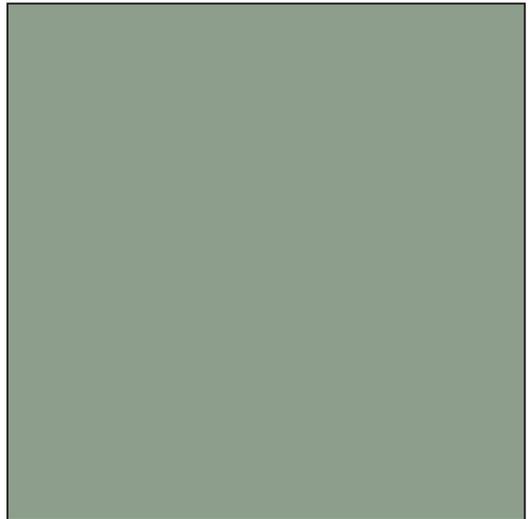


per la storia  
del pensiero  
giuridico  
moderno

110



PIERO BELLINI

SUGLI USITATI PARADIGMI  
DELLA CANONISTICA  
OSSERVANTE

*CONSIDERAZIONI DISSENZIENTI  
D'UN CANONISTA TRASGRESSIVO*

UNIVERSITA' DI FIRENZE  
FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA

---



---

CENTRO DI STUDI  
PER LA STORIA DEL PENSIERO  
GIURIDICO MODERNO

---

## BIBLIOTECA

fondata nel 1973 da PAOLO GROSSI  
diretta da PAOLO CAPPELLINI

---

La sede del Centro di Studi è in FIRENZE  
(50129) - piazza Indipendenza, 9

[www.centropgm.unifi.it](http://www.centropgm.unifi.it)

---

VOLUME CENTODECIMO

UNIVERSITA' DI FIRENZE  
FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA

---



---

CENTRO DI STUDI  
PER LA STORIA DEL PENSIERO  
GIURIDICO MODERNO

---

### BIBLIOTECA

fondata nel 1973 da PAOLO GROSSI  
diretta da PAOLO CAPPELLINI

---

La sede del Centro di Studi è in FIRENZE  
(50129) - piazza Indipendenza, 9

[www.centropgm.unifi.it](http://www.centropgm.unifi.it)

---

VOLUME CENTODECIMO

PIERO BELLINI

SUGLI USITATI PARADIGMI  
DELLA CANONISTICA  
OSSERVANTE

*Considerazioni dissenzienti d'un canonista trasgressivo*



GIUFFRÈ EDITORE

ISBN 9788814214981

© Copyright Dott. A. Giuffrè Editore, S.p.A. Milano - 2016

La traduzione, l'adattamento totale o parziale, la riproduzione con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, i film, le fotocopie), nonché la memorizzazione elettronica, sono riservati per tutti i Paesi.

---

Tipografia «MORI & C. S.p.A.» - 21100 Varese - Via F. Guicciardini 66

## CASUALE INCONTRO CON IL *IUS CANONICUM*

Mi si vorrà scusare [spero] se — in vecchiaia — rivada [con naturale nostalgia per tempi fattisi ormai remoti: colmi di esperienze più non ripetibili] agli anni delle mie prime opzioni culturali: quando per una fitta catena di accidenti m'è capitato di mettermi a « fare il canonista »: così poi da dedicarmi con impegno a un *ius canonicum* entrato come di soppiatto nella mia vicenda personale. Erano i lunghi mesi [nel mio ricordo incancellabili] della occupazione germanica di Roma: con quanto ne seguiva in fatto di angherie, retate, ritorsioni — di crudeltà finì a se stesse — d'un occupante rancoroso: fiero del suo furore. Frequentavamo allora l'ultimo anno del liceo. Parlo al plurale perché non mi riesce dissociare alcun istante della mia prima giovinezza dalla presenza [quasi direi "consustanziale"] di Massimo: mio indimenticabile gemello, col quale — da sempre — avevo diviso ogni esperienza di vita: ogni emozione. S'era rimasti in pochi nella nostra classe del Regio Liceo Ginnasio "Umberto I": ribattezzato poi "Pilo Albertelli": in memoria di questo nostro Professore, assassinato alle Fosse Ardeatine. S'era rimasti in classe solo in undici: i più giovani d'una sezione fatta di ragazzi non ancora diciottenni [nati nel 1926] e quindi ancora non tenuti al servizio militare, nel mentre i nostri compagni del 1925 dovevano starsene nascosti: dovevano starsene "alla macchia", come allora usava dire. E di "darsi alla macchia" era toccato a un altro mio fratello [Enzo] più grande di qualche anno: Sottotenente dei Granatieri di Sardegna: schierato con i suoi soldati sulla costiera maremmana, e abbandonato al suo destino dai suoi Colonnelli e Generali: dal suo stesso Re. Fortunatamente [così come poteva] era riuscito — quel povero figliolo — a ritornarsene a Roma dopo il disastro dell'8 Settembre del '43: per poi trovare temporaneo asilo al Laterano. E fu proprio questo mio fratello [destinato, dopo la guerra, a diventare un po' per volta Ambasciatore] a trovare come

“ammazzare il tempo” — in quella provvidenziale benché forzata reclusione — frequentando [già laureato in Legge] i corsi di *ius canonicum* del *Pontificium Athenaeum Utriusque Iuris*. Fu Enzo ad invogliarmi [m’ero frattanto “maturato”, ed erano poi arrivati gli Americani della Quinta Armata] a iscrivermi a mia volta alla Università lateranense: non lontana per giunta da dove abitavamo, né tanto impegnante [debbo dirlo] da impedirmi di sostenere in pari tempo gli esami — parecchio più gravosi — della Facoltà di Giurisprudenza dell’Università di Stato: che allora si chiamava *Studium Urbis*, e adesso si chiama La Sapienza.

C’era bensì l’inconveniente [al Laterano] della frequenza obbligatoria. Era però impaccio superabile con qualche modesto accorgimento tattico. Quante le lezioni canonistiche [tenute in latino: e che latino!] inascoltate, e surrogate — sotto-banco — da più accessibili letture civilistiche! Quante le firme false sul libretto di frequenza! Del che debbo supporre gli stessi Docenti si accorgessero. Ricordo il piglio curiale di Dino Staffa, sin troppo compreso del suo ruolo: ma ricordo ben anche la bonaria cortesia orientale di Acacious Coussa, e quella aristocratica di Giacomo Violardo: destinati poi tutti a diventare Cardinali. Deludente — del resto — un insegnamento canonistico come quello impartito al Laterano, condotto ancora [canone per canone: “*verbum de verbo*”] secondo un grigio metodo esegetico. Laddove non potrei dimenticare [queste sì da me seguite con passione] le lezioni romanistiche — filologicamente raffinate — di Emilio Albertario: d’un Uomo coraggioso, in lotta [ancora d’età non avanzata] con le penose infermità che ne angustiavano la vita. Né potrei non ricordare l’insegnamento trascinate di Salvatore Riccobono [gran vegliardo!] capace di trasfondere entusiasmo in quanti lo ascoltavano parlare del “giure romano”: del “suo” giure romano. Sembrava visse le cose che insegnava!

Però quella mia prima esperienza canonistica non doveva durare più che tanto: per concludersi con la semplice *licentia*: seguita [ancorché svogliatamente] dal corso di specializzazione presso lo *Studium rotale*: votato quasi per intero al risaputo repertorio delle *causae matrimoniales*. E ben si comprende questo mio condurmi: ché non poteva non farsi sentire entro di me come un pungente conflitto di coscienza: per via della impossibilità — sin ovvia — di

conciliare con un minimo grado di decenza l'intimo mio sentire [il progressivo aprirmi, sempre più convinto, a una visione laica della vita] con le aspettative professionali che mi si paravano dinanzi: invitanti — sì certo — tuttavia informate a moduli fideistici e assiologici da me non condivisi: non vissuti *in scrinio pectoris*, come dicono i direttori di coscienza. Non mi sentivo legittimato a addottorarmi in *ius canonicum* per poi mettermi a fare l'Avvocato presso il Tribunale della Rota. Naturale però che quella vicenda giovanile [come che vissuta] lasciasse una sua traccia. Tant'è che [pur essendomi avviato verso studi internazionalistici: sotto la guida sapiente del Perassi, corifeo indiscusso della insigne "Scuola dogmatica italiana"] mi venne naturale — nel laurearmi con lui nel '48 — di scegliere una tesi [« *Il matrimonio religioso nel diritto internazionale privato* »] che risentiva per l'appunto dei miei trascorsi canonistici. Poi nel '50 [da borsista Fulbright] fui mandato da quell'indimenticabile Maestro — per un anno — alla *Graduate School* della Università di Yale, per occuparmi del rapporto fra ordinamento internazionale e ordinamenti propri degli Stati. Era mio programma mettere a raffronto la visione "continentale" del problema [quale trasfusa, proprio su iniziativa del Perassi, nell'articolo 11 della Costituzione della nostra Italia: « *L'ordinamento giuridico italiano si conforma alle norme del diritto internazionale generalmente riconosciute* »] con la pubblicistica statunitense, tratta piuttosto a ravvisare nel diritto internazionale una sorta di proiezione estorsiva della « *american policy* »: « *international law is a part of the law of the land* ».

Poco però per me soddisfacente quella esperienza di studio americana: tant'è che [al mio ritorno in Patria] non seppi resistere al sottile richiamo di tornare — con più avvertiti strumenti intellettivi — alla esperienza canonistica frattanto accantonata: trasferendo la mia attenzione dalla tematica cui m'ero frattanto dedicato [quella dei rapporti fra diritto internazionale e diritti interni degli Stati] alla tematica — che allora mi sembrava per più d'un tratto parallela — del rapporto [quale figurabile in chiave canonistica] fra ordinamento divino trascendente e ordinamento terreno della Chiesa. Mi venne insomma quasi naturale [deluso dal rozzo pragmatismo d'oltre Atlantico, e tutto preso dagli schemi dottrinali sin sofisticati della pubblicistica europea], mi venne quasi naturale chiedermi se questi

eccellenti paradigmi fossero applicabili — e in qual misura — alla problematica di fondo dell'ordinamento istituzionale della Chiesa: se fossero applicabili — e in che limiti — a quanto del *ius publicum ecclesiasticum* avevano cercato di insegnarmi al Laterano [secondo la chiusa metodologia del Laterano] e a quanto di quel *ius* veniva insegnando — a sua misura — la “Scuola canonistica italiana” [detta “laica”] quale s’era andata diffusamente aprendo — in quel periodo — ai criteri metodologici e agli apporti tecnici [e direi alla stessa *forma mentis*] della più avanzata giuspubblicistica civile: e ciò come a voler modernizzare e rivivificare la *scientia canonum* [fattasi stantia] strappandola al suo secolare isolamento.

E proprio questa ricognizione propedeutica, di cui avvertivo l’esigenza, doveva convincermi ben presto [a fronte delle affrettate conclusioni “omologanti” cui indulgeva quel novello indirizzo dottrinario] della “radicale eterogeneità” degli invocati schemi sistematici laicali rispetto alla realtà istituzionale e normativa della Chiesa Cattolica Apostolica e Romana. E ciò tanto in ragione della collocazione formale e materiale dell’ordine ecclesiastico rispetto al *ius divinum*, quanto in ragione dei rapporti di quell’ordine [per come inteso dalla Chiesa Cattolica Apostolica e Romana] con gli ordini giuridici civili. Del che dovevo viepiù convincermi negli anni: nel dedicare all’argomento [non so se con profitto] molta parte della mia esperienza di studioso.

CAPITOLO I  
RILEVATE INSUFFICIENZE  
DELLA ORDINARIA SPECULAZIONE CANONISTICA

1. Valutazione critica della tendenza della Canonistica nostrana ad avvalersi degli schemi elaborati dalla Pubblicistica civile in ragione degli ordinamenti giuridici statuali. — 2. Pretesa “canonizzazione” del *ius divinum positivum*. — 3. Ulteriori riflessioni critiche: mancata considerazione del *ius divinum naturale* di fondazione creazionistica. — 4. Sottrazione delle Verità di Fede alla « disponibilità storica degli uomini ». — 5. Concomitante istanza di rispetto del « vissuto storico ». — 6. Estraneità dell’ordinamento della Chiesa al processo di progressivo affrancamento formale degli ordinamenti umani fattisi “sovrani”. — 7. Conseguenti mutazioni metodologiche e sistematiche.

1. *Valutazione critica della tendenza della Canonistica nostrana ad avvalersi degli schemi elaborati dalla Pubblicistica civile in ragione degli ordinamenti giuridici statuali*

Rammento [per riandare agli anni della mia prima formazione culturale] quanta avversione allora si nutrissi — nelle nostre Scuole — verso qualsiasi « *diversione dal sano metodo dogmatico* »: verso qualsiasi concessione speculativa a considerazioni di rilievo sociologico: capaci [si attestava come un che di fermo e certo] di turbare la « *purezza del pensiero giuridico* ». Talché si richiedeva — in questa scrupolosa linea logica — che lo Studioso del Diritto [senza star a sperdersi in contingenti « *divagazioni pragmatistiche* »: senza voler in somma « *far politica* »] si tenesse invece alla « *entità ufficiale dell’ordinamento positivo* », assunto come un « *dato indiscutibile* »: appunto in termini “dogmatici”. Gli si chiedeva di attenersi — con freddo zelo filologico — alla « *realtà formale d’un tal ordinamento* »: senza star tanto a domandarsi se [nella « *realtà effettuale* »] questo o quel singolo istituto funzionasse bene o funzionasse male: se potesse funzionare meglio; e senza nutrire la pretesa di prospettare —

addirittura — la opportunità di diverse più soddisfattorie soluzioni normative: magari informate a valori d'altro segno rispetto a quelli diciamo così “codificati”.

Tanto riusciva convincente — questo generale modo di procedere — da indurre la nostra più accreditata Canonistica [chiamata a sistematizzare la tematica del *ius publicum ecclesiasticum* cosiddetto *externum*: volto al disciplinamento dei rapporti fra l'ordine ecclesiastico e gli ordini statuali] a ricorrere appunto largamente agli schemi giuridici-formali siccome elaborati — in fatto di rapporti fra ordinamenti giuridici di pari carattere statale — dalla Scienza Internazionalistica: segnatamente avanzata nelle nostre Scuole. A questo però si provvedeva senza star a chiedersi — in linea propedeutica — se una siffatta operazione [sostanzialmente recettiva] si addicesse alle peculiarità che della esperienza canonistica son proprie: tali — in effetti — da farne un *quid a sé*, rispetto alla ordinaria esperienza pubblicistica. Tant'è che — approfondendo la questione — mi parve [né mi trattenni dall'espore, con giovanile sconsideratezza, il mio pensiero] che quella avviata da qualche anno dalla Scuola canonistica italiana fosse una operazione — forviante — di sommaria « *mimesi dottrinarìa* »: quasi di « *traslitterazione nozionale* ». Operazione sì capace di recare in prima istanza frutti abbondanti [benché facili] tanto però falsante — nel suo assieme — da approdare in ultimo a una sostanziale « *vanificazione dell'intimo significato canonistico dei massimi temi canonistici* ». Questi — difatti — [trattati alla maniera civilistica] correvano il rischio di soffrire oltre misura il contraccolpo di accostamenti non altro che apparenti, quanto che invitanti: esponendosi — per questo — alla poco brillante prospettiva di vedersi scancellati i segni della propria “tipicità essenziale”. Col che si veniva come a fare della speculazione canonistica una sorta di « *sotto-prodotto della scienza civilistica* ».

Soprattutto sviante mi appariva [in quel primo approccio critico] la invalsa fruizione — in sede canonistica — delle conclusioni dottrinarie [di “dipendenza giuspositivistica”] fondate sul concetto di “originarietà formale”, quale per sé si addice agli ordinamenti giuridici statuali in quanto “ordinamenti primari” [“sovrani”] giuridicamente non condizionati: giuridicamente non condizionabili. Conclusioni — queste — che non mi parevano estensibili [men che meno *in toto*] ad un ordinamento di ben altro segno, qual è quello

della Chiesa: non “originario” — per contro — sì invece “derivato”. Il quale — per sua propria essenza — “presuppone” [al di sopra di sé] la operatività oggettiva — tutt’affatto imprescindibile — dell’ordine divino: dell’« *ordine etico divino* », dell’« *ordine giuridico divino* ». Falsante [quanto che invalso in quella accreditata Canonistica] il voler accostare alla figura dello « *Stato ente sovrano* » quella della Chiesa, concepita alla maniera d’una « *societas iuridice perfecta* ». A me pareva — in questa incipiente riflessione critica — che solo una vaga assonanza culturale [prossima, insisto, a un piatto mimetismo] potesse indurre la Canonistica italiana a assimilare quella « *perfezione* » — quale per sé vantata dall’ordinamento istituzionale della Chiesa — alla « *sovranità* », quale per sé rivendicata dall’ordinamento istituzionale del nostro moderno Stato di Diritto.

Significava non tener in conto i moduli fideistici cristiani, dai quali non può invece arbitrarsi di prescindere una qualunque speculazione canonistica [quanto si voglia accreditata in ambito accademico] che intenda restare “canonistica”: fedele alle istanze proprie [ineludibili] della “ecclesialità”. C’è che una considerazione dottorale un po’ più attenta non può punto astrarre dal *datum fidei* [canonicamente impreteribile] della “dipendenza formale” e della “dipendenza materiale” dell’ordinamento della Chiesa — anzi della esperienza normativa della intera umanità — dall’ordine divino trascendente: “sovra-ordinato in assoluto”. Parlo — quanto in specie all’ordine ecclesiale — del *ius divinum positivum*, in cui si vede espresso [stando ai postulati teocentrici e teotropici cristiani] il Volere libero di Dio: d’un Dio che « *vuole ciò che vuole* »: d’un Dio che agli uomini si svela per come dagli uomini « *vuol essere compreso* »: per come dagli uomini « *vuol essere ubbidito* ». Dico del Volere che dalle Scritture è ricavabile. Dico dalla specifica « *locutio Dei ad homines* », che le Scritture appunto attestano, quale poi rimessa [« *haec est fides catholica!* »] alla interpretazione privilegiata e alla gestione del Sacro Magistero.

Né va dimenticato che a questo *ius divinum positivum* si accompagna [nel complessivo sistema teocentrico cristiano] il *ius divinum naturale*: in cui [stando ancor sempre ai perentori postulati scritturistici] si vede espresso in termini più lati il Volere eminente del Creatore: quale ha presieduto alla ordinazione nativa del creato: e

quale si dà per ricavabile in via induttiva dai modi d'una sì provvida [sì sapiente] ordinazione.

## 2. Pretesa “canonizzazione” del *ius divinum positivum*

Preliminare — in sede tecnica — mi si poneva quindi l'esigenza di discutere la tesi [di impostazione diciamo “giuspositivistica”] della cosiddetta « *canonizatio* » del diritto divino trascendente: quale elaborata in Italia da Vincenzo Del Giudice, e quale recepita — nella sua sostanza — da tutta si può dire la Scuola canonistica nostrana. Parlo della prospettazione teoretica per cui — rispetto al *ius humanum positivum* — non altrimenti rileverebbe il *ius divinum* [tanto il *ius divinum positivum*, quanto il *ius divinum naturale*] se non « *materialmente* »: così da fornire al *ius humanum* un appropriato « *contenuto normativo* »; laddove — si reputava poter dire — la « *formalità-giuridicità* » del *ius divinum* [ovvero la sua « *forza vincolante* »] non proverrebbe d'altra fonte se non dalla « *statuizione positiva della Autorità sociale umana di volta in volta competente* ». Si credeva — a questo modo — poter trarre dal postulato di carattere dogmatico [onde il *ius divinum* si appartiene alla Chiesa « *totalmente* »] la illazione per la quale — « *in sé* » — il precetto divino si restringerebbe a fornire il « *momento sostanziale remoto del comando* », laddove il « *momento formale prossimo* » di questo [grazie al quale il comando vien a porsi « *come norma irrefragabile di condotta* »] andrebbe riportato alla « *statuizione positiva ed obbligatoria* » e alla « *garanzia giuridica* » che al riguardo « *presta la Chiesa come istituto gerarchico* ».

A me sembrava [né mi trattenni dal professarlo con franchezza: senza soverchi giri di parole] che una siffatta tesi — quanta la autorevolezza e quanto il numero dei suoi sostenitori — venisse in effetti a “capovolgere” il rapporto che ha da correre [secondo i presupposti dogmatici ecclesiastici che pur essa assicurava di voler far propri e suffragare] tra diritto canonico e diritto divino trascendente. A me sembrava che da una premessa di indubitata fondatezza dogmatica venisse — detta tesi — a trarre una illazione errata: manifestamente errata. Si può sì dare per certo — stando ai principi della Fede — che alla Chiesa [alla Chiesa in quanto Chiesa] spetti il potere eminente di procedere a una “interpretazione” segnatamente

sicura [diciamo “quasi autentica”] del *ius divinum*. Ma insieme non si può non tener conto di come una tale attività interpretativa [proprio perché “interpretativa”] non possa per sé attendere se non al mero accertamento della puntuale significazione dei precetti divini volta per volta rilevanti. Laddove travalicherebbe i propri limiti — quella attività — se pretendesse d’esser essa a conferire [“costituitivamente”] la nota della giuridicità ai precetti divini presi in conto: col che essa cesserebbe *eo ipso* d’essere « *attività interpretativa* » per farsi [scavalcando i propri limiti] vera e propria « *attività legislativa* ». C’è che il postulare il *ius divinum* al vertice della costruzione gerarchica formale dell’ordine giuridico complessivo [come, per fedeltà verso se stessa, la Chiesa cattolica romana non può esimersi dal fare] è cosa che rende radicalmente insostenibile la tesi d’una rilevanza di quella superna normativa [rispetto agli ordini giuridici minori che geneticamente ne dipendono] non altro che in virtù — e non altro che nei limiti — d’un richiamo che le venga fatto da questi minori ordinamenti. È come incorrere in un vistoso circolo vizioso.

Né mi pareva ipotizzabile — in proposito — la operatività [invocata da altri prestigiosi esponenti della Scuola canonistica italiana] d’una sorta di « *dispositivo di adattamento del diritto canonico al diritto trascendente* ». Inaccettabile la tesi di Pietro Agostino d’Avack che reputava di poter spiegare la subordinazione dell’ordinamento canonico al diritto trascendente ascrivendola a una « *pura e semplice auto-limitazione* » [sia pure « *definitiva e irrevocabile* »] che il detto ordinamento umano « *si è posto all’atto della sua formazione* », e che « *continua a porsi nel corso della sua vita* »: e ciò « *attraverso le nuove definizioni dogmatiche sancite dal suo organo supremo* ». Sicché sarebbe detta Autorità terrena quella che « *ha voluto* » il costituirsi di quella subordinazione, e detta Autorità sarebbe quella che « *ha voluto* » il suo persistere. Al che [« *catholice* » e quindi « *canonice loquendo* »] vien logico obiettare — al metro dei basilari Canoni di Fede — che l’ordinamento della Chiesa [lungi dal dover esso « *limitarsi* », subordinando se stesso all’ordine celeste in forza della “costitutività formale” d’una propria opzione] viene a trovarsi invece — rispetto al *ius divinum revelatum* — nella posizione subalterna d’un « *ordinamento obiettivamente derivato* »: quindi « *obiettivamente limitato* ».

Insomma [se ben si guarda alla tematica] non è l’ordine terreno della Chiesa che « *si apre* » all’ordine divino per propria determina-

zione volitiva autonoma. Si invece [per sua intrinseca natura] esso « è aperto » verso l'alto: nella sua obiettività. E senza meno « *presuppone* » questo suo carattere come un che di fondativo: come un che di irrecusabile. E quindi è nella sua stessa “consistenza reale” [è nella stessa sua “effettività”] che quello ecclesiale si presenta come un ordine permisto: mezzo divino, mezzo umano. Si presenta come un « *ordine teandrico* »: che vede le sue componenti più elevate [quelle da ascrivere “*de fide*” all'intervento costitutivo di « Colui che è »] combinarsi a sistema con le componenti più dimesse, semplicemente umane: le quali [per via di quel loro “presupporre” su di sé l'ordinamento trascendente] si trovano situate per ciò stesso in una posizione « *oggettivamente subalterna* ». Sta a dire che il codice divino è « *legge positiva* » agli occhi della Chiesa: e questo vuoi nel senso soggettivo [“genetico”] ch'è d'uso dare alla espressione, vuoi nel senso oggettivo [“funzionale”] collegato al fatto della operatività reale delle norme (1).

### 3. *Ulteriori riflessioni critiche: mancata considerazione del ius divinum naturale di fondazione creazionistica*

Quali poi le sue carenze rispetto al *ius divinum positivum* [che dell'*ordo ecclesiae* è fondamento teofanico specifico] andava ben

---

(1) Men che meno poi vale asserire [se non a tutto scapito del Sacro: perciò in modo ecclesialmente incongruo] che la supremazia dell'ordine divino rispetto a quello umano si manifesti in termini dimessi: non riportabili agli schemi altisonanti della nostra « *giuridicità terrena* », ma ridicibili alla classe d'una vaga « *doverosità etico-religiosa* »: o d'una ancor più vaga « *doverosità teologica* ». Col che [cedendo pur in questo a paradigmi pragmatici] si verrebbe a incappare in un ribaltamento bell'e buono del rapporto di preminenza — fra “vincolatività giuridica” e “vincolatività morale” — quale ha da passare [in termini ideologici-assiologici] nella “esperienza sacramentale-ministeriale” della Chiesa: e quale ha da passare [vorrei aggiungere] nella “esperienza esistenziale” degli stessi esseri umani, presi ciascuno nella sua propria unicità. Sarebbe disconoscere il carattere “totalizzante” che [“*de fide divina*”] intrinsecamente si appartiene — per la superlatività che le inerisce — alla decretazione celeste: rendendola tanto categorica [« *supposito quod homines a Deo domino regantur* »] da sopravanzare — immensurabilmente — qualunque metro di vincolatività terrena. Sarebbe del pari compromettere [nell'intima esperienza di ciascuno: onde « *ciascuno è umanamente quel che è* »] la gratificazione che gli viene proprio dal suo farsi partecipe — con schiettezza d'animo — dei valori che permeano il precetto: dal farsene partecipe *sua sponte* [per moto spontaneo di adesione] di là da paventate costrizioni *ab extra* o paventate ritorsioni.

anche rilevata la ulteriore limitatezza della impostazione culturale dianzi contestata, per via del suo lasciare per giunta fuori quadro la tematica [ecclesialmente pur essa ineludibile] del *ius divinum naturale*: mancando di esprimersi sul come debba porsi — quanto ad essa — l'ordine ecclesiale: un ordine ecclesiale [lo ripeto] che voglia tenersi riguardoso — come è mandato suo specifico — dei canoni dogmatici « *cristianamente indisponibili* »: quindi « *ecclesialmente indisponibili* ». Dico [s'intende] dei principi direttivi vincolanti da ascrivere al disegno “creazionistico-provvidenzialistico” celeste: quali — sempre “*de fide catholica credenda*” — si assume debbano presiedere alla umana vicenda complessiva. Indubitato in merito [indubitabile nei modi d'un “articolo di fede”] che la *natura naturata* — prodotto dell'opera fattrice della *natura naturans* — sia cosa che fedelmente in sé rispecchia la Bontà superlativa, e fedelmente in sé rispecchia la superlativa Sapienza del Dio-Demiurgo della Genesi: « *et vidit Deus quod esset bonum* ». Ciò specie quanto all'uomo: quale plasmato di Sua Mano bensì « *de limo terrae* » ma « *ad imaginem Suam* ». E [sempre a integrazione del sistema] s'è poi assunto — come un dato parimenti inopinabile — che nella *natura naturata* non solo la *ratio* si trasmetta, sì anche la *voluntas* della *natura naturans*: sicché i comandamenti del Creatore [quali si postula trascendano, con assoluta assolutezza, la disponibilità di chichessia] non semplicemente si rivolgono alla “intelligenza” dei mortali, per esserne “compresi”, sì anche alla loro “volontà”: per esserne “ubbiditi”. A presiedere a una tal opera demiurgica è una *ratio* perciò “*gubernativa*”: la quale tanto di sé pervade l'*ordo creationis* [per come congegnato nell'organico assieme dei suoi tratti] da implicare che quell'*ordo* non semplicemente vada assunto come rappresentativo di « *ciò che è* » [di quanto fattualmente esiste] sì anche significativo di quello che « *deve essere* ».

Ecco perciò che il contraddire alla natura [il rivoltarsi alla natura] è come il contraddire — è come il ribellarsi — a un dettame imperativo del Creatore: d'un Creatore che la natura l'ha fatta « *tal qual è* » proprio perché ha voluto ch'essa « *così fosse* ». Talché non possono mancare di tenerne conto i teorizzatori del sistema ecclesiastico e i suoi interpreti, né possono quei teorizzatori e quegli interpreti non trarne le dovute conseguenze. « *Natura id est Deus* »: e quindi “*canonice loquendo*” [quale il valore che le annettano gli

ordini terreni temporali, in ragione dei propri principi pubblicistici] non può non restar fermo che una qualsiasi *lex humana* — se contraria al *ius naturae* inteso quale parte del *ius divinum* — si presenta per ciò stesso come “oggettivamente nulla” [« *non lex sed corruptio legis* »] e quindi “priva di qualunque valore vincolante”: « *quod nullum est nullum producit effectum* ». Del che non può non pender atto la Potestà magisteriale-sacerdotale-pastorale del Vicario di Dio in Terra: di questo Sommo Interprete [addirittura “Autentico”, per come si proclama] del Volere divino come che manifestato. E starà a lui certificarlo quel Volere: con la particolare autorità — e responsabilità — che a un sì eminente Antistite derivano dalla missione salvifica e disciplinare che sulla « *ecclesia sibi credita* » assume conferitagli dall’Alto.

Vero — sì certo — che [considerato nel suo contenuto precettivo] il *ius divinum naturale* è tale da afferire a fatti di vita reale che [in quanto riferibili alla semplice “naturalità”, e non alla “dimensione spirituale” dei mortali] esulano — per questa propria ordinazione tipica — dalla competenza istituzionale e normativa [di *ius divinum positivum*] dell’ordine ecclesiastico: in quanto attento — per sua parte — a governare in via specifica i fatti umani nella loro “significazione spirituale”. Sicché [per stare al nostro tema] ben c’è da trarne il corollario che la precettistica di *ius divinum naturale* non possa — come tale — venir “incorporata” nell’ordinamento normativo proprio della Chiesa in quanto Chiesa. Anche però vero che le qualificazioni negative *de iure divino naturali* [in quanto promananti dal Volere dell’Ente Perfettissimo quale dall’ordine ecclesiale presupposto all’apice del tutto] non possono non determinare *ex alto* la “nullità oggettiva” — valevole *erga omnes* — degli umani comportamenti che ne son fatti oggetto: a cominciare dalle violazioni di quel *potius ius* che siano ascrivibili alla attività legislativa delle stesse pur somme Potestà politiche. È canone di fondo che l’ordinamento divino universale [sovraordinato com’è *in toto* ai sistemi normativi umani] non tolleri [non “possa” tollerare in assoluto: “*simpliciter*”] il “valore giuridico” di norme terrene che gli siano avverse. Per cui — nella eventualità d’un simile conflitto — non dovrebbe esservi dubbio che a prevalere [e a farlo appunto *in toto*] debbano essere le norme dell’ordine divino. Dal che [sempre « *catholice* » e quindi « *canonice loquendo* »] non può astrarre la *Ecclesia regens*: né perciò

possono astrarne i Canonisti che dell'ordine ecclesiale si fanno interpreti e teorizzatori (2).

Né [agli occhi devoti di chi voglia tenersi propriamente a quanto ascritto *de fide* ad un Volere che, quale quello dell'Altissimo, trascende con assoluta assolutezza la disponibilità di chicchessia] può contare il fatto che — a pararglisi davanti nel presente ciclo storico — sia una realtà effettuale largamente difforme dai parametri dell'ordine divino. C'è che [a voler porsi e mantenersi in quella logica e in quello stato d'animo: a voler porsi e mantenersi in un clima “teonomico”, e in un'ottica “teonomica”] quella diversione effettuale può sì valere *de facto* non *de iure*.

#### 4. *Sottrazione delle Verità di Fede alla « disponibilità storica degli uomini »*

Ne viene — come un che di propedeutico a un qual si voglia impegno canonistico — che ci si dia debita cura [per rimanere fedele al proprio ufficio] di riconoscere e di intendere il nucleo forte dei principi fondanti che — come hanno nei secoli passati presieduto in via costitutiva all'ordine ecclesiale — così non possono [per postulata decretazione celeste: inappellabile] non seguitare a governare il suo presente: né potranno non seguitare a sovrintendere al suo avvenire. Vero che gli stessi « *canoni di fede* » son “quello che sono” per come “interpretati” e “praticati” [e quindi per come “interpretabili”, e per come “praticabili”] dagli uomini che sentono viva

---

(2) Non il Principe terreno [quanto il suo prestigio, quanta la sua possanza] non il Principe politico è quegli che — in un simile contesto — può imprimere valore alla *lex naturae* [al *ius divinum naturale*] da cui — per canone di fede — è lui a ripetere e il titolo formale e insieme la delimitazione materiale della sua propria autorità. È un *ius* [quello “naturale d'ordine teonomico”] che vale *per se ipsum* ancorché non recepito nella legge umana: da una legge umana che — come non dà valore a quella naturale — neppure glielo può levare: « *lex scripta sicut non dat robur iuri naturali, ita nec potest eius robur minuere vel auferre* ». Nessun dubbio — viceversa — che sia essa [la “*lex humanitus posita*”] a ripetere dal *ius naturae* la propria forza vincolante: sicché manca *eo ipso* — quella presunta *lex* — di qualsiasi valore imperativo [senza che debbasi ricorrere a appositi procedimenti invalidanti] per il suo solo contraddire al superiore ordinamento. Sarebbe altrimenti ribaltare l'ordine gerarchico disposto dal Creatore. Ciò in spreto ai canoni di fede, e in spreto al principio di non contraddizione: « *alias videretur Deum contra seipsum imperium constituisse, quod dicere est absurdum* ».

quella fede entro di sé. Sicché per le stesse “verità di fede” [come per la generalità degli altri « *convincimenti di doverosità sociale* »] ben si può dare — e ben si dà nei fatti — un certo dinamismo nel lor intendimento: e quindi nella loro capacità di operazione nel “vissuto umano”. Con l’essenziale differenza — tuttavia — che per quelle superne “verità” [proprio in quanto “Verità di Fede”] non può non valere il principio-base [dogmaticamente invulnerabile] del loro andar ascritte — con intensità di pathos numinoso — a un Sommo Principio Trascendente, il cui Potere e il cui Volere son sentiti dall’Ethos comunitario siccome un che di immensurabilmente superiore alla « *disponibilità storica degli uomini* ». Cosicché a discenderne è un potente condizionamento della “valenza dinamica” [nel tempo e nello spazio] dell’uno o l’altro Credo religioso, per via di questo sottostare — nel rispettivo corso evolutivo — a una non superabile esigenza di « *continuità nello sviluppo* ». Del che non può non tener conto chi volga alla realtà storica ecclesiale con l’intento di coglierne i moti evolutivi: e con l’intento di comprenderli.

Non possono le « Religioni positive » [« *perché rimangono se stesse* »] travalicare gli argini dogmatici che demarcano la capacità di intendimento dei rispettivi patrimoni spirituali e sapienziali, e la capacità di svolgimento dei rispettivi ordinamenti: e ciò non solo a salvaguardia della propria intrinseca « coerenza sistematica », sì anche [e prima ancora] a presidio della propria « tipicità » e « identità ideale ». Legate siccome si presentano a una « Ipostasi ideocratica » [a un assunto dogmatico preposto alla loro esperienza tutta intera e al loro intero apparato strutturale e normativo] le Religioni Positive non possono forzare oltre misura il proprio svolgersi nel tempo: sin a allentare più che tanto — o addirittura sin a infrangere — l’allacciamento funzionale dei propri subentrati atteggiamenti alla « *Idea-Madre* » [alla « *Idea-Guida* »] che presiede alla interezza di ciascun sistema <sup>(3)</sup>.

---

<sup>(3)</sup> Potrà sì essere avvertita dai patrocinatori meno rigidi delle grandi Confessioni storiche [le quali, tutte, possono avere un qualche tratto del proprio passato da dover giustificare] potrà sì essere avvertita l’istanza “apologetica” di distinguere — e tener distinta — la sublime perfezione dell’« *archetipo ideale* » [cui va la loro incondizionata devozione] dalle relative « *traduzioni pratiche* » — queste sì invece censurabili — quali

E ciò tanto più vale quando a pararcisi davanti siano « *ideosistemi* » [quali quelli delle Religioni Rivelate] che si accreditano come strettamente rispondenti — nella genuinità e intoccabilità del loro contenuto — alla « *Ragione perfettissima* » d'un « *Ente perfettissimo* ». Nota comune delle « *religiones constitutae* » è il far risalire il proprio esordio a « *eventi teofanici puntuali* »: a un qualche « *accadimento storico concreto* ». È loro nota tipizzante il richiamarsi a questa o a quella esplicita « *locutio Dei ad homines* »: precisamente collocabile in questo o in quel momento tipico delle rispettive Storie Sacre. Nota comune delle « *religiones conditae* » [delle « *religiones constitutae* »] è il far risalire il proprio esordio a « *eventi teofanici puntuali* »: è il richiamarsi a questa o a quella esplicita « *locutio Dei ad homines* », precisamente collocabile in questo o in quel momento tipico delle rispettive Storie Sacre. Del che partecipa — in singolare misura — è il Cristianesimo per il suo presentare il *sibi proprium* di fondarsi sulla « *Incarnazione di Dio stesso* »: sull'« *accadimento storico concreto del Sacrificio espiatorio della Croce* »: tale da restituire Speranza escatologica alla umanità pericolante.

E questa nota tipizzante della esperienza numinosa [di qualunque esperienza numinosa] vale per uno “*Studioso positivo*” — per come attento alla “*realtà effettuale*” — indipendentemente dal suo aderire [nell'intimo dell'animo] alle Verità di Fede cui si informa la umana realtà presa in esame. C'è che un siffatto “*approccio tecnico*” non implica — per sé — una “*partecipazione mistica*” ed “*empatica*” a quella umana esperienza. Sicché [per quanto di nostro specifico interesse] va escluso con fermezza — di contro a quanto drasticamente sostenuto da questo o quel Maestro di più ossequente ortodossia — che la “*confessionalità*” dell'ordine ecclesiale implichi una sorta di pertinenza [“*in esclusiva*”] delle discipline canonistiche agli Studiosi providamente soccorsi dalla Fede. Incongruo — a parer mio — pretendere da un « *ricercatore positivo* » [attento al « *modus sese habendi cum deitate* » di questo o quel consorzio

---

via via se ne son fatte per opera degli uomini: di uomini che [nella propria “*finitezza*”] non tutte le volte — va da sé — hanno saputo o hanno potuto corrispondere al compito commesso al loro impegno. E tuttavia [quel che possa dirsi di queste delucidazioni, e questi adeguamenti] a restar fermo — non tangibile — sarà pur sempre il “*nucleo forte*” [diciamo così la “*quintessenza*”] di ciascuna Religione: onde essa « *è quello che è* ».

umano storicamente determinato] che egli partecipi — nell'intimo — dei relativi moti emozionali: non proponendosi invece che di cogliere e studiare [e all'occorrenza criticare] l'ethos e le forme aggregative di quella comunità terrena. Quanto propriamente si richiede alla serietà di quel ricercatore — alla stessa sua onestà — è più semplicemente di “conoscere” [soprattutto di “capire”: « *sápere* »] il senso del « patrimonio dogmatico e assiologico » che — imprimendole un segno tipizzante — presiede alla fenomenologia comunitaria tratta a specifico oggetto di disamina <sup>(4)</sup>.

##### 5. *Concomitante istanza di rispetto del « vissuto storico »*

Dovrebbe insomma essere chiaro che l'impegno che si compete e si richiede a uno « *Studioso positivo delle istituzioni religiose storiche* » [dico d'un sereno osservatore dei “modi umani” di sentire la *pietas adversus numina*: di esprimerla; di viverla] non è quello — agiografico-apologetico-apostolico — di pervenire alla “sostanza autentica” di questo o quel Messaggio religioso: e di attenersi al senso che gli è proprio: “genuino”. A quel ricercatore [quali i personali suoi convincimenti] è sufficiente tenersi — ben più dimesamente — al “vissuto storico”. Gli basta “stare al creduto”: al “fatto credere”: al “voluto credere”. Non tocca ai suoi programmi cognitivi e sistematici l'accertare [né tocca il penetrare] quanto “realmente” abbiano detto i Fondatori delle grandi Religioni storiche: cosa costoro abbiano “davvero” inteso dire: *in sua mente ed in suo corde*. Ciò che piuttosto gli si chiede — in quanto per l'appunto attento al “reale storico” — è di attenersi al “dato sociale” [di “stare al fatto umano”] di come i destinatari abbiano via via risposto — nella effettività del proprio agire — al Messaggio che sentivano loro

---

(4) C'è poi chi si è disposto a riconoscere allo stesso « *canonista non credente* » la “capacità” e la “libertà” di svolgere il proprio compito scientifico in congrui « *modi tecnici* » [mettendo a frutto, se del caso, la propria esperienza civilistica] ma poi gli nega “legittimazione culturale” le volte invece che ci sia da prendere una qualche « *posizione critica e polemica* » su punti che ineriscano alle « *basi spirituali degli istituti della Chiesa* ». Col che però si viene a disconoscere a quel malcapitato Pensatore la facoltà di esprimere un proprio personale apprezzamento [il quale, per giunta, non è detto debba per forza esser ostile] su quelle che son giusto le note massimamente distintive della vicenda umana tratta a oggetto della sua pur scrupolosa riflessione di studioso.

indirizzato da una Entità Superna: di come [nel tempo: nell'uno o l'altro ambiente] abbiano — quegli uomini — inteso la Parola: di come abbiano “saputo” [dentro certi limiti “voluto”] interpretare gli ammaestramenti e i moniti celesti, ed onorarli. Né poi a quel nostro indagatore sta di chiedersi — nell'adempiere il suo compito — se fosse « *vero di verità assoluta* » [« *vero di verità salvifica* »] quanto si assumeva rivelato agli uomini dall'Alto: e quindi se ben facessero coloro che — in coscienza — si sentivano tenuti a conformarsi a tanto insegnamento, e mal facessero coloro che invece rifiutavano ad esso il proprio assenso. Torna il motivo di cui dianzi: non valere il « *vero* » — negli umani convincimenti riferiti al Trascendente — ma il « *creduto* » <sup>(5)</sup>.

Varrà se mai a influire — sulla valutazione di questi o quei singoli tratti problematici — il fatto d'un differente approccio empatico a una tematica complessa qual è appunto quella delle credenze numinose: per come vissute individualmente, e per come trasposte nell'ordine sociale. C'è che i problemi rapportabili alla postulata « *irruzione del Sacro nella storia* » [quale ascritta, per quanto di nostro specifico interesse, alla Rivelazione vetero e neo-testamentaria] sono problemi valutati al metro di parametri distinti: secondo che a occuparsene sia questo o quello « *Storico in quanto uomo di fede* » [attento al proprio “destino escatologico”] oppure sia questo o quello « *Storico in quanto Storico* »: attento alla “vicenda umana” per sé presa: quale vicenda nulla più che “umana”. Non può un Ricercatore [le volte che a vivergli nell'animo e a guidarlo sia una ferma tensione fideistica cristiana] non può non porsi la questione — di peso per lui determinante — della Autenticità [in assoluto] della Divinità e Umanità del Cristo, e della Verità assoluta di quanto voluto dal Cristo disvelare agli Uomini. Sentirà pertanto — quel

---

(5) Per quanto aperta alla dialettica, la teologia rimane legata ai propri schemi. Essa — per svolgere il suo compito — può bensì servirsi di strumenti propri del ragionare filosofico, può sin metterli alla prova: ma [quali gli esiti eventuali d'un tale suo riflettere in forma filosofica] la teologia « rimane teologia ». Non è « pensiero aperto »: libero di spandersi in qual si voglia direzione. È « pensiero chiuso »: legato a un intangibile « *datum sapientiale* », assunto come comprensivo di « tutto il vero », di « tutto il buono », di « tutto il bello ». È speculazione — quella dei teologi — che non persegue un « *verum inquisitum* », sì piuttosto un « *verum datum* »: un « *verum ab extrinseco* », non un « *verum ab intrinseco* ».

Ricercatore — di dover « *difendere le fonti* » [per primi gli Evangelisti] dai dubbi che — sappiamo — vengono sollevati d’ogni dove circa il grado della loro “autenticità” e “veridicità”. Laddove uno Studioso che intenda « *stare ai fatti* » [indipendentemente da pregiudiziali per lui condizionanti] sarà certo tenuto a porsi la questione — ineludibile — se per davvero il Cristo sia esistito, e se autentici siano i comportamenti e i detti che Gli vengono attribuiti nei Vangeli: e dalla Tradizione. E prima ancora spetta a quel Ricercatore domandarsi se dette fonti siano [e sin a che punto] autentiche e attendibili. Ma non gli tocca — in quanto « *Storico attento ai fatti* » — l’accertare [in chiave metempirica] se — e dentro quali limiti — rispondano ad Assoluta Verità le cose che dette fonti attestano abbia Gesù insegnato agli uomini. C’è che allo « *Storico in quanto Storico* » non interessa il « *Cristo vero* » ma il « *Cristo creduto* ». A lui non interessa [in quella veste] che il Redentore avesse o non avesse il carattere tanto divino quanto umano che Gli vien ascritto: per atto insondabile di Fede. Basta a quello Studioso positivo il prender atto del « *creduto storico* ». Gli basta prender atto del sentimento collettivo che a « *Gesù Figlio di Dio* » — per lunghi e lunghi secoli — quel carattere teandrico ha attribuito [“riconosciuto”] con animo devoto.

