuale» e quindi nella santità più vera e autentica – chiamata universale e specifica per ogni stato di vita e quindi anche per chi vive e opera nel mondo universitario – come ci sprona a fare papa Francesco nell’ultima Esortazione apostolica *Gaudete et exultate*:

Per un cristiano non è possibile pensare alla propria missione sulla terra senza concepirla come un cammino di santità, perché «questa infatti è volontà di Dio, la vostra santificazione» (1 Tes 4,3). Ogni santo è una missione; è un progetto del Padre per riflettere e incarnare, in un momento determinato della storia, un aspetto del Vangelo (n. 19).

ANTONELLA BONGARZONE

## *Le Parrocchie calabresi e i loro Archivi\**

[Gli Archivi] sorgenti di spirituali ricchezze, giacenti ancora sotto la polvere, spesso neglette ed inavvertite, eppure così preziose a splendore di verità liberatrice, a ricchezza di giudizio del passato e ad insegnamento dell'avvenire.

CARD. A.G. RONCALLI, *Prolusione al I Convegno degli archivisti ecclesiastici*, 6 novembre 1957

### 1. *Premessa*

La rivalutazione e l'interesse per gli archivi parrocchiali è un fenomeno abbastanza recente<sup>1</sup>. Occorre ricordare che «nel recente passato alcune iniziative di censimento, purtroppo non sistematicamente diffuse sul territorio nazionale, hanno cercato di fornire un quadro della situazione. La rilevazione talora è stata parziale e ha riguardato solo alcune serie degli archivi parrocchiali presi in considerazione (in genere quelle più consultate dagli studiosi e dai cittadini, specie emigrati, ai fini amministrativi), talaltra ha censito l'intera documentazione»<sup>2</sup>.

Spetta, però, al progetto *Ecclesiae Venatae* nel 1996 il merito di aver focalizzato l'attenzione degli operatori del settore dei beni culturali sugli Archivi Ecclesiastici<sup>3</sup>. Sulla scia di tale progetto nel 2001 la Soprintendenza Archivistica per l'Emilia-Romagna ha condotto una serie di censimenti, ancora in atto, degli archivi delle parrocchie dell'intera regione e nel 2011 l'unica regione ad aver mappato tutti gli

\* Questo contributo è dedicato a mons. Giuseppe Silvestre in veste di archivista. Egli, infatti, ha conseguito il Diploma in Archivistica nel 1967 e quello di Paleografia nel 1971 presso la Scuola Vaticana di Paleografia Diplomatica e Archivistica. Nell'A.A. 2016-2017 è stato docente di Paleografia nel Master di I Livello in Beni Culturali e Beni Ecclesiastici: analisi, gestione e fund raising presso l'Università degli Studi Magna Graecia di Catanzaro.

1. Cfr. sul tema A. BONGARZONE, *Gli archivi parrocchiali: risorse per la ricerca storica. La loro rivalutazione in Italia a mezzo del sistema SIUSA. Note a margine della XVII Giornata nazionale dei beni culturali ecclesiastici* (Roma, 10 maggio 2011), «Archivi», vol. VIII/2, 2013, pp. 181-189.

2. G. BONFIGLIO-DOSIO, *Gli archivi parrocchiali*, in Id. (a cura di), *Archivistica speciale*, Cleup, Padova 2011, p. 460.

3. I risultati di tale indagine sono oggi confluiti nel sistema Siusa (<http://siusa.archivi.beniculturali.it>).

archivi parrocchiali è stata la Regione Calabria. Occorre chiarire che il censimento consiste in un lavoro di ricognizione e di identificazione sintetica della documentazione di un archivio, nello stato in cui si trova, volto a rilevarne i dati essenziali. Attraverso il censimento è possibile ottenere la rilevazione di tutto il materiale archivistico presente all'interno di un soggetto produttore e/o di un soggetto conservatore, mediante una pura e sommaria elencazione del materiale riscontrato e riferito ad archivi dello stesso tipo o a una determinata tipologia di fonti documentarie. L'attività di censimento non comporta quindi alcun intervento di sistemazione o di riordino del materiale, ma prevede esclusivamente una ricognizione dell'archivio nello stato di fatto in cui si trova e si concretizza nella suddetta elencazione a grandi linee del materiale e delle eventuali serie archivistiche riscontrate. In definitiva, tale intervento archivistico fornisce uno strumento di corredo dell'archivio assai scarso e tecnicamente circoscritto, ma comunque in grado di consentire una ricerca del materiale più raffinata rispetto a quanto non accada in sua mancanza. Il censimento può precedere o sostituire interventi di riordino e costituisce un primo passo, di notevole importanza, per la salvaguardia e l'organizzazione di un archivio<sup>4</sup>.

Merita particolare menzione la recente iniziativa *Archivi parrocchiali online* in atto presso l'Archivio Storico Diocesano Reggio Calabria-Bova che vede la digitalizzazione dei libri parrocchiali di alcuni centri dell'Arcidiocesi<sup>5</sup>.

Esiste, inoltre, in Italia l'Associazione Archivistica Ecclesiastica che ha lo scopo di «contribuire, ispirandosi alle direttive della S. Sede, alla buona conservazione e allo studio degli Archivi che interessano la storia della Chiesa; e di promuovere ogni mezzo che valga a rendere più proficua l'attività scientifica e tecnica dei soci in rapporto agli Archivi»<sup>6</sup>.

## 2. *Gli Archivi Parrocchiali calabresi: un primo bilancio*

L'archivio parrocchiale è spesso una realtà archivistica complessa, attorno alla quale si sono aggregati frequentemente altri nuclei documentari di diversa provenienza come, ad esempio, carte di conventi, archivi di parrocchie concentrate o sopresse o di istituzioni di carattere spiccatamente laicale (confraternite, congreghe ecc.). Annessi agli archivi parrocchiali, esistono talora anche significativi fondi librari antichi<sup>7</sup>.

4. A. BONGARZONE, *La recente esperienza italiana del sistema SIUSA come strumento di valorizzazione e di promozione degli Archivi privati*, in M. DE LURDES ROSA (a cura di), *Arquivos de família, séculos XIII-XIX: que presente, que futuro?*, Caminhos Romanos, Lisbona 2012, p. 700, n. 16.

5. <https://www.archiviodiocesanoreggiobova.it/attivita/il-progetto-archivi-parrocchiali/>.

6. Statuto Aae (Associazione archivistica ecclesiastica) ex art. 2.

7. Si cita a titolo esemplificativo il ritrovamento nella parrocchia di San Carlo Borromeo in Panettieri (Cz) dell'opera del CARD. R. BELLARMINO, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, edita tra il 1581 e il 1593.

Generalmente gli archivi parrocchiali calabresi sono privi di qualsivoglia strumento di corredo<sup>8</sup>, infatti, sono pochissimi gli interventi di riordino e gli inventari redatti<sup>9</sup>. Esistono, a oggi, sul territorio calabrese sette parrocchie riconosciute di interesse storico particolarmente importante localizzate in Saracena (Cs)<sup>10</sup>; Sant'Onofrio (Vv)<sup>11</sup>; Seminara (Rc)<sup>12</sup>, Bocchigliero (Cs)<sup>13</sup>, Corigliano Calabro (Cs)<sup>14</sup> e Reggio Calabria<sup>15</sup>.

8. Tra il 2005 e il 2006 è stato realizzato il censimento dei 134 archivi parrocchiali della Diocesi di Mileto-Nicotera-Tropea. I risultati di tale impegno scientifico hanno visto la pubblicazione nel volume F. RAMONDINO, A. TRIPODI (a cura di), *Gli archivi parrocchiali della Diocesi di Milet-Nicotera-Tropea. I° Censimento*, Tabularium Militen, 12, Vibo Valentia 2006.