E quanto va detto degli “accadimenti” e degli “insegnamenti” neo-testamentari per sé presi [considerati, se può dirsi, nella loro “oggettività effettuale”] va ripetuto quanto alla “significazione” loro data [in questo o quel tempo, in questo o quell’ambiente] nel corso del variforme atteggiarsi e dispiegarsi del « *vissuto storico* ». E questo vuoi negli anni in cui [« *de fide* »] quegli “accadimenti” e quegli “insegnamenti” si sono realizzati [per come li si è intesi ed apprezzati al loro presentarsi] vuoi nel successivo svolgersi nel tempo: per come — via via — s’è stati tratti ad esaltarli o condannarli, oppure a prescindere e ignorarli. Va tenuto in conto che ciascuna “idea militante” è « *quello che è* »: ed è — volta per volta — quello che le circostanze la « *fanno essere* ». Risponde all’ordine naturale delle cose che il senso operativo della Sua lezione [comunque il Cristo l’abbia esposta] sia rimasto condizionato — nella sua effettività — alla capacità di “ricezione” e di “reazione” dei suoi destinatari: alla loro “capacità di intendimento”. Qualunque mes-

saggio « *si fa storia* » non « *per come è scritto* » ma « *per come è letto* »: si fa storia « *per come è praticato* » (6).

6. *Estraneità dell'ordinamento della Chiesa al processo di progressivo affrancamento formale degli ordinamenti umani fattisi "sovvrani"*

Certo [quando c'è da mettere a raffronto l'esperienza istituzionale e normativa della Chiesa cattolica romana con l'esperienza istituzionale e normativa dei moderni Stati] non si può prescindere da quanto sulla dinamica degli ordinamenti giuridici civili abbiano agito — nel lento scorrere dei secoli — tutto un assieme di fattori ideologici, ai quali per contro ha resistito [né poteva non resistere: per come le era dato] l'ordinamento della Chiesa. Questa [fedele ai suoi principi] s'è mostrata non semplicemente non-partecipe, ma francamente avversa al moto evolutivo venuto gradualmente trasformando la realtà ideale e la realtà comunitaria di quella ch'era stata la vicenda propriamente "teo-politica" della *civitas christiana* del buon tempo antico. Dico di quando [per tutto l'Evo Medio e larghi tratti della Età Moderna] l'idea della esistenza e della operatività — all'apice del tutto — d'un Dio-Personale [Legislatore e Giudice: quando necessario Vindice] ha di sé impregnato la esperienza della koinè cristiana: e tanto a fondo l'è riuscito farlo dall'esserne segnata nell'intima sua *quidditas*. Gli è che la « idea di Dio » [indipendentemente dalla esistenza effettiva d'un tal Essere Supremo, con tutti

---

(6) Diffuso — fra quanti si interessano di storia — è il rischio [serio] di « *guardare al passato con gli occhi del presente* »: con l'intento — spesso — di ricercare nel passato i « titoli giustificativi del presente ». Il che li può portare a intravedere nel buon tempo antico o questi o quei "prodromi" destinati — nella storia — a imponenti sviluppi successivi. Col che — peraltro — si dimentica il fatto [di non trascurabile rilievo] dell'essere i "prodromi" non altro che segni precorritori: semplici "realtà potenziali", che cominciano a prender corpo [quando riescono, s'intende, a prender corpo] nel contesto d'una "realtà reale" che — per come si presenta in atto — è quella realmente vissuta dagli uomini reali. Valgono quindi i "miti" — in questa logica — non per il proprio attestare [con questo o quell'acconcio aggiustamento] un che di "realmente accaduto", ma per il proprio rifarsi ad un qualcosa di "credibile" — di giudicato tale — nell'ambiente in cui si formano le singole credenze. Col che i "miti" ci danno un senso vivo della mentalità di ciascun tempo: dei desideri repressi, delle frustrazioni da rimuovere, delle colpe da coprire, delle paure da esorcizzare.

i Suoi attributi] si poneva — nel clima numinoso di quei secoli — con tanto categorica intensione [con tanta capacità di presa sugli impulsi individuali e collettivi] da costituire — siccome “fatto di coscienza” — un elemento integratore della “realtà comunitaria”: d’una realtà comunitaria dal cui rilevamento [per come essa si presentava nel concreto] non si può prescindere a voler inquadrare un tal “vissuto storico” entro schemi fedelmente rappresentativi.

È dato d’esperienza [e dato d’esperienza irrefutabile] che — lungo tutto quel periodo — l’ordinamento generale della *respublica hominum sub Deo* sia stato segnato gustappunto dalla partecipazione dei singoli complessi normativi [ascrivibili alle diverse fonti umane] a un « *sistema giuridico onnicomprensivo* », fondato — *in suis apicibus* — su un organico apparato di valori indisponibili, espressivi della Ragione e del Volere dell’Essere Supremo: d’un Essere Supremo collocato dall’ethos comunitario storico [dal “sentimento di doverosità” partecipato dalla generalità dei consociati] su un piano di assoluta preminenza. Anche però sappiamo quanto un simile sistema universale [qual “operante nella storia”] sia poi — tratto per tratto — venuto dissociandosi dalla propria matrice trascendente, per via della montante “umanizzazione-laicizzazione” della umana esperienza andata via via affermandosi nella cultura d’Occidente. A far valere man mano il suo primato [per quel che attiene alla ordinarietà dei rapporti che passano fra gli uomini] doveva essere l’idea d’un « *diritto naturale-razionale* »: non più veduto in termini teonomici — siccome promanante dal Volere del Dio Creatore della Genesi — sì invece accreditato [grazie alla *honestas* che si assumeva intrinseca ai suoi comandamenti] della capacità di imporsi per virtù sua propria alla debita osservanza delle umane creature: giusto perché “*creature razionali*”, capaci di sentire entro di sé il dettame di ragione. E ciò [si verrà a dire] indipendentemente da interposizioni d’indole sacrale: quand’anche quindi dessimo che Iddio non c’è: « *etiamsi daremus non esse Deum* »; o quand’anche dessimo che rimanga l’Eterno indifferente alle faccende di noi miseri mortali: « *aut non curari ab eo negotia humana* ».

E poi sappiamo come — un po’ per volta — un simile apparato “giusnaturalistico-giusrazionalistico” [come che inteso dai molteplici suoi teorizzatori e interpreti] abbia finito col vedere svigorita la propria capacità di operazione: anche a motivo d’un sempre meno

puntuale intendimento del suo contenuto precettivo, più non gestito da una Autorità eminente ma rimesso alla elaborazione costruttiva [quanto che sapiente] dei singoli Giusnaturalisti e Giusrazionalisti: sensibili — ciascuno — a proprie pregiudiziali intrasgredibili: deontologiche e ideologiche. Tant'è che — per reazione — s'è dato il progressivo affacciarsi [e in fine il prevalere] d'una pressante "istanza di certezza": di cui — nel suo bisogno di realismo — doveva segnatamente farsi carico il giuspositivismo ottocentesco: attento, per com'era, ad ancorare la economia della giuridicità al dato oggettivo costituito dalla riconducibilità dei singoli sistemi a centri socialmente egemoni ["auto-sufficienti"] di produzione normativa e di attuamento coercitivo. Cosicché a seguirne — come per forza di cose — è stato il fatto che l'« *universalismo giuridico* » [vanto della cultura giusnaturalistica e giusrazionalistica della declinante Età Moderna] abbia finito col lasciare il campo a un « *frazionamento formale dell'ordine giuridico globale* », venuto a trovarsi articolato — come frammentato — in tanti sistemi normativi parcellari [formalmente in sé conclusi] quanti i concreti apparati pubblici cui riuscisse collocarsi in posizione sociale preminente: così rendendosi capaci d'una "aseità" giuridica compiuta.

Di qui il prodursi storico [dal quale mi pareva non poter astrarre nell'avviare la mia esperienza canonistica] d'una situazione che direi "asimmetrica": per l'essere rimasto tuttavia legato l'ordine ecclesiale alla fondazione teonomica [fattasi obsoleta quanto agli altri ordinamenti umani] dalla quale non gli è dato "de fide" di poter astrarre. Di lì [nel tempo] il fronteggiarsi di esperienze non più omologhe, ma fattesi via via difformi. Col che si fa azzardato [a me pareva] voler considerarle — ciò non di meno — in parallelo: accomunandole *tout-court* entro i medesimi schemi sistematici. Molteplici quindi le incertezze [molteplici i fraintendimenti culturali] cui c'era da preoccuparsi aprisse il varco il "rammodernamento" della *scientia canonum*, quale appunto perseguito nelle nostre Scuole: mediante una comoda — affrettata — recezione dello strumentario tecnico [quanto che sofisticato, quanto che invitante: canonicamente però non recepibile] saputo brillantemente elaborare dalla coeva dogmatica giuridica laicale. Incauto rifarsi senza meno a così fatti moduli scientifici: quali pensati e quali messi a punto dalla scienza pubblicistica in ragione del contestuale modo di proporsi della "realtà

giuridica civile”. Incauto ripromettersi di estenderli — quei moduli — a una esperienza istituzionale e disciplinare qual è quella della Chiesa Apostolica Romana, rimasta ancorata — viceversa — ai postulati formali e sostanziali dell’ordine teocentrico e teotropico quale appunto si dà per stabilito dal Volere insindacabile e inviolabile del Cristo Redentore.

### 7. *Conseguenti mutazioni metodologiche e sistematiche*

Non si poteva — in questa prospettiva — non tener in conto quanto fosse venuta divergendo la intelligenza delle due tematiche volute allora porre e valutare in parallelo. Dico [« *civiliter loquendo* »] del modo di porre e intendere il rapporto fra ordinamenti dei moderni Stati e ordinamento internazionale generale, e dico [« *canonice loquendo* »] del modo di porre e intendere il rapporto fra l’ordine ecclesiale e l’ordine divino. Incongruo prescindere — in proposito — dalla considerazione propedeutica di quanto marcata si presenti la « *eterogeneità dei rispettivi assiomi-base* »: tant’è che — su problemi all’apparenza analoghi — le sistematizzazioni dottorali riportabili alla logica sottesa agli ordinamenti giuridici dei moderni Stati-Sovrani [e al nostro ordinamento interstatuale] risultano incompatibili — in radice — con la logica sottesa per sua parte al *ius publicum ecclesiasticum*: al *ius publicum ecclesiasticum internum*, al *ius publicum ecclesiasticum externum*. E tale “eterogeneità essenziale” rende del pari inapplicabili ai rapporti fra l’ordine ecclesiastico e gli ordini giuridici statuali gli imperanti schemi pubblicistici [tecnicamente quanto si voglia raffinati, quanto si voglia stimolanti] riferibili ai rapporti fra ordinamenti di pari carattere statale.

A presentarmisi evidenti [« *canonice loquendo* »] erano — in somma — i limiti cognitivi e esplicativi imposti alla Scienza del Diritto dal principio metodologico detto di « *purezza* », quale largamente decantato nei suoi esiti sistematizzanti — e largamente praticato dalla Pubblicistica degli anni della mia prima formazione culturale — e quale recepito [lo si è visto] dalla Scuola Canonistica Italiana. Parlo del principio per il quale quella Scienza [nell’attuare i propri disegni sistematici] ha da guardarsi da qual si voglia interferenza di fattori d’ordine diciamo così “sociologicistico”: politici-economici-ideologici. E parlo del principio per il quale

quella Scienza ha da astenersi dall'esercitare sul "dato normativo" un proprio "controllo critico": culturale-politico-ideale. Ciò quasi che il "diritto" sia « *realità a sé stante* »: « *separata dal mondo sensibile* »: dai « *casi della vita* »: dai bisogni, dalle aspirazioni, dai convincimenti e pregiudizi dell'« *umano vivere* ». E quindi a presentarsi è una metodica che [quale possa esserne il valore rispetto alle esigenze tecniche della dogmatica giuridica civile] rischia — se voluta estendere *tout court* alla esperienza canonistica — di risolversi in un "evanescente formalismo": quanto che sia sofisticato nei suoi moduli espressivi. Sicché [di faccia a questa ingrata prospettiva] sentivo non si potesse prescindere dal chiedersi se quella reclamata « *estraneazione del Giurista dall'agone politico* » non costituisse in fondo essa medesima una « *scelta d'ordine politico* »: una scelta [diremmo "surrettizia"] di sostanziale "impatto conservatore". La quale — col suo offrire alle Istituzioni vigenti il prestigioso avallo del Sapere — finiva in buona sostanza [lo volesse o no: ne fosse o non ne fosse consapevole] col farsi "mallevadrice" delle ragioni di fondo sottese al concreto disciplinamento autoritario della società civile. C'è che ai paladini dell'*ordo constitutus* non preme « *far politica* ». Ad essi basta che a « *non farlo* » siano i propri antagonisti: quanto gli preme è che a non battersi [o a desistere dal battersi] siano gli "altri": siano quelli cui sta invece a cuore di rimuoverlo — lo *status civitatis* — o quanto meno di rivederlo e ritoccarlo (7).

Non eludibile — in somma — il riportare e il raccordare gli "schemi tecnico-formali" della dogmatica giuridica alle "istanze ideologiche fondanti" che improntano di sé [contrassegnandola]

---

(7) Né ci si poteva poi non chiedere — sott'altra angolazione — se il « *principio di purezza* » [come dire il marcato « *formalismo* » della Pubblicistica continentale, dominante ai tempi della mia prima formazione culturale] non fosse frutto — e in che misura — anche d'un un senso [larvato] di accomodante "deresponsabilizzazione" di questi o quegli Uomini di Scienza: propensi — nell'addurne e nel vantarne la "apoliticità" — di dissociare la propria opera scientifica da certe poco lodevoli esorbitanze [sociali e culturali: soprattutto umane] della realtà politica in cui s'erano trovati a vivere e operare. Non sempre [va pur detto] gli Uomini di Legge hanno saputo — né sempre sanno — esercitare la virtù [insigne] di cultori intemerati dell'« *ars boni et aequi* »: anche se v'è stato chi — proprio in ossequio a questa magnificata vocazione — ha creduto [« *merito* », « *elegantier* »] di poterli sin denominare « *sacerdotes* »: « *aequum ab iniquo separantes* ».

ciascuna esperienza umana. E questa debita accortezza — questo farsi premura di calare la « *strutturazione formale di ciascun ordinamento* » nella « *realtà effettuale del vissuto storico* » — è istanza intellettuale che [se vale quanto al “giurista positivo” che voglia, non solo “conoscere”, sì anche “comprendere” l’oggetto della sua disamina, e voglia “valutarlo” per come gli si para dinanzi nel presente] ben anche vale quanto al “giurista storico”: nel suo attendere — stavolta — alla ricostruzione del processo formativo del sistema [e al suo progressivo intendimento] nel contesto di complesse vicende evolutive. Limitante in vero e incongruo l’appellarsi — in merito — al principio storiografico [in certo qual modo parallelo a quello di “indifferenza” riferito alla disamina dogmatica] che richiama chi volga al passato le sue indagini a un doveroso « *distacco emozionale* » quanto alle umane faccende sulle quali ha modo di portare la propria riflessione di Studioso. Vero — sì certo — che lo Storico osserva quei fatti, e non li vive. E tuttavia li osserva come “fatti vissuti”. Né può valutarli e giudicarli se non “a sua misura”: per come sia portato a farlo: non già da scialbo cronachista [o da filologo, quanto che erudito] bensì al metro del suo « *essere se stesso* »: secondo le istanze che gli sono congeniali: secondo i sentimenti civici-etici-politici-ideologici quali da lui provati: quali da lui “vissuti”.

C’è sì da guardarsi [beninteso] da una incontrollata “ideologizzazione” del lavoro interpretativo e espositivo e sistematico degli Uomini di Legge: vuoi che volgano alle Istituzioni del presente, vuoi che volgano alle Istituzioni del passato. Resta però che lo Studioso della fenomenologia sociale [quanto si voglia attento a stare al proprio tema] non può svestirsi più che tanto delle componenti positive o negative della sua personalità: né può affrancarsi per intero dai propri convincimenti ideali e culturali, dalle sue stesse prevenzioni: quasi gli fosse consentito di poter « *prescindere da sé* ». Lo stesso impegno di onestà scientifica [al quale non vi è probò indagatore che possa restar indifferente] non è punto uno « *spogliarsi di se stesso* »: non è punto un riguardoso « *spersonalizzarsi* »; sì piuttosto è « *imporsi una severa disciplina intellettuale* ». E quindi è giusto un realizzare la propria personale “dimensione umana”. Vero poi che — nel pensarle — gli uomini non sempre “vivono” le proprie idee: talché ben può seguirne [quando dovesse appunto

capitare che il metro valutativo dello Storico consti di idee “pensate” ma non “vissute”] che i conseguenti prodotti intellettivi non riescano a affrancarsi da un tono di distaccato accademismo.

Non che non possa opporsi [s'è fatto come di prammatica] che il “Giurista-positivo” e il “Giurista-storico” — le volte che vengano a occuparsi “criticamente” della incidenza sostanziale degli istituti e dei rapporti umani dei quali si interessano — cessano per ciò stesso di pensare e per ciò stesso cessano di agire da “Giurista-positivo”, e da “Giurista-storico”, per prendere a pensare invece e agire in termini “politici”. Però agevole ribattere che — in definitiva — il Giurista che accetti passivamente l'*ordo constitutus*, e così lo Storico che altrettanto passivamente accetti la *res gesta*, “fanno politica” pur essi. Fanno [né sempre, c'è da credere, mancando di avvedersene] un tipo “negativo” di politica: per via che entrambi [senza calarsi empaticamente nella realtà effettuale cui volgono il proprio esame: mancando così di comparare la caratura ideale-civica-umana delle opposte istanze e tener conto delle rispettive tensioni emozionali] possono finire — l'uno e l'altro — con l'addivenire a una sorta di implicita “ratifica” della ragione riuscita nei fatti a prevalere: qual è normale si identifichi [nel corso delle umane cose] con la « *raison du plus fort* ». Col che si corre il rischio di “non capire” a modo debito i “fatti di vita vissuta” al cui rilevamento e intendimento ci si intenda dedicare secondo limpidi e astratti schemi dogmatici formali, e secondo altrettanto limpidi e altrettanto astratti schemi filologici.



## CAPITOLO II

### DIPENDENZA FORMALE DELL'ORDINE CANONICO SUA COMPLETEZZA MATERIALE

1. Determinante incidenza del principio di “presupposizione” formale e materiale dell'ordine divino. — 2. Precettività totalizzante dell'ordine divino: sua “componente interioristica” sua “componente esterioristica”. — 3. Pretesa « incompletezza dell'ordinamento della Chiesa » a fronte della « completezza dell'ordinamento dello Stato ». — 4. “Completezza” dell'ordinamento normativo della Chiesa: “*ratione peccati*”, “*ratione scandali*”. — 5. Prime difficoltà accademiche: largamente peraltro compensate da felici vicende personali.

#### 1. *Determinante incidenza del principio di “presupposizione” formale e materiale dell'ordine divino*

Giusto sulla base di queste considerazioni propedeutiche [ancora non sentite altro che *in nuce*, all'inizio com'ero di miei studi] mi parve d'essere tenuto — di contro al conclamato magistero della Scienza canonistica del tempo — a un ripensamento scrupoloso [storico-giuridico, e ideologico] del modo essenziale di porsi “*in suis apicibus*” — e del modo essenziale di operare — dell'ordinamento proprio della Chiesa Cattolica Romana [e della relativa esperienza comunitaria] rispetto al modo di porsi e di operare “*in suis apicibus*” degli ordinamenti giuridici civili, e delle esperienze umane cui a questi sta presiedere. E proprio a una tal impostazione programmatica mi parve di dover informare il primo mio lavoro monografico [del '54] poi ristampato — a cura di generosi e affettuosi Amici — a più di cinquant'anni di distanza. Mi parve in esso di dover procedere — rispetto alla vicenda istituzionale e corporativa della Chiesa Cattolica Apostolica Romana — a un riesame tecnico [a una “rivisitazione” com'è d'uso dire] di quel principio di « *presupposizione formale e materiale dell'ordinamento giuridico divino* » dal

quale non può arbitrarsi di prescindere [n'ero convinto sin da allora] qualunque speculazione dottorale canonistica che intenda restare "canonistica". Mi parve [rispetto a un ordine ecclesiale che voglia giustappunto rispettare la propria *ratio essendi* con l'onorare a modo debito il mandato irrecusabile conferitogli *divinitus*] mi parve poter dire che il complesso delle norme del *ius divinum positivum* e del *ius divinum naturale* non si atteggi — né potrebbe — alla maniera d'un semplice apparato di "astratti archetipi ideali" [o "razionali"] significativi delle superne aspirazioni cui "farebbero bene" a conformarsi gli ordinamenti umani positivi: a principiare da quello della Chiesa. Sì piuttosto detto apparato normativo [sovraordinato *de fide* a quelli umani] costituisce — *per se ipsum* — un « ordinamento superiormente vincolante »: al quale quelli umani "debbono" ubbidienza: una ubbidienza rigorosa: "intrasgredibile". È sempre la *fides catholica* ad esigerlo!

È ordinamento il *ius divinum* — qual inteso « *canonice loquendo* » — che [fatto risalire per la materia alla Ragione, e fatto risalire per la forma alla Volontà di Dio-Legislatore] viene a godere — per ciò stesso — del medesimo grado di certezza dell'Essere supremo: e viene a godere della Sua stessa Autorità. Del che non può non tener conto un "*bonus canonista*". Dico d'un canonista [attento alla propria missione intellettuale e sistematica] il quale si proponga di prendere in esame l'ordine ecclesiastico per come questo si esprime nella sua propria "*quidditas*". Per un simile Studioso il principio di « *presupposizione formale e materiale dell'ordine divino* » viene a costituire un "elemento essenziale" [meno d'ogni altro preteribile] della "realtà normativa" assunta a oggetto di disamina: con quanto non può mancare di seguirne rispetto — si può dire — ad ogni tratto della esperienza canonistica.

Di qui perciò la estraneità ad un « *ordinamento oggettivamente derivato* » — qual è appunto quello della Chiesa — dei criteri sistematici che la riflessione giuspositivistica civile [forte d'un rifinito strumentario tecnico-dogmatico] è venuta sapientemente elaborando rispetto a ordinamenti — quali son quelli d'indole statutale — che [nella attuale realtà storica] si affermano per contro come « *oggettivamente originari* »: come « *ordinamenti giuridici sovrani* ». Disdice alla logica del giure pubblico ecclesiastico [per come esso si propone « *Deo iubente* »] il principio di "aseità formale", qual è

proprio dei nostri ordinamenti nazionali: ciascuno dei quali — in tanto annette una qualsiasi rilevanza ad altri ordinamenti — in quanto a determinare un così fatto atteggiamento sia una « *norma nazionale referente di efficacia costitutiva* ». Muta per contro questo quadro [si ribalta] a voler muovere dal « postulato teonomico » — assunto *de fide* come indisponibile — d'una « sovra-ordinazione universale del *ius divinum* »: di questo “*potius ius*”, dal quale [“*catholice loquendo*”] si postula dipendere “*fontaliter*” la giuridicità degli ordini terreni tutti quanti, per come chiamati a porsi e ad operare gli uni accanto agli altri, e per come chiamati a farlo ciascuno in forza d'una sua propria *iurisdictio* formalmente derivante *ab alto* e *ab alto* sostanzialmente circoscritta. E quindi è in seno all'ordinamento superordinato che si pongono [e vanno in esso ricercate] le norme strumentali — sulla “produzione giuridica” — che attendono a questa ripartizione delle competenze: valendo a limitare la capacità di normazione di ciascuna fonte umana: tanto *formaliter* quanto *materialiter*.

A rimanere insomma estraneo a un discorso canonistico coerente [cheché si venga a dire della *ecclesia* quale « *societas perfecta* »: quale « *societas iuridice perfecta* »] è il « principio di sovranità », siccome teorizzato — rispetto agli ordini statuali — dal “giuspositivismo” fattosi imperante. E ciò non solo quelle volte che a venire in campo siano indagini puntualmente canonistiche [tali da tenersi strettamente alla esperienza propria dell'ordine ecclesiale: d'un ordine ecclesiale in sé considerato, o per come vien a porsi verso gli altri ordinamenti] sì anche le volte che quel discorso canonistico non si trattenga dall'estendersi alla esperienza normativa umana tutta quanta. E questo vuoi in ragione del rapporto di ciascun ordine terreno con l'ordine divino, vuoi [di conseguenza] in ragione dei rapporti degli stessi ordinamenti terreni fra di loro. C'è che [quale l'atteggiamento che in concreto tali umani ordinamenti assumano, l'uno rispetto all'altro, al metro dei moduli formali e delle istanze sostanziali cui man mano son venuti conformandosi] non può non restare invece fermo nella sua pienezza — quanto all'ordine ecclesiale — il sommo canone fondante della « *presupposizione universale del sistema trascendente* », riferibile alla suprema Potestà [« *sine numero* », « *sine mensura* », « *sine pondere* »] del Dio Creatore biblico.

In un contesto d'ordine teocentrico non sono i singoli ordinamenti giuridici terreni a voler essi assoggettarsi [“conformarsi”] al codice divino. Lor altro non tocca [secondo una stretta logica teonomica] che l'accomodarsi al proprio stato subalterno. Non resta loro [se può dirsi] che il subirlo: dando senz'altro per scontato il fatto oggettivo che una incorporazione di tal sorta costituisca il fondamento sorgivo necessario — e costituisca la necessaria condizione — di qualsiasi esperimento giuridico terreno. Come un qualunque cittadino non può presumere di infrangere il « *pactum societatis humanae* » contestando il diritto della comunità terrena cui appartiene [« *si unus civium iuri civitatis non potest resistere* »] così — si reputava di poter aggiungere — non vi può essere una *civitas* che possa preporre il *proprium ius* al *ius naturae*: a questo « *ius omnium commune* »: espressivo dell'*ordo naturae* quale il Creatore l'ha voluto. Capita a questi ordinamenti particolari quel che succede alle singole membra d'un organismo vivente qual si sia: « *nulla pars repugnat suo capiti: nullum ergo ius iuri naturali* ».

## 2. *Precettività totalizzante dell'ordine divino: sua “componente interioristica” sua “componente esterioristica”*

Non si può non tener conto — quando si affrontano temi canonistici — che [nel rivolgersi ai suoi “destinatari”: a “ciascuno” dei suoi destinatari] il comandamento celeste — espressivo di alti valori indeclinabili — si presenta alla osservanza dei soggetti sotto una “duplice veste normativa”. E esso non si limita a pretendere dagli uomini [nei modi della nostra consueta “precettività giuridica”] una semplice “obbedienza estrinseca”: come contentandosi — diciamo — di mirare a un ordinato svolgimento dei rapporti di vita reale presi nella loro oggettiva consistenza. Esige ben anche — e prim'ancora — quel comandamento [stavolta alla maniera d'una più intensa “precettività morale”] un « *intimo consentimento umano alle grandezze assiologiche di cui si fa custode e promotore* ». C'è quindi da discernere — nella “economia totalizzante” dell'ordine divino — la operatività “inter-soggettiva” delle sue disposizioni imperative [in ciò che queste guardano ai comportamenti personali per come volta per volta si sostanziano nella loro oggettività reale] dalla operatività “intra-soggettiva” di quelle medesime disposizioni: in ciò che vol-

gono — “*uno tempore*” — all’animo [positivo o negativo: lodevole o spregevole] col quale i soggetti destinatari rispondono al precetto. È come trovarsi — quindi — alla presenza d’un “fascio di precetti”: di “due concomitanti ragioni normative”: di due “ragioni parallele”: attente a assolvere ciascuna un compito suo proprio, dissimile dal compito dell’altra: integrativo del compito dell’altra. E questa “pienezza imperativa” [questo agire a un tempo « *in exteriorem* » e « *in interiorem hominem* »] è quanto precisamente si conviene alla Maestà infinita del « Dio grande e tremendo » [« *rex regum* », « *dominus dominantium* »] delle fonti scritturistiche: al cui Volere e al cui Giudizio non v’è chi possa ambire di sottrarsi: non v’è chi possa osarlo <sup>(1)</sup>.

Cosicché ne segue che a venir in conto [quando di efficacia del *ius divinum* abbia a discorrersi: vuoi del *ius divinum positivum*, vuoi del *ius divinum naturale*] non sia il fatto puro e semplice della “osservanza oggettiva dei precetti” [la quale può ben esser ottenuta, alla “maniera giuridica”, anche “*in nolentes*”] sì ben anche sia la “interiorità spirituale” dell’*agens*: sulla cui positività o negatività non altri è in grado di agire [alla “maniera etica”] se non lo stesso agente. Nel che si manifesta — nella complessiva economia dell’ordine divino — l’« *integrisimo* » che segna *quoad essentiam* le sue disposizioni: in quanto appunto concernenti a un tempo tanto il « *comportamento oggettivo del destinatario* », quanto [verrebbe da dire “so-prattutto”] la « *sogettiva valenza del suo animo* ».

---

(1) Non sarebbe da Lui [striderebbe con la magnificenza del Suo essere] che — nel pretendere l’ossequio delle creature plasmate di Sua mano — questo « *Deus zelotes* » [« *aemulator* »: « *perscrutator renum* »] si tenesse pago d’una ubbidienza solo “estrinseca”, o d’una ubbidienza solo “intrinseca”. Risponde alla assolutezza precettiva dell’Altissimo che il Suo dettame [non degradabile a « *semplice metafora* »: o a un che di raccostabile a una esangue *lex minus quam perfecta*] si accampi con la perentorietà eminente che a Lui si addice: alla maniera d’una « *decretazione totalizzante* », di tanto impatto imperativo da esigere [nella categoricità del suo integrisimo] una completa “compromissione personale” delle umane creature alle quali si indirizza: una “sudditanza esistenziale” così densa da avvinghiarle nella « pienezza del loro agire » e da avvinghiarle nella « pienezza del lor essere »: nella « esteriorità del comportamento », nella « interiorità del sentimento ». Nel che [in questo Suo rivolgersi a « esseri responsabili di sé »] il Buon Dio non esige da essi un atto di soggezione “necessitata” sì per contro “libera”: espressiva [non d’un semplice impulso istintuale] ma d’un consapevole volere. È la *intentio* che dà valore all’*actus*, non l’*actus* alla *intentio*.

Di qui l'istanza sistematica [canonicamente impreteribile] d'un ripensamento approfondito di tutto il complesso assieme di questioni che investono — per l'uno o per l'altro tratto — la consistenza materiale e la potenzialità formale dei diversi ordinamenti umani: assumendoli [non come apparati "auto-sufficienti": chiusi ciascuno in un geloso "esclusivismo"] sì invece come "coesistenti" l'uno accanto all'altro [come "aperti" l'uno verso l'altro] nell'organico contesto d'un sistema universale superiormente vincolante, che quegli ordinamenti tutti in sé li ricomprende. Proprio se mai del Canonista [in quanto cultore d'un ordine qual è quello della Chiesa: istituzionalmente votato alla cura delle anime: delle singole anime dei singoli *homines viatores*] proprio se mai del Canonista sarà di darsi specialmente conto dei tratti di rilevanza "intra-soggettiva" del condursi umano: che son quelli che per l'appunto investono [e responsabilizzano] ciascuna coscienza personale. Laddove di preminente interesse civilistico sarà il considerare quel condursi umano [non nella sua incidenza interioristica] sì invece in quella esterioristica, quale gli è propria nel contesto della relazionalità comunitaria.

C'è che [a differenza dell'operatore statualista, quale chiamato a intendere e quale chiamato a attuare l'ordine giuridico civile per come gli si presenta statutariamente definito] il *bonus canonista* non può mancare di spingersi più a fondo nell'intendimento e nella applicazione, cui è chiamato, dell'ordine ecclesiale di funzione istituzionale e disciplinare. Egli non può arbitrarsi di mantener disgiunto il suo operato dalla valutazione dei valori dell'etica cristiana [dell'etica cristiana-cattolica: da ascrivere *de fide* alla Sapienza e al Volere dell'Altissimo] che le norme del *ius canonicum* necessariamente "presuppongono": ponendosi — rispetto a quegli specifici valori — in una posizione semplicemente "strumentale": semplicemente "sussidiaria". Son quelle dell'etica [non va dimenticato] le regole che perseguono con tutta immediatezza il *bonum animae*. Son esse che vanno osservate riverentemente [« *prompte ac delectabiliter* », per dirla alla maniera della Scuola] perché quel sommo bene possa venirne soddisfatto. Laddove dalle regole sociali [quanta, di fatto, la loro valenza operativa e coercitiva] un interesse spirituale può sì esser "tutelato" — può sì esser "favorito" — non certo "realizzato". « *Coacta servitio Deo non placent* »: va detto in questa logica. Non altro potrà spettare a quelle regole sociali [e ci sarà da tornare in argomento] se non di

rafforzare — per come lo si possa — quello che potremmo chiamare il « *coefficiente di adeguamento spontaneo dei soggetti alla regola morale* »: a una regola morale che non può dirsi osservata in modo eticamente produttore se non appunto *in scrinio pectoris*: per un moto verace di adesione partecipativa.

Non “commistione” o “confusione” [fra fattori etici intrinseci e fattori ordinativi estrinseci] si dà — quindi — nella economia della ecclesialità. Si piuttosto a presentarsi — in essa — è un’intima “connessione funzionale” fra norme etiche da un lato e norme disciplinari dall’altro: le quali fra loro rimangono tuttavia differenziate [per contenuti e per funzione ed efficacia] conservando ognuna le proprie peculiarità essenziali.

### 3. *Pretesa « incompletezza dell’ordinamento della Chiesa » a fronte della « completezza dell’ordinamento dello Stato »*

Mirava quel primo saggio monografico del ’54 [*Per una sistematizzazione canonistica delle relazioni fra diritto della Chiesa e diritto dello Stato*] a un più appropriato intendimento del *ius publicum ecclesiasticum* cosiddetto *externum*: senza star appunto a indulgere a una comoda — ma incauta — recezione di parametri formali elaborati dalla moderna pubblicistica: in termini quanto si voglia egregi [seducenti] ma in una economia tutto diversa: donde il puntuale sotto-titolo *Condizioni e limiti di contributo da parte della dottrina statalistica*. Anche però si dava che altre marcate divergenze [altre radicali ragioni di dissenso] mi portassero — negli anni, fattisi ahimè lontani, di quella mia prima militanza — a discutere anche il modo nel quale la imperante Canonistica intendeva [non più « *formaliter* », stavolta, sì invece « *materialiter loquendo* »] la « *potenzialità di normazione* » di rispettiva pertinenza dell’ordine civile e dell’ordine ecclesiale. Si dava allora per pacifico — dalla imperante pubblicistica — che l’ordine giuridico statale [come possedendo « *insita in sé* » la nota della « *completezza* »] andasse riconosciuto titolare d’una « *competenza essenzialmente illimitata* »: nel senso che quell’ordine — « *per lo meno in teoria e in via di possibilità* » — avesse [« *entro la propria sfera territoriale e personale* » e « *in relazione ai suoi interessi e alle sue finalità* »] la « *capacità piena e assoluta* » di « *governare tutte indistintamente le materie* » e « *tutti gli atti este-*

*riori giuridicamente valutabili* ». Laddove — per sua parte — l'ordinamento della Chiesa avrebbe « *insita in sé* » la « *opposta nota della incompiutezza* »: nel senso ch'essa Chiesa non sarebbe in grado di riconoscere a se stessa [vuoi in atto, vuoi in potenza] se non una « *competenza specificamente limitata* », rapportabile alle « *materie* » e agli « *atti esteriori* » che « *offrano una connessione e un interesse diretto o indiretto per il suo fine sovranaturale prestabilito* ».

Ci si moveva — nell'insegnare queste cose — dalla idea di fondo [molto autorevolmente sostenuta] della « *politicità* » dell'ente Stato: per cui [pur prefiggendosi, nella concretezza del suo porsi e nella concretezza del suo agire, finalità ben precisate e circoscritte] quell'ente resta ciò non di meno in grado di assumere — a suo placito — eventuali ulteriori competenze senza mutare per questo di natura. Al che si reputava — da quei nostri Canonisti — di dover opporre la « *apoliticità* » propria per contro della Chiesa: nel senso dell'esser questa invece vincolata [per decretazione trascendente: intrascredibile] a un « *compito esclusivo* »: onde essa « *trova già immutabilmente determinate anche le materie che devono formare oggetto della sua attività regolatrice* ». Ci si richiamava — in questa logica — al postulato di carattere dogmatico per cui certe « *materie* » [certe “*res*”: certe “serie di comportamenti”, certe “serie di rapporti”, per come fattualmente si presentano nel vivo della relazionalità comunitaria] sono di propria spettanza dello Stato, laddove son altre le « *materie* » di spettanza propria della Chiesa: son altre “serie di comportamenti”, altre “serie di rapporti”: son altre “fattispecie”. Perciò differenziato [secondo la Scuola canonistica italiana] il trattamento fra « *potenzialità di normazione dell'ordine proprio dello Stato* » e « *potenzialità di normazione dell'ordine proprio della Chiesa* ». In grado [si diceva] il primo — in forza della propria “non-condizionabilità giuridica” — di sommare qualunque altra “materia” a quelle di già disciplinate. Vincolato per contro l'ordine proprio della Chiesa — per via del suo dipendere *desuper* — a un “numero chiuso” [se può dirsi] di fattispecie di vita reale: dalla cui disciplina non può astrarre, né può dalla stessa esorbitare (2).

---

(2) Si veniva con questo a riecheggiare la impostazione dicotomica [di matrice post-tridentina] tratta per secoli a fondamento curialistico del *ius publicum ecclesiasticum* cosiddetto *externum*. Dico della risaputa partizione fra le « *res quae directe referuntur ad*

Era tesi — questa — che [quale l'autorità accademica dei suoi sostenitori] a me sembrava insostenibile: e seguita a sembrarlo. A me sembrava e seguita a sembrare artificiosa [peggio: forviante] quella « *partizione per materie* », quale appunto intesa — sulla traccia di noti insegnamenti bellarminiani e suareziani — dalla Canonistica di curia, e quale ripresa [con qualche sommario riattamento] dalla nostra Scuola laica. È partizione che [quale il prestigio delle sue ascendenze culturali] pecca — a mio parere — d'un grezzo schematismo: quasi che il deliberato condursi d'un soggetto in specifica ragione d'una data utilità spirituale [oppure il suo condursi in specifica ragione d'una data utilità temporale] sia *modus se gerendi* non considerabile altrimenti che in stretta ragione di quell'indirizzarsi pratico immediato. Col che non si tien conto di quanto invece più complessa [ben altrimenti articolata] si presenti la realtà umana di qual si voglia agire umano: di quanto eterogenea se ne presenti la incidenza: rispetto al soggetto agente: rispetto ai soggetti agiti: rispetto all'ordine sociale. Non si tien in conto che [pur sempre in sé restando quel che è] qualunque *actus humanus* presenta non di meno — secondo come lo si guardi e come lo si valuti — una quantità [non definibile *a priori*] di “significati possibili”: non solo etici e giuridici, sì anche estetici, economici, affettivi, e di molteplici altre specie <sup>(3)</sup>.

---

*finem spiritualem* » e le « *res quae directe referuntur ad finem temporalem* ». Sono “materie” — le prime — [secondo questa prospettazione curialistica] di spettanza istituzionale propria della Autorità ecclesiastica, restando alla Autorità civile la gestione degli eventuali risvolti secondari d'impatto temporale. Sono “materie” — le seconde — di spettanza istituzionale propria della Autorità civile, salva la competenza della Autorità ecclesiastica circa gli eventuali risvolti secondari di impatto spirituale. « *Mixtae* » per contro quelle « *res quae ad utrumque finem simul directe tendunt* »: le quali [proprio per via d'un così fitto intreccio] esigerebbero un trattamento “debitamente coordinato” fra l'una e l'altra Autorità.

(3) E questa pluralità di apprezzamenti — come riguarda l'assieme delle umane attività — così attiene al significato ed al valore delle stesse cose inanimate: le quali [restando di fatto quel che sono] possono — rispetto a chi le possiede, a chi le usa, a chi le osserva — riuscir belle o brutte, economiche o costose, utili oppure inutili. Possono risultare sgradevoli: come posson essere il ricordo d'un amico: il dono d'un figlio.

Né va poi ignorato che il « principio di completezza » [se da intendere nel senso che un atto umano qual si voglia sia per sé capace d'una quantità non definibile a priori di significati possibili: secondo il “bene” cui si voglia di volta in volta rapportarlo] così — come invertendo l'angolo visuale — ben anche è interpretabile nel senso che un qual

Certo vi sono [per quanto di nostro specifico interesse] attività di “schiatta rilevanza spirituale” — d’indole sacramentale-etica-disciplinare — le quali investono con tutta immediatezza la vita propria di questo o quel *fidelis* o della *universitas fidelium* presa nel suo assieme. Ma quelle stesse attività [quale il valore che abbiano *in ecclesia* in ragione della loro “specificazione finalizzazione spirituale”] non possono — nel proprio concomitante porsi *in civitate* — non presentare al tempo stesso [“restando fattualmente quel che sono”] una “significazione anche civile”: non fosse che *sub specie libertatis*, o quanto meno *sub specie liceitatis* o *merae liceitatis*. E un ragionamento parallelo [diciamo “speculare”] può ben essere fatto — riferendolo stavolta alla valutazione sacerdotale e prelatizia — rispetto alle molteplici attività di rilevanza secolare riferibili con immediatezza alla esperienza propria della *communitas civium* cui a presiedere è l’ordine statale. Pur queste attività [quali possano esserne gli effetti in dipendenza dell’apprezzamento civilistico che puntualmente le concerne] rileveranno in pari tempo — non fosse che *sub specie liceitatis* — per lo stesso ordinamento della Chiesa: in ciò che questo si fa carico [« *ratione peccaminis* » o « *ratione scandali* »] della “positività-negatività morale” o della “positività-negatività disciplinare” del condursi umano.

Non si può in somma non tener in conto — per quanto di nostro specifico interesse — il dato che i medesimi atti umani [pur sempre restando quel che sono nella propria entità oggettiva: per come effettivamente si presentano nel vivo della relazionalità comunitaria complessiva] acquistano « *significazioni assiologiche diverse* » — presentano « *diverse qualità* » — secondo che siano volta per volta rapportati a un “codice valutativo secolare” o che lo siano a un “codice valutativo religioso”.

#### 4. “Completezza” dell’ordinamento normativo della Chiesa: “ratione peccati”, “ratione scandali”

A questa complessa problematica [in voga, allora, fra i cultori di

---

si voglia “bene” possa manifestarsi per sua parte e realizzarsi in una quantità non definibile a priori di comportamenti umani. Si terrà conto nell’un caso del valore [etico-giuridico-sociale] di questi o quei comportamenti, nell’altro del modo e grado di realizzabilità di questo o quel valore in ragione dei comportamenti che gli possano giovare o nuocere.

Teoria generale del diritto] dovevo dedicare — con una certa giovanile spericolatezza — il mio secondo saggio monografico del '57: *Osservazioni sulla completezza dell'ordinamento giuridico canonico*. In esso [con qualche esorbitanza espositiva] m'è per l'appunto parso di poter opporre alla opinione egemone che quella intercorrente fra competenza propria dell'ordine ecclesiale e competenza propria dell'ordine civile non sia — per come sostenuto — una « ripartizione per materie », sì piuttosto una « ripartizione per valori »: rapportata alla « diversità di significato » che presentano gli atti umani [“tutti” gli atti umani] secondo li si valuti in ragione delle grandezze cui presiede a proprio modo l'ordine ecclesiale, o invece li si valuti in ragione delle grandezze cui presiede a proprio modo l'ordine civile. A presentarcisi davanti non è una netta partizione [segnata come da un *limes constitutus*] fra « comportamenti temporalmente rilevanti di spettanza propria dello Stato » e « comportamenti spiritualmente rilevanti di spettanza propria della Chiesa », sì invece è il fatto umano di comportamenti personali diciamo « bivalenti »: i quali rilevano al contempo [« sotto diverse angolazioni »] vuoi per l'uno vuoi per l'altro ordinamento. È in somma sui “medesimi atti umani” [in quanto « *libertate et voluntate elicit* »] è sui “medesimi atti umani” che si portano — ciascuna a sua misura — tanto la valutazione dello Stato [in ragione, ripeto, dei valori cui presiede l'ordine civile] quanto la valutazione della Chiesa: in ragione stavolta dei valori di specifica spettanza dell'ordine ecclesiale. E quindi a presentarsi fra i due ordini è una demarcazione articolata non in modo diciamo « orizzontale » [per « *giustapposizione di categorie comportamentali pratiche* »] ma in modo diciamo « verticale »: per « *sovrapposizione di valori e di interessi* » [di genere diverso, e di diverso spessore esistenziale] riferibili ai medesimi atti umani (4).

---

(4) Se ne potrebbe sin trarre la illazione che le *res* cosiddette *mixtae* della tradizione curialistica — lungi dall'esprimere un serto di fattispecie eccezionali — finiscano [debitamente s'intende ripensate] col rappresentare viceversa una « categoria dogmatica generalissima »: atta in ultimo a abbracciare — almeno in potenza — la ordinarietà dei comportamenti umani che si presentino dotati d'un sia benché tenue spessore esistenziale. [Saremmo tratti a dire — per rifarci a un linguaggio curiale più aggiornato — che, non soltanto questa o quella, sì invece “tutte” le tematiche afferenti al modo umano d'essere, e al modo umano di condursi, siano per qualche verso « *eticamente sensibili* »].

C'è [per stare al nostro tema] che ogni atto umano — ascrivibile alla responsabilità di chi lo pone in essere — presenta [né può non presentare] una sua “duplice valenza”: per via del suo esser rapportato per un verso alla economia [essenzialmente “esterioristica”] della “temporalità” e “politicità”, e del suo esser rapportato d'altro verso alla economia [essenzialmente “interioristica”] della spiritualità religiosa. Viene così a darsi — in sede disciplinare — come un “fascio di precetti paralleli”: i quali bensì attengono ai “medesimi eventi umani”, e tuttavia li guardano e li apprezzano [ciascuno a proprio modo] da angoli prospettici diversi: in ragione di valori e di interessi di genere diverso, di diverso spessore esistenziale. Donde una “duplice valutazione deontologica”. L'una [attenta al “fenomeno sociale”] bada a ciò che accade “per come accade”. Volge all'« *opus operatum* ». E guarda all'evento “dal di fuori”: accontentandosi di prender atto della pura “incidenza societaria estrinseca” di esso: del suo aver parte e peso nella relazionalità intersoggettiva. L'altra [attenta alle “vicissitudini dell'animo”] mira per contro a penetrare a fondo l'« *opus operantis* ». Mira [per come le riesce] a cogliere e sondare le riposte ragioni coscienziali che determinano il soggetto a agire come agisce. Essa si porta sull'evento intensamente: a volerlo come penetrare e scrutare “dal di dentro”: a voler come captare il senso umano che presenta nella singolare vicenda dell'agente.

Senza poi ignorare — a debita integrazione del sistema — che la « *completezza dell'ordine ecclesiale* » [come si esprime alla “maniera etica”: per via della valenza, propria delle qualificazioni canonistiche, a concernere “tutti” i comportamenti umani in ragione della positività o negatività dell'*animus operantis*] così si esprime — in parallelo — alla “maniera disciplinare”: per via della valenza di quelle stesse qualificazioni normative a concernere “tutti” gli atti umani anche in ragione della loro capacità [stavolta “estorsa”] di operare in positivo o in negativo sull'animo del prossimo: lo facciano gli agenti deliberatamente, lo facciano solo casualmente. Campeggia — in positivo — la figura dell'atto edificante: del gesto capace per la sua “esemplarità” di gratificare l'animo del prossimo. Propizio il vincolo di sodalità fra confratelli nella fede: provvido il suo esprimersi nei modi d'una *caelestis amicitia*. Colpisce — in negativo — la figura dell'atto forviante o destabilizzante: dello *scandalum*. Dico

della insidiosa “pietra dell’inciampo” che a nessuno è concesso di gettare sul cammino degli altri *homines viatores*: di buttargliela « *ante pedes* ». Al “peccato” [che lede la integrità morale di colui « *qui peccat* »] si affianca a questo modo il “fatto nutritivo di peccato”: capace [quali gli effetti che ne seguano in capo all’*agens*] di porre a repentaglio — “*ex contagione*” — la integrità morale dei soggetti « *in quos peccatur* » o « *ante quos peccatur* »: ai quali è offerta una *temptatio* o una *occasio peccandi*. Alla “qualificazione etica” [attinente al pregiudizio spirituale che una qualunque attività possa recare a chi la ponga in essere] viene così a affiancarsi una concomitante “qualificazione disciplinare”, attinente per sua parte al pregiudizio spirituale che possa quella qualunque attività recare agli altri. Si tratta in buona sostanza di distinguere — e si tratta di tener distinto — il trattamento riservato al « *peccatum* » inteso in senso proprio [« *in quantum est quoddam malum ipsius peccantis* »: tant’è che, intervenendo, « *nihil agitur contra peccantem, sed pro eo* »] dal trattamento riservato a un mal agire inteso piuttosto come « *scandalum* »: « *secundum quod est malum aliorum* ».

E questo [a me sembrava e seguita a sembrare] è modo di volgere al problema che — saputo trarre a conseguenze sul terreno della esperienza vissuta — si rivela in grado di dar un senso umano più pregnante all’intero discorso canonistico: valendo principalmente a restituire all’area di operatività reale dell’ordine ecclesiale tutta la spaziente estensione che le va riconosciuta (5).

---

(5) Vien anzitutto in gioco — per quanto di nostro specifico interesse — il promovimento spirituale [diciamo così “parcellizzato”] dei *singuli viatores*: in ciò che agli uomini l’ordine celeste si rivolge in quanto portatori e responsabili — ciascuno per suo conto — d’un “patrimonio morale personale”, da custodire e accrescere in ragione del rispettivo programma esistenziale. Cosicché si postula [*quoad essentiam*] la “vincolatività interiore del precetto”: commessa per intero — nel suo porsi e nei suoi esiti — alla spontaneità della adesione partecipativa di ogni singolo soggetto destinatario: alla proficuità di un suo coinvolgimento edificante. Sott’altro profilo — viceversa — il comandamento celeste si può assumerlo in una “dimensione societaria”: rapportata alle esigenze che son proprie d’un umano consorzio, articolato nei suoi modi in ragione d’una finalità di rilevanza spirituale. Sta a dire che [quando a venire in campo sia la « *communitas christifidelium* » intesa alla maniera d’una « *communitas hominum viatorum in huius vitae itinere peregrinantium* »] quella valutazione deontologica non altrimenti andrà condotta che in ragione delle specifiche esigenze d’una siffatta società peregrinante. Anti-sociale per la Chiesa [quindi illecito per il suo ordinamento discipli-

5. *Prime difficoltà accademiche: largamente peraltro compensate da felici vicende personali*

M'ero illuso [i giovani, si sa, sono pugnaci: e sono, più e più volte, presuntuosi] di porre le premesse — nell'affrontare quei temi propedeutici — d'un confronto dialettico [culturalmente costruttivo] con quanti del *ius ecclesiae* venivano offrendo — dall'alto delle Cattedre — la rappresentazione dogmatica [di taglio diciamo così "positivistico"] che m'era parso di dover impugnare sotto il duplice profilo di cui dianzi: — in linea diciamo "verticale", quanto alla pretesa « *iuridica perfectio* » dell'ordine ecclesiale; — in linea diciamo "orizzontale", quanto al preteso differenziarsi di quell'ordine dagli altri umani ordinamenti in ragione delle « materie » [delle « serie di rapporti umani »] di rispettiva pertinenza. Solo una improvvida svista dottorale [questa in sostanza la mia contestazione] poteva aver portato la Scuola canonistica italiana — quanto che autorevole — a teorizzare [recependo un linguaggio estraneo alla tematica di propria competenza] un vero e proprio capovolgimento del rapporto formale e materiale ravvisabile — in un sistema teo-centrico e teo-tropico quale, « *de fide catholica* », è quello della Chiesa — fra l'ordine divino e quello umano. E m'era parso [e pur questo lo dicevo con la schietta franchezza e avventatezza dei neofiti] che non fosse sostenibile — se non per vaga approssimazione concettuale — che vi siano "categorie di fatti umani" [di "*opera operata*"]

---

nare: passibile di sanzioni autoritative] non sarà l'umano condursi che sia tale da recar ingiuria a un interesse individuale o collettivo di "rilevanza temporale", fosse pur esso il più eccellente. Sarà invece quel condursi che si risolva in detrimento dei "valori spirituali" di cui il Sacro Ministero rivendica la tutela e l'attuamento. Vien subito fatto di pensare ai comportamenti individuali o collettivi [comunemente assimilati dalla canonistica classica ai *crimina laesae maiestatis* della tradizione romanistica] che si rivelino ordinati in via specifica contro le Verità salvifiche e contro le strutture istituzionali della Chiesa. Ma — agli occhi d'essa Chiesa — parrà pur anche anti-sociale quel modo qualsiasi di condursi che [sebbene in guisa involontaria e inconsapevole] venga a ledere o mettere in pericolo l'interesse spirituale — degli uni o degli altri confratelli — a non subire intralci [o peggio diversioni] nel proprio arduo cammino verso la meta ultraterrena. A emergere è appunto la fattispecie dello *scandalum* [del « *factum vel dictum minus rectum praebens aliis occasionem ruinae* »] cui la recente canonistica manca per il vero di dedicare l'attenzione — vivissima — con cui volgevano invece alla tematica gli antichi Maestri, ben altrimenti provveduti.

di competenza dell'ordine civile, i quali non si pongano al contempo [in quanto "*opera operantium*"] come ecclesialmente rilevanti. Sicché [nel mentre mi industriavo, con impegno, a respingerne le tesi] non potevo certo attendermi il favore dei conclamati Maestri al cui sperimentato Sapere era affidata — negli Atenei statali e pontifici — la gestione d'una problematica segnatamente complessa qual è quella che attiene al *ius ecclesiae* e ai *munera ecclesiastica*: fittamente contesta [per come si presenta] d'un profluvio di fattori storici-teologici-giuridici. Roba in somma da iniziati! Poco consona a un internazionalista in erba che ["incredulo", per giunta: "giacobino"] s'era messo a fare il canonista.

Avevo insomma da aspettarmi — da quegli Uomini di Scienza — una reazione critica: non dico articolata alla maniera scrupolosa d'una serrata confutazione [*punctum contra punctum*] ma quanto meno espressa in termini generici. Eppure questo atteso "contrattacco" [temuto e auspicato a un tempo] semplicemente non si dette: laddove a non venirmi risparmiato fu come un gelido ostracismo: destinato — in seguito — a protrarsi indefinitamente, lungo l'intera vicenda di « canonista anomalo »: nei modi d'una sorda rimozione, quale tuttora in atto. Presi così a sperimentare [per farci poco per volta l'abitudine] la "impenetrabilità dialettica" di certo *establishment* accademico: troppo del resto preso [fra l'un concorso e l'altro, fra l'una chiamata e l'altra, fra l'un e l'altro incarico] da impegni d'Alta Mano ben più corposi: da assolvere col debito rigore: con sì pressante zelo da cedere talvolta — nella prassi — a qualche forzata diversione dalle regole auree del « *reddere unicuique suum* » e dell'« *alterum non laedere* ». Presi a comprendere — da allora — che per molti Cattedratici di grido il modo migliore di superare le obiezioni è [con tenacia irremovibile] quello semplicemente di "ignorarle", e semplicemente è quello di "farle ignorare" [con ossequente diligenza: talvolta sin servile] dal fitto corteggio clientelare del quale quei Maestri amano — e fanno — pastoralmente circondarsi.

Non mi fu negata — a onor del vero — la libera docenza. Il titolo mi fu riconosciuto nel '57: non senza — tuttavia — una tal quale degnazione: quasi [mi si diede modo di notarlo] mi si venisse incontro *ad indulgentiam*. Né poi mi venne risparmiata [come potrei dimenticarlo!] la raccomandazione premurosa del Presidente della

Commissione [massimo esponente della Ecclesiasticistica e della Canonistica del tempo] d'aver cura in avvenire di misurarmi con temi di più comodo approccio intellettuale. La cosa — naturalmente — non mi piacque: però non mi sconvolse più che tanto: men che meno mi dissuase [va da sé] dal seguitare a pensarla a modo mio. Senza poi dire che frattanto [i *carmina*, si sa, non danno pane!] m'era felicemente riuscito di raggiungere — al di fuori del *milieu* universitario — una sistemazione sociale più che decorosa. Parlo d'un "posto fisso" [come usava ed usa dire] tale da assicurarmi comunque un avvenire dignitoso. Figlio di Prefetto, la mia prima scelta [dal '49] era stata di entrare nella Amministrazione civile dell'Interno. Vinsi il concorso con onore, ma [fra trasferta oltre oceanica e successivo servizio militare a Lucca: caporale del 9° Reggimento Artiglieria] rimasi al Viminale pochi mesi, per esser quindi distaccato al Gabinetto del Sottosegretario di Stato alla Difesa. Doveva poi succedermi [nel '56] di risultare primo anche al Concorso di Magistrato della Corte dei conti: avendo — per giunta — la straordinaria ventura d'essere assegnato alla ristretta *équipe* dei collaboratori immediati del Presidente Carbone: di Don Ferdinando, come noi chiamavamo — con affetto — quel "nostro Presidente": grande *Commis d'État*, della cui competenza e rettitudine e fedeltà allo Stato conservo una ammirazione profonda. « *Sempre ricordatevi* » — diceva a noi novelli Magistrati — « *sempre ricordatevi che il denaro pubblico è denaro pubblico!* ». E grato il ricordo che conservo della sua benevolenza.

[Frattanto, il 27 marzo del '55, avevo ben anche avuto la fortuna di incontrare Luciana: veramente bella, veramente generosa, veramente "amica": destinata — da subito — a dar ordine, con la sua concreta intelligenza, al mio libertarismo da studioso: moglie devota, madre affettuosa dei nostri due splendidi ragazzi: sempre pronta — nei rapporti sociali — a supplire, con la sua vivacità espansiva, alla mia innata ritrosaggine].

A mio favore [volendo prescindere, s'intende, dal tepido gradimento accademico che m'era stato dimostrato] s'era venuta così determinando — per un concorso di felici accadimenti — una situazione personale segnatamente propizia: vuoi sul piano delle attività lavorative [tutt'altro che banali] vuoi sul piano della esperienza familiare, governata da un moto solidaristico sereno. Me ne

veniva il senso che [pur essendo un intemerato servitore dello Stato, e pur essendo un buon padre di famiglia] potevo ciò non di meno ambire — mettendocela tutta com'è d'altronde nel mio temperamento — di seguitare a adempiere liberamente e dignitosamente [senza concedermi a meschini condizionamenti carrieristici] l'impegno di studioso al quale sentivo d'essere portato e d'essere tenuto. Era poi lavoro [quello magistratuale cui mi si chiamava] sì certo di prestigio, e delicato, tuttavia non particolarmente impegnativo: non tanto gravoso — comunque — da impedirmi [con un po' di sforzo addizionale, e molta buona volontà] di continuare a coltivare i miei interessi culturali: perseverando — s'intende — nei miei errori.



### CAPITOLO III

## ULTERIORE RIFLESSIONE SULLA “DIPENDENZA” E SULLA “COMPLETEZZA” DELL’ORDINE CANONICO

1. Coordinazione funzionale fra “completezza dell’ordine ecclesiale” e “presupposizione dell’ordine divino”. — 2. Necessità di riprendere il discorso canonistico nei modi della dottrina canonistica classica. — 3. « *Deus est verus et summus Imperator* ». — 4. Imperatività totalizzante della precettistica divina: « *in interiore* » e « *in exteriore homine* ». — 5. Conseguente vincolatività totalizzante della precettistica divina. — 6. Ulteriore disamina di queste partizioni interne all’ordine divino. — 7. Irradiazione della precettività divina trascendente negli ordini terreni. — 8. Compiti di rilevanza spirituale e compiti di rilevanza temporale.

#### 1. *Coordinazione funzionale fra “completezza dell’ordine ecclesiale” e “presupposizione dell’ordine divino”*

A cuore mi stava specialmente approfondire le mie prime riflessioni d’astratto carattere dogmatico: passandole al « vaglio della storia » [come, con qualche ridondanza, è d’uso dire] per poi riesaminare la materia nell’assieme delle complesse implicazioni umane. E ciò non restringendomi a un fugace cenno alla visione teo-politica d’un tempo [come è dato riscontrare nelle consuete “parti storiche”, talvolta abborracciate, della solita letteratura concorsuale] ma cercando di calarmi — se posso così dire — nel clima compiutamente teo-centrico e teo-tropico, qual era quello in cui s’è svolta [per lunghi e lunghi secoli] l’esperienza pubblicistica della generalità dei Potentati della ecumene cattolica d’Europa: che — ricordiamolo — è il clima nel quale [quanti i rivolgimenti frattanto intervenuti nella concomitante esperienza pubblicistica] non può non seguitare a svolgersi — con gli opportuni adattamenti — la missione sacramentale della *Ecclesia praesens*: la quale è sempre da

Dio che assume di ripetere il proprio compito salvifico, e sempre è a Dio che assume di dover menare gli *homines viatores*.

E proprio le risultanze costruttive cui m'era parso dover giungere nei miei primi impegni intellettivi [rimasti per me i più cari] dovevano guidarmi sul come affrontare a modo debito il complesso programma di lavoro che mi venivo proponendo: sul come dedicarmi con la necessaria consapevolezza critica. Si trattava in buona sostanza di procedere a una attenta “coordinazione funzionale” fra i due principi direttivi indagati in linea astratta. Parlo — da un lato — del principio [contraddetto, s'è visto, dai nostri Canonisti] di « presupposizione » d'un sistema trascendente: che è postulato dogmatico primario al quale l'ordinamento terreno della Chiesa non può pensare di sottrarsi se non contraddicendo alla sua stessa ragion d'essere. Parlo — dall'altro — del principio di « completezza » [pur esso, s'è visto, contrastato] per il quale non v'è atto umano che [*“ratione peccaminis”* o *“ratione scandali”*] sfugga al Giudizio del Signore, e conseguentemente a quello della Chiesa.

Logico poi che — nell'attendere a un simile programma — cercassi un autorevole conforto culturale là dove potevo aspettarmi di trovarlo: non negli asserti [tutto che forbiti, tutto che osannati] della corrente manualistica e della corrente trattatistica [di cui contestavo i fondamenti e contestavo i metodi e lo spirito e le conclusioni] ma nel superbo apporto costruttivo della Grande Canonistica dei secoli d'oro della Chiesa neolatina. Mi riusciva [organizzando con disciplinata oculutezza il mio lavoro] di frequentare di mattina la Biblioteca Apostolica Vaticana, alle prese col fascinoso materiale manoscritto che la fa preziosa, per poi correre in ufficio [a Via Baiamonti 25] e sbrigarvi alla men peggio — talvolta fino a tardi — il mio mestiere di Referendario: ricevendone per giunta [pur questo debbo dirlo] sin lusinghieri apprezzamenti. E proprio questa avviata frequentazione con i Classici [vissuta, non con algidi intenti filologici, o per mera erudizione, ma cercando di “capire”: cercando di “trarre insegnamento” dall'impegnato e intelligente magistero di quegli Studiosi e Uomini di Chiesa] proprio quel provvido ampliamento di visuale doveva non solo procurarmi un abbondante pregiato materiale su cui riflettere, ma ancor più convincermi di quanto la economia del *ius canonicum* [ma direi della ecclesialità] si distanzi — *quoad essentiam* — dalla economia del *ius civile*: dalla logica della secolarità, e politicità. Proprio il prendere vivezza di contatto con le ponderate *solutiones* date di

volta in volta da quegli autentici Maestri alle molteplici *quaestiones* che loro si paravano davanti [proprio l’aprirsi a una testimonianza culturale così fertile: così attenta alla realtà effettuale della Chiesa militante: della « *ecclesia hominum viventium* »] proprio un siffatto approccio empatico valeva a confortarmi ulteriormente nella decisa reiezione degli apporti tecnici della moderna Canonistica, fattasi improvvidamente tributaria della moderna Civilistica e della moderna Publicistica (1).

Mi confortava [debbo dirlo] il fatto di trovare — nell’alto insegnamento di quegli autorevoli *Doctores* — una sostanziale conferma di quelle che erano state [quanto che confusamente] le mie prime intuizioni di studioso *in fieri*.

## 2. *Necessità di riprendere il discorso canonistico nei modi della dottrina canonistica classica*

Non è che i venerabili Maestri della declinante Età intermedia disponessero di rifinite categorizzazioni concettuali che loro consen-

---

(1) Prezioso — beninteso — lo scrupoloso apporto culturale [cognitivo e classificatorio] delle correnti storiografiche erudite al cui tenace impegno filologico [mirabilmente esercitato] si deve — dalla metà dell’Ottocento — la puntuale [imprescindibile] ricostruzione e messa a fuoco d’un panorama dottorale d’ardua percezione qual è quello della esperienza costruttiva della Decretistica e della prima Decretalistica, siccome venutasi esprimendo fra il secolo duodecimo e il seguente. Indispensabile una previa individuazione della figura dei singoli Maestri: una loro precisa collocazione temporale: un puntuale loro inquadramento nei rispettivi ambienti culturali. Indispensabile poi la attribuzione a ognuno [nel contesto della letteratura canonistica] della paternità di questi o quegli apporti dottrinari: quali diffusamente distribuiti in una miriade di glosse marginali, o quali già raccolti sebbene embrionalmente nelle prime *Summae*. Si tratta [va da sé] d’una imprescindibile “operazione propedeutica”: cui non può mancare di far seguito — per mirare a cogliere i moduli fondanti sottesi a quella variegata *scientia canonum* — una ulteriore fase di ricerca [di carattere non più “filologico”, stavolta, sì piuttosto “costruttivo” e “critico”] che — forte delle proficue risultanze conclusive di quella previa indagine analitica — avverta la pressante istanza d’una sistematizzazione intellettuale organica. Si tratta di passare da una considerazione diciamo così “curriculare” della personalità e della valentia dei singoli Dottori, alla considerazione [debitamente documentata e debitamente ponderata] del “significato culturale” dei loro specifici interventi sulle fattispecie di vita reale via via passate a un puntuale vaglio tecnico. E si tratta di ricostruire e valutare l’apporto complessivo di quei Maestri alla costruzione del sistema teo-politico cattolico. Senza poi dire che c’è sempre da distinguere — e tener distinta — la dinamica della letteratura giuridica dalla realtà operativa dell’*ordo constitutus*: del “vissuto storico”.

tissero di imprimere un assetto scientifico puntuale [precisamente definito, precisamente articolato] alle conclusioni dottorali cui reputavano dovere volta per volta addivenire rispetto ai disparati *casus* sui quali loro toccava di portare la propria disamina analitica. Vero che quello dei Decretisti e dei Decretalisti si presenta come un procedere episodico [« *rapsodico* »] commisurato alle particolarità di volta in volta presentate dalle singole fattispecie sotto esame. Anche però vero che a una siffatta incompiutezza tecnica [alla mancanza d'un preciso strumentario specialistico rigorosamente sistematizzato “in via teoretica”] quei Canonisti davano prova egregia di saper supplire “in linea pratica”: forti — per come dimostravano d'essere — d'un vivo senso del reale, e d'una penetrante intelligenza selettiva: tanto da riuscire a cogliere la sostanza profonda degli svariati casi umani che gli si paravano davanti, e tanto da riuscire a raccordare [come riducendole a sistema] le connotazioni proprie di quella poliedrica esperienza nel suo assieme organico. Col che davano prova — quei Dottori — di rifarsi in sede operativa pratica a comuni principi informativi: non elaborati e non enunciati in forma organica, e tuttavia capaci di trascendere la specificità dei singoli casi di volta in volta esaminati.

Particolarmente frammentato il patrimonio magistrale da esplorare in ragione del campo di mio specifico interesse: patrimonio però ricco di preziosi insegnamenti in vista d'una ordinazione organica delle qualificazioni canonistiche riferibili agli *actus humani* in sé considerati o in quanto rapportati gli uni agli altri. Segnatamente rimarchevole [per quanto toccava il mio lavoro] l'apporto di quei lontani Canonisti nel saper distinguere — nei singoli episodi di vita vissuta che gli si paravano davanti — quanto propriamente interessasse la “interiorità delle coscienze” da quanto invece interessasse la “esteriorità del comportamento”. Del pari rimarchevole il loro saper cogliere i consequenziali *additamenta* [o i consequenziali *detrimenta*] capaci — caso per caso — d'aver peso sull'intima “vicenda spirituale” dei soggetti agenti [e dei soggetti agiti] e d'aver peso su quei medesimi soggetti nel più ampio contesto della “relazionalità comunitaria”. Specialmente insomma chiara — in quegli antichi Maestri — la visione del rapporto fra le due economie [della “eticità” e della “disciplinarietà-giuridicità”] che non altrettanto limpida — sappiamo — si presenta nella Canonistica moderna.

Segnatamente fermo — prima ancora — nel loro magistero [tratto compiutamente a conseguenze] il riconoscimento — nel sistema — del ruolo primario [affatto imprescindibile] del Volere ordinativo dell’Altissimo rispetto alla pienezza del condursi umano, visto nella molteplicità dei suoi momenti.

### 3. « Deus est verus et summus Imperator »

Di indubitato impianto teocentrico e teotropico la strutturazione generale del mondo cristiano medievale: fondata — per come obiettivamente si presenta — sull’assioma della presenza provvida di Dio al vertice del tutto, e sul concorrente assioma della ordinazione teleologica della totalità della esperienza umana [non solo religiosa, sì anche civile e politica] in ragione del ritorno a Dio delle creature razionali. A dominare [nei modi d’una realtà sentita socialmente come “realtà assoluta”]: tale da penetrare a fondo le coscienze: nei loro più riposti recessi] è la figura eccelsa d’un Dio Creatore e Salvatore: il quale offre ai mortali — nel corso della loro vicenda complessiva — il modo di mettere riparo [merito redentivo del Cristo Crocifisso] agli esiti nefasti d’una insolente disobbedienza originaria. Primeggia la figura d’un Dio Legislatore e Giudice, quando necessario Vindice: il cui Volere imperativo [volto a ottenere la osservanza degli *homines viatores* nel loro effimero transito terreno verso la vera loro Patria posta al di là della finitezza del tempo] si sostanzia in un articolato ordinamento: il quale [trascendente, e tuttavia sentito con fervida intensione dall’ethos comunitario generale] si vien a porre — così “calato nella storia” — quale fattore primario [costituente] della “realtà sociale normativa” della *communitas christiana*. Sta a dire che — per lungo volgere di secoli — la « idea di Dio » [per come “partecipata dal sentir comune”] ha rappresentato un fattore fondante del “vissuto storico globale”: non considerato nei soli suoi tratti spirituali, ma veduto nella svariata complessità dei suoi momenti. Al che [per riprendere una formula famosa] gli uomini del tempo consentivano « *de fide rerum quae non videntur* »: senza esitanza alcuna circa la realtà effettiva dell’Essere Supremo, e senza esitanza alcuna circa la verità effettiva di quel “tanto di Sé” che si assumeva l’Essere Supremo avesse voluto — a proprio arbitrio — disvelare agli uomini.

Nessun dubbio [nel pensiero dei Canonisti e nei Legisti: ma direi nella coscienza collettiva della nostra Età intermedia] nessun dubbio circa la assoluta sovrapposizione — formale e materiale — dell'ordine divino rispetto alla esperienza terrena tutta quanta: in ragione d'ogni umano volere, d'ogni umano potere, d'ogni umana dignità. Dogmaticamente indiscutibile trattarsi d'un assetto assiologico e deontologico che non solo ripete dall'Essere Supremo la propria legittimazione, ma all'Essere Supremo ha da volgere [con animo devoto] il suo operare. E quindi nessun dubbio circa la conseguente « costruzione a gradi » dell'ordinamento generale della *societas christiana*: e circa i condizionamenti [formali e materiali] che pertanto ne venivano agli ordinamenti umani particolari, posti a presidio — ciascuno a sua misura — dell'una o dell'altra componente di quella *humana multitudo*. [« *Constitutiones vel ecclesiasticae vel saeculares* » — si dava per scontato — « *si divino iuri contrariae probantur penitus sunt excludendae* »]. Col che coglieva a pieno — la Scienza giuridica del tempo — quanto contraddittorio risultasse l'anteporre, o addirittura il contrapporre, un “potere derivato” [fosse politico, fosse spirituale] alla “fonte primaria” donde lo stesso emana. « *Nullus potest* » — si diceva — « *supra ius quod non condidit sed conditum praesupponit* ». Poteva bensì il Principe politico proclamare la propria personale indipendenza da ogni altra Potestà politica terrena. E ben poteva esprimere quel Principe con enfasi tal accampata sua eccellenza: nel senso dell'essere affrancato dalla osservanza di qualsiasi legge umana: incluse beninteso le sue stesse leggi. Però [nel contesto pubblicistico del tempo] quel Potente — nel suo dirsi « *non recognoscens superiorem* » — non giungeva a disconoscere la derivazione dall'Eterno della propria investitura: del che — per giunta — ben gli occorreva di poter giovarsi verso gli altri Signori temporali, oltre che verso i sudditi. Di qui il suo solenne proclamarsi « *non recognoscens superiorem praeter Deum* ».

È il primo — il Legislatore terreno positivo — a dipendere da Dio: è il primo a dover stare ai Suoi comandamenti. Sicché [nell'attendere alla propria attività di normazione] egli non può non porsi — innanzi tutto — il compito di interprete e di duplicatore e di garante dell'ordine giuridico divino. Né — in questo — può omettere di assumere la precettività celeste nella organicità dei suoi momenti: nella compiutezza [ben anche potenziale] della sua signi-

ficazione deontologica. A quell’umano Legislatore perciò non si richiede di restringersi a una semplice riproduzione e riproposizione dei canoni giuridici divini: di quelli beninteso riproducibili e riproponibili per opera degli uomini. Ben anche gli si chiede [siccome tratto essenziale del suo ufficio] di applicarsi — con scrupolo e accortezza — a un’opera debitamente articolata di specificazione normativa dei *principia communia* di derivazione trascendente: provvedendo a penetrare queste proposizioni generali, e provvedendo a dispiegarle — coltane a dovere la valenza — in tutta la sequela delle *conclusiones* [sin *extremae*] che coerentemente ne discendono: le quali — proprio per questa loro genesi — si troveranno a presentare il medesimo grado di certezza dei principi dai quali vengono desunte. [Si tratta, si credeva poter dire ai tempi della *Schola*, di procedere nei modi delle investigazioni matematiche e scientifiche: nelle quali « *ex principiis conclusiones demonstrativae producuntur* »] (2).

A manifestarsi — in tutto questo — è una funzione nomotetica terrena diciamo così « necessitata » [“*materialiter et formaliter*”] nei suoi termini espressivi: non altro dovendosi attribuire all’opera degli Uomini [a una interposizione legislativa così finalizzata] che un semplice ufficio “dichiarativo” e “attestativo” di grandezze normative “già vincolanti di per sé”: già “di per sé” capaci di operatività giuridica: « *etiamsi nunquam in lege statuantur* ». Fermo il punto che sono le leggi positive umane a ripetere il proprio valore giuridico dall’ordine divino: non questo a dipendere da quelle. « *Legis scriptura* » — si insegnava — « *ius naturale continet sed non instituit* ».

---

(2) Così [per recare l’esempio più spesso ricorrente nella più accreditata riflessione canonistica e teologica] la proposizione secondaria « *non esse occidendum* » vien veduta — nella ricordata prospettiva — come una semplice « *conclusio* », discendente dalla proposizione principale « *nulli est faciendum malum* ». E — se una semplice « *conclusio iuris naturalis* » è che colui che delinque sia punito — non può essere che frutto d’una più elastica « discrezionalità dispositiva del Legislatore terreno positivo » lo stare — volta per volta — a stabilire i modi e la misura della pena: « *lex naturae habet quod ille qui peccat puniatur, sed quod tali poena vel tali puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae* ».

4. *Imperatività totalizzante della precettistica divina: « in interiore » e « in exterior homine »*

Vale poi tornare a rilevare come il Dio del Cristianesimo [qual Essere Onnipresente-Onnisciente-Onnipossente] non si tenga pago — nella superlatività del Suo Volere — d'una *píetas* formale: fatta di semplici gratificazioni ritualistiche, propiziatorie, edificanti. Non si contenta Dio di stringere con gli uomini un mero “rapporto estrinseco”. Né poi Egli procede in termini “astratti e generali”: volgendo le Sue cure alla indifferenziata umanità [vista nel suo assieme] o volgendole — alla maniera vetero-testamentaria — a un Popolo fra tutti da Lui eletto. Si invece stabilisce con “ogni singolo mortale” [per la connotazione morfologica di “infungibilità-irripetibilità” che puntualmente distingue ciascun essere umano] un nesso “personalizzato” di vitale intimità. È un Dio — quello evangelico — che vive nell'animo di ognuno: che con ognuno intesse un vincolo di arcana compenetrazione spirituale [di intensa, sin invasiva, intrinsechezza] così facendo di ciascun essere umano un proprio “interlocutore individuale”. Nulla nell'animo degli uomini si compie [nulla si compie nell'animo di ognuno] che altresì non si dispieghi dinanzi agli occhi che tutto vedono di Dio: nulla perciò che non soggiaccia al Giudizio vigile di Lui.

E quindi a risaltarne in capo agli uomini [in capo a “ciascun uomo”] è una doverosità plenaria — pervasiva — per come appunto plenaria e pervasiva è la imperatività celeste nel suo « *totum esse* ». Totalizzante in assoluto la vincolatività [totalizzante in assoluto la invasività] di cui non può non essere dotata — per virtù sua propria — la precettistica celeste. Impensabile che — nella superlatività del proprio imperio — si tenga pago l'Essere Supremo [nel rapportarsi agli uomini da Lui creati: nel rapportarsi a “ciascun uomo”] d'una ottemperanza solo intrinseca — di valenza individuale — o d'una ottemperanza solo estrinseca: di valenza sociale. Non può — quel sublime Volere — non investire le creature umane [le “singole creature”] nella pienezza del lor essere e nella pienezza del lor agire. Non può non investirle [vale insistere] nella interiorità del sentimento e insieme nella exteriorità della condotta.

E di poziore rilievo — in questo quadro — è il momento propriamente “etico” della precettistica celeste: di tanto profonda

pervasività da involgere i più riposti recessi [i *penetralia*] d’ogni singola coscienza umana, per come questa si presenta nella sua infungibile realtà. Mira — quella ragione normativa — a conseguire dai singoli soggetti [in ragione del rispettivo avanzamento spirituale] una adesione infra-personale quanto più sentita ai “valori edificanti” che sottendono ciascun precetto. Di impatto viceversa estrinseco il momento più propriamente sociale [“disciplinare”] della normazione divina: in ciò che questa — nel volgersi agli umani — attenda a un ordinato ed equo dispiegarsi della relazionalità inter-personale. C’è che [nell’integrismo che gli è proprio] l’imperativo celeste si fa carico — al contempo — tanto della promozione spirituale dei soggetti destinatari [dai quali appunto esige una schietta partecipazione esistenziale] quanto della *utilitas* degli altri esseri umani ai quali quei destinatari si rapportino. Postula insomma quel comandamento — quanto alla ordinarietà degli atti umani — che il *bene facere* [quale si esige in ciascun soggetto a ciò ch’egli preservi e ch’egli accresca il patrimonio della propria eticità] si traduca in un *bonum facere*: ovvero nel concreto compimento d’un che di positivo, del quale a poter giovarsi siano gli altri. Ond’è in tal modo che il “precetto etico” [intra-personale] viene a tradursi in un “precetto disciplinare”: “inter-personale”.

Improvvido rovesciare un simile rapporto. Impensabile poi che [nel rapportarsi agli uomini da Lui creati: nel rapportarsi a “ciascun uomo”] l’Essere Supremo Onniveggente si tenga pago — nella superlatività del proprio imperio — d’una ottemperanza solo “intrinseca” [di “valenza individuale”] o d’una ottemperanza solo “estrinseca”: di “valenza sociale”. Non può il “comandamento totalizzante” dell’Essere Supremo — che agli uomini guarda “dal di dentro” — non investire le umane creature [le “singole creature”] nella pienezza del lor essere, e nella pienezza del lor agire. Non può non investirle nella “interiorità del sentimento” oltre che nella “esteriorità della condotta”. Non può restar in somma indifferente — il Giudizio dell’Essere Supremo — al “perché” [nella pienezza del lor essere] gli uomini agiscono così come in concreto agiscono. Né può fare astrazione — quel Giudizio — da un “consentimento edificante” dei destinatari: i quali [proprio nell’intima “consapevolezza del precetto”] lo « vogliono » onorare. Ciò che al Creatore preme [al « *Deus semper aequus* », « *semper bonus* », della *pietas*

testamentaria] è che le Sue creature — nella libertà del proprio arbitrio — « *si conducano così come devono condursi* » (3).

« *Deus omnia videt* »: non v'è campo operativo, in cui un simile principio riveli con tanto marcata evidenza il suo valore, quanto quello della esperienza morale di ciascun singolo mortale.

##### 5. *Consequente vincolatività totalizzante della precettistica divina*

Come è il “Dio salvifico cristiano” a non restare indifferente [nella superlatività del Proprio ruolo] alla “sorte escatologica degli uomini”, così sono costoro [sono gli uomini, nella lor infima pochezza] a non potere — a propria volta — restar indifferenti al “Governo” e al “Giudizio di Dio”: di quel « Dio totalizzante », nella assoluta assolutezza della Sua Sovranità. Non possono prescindere gli umani — « *velint nolint* » — dalla « pervasività di Dio »: tanto permeante [a voler intenderla in tutta la Sua potenza] da involgere qualunque loro atteggiamento, qualunque loro sentimento: ben anche il più riposto. Chiamati per come sono a percorrere l'*iter huius vitae* — in ragione d'un'ardua meta oltre-terrena — gli *homines viatores* [sensibili alle responsabilità che gliene vengono] non possono starsene incuranti della Sanzione celeste inappellabile: la quale [agli occhi, s'intende, di chi “crede”] non può non rivestire un grado sì intenso di certezza da sopravanzare immensurabilmente la efficienza [la gretta *potentia facti*] di qualunque esperimento coercitivo storico: quanto si voglia severo-attento-vigoroso.

Difetterebbe d'ogni « spessore spirituale » [potrebbe rivelarsi sin

---

(3) Non si possono ripetere — per l'ordine divino — le considerazioni critiche che da una certa dogmatica son mosse [forse con qualche eccesso di acribia] alla « imperatività » dell'ordine civile. Checché difatti possa dirsi dei modi normativi di quest'ultimo — non varrebbe di certo asseverare [quanto al nostro caso] che la stessa precettività divina non altro costituisca che un « sistema sanzionatorio »: interveniente *post factum*: « *a violazione intervenuta* ». Ciò quasi che l'ordine celeste si possa reputarlo indifferente alla « risposta obbedenziale » dei soggetti: al modo in cui questi reagiscono all'imperativo loro indirizzato; e quasi che alla precettività celeste non altra funzione debba riconoscersi se non quella di far seguire certi « *effetti condizionati* » al compimento — per opera dei soggetti agenti — di certe « *fattispecie condizionanti* ». È viceversa *quoad essentiam* che l'ordinamento celeste si presenta in chiave « imperativa »: giacché “Volere Provvido di Dio” [secondo i puntuali intendimenti redentivi che la *pietas* testamentaria attribuisce all'Essere Supremo] “Volere provvido di Dio” è proprio che gli uomini « vogliano » ciò che Lui « vuole per loro »: ciò che Lui « *vuole che essi vogliano* ».

blasfemo] l’« atto di culto esterno » col quale — senza però impregnarlo, nel profondo, d’una sentita « partecipazione numinosa » — o questo o quel soggetto presumesse di adempiere il precetto di rendere a Dio l’onore che Gli spetta. È sempre l’*amor Dei* che a quel soggetto si richiede: e glielo si richiede con la speciale carica emotiva che la specialità del caso esige: « *ex toto corde, ex toto animo, ex tota mente, ex tota virtute* ». Da un *amor* di tal tempra [tanto intensamente percepito, tanto intensamente vissuto nell’« *anima dell’anima* »] gli adempimenti liturgici conseguono « *sicut fructus ab arbore* ». Sarebbe — altrimenti — privar l’uomo del « *lumen sinderesis* »: sarebbe spogliarlo di questa « *anima animae* », come pur dicevano i Teologi. E l’*homo fidelis* [quegli che nel Dogma cristiano ripone la sua Fede e la sua Speranza] sentirà lui stesso entro di sé questa « presenza mistica » di Dio: imperativa a un tempo e soccorrevole: severa a volte [“possessiva”] a volte tollerante. La sentirà [nella provincia più riposta e più gelosa del suo essere] come « *totalmente altra da sé* »: e come tuttavia « *parte di sé* ». A lui « voce di Dio » parranno senza meno i moniti e parranno i rimproveri e gli stimoli della sua propria coscienza.

E mancherebbe parimenti di « significazione spirituale » la stessa « condotta umana esterna » [conforme a un metro oggettivo di giustizia e di equità] nella quale o questo o quel soggetto venisse a concretare il proprio atteggiamento verso il prossimo senza informare il suo operato a un sentimento effettivo di *dilectio*. Non basta [secondo una logica spiritualistica esigente] fare agli altri quanto si vorrebbe gli altri ci facessero. Occorre — in più — nutrire realmente verso il prossimo un’*intima dilectio*; e occorre nutrirla « *propter Deum* »: secondo quanto agli uomini si impone in una temperie teocentrica e teotropica. C’è che [nel dare disciplina alle « relazioni orizzontali » che gli uomini intessono fra loro] l’imperativo divino — nella perentorietà del suo integrismo — involge ben anche e maggiormente il « rapporto verticale » [di pozione elevatezza e di pozione delicatezza] che — nel medesimo contesto — vincola ciascun essere umano al suo Creatore e suo Signore. Non « *carnaliter* » deve volgere all’altro la « *dilectio hominis in hominem* »: sì invece « *spiritualiter* » (4).

---

(4) È giustappunto a questo modo che [a voler rifarci al *principium primum* della deontologia pratica evangelica] va inteso il monito per cui bisogna nutrire entro di sé — a propria edificazione spirituale — sentimenti d’amore verso il prossimo: e sentimenti di

Erroneo ritenere che il precetto divino [in quanto precetto d'ordine giuridico: di “diritto divino positivo”, di “diritto divino naturale”] possa venir considerato — un po' alla buona — come una semplice « *variante del precetto etico* »: come integrativo d'una sorta di « *morale sociale* », concepita alla maniera d'un organico apparato di « *convincimenti generali di doverosità comunitaria* »: tali da stare all'ethos collettivo più o meno come all'ethos personale di ciascun essere umano stanno le regole morali intese in senso stretto. Ben altro il senso delle norme costitutive dell'« ordine etico divino » e delle norme [“parallele”] costitutive dell'« ordine giuridico divino ». Son norme [quanto si voglia interagenti] che vanno rettamente intese quali “espressioni precettive per sé stanti”, in sé concluse: non solamente corredate di differenti coefficienti d'efficacia pratica, sì anche dotate d'altri contenuti normativi: soffuse — diremmo — d'altro spirito. Volgono le prime [le “norme etiche”] a custodire e valgono a arricchire la coscienza d'ogni singolo destinatario [visto nella sua infungibile realtà: quale « *persona unica semper* »] e — all'occorrenza — mirano a stimolarne e procurarne il pentimento: un pentimento, s'intende, genuino: che tale non sarebbe [“*intus in animo*”] se non accompagnato — sempre che il “*poenitens*” possa farlo — dai necessari adempimenti in pro del soggetto “*in quem peccatur*”. Varranno invece le altre norme [quelle di “diritto naturale”] al soddisfacimento di quanto convenuto: indipendentemente dal fatto che chi adempie lo faccia di buon animo o mal animo.

Segnatamente poi forviante la tendenza [assai diffusa] a rappre-

---

tanto pressante vividezza dal tradursi in atti concreti che gli giovino. Si tratta d'una “prescrizione interioristica” che — nella strutturazione del *praeceptum Dei* — non si presenta dissociabile dalla “prescrizione esterioristica”, che [riguardando stavolta, con immediatezza, quel conseguente comportarsi pratico] esige che l'interno sentimento — per come appunto avvertito entro di sé — venga tradotto in atto: non più solo in ragione del destino escatologico del soggetto agente, sì anche a giovamento degli “altri” che possano trarne giovamento.

Speculare il meccanismo della “prescrizione interioristica” per cui [pur sempre a propria edificazione spirituale] bisogna rifuggire da sentimenti di astio per il prossimo, specie se tanto radicati all'animo da giungere a tradursi in atti esteriori ostili. Intimamente correlata si presenta [nel *praeceptum Dei*] detta “prescrizione interioristica” alla “prescrizione esterioristica” che proibisce tali consequenziali azioni avverse: nell'immediato interesse, questa volta, di quanti possano soffrirne nocumento

sentare il precetto trascendente d’ordine giuridico come un che di simile a un « *precetto etico rafforzato* »: semplicemente arricchito di quel tanto in più ch’è costituito dalla “*coercibilitas contra nolentes*”: dalla possibilità d’una *districtio*: d’una *animadversio*, per rifarci al lessico della Grande Canonistica. Laddove [a voler sempre tenersi a una corretta scala valoriale] non si può non ribaltare questa impostazione. Non si può non rilevare il fatto [sin ovvio!] che — in un sistema di carattere teo-centrico — il rapporto di valenza fra eticità e giuridicità va proprio ribaltato, rispetto a come quel medesimo rapporto è adusa intenderlo la consueta logica giuridica, d’impianto diciamo così “positivistico”. Scarsa sensibilità denota ai limpidi valori dello spirito l’assumere che una qualche regola [quando non assistita da ferree sanzioni costrittive umane] abbia un rilievo “soltanto etico”: alla maniera d’una sorta di « *lex minus quam perfecta* » Laddove — per colui che crede — non può non rivelarsi ben più seria [non può non rivelarsi più impegnante] la “responsabilità pneumatica” che verso l’Altissimo venga a assumersi col disattendere i Suoi comandamenti, a paragone della responsabilità — semplicemente “materiale” — in cui si incappi contravvenendo a precetti nulla più che umani, quanto che sia corroborati da robusti strumenti coercitivi. Se mai « *minus perfectae* » — in ambito morale — saranno quelle proposizioni etiche [pensose della edificazione spirituale dei soggetti] che a questi non si impongano nei modi d’un precetto vincolante — al quale non ci si possa sottrarre *sine culpa* — ma si restringano a una più semplice funzione parenetica: promotrice e esortativa: persuasoria <sup>(5)</sup>.