9. Gli inventari redatti riguardano l'Archivio della Parrocchia di Santa Maria Maggiore di Corigliano Calabro (Cs), archivio che ha estremi cronologici tra il 1555 e il 1984 e si compone di n. 345 pezzi archivistici; l'Archivio Storico dell'Arciconfraternita e della Parrocchia Basilica della Santissima Immacolata di Catanzaro, ha il carteggio con estremi cronologici tra il 1613 e il 2001, conta n. 467 unità archivistiche, A. GARCEA (a cura di), *Inventario dell'Archivio dell'Arciconfraternita e della Parrocchia Basilica Maria Ss. Immacolata*, Ursini, Catanzaro 2001; l'Archivio della Parrocchia di Sant'Andrea Apostolo di Parghelia (Vv), con estremi cronologici tra il 1621 e il 1966, è composto da n. 30 elementi archivistici; l'Archivio della Parrocchia di San Giacomo Apostolo Altomonte (Cs) con estremi cronologici tra il 1534 e il 1900, ha una consistenza n. 235 esemplari archivistici e l'Archivio della Parrocchia SS. Pietro e Paolo di San Cosmo Albanese (Cs), con estremi cronologici tra il 1631 e il 1984, con n. 40 pezzi.

10. Si tratta della Parrocchia di S. Leone di Saracena (Cs) il cui archivio è costituito da 150 unità con estremi cronologici tra il 1523 e il 1950. Tale archivio conserva bolle papali ed episcopali (1540-1791), registri di battesimo, matrimonio e morte a partire dal 1560, copie di atti notarili del secc. XVI-XVII, visite pastorali, platee dei beni (1593-1858), stato delle anime, registri delle rendite, bolle vescovili e altro materiale relativo a Cappelle, Congregazioni e Luoghi Pii. È presente, inoltre, una copia della scomunica papale della Badia di Acquaformosa del 1630. Nello stesso comune gode di dichiarazione di interesse storico particolarmente importante anche la Parrocchia di S. Maria del Gamio e delle Armi. Il suo archivio è costituito complessivamente da circa 400 pezzi archivistici (1574-1950) oltre che da n. 55 pergamene (1524-1734) tra cui una in greco del XIV secolo. Le serie sono articolate in registri di battesimo, matrimonio e morte, copie di atti notarili (secc. XVI-XVII), visite pastorali (1574-1873), sinodi (1565-1863), platee, libri delle rendite, stato delle anime, bolle vescovili.

11. Parrocchia di S. Maria delle Grazie-S. Onofrio (Vv). L'archivio, la cui consistenza è di 37 unità archivistiche con estremi cronologici compresi tra il 1581 e il 1956, è costituito da registri dei battezzati, matrimoni, morti e confermati.

12. Parrocchia dell'Immacolata Concezione Seminara (Rc). L'intitolazione della Parrocchia, anticamente dedicata a S. Maria degli Arangi, venne modificata con una bolla di papa Alessandro VII, che nel 1659 istituiva la Collegiata di S. Maria Immacolata Concezione. Il fondo documentario è costituito da n. 3 pergamene (1625-1894) e da 200 pezzi archivistici (secc. XVII-XX).

13. Parrocchia di S. Maria Assunta Bocchigliero (Cs). L'archivio è composto da 283 unità e da n. 2 pergamene; di cui una di privilegi concessi da Ferdinando IV nel 1804. Esso custodisce platee e inventari di beni (1670-1851), stato delle anime (1719-1900) e registri parrocchiali (1603-1959).

14. Parrocchia di S. Maria Maggiore della Platea Corigliano Calabro (Cs). L'Archivio ha una consistenza di 320 pezzi archivistici (1523-1984) e di n. 38 pergamene (1555-1737). Esso comprende conclusioni capitolari (1724-1919), visite pastorali (1666-1974), una platea dei beni (1523-1759) e una vasta documentazione sulle istituzioni religiose della zona (ex Monastero delle Clarisse, la soppressa parrocchia di San Luca, le Confraternite del SS. Sacramento e di S. Maria delle Grazie e del Purgatorio).

15. Parrocchia di SS. Filippo e Giacomo in S. Agostino Reggio Calabria. L'archivio è costituito complessivamente di 78 registri e buste con estremi cronologici tra il 1596-1961.

La struttura dell'archivio parrocchiale evidenzia una «semplice» collocazione del materiale documentario all'interno di tre sommarie serie: registri per i sacramenti, atti contabili e patrimoniali e affari della parrocchia.

Negli archivi parrocchiali calabresi, naturalmente, prevalgono i *Quinque Libri* – battesimi, cresime, matrimoni, defunti e stato delle anime – che appaiono, di norma, sufficientemente ordinati anche nella sequenza temporale. Sebbene questa documentazione risulti prodotta, cronologicamente, dopo il Concilio di Trento (1543-1563), sono stati rintracciati alcuni libri dei battezzati, in provincia di Cosenza, che «anticipano» gli stessi decreti tridentini in ordine all'obbligo dei parroci di redigere i libri di battesimo e matrimoniali<sup>16</sup>. Il più antico libro dei battezzati rintracciato è quello del 1524 conservato nella Parrocchia San Pietro Apostolo di Tortora, seguono quello del 1539 della Parrocchia Collegiale di Santa Maria Maddalena di Morano Calabro, del 1540 della parrocchia San Pietro Apostolo dei Frati Cappuccini di Cetraro e dello stesso anno quello della Parrocchia di San Leone di Saracena, del 1547 della Parrocchia Santa Maria del Colle di Mormanno e del 1556 nella Parrocchia di S. Maria del Piano di Verbicaro.

Benché i registri delle sepolture e dello stato delle anime facciano la loro comparsa solo nel 1614 con la pubblicazione del *Rituale Romano* di Paolo V non mancano in Calabria la tenuta anzitempo dei libri dei defunti. In alcuni casi essi sono libri autonomi in altri casi, invece, sono accorpati in un unico registro (battezzati, confirmati, matrimoni e morti). Si segnalano in particolare il libro dei defunti del 1505 della Parrocchia di Santa Maria Assunta di Scala Coeli (Cs), quello di S. Maria Assunta di Scigliano (Cs) del 1568, di S. Maria de Figulis di Caranzaro del 1574<sup>17</sup>, di S. Stefano di Catanzaro del 1583<sup>18</sup>, di San Leone di Saracena (Cs) del 1588, di San Nicola dei Miracoli e San Silvestro de Malgeris di Reggio Calabria del 1593<sup>19</sup>, di San Lorenzo Acipretale di Reggio Calabria del 1595<sup>20</sup> e quello del 1597 della parrocchia San Nicola di Bianchi<sup>21</sup> di Reggio Calabria e del medesimo anno nella parrocchia di Santa Maria del Cielo di Davoli (Cz) del 1597<sup>22</sup>.

Molto spesso negli atti di battesimo, di matrimonio e di morte si trovano annotazioni di cronaca parrocchiale chiosate dai sacerdoti specialmente nei casi di grave calamità: terremoti, epidemie e guerre. È il caso, ad esempio, rinvenuto nella

16. CONCILIO DI TRENTO, sess. XXIV, *De ref. Matrim.*, cap. 1, 2.

17. La Parrocchia oggi è stata soppressa e tutta la sua documentazione è conservata presso l'Archivio Storico Parrocchia Basilica Immacolata di Catanzaro.

18. *Ibidem*.

19. La Parrocchia oggi è stata soppressa e tutta la sua documentazione è conservata presso l'Archivio Storico Diocesano Reggio Calabria-Bova.

20. *Ibidem*.

21. *Ibidem*.

22. Nei primi anni del 1900 la Chiesa è stata accorpata con la parrocchia Santa Barbara di Davoli dove a tutt'oggi è conservata la documentazione in esame.



parrocchia di San Pantaleone di Montauro (Cz) che nel libro dei battesimi (1761-1791) contiene un'interessantissima cronaca del terremoto del 1783. Ancora in tempi più recenti il parroco di San Nicola del comune di Isca sullo Ionio (Cz) a seguito del terremoto del 1947 annotava che: «sappiamo che il Consiglio comunale di Isca in modo ufficiale e solenne sceglie S. Marziale come Protettore e fa venire la reliquia nell'anno 1726 e ciò si ricava dal testamento di S. Marziale che si trova nel municipio di Isca. Questi dimostra che nell'anno 1726 il paese di Isca era già formato aveva la sua amministrazione aveva la sua università quindi la sua Chiesa Matrice elevata a ente morale parrocchiale, dotata di beni patrimoniali»<sup>23</sup>.