---

(5) Segno d’una evidente commistione concettuale è il fatto [continuamente riscontrabile: né soltanto nel linguaggio comune] del considerare il termine “morale” come un che di distinto dal termine “etico”: quasi che i due termini [in quanto “sostantivo” l’uno, in quanto “aggettivo” l’altro] stiano a indicare cose bensì vicine ma diverse. Col che non si tien conto che quel differenziarsi linguistico non ha se non una spiegazione etimologica. Se mai c’è da distinguere le norme dell’etica [ossia della morale] — quali attengono alla interiorità delle coscienze in ragione della loro purezza e della loro dignità — dalle norme [non più “interioristiche”, stavolta, ma “comportamentali”] della « correttezza », della « signorilità », del « garbo », e via di questo passo. Le quali [non vincolanti alla stregua delle norme propriamente giuridiche: men che meno poi coercibili] hanno però “impatto disciplinare” — spesso serio — nei rapporti che passano fra gli uomini [se non altro in certi ambienti] ed hanno — pur esse — una propria

[Non si può poi non rilevare come certe “qualificazioni”, per come vengono a proporsi quanto ai semplici rapporti che passano fra gli uomini, non siano applicabili *de plano* a quelli, immensurabilmente più impegnanti, che passano fra gli uomini e il loro Creatore e Giudice: sempre s’intende che si assuma, per atto categorico di fede, che la censura celeste sia cosa ben più seria, e cosa ben più certa, delle condanne pronunciate non altro che dagli uomini. La “effettività” della sanzione è cosa diveramente valutabile secondo che ci si collochi sul piano dei rapporti non altro che terreni, meramente inter-umani, oppure ci si ponga su quello, incomparabilmente più elevato, incomparabilmente più impegnante, dei rapporti devoti con l’Altissimo].

#### 6. *Ulteriore disamina di queste partizioni interne all’ordine divino*

Integristica [s’è visto] la pervasività di cui è dotata — per sua propria essenza — la precettistica celeste: capace — com’è — di vincolare gli uomini nella pienezza del lor essere: nell’intimo sentire, nell’agire estrinseco. È quando la si vien invece a trasferire nei nostri usuali schemi concettuali [è quando la si viene a valutare secondo i nostri criteri sistematici] è allora che la precettistica celeste — per sé “totalizzante” — finisce col presentarsi operativamente sotto diverse specie. È allora [pur questo lo è visto] che vien fatto di assumere la normativa divina siccome costituita di “due distinte precettistiche”: operanti come di conserva. Di queste l’una è riferita alla “interiorità della coscienza”, in quanto attenta all’*opus operantis* nella logica della “imperatività morale”; l’altra è riferita alla “esteriorità del comportamento”, in quanto attenta per sua parte all’*opus operatum* nella logica della “imperatività disciplinare”. Accade perciò — su questa falsariga — che ciascun comandamento celeste [quanto che sia “totalizzante”] venga a risolversi come in una « coppia di precetti

---

vincolatività. La quale potrà — dagli uni — essere avvertita interiormente, e farsi fattore della loro personalità. Potrà non essere — dagli altri — accompagnata da una sentita partecipazione coscienziale: onde essa avrà bensì buon esito nella relazionalità inter-personale, ma verrà moralmente [eticamente] a costituire un atto di mero conformismo, se non di mera ostentazione. Vale l’alto insegnamento agostiniano: « *superbia etiam bonis operibus insidiatur ut pereant* ».

paralleli»: i quali bensì attengono alle stesse azioni umane [prese nella organica completezza del proprio essere] e tuttavia le guardano e le apprezzano da angoli prospettici diversi: ciascuno alla sua specifica maniera: in ragione di valori e di interessi di genere diverso: di diverso spessore esistenziale. E questo vale vuoi in ragione della precettistica divina riferibile alla ordinarietà degli atti umani, vuoi in ragione di quella che in sé esprime il Volere libero [assolutamente libero] di Dio.

A risulturne [grazie alla azione combinata delle due suddivisioni dicotomiche che così vengono in questione] è quindi una «quadripartizione dell’ordine teonomico». Onde si dà — nell’ambito della precettività divina di funzione naturalistica — che alle espressioni normative di incidenza interioristica [riferibili all’intima vicenda esistenziale di ciascun essere umano, in ragione della ordinaria esperienza di vita cui è chiamato] si presentino affiancate — stavolta sul terreno della relazionalità comunitaria — altrettante espressioni normative [“parallele”] attente — per quanto invece le concerne — ai comportamenti umani estrinseci, nei quali quell’intima vicenda umana viene a tradursi *extrorsus* in termini fattuali. A presentarsi così in campo [accanto alla “*lex moralis naturalis*”: alla “*naturalis ethica*”] è il “*ius divinum naturale*”: quale risulta da una sorta di «intersubbiectivizzazione della regola morale naturale»: da una sorta di «proiezione di quest’ultima sul piano della relazionalità interpersonale». E una corrispondente partizione si determina nell’ambito della stessa precettività divina di funzione soprannaturalistica [«*veniens ex libera Dei voluntate*»] qual espressiva per sua parte dello “specifico cristiano”. Sicché si dà — nel caso — che alla “*ethica supernaturalis*” [quale si postula dettata da un assoluto *arbitrium Dei* in ragione della ventura pneumatica degli uomini nel doveroso loro tendere verso l’empireo dei *caelestia*] venga a affiancarsi una corrispondente precettistica di stampo istituzionale-disciplinare: stavolta costituita dal “*ius divinum positivum*”: dal “*ius divinum revelatum*”, o “*fundatum*”.

C’è in somma da tener distinto il campo applicativo dell’*ethica naturalis* [volta qual è a abbracciare la totalità degli esseri umani, in quanto portatori ognuno d’una propria coscienza personale] dal campo applicativo dell’*ethica supernaturalis*: per come invece riportabile a una “teofania specifica”, e quindi per come riferibile ai

soggetti umani resi partecipi delle Verità salvifiche loro rivelate: affidate [nel caso della Rivelazione cristiana qual intesa in termini cattolici] alla interpretazione non fallibile d'una Autorità magisteriale. È dalla prima [di funzione "interioristica": perciò "individualistica": volta a soddisfare alle esigenze spirituali non fungibili dei singoli individui per sé presi] è dalla *naturalis ethica* che — a volerne trasferire i canoni sul piano "esterioristico" della relazionalità comunitaria — va ricavata la correlativa precettistica del *ius divinum naturale*: non già volta — per sua parte — a soddisfare [*intus in pectore*] alle specifiche istanze spirituali di ciascun essere umano, sì invece attenta a vincolarlo — nel suo concreto rapportarsi al prossimo — alla osservanza delle altrui esigenze di vita reale. E — in parallelo — è dalla *supernaturalis ethica* [pur essa per sé volta alla obbedienza coscienziale di ciascun singolo soggetto] che — trasponendone le istanze sul piano della relazionalità comunitaria — va ricavata la correlativa precettistica del *ius divinum positivum*: attenta [secondo il Magistero Autentico] a governare *in terris* la umana esperienza, quale propriamente definita dalla teofania vetero e neotestamentaria. È come dire che tanto il *ius divinum naturale* quanto il *ius divinum positivum* risultano da una sorta di proiezione sul piano della relazionalità inter-personale delle prescrizioni [di operatività intra-personale] dell'etica: naturale e sovranaturale.

Di qui — per lo Studioso — una comoda semplificazione sistematica: tale da fargli intendere [senza perderne di vista la "impegnatività totalizzante"] l'articolarsi interno dell'ordinamento trascendente. Gli fa cogliere come compito specifico della regola morale [della regola morale naturale come della regola morale sovra-naturale] sia quello di promuovere l'innalzamento della personalità incorporea dello stesso soggetto vincolato: anche se ciò che si richiede alla sollecitudine umana di costui sia un qualche impegno volto *ad alteros*. È alla « *utilitas sui ipsius* » [è alla « *utilitas animae suae* »] che quel soggetto attende nell'atto di adempiere il precetto. È a quella *utilitas* che dà soddisfazione. È il "suo" tesoro spirituale ch'egli vale a incrementare col proprio dischiudersi nell'intimo a un moto schietto d'altruismo verso il prossimo. Lo immiserisce invece quel tesoro [lo depaupera] se viene a coltivare *intus in pectore* sentimenti di indifferenza verso gli altri: addirittura d'astio. Laddove un così fatto modulo [valevole per la precettività d'ordine etico] vien

come a ribaltarsi se invece ci si venga a attendere agli schemi di doverosità della precettistica d’ordine disciplinare. Avverrà allora che sia proprio l’interesse di quegli “altri” [sia proprio la « *utilitas animae* » di essi: la loro « *utilitas corporis* », la loro « *utilitas bonorum* »] a rilevare siccome specifico oggetto di presidio — e siccome specifico oggetto di attuamento — della parallela disciplinarietà divina di funzione inter-soggettiva. A esercitare allora il proprio ruolo [secondo questi criteri sistematici] non è l’*ethica naturalis*, ma è il *ius divinum naturale*; non l’*ethica supernaturalis*, ma il *ius divinum positivum* (6).

---

(6) Né conta ovviamente il fatto [il quale pur è fomite di molteplici fraintendimenti didascalici] che a esprimere detti precetti paralleli siano le stesse locuzioni. Si tratta [sin inutile notarlo] di proposizioni enunciative necessariamente concise, passibili — nel farne concreta applicazione — d’una pluralità di significazioni precettive: tali proprio da rappresentare partitamente le distinte istanze disciplinari cui si informano. Starà perciò all’interprete [a chi porti sulle formole verbali la propria disamina ermeneutica] l’individuare il contenuto normativo ch’esse formole vengono volta per volta a esprimere: e starà a lui lo svolgere un così fatto contenuto nelle svariate implicazioni applicative. E va da sé che [nella realtà umana] la considerazione dell’*opus operatum* possa ben valere — in ragione del giudizio d’ordine morale — a “quantificare” [se può dirsi] il grado di positività o negatività dell’animo dell’*operans*. Laddove — per sua parte — potrà ben essere la considerazione dell’*opus operantis* a “quantificare” il grado di positività o negatività sociale dell’*opus operatum*.

Così — per un esempio — la formola precettiva « *non rubare* » [quando chiamata a esprimere la regola morale attenta alla esperienza interioristica del potenziale ladro] starà a significare che il soggetto destinatario, del cui interesse spirituale l’ordine morale si fa appunto carico, non deve attentare alla integrità dell’animo suo proprio, covando un « *immoderatus amor habendi* »: specie se poi venga a nutrire questa mal posta cupidigia con tanta intensità dall’esserne tratto a impadronirsi della *res aliena*. Moralmente colpevole [benché giuridicamente non incriminabile] anche quegli che — concupendo con speciale bramosia la cosa altrui — non riesca tuttavia a impossessarsene per fatto indipendente da un moto suo proprio di respiscenza. Invece altro discorso s’ha da fare se — stavolta — quella medesima formola verbale la si assuma come espressiva d’un precetto [di tipo giuridico-disciplinare] attento alla relazionalità inter-soggettiva. Essa — allora — starà a significare che il soggetto destinatario non deve indebitamente compromettere le altrui sostanze, ponendo *de facto* l’oggettivo evento antisociale della arbitraria sottrazione della *res aliena*: e ciò specie le volte che a questa mala azione [eticamente negativa] il nostro si determini con intento segnatamente biasimevole. Giuridicamente non responsabile — per contro — il soggetto la cui vogliosa smodatezza non giunga a sostanzarsi [quale possa esserne il motivo] nel fatto anti-sociale della *mala ablatio* o della *mala retentio*. Moralmente poi colpevole, ma giuridicamente insindaca-

### 7. *Irradiazione della precettività divina trascendente negli ordini terreni*

È così fatto l'ordinamento trascendente [considerato nella assolutezza della sua eminenza e nella sua complessità] da trascendere — immensurabilmente — la capacità di normazione umana: vuoi della Chiesa, vuoi d'ogni altra Potestà terrena. Perciò non figurabile che la normativa trascendente possa travasarsi per intero [nella poliedricità dei suoi elementi] in alcuno degli ordinamenti terreni subalterni. A nessuno di questi ordinamenti la normativa celeste assegna *in toto* [né potrebbe] la gestione autoritaria di quella composita esperienza, ma a ciascun ordinamento detta gestione la commette per l'un o l'altro tratto: « *ratione spiritualium* », « *ratione temporalium* ». Intanto — per ciò che lo concerne — non è tanto valente l'ordine ecclesiastico [né lo sono gli ordini giuridici civili] da poter “ricepire” al proprio interno il « *corpus ethicarum* » come una componente normativa loro propria. È la stessa “incidenza interioristica” del comandamento trascendente [quale rapportabile alla potenza degli « occhi di Dio che tutto vedono »] a non poter trovare idonea rispondenza negli ordinamenti non altro che terreni: retti — per come questi sono — da semplici creature umane, le quali quella superna capacità visiva non posseggono: « *homines vident ea quae parent* ». Sta a significare — un tale limite — che qual si sia espressione del potere umano [qual si sia ragione di dominio un uomo si trovi a vantare in capo ad altri uomini] incontra — né potrebbe esser altrimenti — il termine oggettivo costituito dalla impenetrabilità della coscienza del *patiens* di volta in volta interessato: la cui interna dirittura o interna improbità [la cui *bonitas*, la cui *malitia*] sono realtà psichiche non percepibili *ab extrinseco* se non in via congetturale: quando non in dipendenza d'un auto-disvelamento [della “esomologesi”, di cui parlano i teologi] al quale quei medesimi soggetti sentano in coscienza di dover determinarsi. Il legislatore terreno [l'« *homo qui est legis lator humanae* »] non può se non stare agli atti esterni. Egli [si diceva] « *non habet iudicare nisi de exterioribus actibus* ». È solo Dio [« *qui est lator legis divinae* »] è solo

---

bile, il soggetto che [credendo trattarsi d'una *res aliena*] venga a impossessarsi *furaciter* d'una *res* che invece è *sua*.

Dio quegli ch’è in grado di « *iudicare de interioribus motis voluntatum* ».

Sovra-ordinata — in assoluto — a qual si voglia ordinamento umano [proprio perché umano: legato alla propria finitezza] la componente etica dell’ordine divino. Sovra-ordinata — in assoluto — la stessa componente comportamentalistica di quell’ordine. Rispetto ad esso [rispetto a un sì eccelso ordinamento: il quale nel Volere dell’Altissimo trova il proprio Autore e trova il proprio Giudice] gli ordinamenti terreni non altrimenti si porranno — nella logica teo-centrica — che quali “apparati secondari”: puramente “funzionali”. Loro compito specifico sarà quello [giustappunto “strumentale”] di creare e mantenere le condizioni estrinseche [“istituzionali” e “disciplinari”] che maggiormente si confacciano alla esperienza coscienziale degli « *homines in huius vitae itinere peregrinantes* »: mettendo ognuno in grado [per quanto dipende dalle sue determinazioni personali, e dalle condizioni estrinseche del suo esserci al mondo] di vivere a modo debito — « *ratione spirituum* » — la propria irripetibile vicenda esistenziale: del che non a questa o a quella Potestà terrena [quanto che autorevole] avrà da render conto — ciascun essere umano — sì invece a Dio: direttamente.

Canone dogmatico primario — in un simile contesto — deve quindi dirsi quello che l’ordine divino trascendente venga a porsi come “presupposto” [e venga a porsi come “archetipo”] degli apparati istituzionali e disciplinari terreni del cui apporto strumentale esso si giova nel suo « *agere in homines per homines* ». Onde — in questa logica — il principio della sovrintendenza provvida di Dio viene a combinarsi col principio della fruizione che l’Eterno [nella Eminenza assoluta che Gli è propria] faccia dell’opera degli uomini [« *Deus agit per homines* »] al fine di attuare — « *in homines* » — i Suoi provvidi disegni. Parlo dell’affidamento [*divinitus*] a ciascun apparato pubblico terreno d’un “compito ministeriale” di sua specifica spettanza, finalizzato a un *maius bonum* da conseguire e custodire e propagare. Sicché [lungi dall’ergersi nei modi d’una “intercapedine” fra l’ordine divino trascendente e le singole esperienze aggregative umane] ciascun apparato pubblico terreno si vien a porre — nel sistema — come investito *ab alto* d’una sua propria “militanza strumentale”: d’una specifica “missione” [ordinatrice e

stabilizzatrice] attenta a secondare — armonizzando le incombenze di rispettiva pertinenza dei Centri terreni di potere — la operatività quanto più piena dell'ordine divino su ciascuna di tali circoscritte realtà umane. Parlo dell'ordine divino preso [come detto] nella “interezza dei suoi tratti”: nella sua “duplice valenza vincolante”: non semplicemente “esterioristica”, sì anche e soprattutto “interioristica”. E parlo dell'ordine divino preso [come detto] nella sua “duplice destinazione funzionale”: “naturalistica” e “soprannaturalistica”. Sicché a venirne — nel corpo e nella logica degli ordinarmenti derivati — è un correlativo irradiazione dei superiori principi direttivi: per come questi [nel presiedere alla esperienza aggregativa umana] partitamente si confanno a quello che è il compito puntuale di ciascun ordine terreno.

#### 8. *Compiti di rilevanza spirituale e compiti di rilevanza temporale*

Mandato ineludibile del reggimento terreno complessivo della *humana multitudo* [a voler porsi in una stretta logica teonomica e teotropica] è quindi quello di creare e mantenere le migliori “condizioni estrinseche” a ciò che gli *homines viatores* — ciascuno ottemperando ai tassativi [non surrogabili] dettami della propria coscienza personale — siano abilitati e siano tratti a « *vivere secundum virtutem* »: col che sia loro dato « *pervenire* » [« *per virtuosam vitam* »] « *ad fruitionem divinam* ». Conseguenziale — pertanto — l'esigenza d'un correlato “sinergismo funzionale” fra Autorità civile e Autorità ecclesiastica: quali deputate a sovrintendere [facendo ciascuna la sua parte] all'ordine diarchico cristiano. Esse avranno bensì da esercitare i rispettivi uffici sui “medesimi individui” [*cives* al tempo stesso che *fideles*] e avranno bensì da esercitarli sui “medesimi atti umani”, ai quali quei *cives-fideles* addivengano nel proprio agire pratico: senza — però — che a risulturne sia un mescolamento [come una ibrida mistura] di competenze eterogenee: quasi che il compito dell'una possa venir a intorbidire il compito dell'altra Autorità, o possa venire a ostacolarlo o conculcarlo. Non un clima conflittuale [si diceva] ha da segnare quell'articolato quadro operativo: al quale propriamente per contro si confanno i modi collaborativi d'una « *amicitia vicissim fortissima* ». Del che [d'un simile concorso parallelo di qualificazioni normative su ciascun

comportamento, individuale o collettivo, in quanto appunto valutato da angoli prospettici diversi] la speculazione dottorale dell’*aetas aurea* della Chiesa neo-latina — ancorché sprovvista di sofisticati parametri teoretici — mostra di avere una visione ben precisa: ben più nitida di quella che in proposito rivela [con tenacia] tanta parte della moderna canonistica.

Risponde alla logica di questo composito sistema che a presiedere alla ordinaria economia degli « ordinamenti giuridici terreni di funzione secolare » [in quanto apparati investiti in via istituzionale del compito civile di gestire un simile assetto societario] sia la componente normativa dell’ordine divino costituita dal *ius naturae*. Sta a dire che detti ordinamenti [siccome legittimati da quel *ius superius*] son tenuti a farsene interpreti, e son tenuti a farsene attuatori *in temporalibus*: riversando nelle rispettive *leges positae* le poziori istanze giusnaturalistiche: debitamente calibrate. A risultarne diciamo così “privilegiato” sarà — allora — il momento “esterioristico” della precettistica celeste: quello attento alla ordinaria relazionalità comunitaria: al come gli uomini si portano gli uni verso gli altri [fattualmente] negli ordinari frangenti della vita: « *tam in bonis quam in malis* ». Diverso il discorso che va fatto quando a venire al proscenio sia piuttosto la « esperienza di vita della Chiesa ». Preponderante — allora — è l’incidenza del *ius divinum positivum*: di quella componente normativa dell’ordine celeste che [non legata al corso ordinario delle umane cose] è in tutto e per tutto dipendente dal Volere assolutamente libero di Dio: d’un « *Deus volens quod vult* ».

Comunque [quel che si possa dire di siffatte partizioni settoriali] ciò che vale a segnare il sistema cristiano-cattolico — a voler prenderlo nella interezza dei suoi tratti — è il principio-cardine della “ordinazione strumentale”, rispetto alla poziore “eticità”, della normazione terrena complessiva e del complessivo governo terreno delle cose umane: per come capaci — l’una e l’altro — di esprimersi “*effectualiter*”. Questo il principio-base [questo il « *fundamentum positum pro certo* »] dal quale la Chiesa-Istituzione non può astrarre se non negando la sua stessa « *ratio essendi et operandi* ». Non può la *Ecclesia constituta* — nell’adempiere il suo ufficio — non reclamare e procurare che tocchi alle stesse prescrizioni civilistiche di concorrere [proprio perché ordinate in via istituzionale a « *provocare*

*cives ad bonum* » e « *arcere cives a malo* »] a secondare *ab extra* e a garantire — per come ottenibile in via autoritativa — la capacità di operazione della precettistica morale, in quanto precettistica attenta a incrementare « *intus in pectore* » la « *bonitas* » dei singoli soggetti — di volta in volta interessati — e d'altro verso attenta a contenerne la « *malitia* ». A discenderne nella esperienza complessiva della *civitas christiana* [appunto riflettendone l'impianto teopolitico] è l'istanza d'una concomitante promozione e d'una concomitante guarentigia civilistica degli “atti virtuosi”: dei comportamenti personali che [« *testante ecclesia* »] vanno ascritti — nella oggettività del loro porsi — nel novero degli “atti umanamente meritori”. E — d'altro verso — a discenderne è la istanza d'un concomitante sfavore civilistico per gli atti umani giudicati “peccaminosi” dalla Chiesa, o quanto meno “non-virtuosi”. Come dire [a voler sempre tenerci a una logica teonomica] che — a rilevare in termini civilisticamente negativi — non sarà la sola fattispecie del “*peccatum*” sì anche quella dello “*scandalum*”: del condursi umano che [sia o non sia peccaminoso nell'animo dell'*agens*] si presenti sì poco edificante — nella sua fattualità — da poter turbare la “sensibilità etica del prossimo”. E [com'è ufficio del Buon Principe Cristiano il sostenere, per quanto gli è fattibile, l'operato sacerdotale e prelatizio] così sarà spettanza della Potestà Sacrale il farsi — per sua parte — promotrice quanto ai sudditi e tutrice d'una sottomissione piena ai propri Principi: d'una sottomissione da osservare non solo « *propter iram* », sì anche « *secundum conscientiam* ».

Di qui la cooperazione fattiva [nel sistema] della due Autorità deputate dall'alto a governare la *civitas-ecclesia* nei suoi vari tratti: sopperendo — ciascuna a proprio modo — alle diverse esigenze delle singole vicende personali e della complessiva realtà comunitaria. Di qui [“*ex parte auctoritatis sanctae ecclesiae*”] una sorta di “anatemizzazione del *delictum*”. Dico d'una qualificazione ecclesialmente negativa dei comportamenti giudicati civilmente nocevoli dalla Autorità politica. Al che corrispondeva [“*ex parte auctoritatis civilis*”] una simmetrica “penalizzazione del *peccatum*”, e rispondeva una simmetrica “penalizzazione dello *scandalum*”. Donde l'istanza organica d'un reciproco “apporto funzionale” [nel contesto della *communitas christiana*] fra compito ecclesiastico e compito civile. Si assumeva — in un siffatto quadro — che alla « *munitio ecclesiasticae*

*disciplinae* » [di spettanza dell’apparato pubblico civile: forte della « *potentia* » del suo « *brachium* »] dovesse corrispondere — in sede sacerdotale e prelatizia — un concomitante avallo « *sub poena anathematis* » delle attività governative. Era concorso organico di qualificazioni normative [e di energie attuative] ordinato — per lungo arco di secoli — al comune obiettivo di conservare [mercé la guarentigia, a un tempo, della *quies civium* e della *quies fidelium*] l’assetto sociale costituito: qual ordinato in termini binari. Sicché l’una e l’altra componente [l’una e l’altra Istituzione] finivano — in fondo — con il porsi come branche di un medesimo apparato di governo: quale voluto da Dio stesso, e quale da Dio stesso deputato a reggere — di comune intesa — un ordine giuridico-sociale-religioso superiormente stabilito: non già concepito alla maniera d’autonomo prodotto d’un impegno umano libero e responsabile [teso a adeguare le strutture formali della società terrena ai rinnovantisi bisogni della vita: della Storia] sì invece alla maniera d’un rigoroso assetto d’ordine “binario” — di dipendenza sovra-umana — istituito [a proprio insindacabile e irrecusabile giudizio] da un Volere Sommo: al quale — nella loro pochezza — gli uomini non possono opporre in assoluto il proprio arbitrio.

E come si poneva ai massimi livelli [in fatto di rapporti fra *auctoritas regum* e *auctoritas sacra pontificum*] così quel concorso di qualificazioni valoriali [quel valutare in parallelo “liceità-illiceità civile” e “liceità-illiceità ecclesiale”] veniva a riproporsi — nell’ambito di vita reale della *ecclesia-civitas* — in fatto di semplici rapporti fra *personae subditae ac privatae*: accreditabili [pur esse] di comportamenti personali rilevanti a un tempo e in chiave temporale e in chiave spirituale: e quindi sottoponibili [pur esse] a concorrenti intervensioni autoritarie: “*sub specie temporalium*”, “*sub specie spiritualium*”.

\* \* \*

Questa « costruzione a gradi dell’ordine giuridico europeo » [quale caratterizzata dalla sovra-ordinazione formale e materiale del *ius naturae*: e quale a sua volta risultante dalla trasposizione, sul piano della relazionalità inter-soggettiva, della disciplina morale naturale d’operatività intra-soggettiva] questa « sistemazione pubblicistica duale » è durata sin tanto che a mantenere il suo primato [« *in scholis* » e « *in palatio* »] è stata la « idea-guida » preposta alla

interezza del sistema: ossia sin tanto che [« *in scholis* » e « *in palatio* »] s'è per l'appunto dato credito al *principium princeps* della presenza — al vertice dell'ordinamento universale della *societas generis humani* — d'un « serto di valori categorici » [sanzionati dalla Ragione del Creatore e dal Suo non trasgredibile Volere] « *sottratti in assoluto alla disponibilità ideologica-politica-giuridica degli uomini* » e rimessi alla loro « *gestione obbedenziale* ».

## CAPITOLO IV

### LA “POTESTAS ECCLESIAE” NEI RAPPORTI FRA PRIVATI

1. Parallelismo fra “obbligazioni di coscienza” e “obbligazioni naturali”. — 2. Ricusazione canonistica del principio romanistico « *ex nuda pactione nulla oritur actio* ». — 3. Considerazioni incidentali sul concetto di « normatività della natura ». — 4. Ripercussioni temporali dell'intervento sacramentale e disciplinare della Chiesa. — 5. « *Corruptio fraterna* »: sua progressiva metamorfosi: « *peccatum non dimittitur nisi restituatur ablatum* ». — 6. Dalla « *denunciatio evangelica* » alla « *denunciatio iudicialis privata* », fattasi un che di succedaneo della « *civilis actio* ». — 7. Scontati intoppi d'ordine accademico.

#### 1. *Parallelismo fra “obbligazioni di coscienza” e “obbligazioni naturali”*

Di questa complessa — pur ordinata — convergenza sui medesimi atti umani d'una serie di “significazioni valoriali eterogenee” [da trattare ciascuna a proprio modo: secondo i rispettivi criteri informativi m'è parso appunto di trovare — nel corso d'una scrupolosa investigazione sulle Fonti condotta per più anni — una autorevole conferma nell'alta testimonianza magistrale dei Decretisti e dei Decretalisti dell'*aetas aurea* della *scientia canonum*. Da quel lontano insegnamento [dal modo di quei Maestri di trattare i casi umani volta per volta sottoposti al loro esame e al loro apprezzamento] m'è parso di poter anche desumere concludenti criteri cognitivi — e concludenti criteri ordinativi — onde attribuire a ciascuna qualificazione concorrente [“naturale” o “sovra-naturale”, “etica” o “giuridica”] il senso che propriamente le si addice. E ciò rispetto a una tematica segnatamente complessa, qual è quella dei « negozi promissori »: tematica che [per il medesimo suo involgere al contempo la economia di ciò ch'è spirituale e quella di ciò ch'è temporale: vuoi in ragione del soggetto promittente, vuoi del sog-

getto promissario] risulta segnata da un intreccio specialmente fitto di qualificazioni normative — e di interventi autoritari — di diversa provenienza, di diversa ordinazione, di diversa autorità. Di qui la corposa ricerca storiografica [pubblicata fra il '63 e il '64] relativa a *La obbligazione da promessa con oggetto temporale nel sistema canonistico classico*: rimasta — nei miei ricordi — il cemento intellettuale più impegnante. Criterio direttivo è stato — in essa — il prender atto e consapevolezza critica [secondo le partizioni sistematiche dianzi prospettate] di quanto diverso si riveli il peso delle *promissiones* e dei *pacta* — cui gli uomini addivengano nel proprio condursi pratico — secondo che se ne prenda in conto la valenza rispetto all'ordine divino [considerato nella pienezza dei suoi tratti] oppure rispetto agli ordini terreni competenti per materia.

A presentarsi sotto il primo aspetto [diciamo "*coram Deo*"] è il concorso — in capo al promittente — di "situazioni soggettive parallele", tali da svolgersi come di conserva. A prender corpo — a produrre ciascuna il proprio effetto — sono "obbligazioni di coscienza" [sancite in quanto tali dalla morale naturale: « *quae est ex Deo* »] e sono corrispondenti "obbligazioni naturali", sancite dal diritto di natura da ascrivere pur esso al Dio Demiurgo della Genesi: « *apud quem non est iniquitas* ». Sono — in somma — obbligazioni cui si estende *in thesi* la "superiore vincolatività" che sappiamo essere propria del comandamento divino: vuoi che questo si dia cura — in chiave intra-soggettiva — della utilità spirituale del soggetto « *qui promittit* » [il quale nocerebbe al proprio destino escatologico ove tradisse la parola] vuoi che quel comandamento tenga in conto — in chiave stavolta inter-soggettiva — la utilità materiale del soggetto « *cui promittitur* » al quale sia negato il giusto e atteso adempimento del promesso.

Ora [sul primo dei due piani: quello etico] non viene ad instaurarsi — di là dalle semplici apparenze — alcun "rapporto" [fatto di obblighi e diritti correlativi] fra i soggetti vincolati e i contro-interessati. Il rapporto che si viene a porre su quel piano è [« *proprie loquendo* »] fra ciascun soggetto e Dio. È dell'interesse spirituale individuale del « *promittens* » che si tratta: del come egli si pone « *coram Deo* ». Laddove gli altri [a cominciare dal soggetto « *cui promittitur* »] risentiranno soltanto di risulta della efficacia — o della inefficacia — della *lex moralis* nell'animo del soggetto « *qui*

*promittit* ». C'è che [in quanto “comandamenti d'ordine morale”] l'imperativo divino « non mentire », e l'imperativo divino « mantieni la promessa », assumono a proprio specifico oggetto di presidio [non ho che da ripeterlo] la “integrità interiore” del soggetto promittente: il quale [nella logica delle “obbligazioni di coscienza”] è quegli — ricordiamolo — spiritualmente interessato a dire il vero, e quegli spiritualmente interessato a mantenere la parola. Funzione della norma morale non è quella di risolvere conflitti fra interessi appartenenti a più persone, ma quella di risolvere conflitti fra interessi d'una medesima persona: fra la sua “materiale convenienza” a procacciarsi utilità terrene e la “gratificazione spirituale” che le viene dal tener monda la propria anima. Col che l'altrui interesse [a trarre giovamento materiale dal modo di condursi del destinatario del precetto etico, o a non soffrirne pregiudizio] risulterà appagato soltanto “di riflesso” — « *per obliquum* » — dalla operatività effettuale del comandamento d'ordine morale rispetto al suo destinatario (1).

Diverso il presentarsi del problema quando a venir in campo più non sia la obbligazione di coscienza del *promittens* [quale sancita *in scrinio pectoris* dalla regola morale] ma sia la correlata obbligazione estrinseca: non più vista — stavolta — alla maniera d'una obbligazione interioristica, ma qual obbligazione d'ordine sociale: d'ordine giuridico. Sarà l'altrui pretesa a esser allora fatta oggetto diretto di presidio dalle norme [parallele a quelle etiche, ma non confondibili con esse] del “diritto divino naturale”: le quali sono appunto le norme comportamentali che [come proiettando, ricordiamolo, le

---

(1) Ciò detto quanto al “promittente”, c'è altresì da valutare [a voler sempre tenerci nello spirito dell'ordine morale] la positività o la negatività coscienziale dello stesso “promissario”: il quale può sì trovarsi — per sua parte — a vantare una pretesa irreprensibile [tale da non intorbidire la limpidezza del suo animo] ma ben anche può incappare in un che d'eticamente illecito: sia nel *quantum*, sia nel *quomodo*. Può essere la sua una pretesa abietta o esorbitante, o estorta con la forza o con la frode. Sicché a quel *devians* [sempre che abbia a cuore il proprio destino escatologico] starebbe rinunciare al proprio credito e a lui starebbe preoccuparsi di rendere il soluto, di restituire il malto, di riparare il danno. Senza di che la sua pretesa [quanto si voglia valida “*civiliter*”: realizzabile quindi “*iussu iudicis*”] rimarrebbe iniqua — quindi per lui pregiudizievole — agli occhi onniveggenti del Buon Dio. Di notevole rilievo la tematica della “*malitia creditoris*”, e della conseguente “*restitutio indebiti*”.

regole morali sul piano della relazionalità inter-personale] volgono — per ordinazione loro propria — alla tutela di chi faccia affidamento su quanto gli sia detto e quanto gli sia promesso. Come dire che — nella logica delle “obbligazioni naturali” — l’interesse materiale del promissario ha titolo a esser realizzato di per sé [giusto in quanto suo interesse materiale] e non invece in via indiretta: in conseguenza — s’è veduto — del rispetto che il promittente nutra per il proprio sostrato spirituale. Al principio della operatività “interioristica” della norma etica [qualificatrice dell’intima *conscientia* del destinatario; e attenta agli atti esterni unicamente in funzione della graduazione della *bonitas* o della *malitia voluntatis* del soggetto agente] viene così a affiancarsi — in parallelo — la funzione “esterioristica” d’una norma invece intesa a governare l’*actus* non più sul piano individuale ma sociale; e intesa a governarlo assumendo l’*animus* [la *intentio* sottostante all’*actus*] non per sé — stavolta — ma quale fattore quantificativo del grado di socialità o di anti-socialità del comportamento contemplato (2).

2. *Ricusazione canonistica del principio romanistico « ex nuda pactione nulla oritur actio »*

Ben si comprende allora il modo diverso d’atteggiarsi — in merito — dell’ordine ecclesiastico rispetto all’ordine civile. Chiaro che [se la *promissio* e il *pactum* li si valuta, col debito rigore, nella loro “significazione spirituale”: siccome è compito proprio dell’ordine ecclesiastico] a interessare — in positivo o in negativo — sarà precipuamente la vicenda umana di colui che sia chiamato alla gestione [*intus in pectore*] della propria eticità: nel che costui sarà

---

(2) Ben allora può succedere che una osservanza intrinseca si dia da parte del soggetto vincolato [le volte che questi avverta vivo, entro di sé, l’alto dovere morale di adempiere il promesso] senza che — per ragioni indipendenti dal suo *velle* e dal suo *posse* — egli sia in grado di tradurre nei fatti quella *bona intentio*. Col che [agli occhi dell’Eterno: che della coscienza è Sommo Giudice] l’obbligazione di coscienza è soddisfatta tutto che in mancanza del soddisfacimento della parallela obbligazione naturale. E — d’altro verso — potrà darsi che il promittente osservi la propria obbligazione naturale, non per un moto incalzante di adesione coscienziale, ma per altre ragioni d’altro segno. Sarà allora la obbligazione naturale a essere osservata, non quella di coscienza.

soggetto alla potestà sacramentale del *Sacerdos*, che è quegli cui giustappunto si compete di « *decernere de internis* ». Rispetto al nostro tema varrà quindi il principio per il quale « *qui venit contra simplex verbum mortaliter peccat* ». Obbliga in coscienza la “*nuda promissio*”: obbliga in coscienza il “*nudum pactum*”. Non altrettanto invece rigido il discorso che poteva farsi [e veniva appunto fatto dai Legisti] quanto agli ordinamenti di “rilevanza temporale”: nella cui giurisdizione rientrava — di principio — la materia delle “obbligazioni con effetto temporale”. Sta allora alla *sapiens aequitas* [sta alla *prudencia regnativa*] del Legislatore civile soppesare — secondo provvidi criteri equitativi — gli interessi in gioco. Sta alla sua ponderatezza stabilire se questa o quella “obbligazione naturale” [per come volta per volta si presenta nel vivo della relazionalità comunitaria] possa venir assunta — « *propter aequitatem praestationis* » — come una “obbligazione anche civile”: o se invece una simile qualifica [perché non fondata a sufficienza] necessiti d’una ulteriore integrazione, formale e sostanziale. Quanto si postula [in sede civilistica] è che alla *naturalis obligatio* si accompagni una *civilis ratio*. Onde — a venir in campo in questa prospettiva — è la materia dei cosiddetti « *vestimenta* » [« *re* », « *verbis* », « *litteris* », « *consensu* »] i quali — non determinanti in foro interno — “rivestono” la *nuda promissio*, e “rivestono” il *nudum pactum*: così da farne una promessa e farne un patto al cui attuamento ci si possa congruamente prevalere degli strumenti coercitivi predisposti dall’ordinamento secolare. Sono quei *vestimenta* a fare d’una « *obligatio naturalis tantum* » una « *obligatio et civilis* ». È una valida « *civilis radix* » [si diceva dai Legisti di formazione romanistica] quella che alla obbligazione naturale « *faciem dat vel formam, vel vestem, ut possit parere actionem* ». [Altrimenti — per rifarci a una *boutade* del Glossatore civilista — sarebbe come se una « *sterilis mulier* » generasse, o come se una « *virgo* » partorisce].

Erano — queste — conclusioni civilistiche da cui non poteva non prendere distanza la speculazione canonistica: sensibile — com’era per sua parte — alle poziori istanze della *naturalis aequitas* siccome in sé espressiva d’una Giustizia somma: della quale la Autorità ecclesiastica sentiva — con singolare tensione — di dover farsi interprete e strumento. Di qui la ricusazione — da parte della *scientia canonum* — del principio romanistico « *ex nuda pactione*

*nulla oritur actio*»: declassato dagli Uomini di Chiesa a “modulo nutritivo di peccato”. Si guardi il promittente [essi affermavano] dal mancare al proprio impegno: « *quia pacta, quantumcumque etiam nuda, secundum veritatem evangelii sunt servanda* ». Tanto che a quel principio romanistico la *communis opinio canonistarum* viene a opporre — in termini potenzialmente generali — la opposta istanza della “azionabilità dei patti nudi”. « *Ad roborandum pactum* » [questa la sentenza canonistica] « *sufficit aequitas naturalis* ». E sempre dalla *scientia canonum* s’arriva a ravvisare in merito un caso di « *correctio legum de iure canonico* »: di guisa che [in linea di principio] la azionabilità dei patti nudi dovrebbe ben esser condivisa dallo stesso ordine civile. Ci si richiamava [con toni talora perentori] alla proposizione di principio « *lex cedit canoni ubi est ei contraria* ». Compito proprio della *ecclesia regens* [rispondente alla « *ratio canonum* »] non soltanto è quello — si diceva — di premere sulla coscienza dei singoli soggetti perché adempiano il dovuto [senza ricorrere a sottili espedienti: di forma o di sostanza] sì anche è quello di agire sulle stesse Potestà civili — e sul magistero dei Legisti — per un adeguamento del diritto civile positivo [non fosse che in via interpretativa] alle pressanti istanze della *naturalis aequitas*. Al che però il sistema civilistico [legato pur sempre ai lasciti del *ius romanum*] rifiutava il proprio assenso: e in linea teoretica e nei fatti. Cosicché si dava che la vantata “azionabilità dei patti nudi” [e delle “nude promesse”] restasse principio strettamente canonistico: « *ex pacto nudo, quod habet in se aequitatem praestationis, oritur de iure canonico naturalis et canonica obligatio: et per consequens actio* »

### 3. Considerazioni incidentali sul concetto di « *normatività della natura* »

Vale notare — a questo punto — come molte incomprensioni ricostruttive del *ius naturae* della Età intermedia dipendano dal fatto [di determinate rilevanza] della diversa accezione che usavano dare di quel *ius* la scienza civilistica, basata su fonti romanistiche, e per sua parte quella canonistica: invece basata [s’è veduto] su dati scritturali. Si dava che — dalla Civilistica — il *ius naturae* venisse assunto nella “accezione debole” che soleva appunto darsene [« *in scholis* » e « *in palatio* »] prima del progressivo affermarsi e preva-

lere della visione creazionistico-providenzialistica di matrice testamentaria. C'è che [quando non ridotto a dimensioni non altro che istintuali: nei modi d'un « *ius quod omnia animalia docuit* »] il *ius naturae* veniva presentato — dai Legisti — alla maniera [di dipendenza appunto romanistica] d'un mero “diritto dei primordi”: d'un *ius primaevum*, attento a reggere i rapporti elementari che si assumeva gli uomini stringessero alle origini: in un consorzio non altro che embrionale. Lo si figurava — « *civiliter loquendo* » — come un *ius* affatto incapace *per se ipsum* di accudire all'infittirsi progressivo della relazionalità comunitaria: e perciò tenuto a cedere il passo [« *usu exigente et humanis necessitatibus* »] alla iniziativa nomotetica degli uomini: al “*ius conventionale*”. O lo si presentava — il *ius naturae* — in chiave blandamente idealizzante: come un serto di principi bensì nobili ma nulla più che astratti: su cui del pari non può mancare di imporsi e prevalere la “*ratio utilitatis*”: come dire la considerazione ponderata [calibrata] delle mutevoli occorrenze del vivere in comune. Ben altrimenti energico — per contro — l'impatto della *lex naturae* sul reale normativo della *respublica sub Deo*: a voler ripensare la tematica [come non poteva non fare il Canonista] in chiave “creazionistica” e “providenzialistica”, tale da rimettere appieno in discussione il tema della « normatività della natura », vista nei suoi presupposti e nei suoi esiti.

Proprio quella diversa fondazione trascendente è venuta a offrire una versione che diremmo “forte” della *lex naturae* [del “*ius naturale divinum*”] siccome espressione ineludibile del Volere celeste, quale manifestatosi « *secmel in perpetuum* » nella ordinazione nativa del creato. Si assumeva [come canone di fede] che — nella Sua Potenza e nella Sua Sapienza — il Dio Demiurgo della Genesi avesse impresso un certo ordine al Creato perché voleva che quell'ordine andasse rispettato: che ad esso si informassero le umane creature nello spendere giorno dopo giorno la propria libertà. Col che veniva il Cristianesimo a fare della *lex naturae* una *norma agendi* di “superiore elevatezza”: capace in sé di rispecchiare la eccellenza della « *ratio gubernativa totius universi* »: e perciò partecipe della “vincolatività superlativa” che intrinsecamente si compete [con tutta la incidenza numinosa che gli è propria] al Volere imperativo — affatto “inderogabile” — dell'Ente perfettissimo. E quindi — « *canonice loquendo* » — a imporsi è la visione “teonomica” [capace di

imponenti sviluppi pubblicistici] d'un « diritto di natura sempre vigente »: « sempre attuale »: sottratto in assoluto alla disponibilità storica degli uomini: politica-ideologica-giuridica. Visione ancora in germe nella tarda antichità: destinata a far valere il suo primato nella avanzata Età di mezzo: condizionando la lettura delle antiche fonti da poco riesumate. Visione comunque impreteferibile in chiave canonistica <sup>(3)</sup>.

Se mai — per quanto di nostro specifico interesse — vale il fatto [del quale non sempre si tien conto] che — in tanto di « normatività della natura » può parlarsi per come se ne sta parlando — in quanto si muova dall'assunto che a procedere dall'*ordo naturae* [quale assetto impresso alla creazione da un Dio Creatore Provvido] non siano degli “ammaestramenti” puri e semplici, quanto si voglia profittevoli, sì invece dei “comandamenti” veri e propri: tali — non da raccomandarsi alla semplice “accortezza” — sì invece da imporsi alla “ubbidienza” degli umani: a cui gli umani son “tenuti” a stare. S'intende che il rivolgersi ad una volontà per esserne ubbiditi è cosa che presuppone — per implicito — trattarsi d'una volontà capace di intendere quanto le viene imposto [e sottostare a quanto impostole] ma capace ben anche di dissentire e rivoltarsi: incappando — per ciò stesso — in una mancanza addebitabile alla sua pochezza, o alla sua protervia. Altrimenti non di “normatività” si tratterebbe, ma di semplice “istintualità”: se non di mera “necessità fenomenica”.

[Discorso a parte andrebbe perciò fatto rispetto ad altri “schemi di uniformità” che possono desumersi dal modo d'essere e operare della “*natura naturata*”. Parlo di quelle “leggi di natura” che — lungi

---

<sup>(3)</sup> Si vero che — in antico — prestigiose fonti filosofiche pagane erano giunte pur esse ad esaltare [sin con enfasi] la genesi divina della *lex naturae*: tanto da immedesimare questa legge con la « *mens divina* »: con la « *ratio recta summi Iovis* ». Essa [si diceva] « *orta autem est simul cum mente divina* ». Con altrettanto slancio si vantava — in via teoretica — la intangibilità di detta legge: dalla cui osservanza [pur questo si diceva] non si può essere affrancati per decretazione di qual si voglia Potestà terrena: « *aut per senatum aut per populum* ». E tuttavia [di là da tali declamazioni di prammatica] si dava che una sì eletta concezione non trovasse se non un pallido riscontro nelle fonti di stretto ordine giuridico. Di più [per via del loro rispondere a richiami culturali e ideali fattisi ormai desueti] le stesse proposizioni romanistiche finivano — nella riflessione dei legisti venuti riscoprendole — con l'esser piuttosto recepite quali semplici apporti sapienziali: nobili [certo] tuttavia incapaci d'una incidente operatività effettuale.

dal contare sul “volere obbedienziale” degli umani, che dalla natura ricevono la vita e dalla natura ricevono alimento — sono da quei soggetti più semplicemente “fruite”, o non son altro che “subite”, indipendentemente dal loro “voler farlo”. Sicché — nel caso — l’*ordo naturae* non più assorge a paradigma cui gli uomini hanno il “dovere” di obbedire fedelmente nello spendere la propria libertà. Si piuttosto va veduto come un fattore al quale è forza che ciascun uomo sottostia — non perché gli venga comandato dal Creatore — ma perché gli fa difetto la “capacità pratica” di eluderlo] (4).

#### 4. *Ripercussioni temporali dell'intervento sacramentale e disciplinare della Chiesa*

Va da sé che [nella realtà effettuale della *respublica gentium christianarum*] la proclamata «azionabilità canonica delle obbligazioni naturali» — in quanto obbligazioni riportabili al *ius divinum* — vedesse circoscritta la propria sfera operativa ai soli casi nei quali fosse dato a questo o quel Giudice ecclesiastico di poter «*se immiscere in saecularem iurisdictionem*». Il che [s’intende] era fattibile soltanto in limitate fattispecie. Lo era «*ratione materiae*»: le volte si trattasse di rapporti intersoggettivi rientranti nella economia della ecclesialità. Lo era «*ratione personarum*»: le volte si trattasse di materie temporali devolute al giudice ecclesiastico in forza d’un qualche *privilegium fori*, o d’una qualche istanza di *tuitio*. Lo era «*ratione territorii*»: le volte che [nei possedimenti della Chiesa] il giudice ecclesiastico venisse a esercitare le funzioni proprie di Giudice civile. Per non dire dei casi in cui — nei territori stessi di pertinenza principesca — l’*episcopus loci* si trovasse a dover intervenire per supplire [«*gerendo vicem comitis*»] alla eventuale incuria della Potestà civile: «*propter desidiam iudicis saecularis*». Ci si

---

(4) Se mai [rispetto ai modi operativi di questa legge semplicemente “fenomenica”: attinente alla dinamica dei fatti di natura, cui i fatti di natura non possono per sé non sottostare] sarà dato all’uomo di ingegnarsi a trarre maggior vantaggio pratico da quanto la natura gli offre, o di ingegnarsi ad evitare e superare gli inconvenienti che invece possono venirligene. Verrebbe sin da dire in questa linea [e ci sarà da riparlare] esser la «cultura degli umani» quella che viene a esprimere nel tempo la lotta tenace della umana intelligenza — forte dei “doni di natura” — contro le “limitazioni” e contro i “condizionamenti di natura”.

poteva poi appellare alla Autorità ecclesiastica, non perché fosse essa a giudicare, ma perché richiamasse al proprio ufficio chi fosse tenuto a farlo. Vantata la interposizione dell'Episcopo « *non ut cognoscat, sed ut iustitiam servare faciat* ». Svariate perciò le fattispecie ipotizzabili: non altro però che eccezionali. Più spazianti per contro gli orizzonti che si aprivano alla potestà valutativa e sanzionatrice [di istituzionale competenza della *ecclesia sanctificans*] esercitabile dalle Autorità sacerdotali proprio in quanto Autorità sacerdotali: e ciò [si noti] non già direttamente sulle “obbligazioni naturali”, ma sulle “obbligazioni di coscienza” in quanto “obbligazioni parallele alle obbligazioni naturali”. Stava a consentirlo [nella complessa architettura del sistema trascendente] l'affiancarsi della precettività del *ius divinum* alla precettività dell'*ethica*. Di lì appunto il presentarsi di “situazioni deontologiche binarie”: disposte come in parallelo, proprio in diretta dipendenza d'una siffatta duplicità di costituenti normative. Ed era giusto un tal “abbinamento” a porre i presupposti a che [nel vivo della relazionalità comunitaria] fosse offerta a quanti vi avessero interesse la facoltà di ricorrere agli strumenti destinati alla realizzazione delle “obbligazioni morali” in ragione della realizzazione “di riflesso” delle correlative “obbligazioni naturali”.

Cade in peccato chi asserisce il falso. Versa in peccato chi manca di onorare la parola. Senza poi dire che [agendo come agisce] quel soggetto mendace o inadempiente può recare ben anche turbativa all'ordinato svolgimento della esperienza comunitaria. Sua personale urgenza coscienziale [« *ne moriatur in aeternum* »] sarà pertanto il proprio intimo opporre alla nocività esistenziale della colpa la virtù gratificante d'una sofferta contrizione: la quale — per quanto conta notare a questo punto — non sarebbe però “autentica” [né sarebbe perciò in grado di compensare il “male del peccato”, né sarebbe in grado di compensare il “male dello scandalo”] se il penitente non si desse responsabile premura di rimediare — per quanto è in lui — al pregiudizio morale e materiale che ne sia venuto per sua colpa all'uno o all'altro confratello, o alla generalità dei confratelli. È suo interesse spirituale l'agire a questo modo: per via che in tanto il “fatto interiore negativo” del peccato [pervaso com'è d'una intima *malitia* così intensa da tradursi in un comportamento estrinseco lesivo per il prossimo] in tanto quel “fatto negativo” può dirsi compensato dal “fatto interiore positivo” del pentimento, in quanto

e solo in quanto questa resipiscenza si presenti sì a fondo radicata — a propria volta — nella coscienza del pentito da tradursi [sempre che sia possibile] nel comportamento estrinseco della “rimozione degli esiti materiali della colpa” (5).

E proprio un siffatto meccanismo [per come appunto incardinato sull’onere, spiritualmente e disciplinarmente ineludibile, della rimozione degli esiti materiali della colpa: « *peccatum non dimittitur nisi restituatur ablatum* »] proprio quel meccanismo funzionale giovava in via determinante alla espansione operativa del sistema. Era quella modalità procedurale a porre i presupposti a ciò che il trattamento della “obbligazione di coscienza” [di specifica spettanza del *Sacerdos* in quanto preposto alla *cura animarum*, o di specifica spettanza del *Praelatus* in quanto tutore della *quies fidelium*] potesse altresì riflettersi sulla sorte della corrispondente “obbligazione temporale” qual assunta verso una qualche controparte. Per cui [se singolari erano i casi nei quali a un Giudice ecclesiastico poteva venir riconosciuta “in via diretta” una competenza giurisdizionale *in temporalibus*] era cosa del tutto ordinaria — viceversa — che la Autorità sacerdotale e prelatizia [spendendo *ratione peccati* la propria potestà sacramentale, o spendendo *ratione scandali* la propria potestà disciplinare] finisse con l’ottenere dal soggetto renitente — in via non “diretta” ma “indiretta” — l’adempimento del promesso. Sicché ne conseguiva [sott’altra, ben diversa, angolazione] che proprio l’intima urgenza di purificazione spirituale del *poenitens* venisse a offrire agli altri [a quanti vi avessero interesse] la facoltà di prevalersi — nel proprio personale tornaconto — degli strumenti

---

(5) Come al *Sacerdos* spetta di « *ligare et solvere* » [in forza della “missione sacramentale”, che gli è propria, di sovrintendere alla esperienza etica dei singoli] così spetta al *Praelatus* — in quanto preposto per sua parte alla “disciplinarietà ecclesiastica” — di far valere il proprio ufficio a tutela della *quies fidelium*: le volte che questo o quel comportamento personale presenti un qualche tratto anomalo, che valga a farne un che di “scandaloso” nell’ambito comunitario: tale da offrire un qualche adescamento [di « *praebere occasionem ruinae* »] a questi o quei fedeli o alla intera comunità dei confratelli. Sta a dire che — come poteva atteggiarsi alla maniera d’un « *opus caritatis* » volto a correggere o punire il fatto del *promittens infidelis* in quanto “costitutivo di peccato” — così l’intervento correttivo-punitivo della Autorità ecclesiastica poteva atteggiarsi alla maniera d’un « *opus iustitiae* », volto a colpire la *transgressio promissionis* in quanto “fatto nutritivo di peccato”.

sacerdotali e prelatizi istituzionalmente deputati al ricupero morale e disciplinare del colpevole.

5. « *Correptio fraterna* »: *sua progressiva metamorfosi*: « peccatum non dimittitur nisi restituatur ablatum »

In una tale prospettiva [a voler appunto chiedersi come possa accadere e in qual misura che strumenti correttivi, attenti alla restaurazione spirituale del colpevole, siano pur anche utilizzabili in ragione del soddisfacimento di concorrenti aspettative temporali] in una siffatta prospettiva presenta particolare rilevanza — nella realtà effettuale — la procedura emendativa [di fondazione scritturistica] della cosiddetta « *correptio fraterna* »: qual esercitabile dal soggetto « *in quem peccatur* ». È reprimenda — questa — che [pur volta, per sua propria ordinazione, al risanamento spirituale del peccatore redarguito: del *correptus*] può anche — e facilmente — risolversi a vantaggio delle aspettative temporali di chi accede alla *correptio*. Dico d'un intervento correttivo rispondente sì in astratto a un provvido criterio solidaristico [qual ha da vigere fra confratelli nella fede] e non di meno “strumentalizzabile” in concreto a vantaggio del *corripuens*: provi questi entro di sé quel fervido pungolo amicale, o non lo avverta affatto <sup>(6)</sup>.

---

<sup>(6)</sup> Si postulava — nella prospettazione ideologica del tema — che un simile trattamento correttivo [siccome disegnato dalla cosiddetta « *regula evangelica* »] si esprimesse con animo altruistico: affettivo: in stretta ragione del bene primario costituito dal ricupero morale di chi [per colpa d'un non limpido condursi pratico: censurabile per l'un o l'altro aspetto] venga a porre a repentaglio il proprio destino oltre-terreno. Ci si preoccupava — con spirito salvifico — di sanare le conseguenze spirituali negative ricadenti sulla persona del *promittens mendax* o del *promittens infidelis*. E ci si richiama a un solidarismo generoso [pregno di *caritas*] che vedeva impegnata in prima linea — in pro del peccatore — la vittima stessa del fatto peccaminoso: « *si peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te et ipsum solum* ». Stava al *bonus zelus* dello stesso soggetto *in quem peccatur* [stava alla sua sollecitudine] l'esercitare sulla persona morale del deviante una riprensione soccorrevole [« *fraterna* », come appunto la chiamano le fonti] propriamente volta — con misericorde intensità — a restaurare il patrimonio di spiritualità del trasgressore. Implicava poi il sistema [in caso di renitenza del colpevole] una progressiva pubblicizzazione delle mancanze a lui imputabili: perché al suo ricupero morale avesse modo di concorrere lo zelo emendativo d'altri fratelli nella fede: salvo approdare in fine [di faccia a una caparbia venuta rivelandosi invincibile] a una

Di certo c'è da credere che [nei circoli di più ossequente disciplina] la procedura emendativa del « *remedium evangelicum* » — per come rappresentata da Matteo — fosse praticata con tutto scrupolo: nel poizore interesse spirituale del *frater debilior* caduto in colpa. Restava però l'inconveniente [ed era inconveniente serio] dell'essere appunto esposto quel delicato “meccanismo salutare” a facili “diversioni funzionali”. Inevitabile *de facto* [per via del non sempre limpido andamento dei rapporti che passano fra gli uomini] che sulla trepidazione generosa per la sorte oltre-terrena del deviante prevalessero — nei disegni del *corripiens-denuncians* — preoccupazioni d'altro spessore umano: pur anche [o soprattutto] terrene e materiali. Era in tal modo articolata [ricordiamolo] la procedura della *correptio-denunciatio* da consentire nel concreto che la pressione sul colpevole fosse esperita dal *subiectus agens* non già al fine di sanare il reprobato [di « *lucrare animam eius* »] sì piuttosto al fine — non altruistico stavolta, sì egoistico — di ottenere dal peccante [in conseguenza della sua ottenuta riduzione all'ordine] la restituzione del maltolto o la riparazione del malfatto. Vale la ricordata circostanza che — come esige una « *condigna satisfactio Deo* » [« *per preces* », « *per ieiunia* », « *per eleemosynas* »] e come reclama una adeguata « *satisfactio ecclesiae* » con la riparazione dello scandalo — così l'assoluzione dalla colpa richiede al *poenitens* di procedere a una congrua « *satisfactio ei cui debetur* »: nei modi d'una « *reparatio* » o « *restitutio* » o « *recompensatio* » o « *impletio* ». È dal concreto adempimento d'un tal onere a dipendere — nel *correptus-denunciatus* — la genuinità del pentimento. Val in proposito la enunciazione di principio [di derivazione agostiniana] recepita dal canone *si res* della *Concordia* graziana: « *si res aliena, propter quam peccatur, reddi potest et non redditur, poenitentia non agitur sed simulatur* ». È quindi da quel concreto adempimento che dipende la

---

conclusiva formalizzazione del conflitto: « *dic ecclesiae* ». Col che la « *correptio fraterna* » viene a tramutarsi nella « *denunciatio ecclesiae* ». Ond'è la « *ecclesia* » [ovvero, secondo il preminente intendimento della canonistica ufficiale, è il « *sacerdos qui est in ecclesia* »] a dover intervenire per risanare — per quanto in suo potere — il danno morale personale e gli eventuali danni sociali del mal fatto: pena la espulsione conclusiva del *reus* rimasto ciò non di meno incaparbitato nel suo malo errore: « *si ecclesiam non audierit sit tibi sicut ethnicus et publicanus* ».

assoluzione sacramentale dalla colpa: « *peccatum non dimittitur nisi restituatur ablatum* ».

E appunto in ciò sta il meccanismo onde si dava che l'intervento sacerdotale *ratione peccaminis* si rivelasse tanto efficace — nel concreto — da produrre di riflesso [« *indirecte et per consequentiam* », secondo la formola tecnica del tempo] certe concrete immutazioni — in pro del *laesus* — nella sfera stessa delle utilità temporali. Sicché — nei fatti — poteva ben succedere che la duttilità operativa del sistema [questa sua capacità di sovvenire *per obliquum* alle aspettative temporali del *corripiens-denuncians*] finisse col far premio sulla ordinazione propriamente spirituale della *correptio-denunciatio*. Poteva ben seguirne — in questa molteplicità di fattispecie — che dalla limpida economia della “spiritualità ecclesiastica” il ricorso a detta procedura trascinasse [« *sub larva spiritualium iurium* »] nella non altrettanto tersa economia della “temporalità civile”. Sicché — nel vivere reale — poteva ben seguirne che il baricentro del sistema finisse con lo spostarsi dalla considerazione preminente della posizione spirituale-etica del “soggetto denunciato” alla considerazione preminente della posizione temporale-giuridica del “soggetto denunciante”.

Di qui [proprio in conseguenza del diffondersi d'un « *remedium evangelicum* » siffattamente accomodato a finalità di sostanziale impianto contenzioso] doveva venirne la raffigurazione — puntualmente motivata e teorizzata dalla Canonistica di Curia — della spettanza alla Autorità sacerdotale [proprio in quanto Autorità sacerdotale] d'una generale « *iurisdictio in temporalibus ratione spiritualium* ». Valeva il “presupposto formale” dell'esser propria della *ecclesia sanctificans* [per mandato celeste irrefutabile] la pienezza della « *potestas ligandi et solvendi* ». E valeva il “presupposto materiale” del non esservi conflitto di interessi nel quale l'una delle pretese collidenti non abbia un che di iniquo: del non esservi contesa nella quale « *quis de alterius iniustitia, quae est peccatum, conquertur* ». Si reputava — in questa linea — di poter senz'altro formulare la *regula iuris* per la quale [se li si valuta « *sub respectu spiritualium* »] tutti quanti i dissidi fra i mortali spettano al sindacato della Chiesa: « *indirecte, ratione peccati, omnes causae pertinent ad ecclesiam* ». Né poteva non venirne [per la imponenza del fenomeno] un rapporto conflittuale con la vera e propria « *iurisdictio in tempora-*

*libus ratione temporalium* » quale a sé rivendicata dalle Autorità civili. Queste ben avevano motivo di avversare il dilagare d’una giurisdizione spirituale con tanto rimarchevoli ricadute materiali: vedendo malamente insidiata da una simile « *applicatio gladii spiritualis ad defensionem temporalium* » la competenza istituzionale loro propria.

Sin vistose certe esorbitanze curialistiche: di tanta entità effettuale da « *enervare iurisdictionem saecularem* ». Giustificata [in più e più casi] la ben nota reprimenda pubblicistica, per cui « *ratione peccati ecclesia se immiscit per totum* ». Sin clamorose le « *contentiones de iurisdictionis saecularis turbatione* » che a lungo hanno segnato [specie oltralpe] le relazioni fra Autorità politiche e Autorità sacerdotale.

6. *Dalla « denunciatio evangelica » alla « denunciatio iudicialis privata », fattasi un che di succedaneo della « civilis actio »*

Ben si comprende allora come [a voler stare a una visione rigorosa del compito ecclesiastico] ci si premurasse dalla Canonistica di più riguardoso orientamento di mantenere adamantina la ordinazione caritatevole-salvifica della *correptio-denunciatio*. Ci si preoccupava che — nel proporla e praticarla — se ne rispettasse il genuino spirito evangelico. Doveroso che il *corripiens-denuncians* vi addivenisse « *bono zelo* »: con l’esclusivo intento di sovvenire alle esigenze spirituali di questo o di quel « *frater debilior* ». Per cui [a voler porsi in questa prospettiva] l’eventuale appagamento di risulta d’una qualche pretesa creditizia avrebbe dovuto restare circostanza meramente “accidentale”: per sé estranea allo spirito altruistico dell’autentico *remedium*, quale tramandato e quale raccomandato dall’Evangelista. Difatti deprecabile [« *corruptio optimi pessima!* »] appariva ai Dottori più severi l’empio ribaltamento di valori operato dalla indebita forzatura funzionale d’una *correptio* fattasi non più “fraterna” sì piuttosto “ostile”: non più ordinata al bene spirituale del *correptus*, sì invece al materiale tornaconto del *corripiens*. Per essi insanabile ibridismo [inquinante e inquietante commistione di sacro e di profano] era l’ammettere — siccome ipotesi normale — che un beneficio spirituale [di finale incidenza escatologica] potesse venir piegato al servizio di interessi mondani meramente materiali, di

grado immensurabilmente inferiore. Inammissibile — ai lor occhi — che la *causa Christi* potesse essere invocata a gretto beneficio della *causa hominis*.

Inevitabile però [quale la limpidezza d'una sì rigorosa opposizione] che la crescente fortuna arrisa nella pratica al *remedium* — siccome strumento di realizzazione indiretta di interessi temporali — vedesse via via larghi settori dottrinari aprirsi a un riconoscimento anche formale d'un siffatto modo di giovare del canone evangelico. La moneta cattiva, si sa, scaccia la buona! Tant'è che — in questa direttrice — la figura del *frater corripuens* [pronto a adoprarsi in pro del prossimo: nell'interesse spirituale del *frater delinquens*, o della *multitudo fidelium*] doveva finire col far posto — sin col lasciare il posto — alla figura meno eletta del « *laesus* »: di colui che [scevro di intenti caritatevoli, o comunque filantropici] si rifacesse al *remedium* nel proprio egoistico interesse. Col conseguente effetto che la genuina *denunciatio evangelica* [quando piegata, nelle cose, a questa funzione più dimessa] venisse a perdere le sue alte connotazioni tipizzanti. Si dava che quella *denunciatio* vedesse inaridito il proprio afflato spirituale: tanto da essere in fine riproposta nei modi d'una sorta di surrogato dell'*actio iudicialis*, specificamente deputato [nei propositi del soggetto denunciante] al risultato conclusivo di ottenere dal soggetto denunciato una certa *adimpletio* o *restitutio* o *reparatio*. Come dire che la *denunciatio ecclesiae* [siccome esperibile dal *laesus* ogni qual volta militasse a suo favore una qualche ragione equitativa] doveva giustappunto finire — in sede pratica — col porsi quale corrente strumento di attuazione delle “obbligazioni naturali” in quanto [lo si è visto] “obbligazioni parallele” a corrispondenti “obbligazioni di coscienza”.

Tant'è che dalla Decretalistica di Curia si doveva pervenire al franco riconoscimento dottrinario [alla “teorizzazione”] del presentarsi in campo di due distinte procedure: bensì simili *quantum ad formam*, non però *quoad substantiam*. [Si pensi all'opera sistematizzatrice del Cardinal Ostiense: sulle tracce dell'insegnamento del grande Sinibaldo, Canonista e Papa]. Alla originaria « *denunciatio evangelica* » finiva — in questa linea — con l'essere affiancata una « *denunciatio iudicialis privata* ». Nell'una [si diceva] « *agitur ad hoc ut peccator poenitentiam agat* », né in essa « *litigatur* ». Laddove « *ad hoc agitur* » [nell'altra] « *ut res restituatur* »: « *sive ut laesus indemnis*

*servetur* ». Veniva col che determinandosi una distortente metamorfosi della *denunciatio ecclesiae*: per il suo progressivo inquadramento [a motivo della funzione sostanzialmente contenziosa stata via via acquisita] nella logica utilitaristica dell’*ordo iudiciarius*. Fruibile — questa sorta di “succedaneo della azione” — vuoi in ragione del principio per il quale « *ad hanc denunciationem admittitur quicumque ad actionem admitteretur* »; vuoi in ragione del principio di alternatività fra *denunciatio* ed *actio*, le volte che un’*actio* vera e propria fosse esperibile secondo le regole giurisdizionali del *ius commune*. Era per giunta tale quel *remedium* da soccorrere le ragioni materiali del *denunciants* anche le volte che non fosse da lui esperibile *de iure* una vera e propria azione: « *etiamsi ad illud petendum nulla competat actio civilis vel canonica* ». Il che poteva accadere quelle volte che a suffragare un simile intervento fosse una qualche ragione equitativa: e quelle stesse volte che alla richiesta del *denunciants* si opponesse una qualche *ratio stricti iuris*: « *quando alias non audiretur in foro civili* » (7).

## 7. Scontati intoppi d’ordine accademico

Mi si vorrà comprendere se [a cinquant’anni di distanza] stia

---

(7) Veniva così in campo un meccanismo che [quale ne fosse la capacità di interferire nell’area delle utilità mondane] trovava “*formaliter*” il proprio fondamento in una potestà sacramentale che la *ecclesia sanctificans* a sé rivendicava come proprio ufficio [specifico e esclusivo] espressamente conferitole dal Cristo Redentore: « *quodcumque solveritis super terram erit solutum et in coelis* ». E tuttavia poteva ben succedere “*factualiter*” che — nel rapporto fra denunciante e denunciato — risultasse viziato [farisaico] lo zelo del *subiectus agens*. Senza dire che spiritualmente simulato poteva ben anche risulterne per sua parte lo stesso atto riparatorio del *subiectus patiens*, le volte che questi fosse spinto alla *adimpletio* o *reparatio* da un qualche moto interno difforme da una verace *poenitentia*. E senza dire che a risulterne per qualche verso farisaico poteva sin essere lo stesso intervento sanzionatorio della Autorità ecclesiastica, qual invocato in via penitenziale: le volte [mettiamo] che a premere sul suo *iudicium* fosse — non già un senso di vigile osservanza della propria missione salvifica o disciplinare — sì piuttosto un qualche stimolo d’indole politica o d’altra incidenza materiale.

Significativo constatare in merito come la stessa Canonistica di Curia [pur propensa a magnificare in linea di principio la « *iurisdictio in temporalibus ratione spiritualium* » della Chiesa] raccomandasse non di meno di procedere in via pratica con debita accortezza, senza travalicare certi limiti: « *alioquin* » [a notarlo è lo stesso Cardinal Ostiense] « *haec absurditas exinde sequeretur: quod periret iurisdictio temporalis gladii, et omnis causa per hanc viam ad ecclesiam deferretur* ».

adesso a ricordare — con animo grato — come su quella mia ricerca faticosa si portasse [nelle *Ephemerides iuris canonici*] una perspicua e articolata riflessione critica di Pio Fedele: col quale [su quella medesima Rivista, guidata con passione dal suo valoroso Fondatore] dovevo poi scambiare tutto un nutrito assieme di considerazioni storiografiche e tecnico-dogmatiche. Schietta la sua amicizia: preziosa la sua sollecitazione culturale a un ulteriore approfondimento del problema. M'è lieto del pari ricordare [mi si perdoni anche per questo] l'ampia e puntuale recensione — sulla Rivista *Jus canonicum* — dedicata al mio lavoro da Pedro Lombardia, esponente di grido della Scuola di Pamplona: col quale dovevo poi stringere un rapporto più che ventennale di fattiva colleganza, ahimè troncato dalla morte prematura di quel caro e intelligente Amico. Generoso [fin troppo] il suo giudizio: addirittura lusinghiero: tale da gratificare il mio amor proprio. Svolgeva Pedro la sua analisi puntuale per una ventina di colonne, concludendo che « *siempre restará al autor el mérito de haber sido el primero que ha estudiado el tema con verdadera profundidad y sin regatear los esfuerzos que exige una auténtica investigación* » (8).

Mi sono permesso richiamarmi [e me ne scuso] a questi graditi apprezzamenti non per vacua vanagloria — o solo per vacua vanagloria — ma per porre in risalto d'altro verso il silenzio [quasi direi “tombale”] tenuto invece quanto al mio lavoro dai circoli accademici nostrani. Non una recensione, non un richiamo qual che fosse. Ovvio — poi — mi si “bocciasse” [come avvenne putualmente] al

---

(8) Notava Pedro [nella sua benevolenza, di cui gli resto grato] trattarsi d'un libro « *que no puede pasar inadvertido* », e aggiungeva trattarsi « *de una de las contribuciones más validosas que ha llevado a cabo la canónica italiana* ». E ciò per « *l'interés del tema* », per « *el enorme esfuerzo que el autor ha realizado para estudiar con seriedad los textos más significativos de los canonistas y teólogos medievales* ». Al che [mi si consenta questa ulteriore ostentazione] giovava — a avviso del mio benevolo lettore — « *la claridad sistemática con que la exposición ha sido llevada a cabo* », e giovava in fine « *el talento constructivo que denota la elaboración de tan vasta masa de materiales* ». Ne traeva così la conclusione — il mio rimpianto Amico — di trovarsi « *ante un trabajo de un investigador de gran calidad* »: « *Se trata de uno de los intentos más validosos que hasta ahora ha realizado la doctrina para ofrecer una interpretación dogmática del principio “lex cedit canonibus ubi est ei contraria”, verdaderamente fundamental par la comprensión del orden jurídico medieval* ».

concorso universitario del '64. Il che mi dolse [debbo dirlo] ma soprattutto mi indispose. Non è che non ci fossi preparato. Sapevo i fati avversi: e davo la cosa per scontata. Sapevo quanto fosse difficile sottrarsi alla meccanica [« *peccati enutritiva* », la direbbe un « *bonus canonista* »] del “reclutamento per cooptazione”: tale da veder sommarsi alla prepotenza arrogante dei Maestri il servilismo cortigianesco degli Allievi.

Non potevo non constatare — amaramente — come alla mia *Obbligazione da promessa* [che tanta fatica m'era costata, e tanta applicazione: riscuotendo gli elogi, quanto che eccessivi, che mi sono permesso ricordare] fosse riservata — quasi di sfuggita — soltanto qualche riga nella Relazione conclusiva della Commissione ministeriale [presieduta, anche stavolta, dal massimo esponente della Canonistica e della Ecclesiasticistica italiane] che — nella sua imparzialità — sentiva propria stringente responsabilità istituzionale [oltre che scientifica] scartarmi dalla Terna. Non un cenno [ancorché fugace] al rapporto fra obbligazione naturale e obbligazione di coscienza. Non un cenno alla azionabilità canonica dei patti nudi. Non un cenno alla *correctio legum de iure canonico*, alla perseguibilità di interessi temporali tramite la *poenitentia peccatoris*, ai molteplici altri tratti della mia disamina non del tutto immeritevoli [pensavo] d'essere almeno menzionati: in tono quanto si voglia stroncatorio. Giudicato bastevole basarsi — senza neppur sfiorare la tematica — sul perentorio asserto che il mio lavoro [fondato in molta parte su fonti manoscritte, sin allora inesplorate] rispondesse a certi « *preconcetti moduli mentali* » piuttosto che alla effettiva consistenza dell'oggetto della mia investigazione. E certo si trattava di argomenti da me trattati [né poteva essere altrimenti] secondo i “miei” moduli mentali: ma con fedeltà assoluta [ne va della mia coscienza di studioso!] a quanto ci dettano le fonti: lette — s'intende — per come vanno lette: senza punto cedere alla sottile tentazione di « *solleceiter doucement les textes* ». Occorre leggerli quei testi: e occorre saperli leggere.

Me ne venne un ulteriore sprone [irritazione a parte] a far affidamento — nel congenito anarchismo che mi porto addosso — sui miei rimproverati moduli mentali. Altro mi stava a cuore: non già in fatto di vacue rimostranze [piagnucolose quanto sterili: comun-

que, diciamolo, mediocri] sì piuttosto nella impegnante prospettiva d'un più compiuto adempimento del mio compito scientifico <sup>(9)</sup>.

---

<sup>(9)</sup> Tuttavia a seguirne [senso doverlo ricordare per severità verso me stesso] fu l'accantonamento — destinato poi a protrarsi per decenni — d'una ricerca [alla quale avevo preso a interessarmi con l'entusiasmo del neofita] sulle esperienze aggregative del primo Cristianesimo. Avevo redatto — in proposito — un corposo appunto programmatico [da me poi recuperato e pubblicato, con qualche integrazione, a quasi cinquant'anni di distanza] che — all'indomani di quel mio fallimento concorsuale — m'era occorso sottoporre alla attenzione di chi gestiva allora il mio destino universitario. « *Caro Bellini* » — mi fu detto — « *se scrivi di queste cose, Lei il concorso non potrà vincerlo mai!* ». Comprendo la sperimentata avvedutezza di quel vigile Maestro: comprendo le ragioni d'ordine accademico che lo spingevano a chiedermi di « *starmene tranquillo* ». Non gliene voglio. È con me stesso che mi dolgo: per l'essermi allora accomodato [dinanzi alla significativa franchezza del mio interlocutore] a un sì ponderato avvertimento, rinviando a miglior tempo quel seducente progetto culturale. Tant'è che il concorso poi l'ho vinto. Però — sebbene a distanza di tanti anni — me n'è rimasto un senso [non di risentimento, lo ripeto, per chi mi aveva dato quell'autorevole “consiglio”]: espressivo di prevenzioni ideologiche ahimè consolidate, né più venute meno: anzi via via inaspritesi negli anni] ma di personale mortificazione per la pochezza dimostrata allora nell'essermi adattato [« *per santo quieto vivere* »: pur questo mi fu raccomandato] a criteri opportunistici che malamente si confanno al senso di “doverosa libertà” [di “laicità”] che avverto profondo entro di me. Mi sia quindi concesso questo sfogo rispetto a un episodio della mia esperienza di quegli anni del quale sento di non potermi compiacere.

CAPITOLO V  
LA “*POTESTAS ECCLESIAE*” NEI RAPPORTI  
FRA POTENTATI POLITICI

1. Esigenza d'un allargamento del quadro problematico: in fatto di estensione del « *iudicium sanctae ecclesiae* » alla esperienza pubblicistica. — 2. Incidenza sugli umani ordinamenti della concezione discendente del potere. — 3. Ratificazione celeste del potere: contenimento celeste del potere. — 4. Conseguenti poteri di spettanza della Autorità politica cattolica. — 5. Conseguenti poteri di spettanza della Autorità ecclesiastica: riferiti alla correttezza oggettiva degli atti di governo. — 6. Conseguenti poteri di spettanza della Autorità ecclesiastica: riferiti alla responsabilità soggettiva degli uomini di governo. — 7. I Potentati della ecumene teopolitica cristiana come “Potentati personali” portatori d'una propria anima individua capace di peccato e perciò di dannazione. — 8. Conseguente sottoposizione del « *peccatum* » o del « *delictum Caesaris* » alla potestà sacramentale e disciplinare della Chiesa. — 9. Conseguenti criteri informatori della « *potestas indirecta in temporalibus* ». — 10. Rapporti privilegiati del Pontefice con il Sacro e Romano Imperatore.

1. *Esigenza d'un allargamento del quadro problematico: in fatto di estensione del « iudicium sanctae ecclesiae » alla esperienza pubblicistica*

Ora [per ritornare a cose serie] valeva a suggerirmi un più spaziente piano di ricerca — consecutivo a quello già avviato — la consapevolezza critica [qual ero venuto man mano maturando nel trattare del difficile rapporto fra eticità e giuridicità] di quanto certe acquisizioni propedeutiche — sapute debitamente approfondire — favorissero un confacente allargamento del quadro problematico cui volgere una organica ricostruzione storiografica: tale — spingendosi più avanti — da trascendere l'area della mera “esperienza privatistica” [riferibile ai « *fideles uti singuli* »] per trascorrere nell'area — più impegnante — della stessa “esperienza pubblicistica”. Determinante mi pareva — in questa prospettiva — l'aver colto [e l'aver

svolto nelle immediate implicazioni] il dato dogmatico primario della “disposizione autoritativa stratiforme” dell’ordinamento generale della *Respublica gentium christianarum*: della *Respublica sub Deo*, quale sistema organico che vede le proprie componenti umane sovrastate da un alto dettame trascendente, valevole per esse [in via costitutiva] tanto *formaliter* quanto *materialiter*. E determinante reputavo l’aver colto — in quel composito contesto — la “potenzialità espansiva” che si appartiene alle misure sacerdotali e prelatizie: sacramentali e disciplinari. Tale la loro carica dinamica da renderle capaci di estendere il proprio impatto a “tutti gli atti umani” [proprio perché “umani”] inclusi gli “atti umani di governo”. E ciò sotto il profilo della loro rispondenza alle indeclinabili esigenze della eticità: tanto in ragione dei *subiecti agentes*, quanto — di risulta — dei *patientes*.

Solide — in effetti — le ragioni formali e sostanziali che [nella viva temperie teo-politica della più florida stagione della ecumene cattolica d’Europa] militavano a ciò che il *iudicium sanctae ecclesiae* vedesse estesa la propria capacità di impatto dall’ambito dei semplici “rapporti fra privati” [fra un promittente e un promissario] all’ambito — ben più impegnante — dei “rapporti pubblicistici”: vuoi dei rapporti interni ai singoli Potentati politici, vuoi dei rapporti intercorrenti fra Potentati di diversa identità. Ricorrevano infatti i presupposti [diciamo antropologici] perché alla “coscienza umana” degli stessi Principi — quanto che possenti, quanto che orgogliosi, quanto che arroganti — fossero ascrivibili le mancanze in cui essi venissero a incappare nella spendita in concreto dei propri poteri di governo. Ricorrevano del pari i presupposti perché altri Principi [quelli che fossero lesi, o tali si dicessero, dall’operato peccaminoso o scandaloso d’un qualche loro antagonista] potessero ricorrere alla Autorità sacramentale e penitenziale del *Sacerdos* o alla Autorità disciplinare del *Praelatus*: ripromettendosi — con questo — di ottenere “*per obliquum*” [giusto nei modi del “*remedium evangelicum*”] il soddisfacimento pratico delle proprie aspettative temporali: appunto in forza del collaudato meccanismo della « *restitutio male ablati* » — o della « *reparatio male facti* » — quali adempimenti condizionanti la « *absolutio* » del colpevole.

Mi pareva che a attestare puntualmente un tal “parallelismo” fosse la schietta eloquenza delle fonti: le quali si riferiscono infatti

largamente proprio a casi di interventi pontifici nelle vertenze principesche dettati da una “*ratio peccaminis*” o da una “*ratio scandali*”: ossia ordinati “in via primaria” alla redenzione del colpevole — e alla cessazione e rimozione di perigliose turbative — col solito “effetto secondario” della riparazione [« *indirecte et per consequentiam* »] del pregiudizio materiale venutone alla controparte. Si dava — insomma — che questa « *potestas indirecta in temporalibus* » [quale teorizzata dalla migliore Decretistica, e quale messa in atto con insuperata maestria da Papa Innocenzo III: allievo sagace di Ugucione, e lui stesso Canonista sommo] fosse tale da rispondere — con rigorosa fedeltà — alla logica d’un sistema “teocentrico” e “teotropico” qual era il *regimen christianum* dei secoli intermedi: fedele al postulato della pozziorità assiologia e deontologica dell’ordine morale rispetto all’ordine giuridico-costituzionale della koinè cattolica. E proprio in questa prospettiva a me pareva indifendibile la tesi storiografica corrente: la quale [come escludendo dalla sua visuale i vigorosi apporti costruttivi della grande Canonistica, quali saputi porre in atto dalla Diplomazia di Curia dell’*aetas aurea* della Chiesa neo-latina] mostrava di spostare di più secoli il momento nodale del sistema: riportandolo agli insegnamenti bellarminiani e suareziani.

È compromettere [a me pare] una ordinata disamina del tema — considerato nella sua essenza e nella sua dinamica — lo star a valutare la *potestas* in questione non già nel pieno della sua efficacia [per come saputasi affermare, fra il secolo duodecimo e il seguente, negli anni di più solido prestigio della *Auctoritas Sanctae Ecclesiae*] sì invece in una fase — appunto successiva di più secoli — marcatamente recessiva. Col che [ed è abbaglio serio] si vien come a “declassare” la « *potestas indirecta in temporalibus* » [quella « non altro che indiretta »: « *tantum indirecta* »] rappresentata — un po’ alla buona — alla maniera d’una sorta di « soluzione di ripiego », cui si sarebbero dovuti accomodare [nell’ardua età post-tridentina] i patrocinatori delle ragioni pontificie. Col che l’intero quadro problematico finisce con l’essere mal rappresentato nei suoi termini essenziali: con l’essere come “ribaltato nella sua dinamica” (1).

---

(1) C’è sì da tener conto di come — specie fra il Trecento e il Quattrocento — certo fondamentalismo ierocratico non si fosse posto remore nell’esaltare oltre misura [in tempi per giunta travagliati] la funzione totalizzante del Pontefice: « *vicem Dei gerens in*

## 2. *Incidenza sugli umani ordinamenti della concezione discendente del potere*

Nell'affrontare questo ambizioso impegno storiografico [destinato a protrarsi per decenni: ben oltre, va da sé, le effimere urgenze concorsuali] mi si poneva — in via preliminare — la esigenza di tornare a riflettere con cura sulle imponenti implicazioni pubblicistiche d'una "accezione discendente del potere", qual è appunto quella [di fondamento scritturistico] a cui — nei secoli di massimo prestigio della Chiesa d'Occidente — si presentava informata [nei cardini ufficiali] la strutturazione terrena complessiva della *respublica gentium christianarum*. C'era così da ripercorrere la tematica del rapporto fra ordinamento divino e realtà istituzionale e normativa umana: non più [come già detto] in specifica ragione della esperienza cristiana più propriamente "religiosa" — di approdo escatologico — sì anche in ragione della esperienza complessiva d'ordine "politico" dei Popoli cristiani quali stanziati in terra. E m'appariva di tutta evidenza [in questa linea] che — per cogliere i tratti essenziali del sistema — ci fosse da calarsi fedelmente nella "logica teonomica" di quanti — all'apice gerarchico di quel composito scenario — avvertivano presente [per indubitato atto di fede] e avvertivano operante la Persona medesima di Dio: sino a descrivere la *civitas christiana* [e non era espressione solo enfatica] nei modi d'una « *quaedam communitas seu respublica hominum sub Deo* ».

Veniva a presentarmisi davanti come un fitto intrico di situazioni reali disperate, anche talvolta collidenti: di diverso — sin

---

*terris* ». E ciò non peritandosi di propugnare — sin con altezzosa ridondanza — tutto un corposo repertorio di prerogative papali fattesi frattanto anacronistiche: più non proponibili in concreto. Sicché ben si comprende l'interesse culturale [e politico] della più pensosa intellettualità ecclesiastica del declinante Cinquecento, e del primissimo Seicento, a stemperare quei tratti del sistema [di forte coloritura integralistica] che s'erano fatti appunto indifendibili. Censurabile — però — che [nell'espore la rilettura bellarmiana e suareziana della *potestas ecclesiae in temporalibus* o *circa temporalia*] troppe ricostruzioni storiografiche moderne — quanto che sia sofisticate — restringano il proprio esame alle rettifiche apportate dai due Controversisti al sistema curialistico quale si presentava ai loro tempi: senza assieme tener conto di quanto le dette specificazioni venissero in fondo a riproporre [per più tratti: né, va detto, in meglio] la meccanica — segnatamente funzionale — del sistema pre-bonifaciano.

lontano — intendimento secondo la angolazione da cui prenderle in esame. Tant'è che a un primo approccio poteva venirne l'impressione d'aver che fare con posizioni pubblicistiche informate a “principi eterogenei”. Il che non valeva però a vanificare [questo il mio convincimento] le aspettative sistematizzanti di chi — benché di faccia a questo ingarbugliato panorama — si ripromettesse ciò malgrado di cogliere e di intendere, al vertice del tutto, il ruolo-cardine d'un eminente serto di “principi univoci” [di condivisione pratica non facile, e tuttavia “comuni”] tali in effetti da presiedere, in chiave teocentrica e teonomica, all'organico contesto della « *civitas sub Deo* »: tali più in specie da spiegare [almeno a grandi tratti] tanto il *modus se gerendi* della Autorità ecclesiastica rispetto alle politiche, quanto il *modus se gerendi* delle Autorità politiche rispetto alla ecclesiastica. A me pareva — nell'affrontare l'argomento — che [quante e quanto vistose fossero, in queste o quelle circostanze, le diversioni operative pratiche che l'una *auctoritas* rimproverava all'altra] restasse però cura costante della “intellettualità organica” del tempo — sia dell'uno sia dell'altro schieramento — di spiegare siffatte anomalie, e coonestarle in via teoretica. E ciò vuoi rappresentando quelle diversioni come non altro che apparenti [correttamente pertanto riportabili nell'alveo dei principi, a voler sol interpretare le linee maestre del sistema per come vanno interpretate] vuoi spiegandole e legittimandole nei modi d'un forzato rimedio [come « *minus malum* »] cui dover ricorrere avverso le prevaricazioni esorbitanti addebitabili nei fatti all'una o all'altra parte.

Non ci si può non domandare — nel prenderla a oggetto di disamina — quanto una strutturazione quale quella della “*ecclesia-civitas*” [per come concepita in via ideologica, e per come vissuta e gestita in sede pratica] facesse valere il proprio peso sulle singole *humanae potestates*, quali si davano per ripartite fra i mortali in forza d'una decretazione dell'Altissimo. Ineludibile — da un lato — il domandarsi quanto valesse quell'assetto organico a suffragare [« *sub potenti manu Dei* »] il fondamento di ciascuna *auctoritas* terrena. Ineludibile — dall'altro — il domandarsi quanto [al contempo] quel medesimo assetto valesse a delimitare di ciascuna *auctoritas* la capacità di operazione: vuoi nell'ambito suo proprio, vuoi rispetto agli altri centri di potere.

### 3. *Ratificazione celeste del potere: contenimento celeste del potere*

In un siffatto contesto pubblicistico non poteva non venirne [agli occhi dei teorizzatori del sistema teopolitico cattolico] una intensa coloritura di tono “ierocratizzante” delle stesse componenti potestative di immediata funzione temporale. L’assumere difatti ogni *humana auctoritas* siccome irradiata dal buon Dio [« *nulla potestas nisi a Deo* »] è postulato ideologico di tanto pervasiva valenza — sempre che sentito per davvero — da offrire a quella *auctoritas* una poziore legittimazione carismatica: « *Reges per me regnant* ». A darsi — in una siffatta prospettiva — era pertanto un che di prossimo a una sacralizzazione dell’ordine sociale. Dico del « *generale pactum societatis humanae* » onde si assumeva che qualunque comunità politica fosse superiormente tenuta a sottomettersi ai propri Capi: superiormente tenuta a « *obtemperare regibus suis* ». Era — questo — un postulato ideologico pregnante: capace di imprimere a qualunque Potestà terrena una poziore carica autocratica [« *populus ducendus, non sequendus!* »] così da fondare saldamente le ragioni di dominio delle Potenze sociali costituite: e così da secondarne fortemente la efficienza operativa. Era — per esse — come prevalersi dell’alto patrocínio del Signore: quasi fosse Questi [fosse l’Eterno: in rispondenza al Suo giudizio insindacabile] a intronizzare i Governi terreni, e a distribuirli « *secundum quamdam proportionem* », e quasi fosse Lui stesso a farsene garante: « *Dei est regnum, et cui vult dabit illud* ». Tant’è che — in una siffatta prospettiva — doveva sin giungersi ad assumere che a trasfondersi nel senno dei Grandi della Terra [come in via provvidenziale] fosse la stessa « *sapiens prudentia* » dell’Altissimo: « *potestates quae a Deo sunt, ordinatae sunt* ». Sicché dei Principi politici [degli « *homines qui in terris super alios constituuntur* »] s’arrivava a dire fossero « *quasi divinae providentiae executores* ». Li si diceva « *arietes gregis Christi* ».