A questo composito patrimonio spesso si affiancano platee, registri s. messe, libri delle elemosine, libri di cronistoria, inventari, benefici, censi, indulgenze, processetti matrimoniali, autentiche delle reliquie, atti notarili, carteggio Cassa Sacra, affari della parrocchia, sinodi, messali e antifonari<sup>24</sup>. Oltre a rilevare la presenza di fondi pergamenacei antichi (1424-XX sec.), alcuni dei quali piuttosto consistenti<sup>25</sup>. Sono stati rinvenuti in due archivi parrocchiali anche dei protocolli notarili opportunamente versati agli archivi di Stato competenti per territorio<sup>26</sup>.

### 3. Una proposta per una loro valorizzazione

Generalmente gli archivi delle grandi parrocchie calabresi si presentano ben conservati e ordinati; la situazione peggiora nelle piccole e piccolissime parrocchie, dove spesso ci si trova di fronte a materiale mal salvaguardato, mal custodito e non fruibile in alcun modo.

23. Archivio Parrocchiale San Nicola di Isca sullo Ionio, *Breve storia del terremoto di Isca sul Ionio del 11 maggio 1947*, Libro delle Cresime 1886-1919.

24. In alcuni casi è stato individuato carteggio molto antico come il volume di autentiche delle reliquie (1400-1500) conservato nella Parrocchia Collegiata di S. Maria Maddalena di Morano Calabro (Cs). Oppure di documenti singolari come il *Libro Zibaldone di varie lettere pertinenti ad affari curiali del Viatico della terra di Tortora* (reg. 1, 1706-1778) conservato presso la parrocchia di San Pietro Apostolo di Tortora (Cs) oppure il *Libro de Compagnia Firenze* (vol. 1, 1579) della parrocchia SS. Pietro e Paolo di Spezzano della Sila (Cs).

25. Sono presenti tantissime pergamene conservate negli archivi parrocchiali calabresi. La più antica pare al momento quella conservata presso la Parrocchia di San Giuliano a Castrovillari (Cs) datata 1424. Sono state individuate, inoltre, sul nostro territorio ben circa 35 pergamene miniate del XVI-XVIII sec. appartenenti a dieci diverse Confraternite. Meritano segnalazione qui sia la pregevole pergamena dipinta, verosimilmente con tempere, datata 1585 conservata nella Parrocchia dell'Annunciazione di Centrache (Cz) e l'Atto di ravvivamento della Congrega di Maria SS. dei Sette Dolori (1804) importante per il sigillo di ceralacca pendente conservato presso la Parrocchia di S. Maria della Pietra di Petrizzi (Cz).

26. Si tratta di ventisette protocolli notarili rinvenuti nella Parrocchia di Maria SS. Immacolata di Scilla (Rc) e di due rintracciati nell'archivio della Parrocchia di S. Barbara di Taverna (Cz); quest'ultima ha oggi il titolo di Santa Barbara e San Silvestro.

Spesso non esistono i locali dell'Archivio Parrocchiale ma le carte vengono generalmente custodite in qualche armadio nelle sagrestie, in altri casi l'archivio non è unico e non è sempre ubicato in locali all'interno della Chiesa. Le condizioni di conservazione sono assai precarie dovute alla limitatezza di spazio e sono aggravate da una collocazione fisica inadatta della documentazione a ciò si aggiungono l'incuria, la disattenzione, gli eventi naturali e quelli bellici. I parroci non sempre hanno contezza dell'importante bene culturale e spesso incontrano notevoli difficoltà, anche perché sprovvisti di studi necessari, per la conservazione, la custodia e l'organizzazione corretta delle carte. Pochissime sono state le azioni finalizzate alla formazione archivistica. Un primo corso di formazione per «Addetto agli Archivi Ecclesiastici» che ha formato n.65 unità si è svolto tra il 2006 e il 2007 presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose mons. Vincenzo Zoccali di Reggio Calabria; un «Laboratorio di formazione per archivisti parrocchiali» si è svolto nel 2005 presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose San Giuseppe Moscati di Vibo Valentia e di recente nel 2014 presso l'Archivio Storico Diocesano di Mileto.

Tali corsi improntati in un'ottica di specializzazione «settoriale», a parere di chi scrive, sembrerebbero più idonei per chi già possiede le fondamenta della scienza archivistica. Constatata la presenza nella Regione Ecclesiastica Calabria della Pontificia Facoltà Teologia dell'Italia Meridionale con gli organismi affiliati quali l'Istituto Teologico Calabro Pio X di Catanzaro<sup>27</sup> e dell'Istituto Filosofico Teologico Redemptoris Custos di Rende (Cs); e vista, inoltre, l'esistenza di vari Istituti Superiori di Scienze Religiose (ISSR) sarebbe più opportuno l'inserimento nei corsi di Baccalaureato dell'insegnamento di Archivistica Ecclesiastica<sup>28</sup>. Il programma di tale insegnamento, oltre a illustrare i principi cardine della scienza archivistica, dovrebbe tendere a descrivere la storia e le diverse tipologie degli archivi ecclesiastici, la legislazione canonica in merito ai beni archivistici, le diverse modalità per il recupero, la tutela e la valorizzazione di tali beni culturali. Dovrebbe, inoltre, fornire la metodologia della ricerca archivistica attraverso l'esegesi e citazione delle fonti documentarie. Obiettivo finale sarà quello di formare operatori responsabili di essere «custodi» della memoria<sup>29</sup>.

27. Cfr. P.E. COMMODARO, *Il Pontificio Seminario Regionale S. Pio X di Catanzaro. Appunti per una storia nell'80° di fondazione 1912-1992*, Giannotti, Montepaone Lido 1992.

28. Si dovrebbe scindere tale insegnamento dal corso di diritto canonico nel quale a oggi è ricompreso. Presso la Pontificia Università Gregoriana la Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa ha previsto nel piano di studi l'insegnamento di Archivistica Ecclesiastica.

29. «Gli archivi sono luoghi della memoria delle comunità cristiane e fattori di cultura per la nuova evangelizzazione»: PONTIFICIA COMMISSIONE PER I BENI CULTURALI DELLA CHIESA, *Lettera circolare La funzione pastorale degli archivi ecclesiastici*, 2 febbraio 1997, Città del Vaticano 1997.

## Gli autori

DOMENICO BILOTTI è docente di Diritto e religioni presso l'Università Magna Graecia di Catanzaro.

ANTONELLA BONGARZONE è docente di Archivistica e diplomatica giuridica presso l'Università Magna Graecia di Catanzaro.

GIOVANNI CALCARA, OP è docente di Dottrina sociale della Chiesa presso l'Istituto Teologico San Tommaso di Messina.

MARIA FRANCESCA CARAVONA è docente di Religione Cattolica presso l'Istituto Superiore Scienze Umane "G. De Nobili" e al Convitto Nazionale "P. Galluppi".

GIUSEPPE DE SIMONE è docente ordinario di Teologia patristica presso l'Istituto Teologico Calabro di Catanzaro.

PASQUALE GIUSTINIANI è ordinario di Filosofia teoretica nella Sezione San Tommaso d'Aquino della Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli ed è anche titolare di Etica nella Scuola di medicina dell'Università Federico II di Napoli.

LUIGI MARIANO GUZZO è docente di Beni ecclesiastici e beni culturali presso l'Università Magna Graecia di Catanzaro.

CHRISTINA HIP-FLORES, vergine consacrata, laica impegnata nella pastorale della Famiglia, Washington (DC), dottoressa in diritto canonico.