Però [ferma questa ratificazione celeste del Potere umano] rispondeva — d’altro verso — ai canoni teonomici e teotropici [quali preposti alla intrezza del sistema] che a seguirne fosse ben anche un contenimento, e fosse ben anche un condizionamento celeste del come d’aver esprimersi in concreto quel medesimo Potere. È dall’insindacabile Volere dell’Eterno che il Principe ter-

reno ripete le proprie ragioni di governo, ma del pari è all’inappellabile Giudizio dell’Eterno che quel Principe ha da rendere ragione del modo di servirsene. Dio — come legittima e suffraga — così delimita dall’Alto e frena il potere dei singoli Signori temporali. Fa questo *materialiter*: in forza del Suo esigere dai Principi il rispetto pieno e fermo di certi intangibili valori, sottratti in assoluto alla capacità dispositiva dei mortali: « *cuiuscumque praeminentiae* ». E Dio lo fa *formaliter*: in forza del Suo interdire a ciascun Legislatore e a ciascun Giudice terreno di spingersi « *ultra sibi commissam potestatem* ». Si dava insomma che — nel vivo della *civitas christiana* — quella “concezione teo-politica” [se valeva, per un verso, a corroborare gli ordinamenti temporali in chiave di valorizzazione della loro *vis* e della loro *dignitas*] era ben anche tale d’altro canto da operare — rispetto a quegli stessi ordinamenti — in chiave delimitativa e condizionatrice.

Impensabile “*formaliter*” [nel contesto d’un regime giuridico “monistico”: risalente, nella sua totalità, a un Vertice formale trascendente: « *apud quem non est iniquitas* »] impensabile “*formaliter*” che la potestà d’imperio di cui sia fatta titolare una qualunque Signoria terrena — quanto che sia possente — si possa esprimere *ad arbitrium*: in qual si voglia direzione, con qual si voglia contenuto, con qual si voglia effetto. Arduo se mai trovare — più e più volte — un soddisfacente contemperamento funzionale pratico fra i due principi concorrenti: dei quali l’uno attento [in pro dei Principi politici] a coronarne il capo d’una aureola di sacertà; l’altro piuttosto attento [stavolta in pro dei sudditi] a delimitare le pretese del Potere. C’era da attendersi in effetti [stando allo svolgersi consueto delle umane cose] che detti principi ordinativi — quanto che validi *de iure* — subissero *de facto* attenuazioni e deroghe in questo o quel conflitto che avesse a insorgere fra soggetti privati e Potestà politiche. Inevitabile — nei fatti — che a imporsi fossero le ragioni del più forte: al quale [va pur detto] non sempre negava il proprio avallo l’« *ars boni et aequi* » degli Uomini di Legge. Serio [quasi impossibile a schivarsi] il rischio — quale s’annida alle radici di qualsiasi sistema teo-politico — che la sovrintendenza del Buon Dio [tale per sé da postulare un freno al prepotere dei Potenti] risulti tutt’al contrario “strumentalizzata” da costoro: giusto in funzione delle proprie ragioni di dominio sul « *populus christianus sibi creditus* ».

Donde la mesta prospettiva che il modulo ideale d'un Imperio celeste « *semper bonum et aequum* » [quale trasfusa nella postulazione ideologica degli « uomini al servizio di Dio »] possa poco per volta digradare in un qualcosa di diverso: sin approdando al suo contrario. Ben può accadere — nelle cose — che il « *principio di delegazione celeste del Potere* » finisca [alla maniera d'una sorta di “eterogenesi assiologica”] col far aggio sul concomitante « *principio di Giustizia* » (2).

#### 4. *Conseguenti poteri di spettanza della Autorità politica cattolica*

Vincolato com'era — nel sistema della *respublica sub Deo* — a un compito istituzionale superiormente conferitogli [e vincolato com'era a soddisfare questa sua missione con mezzi non soltanto efficaci sì anche leciti] un qual si voglia Potentato umano — lungi dall'aver titolo a atteggiarsi a “Entità Sovrana” — non altro poteva

---

(2) Apriva il varco a una siffatta metamorfosi lo stesso dettato-cardine apostolico al quale solevano rifarsi [e qui non conta con quanta fedeltà al suo significato originario] i teorizzatori del sistema teo-politico cattolico. Parlo del “precetto paolino” della Lettera ai Romani. Non si restringe a ingiungere l'Apostolo a ciascun essere umano di assoggettarsi ai propri superiori: « *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit* ». Né solo Paolo ricollega la infrangibilità d'un tale vincolo alla decretazione superlativa dell'Eterno [« *non est enim potestas nisi a Deo* »] estendendo una sì eccelsa copertura a qual si voglia Autorità terrena: « *itaque, qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit* ». Di più: arriva a farsi interprete l'Apostolo della vincolatività anche interiore [« *Deo iubente* »] di quanto vengano a ordinare quelle terrene Potestà: « *ideo necesse est subditos esse non solum propter iram sed et propter conscientiam* ». Deplorate sì in teoria [su questa base] dai canonisti e dai teologi le prevaricazioni principesche. Giungevano quegli Uomini di Chiesa a comparare addirittura tali eccessi alle « *violentiae latronum* »: onde [s'arrivava a dire] sarebbe lecito nel caso sin rivoltarsi ai Principi: « *sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere malis principibus* ». Ma poi queste sonanti enunciazioni subivano — nei fatti — come un brusco arresto « *propter scandalum vitandum* »: ossia le volte che a patirne potesse essere l'ordine sociale. Nel che — in pro delle ragioni ancorché ingiuste dei Potenti — giovava altresì rifarsi al monito di Pietro [della prima epistola attribuitagli] onde l'Apostolo — ribadito il dovere di onorare « *propter Dominum* » il vincolo di soggezione politica — viene a estendere un tal onere allo stesso vincolo di soggezione dominicale, anche allorquando imposto con ingiusta asprezza: « *servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis sed etiam dyscolis* ». Fanno sì male i padroni ad angariare i servi: farebbero però pur male i servi [farebbero anzi peggio] se si rivoltassero ai padroni.

vantare e far valere se non una più tenue “potestà discrezionale”: commisurata [« *serbata debita aequitate* »] alle finalità puntuali da raggiungere. Rispondeva alla logica intrinseca al sistema [purché, s’intende, rispettata] che quello del Principe politico — quale conferitogli da Dio — fosse bensì un “potere” [coperto per giunta, s’è veduto, come da un che di “numinoso”] ma fosse altresì un “dovere”: non solo una *potestas*, ma pur anche un *munus*. Compito del Principe [nel farsi, come deve, *conditor legum*] è quello — si diceva — di « *decernere iusta* »: è quello cioè di agire in terra quale strumento di attuazione dei sommi valori esistenziali di cui l’ordine divino assume il patrocinio. Compito suo proprio [in quanto soggetto al *ius naturae*] è il « *revelare hominibus rudem aequitatem* »: è il disvelare agli uomini — con ponderata compiutezza — quella « *aequitas non scripta* » [« *nondum constituta* »] che nel *ius naturae* è contenuta *in nuce*. Donde la equazione concettuale « *ius naturale, id est naturalis aequitas* ». E a un sì impegnante incarico [al mandato, superiormente conferitogli, di « *derivare legem humanam a lege naturali* »] quel Legislatore terreno può far fronte secondo un duplice criterio: o dispiegando « *per modum conclusionis* » il contenuto normativo del superiore ordinamento, svolgendone i principi sino alle « *extremae conclusiones demonstrativae* »; o integrando « *per modum determinationis* » la precettistica di diritto naturale, per ottenerne una appropriata operatività sociale.

Per quanto poi concerne il Giudice civile, sarà suo compito specifico il « *facere iudicium et iustitiam* ». A lui starà applicare ai casi sottoposti al suo giudizio le *leges scriptae* che fanno alla bisogna. E poi sarà suo compito [le volte che s’abbia a rivelare insufficiente, o s’abbia a rivelare anomala, l’opera di specificazione precettiva espletata dal Legislatore istituzionale] l’esercitare un ponderato controllo sulle stesse *leges positae*: in ragione della correttezza di come un tal Legislatore abbia adempiuto i propri poteri-doveri di interpretazione e di attuamento dell’*aequitas iuris naturalis*: di come si sia valso delle proprie facoltà discrezionali. Vale il principio per il quale la « *scriptura legis* » [se rivela una qualche dissonanza dalla legge di natura: « *si continet aliquid contra ius naturale* »] è “legge” solo in apparenza, priva com’è in effetti d’una legittima capacità vincolativa. Essa « *iniusta est, nec habet vim obligandi* »: e per ciò stesso non è applicabile in giudizio: « *et ideo secundum eam non est*

*iudicandum* ». Di più starà a quel Giudice [« *si expediat* »] di estendere il proprio apprezzamento critico alle stesse « *leges recte positae* », le volte che la loro concreta applicazione minacci — in queste o quelle fattispecie — di ritorcersi contro le istanze naturali. Allora sarà lui [da Giudice] a richiamarsi in via diretta — diremmo *omisso medio* — alla « *rudis aequitas* ». « *In talibus* » [si insegnava] « *non est secundum literam legis iudicandum, sed recurrendum ad aequitatem* ». A manifestarsi pur sempre e a prevalere era la esigenza eminente che fosse assicurata la più confacente rispondenza operativa dell'ordine terreno al compito commessogli da Dio <sup>(3)</sup>.

5. *Conseguenti poteri di spettanza della Autorità ecclesiastica: riferiti alla correttezza oggettiva degli atti di governo*

S'intende che [a voler sempre tenersi alla logica d'un sistema "teo-centrico" e "teo-tropico": qual era, nella sua effettività, lo stabilimento pubblicistico della Età intermedia: segnato dal suo "dipendere da Dio", e dal suo "volgere a Dio"] non si poteva — dagli uomini di fede — non riconoscere un ruolo privilegiato alla *auctoritas sanctae ecclesiae*: in quanto istituzionalmente deputata — dal Padre ch'è nei cieli — a attendere al bene [fra tutti preminente] della salute spirituale dei Suoi figli. Né [forte, com'era, d'un simile carisma voluto imprimerle dalla decretazione fondazionale del Cristo Redentore] le si poteva disconoscere una precipua capacità di intendimento del dettame celeste: non solamente riferita, va da sé, al *ius divinum positivum* [dal quale la esperienza sacrale della Chiesa dipende con tutta immediatezza] ma estensibile allo stesso *ius divinum naturale*, siccome in sé espressivo dell'assetto voluto impri-

---

<sup>(3)</sup> Si dava — in somma — che [nel contesto stratiforme dell'ordinamento generale della *civitas christiana*] la *humana interpretatio* — intesa in senso specialmente lato — venisse a esprimersi a diversi livelli operativi: con diversa capacità espansiva. E — in merito — stabilizzata [tanto fra i canonisti quanto fra i legisti] appare una « *quadruplex distinctio* ». Si parla d'una « *interpretatio generalis et necessaria* » [« *redigenda in scriptis* »] di competenza del Principe. Si parla d'una interpretazione parimenti generale e parimenti necessaria « *sed non in scriptis redigenda* », quale dettata dalla « *consuetudo* »; e di un'altra « *non generalis* » e tuttavia « *necessaria* » e « *redigenda in scriptis* », qual è la interpretazione giudiziaria. E segue — in fine — la « *interpretatio magistrorum* »: « *non generalis, nec necessaria, nec redigenda in scriptis* ».

mere dal Dio Creatore Biblico all'ordine terreno da Lui creato. Poteva venirne la pretesa [coltivata nei circoli curiali di più ardita propensione ierocratica] che una qualunque Potestà politica — conscia delle responsabilità di governo consentanee a quel suo “essere cristiana” — avesse da attenersi al giudizio ecclesiastico quale venisse volta per volta a esprimersi. E poteva seguirne la pretesa che a tale soggezione quella Potestà fosse tenuta a tutto campo: non soltanto le volte che l'apprezzamento curiale si appuntasse sul discrimine [sicuramente rilevante in termini di salvazione spirituale] fra ciò che “moralmente” è lecito e ciò che invece “moralmente” è illecito; sì anche le volte che il detto apprezzamento facesse piuttosto perno sul discrimine [per sé commisurato a criteri di semplice positività o negatività sociale] fra ciò ch'è “equo” e ciò che viceversa è “iniquo”.

Di qui [per stare agli atti di governo volti a concernere la generalità dei sudditi: *cives* e *fideles* al contempo] di lì il potere-dovere della Chiesa — nella persona del suo sommo Antistite — di “certificare” [se può dirsi] la inanità oggettiva d'una qualunque *lex civilis* che fosse « *peccati enutritiva* », o che potesse diventarlo. « *Non valet statutum tamquam statutum licentiae* », si proclamava in questa linea: « *quia impossibile est quod peccare mortaliter sit licitum* ». Sul che [di massima] canonisti e legisti convenivano: giacché non altro era ascrivibile — nel caso — alla Autorità ecclesiastica se non la “presa d'atto” [semplicemente “dichiarativa”, non “costitutiva”] della invalidità oggettiva di questi o quei provvedimenti secolari già derivante *eo ipso* dal poziore ordinamento giuridico divino. Divergevano — per contro — le rispettive posizioni [si escludevano a vicenda: nei presupposti, e nelle implicazioni] quanto agli interventi sanzionatori e correttivi del secondo tipo: rapportati all'*aequitas* [se non alla mera *utilitas*] delle leggi civili: non in quanto lesive d'alti valori spirituali, ma in quanto più semplicemente collidenti con criteri di ragionevolezza: se non addirittura di buon senso, quando non di mera convenienza.

Dico della tesi ierocratica [sempre più cara a certo massimalismo curialistico] che sosteneva di spettanza del Vescovo di Roma — forte d'una investitura carismatica eminente — il poter cancellare di sua mano le leggi umane [di qualsiasi fonte] che — « *in scrinio pectoris* » — quel Sommo Prelato giudicasse non consone a giustizia.

Il Papa [si arrivava a asseverare in questa logica] « *potest cassare leges imperatorum regum et populorum* »: e quindi — come può « *tollere leges* » — così a maggior ragione può « *mitigare asperitatem legum* ». Del pari contrastato [sul piano stavolta giudiziario] l'asserito potere pontificio di interferire — forte del suo prestigio — nella gestione delle vertenze secolari, in caso di instabilità interpretativa ed attuativa: « *cum aliquid ambiguum fuerit et difficile et inter iudices variatur* ». Erano — queste — diversioni dai “principi bipolari” della *civitas christiana*: in quanto appunto incardinate [e ci sarà da riparlarne] su una accezione fondamentalistica della « *plenitudo potestatis* » del Pontefice: non più intesa come « *plenitudo potestatis spiritualis* », sì piuttosto come « *plenitudo utriusque potestatis* ». Il Papa [« *iudex ordinarius* » non più solo « *in spiritualibus* »] finiva — in questa prospettiva — con l'assorgere a « *iudex ordinarius et quoad spiritualia et quoad temporalia* »: a « *iudex ordinarius omnium hominum de omni negotio* ».

Con ciò a restarne praticamente scardinato era il principio « *de iure divino positivo* » di “giustapposizione” [non “sovrapposizione”] fra le due somme Autorità terrene: « *sese ad invicem adiuvantes* », ma « *neutra ab altera dependens* ». Tant'è che non poteva non seguirne — nella realtà effettuale — la energica reazione dei circoli di Corte: specie di quelli pur essi estremizzanti, in chiave stavolta regalistica. Né senza motivo quegli ambienti erano tratti a stigmatizzare [qual arbitraria « *immissio falcis in messem alienam* »] la pretesa dispotica del Vescovo Romano di farsi Giudice d'una condotta di governo svolgentesi per sé nell'ambito della *lex naturae*: come dire d'una *lex* per sé non attinente alla economia della spiritualità [di indubitata competenza della Autorità sacerdotale e prelatizia] sì invece propriamente deputata alla economia della temporalità e politicità: e quindi [« *Deo iubente* » o « *Deo sinente* »] di specifica spettanza delle Autorità profane (4).

---

(4) Di qui [per dare un fondamento più attendibile alle ragioni pontificie] la tendenza d'una certa Canonistica — di più misurato orientamento — a richiamarsi a una raffigurazione diremmo edulcorata degli interventi della Prima Sede: non più rappresentati nei modi drastici di decretazioni imperative di “efficacia costitutiva” [cui vada ascritta con immediatezza la “invalidazione giuridica” di questo o quell'atto civile di governo] sì piuttosto intesi alla maniera di misure consequenziali, non altro che

6. *Consequenti poteri di spettanza della Autorità ecclesiastica: riferiti alla responsabilità soggettiva degli uomini di governo*

Contestabili [e nei fatti energicamente contestate] le ambizioni del Papato di trascendere — « *certis inspectis casibus* » — i limiti formali che [lo gradisse o meno] gli erano imposti dal collaudato assetto bipolare della *civitas christiana*: tale [fondato com'era sul « *reddere Caesari quae Caesaris* » e sul « *dare Deo quae Dei* »] da porre alla Potestà ecclesiastica il limite oggettivo di non invadere l'ambito giurisdizionale riservato al Principe terreno. Laddove ben altre prospettive [stavolta spaziantissime] si aprivano alla capacità di operazione degli interventi sacerdotali e prelatizi [nel vivo della esperienza pubblicistica] le volte che gli stessi non già si premurassero dell'una o dell'altra trasgressione del *ius divinum naturale* addebitabile al Principe politico, sì invece si fondassero sulla concomitante violazione — a lui ascrivibile — della “parallela precettività morale”: ossia le volte che ad esser tratto a oggetto di disamina non fosse l'*opus operatum* ma l'*opus operantis* ascrivibile alla persona umana del Regnante: portatrice d'una sua anima individua. A venirne alla *ecclesia mater* era una larga legittimazione a svolgere il compito suo proprio: non più — stavolta — in fatto di acclamamento ermeneutico del contenuto precettivo del *ius divinum naturale* [o di certificazione di nullità già sanzionate *de iure divino naturali*] sì piuttosto in ragione d'un apprezzamento “propriamente etico”

---

“ricettive” e “certificative”: « *non constitutivae iuris, sed declarativae et definitivae* ». Altro [si sosteneva] non farebbe la Autorità ecclesiale se non prendere atto — e farsi mera attestatrice — d'una invalidazione già prodottasi per superiore decretazione celeste: « *ipsomet divino iure* ».

Non trascurabile poi la circostanza che in effetti — a esaminarli con la debita attenzione — molti dei principi ierocratizzanti [quali avanzati dalla pubblicistica di Curia: magari con qualche pesata ambiguità] si rivelano attinenti non alla tematica di nostro specifico interesse [del valore delle leggi civili nell'ambito di vigenza loro proprio] sì invece alla tematica degli interventi pontifici più propriamente concernenti le *leges positae* vigenti negli ambiti di giurisdizione riservati alla potestà diretta del Pontefice: « *in terris sibi saeculariter subiectis* ». Si prospettava bensì tutto un rosario di poteri correttivi pontifici [« *asperitatem legum posse mitigari per papam* », « *papam posse per suam constitutionem praeiudicare legibus* », « *papam posse derogare legi per constitutionem suam* »] ma ci si premurava al tempo stesso di delimitarne la sfera applicativa: « *quod verum est in eo quod forum suum tangit* ».

[“eticamente motivato”, “eticamente vincolante”] della condotta umana degli Uomini di Governo. Non si trattava di operare in via immediata sulla validità [o sulla stessa opportunità] di questo o quel provvedimento secolare, assunto nella sua effettualità: spendendo in merito un potere giuridico eminente, tale da sminuire o da scalzare l'autorità del relativo autore o tale da metterne in questione l'esercizio pratico. Si trattava [spostando l'attenzione dalla “oggettività del provvedimento” alla “soggettività di chi lo pone”] di puntare sulla condotta umana di quest'ultimo: sulla sua sensibilità morale: sulla sua *synderesis*, per dirla alla maniera dei teologi. C'era da spingere il Signore temporale a esercitare rettamente [secondo specchiati criteri di onestà] i propri poteri di governo.

Nel che a ripresentarsi [quanto, stavolta, al “modo umano” di condursi di ciascuno Uomo di Governo preso nella sua infungibile entità] era proprio quel principio di « *completezza dell'ordinamento generale della Chiesa* » di cui m'era occorso di occuparmi nella mia incipiente esperienza canonistica. Era il principio per il quale i “medesimi atti umani” [pur rimanendo quel che sono nella loro entità fattuale: per come in concreto si mostrano operanti nel vivo della relazionalità comunitaria] acquistano “significati assiologici diversi” — presentano “diverse qualità” — secondo che siano rapportati a un “codice valutativo secolare” o che lo siano a un “codice valutativo etico-sacrale”. Tant'è che [a porsi in questa prospettiva] ben si comprende come — a valido supporto d'un intervento pontificio sugli atti di governo dei Principi cristiani — non occorresse richiamarsi [« *haec est fides catholica!* »] se non agli ordinari poteri istituzionali — sacerdotali e prelatizi — della *ecclesia sanctificans* e della *ecclesia regens* quali sanciti dal Cristo Redentore. A suffragare egregiamente un tal ufficio verificativo e correttivo [qual esercitato in effetti con successo da un Soglio Pontificio all'apice del suo prestigio: prudente nella sua determinatezza, confortato da una sapiente corroborazione dottorale] si rivelava in effetti sufficiente un esercizio intelligente dei poteri petrini *circa temporalia*: rappresentati — non alla maniera altisonante d'una « *omnimoda potestas* » capace di abbracciare in via diretta gli stessi *temporalia* in quanto *temporalia* — ma nei modi [in apparenza, ma solo in apparenza, più dimessi] d'una *potestas* propriamente « *spiritalis* »: di per sé ordinata in via diretta e primaria al governo della

intimità etica dei singoli, e tuttavia capace [sebbene in via indiretta e secondaria] di cospicui effetti temporali estrinseci. C'era in buona sostanza da guardare agli atti di governo — non come a “*negotia regni*” — ma come ad “*actus humani*”: espressivi — non della “potenza politica” — ma della “coscienza” dei Principi, in quanto *homines viatores* protesi [« *in huius vitae itinere* »] verso la meta oltretterrena.

A essere invocata — in tutto questo — era pur sempre la « *potestas plenaria in spiritualibus* » di indubitata [“indubitabile”] spettanza pontificia: una *potestas* tuttavia capace — per come saputa esercitare — di « *redundare in temporalia* »: di farlo « *indirecte et per consequentiam* » [« *sub larva spiritualium iurium* »] secondo espressioni già prima ricordate. E ciò bastava a soddisfare le mire egemonistiche del Sacro Soglio: al quale — a questo modo — ben era dato confrontarsi con i Potentati secolari sul piano che più gli era congeniale: che più gli si addiceva, che più gli conveniva. « *Nullus qui sit sanae mentis* » [è il grande Innocenzo III a proclamarlo] « *ignorat quin ad officium nostrum spectet de quocumque mortali peccato corripere quemlibet christianum* »: col relativo corollario: « *et si correctionem contempserit ipsum per distractionem ecclesiasticam coercere* ». E per l'appunto è al « *remedium evangelicum* » che il Papa si richiama: a quella « *correptio-denunciatio* » di spettanza del « *praelatus qui est in ecclesia* »: il quale [nel caso che a trovarsene implicati siano i Grandi della Terra] altri non può essere se non il sommo Antistite Romano (5).

---

(5) Cura attenta della Prima Sede il riservare a sé la trattazione degli affari più importanti [dei « *negotia maioris momenti* », quali appunto sono quelli concernenti i Principi] sottraendo queste « *causae maiores* » alla competenza dei Vescovi locali, più facilmente condizionabili dai rispettivi Signori temporali. E [nel contesto della ecumene teopolitica europea] questa vantata prerogativa giudiziale valeva ovviamente a rafforzare il ruolo eminente del Pontefice quale « *episcopus ordinarius in omni dioecesi christianitatis* ». Senza poi dire quanto questa poziore competenza potesse aver peso sulla stessa legittimazione pubblicistica dei Principi: massimamente in un sistema [quale quello patrimonialistico] basato — lo si noti — sulla “personalizzazione del potere”: d'un potere “monarchico”, di fondazione per lo più “dinastica”. Di singolare rilevanza [nel presupposto dogmatico della “sacramentalità del matrimonio”] il ruolo del Pontefice nelle frequenti controversie “inter-dinastiche” e “infra-dinastiche”: condizionate [per come le stesse si presentavano assai spesso] alla validità-invalidità dei matrimoni, e alla

7. *I Potentati della ecumene teopolitica cristiana come "Potentati personali" portatori d'una propria anima individua capace di peccato e perciò di dannazione*

Mi si riproponevano in somma i presupposti perché l'indagine di rilevanza pubblicistica di cui prendevo a interessarmi finisse in buona sostanza col rappresentare come una prosecuzione [da condurre, s'intende, « *con iudicio* »] della corposa ricerca — cui m'ero per anni dedicato — del « *remedium evangelicum* » applicabile ai negozi fra privati. A rendere infatti praticabile in sede ben anche pubblicistica quel meccanismo correttivo [condizionato nella sua dinamica alla "reattività coscienziale" dei *patientes*] sta il fatto che — per tutto l'Evo Medio e largo tratto della stessa Età Moderna — i Potentati politici d'Europa si sono comunemente presentati [nella loro entità effettuale] alla maniera di « *Potentati individuali* ». Parlo del fatto [sul quale non diremmo si appunti con la dovuta completezza la usuale attenzione storiografica] che — lungi dall'assumere la veste formale di "persone artificiali" — i Potentati di quei tempi mantenevano [nel gestire il proprio potere monarchico] la qualità loro congenita di "persone naturali": di "persone fisiche". Lungi dal porsi come "*personae fictae ac repraesentatae*" [come "istituzioni d'ordine giuridico": qual è l'« ente Stato », per come noi oggi lo intendiamo] quei Potentati mantenevano la qualità loro congenita di "*personae verae*": di « *personae humanae* »: « *quae habent animam* ». Sicché poteva ben esercitarsi su di essi l'ufficio penitenziale della Chiesa: il quale — per poter esprimersi — « *requirit verum corpus et animam baptizatam* ». Si dava a questo modo che il Principe politico [senziente e responsabile, come ogni altro essere umano: *homo viator* fra gli altri *homines viatores*] non solo si presentasse assoggettabile — nella stessa sua azione di governo — a una precettività d'ordine sociale [di *ius divinum naturale*, di *ius divinum positivum*] volta a guidarlo nel condursi *extrorsus*, ma fosse altresì capace — proprio perché pari a ogni altro essere umano — di avvertire *introrsus*

---

conseguente legittimità-illegittimità della relativa discendenza. Col che [nel vivo della realtà politica del tempo] ben era dato al Papa — non solo di poter condizionare *iudicialiter* la legittimità dell'« esercizio del Potere » — ma di poter altresì condizionare [nella dinamica politica] la legittimità della « acquisizione » e della « detenzione del potere », e la legittimità della « successione nel Potere ».

il pungolo della “doverosità morale”: d’esserne spronato a preservare entro di sé [anzi arricchire] il patrimonio di spiritualità di propria responsabile gestione: « *secondo la sinderesi e la coscienza sua* » (6).

Non v’è *negotium regni* [quale la sua incidenza sulla caratura etica del Principe] che — operando sulla realtà comunitaria — non venga a agire [*in bono* o *in malo*] sulla coscienza dei consoci. Né v’è *negotium regni* [quale il suo rilievo pubblicistico] che — nella coscienza del suo autore — non si presenti senza veli [*“in bono”* e *“in malo”*] agli occhi che tutto vedono di Dio: d’un Dio che è come radicato nell’intimo di ognuno. E quindi [sotto l’uno e sotto l’altro aspetto: si guardi all’interesse spirituale del Principe, si guardi all’interesse spirituale dei suoi sudditi, o dei suoi competitori] non v’è atto di governo che sfugga — *ratione peccaminis* o *ratione scandali* — al giudizio della Autorità ecclesiastica, quale appunto deputata [istituzionalmente] dal Divino Redentore al reggimento sacramentale e disciplinare degli *homines fideles*. Sta a dire che — nel clima della *respublica gentium christianarum* — veniva proprio a emergere [quanto al valore etico e disciplinare della condotta politica del Principe] la competenza eminente — “*ratione peccati*” e “*ratione scandali*” — della Autorità Ecclesiastica: con l’effetto che [come nel caso dei rapporti privatistici così in quello dei rapporti pubblicistici] le censure sacerdotale e prelatizie si rivelassero capaci — nella realtà effettuale — di « *redundare in temporalia per obliquum* ». Vale — rispetto alla condotta etica del Principe quale “persona umana” — il consueto paradigma « *peccatum-poenitentia-satisfactio-absolutio* », quale riferibile [s’è visto] alla generalità delle

---

(6) Non che quei Principi — intendiamoci — mancassero di organici apparati [burocratici e militari] mercé i quali governare i propri sudditi e sovrintendere ai propri territori, e mercé i quali provvedere ai rapporti pacifici e guerreschi con gli altri Signori secolari. Solo che queste complesse strutturazioni funzionali non erano tali — nel sistema — da godere [quanto ai rispettivi *Domini*] d’una propria “aseità istituzionale”: così da poter porsi come un che di ragguagliabile a quelli che dovevano poi essere gli “Stati” della nostra esperienza occidentale. Piuttosto essi svolgevano l’ufficio di meri strumenti ordinativi, e meri strumenti operativi, a stretta disposizione del Regnante. E quindi — in questa logica — non già il *Rex* era organo del *Regnum*, sì piuttosto era quest’ultimo [era il *Regnum*] a dipendere dal *Rex*: da questa « *lex animata in terris* ».

[Non che non possa parlarsi di “Stato”, ben s’intende: non già però nel senso nel quale noi oggi siamo soliti intendere siffatta istituzione, sì piuttosto per indicare l’apparato ordinamentale a disposizione del Principe, o i territori soggetti al suo potere. Onde di lui — del Principe — si poteva dire « *avesse dominio* » o « *avesse potere sui suoi Stati* »].

creature razionali. E quanto allo stesso Principe politico vale il solito principio: « *peccatum non dimittitur nisi restituatur ablatum* ». Conta — per quell'eminente *homo viator* — quanto conta per gli *homines viatores* tutti quanti: non potersi il Principe dir sciolto — in via penitenziale — dalla sanzione ecclesiastica, che lo venga a astringere, se non in quanto si faccia attento scrupolo di accompagnare alla « *condigna satisfactio Deo* », e alla « *condigna satisfactio ecclesiae* », una « *condigna satisfactio ei cui debetur* »: e questo revocando il mal fatto che gli venga addebitato, o ponendo in essere quei comportamenti la cui omissione gli sia ascritta a colpa.

E come nei confronti dei suoi propri sudditi, così rispetto agli altri Signori temporali, il Principe politico è tenuto [*“de iure divino naturali”*] alla osservanza dei principi di equità: ma prim'ancora è vincolato alla osservanza dell'etica cristiana. Si dava [quanto ai reciproci rapporti] che quei “Potentati personali” non fossero guidati da una normativa direttamente o indirettamente risalente a un proprio beneplacito: da un che di avvicicabile al nostro “diritto internazionale” [*“inter-statuale”*] ma lo fossero — stando al sistema teo-nomico del tempo — da un generico *ius gentium*, riportabile al *ius divinum naturale* qual allora inteso: per non dire [s'intende] degli accordi di volta in volta stipulati, pur essi riportabili al principio giusnaturalistico primario dello « *stare pactis* ». Cosicché si dava che [rispetto ben anche al reciproco condursi dei Grandi della Terra, proprio perché operanti nella propria dimensione umana] valesse il “parallelismo” corrente — nel quadro complessivo del sistema — fra la precettistica divina d'incidenza “inter-personale” [costitutiva del *ius divinum naturale* e del *ius divinum positivum*] e la precettistica divina di incidenza “intra-personale”: qual è appunto quella dell'*ethica naturalis*, e qual è quella dell'*ethica supernaturalis*. Donde la vantata competenza istituzionale della Suprema Autorità Ecclesiastica che a sé rivendicava — come proprio compito eminente — la gestione in esclusiva delle “*causae maiores*”: « *si rex a rege vel princeps a principe iniuste offendatur, potest offensus conqueri domino papae et illum denunciare ecclesiae* » (7).

---

(7) Verrà pertanto a riproporsi [caso per caso] la basilare istanza sistematica di distinguere — e mantenere distinte negli effetti — la incidenza di carattere giuridico-costituzionale dell'ordine divino dalla parallela sua incidenza di carattere morale. Così [per un esempio: a scanso di facili fraintendimenti intellettivi] val notare la diversità di

[Singolarmente delicato — va da sé — il caso delle contese belliche: al quale veniva naturale l'estendere i criteri valevoli per i conflitti fra privati. Come « *in omni causa quis de alterius iniustitia, quae est peccatum, conqueratur* », così « *in omni militum vel civium guerra et discordia vel pars altera iusta et altera iniusta, vel utraque invenitur iniusta* ». Complessa — nella logica d'un *opus operantis* da distinguere dall'*opus operatum* — la tematica del « *bellum iustum* »: d'un *bellum* che non solo ha da fondarsi su oggettive ragioni di giustizia, ma ben anche esige nell'animo del *movens* una « *recta intentio bellandi* ». Veniva in primo piano il tema della “*vindicta malefactorum*”: la quale va inferta — si insegnava — « *non amore ipsius vindictae* », sì invece « *zelo iustitiae* »: « *non ut odium exercentur, sed ut pravitas corrigatur* ». Donde il principio per cui il *bellum* si può dire giusto quando non sia peccaminoso: « *quando militare non est peccatum* »; laddove va detto ingiusto « *quando militare est peccatum* ». Ne seguiva la pretesa del Sommo Sacerdote alla istituzionalizzazione, se può dirsi, d'una propria eminente competenza, quanto ai Principi politici, in merito alla liceità-illiceità del ricorso alla violenza bellica: il quale si fa « *criminale peccatum* » se appunto non valgano a sorreggerlo ragioni eticamente valide].

8. *Consequente sottoposizione del « peccatum » o del « delictum Caesaris » alla potestà sacramentale e disciplinare della Chiesa*

Va da sé che a derivarne [in dipendenza di questa equiparabilità di fondo dei *peccata Caesaris* agli altri peccati umani] fosse un sistema segnatamente propizio a un diffuso e efficace espletamento delle funzioni sacramentali e disciplinari di spettanza della Autorità sacerdotale e prelatizia: alla quale [nella corrente realtà delle “*res*

---

significato normativo dello « *stare promissis* » — e dello « *stare pactis* » — secondo che questi principi li si valuti nell'ottica giusnaturalistica oppure nell'ottica morale. Si dà che — in quanto principi di diritto naturale — quei precetti mirino a assicurare che ciascun *promittens* o ciascun *paciscens* rispetti [col tener fede alla parola] la aspettativa della controparte verso la quale s'è obbligato: aspettativa da questa eventualmente realizzabile ricorrendo a meccanismi di realizzazione coercitiva. Nel mentre — in quanto principi d'ordine morale — quei medesimi precetti hanno di mira l'interesse spirituale di ciascun *promittens* o *paciscens* a rispettare [mantenendo la parola] la propria dimensione coscienziale.

*actae*”] era dato appunto confrontarsi — non con astratte “istituzioni” incapaci per sé di eticità — sì invece [lo dicevo] con le “persone umane” dei Signori temporali, portatrici d’una propria anima individua: di un’anima capace di dannazione e redenzione: da menare in salvo nel transito terreno. E rispondeva al clima numinoso di quei secoli che quei Signori [con tutti i distinguo e tutti gli espedienti tattici ai quali volta per volta potevano ricorrere nell’esercitare il proprio dominato] sentissero — essi stessi — di non poter sottrarsi all’onere di « *submittere caput manui sacerdotis* ». E quindi ne veniva che il sistema — nel suo funzionamento — restasse concretamente segnato da questa “responsabilizzazione personale” [« *sub specie spiritualium* »] dei singoli artefici dei singoli atti di governo. Contava — agli occhi degli Uomini di Curia — il fatto del non esservi *negotium regni* [quale la sua valenza, e quale la sua sorte, in dipendenza delle “valutazioni valoriali” attente agli *opera operata*] che non fosse ben anche misurabile al metro di concomitanti “valutazioni valoriali” quali invece attente agli *opera operantium*. E per lo stesso Cesare — come per tutti gli altri “umani” — valeva [in via penitenziale] il principio della *restitutio* o della *adimpletio* o della *reparatio* quali fattori ineludibili: tali da condizionare la *redemptio* e quindi l’*absolutio*.

C’è naturalmente da supporre fosse fenomeno ordinario che alla validità *de iure divino* dell’operato pubblico del Principe si accompagnasse una positività anche morale di quel suo agire pratico. Dico del fatto che [nell’ottemperare al proprio ufficio: conformandolo, nella sua effettività, alle esigenze e ai moduli del *ius divinum naturale* e all’occorrenza del *ius divinum positivum*] il Principe si desse cura — « *intus in pectore* » — di accompagnare alla oggettiva correttezza di quel suo condursi una sentita partecipazione coscienziale: senza di che quell’*agens* [pur stando nelle cose a quanto comandatogli dal *ius divinum*] mancherebbe di osservare la parallela vincolatività morale: e quindi mancherebbe di « *lucrare animam suam* ». Anzi [per via di quel suo agire farisaico] potrebbe sin recare nocumento alla propria eticità. Cosicché a venirne sarebbe uno sconveniente asimmetrismo fra positività oggettiva della *operatio* [quale messa in essere dal Principe] e negatività etica dell’intimo suo *animus*: dell’intima sua *intentio*. Ipotesi ordinaria — d’altro verso — che al suo contravvenire al *ius divinum* [tale da rendere *ipso iure* nullo l’atto di governo

posto in essere] si accompagnasse — a carico del Principe deviante — una qualificazione etica pur essa negativa. [Salvo restando beninteso il caso che il *negotium regni*, tutto che contrario al *ius divinum* nella sua oggettività, fosse ciò non di meno posto dal suo autore in tutta purità d'intenti].

E non soltanto incorre il *malus princeps* [quello che colpevolmente contravvenga al proprio compito civile siccome commessogli dall'alto] in un illecito *de iure divino naturali* — di tanta serietà da poter sin infirmare la sua “condotta pubblicistica” — ma ben anche “pecca”: così da vulnerare la propria “personale eticità”. Dico del suo arbitrario disattendere l'ufficio istituzionale [superiormente conferitogli] di « *statuere generalem aequitatem* », e dico del suo arbitrario disattendere l'ufficio istituzionale [pur esso di superiore dipendenza] di « *facere iudicium atque iustitiam* ». “Pecca” — ancor più — quel Principe se colpevolmente disattenda l'indefettibile ufficio ministeriale [*de iure divino positivo*] di « *deservire ecclesiae* » e « *defensare ecclesiam* » così da garantirne la « *libertas* »: se non si impegna a fondo [com'è tenuto per l'essere “Principe cattolico”] a svellere la mala pianta della *haeretica pravitas*: se si concede a esorbitanze capaci — per l'un o l'altro tratto — di turbare la « *quies fidelium* », se non addirittura di sconvolgere lo « *status constitutus sanctae ecclesiae* ». « *Cognoscat princeps saeculi* » — si proclamava ai massimi livelli — « *se Deo debere esse redditurum rationem propter ecclesiam quam a Christo tuendam recipit* ». In tanto perciò quell'eminente *homo viator* [venuto a incorrere in peccato per via d'una di siffatte inadempienze] potrà mondare la propria anima, in quanto — alla medesima maniera di qualunque altro *viator* — si ravveda *intus in pectore*: e in quanto si dia cura — alla medesima maniera di qualunque altro *viator* — di accompagnare a quella sofferta sua resipiscenza l'adempimento in concreto del dovuto, la rimozione in concreto del malfatto, il risarcimento in concreto del danno reso.

E giustappunto è al canone *si res* della *Concordia* graziana [« *Si res aliena, propter quam peccatum est, reddi possit et non redditur, poenitentia non agitur, sed simulatur* »] è al canone *si res* che ci si appella dalla diplomazia di Curia. Che è il testo [ricordiamolo] sul quale la scienza canonistica poggiava — quanto ai rapporti fra privati — l'istituto della “*correptio-denunciatio*”: della “*denunciatio evangelica*”: della “*denunciatio iudicialis privata*”. E al canone *si res*

subentra [nella *Compilatio* gregoriana] la decretale *novit ille* del 1204, nella quale Papa Innocenzo III viene esplicitamente ad applicare quel criterio risarcitorio [quale enunciato da Agostino in ragione della ordinaria relazionalità comunitaria] ai rapporti di stretta rilevanza pubblicistica <sup>(8)</sup>.

9. *Consequenti criteri informativi della* « potestas indirecta in temporalibus »

Ecco allora che [presa nei tratti che valgono a esprimerne la *quidditas*] la « potestas indirecta in temporalibus » può essere ben rappresentata nei modi d'una potestà ecclesiastica d'ordine essenzialmente spirituale: volta — per proprio compito specifico — a correggere o a reprimere i peccati dei Principi politici [quali persone umane portatrici d'una propria anima individua] con ripercussioni di incidenza temporale non altro che eventuali e secondarie: non ricollegabili formalmente alla pretesa sacerdotale in sé considerata, sì invece dipendenti dalla determinazione personale insurrogabile di

---

<sup>(8)</sup> C'era nel caso da appianare la vertenza [insorta fra Filippo Augusto, *Rex Franciae*, e il *Rex Angliae* Giovanni Senzaterra] circa i diritti feudali sul Poitou: vertenza rimessa al giudizio della Prima Sede da Giovanni, dettosi leso nelle proprie fondate aspettative da una promessa di Filippo, poi da costui non onorata. Al che il *Rex Franciae* aveva opposto la incompetenza del Pontefice, trattandosi di questione feudale di indubitabile spettanza regia. Oppone a ciò Innocenzo di non voler punto « *iudicare de feudo* »: di non voler punto « *perturbare aut minuire* » la *iurisdictio* e la *potestas* dell'illustre Re di Francia; e quindi di attendersi — a sua volta — che non sia l'illustre Re di Francia a voler lui attentare alla *iurisdictio* e alla *potestas* d'alta spettanza pontificia. Vero che al Vescovo di Roma « *nihil pertinet de negotio quod vertitur inter reges* ». Anche però vero essere a lui che si compete di « *decernere de peccato* »: rispetto alla qual cosa [rivendica il Pontefice] « *ad nos pertinet sine dubitatione censura* »: e una censura « *quam in quemlibet exercere possumus et debemus* ». Ciò sempre secondo la procedura di *correptio-denunciatio* tramandata da Matteo. Pronto il *Rex Angliae* [ne fa fede il Papa] a dimostrare « *quod rex francorum peccat in ipsum* », e pronto a dimostrare d'aver agito per sua parte « *circa eum in correptione* »: d'averlo fatto « *secundum regulam evangelicam* ». Talché la Glossa [a commento della professione innocenziana di non star a « *iudicare de feudo* »] si preoccupa di apporre la specifica « *directe* », riaffermando però a pieno il potere-dovere del Pontefice di interporre la propria autorità « *ratione peccati et inducendo ad poenitentiam* ». Donde [riferendosi appunto al canone *si res*] le connesse conseguenze di rilevanza temporale: « *et sic per consequentiam <papa> cogit restituere feudum* ».

quei medesimi Signori, in quanto [in provvida ragione del proprio destino escatologico] avvertano l'istanza di adeguarsi ai dettami imperativi della lor intima coscienza, quale giustappunto illuminata dal magistero della *ecclesia docens* e quale giustappunto restaurata nella sua propria *rectitudo* grazie all'intervento salutare della *ecclesia sanctificans*. Definizione — questa — a duplice valenza: come quella che [se da un lato mette in luce l'alta sostanza reggitiva e salvifica della potestà ecclesiastica se rettamente esercitata] rende dall'altro più severa la disapprovazione delle troppe diversioni applicative che potevano venirne nella prassi: le quali [col loro intorbidire la cura sacramentale e pastorale delle anime, mettendola al servizio di mere finalità temporalistiche] venivano a incappare per ciò stesso in un pregiudizievole ribaltamento di valori: sin blasfemo. E come poteva risultrarne leso nella sua propria limpidezza il ministero salvifico e disciplinare della Chiesa, così a restarne vulnerato poteva pur essere il lindore umano degli stessi Governanti: le volte che — non una sofferta contrizione — sì invece una qualche altra meno elevata utilità determinasse il loro stare all'intervento sacramentale e pastorale della Chiesa.

Altri problemi semmai si presentavano quando a venir in campo fossero le libere città. C'è che la capacità di operazione delle prerogative pontificie [legata per com'era alla « personalizzazione del potere » qual è propria dei Potentati monocratici] rimaneva fortemente sminuita quando a venir in campo fosse l'operato pubblico delle entità politiche di carattere “corporativo”, nelle quali quella personalizzazione veniva a stemperarsi e come a sperdersi. Allora più non si trattava — come nei regimi monocratici — di responsabilizzare con tutta immediatezza la coscienza del Principe, esponendola al vaglio direttivo e correttivo della Autorità sacerdotale. Alla sindacabilità etica di questa “persona naturale” [capace di peccato] subentrava — nel caso delle *civitates sibi dominae* — la non imputabilità di atti moralmente illeciti a “persone artificiali” [non « *verae* » sì invece « *factae ac repraesentatae* »] di per sé incapaci di vita etica: prive com'erano d'una coscienza propria, cui poter ascrivere la responsabilità morale dei singoli atti di governo. « *Universitates* », si diceva, « *non habent animam* »: per cui — volta per volta — si trattava di individuare le singole persone umane [i « *maiores de universitate* »: gli « *optimates* »] a cui fosse ascrivibile — in coscienza

— questo o quel condannevole atto di governo. Si trattava — in somma — di procedere « *non contra universitatem, sed potius contra singulos* ». O c'era da ricorrere a misure disciplinari collettive: col rischio peraltro [ed era rischio serio] di colpire anche creature umane incolpevoli affatto. Si pensi all'*interdictum*: tale da precludere a una intera *communitas personarum* la fruizione di strumenti preziosissimi di gratificazione spirituale: inclusi i neonati, si diceva: i « *pueri unius diei* ».

10. *Rapporti privilegiati del Pontefice con il Sacro e Romano Imperatore*

Su questa falsariga [di contro al grigio appannamento critico che mi pareva segnasse una gran parte delle riflessioni storiografiche e dogmatiche venute susseguendosi sul tema] mi sono appunto riproposto di attendere — per come mi riusciva — a un programma organico di delucidazione intellettuale dei modi tipici [diciamo così “paradigmatici”] di presenza e militanza delle Autorità sacerdotali — quanto ai « *temporalia* » — quali via via proposti [lungo i secoli] in termini astratti e generali, e quali concretamente praticati nel vivo della esperienza politica dell'Occidente cristiano: e ciò tenendo conto [per come mi riusciva] di quanto intensamente teorizzazioni astratte e concretezza operativa interagissero in quella mutevole realtà dinamica. E ciò movendo — nel concreto — dalla ambigua “stabilizzazione bipolare” dei rapporti fra Papato e Impero [di remota ispirazione gelasiana] quale sancita a Worms nel 1122, e quale poi ripristinata — un cinquantennio appresso — a conclusione del conflitto fra Alessandro III Papa e Federico I Imperatore. C'era da approfondire [al metro di quella « *distinctio potestatum* »] la disamina dei meccanismi tecnici che — usati per come le circostanze volta per volta consentivano — dovevano condurre [massime al tempo di Lotario dei Conti di Segni, Papa Innocenzo III, e di Sinibaldo de' Fieschi, Papa Innocenzo IV] al progressivo irrobustirsi della capacità di impatto della Autorità Apostolica — nell'esercizio dei suoi poteri d'istituto — sulle vicende pubblicistiche della *respublica gentium christianarum*. E c'era da approfondire la disamina dei moduli teoretici — di più marcata ispirazione ierocratica — che [in apparenza, ma solo in apparenza, più incidenti] son poi venuti

prevalendo nei circoli curiali: e questo — come per un curioso paradosso — proprio in anni fattisi non facili per l’Autorità sacrale <sup>(9)</sup>.

Parecchie — lo sapevo — e parecchio intricate le questioni che mi ripromettevo di affrontare: consapevole di quanto la tematica [non altro che sfiorata nei primi miei approcci sistematici] reclamasse tutta una più larga e più documentata trattazione storiografica: ben più approfondita, meglio argomentata. Mi appariva evidente come a imporsi fosse una esigenza diciamo così “strutturalistica”: tale da implicare la individuazione [e tale da implicare l’analisi e la risoluzione] di tutta una catena di questioni storico-giuridiche complesse: l’una connessa all’altra, in un intrico arduo a sbrogliarsi. Ricco — quel quadro — di svariati risvolti problematici: pur sempre peraltro incardinati [e come involuppati] in un contesto organico diciamo così “globalizzante”. Dico del comune “sostrato teo-politico”: qual informato *in thesi* ai postulati ideologici [per sé totalizzanti] della cristianità neo-latina della tarda Età di mezzo. Ma a imporsi era ben anche la ulteriore istanza culturale [di maggior respiro] di volgere a un simile scenario in termini dinamici: non più in stretta relazione al come si ponesse e al come funzionasse l’ordinamento complessivo della *civitas gentium christianarum* [colta in

---

(9) Vale ricordare — per stare al “vissuto storico” — come Enrico V Imperatore [col *Concordatum Wormatiense* del 1122] si fosse vincolato — in pro della Autorità petrina — a « *dimittere omnem investituram per anulum et baculum* », conservando per sé la copertura [« *per sceptrum* »] dei feudi temporali. Talché [secondo una formola ben nota] della comunità cristiana d’Occidente — a quella maniera restaurata — poté sin dirsi non risultasse a ben vedere « *de duabus civitatibus* » sì invece costituisse una « *eadem civitas* » ancorché « *permixta* ». Doveva poi sopravvivere [più d’un cinquantennio appresso] l’Accordo di Venezia del ’77: inteso fra l’altro a porre termine allo scisma che [malgrado il Concordato] aveva — per quasi un ventennio — dilaniato la Chiesa di Occidente. Addiveniva il Barbarossa — con quel patto — a un più dimesso atteggiamento verso la Autorità Apostolica Romana, qual impersonata in quel difficile periodo da Alessandro III: ricevendone — in contraccambio — come una tacita presa d’atto pontificia della ambizione del Casato degli Staufen a porre in atto una sorta di “dinastizzazione” [se può dirsi] della carica cesarea. Tant’è che — a lungo — le vicende d’una sì nobile Famiglia [e quelle dei Casati che, alla sua estinzione, pretendevano aver titolo a succedere nei relativi diritti maiestatici] si dovevano porre al centro della grande politica europea: largamente aperta — in quel momento — alla intermediazione del Papato.

quello che, in Occidente, se ne può considerare l'apogeo] ma in una più spaziente prospettiva: guardando ben anche e riflettendo alle susseguenti mutazioni venute man mano — dagli esordi della Età moderna sino alla Età contemporanea — ad investire la esperienza religiosa e la esperienza politica e ideologica di quell'articolato consorzio umano.

E [procedendo nel mio impegno] dovevo viepiù rendermi conto della complessità della materia: ché — nell'acclaramento formale del sistema — occorre certo muovere dalla stabilizzazione binaria wotmatense [quale si proponeva appunto di segnare, sulla scia del magistero gelasiano e pseudo-isidoriano, la ripartizione fra componente spirituale e componente temporale del « *mundus hic* », visto alla maniera organica d'una *ecclesia-civitas*] ma c'è ben anche però da tener conto del successivo contrapporsi — con mutevole fortuna — di reiterate divergenze fra Papato e Impero sul come interpretare nel concreto quel “dualismo” fra loro concordato: sul come praticarlo. E questo ambizioso itinerario [tracciato nei suoi termini essenziali nel saggio *Potestas ecclesiae circa temporalia* pubblicato nelle *Ephemerides* del 1968] doveva poi occupare — per decenni — una non piccola parte del mio impegno di studioso <sup>(10)</sup>.

---

<sup>(10)</sup> È del '70 il Saggio *Sui caratteri essenziali della « potestas indirecta in temporalibus »* [pubblicato in *Ius canonicum*] cui doveva poi far seguito — nel '75 — la più ampia trattazione su *Prospettazione ideologica e realtà politica della « potestas ecclesiae in temporalibus »*. Impegno propedeutico di trattazione organica del sistema pubblicistico medievale quello [del 1981] di *Respublica sub Deo: Il primato del Sacro nella esperienza giuridica della Europa pre-umanistica*, cui doveva fare seguito [nel 1989] *Il gladio bellico: Il tema della guerra nella riflessione canonistica della età classica*. Del 2000 — infine — i due corposi tomi conclusivi de *La coscienza del Principe: Prospettazione ideologica e realtà politica delle interposizioni prelatizie nel governo della cosa pubblica*, seguiti — nel 2005 — dal volume *Del primato del dovere: Introduzione critica allo studio dell'ordinamento generale della Chiesa cristiana cattolica*.

CAPITOLO VI  
EVOLUZIONE-INVOLUZIONE  
DELLA “*POTESTAS ECCLESIAE IN TEMPORALIBUS*”

1. Moti evolutivi e moti involutivi del “sistema bipolare”. — 2. «*Quidquid facit Papa Deus facere videtur*»: dalla «*potestas indirecta*» alla «*potestas directa in temporalibus*». — 3. Sostanziale debolezza funzionale della asserita «*potestas directa in temporalibus*». — 4. Crisi dell’ordinazione diarchica della ecumene teo-politica cattolica. — 5. Vantato affrancamento dell’*officium principis* da condizionamenti d’ordine morale. — 6. Crisi dell’unità cattolica d’Europa. — 7. *Reformatio* protestante e *contra-reformatio* cattolica. — 8. Definitiva lacerazione endo-cristiana.

1. *Moti evolutivi e moti involutivi del “sistema bipolare”*

Inevitabile si desse — fra i sommi Vertici gerarchici dello stabilimento cattolico d’Europa — una tenace “competizione per la egemonia”, rivelatasi in fine disgregante. A reiterarsi era un serrato contenzioso che [quali i vantaggi volta per volta conseguiti dall’uno o dall’altro contendente] non poteva risolversi — alla lunga — se non a scapito d’entrambi. Né poteva quel diuturno antagonismo non recare pregiudizio all’intero assetto organico della ecumene cattolica europea. Marcato il decadere [dopo una lunga stagione di eccellenza] della Potestà pontificia: vittima — può dirsi — delle sue stesse pretese: fattesi sin esasperate con Papa Bonifacio, e malamente contraddette dalla susseguente “francesizzazione” del Papato. E d’altro verso [spentosi l’astro degli Staufen] a decadere era la stessa proclamata universalità del Sacro e Romano Impero: al quale viepiù venivano opponendo la propria indipendenza i Potentati politici d’Europa fattisi consapevoli di sé <sup>(1)</sup>.

---

<sup>(1)</sup> Si poteva bensì rappresentare — in termini ideologici — l’*imperator romanorum* come «*princeps mundi et dominus*»; come «*rex regum et omnium potentatuum*».

Dall'una parte e l'altra non si teneva [diremmo] granché conto — nell'accampare la propria preminenza — di come quelli fra Papato e Impero fossero conflitti che pur sempre si svolgevano [quali, di volta in volta, e quanto risonanti le loro immediate risultanze] nel quadro d'una medesima *communitas*: incardinata sul concorso di quelle due somme Potestà, volte [per decretazione provvida di Dio] a presiedere dal vertice — ciascuna a sua misura — alla intrezza del *corpus christianorum*: suffragandosi a vicenda, nel contesto dinamico di quell'« *una civitas permixta* ». Da rimproverare — piuttosto — che non sempre [nel proprio ambire a grandi cose] i protagonisti del ricorrente contenzioso Chiesa-Impero si siano fatti carico di quanto i due universalismi — nonché escludersi — si sostenessero a vicenda. Dico di quanto la universalità dell'Impero confortasse « *sub specie temporalium* » quella della Chiesa. E dico di quanto — per sua parte — fosse quella della Chiesa a confortare « *sub specie spiritualium* » la universalità dell'Impero. Com'era la Sede Apostolica a trovare nel braccio armato del massimo Principe Cristiano [ufficialmente consacrato *in Urbe*] il primo custode e patrocinatore della sua somma Sacertà — così per sua parte era quel Principe a riporre nella ratifica petrina il sommo titolo sacrale della propria Autorità. Non che si possa dire — beninteso — che quegli universalismi paralleli fossero legati l'uno all'altro [« *simul stabunt, simul cadent!* »] da un nesso non scindibile. Neppure però si può

---

Se ne poteva rappresentare il dominato come esteso « *in universam ditionem quae ascendentem videt et descendentem solem* »: e ciò « *meridie et septemptrione* ». E tuttavia [quanto, nei circoli di Corte, potesse venir asseverato in termini ideologici] si dava — nelle cose — il moltiplicarsi e il rafforzarsi delle Potenze temporali che respingevano una siffatta dipendenza. Per non dire di quelle che — da sempre — s'erano gloriose [contro le pretese universalistiche cesaree] d'una piena "autarchia giuridica". Tali [a mo' d'esempio] i Potentati che da sé — con le proprie sole forze — erano riusciti a strappare « *ab hostium faucibus* » i territori divenuti di propria appartenenza. Né poteva di ciò non prender atto la stessa pubblicistica di vocazione aulica: la quale [pur constatando una siffatta situazione: « *patet reges multos imperatori non subiici* »] credeva nondimeno di poter trarsi d'impaccio sostenendo non d'altro si trattasse che d'una semplice *res facti*, relegabile al di fuori di quella che noi oggi chiameremmo la "realtà giuridica": « *ad ista responderetur uno verbo: quod procedunt de facto* ». Laddove — si opponeva — non c'è da stare [a voler tenersi, com'è debito, alle regole] a quanto avviene in via non altro che di fatto, si piuttosto c'è da aver coscienza di quello che ha da essere in punto di diritto: « *possumus ergo dicere quod non quod fit, sed quod fieri debeat, est spectandum* ».

non prender atto [grazie a una più accorta riflessione] di come l'assetto organico della ecumene cattolica d'Europa entrasse in crisi proprio in conseguenza del concomitante decadere dell'una e dell'altra Autorità: da imputare — in non trascurabile misura — al loro vantare e al loro far valere [l'una di contro all'altra] un proprio geloso egemonismo.

Naturale che il Pontefice Romano si premurasse d'essere affiancato da una Autorità cesarea che fosse rispettosa nei suoi confronti, e fosse sollecita nel porgli il proprio appoggio [se necessario armato] contro i comuni nemici della koinè cattolica: contro i nemici interni, contro i nemici esterni. Di qui l'interesse del Papato a controllare — per quanto gli era dato — la successione nella Carica imperiale: mantenendo ferma [a propria guarentigia] la “costitutività” della consacrazione e della incoronazione del Sacro e Romano Imperatore. Di certo — però — non sovveniva all'« universalismo » della Idea imperiale il fatto che [più e più volte: a solido conforto delle sue ragioni nel confrontarsi con l'Impero] il sommo Vescovo di Roma non si astenesse dal ricorrere al sostegno — sin guerresco — di Principi politici considerati dall'Imperatore a sé soggetti, e spinti invece a rivendicare la propria concreta indipendenza giusto nei suoi confronti. Naturale — d'altro canto — che fosse il Sacro e Romano Imperatore a premurarsi [a guarentigia delle prerogative cesaree per come venisse di volta in volta a esercitarle] d'avere nel Pontefice — non un avversario — sì invece un alleato: possibilmente “comprendivo”: “docile”. E questo a Cesare premeva sin al punto di arrivare — all'occorrenza — a opporre un proprio “Papa di fiducia” a quello che vedeva ostile alle sue ambizioni e ai suoi programmi di governo: e ciò senza star troppo a darsi pena del serbar intatta la Veste inconsueta del Cristo.

2. « Quidquid facit Papa Deus facere videtur »: *dalla* « potestas indirecta » *alla* « potestas directa in temporalibus »

Vollero i fatti della storia che il Papato bonifaciano e post-bonifaciano si trovasse a confrontarsi non più tanto con un Sacro e Romano Impero in fase regressiva [avviato, per giunta, verso una montante “germanizzazione”] sì piuttosto con Potentati acefali emergenti: in fase di energica espansione. Dico di Principi ambiziosi,

ai quali stava a cuore — non solo di tenersi franchi da qual si voglia egemonia cesarea — ma di sottrarsi a dipendenze dallo stesso Papato che [per quanto sagacemente motivate] comportassero — in fatto di *gubernatio regni* — un qualche condizionamento o un qualche limite della loro piena libertà d'azione. A farsi valere erano Principi che [forti del convincimento pubblicistico della supremità del proprio ufficio: del lor « *esse a solo Deo* »] non si restringevano a affermare la propria personale immunità da qual si voglia Potestà, che non fosse quella superlativa del Creatore, ma — per giunta — venivano accampando [quasi « *episcopi in suis territoriis* »] una propria attenta sovrintendenza maiestatica sulle rispettive Chiese nazionali. E francamente anomala in proposito [conformata addirittura a un debordante “massimalismo ierocratico”] doveva rivelarsi la reazione del Soglio Pontificio. Questo in effetti [tutto che in fase di marcata recessione] non doveva restringersi a difendere le posizioni pubblicistiche acquisite — quanto ai *temporalia* — grazie alla *potestas* non altro che *indirecta* saputa acquisire fra il dodicesimo secolo e il seguente, e saputa allora gestire con calcolata avvedutezza. Non ristette il Sacro Soglio [benché in tempi venuti facendosi difficili] dallo spingersi ben oltre: viepiù magnificando — col conforto dottorale d'una battaglia pubblicistica di Curia — la propria capacità di interferenza autoritaria *in temporalibus*. Parlo della rivendicazione magisteriale e magistrale [quanto si voglia contraddetta dalla *nequities temporum*] della titolarità — rispetto alle faccende di immediata spettanza secolare — d'una *potestas* pontificia addirittura « *omnimoda* »: rappresentata come potestà capace — in quella sua vantata *plenitudo* — d'una incidenza *in temporalibus* di tanto pregnante effetto da poter imporsi all'occorrenza a tutte indistintamente le Autorità politiche operanti in seno alla *communitas gentium christianarum*: di poter farlo [« *de iure divino positivo* »] in forza d'una sorta di ineludibile « *dominium eminens* » (2).

---

(2) Vero che uno smaccato esaltamento formale della potestà pontificia aveva già iniziato a prender corpo nella fase più propizia della esperienza curialistica. Basti pensare [per tacere d'un Alano, d'un Tancredi, d'un Lorenzo] alla elaborazione dottorale — già molto avanzata — dell'Ostiense: il quale giungeva a ravvisare nel Sacro e Romano Imperatore un semplice « *officialis* » o un semplice « *vicarius* » [addirittura un « *feudatarius* »] del Pontefice. E c'è da tener conto — sul piano diplomatico — d'una serie di

Normale [quando abbia a trattarsi di posizioni contrapposte: tali da condizionarsi vicendevolmente] che — quanto più sia l'una a espandersi — tanto più sia l'altra a regredire. Può anche essere — però — che certe posizioni egemoni [acquisite da questo o quel centro di potere in tempi per esso favorevoli, e venute poi perdendo consistenza in anni fattisi invece meno facili o senz'altro avversi] può essere che quelle posizioni non solo continuino a venir difese da quanti vi abbiano interesse, ma vengano addirittura prospettate in termini più forti: più sonanti. Fu proprio ciò che allora accadde in fatto di magnificazione ideologica dei poteri egemonici papali rispetto alle Potenze secolari. Si dette che [venutasi evolvendo sulla scorta d'un assieme di propizie esperienze curialistiche del periodo pre-bonifaciano: dovute all'opera egregia di Pontefici della statura di Innocenzo III, di Gregorio IX, di Innocenzo IV] la tesi ierocratica petrina venisse espressa in termini più enfatici nella stagione invece post-bonifaciana: nel quadro — appunto — di vicende fattesi via via meno propizie alla somma Autorità Apostolica, o fattesi ad essa senza meno avverse. Donde uno squilibrio — talvolta sin vistoso — fra il timbro altisonante di certe enunciazioni ufficiali e dottorali di parte curialistica [espressive, verrebbe da dire, d'una sorta di « fondamentalismo fuori tempo »] e la realtà effettuale — parecchio meno confortante — dei rapporti fra Soglio pontificio e Corti principesche. Del Papa in quanto Papa [del « *pontifex qua pontifex* »] si arrivava a dire — in quella anomala temperie — possedesse [de iure divino positivo] una « *potestas plenissima in universum*

---

atti di governo dei grandi Papi di quegli anni. Si pensi — non foss'altro — al singolare documento *Aeger cui levia* del 1245 che [contro Federico II Imperatore: « *stupor mundi* »] rivendicava a Papa Fieschi una « *generalis legatio in terris* », da poter esercitare sin nei modi d'un « *rex regum* ». E non di meno [pur riconosciuto questo processo di montante "ierocratizzazione"] sta di fatto che l'argomento-principe della diplomazia di Curia rimaneva ancor sempre quello della spettanza istituzionale al Vescovo di Roma d'una "*iurisdictio in temporalibus ratione spiritualium*", esercitabile sulla coscienza del Principe politico in quanto *homo viator* [portatore di un'anima individua] capace di peccato come ogni altro *homo viator*: bisognevole perciò — come ogni altro *homo viator* — di redenzione e di perdono. È solo nel secolo seguente [dopo le note esuberanze di Papa Bonifacio] è solo allora che — a dispetto della crisi venuta a svigorire la esaltata Autorità petrina — la tesi della « *potestas omnimoda* » doveva venire ciò non di meno presentata [dalla pubblicistica di curia] alla maniera d'una *communis opinio*: comunque della *opinio canonistarum* prevalente.

*orbem terrarum*»: « *tum in rebus ecclesiasticis, tum in politicis* ». Il che [si asseriva] gli spettava in quanto *vicarius generalis* di quel Cristo Redentore al quale — per decretazione non trasgredibile del Padre — « *data erat omnis potestas in coelo et in terra* ».

« *Quidquid iuris promulgat papa* » [s'arrivava a dire sull'abbrivo] « *Deus, cuius vicarius est, intelligitur promulgare* ». Di lì — nei circoli curiali — la rivendicazione categorica al sommo Vertice ecclesiastico d'una potestà eminente “*circa temporalia*” o “*in temporalibus*”: non più semplicemente “*indirecta*” — stavolta — ma “*directa*”: addirittura capace di raggiungere con tutta immediatezza quei risultati pubblicistici che [a voler tenersi ai paradigmi canonistici ortodossi] non le sarebbe stato possibile ottenere se non in via indiretta e in via eventuale: facendo affidamento su un uso accomodato che [per schietto ravvedimento coscienziale o per arido calcolo politico] i Principi del secolo si determinassero a fare dei loro poteri di governo: i quali restavano comunque “loro” poteri di governo.

### 3. *Sostanziale debolezza funzionale della asserita « potestas directa in temporalibus »*

Una siffatta magniloquenza ierocratica poteva sì appagare le ambizioni della Autorità Apostolica: senza — però — che questa si desse gran che cura di quanto quella vantata « *potestas directa in temporalibus* » [pur accampata, con ridondante presunzione, nei modi d'una « *potestas terrena et materialis* »] venisse in realtà a basarsi su fondamenta dogmatiche e ideologiche parecchio meno solide di quelle cui s'era saputa affidare con successo — fra il secolo dodicesimo e il seguente — la « *potestas* » non altro che « *indirecta* ». Anzi direi che [con l'abbandonare gli sperimentati schemi uguccioniani e innocenziani, fondati sui granitici puntelli della “*ratio peccati*” e della “*ratio scandali*”, per accampare al loro posto più risonanti pretese di spinto impianto fondamentalistico] l'*establishment* chiesastico finisse — suo malgrado — con l'approdare a risultati opposti a quelli avuti in mira. Non solo esso veniva a fondare quelle sue ambizioni su criteri pretenziosi [ideologicamente e tecnicamente meno validi di quelli fatti valere in precedenza] ma usava accompagnarla — quella professione di *grandeur* — con toni di tanto invadente supponenza da tirarsi addosso la drastica reazione

delle Potenze secolari: le quali [assistite, va detto, da una pubblicitica altrettanto combattiva] se ne sentivano — non solo ferite nell'orgoglio — ma insidiate nelle stesse fondamenta pubblicitiche.

Sì certo comprensibile il fervido slancio teocratizzante degli Uomini di Curia. Spiegabile il loro plaudire al canone « *habet ecclesia utrumque gladium* ». Ci si poteva ben gloriare — nei circoli oltranzisti — della « *plenitudo suae potestatis in utroque* » a sé rivendicata dal Pontefice siccome un che di intrinseco alla superlativa eccellenza del suo ufficio. Eppure — a questo modo — quei Canonisti e quei Prelati venivano smarrendo la consapevolezza critica del fatto [di non trascurabile rilievo] che i cospicui successi pubblicitici, tratti adesso a coonestare detta perentoria *plenitudo*, erano stati conseguiti nel passato proprio in forza dei criteri che si volevano adesso accantonare, e che si volevano adesso sostituire con altri giudicati [improvvidamente] più affidabili. Erano stati frutto quei brillanti risultati proprio d'una gestione accorta della vecchia *potestas* di mera operatività indiretta data ormai per obsoleta. Senza poi dire quanto a fondo un così fatto riconoscere al Pontefice la titolarità di entrambi i gladi venisse a vulnerare — in via più generale — la stessa strutturazione formale basilare della ecumene teopolitica cattolica. Era amplificazione di poteri che [quali gli effetti più immediati] comportava — negli esiti ulteriori — una vera e propria mutazione del "sistema diarchico" di derivazione gelasiano-wormatense. Essa volgeva a fare del Sommo Antistite Romano un *Superior* dei Principi politici ben anche *in temporalibus*: urtando quei Signori [fieri del proprio *imperium*] che per sé venivano vantando — sin anche con iattanza — l'alta qualifica ufficiale d'esser invece affatto "insindacabili" nella gestione dei propri poteri di governo: d'essere « *superiorem temporalem non recognoscentes* ». Doveva insomma darsi che [esorbitante per il suo massimalismo, né più assistita da convincenti ragioni pubblicitiche: men che meno confortata dalla realtà effettuale] la rivendicazione pontifica d'una « *potestas in utroque* » si rivelasse inane: se non addirittura controproducente. E questo non solo nei confronti del Sacro e Romano Imperatore, sì anche dei Principi politici venutisi via via affrancando dalla soggezione a Cesare [a un Cesare politicamente e giuridicamente "ridimensionato": come "giubilato"] e venuti invece proclamando — sin con enfasi — la superlatività della *maiestas* di cui si

vantavano investiti: « *rex in territorio suo est imperator* ». Istituite da Dio per come si gloriavano — e a Dio soltanto subalterne — quelle Potenze si professavano e sentivano sempre da Dio gratificate d'una Sacralità non oppugnabile <sup>(3)</sup>.

#### 4. *Crisi dell'ordinazione diarchica della ecumene teo-politica cattolica*

Di determinante rilevanza [quanto ai rapporti fra Papato e Impero] la *Bulla Aurea* degli anni di mezzo del Trecento con la quale l'Imperatore Carlo IV “laicizzava” — se può dirsi — la carica cesarea: rimettendo il potere di designare ufficialmente i titolari della Maestà Imperiale a un ristretto Collegio di Elettori indipendenti dalla Prima Sede. Restava bensì ferma la “incoronazione” per mano del Pontefice: però intesa come un semplice rituale [quanto che solenne] d'ordine onorifico. Col che trovava concreta applicazione il ricorrente tema cesaristico per cui [stante la « *divisio potestatum* » voluta dal Cristo Redentore] « *imperator non habet gladium a papa* »: « *quia imperator a solo Deo est* ». Rispondeva poi alle ambizioni maiestatiche degli altri grandi Potentati secolari che questi [come respingevano una qualunque dipendenza dall'*Imperator romanorum*: fieri com'erano della propria “aseità” politica e giuridica] così fossero tratti a ricusare — nella gestione del loro potere politico e giuridico — la propria soggezione a interferenze pubblicistiche di

---

<sup>(3)</sup> Vero che l'argomentare ierocratico si presentava solitamente accompagnato [nella pubblicistica e nella prassi diplomatica di Curia] da un perdurante riferimento di sostegno ai tradizionali canoni della *potestas tantum indirecta* sapientemente collaudati nel passato. Vero — del pari — che si usava assumere il criterio direttivo d'una spettanza propriamente “virtuale” [« *in habitu* »] al Pontefice d'un tal vantato « *ius et dominium universale de temporalibus* »: tale — in effetti — da poter attualizzarsi non « *casualiter* » ma « *causaliter* »: non a pieno arbitrio, ma « *certis inspectis casibus* »: in ragione d'un apprezzabile istanza reggitiva: « *si videat quod expediat communi bono* ». Col che finivano col tornare alla ribalta proprio la *ratio peccaminis* e proprio la *ratio scandalis* del buon tempo antico. Solo che questo “ricorso secondario” [“*ad adiuvandum*”: fattosi quasi di maniera] non poteva — in fine — non risolversi in un grigio ottundimento dei principi teologici e giuridici di fondo del sistema classico: i quali [sebbene invocati di continuo] non potevan non passare in second'ordine nell'interesse dottrinario. Non potevano non esser riportati con sempre meno intensa consapevolezza critica del loro intrinseco valore dogmatico, e della loro estrinseca duttilità di impiego.

parte pontificia. Erano anzi sin indotti — quei Principi politici — a proclamare [nei modi d'un "regalismo" categorico] un rapporto diretto e esclusivo con l'Eterno: vuoi in ragione della genesi del proprio potere di governo, vuoi in ragione dell'uso che venivano a farne volta a volta: « *Rex a nemine iudicari potest nisi a Deo* », « *nulli nisi Deo actuum suorum rationem reddere tenetur* ». E ciò non poteva [lo s'intende] non riflettersi sulla stessa esperienza d'ordine sacrale. A determinarsi nel vissuto storico [in una col declino del monolitismo organico e ideologico cesareo] era difatti un concomitante infiacchimento del monolitismo organico ecclesiastico: e — in germe — dello stesso monolitismo ideologico cattolico.

Fu soprattutto il decadimento avignonese e furono le vicende conciliari e post-conciliari della prima metà del Quattrocento a offrire ai Principi politici la opportunità [che i più solleciti fra essi, e più potenti, non si lasciarono sfuggire] di farsi garanti — ciascuno secondo il proprio tornaconto — delle ambizioni autonomistiche delle comunità ecclesiali e delle gerarchie sacerdotali dei rispettivi territori. Si trattava [secondo la prospettazione ideologica del tema] di riprendersi quanto si dava per strappato alle *singulae ecclesiae* — e quindi alle *singulae nationes* — dal prepotere [protrattosi per secoli] del Sommo Antistite di Roma. Ci si riprometteva — soprattutto — di « *limitare et terminare* » la « *potestas coactiva et usurpata* » di quella Autorità foranea. E — come per forza di cose — succedeva che le "Chiese nazionali" [garantite nelle loro vantate « *libertates* » da Principi politici avidi di gloria e di potere: custodi gelosi della propria *supremitas*] finissero — sul piano della effettività — con il passare sotto il loro dominio. Vero che i singoli Episcopati nazionali vedevano alleggerita su di sé la presa condizionante del Papato: per via del lor essere coperti da Vescovi ecclesialmente autonomi: tali da ambire a porsi — non più come semplici *ministri* — ma come *socii* del Pontefice. Solo che — in cambio — a quegli Episcopi [nella nuova temperie pubblicistica] toccava dover piuttosto accomodarsi alle montanti istanze regalistiche. Viepiù deciso — perentorio — si faceva il richiamarsi dei Signori secolari a un nutrito serto di "*iura maiestatica*" [vantati rispetto alle strutture ecclesiastiche locali, alle patrimonialità correlative, alla stessa disciplina del clero e del laicato] grazie ai quali essi assumevano loro spettasse

controllare — e “strumentalizzare” — lo stabilimento prelatizio del proprio Potentato.

Veniva con ciò a prodursi come una inversione dei tradizionali termini tematici. Vedeva — quel nuovo andamento delle cose — che [nel ricorrente contenzioso *Sacerdotium-Regnum*] non più tanto venissero in questione le malaccorte incursioni — e malaccette — del Papato negli *interna corporis* dei Potentati secolari, sì piuttosto a imporsi fossero le montanti pretese dirigistiche avanzate — sulle rispettive Chiese nazionali — dai Principi politici: assistiti [con comprensiva abnegazione: a lenimento dei loro assilli coscienziali] da un Consigliere di fiducia: da un “*Confessarius proprius*”. E si trattava di poteri di ingerenza con i quali la Chiesa Romana [per come uscita dalla crisi conciliare degli anni di Costanza e Basilea] era costretta ben o male a far i conti: cercando [col ricorrere a un qualche « *remedium politicum* » sagacemente calibrato] di “canonizzare” — se può dirsi — quegli invadenti *iura maiestatica*, mascherandoli da prodighe “permisioni” e “largizioni” del Papato. Ripiego diplomatico della Canonistica di Curia era l’offrire una versione formale edulcorata dei sostanziosi cedimenti ai quali l’era forza addivenire « *propter iniuriam temporum* ». E ciò faceva ricorrendo all’espedito cancelleresco di rappresentare i *iura circa sacra* o addirittura *in sacris* [quali rivendicati perentoriamente dai Grandi della Terra alla propria incomprimibile *maiestas*] come frutto — non di arroganti usurpazioni regalistiche — sì invece di benevole concessioni pontificie: largite con animo magnanimo: « *quasi ex indulto, favore et gratia* ».

Con un simile artificio la Sede Apostolica di Roma veniva a figurare alla maniera di propri *beneficia* o propri *privilegia* [largiti con lo strumento francamente anomalo delle *bullae concordatae*] quelle prerogative maiestatiche che invece — per i Principi — erano da ascrivere senz’altro alla *supremitas* di cui si proclamavano investiti da Dio direttamente: con tanto vitale compenetrazione pubblicistica da « *inhaerere ossibus coronae* », siccome quintessenza — se può dirsi — della suprema Autorità politica. Comunque a restar fermo [quel che fosse di tali duttili espedienti curialistici] era pur sempre il fatto sostanziale delle ingerenze principesche — sin pesanti — nell’area di spettanza istituzionale della Chiesa: ciascuna delle quali

non altro avrebbe dovuto rimanere [a norma dei parametri dualistici] se non un'empia « *immissio falcis in messem alienam* » (4).

##### 5. *Vantato affrancamento dell'officium principis da condizionamenti d'ordine morale*

Ben si comprende [a porsi in questa ribaltata prospettiva: come non si può non fare a volersi tenere alla esperienza pubblicistica oggettiva della incipiente Età Moderna] ben si comprende come i Principi politici — e non soltanto i più ambiziosi e più gagliardi — venissero man mano invigorendo la propria azione di governo: emancipandola dai moduli formali e dai condizionamenti sostanziali dell'*officium principis*, da ascrivere [secondo i postulati della Chiesa] ai dettami del *ius divinum naturale*, e quindi — in parallelo — a quelli della *naturalis ethica*. Comprensibile — del pari — la crescente determinatezza con la quale i Grandi della Terra venivano vantando la "atipicità" della condotta politica, di loro peculiare competenza, rispetto all'ordinario modo di condursi degli uomini ordinari. Non può il Principe mancare d'esser Principe. Non può « *amare la propria anima* » più del proprio ufficio. Non quindi le regole valevoli per la generalità delle umane creature son quelle che deve osservare il Principe. È a tutto un altro codice ch'egli piuttosto ha da tenersi nell'attendere al suo ufficio: potendo e dovendo prevalersi dei criteri [ancorché spregiudicati] che maggiormente si

---

(4) Ignorava — la prassi concordataria venutasi avviando — la distinzione e partizione di poteri che la pubblicistica di Curia pur si premurava di ascrivere [con determinatezza intransigente] alle decretazioni inderogabili dei *ius divinum positivum*. Era difatti un tale *ius* [considerato espressivo, lo sappiamo, della "volontà libera di Dio": d'un Dio che "vuole ciò che vuole"] era il *ius divinum positivum* a disporre — imperativamente — qual « *ordinata colligatio* » dovesse correre fra Potestà sacerdotale e Potestà politica. E proprio a questa somma partizione [cui *de iure* non poteva recar deroga, per "indisponibilità della materia", alcun *pactum signatum*] proprio a detta partizione venivano viepiù contraddicendo i nuovi dettami regalistici. Ben poteva un prudente compromesso riuscire a scongiurare [« *aliquo dato, aliquo retento* »] un qualche « *maius malum* »: prevenendo attentati ancor più improvvidi alla Maestà Papale. Ma [agli occhi della Chiesa] non poteva un tal accordarsi con i Principi rilevare che nei modi d'una mera "soluzione di ripiego": così da suffragare [sempre nell'ottica ecclesiale] la sin abusata lamentela « *historia concordatorum, historia dolorum!* ». Erano visti — i concordati — quali « *stigmata relationum imperfectarum* ».

confacciano — senza apprensioni d'altro genere — agli interessi categorici del proprio Principato. Si profilavano — insomma — le premesse perché venisse affermandosi il primato d'una "Ragion di Stato" [come il buon Botero doveva poi denominare tale « *nuova scienza* » fattasi ormai d'uso corrente] che — valendo per i Principi politici in quanto giustappunto Principi politici — li sensibilizzasse in via poziore agli interessi del proprio Principato, per essi preminenti su qualunque altra utilità: e — nel concreto — li guidasse al loro appagamento: in modo affatto scevro di atrofizzanti fisime morali. Tant'è che — a risulturne fortemente incrementato — era proprio il "regalismo" dei grandi Potentati: viepiù tratti a fare delle Chiese nazionali un provvido « *instrumentum regni* » (5).

Al Governante più non si guardava [nella logica di questa novella politologia] come a un *viator* fra gli altri *homines viatores*: al quale — nella gestione del potere — stia bensì di preoccuparsi della ricchezza dei suoi possedimenti, della potenza dei suoi eserciti, del proprio prestigio maiestatico, della felicità terrena dei suoi sudditi, ma ben anche spetti di gestire al meglio [in quanto essere umano: « *quatenus homo est* »] il proprio patrimonio coscienziale; e gli compete [in quanto Pastore del suo popolo] di farsi sollecito tutore della tranquillità spirituale del gregge commesso alla sua cura. Eran virtù tutto terrene quelle che adesso [senza più stare a un simile modello] prendevano a richiedersi nel « *moderno Principe* »: non più

---

(5) Da evitare — ben si intende — di confondere lo "Stato" di cui parla il Botero [nel celebre suo libro: del 1589] con quello che doveva poi essere lo "Stato" della Età Moderna, assunto nella usitata versione trinitaria: "territoriale-corporativa-istituzionale". Basta rifarsi alla enunciazione di apertura di quel testo: « *Stato è un dominio fermo sopra popoli: e Ragion di Stato è notizia di mezzi atti a fondare, conservare, e ampliare un dominio così fatto* ». Provvede poi il Botero [a voler come accordare diavolo e acquasanta] a "battezzare" a proprio modo — se può dirsi — questo "codice comportamentale", parlando d'una « *Ragion di Stato sana e santa* »: rimessa alla gestione d'un Principe « *sodamente religioso contro la finzione e saviamente pio contro la superstizione* ». Si tratta [avverte il Nostro] di « *mantenere alla coscienza la sua giurisdizione universale su tutto ciò che passa fra gli uomini, sì nelle cose pubbliche come nelle private* ». Donde una disciplina che [se da lui violata] ripropone — a carico del Principe — il meccanismo sanzionatorio e correttivo prospettato dalla Glossa. Tenuto perciò il Principe a ascoltare i suoi Consiglieri spirituali per non agire in modo eticamente anomalo: « *altramente caricherà la coscienza sua e farà delle cose che bisognerà poi disfare, se non vorrà dannare l'anima sua e dei suoi successori* ».

finalizzate in via eminente al *potius bonum* d'una ineffabile letizia da godere « *in excelsis caelis* », sì piuttosto viste come virtù strumentalmente rapportate a utilità di corposa rilevanza politica, da perseguire travagliatamente « *in his terris* »: in un contesto umano ben lontano [nella sua greve concretezza] dal presentarsi soffuso d'una « *caelestis amicitia* ». Non è mondo — il nostro — che veda stemperarsi i singoli egoismi, e men che eno li veda sublimarsi in una fervida fraternità comunitaria. È mondo che [fatto com'è d'esseri umani: con le innumerabili manchevolezze che degli esseri umani sono proprie] si presenta per contro dominato da un'avida conflittualità egoistica: sin sordida (6).

#### 6. *Crisi dell'unità cattolica d'Europa*

Né poi si può non tener conto — nell'affrontare l'argomento — che [se il dispiegarsi dei rapporti fra Autorità politiche cattoliche e Sede Apostolica Romana era venuto svigorendo i poteri direttivi e correttivi vantati dal Papato *in temporalibus*] non poteva non rivelarsi ben più intenso l'impatto — su quella medesima tematica — dovuto al fatto del successivo [sin cruento] infrangersi della unità cattolica d'Europa. Parlo della frattura venutasi via via determinando nella realtà effettuale [e venutasi via via ufficializzando] in seguito alla reazione viepiù energica che [spingendosi ben oltre gli sporadici, quanto che impavidi, movimenti settari del passato] cospicue componenti della Cristianità più rigorosa sentirono di dover opporre al non tollerabile lassismo del quale vedevano marchiata la Gerarchia cattolica romana, e sentirono di dover opporsi — con animo severo — alla ambigua duttilità compromissoria di cui tacciavano il modo cattolico di intendere il Messaggio testamentario e praticarlo. Vide quel fenomeno imponente il subentrare a una

---

(6) Poco idillica diremmo [per rifarci al primo e massimo teorizzatore del sistema] la valutazione del Segretario Fiorentino, nel suo volgere ai comuni esseri umani come a « *uomini ingrati, volubili, simulatori, fuggitori di pericoli, cupidi di guadagno* ». Talché quanto si vien a chiedere nella persona del Principe politico — chiamato al governo di uomini siffatti — è il possesso di quelle qualità realistiche [leonine e volpine a un tempo] che — a prescindere dalla loro caratura etica — possono ottenergli [esse soltanto] di far fronte col debito vigore all'arduo cimento terreno cui è chiamato.

compagine omogenea di “Principi cattolici” [quanto che ambiziosi, quanto che rissosi] d’una policroma congerie di Potentati sì “cristiani” ma di diversa denominazione: comprensivo anche di Principi fattisi frattanto “non-cattolici”, addirittura “anti-cattolici”. Donde un fitto [come inestricabile] intrecciarsi — in questo composito scenario — di fattori di diversa sin opposta presa: del che appunto non può non tener conto chi si proponga di cogliere — e di intendere nei limiti delle sue capacità — i tratti tipizzanti [d’ordine ideologico] del nuovo assetto occidentale. Dico dell’intricato concorrere e intrecciarsi di schietti impulsi spirituali [di divergente ispirazione] con interessi non altro per contro che profani. Succedeva — nella realtà effettuale — che pressanti fattori politici influissero [sin in via determinante] sulle vicende più propriamente religiose; e succedeva d’altro verso che fossero vicende propriamente religiose a presentare forti ricadute d’ordine politico. E come le pregiudiziali confessionistiche valevano a infocare — nel Nome Sacratissimo di Dio — le dispute politiche [caricando ciascuna posizione d’un ferrigno esclusivismo: di contro alla empietà, non tollerabile, imputata alle tesi antagonistiche] così ben erano capaci le utilità secolaristiche in conflitto di malamente intorbidire la limpidezza del sentimento religioso.

S’era dato che [superato il mediocre interludio avignonese, quale poi seguito dalle tribolazioni scismatiche e conciliaristiche degli ultimi decenni del Trecento e dei primi del secolo seguente, e reintegrato il Vescovo di Roma nel ruolo di Capo spirituale dei popoli cattolici e insieme in quello di Signore del suo avito *Patrimonium*] s’era dato che il Papato fosse venuto viepiù aprendosi — in questa restaurata sua eminenza e in questo restaurato suo temporalismo — al trascinante incanto della cultura umanistica, ormai approdata agli splendori del Rinascimento: la quale aveva trovato nella nostra Italia — e ancora vi trovava — un terreno segnatamente fertile. A presentarsi [dalla metà del Quattrocento: con Nicolò V soprattutto] era una Corte Vaticana sempre più sensibile al riscoperto fascino e al retaggio d’una cultura sovrana quale quella ereditata dal mondo pre-cristiano: stata spesso malamente intesa per l’innanzi se non discriminata: sin bandita: largamente ahimè perduta: come scancellata [“radiata” diremmo] dalla storia. Parlo d’un Papato Principesco sempre più “mondanizzato”: sempre più “paga-

neggiante" nel suo mecenatismo. [Si pensi al primo Papa Piccolomini, ai due Papi della Rovere, al secondo Papa Borgia, ai due Papi medicei]. E si svolgeva un simile processo in un ambiente fattosi singolarmente restio [massime ai suoi vertici] a sottostare a asperità devozionali: tratto a calarsi invece in una sorta di comodo « pelagianismo pratico », privo peraltro del rigore morale [sin austero] stato proprio di Pelagio e dei suoi adepti (7).

Era venuto così determinandosi [quanto al modo di porsi e quanto al modo di operare della *ecclesia principans*: specie ai suoi massimi livelli] un accomodamento pragmatistico con le realtà mondane, tale da presentarsi minato da una intrinseca ambiguità di fondo. A concretarsi — nei fatti — era un processo fondamentale umanizzante e fondamentalmente secolarizzante, ancorché sempre legato in via dogmatica ai temi escatologici [affatto ineludibili] d'una *religio redemptionis* qual è per intima sua essenza la cristiana. E questa era doppiezza che non poteva sfuggire a quanti volgessero invece ai fatti della vita con animo meno accomodante: né poteva attendersi indulgenza dalla avversione irriducibile dei suoi contestatori. Tant'è che [nella radicalità ch'ebbe a segnarla ed ebbe a darle impulso] doveva intervenire la Rivoluzione luterana — accompagnata dai disparati movimenti paralleli che le fecero come da corona — a rinfacciare con rigore al mondo neo-latino [peggio: con acredine] quella inquinante commistione di sacro e di profano: enfatizzando — per contro — la assoluta "antinomia" dei termini che la cultura egemone e la ufficialità chiesastica s'erano illuse e si illudevano di poter armonizzare in via teoretica e in via pratica.