VINCENZO LOPASSO, ordinario di Sacra Scrittura presso l'ITC e docente invitato di Sacra Scrittura presso la Facoltà di Scienze Bibliche e archeologia di Gerusalemme, è stato Direttore della Rivista di Scienze teologiche *Vivarium* e Direttore dell'Istituto Teologico Calabro di Catanzaro.

ANTONINO MANTINEO è ordinario di Diritto ecclesiastico e canonico presso l'Università Magna Graecia di Catanzaro.

CARMINE MATARAZZO, straordinario di Teologia pastorale, è Direttore dell'Istituto di scienze pastorali della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale Sezione San Tommaso d'Aquino, Napoli e Responsabile del TFA, Istituto Teologico Calabro, Catanzaro.

MICHELE MUNNO è docente di Diritto Canonico all'Istituto Teologico Calabro (Catanzaro).

GIANLUIGI PASQUALE, OFM Cap., è docente stabile di Teologia Fondamentale nello Studio Teologico *Laurentianum* di Venezia, nella sezione parallela in Milano ed è professore incaricato nelle Università Lateranense e Urbaniana (Città del Vaticano) e all'Istituto Claretianum (Roma).

RAFFAELE PETTI, OFM, è docente di Sacra Scrittura all'Istituto di Scienze Religiose di Salerno.

GIUSEPPE PLACANICA, avvocato, è cultore di Diritto ecclesiastico e canonico all'Università Magna Graecia di Catanzaro.

NUNZIO RAIMONDI, avvocato, è docente di diritto penale all'Università degli Studi Magna Graecia di Catanzaro.

VINCENZO SALVATI è stato docente di teologia dommatica.

ROCCO REINA è ordinario di Organizzazione aziendale all'Università Magna Graecia di Catanzaro.

FELICE SCALIA gesuita e teologo.

LORENZO SINISI è ordinario di Storia delle codificazioni e membro del Collegio dei docenti del Dottorato di ricerca in Teoria del diritto e ordine giuridico europeo presso moderne all'Università Magna Graecia di Catanzaro.

FABIO VECCHI è docente di storia del diritto canonico ed ecclesiastico all'Università Magna Graecia di Catanzaro.

# Indice dei nomi

- Abelardo Pietro, 130  
Abu Salem M., 211n, 220n  
Accattoli L., 223n, 312n  
Acerbi A., 132n  
Acquaviva S.S., 262 e n, 263 e n, 265 e n, 266 e n, 267 e n, 279n  
Adversi A., 267n  
Agar J., 179n  
Agostino (Sant'), 83, 88, 138n, 292, 331, 337n  
Ahn J., 56n  
Aiello P., 333  
Albanesi V., 216n, 218n  
Alberici V., 216n  
Albisetti A., 171n, 174n, 177n  
Alicino F., 178n, 183n, 185n  
Allen L.C., 57n,  
Allodi L., 287n  
Alonso Schökel L., 63n, 64n  
Ambrosanio A., 265 e n  
Anderle O.F., 276n  
Andreotti G., 332  
Andrioli V., 167n  
Angeletti S., 175n  
Angelico Dottore (Tommaso d'Aquino), 285, 301n  
Antunes Da Silva J., 309n  
Aparicio Valls C., 148n  
Ardusso F., 75n  
Arendt H., 258 e n, 269 e n  
Astorri R., 186n  
Atenagora di Costantinopoli, 24  
Aubert M.-J., 223n, 224n  
Autiero A., 40n  
Aymans W., 144n  
Azzaro P., 300n  
  
Bachelet V., 332  
Balducci E., 311  
  
Ballestrero A., 313  
Balthasar H.U. von, 22n, 23n  
Baravalle G., 29n  
Barbaglio G., 126n, 278n  
Barillaro D., 176n  
Barrett C.K., 103 e n  
Bartoli R., 131n, 132n, 147n  
Bartolomeo (Patriarca), 122  
Bassetti G., 333  
Bassiouni M. Cherif, 300n  
Bassler J., 102n, 104 e n, 105 e n, 106 e n  
Battocchio R., 136n  
Bauman Z., 281-282 e n, 283n  
Beilharz P., 282n  
Bellarmino R., 270, 336n  
Bellenzier M.T., 332n  
Bellini P., 129n  
Bello T., 75-76, 313  
Benedetti G., 269n  
Benedetto XVI, 32n, 34 e n, 35n, 78, 120 e n, 157n, 229-230, 300  
Benevolo L., 266n  
Bergoglio J.M., 35, 117n, 214  
Berlingò S., 116n, 133n, 183n, 191n, 213n, 228n  
Bernoldo di Costanza, 130  
Berti E., 292  
Bertolone V., 9, 12, 17, 149n  
Bettazzi L., 309, 313  
Bettini P., 182n  
Beyer J., 131n  
Bezzel H., 63n  
Bianchi E., 217  
Bianchi L., 311 e n  
Bianchi M., 258n  
Bichi R., 281n  
Biffi I.P., 62n, 308n  
Bignardi P., 212n, 322n  
Bihlmeyer K., 219n

- Bilotta B., 170n  
 Bilotti D., 5, 118n, 165, 168n, 175n, 181n, 182n, 197n, 341  
 Bin R., 169n, 170n  
 Birocchi I., 239n, 245n  
 Bizzotto A., 311  
 Blumenberg H., 258  
 Boattieri P., 235-236n  
 Böckenförde E.-W., 257 e n  
 Boda M.J., 56n  
 Boff C., 30n, 139n, 318  
 Boff L., 90n, 310 e n, 318  
 Bogaert P.-M., 51n, 53n  
 Bonfiglio-Dosio G., 335n  
 Bongarzone A., 5, 335 e n, 336n, 341  
 Bonhoeffer D., 258, 277n  
 Boni G., 212n, 214n  
 Bornewasser H., 270 e n, 271n  
 Borsellino P., 314n  
 Bortolaso G., 264n  
 Bourlot S., 294n  
 Bovati P., 54n, 55n, 59n  
 Bozzini I., 332n  
 Braga G., 266n  
 Brambilla E., 264n  
 Bregantini G., 313  
 Brezzi P., 265n  
 Bright J., 64n  
 Brotti G., 287n  
 Brown R.E., 65n  
 Brueggeman W., 53n  
 Bucci O., 180n  
 Buccomino P., 316n  
 Buonaiuti E., 267n  
 Burgalassi S., 261n, 262 e n  
  
 Calapaj Burlini A., 231n  
 Calasso F., 233n  
 Calcara G., 6, 301, 341  
 Calduc-Benages Nuria, 211n  
 Camassa E., 186n  
 Camilucci M., 266n  
 Cammisa F., 170n  
 Campanini G., 271n  
 Canobbio G., 309n  
 Canonico M., 170n, 197n, 199n, 206n, 208n  
 Cantisani A., 12, 24n  
 Cappello F.M., 150  
 Caramella S., 270n  
 Caravale M., 240n  
 Caravona M.F., 5, 7, 17, 77, 341  
 Cardoletti P., 260n  
 Carobene G., 184n  
 Carretto C., 311  
 Carrol S.B., 293n  
 Casanova J., 280 e n  
 Casarrubea G., 314n  
 Casonato C., 167n  
 Cassano G., 182n  
 Castelli E., 263n  
 Castillo J.M., 181n  
 Castrilli P., 14, 24n, 28n, 39n, 43n  
 Casuscelli G., 173n, 177n, 192n, 202n, 205n, 206n, 207n  
 Cavalli G., 264n  
 Cavana P., 183n  
 Cembrani F., 167n  
 Cereti G., 28n  
 Chapelier, I.R.G., Le, 302  
 Chaplin Ch., 119  
 Charles P., 73n  
 Charlie Hebdo, 295n  
 Chenu M.D., 72n  
 Chiavacci E., 313  
 Chieffi G., 293n  
 Chizzoniti A.G., 172n  
 Christoyannopoulos Aj. M.E., 181n  
 Ciardella P., 261n  
 Cibelli E., 290n  
 Ciliberti A., 12, 38n  
 Ciotti L., 311  
 Cipriani R., 278 e n  
 Cirillo A., 259n  
 Citrini T., 158n  
 Coccopalmerio F., 131n, 150n  
 Coda P., 211n, 309n  
 Colaianni N., 177n, 198n, 205n, 207n, 208n  
 Colapietro C., 169n  
 Coltellini G., 243n  
 Colucciello Barber D., 179n  
 Commodaro P.E., 340n  
 Comoglio L.P., 209n  
 Composta D., 131n  
 Congar Y.H.J., 73n, 132n, 220 e n  
 Consorti P., 212n, 213n  
 Contessi A., 264n  
 Conticelli G., 332n  
 Contieri E., 167n  
 Conzelmann H., 102n  
 Coppellotti F., 259n

- Coppola R., 189n  
 Corecco E., 126n, 131n, 132n, 133n, 137n, 138n, 139n, 144n  
 Corkery J., 140n  
 Cortese E., 239n  
 Costa F., 332  
 Costa G., 250n, 253n  
 Costamagna G., 234n  
 Cotta S., 270n  
 Cottier G., 264 e n  
 Cox H., 277n  
 Crespi F., 264n, 268n  
 Crocco A., 81, 86 e n, 87n  
 Croce M., 169n  
 Cuminetti M., 159 e n  
 Custodero A., 174n  
  
 D'Amore B.L., 260n  
 D'Andrea L., 171n  
 D'Angelo G., 170n, 177n  
 D'Aquili E.G., 287n  
 D'Arienzo M., 213n  
 D'Avack P.A., 142n, 143n  
 Dalla Torre G., 127n, 131n, 183n, 215n  
 Dallari U., 243n  
 Daniélou J., 106, 107n, 217n  
 Danna C., 281n  
 Dante Alighieri, 78, 272  
 Darwin C., 288, 293  
 Davies J.G., 106 e n  
 Dazzetti S., 173n  
 De Chardin T., 274n  
 De Finance J., 274n  
 De Fontette M., 224n  
 De Gasperi A., 116  
 De Giovanni C., 166n  
 De Las Casas B., 14-15  
 de Lubac H., 78n, 264n, 269 e n  
 De Luca L., 126n, 143n, 144n, 308  
 De Reina V., 131n, 146n, 147n  
 De Rosa G., 260n, 262 e n, 264n, 268 e n, 275 e n  
 De Simone G., 6, 319, 341  
 De Virgilio G., 56n  
 De Zan R., 65n  
 Del Noce A., 264n  
 Demarchi F., 261n, 263 e n  
 Derbolav J., 270n  
 Deshusses M., 219n  
 Di Gennaro G., 259n, 279n  
 Di Marzio P., 190n  
  
 Di Napoli G., 81, 86, 87n  
 Di Rovasenda E., 274n, 275n  
 Diaco E., 320n, 321 e n, 322n  
 Diamond D., 63n  
 Dianich S., 126n, 137 e n, 145n, 231n, 278n, 280n  
 Dibelius M., 102n  
 Dickmann R., 170n  
 Diotallevi L., 270n, 279n, 281n  
 Diurni G., 130n  
 Dodaro Robert, 211n  
 Doe N., 185n, 215n  
 Domianello S., 195n  
 Donati A., 130n, 181n  
 Dossetti G., 311  
 Dotolo C., 26n, 39n, 44n  
 Dreon R., 173n  
 Dubarle D., 269n  
 Dulles A., 35n  
 Dupont J., 223n  
 Dupuis J., 135n  
 Durkheim É., 258  
 Dussel E., 272 e n, 273n  
  
 Easton B.S., 103 e n  
 Ebner M., 216n  
 Egler A., 144 e n  
 Elefante C., 177n, 179n  
 Eliade M., 267 e n  
 Ellacuria I., 318  
 Elliger K., 64n  
 Elm S., 102n, 106 e n  
 Englaro E., 290  
 Era A., 237n  
 Erdö P., 128n, 130n, 131n, 134 e n, 139n, 141n, 143n, 144 e n  
 Ernst J., 102n  
 Errera A., 129n  
 Esposito S., 172n  
 Estévez López E., 216n, 222  
 Evangelisti G., 266n  
  
 Fabro C., 264n  
 Fadini E., 267n  
 Falcone G., 314n  
 Fantappiè C., 127n, 128n, 130n, 131n, 132n, 133n, 136n, 140n, 144n, 145n, 146n, 147n, 148n, 218n  
 Fares A., 11  
 Farias D., 333  
 Fausti S., 313

- Fedele P., 148n  
 Feiner J., 74n  
 Felice M., 90 e n  
 Feltrin P., 138n  
 Fernandez Marquez N., 57n  
 Ferrari A., 167n  
 Ferrari F., 17  
 Ferrari G., 301  
 Ferrari M.A., 281n  
 Ferrari S., 184n  
 Ferrone V., 268n  
 Festa G., 169n  
 Feuerbach L., 270n  
 Finocchiario F., 171n, 190n, 191n, 195n  
 Fiorentini G., 292  
 Fiorini R., 311  
 Fisichella R., 36n  
 Fitzmeyer J.A., 103 e n, 107 e n  
 Flores D'Arcais P., 281n  
 Foret F., 185n  
 Fornero G., 172n  
 Fornés J., 126n, 134 e n, 147n, 148n  
 Forsini G., 90n  
 Forte B., 81, 90 e n, 91 e n, 279n  
 Forte P., 185n  
 Foti A.A., 244 e n  
 Francesco (Papa), 10, 21n, 35 e n, 36n, 43n, 71 e n, 75 e n, 113, 117 e n, 118, 121 e n, 122-123, 127 e n, 133 e n, 135, 139n, 140, 211-212 e n, 214n, 279n, 282n, 283, 300n, 311, 318, 334  
 Franchini R., 272n  
 Franzoni G., 311  
 Freni F., 186n  
 Freud S., 266  
 Frosini V., 272n  
 Fryens T., 292  
 Fürst C.G., 144n  
  
 Gabrieli E., 77 e n  
 Gaillard B., 224n  
 Galanti Grollo S., 173n  
 Galimberti U., 283n  
 Gallagher M.P., 328 e n  
 Galli C.M., 145n  
 Galli G., 316n  
 Gallinaro R., 292n  
 Gambino S., 165n  
 Garcea A., 337n  
 Garcia Lopez F., 57n  
 Gargiulo T., 258n  
  
 Garlati L., 167n  
 Garulli E., 272n, 274 e n  
 Geffré G., 260n  
 Gentile G., 303  
 Gentile R., 333  
 Gentiloni F., 313n  
 Gera L., 118n, 311  
 Geremia, 5, 8, 51-52 e n, 53-54 e n, 55-57 e n, 58-64 e n, 65, 67  
 Ghidelli C., 323 e n, 327n, 328n, 333n  
 Ghirlanda G., 152 e n, 153n, 154n, 155 e n, 157 e n, 160n, 162n  
 Giacchi O., 136 e n  
 Giannini G., 263n  
 Giannoni P., 280n  
 Gilkey L., 258 e n  
 Gilson É., 264n, 274n  
 Gily Reda C., 272n  
 Gioacchino da Fiore, 7, 77-79 e n, 80-85 e n, 86-89, 91-93  
 Giovanni XXIII, 25 e n, 27, 30 e n, 116 e n, 117 e n, 118  
 Girardi G., 311  
 Gismondi P., 176n  
 Giuliadori G., 282n  
 Giustiniani P., 5, 8, 259n, 285, 292n, 293n, 341  
 Gogarten F., 258-259 e n  
 Goldingay J., 57n  
 Gonnelli F., 268n  
 Granados A., 36n  
 Granados C., 300n  
 Grasso D., 261  
 Grasso P.G., 265n, 266  
 Gratz S., 57n  
 Graupner A., 57n  
 Graziano, 130, 139n, 148  
 Grillo A., 231n  
 Grossi P., 128n, 148n, 151 e n, 152  
 Grundman W., 81  
 Gryson R., 102n, 103-104 e n, 106 e n, 107 e n, 217n  
 Guano E., 332  
 Guardini R., 257 e n, 258  
 Guastini R., 165n  
 Guerriero E., 23n  
 Guglielmo d'Occam, 270  
 Guizzardi G., 259n, 279n, 281n  
 Gutierrez G., 318  
 Guzzo L.M., 5, 17, 118n, 211, 213n, 311n, 333n, 341



- Haering B., 313  
 Halley A., 223n  
 Hamilton W., 277n  
 Hanson A.T., 104n  
 Hatch E., 108, 109 e n  
 Hegel G.W.F., 270 e n  
 Heidegger M., 274  
 Henry M., 274n, 283n, 286 e n  
 Hervada J., 97 e n, 144n, 146 e n, 154n  
 Hibbard J. Todd, 52n  
 Hip-Flores Ch., Jcd, 5, 95 e n, 341  
 Hobbes Th., 270  
 Hoffmann J., 75n  
 Holladay W.L., 58n  
 Holt E.K., 54n, 57n  
 Hubmann F.D., 54n  
  
 Iaia G., 274n  
 Incitti G., 139n  
 Introvigne M., 280n  
 Ivaldo M., 332n  
 Ivone di Chartres, 148  
  
 Jacher W., 267n  
 Jaspers K., 274  
 Jemolo A.C., 114 e n, 115n, 143n  
 Joas H., 281n  
 Job J.B., 54n  
 Jossa F., 274n  
 Jounel P., 96 e n  
  
 Kaczynski G.J., 176n  
 Kampowski S., 286n  
 Kant I., 181, 268 e n, 276 e n, 303  
 Kasper W., 34n, 128n, 129n, 135 e n, 138 e n, 140n, 141 e n, 226 e n  
 Kaufmann T., 216n  
 Kehl M., 145n  
 Kock K., 125n  
 Kottje R., 216n  
 Kriyananda S., 182n  
 Kung H., 212n  
 Kuttner S., 130n  
  
 La Rocca O., 174n  
 La Torre M., 170n  
 La Valle R., 311  
 Laboa J.M., 182n  
 Lacugna M., 90-91n  
 Laeyendecker L., 263 e n  
  
 Lariccia S., 171n, 176n, 178n, 189n, 190n  
 Laughlin Ch.D., 287n  
 Lavenia V., 279n, 280n  
 Le Mura G., 279n  
 Leboucher M., 271n  
 Lebrun R., 223n  
 Lecaldano E., 172n  
 Lefebvre M., 27  
 Legrand H., 136n  
 Lenti L., 167n  
 Leone XIII, 114 e n, 115 e n, 315  
 Lercaro G., 313  
 Lerner R.E., 83, 88, 89 e n  
 Leustean L.L., 185n  
 Lévinas E., 272n  
 Lévi-Strauss C., 33n  
 Leziroli G., 175n  
 Licastro A., 168n, 170n  
 Lipenius M., 243n  
 Lo Castro G., 128n, 134n, 146n  
 Lock W., 103 e n  
 Lohfink G., 75n  
 Lohfink N., 53 e n  
 Löhrer M., 74n  
 Lombardi A., 333  
 Lombardi Vallauri L., 276 e n  
 Lombardo L., 165n, 166n  
 Lombardo P., 83, 130  
 Lonergan B.J., 135 e n, 140n, 141 e n, 147 e n  
 Long G., 231n  
 Lopasso V., 5, 8, 51 e n, 54n, 56n, 301n, 341  
 Lorizio G., 282n  
 Löw R., 287n  
 Löwith K., 258-259 e n, 272n  
 Lundbom J.R., 57n  
  
 MacCrea R., 178n  
 Machiavelli N., 270  
 Macquarrie J., 180n  
 Macy G., 226n  
 Madelin H., 120n  
 Madigan K., 218n  
 Madrigal Terrazas S., 211n  
 Maffei A., 265n  
 Maggi A., 313  
 Maier Ch.M., 57n  
 Majella Agnelo G., 14, 22n, 24n  
 Malagodi L., 258n  
 Malalingua L. detto Speluncano, 237, 239  
 Malgeri F., 332 e n

- Man P., 130n  
 Mancini R., 311, 313  
 Mantineo A., 5, 7, 14-15, 113, 117n, 118n, 184n, 212n, 313n, 318, 342  
 Marchei N., 165n, 204n, 208n  
 Marchesi A., 260n  
 Marietti A.M., 259n  
 Marinelli F., 22n  
 Marini G., 168n  
 Mariotti M., 333  
 Maritain J., 264n, 269n, 302  
 Marramao G., 269n  
 Marranzini A., 260n  
 Marsilio di Padova, 270  
 Martelli S., 279n, 280n  
 Martimort A.G., 96n, 100 e n, 225n  
 Martín De Agar J.T.  
 Martin J., 125nm, 126n, 225n  
 Martinelli P., 39n  
 Martínez Doral J.M., 148n  
 Martini C.M., 221, 313, 317  
 Marx K., 266  
 Mascia K., 174n  
 Masi G., 237n  
 Masina E., 311  
 Matarazzo C., 5, 257, 259n, 261n, 267n, 269n, 274n, 275n, 283n, 342  
 Matteo A., 212n, 279n, 281n, 324n  
 Mattone A., 239n  
 May G., 144 e n  
 Mazzacane A., 173n  
 Mazzillo G., 92n, 313  
 Mazzolari P., 311  
 Mc Ginn B., 80n, 81, 87n, 88  
 McKinney L.O., 288, 291  
 Meda F., 115  
 Meier H., 42n  
 Melina L., 286n  
 Mellillo R., 272n  
 Melloni A., 72n, 221n, 311 e n  
 Melone M., 211n  
 Menahem H., 53n  
 Mencucci V., 314n  
 Mendes De Almeida L., 22n  
 Menke K.-H., 211n  
 Mersch E., 73n  
 Messina G., 168n  
 Mesters C., 313  
 Methuen C., 106 e n  
 Metz J.B., 42n, 309  
 Miccoli G., 317n  
 Migdalis C., 175n  
 Migliarese Caputi F., 185n  
 Milani L., 311  
 Milano A., 219n, 272n, 273n, 278n  
 Miletto M.N., 239n  
 Militello C., 213n, 231n, 312  
 Minelli C., 127n,  
 Minelli T., 264n  
 Mirabelli C., 189n  
 Moeller B., 216n  
 Molano E., 146n  
 Molari C., 313, 318  
 Moltmann J., 69 e n, 81, 309  
 Moneta P., 196n  
 Mounier E., 302  
 Montan A., 261n  
 Montenegro F., 313  
 Montesano S., 118n  
 Montesquieu, 305  
 Montini G.B., 327 e n, 332  
 Montini G.P., 221n  
 Moon J.N., 59n  
 Morin E., 282n  
 Moro A., 332  
 Morra G., 267n  
 Mörsdorf K., 126n, 138 e n, 139, 143 e n, 144n, 154n  
 Mosco L., 129n, 140n  
 Motta D.R., 282n  
 Mottu H., 81, 86 e n, 87 e n  
 Mudrov S.A., 185n  
 Munno M., 5, 7, 149, 162n, 342  
 Muratore S., 286n, 290n  
 Murphy R.E., 65n  
 Murri R., 115  
 Musoni A., 211n  
 Musselli L., 213n  
 Mussi P.D., 241n  
 Nabert M., 224n  
 Naso P., 281n  
 Nazzaro M., 271n  
 Nesti A., 175n, 280n  
 Neuner P., 33n  
 Newberg A.B., 287 e n  
 Nicola V., 272  
 Nicoletti L., 29n  
 Nicoletti M., 257n, 332n  
 Nocent A., 62n

- Noceti S., 40n, 136n, 213n, 221n, 231n  
 Nogaro R., 313  
 Nuges A., 45n
- O'Callaghan P., 36n  
 O'Connell M., 96n  
 O'Malley J.W., 26n, 27n, 35n  
 Oliosì F., 186n  
 Origene, 23n  
 Orlandelli G., 233 e n  
 Osiek C., 218n  
 Osorio Goncalves T., 174n  
 Ostertag D., 98n  
 Otaduy J., 101 e n, 108 e n, 126n  
 Otto R., 267 e n  
 Ottonello P.P., 267n  
 Overholt T.W., 58n
- Pace E., 280n, 281n  
 Pakkala J., 54n  
 Paladin L., 126n  
 Palermo Fabris E., 167n  
 Panteghini G., 261n  
 Paoli A., 311  
 Paolo (San), 7, 68, 81, 216, 217  
 Paolo VI, 24 e n, 29 e n, 32n, 74-75n, 76 e n, 116n, 118 e n, 119n, 131, 153n, 221, 229n, 279n, 327, 332  
 Parlato V., 184n  
 Paronetto S., 76n  
 Paronetto Valier M., 257n  
 Pasquale G., 5-6, 15, 21-22n, 26n, 31n, 342  
 Pasquali Cerioli J., 168n, 170n, 171n, 206n, 208n  
 Pavan P., 267n  
 Pecorella C., 240n  
 Peeters T., 223n  
 Pellegrino M., 313  
 Pelliccia G., 223n  
 Pene Vidari G.S., 180n  
 Penna R., 54n  
 Pera M., 300  
 Peri G.D., 244n  
 Perroni M., 40n, 216n, 221n, 312  
 Pesch R., 70  
 Petrovic R., 175n  
 Petti R., 5, 8, 61-62n, 68, 342  
 Peyron L., 319 e n  
 Pezzimenti R., 270n  
 Piano Mortari V., 130n  
 Piazzi D., 61n
- Piccinni M.R., 180n  
 Pié-Ninot S., 145n  
 Pietro d'Anzola, 235 e n, 236n  
 Pietro Lombardo, 83, 130  
 Pietrobelli R., 332n  
 Pietsch Von M., 51n  
 Pignatiello L.M., 261, 279n  
 Pikaza X., 309n  
 Pio IX, 114-115  
 Pio VI, 272  
 Pio X, 5, 11-12, 21, 301, 321, 340  
 Pio XI, 115  
 Pio XII, 27, 314-316 e n  
 Piola A., 143n, 182n, 214n  
 Pisati M., 280n  
 Pitruzzella G., 169n  
 Pizzuti D., 279n, 280n  
 Placanica G., 5, 187, 342  
 Platone, 251, 303  
 Plebe A., 271n  
 Politi S., 311  
 Pompei A.M., 260n  
 Poppi A., 260n  
 Potestà G.L., 88  
 Pottier B., 211n  
 Prasad A., 294n  
 Preterossi G., 257n  
 Prospero M., 270n  
 Pudumai Doss J., 139n  
 Puglisi P., 311
- Quacquarelli A., 257n
- Rahner K., 6n, 73n, 74 e n, 134n, 309  
 Raimondi N., 5, 7, 295, 342  
 Ramondino A., 337n  
 Ramos-Regidor J., 276n, 310n, 311  
 Randazzo B., 172n  
 Rapetti A., 223n  
 Ratzinger J., 42n, 78 e n, 120 e n, 133n, 222, 281n, 300  
 Rause V., 287n  
 Ravasi G., 54n  
 Ray M.A., 181n  
 Reale G., 292  
 Redaelli C.M.R., 150n, 154n, 159n  
 Redenti E., 167n  
 Reeves M., 85n  
 Regina U., 276n  
 Reich W., 310n

- Reina R., 5, 247, 342  
 Rémond R., 271 e n, 278n  
 Ricardi F., 260n  
 Ricca M., 168n, 171n, 185n  
 Riccardi A., 316n  
 Ricoeur P., 132n, 277n  
 Ries J., 172n  
 Righetti I., 332  
 Ritchel Ames F., 56n  
 Rivera De Ventosa E., 270n  
 Rivetti G., 179n, 183n  
 Robertson R., 281  
 Robinson B.P., 59n  
 Robinson J.A.Th., 277n  
 Rocca G., 223n  
 Roche D., 268n  
 Roger Ciurana E., 282n  
 Rógger I., 219n  
 Rolandi L., 332n  
 Rolandino de' Passaggeri, 233, 235 e n, 236n, 237-238, 240, 243  
 Rolla G., 172n  
 Romeo E., 223n  
 Roncace M., 55n  
 Rosambert J.A., 101n  
 Rosmini A., 21, 28  
 Rossini M., 138n  
 Rosso S., 65n  
 Rouco Varela A., 131n, 132n, 133 e n  
 Rudolph W., 64n, 267  
 Ruffini E., 41n  
 Ruggenini M., 173n  
 Ruggieri G., 74n, 313  
 Rusciani A., 293n  
 Russo A., 179n  
  
 Sacerdoti G., 172n  
 Salatiele, 233 e n  
 Salaverri De La Torre J., 139  
 Saltini Z., 311  
 Salvati V., 5-6, 69, 342  
 Sammassimo A., 206n  
 Sa-Moon K., 53n  
 Sampaolo M., 271n  
 Sandri L., 220n  
 Santagata A., 315n  
 Santino U., 314n  
 Santosuosso F., 167n  
 Saresella D., 259n  
 Sarfatti M., 173n  
  
 Sarnataro C., 261n, 279n  
 Sau A., 169n  
 Savagnone G., 281n  
 Scalia F., 5, 309, 318n, 342  
 Scapin P., 269n, 276 e n  
 Scaraffia L., 292n  
 Scarselli G., 166n  
 Scatena S., 312  
 Scavo Lombardo L., 143n  
 Scharbert J., 51n  
 Schenkel A., 64n  
 Schiavo T., 290  
 Schillebeeckx E., 73n, 75n  
 Schinella I., 261n, 267n  
 Schlosser M., 211n  
 Schmid K., 56n  
 Schulze R., 176n  
 Schüssler Fiorenza E., 101 e n  
 Schweitzer A., 41 e n  
 Scialò L., 314n  
 Scimmi M., 217n, 218n, 227n  
 Scoppola P., 214n  
 Sedano J., 126n, 247n  
 Seitz Ch.R., 57n  
 Semmelroth O., 73 e n, 74n  
 Serges G., 169n  
 Serra B., 130n  
 Severino E., 292  
 Sgreccia E., 286n  
 Sgroi A., 182n  
 Shead A.G., 54n, 57n  
 Sheppard K., 181n  
 Silvestre G., 5, 10-11, 14, 21-22 e n, 23 e n, 24n, 25-26n, 27 e n, 28n, 29-30 e n, 32 e n, 33, 34n, 35 e n, 36 e n, 37 e n, 38 e n, 39 e n, 40 e n, 41 e n, 42-43 e n, 44 e n, 45 e n, 46 e n, 47 e n, 48, 128n, 130n, 131n, 132n, 138n, 140n, 162n, 233n, 278n, 283n, 311n, 313, 321, 335n  
 Simeoni L., 243n  
 Simoncelli P., 270n  
 Simonelli C., 40n, 217n, 218n  
 Sinisi L., 5, 233-234n, 235n, 237n, 238n, 239n, 241n, 242n, 243n, 244n, 245n, 342  
 Slivoň J., 139n  
 Smelik K.A.D., 55n, 56n  
 Sobánski R., 128n130n, 133n, 144n, 145 e n  
 Sobrino J., 318 e n  
 Soiron Th., 73n  
 Sölle D., 277n  
 Sorge B., 113n

- Sozzi V., 282n  
 Spadaro A., 145n, 170n  
 Spaemann R., 286-287n  
 Spencer F.S., 99n  
 Spinelli L., 132n, 142n, 143n  
 Stählin G., 103 e n, 105n  
 Stark R., 280n  
 Stickler A., 139n  
 Stoppiglia G., 311  
 Strofaldi F., 279n  
 Strong J., 98n  
 Sturzo L., 115-116, 314  
 Syndicus E., 260n  
  
 Taddei Ferretti C., 218n, 286n  
 Tagliaferri R., 261n  
 Tamba G., 235n  
 Tamburrano G., 117n  
 Taneburgo P.G., 26n  
 Tanzarella S., 118n  
 Tedeschi M., 128n, 142n, 143n, 144n, 213n  
 Tedeschi Negri F., 259n  
 Tenace M., 135n, 211n  
 Therese Winter M., 214n  
 Thiel W., 64n  
 Thurston B., 101n, 102 e n, 103n, 104n, 109 e n  
 Tigano M., 133n, 228n  
 Todisco O., 265n, 272n  
 Tolomeo da Lucca, 305  
 Tolomeo R., 175n  
 Tombolini A., 264n  
 Tommaso d'Aquino, 274n, 286, 292, 301 e n  
 Toniolo G., 115, 322n  
 Torjesen K.J., 218n  
 Toscano M.A., 259n  
 Tozzi V., 172n  
 Tragan P.-R., 40n  
 Treggiari F., 130n  
 Tripodi A., 337n  
 Troncarelli F., 79n  
 Tuechle H., 219n  
 Turner C.H., 106 e n  
 Tuoldo D.M., 311  
  
 Uberti B., 324n  
 Ugo da San Vittore, 130  
 Ulpiano, 152n  
 Uscatescu G., 266n  
  
 Vacca V., 267n  
  
 Valdher M., 224n  
 Valdrini P., 213n  
 Valerio A., 217n, 226n, 312  
 Van Buren P.V., 277n  
 Van Ouwerkerk C., 277 e n  
 Van Overbeke M., 270n  
 Vanzan P., 219n, 278n  
 Varaldo G., 266n  
 Varnier G.B., 184n  
 Vassalli G., 167n  
 Vattimo G., 268n  
 Vecchi F., 5, 7, 125, 135n, 138n, 140n, 177n, 342  
 Vecchio Cairone I., 177n  
 Vellani M., 167n  
 Vendemiati A., 130n  
 Ventrella C., 183n  
 Ventura M., 179n  
 Venturi I., 321n  
 Venuto F.S., 33n  
 Verner D., 101 e n, 103 e n  
 Verucci G., 115n, 117n, 118n  
 Viana A., 126n  
 Viceti G.S., 243-244 e n  
 Vidino L., 176n  
 Vignolo E., 245 e n  
 Viladrich P.J., 126n  
 Vinti S., 171n  
 Viscidi F., 266n  
 Visioli M., 154n, 156n, 158n, 161n, 162n  
 Vitale A., 126n, 128n, 131n, 195n  
 Vitali D., 33n  
 Vitali E., 191n  
 Viti Cavaliere R., 272n  
 Viviano B.T., 65n  
  
 Warnach W., 73n  
 Weber M., 146n, 258-259 e n  
 Welby P., 290-291  
 Werner U., 54n  
 Whelan G., 135n  
 Wojtyła K., 214, 317-318  
 Wolf H., 216n  
 Wolff Ch., 270  
  
 Xeres S., 27n  
  
 Yogananda P., 182n  
  
 Zagano Ph., 211n  
 Zama A., 332

Zanchini Di Castiglionchio F., 213n  
Zanconi M.C., 184n  
Zani A.V., 326n  
Zanotelli A., 311  
Zanotti A., 212n, 214n  
Zarri A., 312

Zatti P., 167n  
Zavoli S., 316n  
Zuanazzi I., 213n, 231n  
Zucca L., 178n  
Zulhener P.M., 70 e n  
Zunino C., 321n

# Indice

|                                           |   |
|-------------------------------------------|---|
| Presentazione di mons. Vincenzo Bertolone | 5 |
|-------------------------------------------|---|

|                                                                    |    |
|--------------------------------------------------------------------|----|
| Premessa                                                           |    |
| Un profilo bio-bibliografico<br>del prof. mons. Giuseppe Silvestre | 11 |

## Saggio introduttivo

|                                                                                                                                                                          |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Gianluigi Pasquale, OFM Cap.</i><br>L'identità della Chiesa nella sinassi tra locale e universale<br>Una lettura del contributo teologico di mons. Giuseppe Silvestre | 21 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

## Bibbia e teologia

|                                                         |    |
|---------------------------------------------------------|----|
| <i>Vincenzo Lopasso</i><br>Geremia: persona e messaggio | 51 |
|---------------------------------------------------------|----|

|                                                                                              |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Raffaele Petti, OFM</i><br>La proclamazione liturgica di Ger 20,7-18 in riferimento al NT | 61 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|----|

|                                                                |    |
|----------------------------------------------------------------|----|
| <i>Vincenzo Salvati</i><br>Chiesa, regno di Dio e storia umana | 69 |
|----------------------------------------------------------------|----|

|                                                                                   |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Maria Francesca Caravona</i><br>Gioacchino da Fiore e l'escatologia medioevale | 77 |
|-----------------------------------------------------------------------------------|----|

|                                                                                                                                       |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Christina Hip-Flores, JCD</i><br>The Ordo Viduarum,<br>Beauty Ever Ancient, Ever New<br>Scriptural Basis for Consecrated Widowhood | 95 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

## Diritto e società

*Antonino Mantineo*

Il cammino della Chiesa per una rinnovata dottrina sociale:  
dal diritto di proprietà ai diritti sacri alla terra, alla casa, al lavoro 113

*Fabio Vecchi*

Le opzioni metodologiche (per un dialogo possibile) tra il teologo  
e il canonista alla luce dell'ecclesiologia postconciliare passata e presente 125

*Michele Munno*

Fenomenologia e statuto epistemologico del diritto ecclesiale 149

*Domenico Bilotti*

L'ateismo organizzato in Italia e in Europa  
tra principio della separazione dei poteri e postsecolarismo 165

*Giuseppe Placanica*

La durata del matrimonio come condizione ostativa  
alla delibazione delle sentenze canoniche di nullità 187

*Luigi Mariano Guzzo*

La possibilità del diaconato delle donne nella Chiesa cattolica:  
un contributo di diritto canonico 211

*Lorenzo Sinisi*

Fra modello bolognese e stili regionali: alcune riflessioni  
sui formulari notarili di area italiana in età moderna 233

*Rocco Reina*

Etica & Organizzazioni 247



## Teologia pastorale ed evangelizzazione

|                                                                                                                                                    |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Carmine Matarazzo</i><br>Cambiamenti socio-religiosi e sfide alla fede cristiana                                                                | 257 |
| <i>Pasquale Giustiniani</i><br>Mente e coscienza nel dibattito neuroteologico                                                                      | 285 |
| <i>Nunzio Raimondi</i><br>Premesse per un dialogo con l'Islam                                                                                      | 295 |
| <i>Giovanni Calcara O.P.</i><br>La Dottrina sociale nel pensiero di san Tommaso d'Aquino                                                           | 301 |
| <i>Felice Scalia</i><br>Teologia della Liberazione in Italia                                                                                       | 309 |
| <i>Giuseppe De Simone</i><br>Appunti di Pastorale universitaria: linee essenziali<br>e accenni al rapporto con l'esperienza della Fuci in Calabria | 319 |
| <i>Antonella Bongarzone</i><br>Le Parrocchie calabresi e i loro Archivi                                                                            | 335 |
| Gli autori                                                                                                                                         | 341 |
| Indice dei nomi                                                                                                                                    | 343 |

STAMPATO IN ITALIA  
nel mese di maggio 2019  
da Rubbettino print per conto di Rubbettino Editore srl  
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)  
[www.rubbettinoprint.it](http://www.rubbettinoprint.it)