---

(7) Era rimasta lontana — per il vero — la cultura umanistica trionfante dal mettere in questione la religione cristiana: la sola « *sancta et vera* »: sempre esaltata — deferentemente — nella sua indisputabile eccellenza, anche se fatta spesso segno d'un che di più vicino a un distaccato certame letterario [di genere accademico] che non a una sofferta sperimentazione esistenziale. Si lasciava bensì spazio alla Parola: ma si veniva poi a distinguere — e come a separare — l'ambito e lo spirito della testimonianza fideistica dalla più fredda economia dell'estetismo letterario, del preziosismo filologico, della riflessione raffinata; quando non si reputava — d'altro verso — di procedere a una sintesi elegante fra l'umano pensiero e il cristianesimo, nelle forme sincretistiche d'una *pia philosophia*, rappresentata siccome un che di equivalente a una *religio docta*. Più spesso — tuttavia — si preferiva "accantonare" il problema religioso: bensì colmandolo d'un alto apprezzamento di maniera, senza però farne seguire una intensa applicazione intellettuale: men che meno pratica.

## 7. *Reformatio protestante e contra-reformatio cattolica*

Scaturito da un risveglio irruente del pathos religioso, era tornato — l'intransigentismo evangelistico — a propugnare [con zelo sin esasperato] la visione austera del transito terreno degli umani stata propria dei secoli di mezzo: visione che il più franco spirito europeo veniva inesorabilmente dissolvendo. Parlo d'una vita severamente religiosa: tale nella inscindibile interezza dei suoi tratti. Tornava il crudo intransigentismo luterano a un teo-centrismo radicale, e a un radicale teo-tropismo: e a ciò per giunta procedeva privilegiando [nei modi d'un meticoloso letteralismo scritturistico] la assoluta assolutezza della ordinazione trascendente voluta rivelare agli uomini. Dico dei dati scritturistici che si assumeva in sé esprimessero [in modo esclusivo-autentico] il volere incontestabile di Dio: ne significassero i disegni incondizionatamente liberi. E con altrettanta risolutezza [minimizzando, sin nullificando, la rilevanza delle opere] tornava — la intransigenza luterana — a un radicale "pessimismo antropologico": di fosco impianto agostiniano: "predestinazionistico" (8).

Preso qual era da questo prepotente programma di ricupero della spiritualità testamentaria [venuta ottenebrandosi nei secoli, sin a restar in fine sopraffatta, e come vilipesa, dalla empietà romana intrisa di gretto spirito profano] la "*protestatio*" luterana tanto drasticamente praticava questa « contestazione del Cattolicesimo ufficiale » [con tanto esacerbata intransigenza: sin demonizzante] da sbarrare la strada a una qualsiasi soluzione ragionevolmente transattiva. Tant'è che [presa dapprima sottogamba dalla Suprema Gerarchia Romana] questa « *bega tra frati* » venne viepiù svelando — nelle cose — la reale sua imponenza: viepiù venne svelando la inquietante prospettiva degli approdi dogmatici e disciplinari ai quali prepotentemente preludeva. Tal era difatti la portata della scissione protestantica [tale la inflessibile durezza della sua requisitoria anti-romana: rispondente, va pur detto, al non negabile corso delle cose]

---

(8) Né diremmo che su certa acrimonia anti-romana del luteranesimo mancasse d'aver peso — in termini diciamo sociologici — il divario [rimasto sempre marcato in Occidente] fra mentalità-lingua-costumi della *natio germanica* e modo di sentire e di condursi delle *nationes* di genesi latina o venute via via latinizzandosi.

da aver presa in fine sullo stesso Cattolicesimo più avvertito: menandolo — in ultimo — a dismettere lo spirito umanistico-rinascimentale che tanto diffusamente impregnava la *ecclesia principans*, e le veniva tanto aspramente rinfacciato. Urgeva smussare soprattutto [se possibile] l'arma polemica più urtante fatta valere dagli eretici: quella che ai cattolici imputava di credere blandamente, o di non credere per nulla: di disattendere — comunque — una disciplina spirituale seria.

Tant'è che — in questo spirito — alla *reformatio* doveva seguire per reazione [ad opera dello stabilimento ecclesiastico cattolico] una altrettanto categorica *contra-reformatio*: volta proprio a proclamare — di contro a tanto astiose accuse — la purità dogmatica del Cattolicesimo romano, e a restaurare la limpidezza della missione sacramentale e disciplinare di suoi Pastori. Inevitabile — in quel clima — che a intolleranza venisse a opporsi intolleranza: cosicché si dette che a prender corpo e a radicarsi fosse un rifiuto reciproco totale, condotto punto contro punto: il quale si ammantava — dall'una parte e l'altra — della perentoria intensità che è nota distintiva del pathos numinoso: di quel moto fervido e insieme trepido d'un animo che avverta in sé i decreti perentori dell'Altissimo, e senta di dover adempierli — quei moniti — con scrupolo severo perché è l'Altissimo a volerlo. S'è dato — a questo modo — che il fertile umanesimo cattolico [quanto che impregnato di permissivismo pelagiano] abbia finito col cedere pur esso il passo al patronato d'una plumbea ortodossia. Mai s'era determinata nel passato su sì larga scala una situazione di tanto smaccata "illiberalità". Tutto accadeva in un ambiente inquieto: fatto di uomini di zelo categorico: spronati — da un ferreo dogmatismo — non a tollerare i dissidenti [non a compatirne le misere carenze] sì invece a conculcarli: a negar loro comunione (9).

---

(9) Già da secoli il nostro Cristianesimo [a parte i suoi rapporti col geloso esclusivismo del monoteismo ebraico] s'era dovuto misurare — sin in forme di segnata sanguinosa asprezza — col monoteismo islamico, altrettanto perentorio. Ma erano esperienze — queste — che [per le circostanze in cui si davano] potevano piuttosto rinsaldare che non ledere la compattezza della *communitas christicolorum*. Laddove — nella nuova situazione — a colpire il *corpus mysticum* era una conflittualità interna: lacerante. La quale vedeva le opposte fazioni infondere — nel loro astioso escludersi a

## 8. *Definitiva lacerazione endo-cristiana*

Non si può dire — in un simile contesto — che arridesse alcun apprezzabile successo in seno ai due opposti schieramenti al tentativo generoso [cui s'erano votate talune esigue frange della intellettualità più aperta] di procedere a una sorta di « *alleggerimento dogmatico del Cristianesimo* », messo in atto dalla intellettualità cristiana moderata: di dipendenza fundamentalmente erasmiana. Si mirava a togliere di mezzo [o quanto meno ammorbidire] le principali ragioni formali di contrasto fra le fazioni in lotta: e ciò attraverso un'opera avveduta di riduzione del Cristianesimo alla sua stretta “essenzialità dogmatica”, e alla sua stretta “essenzialità morale”. Si trattava [riprendendo antichi temi umanistico-rinascimentali] di ridurre a un comune “denominatore spirituale” le svariate credenze che hanno vita nell'area della *pietas christiana*: si trattava di cogliere quel serto esiguo di proposizioni fondamentali [dogmatiche appunto e etiche] accettabili da tutti i *christiani bonae voluntatis* siccome vincolo d'unione mistica della *communitas fidelium*. Mancò però quest'opera devota [tacciata di fumoso “neo-arianesimo”, o di indebito “umanismo”, dai teologi ufficiali delle Chiese statutarie] mancò quell'impeto irenistico di ottenere — non fosse che su ristretti punti-cardine — una placante convergenza di adesioni. Il preoccupato intelligente impegno degli “anti-trinitari” [di diversa estrazione] ed “erasmiani” — per non dire dei più distaccati “*politiques*” — era purtroppo condannato a non far breccia nelle opposte cittadelle. Le circostanze [dominate da una reciproca ottusa intransigenza] non permisero che — in luogo di seguitare a dilaniarsi su un profluvio di punti di dissenso — i credenti nel Cristo Redentore trovassero piuttosto come rappacifi-

---

vicenda — una insofferenza [un *odium theologicum*] di greve impatto emozionale. Valeva — per l'uno e per l'altro contendente — il tenace postulato delle teologie dogmatiche di intransigente ortodossia, per il quale ben più grave [da punire, pertanto, con maggior asprezza] è la diversione dal “vero” quale imputabile all'eretico rispetto a quella addebitabile invece all'infedele: « *minus malum est viam Domini non gnoscere quam post agnitam retroire* ». Era consolidato insegnamento teologale: « *Simpliciter loquendo* » [come dire “in termini assoluti”] « *infidelitas haereticorum est pessima* ».

carsi dintorno a uno stretto nucleo di Verità essenziali: sentite — da tutti — come “veramente vere” (10).

Si manifestava — in tutto questo — il diffondersi delle « concezioni teistiche » e poi « deistiche »: soccorse da larga fortuna [letteraria e filosofica] nel Secolo dei Lumi. Alieni dall’indulgere ai sofismi d’una « metafisica inintelligibile », il “teista” [e ancor più il “deista”] vedevano unicamente consistere la *pïetas* nell’avvertire — entro di sé — la doverosità sacrale del proprio condursi eticamente. Col che — peraltro — a risultarne era un prodotto culturale raffinato, e nondimeno fragile a fronte del trascinate coinvolgimento empatico che è proprio della emozione religiosa. A presentarsi era una gelida « religiosità intellettualistica », priva di mordente. Donde il facile approdo conclusivo a “professioni secolarizzanti”: o francamente “atee”: o puramente “scettiche”: o più precisamente “agnostiche”.

Ed era insofferenza — quella venuta così determinandosi — ulteriormente appesantita nei suoi risvolti culturali [resa sin drammatica: cruenta] dal precoce trasferirsi della disputa ecclesiologica e teologica ben anche sul terreno — incandescente — d’una interminabile conflittualità politica e guerresca, capace di coinvolgere e capace di travolgere gran parte della nostra Europa. C’erano certo solidi motivi a che i Principi politici avvertissero pressante entro di sé un senso di suggestione [o tutt’al contrario di ripulsa] o verso l’una o verso l’altra prospettazione emozionale o catechistica dei canoni di fede: e ciò in ragione non soltanto della propria salvezza

---

(10) Vien poi da riferirsi ai contraccolpi endo-cristiani della elaborazione secentesca [specialmente britannica] della religione cosiddetta « naturale ». Ci si appellava — in questa linea — alla figura d’una « *religion of nature* » intrinsecamente rispondente alla « naturalità dell’uomo »: bensì rappresentata come informata a un sermo di « convincimenti universali » [al « *common sense* », nutrito delle « *veritates intellectus* » di cui già parlavano gli Antichi] e tuttavia fondamentalmente esemplata — com’era inevitabile accadesse nell’*habitat* umano occidentale — sui moduli dell’etica cristiana: tale pertanto da coinvolgere [da “naturalizzare”] lo stesso Cristianesimo. Tant’è che si doveva poi parlare d’una *Christianity not mysterious*: d’una *Christianity as old as the creation*; e si doveva rappresentare l’Evangelio alla maniera d’una *republication of the religion of nature*. E poi — ai massimi livelli culturali — si finirà col teorizzare una « *ragionevolezza del Cristianesimo* »: e col parlare d’una religione da tenersi « *nei limiti della semplice ragione* ».

spirituale, sì anche [c'è da credere] in ragione della salvezza spirituale dei sudditi, affidati dai non oppugnabili disegni della Celeste Provvidenza al loro solerte patrocinio: sì paterno, ma severo. Non c'era da attendersi però che quei Signori [come che orientati nell'intimo dell'animo] sapessero restare refrattari — in quelle loro opzioni spirituali — a interferenze d'altro segno: di stampo marcatamente utilitaristico. [Basti pensare a quanto il fatto della “appartenenza confessionistica” dell'uno o dell'altro Pretendente potesse interferire nelle vertenze capaci di aver peso sulla legittimazione e la dinamica delle Potenze dinastiche del tempo].

Se mai era al di fuori della esperienza propriamente fideistica [era negli incipienti “ambienti laicizzanti”] che doveva risulturne stimolata la esigenza d'una riproposizione radicale del rapporto fra le diverse denominazioni religiose, e più in generale del rapporto fra Ragione e Fede. E finalmente in chiave — non di reciproca chiusura — si piuttosto di aperta tolleranza. [Prendeva, addirittura, ad essere auspicata una opportuna “de-confessionalizzazione” dei pubblici apparati].

\* \* \*

Veniva così riproponendosi [in un contesto umano-culturale-politico fattosi però tutto diverso] l'antica rivendicazione “tolle-  
rante” — diciamo così “relativistica” — di Simmaco [*Praefectus Urbi*] contro il prepotente “esclusivismo” di Ambrogio *Mediolanensis Episcopus*: esser Realtà — quella divina — tanto insondabile [un « *tam grande mysterium* »] da non poter l'uomo accostarcisi « *uno itinere* »: percorrendo una sola strada. Di più: prendeva a presentarsi e ad acquistare crescente consistenza la tesi filosofica della “non-verificabilità razionale” di Verità Sovrasensibili che immensurabilmente sopravanzano la capacità di accertamento intellettuale quale è data ai poveri mortali.

## CAPITOLO VII

### CRISI DEL SISTEMA TEO-POLITICO

1. Commistione fra fattori religiosi e fattori politici: le guerre di religione. — 2. Crisi dell'assetto teo-politico europeo. — 3. Ribadimento — nel sistema — del ruolo istituzionale primario della Sede Apostolica di Roma. — 4. Apertura dell'ordine pubblicistico europeo a un prorompente regalismo. — 5. Conseguente rilettura del sistema curialistico. — 6. Riproposizione radicale del sistema curialistico. — 7. Recupero curialistico della *"potestas tantum indirecta"*: apporto di Roberto Bellarmino. — 8. Recupero curialistico della *"potestas tantum indirecta"*: apporto integrativo di Francisco Suarez. — 9. Valutazione critica del sistema bellarminiano-suareziano. — 10. Reazione agli eccessi maiestatici: confutazione curialistica della diretta dipendenza della Autorità politica da Dio. — 11. Contrapposta riaffermazione curialistica della immediata dipendenza da Dio della potestà ecclesiastica.

#### 1. *Commistione fra fattori religiosi e fattori politici: le guerre di religione*

Infruttuosi [a fronte della fermezza d'un Martin Lutero, e a fronte della compatta determinatezza del suo seguito] i primi tentativi dello stabilimento pubblico cattolico di rifarsi alle solite procedure giudiziarie — o para-giudiziarie — per togliersi di torno d'un sol tratto le "tesi" del '517. Ben altra la tempra umana di quel cocciuto monaco ribelle: ben altre la consistenza e la risolutezza devota delle folle che ne dividevano i dettami, e prendevano a sottoporcisi con zelo. Talché — di fronte all'imponente e impetuoso esplodere di questa prorompente contestazione luterana — si fece necessario l'intervento guerresco [il "pio" intervento] delle Autorità politiche cattoliche: a cominciare dal Sacro e Romano Imperatore, più d'ogni altro interessato a contrastare la preoccupante diffusione delle nuove idee nei Principati germanici minori: i quali potevano ben esserne tratti ad accampare e a far valere un proprio crescente affrancamento dalla eminente Potestà cesarea. Vollero però le cir-

costanze [e qui prescindo, va da sé, da suggestioni providenzialistiche] che l'avvio in concreto d'una severa repressione armata restasse trattenuto da una svariata successione di accadimenti d'ordine politico, rivelatisi proprio tali da dar modo ai movimenti evangelistici di meglio frattanto definire il loro credo, di organizzarsi e rafforzarsi e espandersi: sino a ottenere — a conclusione del conflitto — il risultato [straordinario per i tempi] della Pace religiosa del '55 (1).

E come una catena di accadimenti politici e guerreschi era valsa a rallentare la reazione armata dello *establishment* cattolico [agevolando in conseguenza il prorompente stanziamento del luteranesimo germanico] così ventura volle che una serie d'altri accadimenti — pur essi d'ordine profano — valesse nei fatti a ritardare, per decenni, l'avvio d'una organica “controffensiva teologale” [se possiamo chiamarla a questo modo] della Chiesa Apostolica di Roma. Dico del concreto avvio del Concilio ecumenico cattolico, qual invocato sin dagli anni Venti proprio per confutare [in via non solo disciplinare, stavolta, ma dogmatica] le tesi ereticali venute presentandosi: per come — nel frattempo — organicamente elaborate in chiave sapienziale. Si dette che l'Assise conciliare [finalmente convocata nel '45 da Papa Paolo III Farnese: in una fuggevole pausa del conflitto, fattosi

---

(1) Si pensi alle reiterate contese militari [pregne di reciproca malevolenza personale] fra Carlo V del Casato degli Asburgo, Re di Spagna e Imperatore, e il Re di Francia Francesco I del Casato dei Valois. Si pensi alla necessità di Carlo di fronteggiare la rinnovata pressione ottomana verso Vienna. Per non dire della rivolta sociale dei contadini di Germania [fra il '24 e il '26] dalle cui istanze umane Lutero stesso tenne a dissociarsi, con segnata asprezza. Fu questo assieme di “sopravvenienze” a far sì che la diversione luterana [condannata sin dal '20 da Papa Leone X. e dalla Dieta Imperiale di Worms dell'anno successivo] avesse tempo e avesse modo di puntualizzare e di dogmatizzare le proprie posizioni dottrinarie [si pensi alla sapiente redazione della *Confessio augustana* del 1530] e a far sì che il movimento evangelistico avesse tempo e avesse modo — l'anno appresso — di stringere [a Smalcalda] una Lega militare fra i Potentati tedeschi di denominazione luterana. La successiva reazione imperiale [destinata per giunta a protrarsi a lungo per una sequela di disparate complicanze] vide Carlo Imperatore prevalere sì sul campo e nondimeno esser costretto — dalle circostanze — a condiscendere alla Pace d'Augusta del '55: la quale veniva in buona sostanza a sanzionare [come « *reddendo unicuique suum* »] la compresenza — nel corpo dell'Impero — di Principati luterani [e di Città luterane] accanto ai Principati e alle Città rimasti di ossequente osservanza cattolico-romana.

rituale, fra i due massimi Casati cattolici d'Europa] non potesse avviare i suoi lavori se non all'indomani della pacificazione germanica di Augusta, per concluderli qualche anno appresso. E ben anche successe — in questa fase — che le ragioni dottrinarie-istituzionali-disciplinari del Cattolicesimo romano [quali ribadite e diciamo così "codificate" dai Padri tridentini: di contro ai contestatori luterani e più generalmente riformati] venissero a subire — negli stessi Potentati di denominazione cattolica siti al di qua del Reno — il forte condizionamento derivante dalle conflittualità intestine che vi si venivano destando e esacerbando per ragioni di diretta incidenza politica e dinastica.

In specie ciò valeva per la Francia: soggetta al dominio d'un Monarcato cattolico di impostazione centralistica, fondato sul tritico ideologico « *un roi, une foi, une loi* ». A porvisi come motivo d'inquietudine era la situazione pubblicistica del Regno: segnata dal profilarsi d'una intricata crisi successoria. Fu la precarietà istituzionale — venuta così delineandosi — a render come inevitabile una stretta commistione e confusione fra fattori politici e fattori religiosi. C'è che — nei fatti — il diffondersi nel Regno [con diverse sfumature] delle urgenze riformistiche s'era rivelato capace di investire — non solo larghe frange dei ceti intermedi cittadini — sì anche Famiglie della più alta nobiltà: donde il prodursi [nella seconda metà del Cinquecento] d'una ambigua mescolanza fra temi squisitamente fideistici e corpose ambizioni successorie di questo o quel Casato pretendente al Trono. In un simile contesto [dopo quasi un quarantennio, tormentato da ben otto *guerres de religion*] fu cinico capolavoro politico di Enrico di Borbone — rimasto in fine il solo candidato — lo sconfessare [nel salire finalmente al Trono fra il '93 e il '94] il proprio credo riformista, facendo tuttavia seguire a questa calibrata abiura l'Editto di Nantes del 1598: il quale bensì sanciva il primato formale del Cattolicesimo [proclamato Religione ufficiale del Reame] ma al contempo — a guarentigia d'« *une bonne et perdurable paix* » — riconosceva pari dignità civile agli Ugonotti: a « *ceux de la religion prétendue réformée* » (2).

---

(2) Severa — rispetto ai Calvinisti — era stata [in Francia] l'azione repressiva di Francesco I di Valois: benché questi si desse carico — al contempo — di contrastare l'inviso Carlo V nell'impegno contro i Luterani messo da quel suo ciclico rivale nelle

## 2. *Crisi dell'assetto teo-politico europeo*

Scontato il ripercuotersi sulla questione religiosa delle vicende politiche europee. Naturale che [come valeva a ridimensionare i poteri d'alta mano del Sacro e Romano Imperatore: il quale ne vedeva allentata la *fidelitas* che aveva titolo a pretendere dai Principi tedeschi] così la Pace religiosa del '55 — per via del suo ratificare l'intervenuto frazionamento fideistico dell'Impero Romano Germanico — recasse un concomitante nocumento, e ben maggiore, al principio [dogmaticamente indisponibile] di « universalità del Potere spirituale pontificio ». Nel che tornava a rivelarsi all'evidenza in qual misura le due grandi Istituzioni del Cattolicesimo europeo si condizionassero a vicenda. Valeva la stabilizzazione di Augusta a indebolire l'ordine cesareo per via del suo rafforzare [in chiave d'effettualità politica] la capacità decisionale — e insieme le strutture pubblicistiche — dei singoli Potentati che formalmente erano parte integrante di quell'ordine. Di singolare impatto doveva dimostrarsi — in merito — l'accoglimento del principio [siccome espresso nella formola ben nota « *cuius regio eius religio* »] che — preponendo alla spiritualità dei sudditi la spiritualità del Principe quale dal Principe attestata — privilegiava in via determinante il

---

terre dell'Impero. Però fu soprattutto dopo l'accomodamento germanico del '55 che la Francia si vide devastata per decenni dal reiterato riproporsi — in forme particolarmente efferate — di conflitti armati di motivazione ufficiale religiosa, ma strettamente connessi a sostanziose utilità politiche. [Massimamente esecrabile, nel '72, la scellerata mattanza della Notte di San Bartolomeo. Sconcertante l'alto elogio che si compiacque tesserne il Pontefice]. Poi c'era di diverso in Francia che [mentre quelle di Germania toccavano i rapporti di forza fra i minori Potentati coesistenti l'uno accanto all'altro nel quadro formale dell'Impero] le guerre religiose — dal '59 al '98 — dovevano investire il Regno nella sua interezza, in ragione delle pretese successorie vantate a titolo diverso dai maggiori Casati del Reame in vista dell'estinguersi del ramo dei Valois al potere. Risolutiva [dopo alterne vicende, che videro di volta in volta favorite le ambizioni dell'uno o dell'altro pretendente: di fede cattolica o ugonotta] risolutiva fu l'ottava delle guerre di religione: quella [detta *des trois Henry*] che si risolse con l'assassinio, nel 1589, del Duca di Guisa Enrico, Capo della Lega cattolica, e con l'assassinio poco appresso [per mano cattolica stavolta] di Enrico III, ultimo Re Valois. Superstite in campo era rimasto Enrico di Borbone, Re di Navarra: il quale [di conclamata fede ugonotta] non sentì ciò nondimeno d'esser tenuto ad onorare questa propria vocazione mistica sin al punto di rinunciare alla Corona del Regno cattolico di Francia. [Si dette poi che questo terzo Enrico venisse lui stesso assassinato, nel '610, da un suddito cattolico estremista].

ruolo pubblico delle Autorità politiche locali. Non solo quel precepto faceva — in concreto — d'ogni singolo Signore [secondo le proprie convinzioni: secondo la propria utilità: secondo le sue stesse fisime] l'arbitro autocratico della coscienza dei sudditi — commessi al suo zelo pastorale dalla Mano provvida di Dio — ma a risultarne segnatamente rafforzato era il rapporto fra quei medesimi Signori e le strutture ecclesiastiche dei rispettivi possedimenti. Fruiva ciascuna di queste *ecclesiae nationales* dei vantaggi che le venivano dall'essere coperta dalla potenza e dal prestigio del suo Principe: il quale — per compenso — beneficiava della potenza e del prestigio della propria *ecclesia* <sup>(3)</sup>.

A restarne soprattutto frantumato era però l'« *ecumenismo* » al quale ambiva [“*de iure divino positivo*”] la Chiesa cattolica romana. Tant'è che [a fronte dei cedimenti pubblicistici a cui l'Autorità cesarea non era stata in grado di sottrarsi] doveva rivelarsi irremovibile la reazione — sin veemente — del Pontificato Romano: il quale non poteva non vedere nel compromesso augustano del '55 un non soffribile attentato all'« *unum corpus mysticum* » del Cristo Crocifisso. Tant'è che Paolo IV Carafa si premurò di condannare *in toto* le concessioni malamente fatte da Carlo d'Asburgo Imperatore agli empi Governanti luterani: al che quel Papa — di puntigliosa intransigenza ierocratica — tenne a coinvolgere nella sua drastica censura l'apparato tutt'intero delle Gerarchie ecclesiastiche e laicali di Germania [« *omnes et singuli episcopi, archiepiscopi, patriarchae, primates, cardinales, legati, comites, barones, marchiones, duces, reges et imperator* »] e tenne a richiamare ciascun singolo Gerarca — e religioso e laico — al dovere ineludibile di mantenersi fedele alla Chiesa cattolica e al suo Capo, o di tornare alla ubbidienza da cui si fosse frattanto allontanato. Analoga avversione quella espressa [con tono peraltro meno drastico] dalla Sede Apostolica di Roma — e dai

---

(3) Era bensì riconosciuto che di norma il Principe rimasto cattolico avesse titolo a pretendere l'adesione al cattolicesimo di quanti fra i suoi sudditi fossero diventati luterani. E al Principe fattosi per contro luterano era dato di pretendere l'adesione al protestantesimo di quanti fra i suoi sudditi fossero rimasti cattolici. Ai dissidenti [a coloro che non si accomodassero a questa penosa imposizione] era poi riconosciuto il “*ius migrandi*”: come dire la facoltà di abbandonare il proprio Paese, trasferendosi in terre più ospitali. Significava — per costoro — affrontare dure prove personali. Significava — per il Principe — togliersi di torno gente potenzialmente sovversiva.

circoli cattolici di Francia — avverso l'Editto [« *perpctuel et irrévocable* »] emanato da Enrico di Borbone a favore dei sudditi ugonotti.

Specialmente poi inquietante la irruzione sulla scena politica d'Europa dell'oltranzismo regalistico anglicano [di vigoroso impatto pubblicistico] venuto manifestandosi imperativamente sin dagli anni d'Enrico VIII Tudor, e destinato a esprimersi — con particolare determinatezza — con l'avvento al Trono d'Inghilterra degli Stuart, alla morte [1603] della Regina Elisabetta. Colpiva — in sede pratica — l'invasivo zelo con il quale [sulla traccia d'antichi insegnamenti marsiliani trapiantati ad Oxford dal Gentili] si procedeva — nel Regno Unito d'oltre Manica — alla applicazione capillare delle prerogative maiestatiche. « *Princeps est absolute supremus* » [si ripeteva, nel ricordo appunto di Marsilio] come quegli che — « *supra se* » — non riconosce « *nisi Deum* », né ad altri si sente tenuto a rendere ragione « *nisi Deo* ». [Né poi poteva non colpire il fatto dell'essere siffatte tesi maiestatiche personalmente coltivate da Re Giacomo: già Sovrano di Scozia, poi anche d'Inghilterra dai primi del Seicento] (4).

### 3. *Ribadimento — nel sistema — del ruolo istituzionale primario della Sede Apostolica di Roma*

Questo il quadro ideologico e questo il quadro pubblicistico venuti col tempo presentandosi: segnati da un assieme di tensioni interne al *corpus christianorum* [di schietto significato religioso]

---

(4) Segnatamente valeva — l'esperimento d'oltre Manica — a porre in evidenza quanto il nuovo corso delle cose valesse a compromettere l'assetto ideologico-istituzionale "binario" della *respublica sub Deo* stato proprio della Età Intermedia. A risultarne sovvertito non era soltanto il contenzioso di rilevanza fideistica fra Potentati cristiani di denominazione cattolica e Potentati cristiani di denominazione protestante [e quindi fra Potenze disposte a sostenere le ragioni pontificie e Potenze impegnate per contro a contestarle o quanto meno a contenerle] sì anche era il rapporto di eminenza fra il momento religioso e il momento politico della realtà comunitaria. Sempre meno accetta [in sede pubblicistica] la tesi che — in caso di conflitto — fossero le ragioni politiche a dover cedere a quelle religiose. Viepiù per contro accreditata l'opinione inversa: che fossero le ragioni politiche a dover esse far aggio — all'occorrenza — su ogni altro apprezzamento. Poi sempre meno accetta la tesi di "riserve giurisdizionali" capaci di limitare la onnipotenza giudiziale del Sovrano. « *Infelices* » [si diceva] le società politiche che facciano spazio al proprio interno a questa o quella « *iurisdictio peregrina* ».

venutesi intrecciando con tensioni di valenza più propriamente secolare. Questo il vivo ambiente storico nel quale [per stare al programma di ricerca che m'ero prefissato] andava inquadrata la tematica di fondo venuta presentandosi alla apologetica cattolica. Parlo del come fosse man mano venuto accomodandosi alla *nequities temporum* il ruolo formale della Prima Sede: la quale vedeva malamente contraddetta la propria primazia istituzionale dalle contaminazioni operative venute producendosi nel corpo vivo dell'Europa, e ne vedeva compromessa la propria capacità d'impatto sul condursi pratico dei Potentati politici fra cui si presentava frazionata la Cristianità dell'Occidente. E parlo del come venutosi adattando alle nuove esigenze — cui far fronte — il patrocinio dottorale della pubblicistica di curia: della « *intellettualità organica ecclesiastica* » [se la possiamo chiamare a questo modo] legata alle ragioni monarchiche della Chiesa Cattolica Romana. Dico del provvido e articolato apporto intellettuale dei Dottori [Canonisti-Teologi-Controversisti] alla cui scienza e cui eloquenza s'affidava — rispetto all'ordine ecclesiale — la causa del Primato petrino *in spiritualibus*, e alla cui scienza ed eloquenza s'affidava — rispetto all'ordine civile — la pretesa del Pontefice di Roma di vigilare [*ratione spiritualium*] sulla corretta conduzione della cosa pubblica. Del che [di questa sua immediata ordinazione alle improvvise emergenze venute man mano presentandosi nel vivo della *civitas-ecclesia*] è forza tener conto a voler intendere lo spirito di quell'« *insegnamento militante* »: e a volerne spiegare la incidenza sulla realtà comunitaria.

Segnatamente serio [va da sé] l'impegno della Apologetica di Curia a sostegno — in sede dogmatica e in sede ecclesiologica — del tradizionale Cattolicesimo Romano: assertore e propugnatore autoritario d'un Cristianesimo fondato sul principio dogmatico primario della “meritorietà delle opere” [quali illuminate dalla Grazia] e insieme sul principio — pur esso indiscutibile — della “intermediazione necessaria” [magisteriale-sacramentale-disciplinare] della Istituzione sacerdotale e prelatizia voluta preporre dal Cristo Redentore alla *ecclesia hominum viventium*. Veemente — in merito — la contestazione di stampo protestantico, qual era invece tratta per sua parte ad esaltare la positività determinante d'una “esperienza spirituale personale” rigorosamente vissuta. Dico d'una esperienza fondata « *sola scriptura* »: indipendentemente da interposizioni autori-

tarie: men che meno sedicenti “autentiche”, e sedicenti “necessarie”. E dico d’una esperienza guidata « *sola fide* »: indipendentemente dalle “opere”, da intendere non quale “fonte” sì invece quale “frutto” della Grazia. Col che la *ecclesia* [il « *corpus evangelicorum* »] finiva col perdere una propria autonoma entità reale: alla maniera d’una sorta di « *ecclesia invisibilis* »: incorporea. Ben pertanto si comprende quanto inquieta [per l’uno e l’altro tratto] e quanto energica fosse la reazione della Controversistica cattolica: tale — sullo slancio — da arrivare sin a opporre [con qualche impropria forzatura] che la « *forma ecclesiae* » non sia la « *fides interna* », sì piuttosto quella nulla più che « *externa* »: quasi che a contare possa essere il fatto puro e semplice [quale percepibile dai sensi] della « *confessio fidei* » (5).

E poi a destare serie preoccupazioni [nell’ambito medesimo della koiné cattolica] era l’invadente “monarchesimo” cui venivano indulgendo un po’ tutti i Potentati politici d’Europa. Era — per Roma — fondato motivo di apprensione il fermo proposito giurisdizionalistico [venuto appunto diffondendosi] di ridurre le Chiese nazionali a mere componenti integrative della inscindibile unità del Regno. E ciò sollecitava una accurata revisione curialistica degli schemi ierocratici o ierocratizzanti quali entrati in crisi. Di comune utilità [sin quando l’ordine ecclesiastico e l’ordine politico hanno saputo agire di conserva secondo il vincolo di « *amicitia vicissim fortissima* » del quale s’è parlato] che la potenza spirituale della Chiesa avallasse la potenza temporale dei Principi politici, e che all’inverso fosse la forza materiale dei Principi politici a fare da ferreo supporto strumentale al compito celeste della Chiesa. Di qui

---

(5) Francamente sconcertante — in merito — la forzatura apologetica per cui [quanto al fenomeno ecclesiale] non ci si peritava di preporre — ai massimi livelli dottorali — la “esteriorità del comportamento” [quale in concreto percepibile: quale « *sensu ipso percipitur* »] alla “interiorità del sentimento”. « *Non putamus requiri ullam internam virtutem* » [doveva sin dire il Bellarmino contro il *deliramentum* costituito dallo spiritualismo luterano] « *sed tantum externam professionem fidei et sacramentorum professionem* ». Né ci si doveva trattenere — in quel calcolato pragmatismo — dall’as-severare [sempre ai massimi livelli dottorali] essere la Chiesa un « *coetus hominum ita visibilis et palpabilis ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae, aut respublica venetorum* ». Improvvido parlare — viceversa — d’una « *ecclesia invisibilis* »: incorporea.

uno stato di “equilibrio” [rispondente alla logica binaria gelasiana] condizionato al fatto d’una ponderata consonanza funzionale degli uffici di rispettiva pertinenza dei due Poteri paralleli. Non poteva perciò non accadere che il turbamento d’un simile rapporto [in pro dell’una delle parti in campo] suscitasse nell’altra una reazione volta a ristabilire l’equilibrio. Inevitabile [in un sistema potenzialmente bilanciato] che a certe invadenze ierocratiche rispondesse una reazione dei Potentati civili. Parimenti inevitabile che a certe esorbitanze maiestatiche rispondesse una reazione della Autorità ecclesiastica vistasene lesa.

#### 4. *Apertura dell’ordine pubblicistico europeo a un prorompente regalismo*

Erano proposizioni ideologiche quelle del “regalismo radicale” [venute emergendo e sviluppandosi fra Quattrocento e Cinquecento, per poi affermarsi a pieno nel secolo seguente] di singolare impatto pubblicistico. Esse non solo erano volte a confortare il Principe politico nella ambizione integralistica di porsi e agire nei suoi possedimenti « *tamquam quidam corporalis Deus* » [al segno, s’è veduto, di vantare la propria totale immunità da verifiche e censure e da condizionamenti d’alcun genere] sì anche eran protese — quelle proposizioni regalistiche — a accreditarlo detto Principe d’un potere eminente [come d’*alta manus*] sulle persone e sulle istituzioni ecclesiastiche operanti nell’ambito dei suoi domini. E questa costituiva una accezione dei “*iura maiestatica circa sacra*” [o senz’altro “*in sacris*”] cui — per sua parte — la stessa Riforma aveva dato e stava dando forte impulso. Ricordo il suo postulare la immediata [esclusiva] dipendenza *a Deo* delle Potestà terrene tutte quante: disconoscendo — più in particolare e più decisamente — una qualunque “intermediazione umana” [“sacerdotale”] fra dette Potestà e l’Eterno. Onde a restarne lesi erano i canoni di fondo [di asserita promanazione celeste] sui quali s’era per lunghi secoli fondato il sistema diarchico cattolico: nella fase egemonica, e nella fase stessa del suo decadimento. Si dava che — nell’imporsi di procedere « *sola scriptura* » — il Protestantesimo reputasse semplice “frutto della Storia” [degradando pertanto a cosa nulla più che “umana”] la ordinazione della ecumene cristiana, per come veniva prendendo

corpo — e per come venutasi via via assestando — nel corso d'una vicenda tutto terrena. Non “*de iure*” [“*de iure divino positivo*”] non altro invece che “*de facto*” — «*per homines*» — la Istituzione prelatizia era diventata quel che era: senza trarre valido conforto dalla Parola rivelata, né dalla stessa esperienza nativa del Popolo di Dio. «*Tota antiqua christianitas*» — si arrivava a asseverare — «*semper censuit reges solo Deo minores esse*».

Né d'un simile rovesciamento del sistema [quali le ricorrenti demonizzazioni decretate dalla Sede Apostolica di Roma, e quale lo zelo apologetico della intellettualità di Curia] poteva non risentire — di riflesso — lo stesso stabilimento politico cattolico: formato qual era di Potentati fattisi pur essi insofferenti di intromissioni prelatizie, tutto che indirette. C'è che il movimento riformistico [come noceva “*in spiritualibus*” alla Gerarchia Ecclesiastica Romana negandole una legittimazione teofanica puntuale] così — “*quoad temporalia*” — le rendeva più difficili i rapporti con le stesse Potenze politiche cattoliche: le quali [pur ribadendo la propria ferma ortodossia, e pur facendosi premura di contenere *iussu legis* la insoffribile infamia degli eretici: così da soffocarla all'occorrenza sin *manu militari*] non restavano punto indifferenti agli invitanti risvolti regalistici di larghi settori del Protestantesimo. Ben si comprende quanto ostasse a un efficace controllo ierocratico l'affermarsi del postulato maiestatico dell'essere il Principe politico «*absolute supremus*»: come quegli [ricordiamolo] che «*nihil supra se nisi Deum agnoscit*», né ad altri ha da rispondere se non a Dio: «*nec cuiquam reddere rationem nisi Deo habet*». Ne risultava compromessa — alle radici — la potenzialità d'un sistema quale il curialistico: costruito, com'era nella sua meccanica, d'intorno al *peccatum Caesaris*: d'intorno a un “peccato” che [stando al nuovo verbo pubblicistico] più non era ipotizzabile “*materialiter*”, né quindi perseguibile “*formaliter*”.

Si dava [“*materialiter*”] che l'avvenuto affermarsi perentorio della Ragion di Stato — col suo elevare a compito istituzionale primario del Principe politico il rafforzamento della potenza terrena dei suoi Stati — implicasse una valutazione della “positività-negatività” dei suoi comportamenti pubblici non rapportabile alle ordinarie tavole assiologiche e deontologiche — valevoli per gli uomini comuni — sì piuttosto informata ai canoni e informata ai metodi dell'arte di governo. Né [“*formaliter*”] restava umanamente

perseguitabile l'operato pubblico del Principe, per la superlatività della sua persona, assunta siccome inattaccabile da alcun Potere *in terris*, stante il rapporto di tutta immediatezza che si assumeva la stringesse alla Maestà medesima di Dio: d'un Dio Onnisciente e Onnipotente, il quale sceglie a proprio arbitrio [« *ab aeterno* » addirittura] chi debba venir al mondo per farvi appunto il Principe: « *Dei est regnum et cui vult dabit illud* ». [Il che — per giunta — si combinava egregiamente con gli interessi dinastici delle grandi Casate d'Occidente: interessate, com'erano per propria intrinseca natura, a vantare e a far valere le “ragioni del sangue”. È Dio — s'arrivava a dire — quegli che presiede al « *thalamus regalis* »!].

Tant'è che del *Rex Franciae* si giungeva a dire essere « *in suo regno tamquam quidam corporalis Deus* »

##### 5. Conseguente rilettura del sistema curialistico

C'erano quindi i presupposti acché si desse [nella dialettica del tempo] un ridimensionamento — ben anche in ambito cattolico — delle rispettive posizioni: di tal portata da investire tanto l'ordine politico quanto l'ordine ecclesiastico. Sempre più [dai teorici di Corte: dalla « *communis lectura iurisconsultorum* »] si tendeva a rivedere la tesi curialistica della primazia delle grandezze religiose rispetto alle grandezze temporali. Si giungeva — in questa linea — sin a ribaltare la ordinazione interna del sistema: in ragione — stavolta — della preponderanza politica e giuridica del compito civile. E sempre più siffatta mutazione trovava rispondenza sul piano della “effettività”. Viepiù l'Autorità del Principe-Sovrano [« *nullis circumclusa limitibus* »] era quella che andava rimpiazzando — all'apice formale della ordinazione complessiva del *populus christianus* — la declinante Autorità dell'Apostolico. Tant'è che [contro il tradizionale insegnamento curialistico: d'una « *respublica in ecclesia* »] veniva man mano riscoperto dai Legisti — e come rilanciato — l'opposto principio pubblicistico [di stampo diciamo così “costantiniano”] dell'essere invece la Chiesa ricompresa nella compagine politica. « *Non respublica est in ecclesia* » [si ripeteva sulla base di venerandi insegnamenti] « *sed ecclesia in republica* ». E ben era capace d'aver presa [ab extra] sulla stessa regalistica cattolica l'assunto riformistico che non altra natura si mostrava disposto a riconoscere alla *ecclesia* — nella sua realtà corpo-

rativa — se non quella d'un semplice « *collegium religionis gratia initum* »: del quale veniva appunto postulato [sempre « *religionis gratia* »] l'assoggettamento pubblicistico ai *iura maiestatica*. Sicché [di contro alla tendenza a unificare la “*ecclesia-civitas*” sotto la primazia sacrale] veniva emergendo la opposta tendenza a unificarla sotto la primazia politica.

Erano — in somma — i crudi “fatti della storia” [non mere “carenze esplicative”] a imporre che — dalla Pubblicistica di Curia — non ci fosse più tanto da procedere a una riproposizione accomodata [e come ad un rilancio] della tesi curialistica, ma — ben anche e soprattutto — ci fosse da difendere gli apparati cattolici locali [e i loro strumenti e modi operativi] dalle crescenti arbitrarie inframmettenze *circa sacra* — o senza meno *in sacris* — dei Principi politici: cercando come frenarle quelle profane intromissioni e controllarle. Né quindi poteva non seguirne che — nella sua effettiva rilevanza — quella degli Uomini di Studio [alla cui scienza e al cui talento era commesso il compito d'un restaurato posizionamento della Autorità Petrina nel contesto istituzionale della ecumene cristiana e nella sua dinamica] fosse per sé non spassionata “opera scientifica” [debitamente riguardosa della “neutralità ideologica” quale s'è soliti richiederla nelle investigazioni di funzione propriamente cognitiva] sì piuttosto fosse “opera politica”: attenta alle incalzanti urgenze del momento: tesa, per com'era, a “rimettere in gioco” — se può dirsi — quella Autorità sacrale, che [stata grande in tempi più propizi] era venuta declinando a grado a grado: e questo vuoi a cagione dei suoi stessi eccessi, vuoi a cagione delle contestazioni [viepiù animose: viepiù efficaci] che le venivano mosse d'ogni dove.

Parlo dei « *probati auctores* » [di Roberto Bellarmino, specialmente, e di Francisco Suarez: ancor oggi ispiratori carismatici della Pubblicistica di Curia] che — « *perspecta iniuria temporum* » — più non erano chiamati [né più si sentivano disposti] a riproporre di bel nuovo — come nulla fosse accaduto nel frattempo — gli schemi ierocratici accampati dalla più spinta Curialistica: fattisi vistosamente anacronistici (6).

---

(6) Nipote di Papa [futuro Dottore della Chiesa: fatto sin anche Santo, sebbene a distanza di tre secoli] il Bellarmino — entrato diciottenne nella Compagnia di Gesù e consacrato Sacerdote nel '570 al termine d'un decennio d'intensa preparazione culturale

## 6. *Riproposizione radicale del sistema curialistico*

Sentivano quei Dottori e Uomini di Chiesa — quanto alla tematica di nostro specifico interesse — che [senza più star a ribadire prospettazioni fattesi obsolete: più non proponibili] c'era ormai da prender atto della regressione funzionale della osannata Potenza sacrale d'un Vescovo Romano « *dominus omnium spirituum et temporalium* ». Non più ignorabile — in effetti — che il baricentro del sistema teo-politico [incardinato, nell'età felice della Chiesa d'Occidente, sulla primazia ideologica delle grandezze dello spirito, non messa allora in discussione] si fosse venuto spostando — d'anno in anno — in pro delle ragioni dell'ordine politico. Di lì la urgenza [per ripristinare un congruo bilanciamento fra l'un Potere e l'altro] di procedere a una più accorta delimitazione funzionale della potestà ecclesiastica *circa temporalia*: così da farne — non più un “astratto assioma” — sì piuttosto un che di “praticabile” nella realtà effettuale di quella difficile stagione: per quanto le circostanze [s'intende] consentissero. E propendeva — la calibrata prudenza di quegli Uomini di Curia — per una cauta soluzione bilanciata [verrebbe da dire “transattiva”] tendente appunto a riproporre — con meno categorica determinatezza — quanto riuscisse loro di

---

— venne chiamato a Roma nel '76 da Gregorio XIII [ossia dal Papa Boncompagni delle efferate “*noces vermeilles*” di San Bartolomeo] e investito al Collegio Romano della cattedra di Apologetica. Mal compreso da Papa Sisto V [incapace, nel suo radicalismo, di accettare una qualsiasi dismissione, da parte del Sommo Antistite di Roma, della « *potestas omnimoda* » di sua reclamata spettanza] il sistema bellarminiano venne poi accettato — morto frattanto Papa Sisto — da Gregorio XIV, e da Clemente VIII dimostratosi propenso a accomodarsi nel '95 alla “conversione” d'Enrico IV di Borbone.

Di pochi anni più giovane [morto pochi anni prima] Francisco Suarez — entrato sedicenne nella Compagnia di Gesù — fu presto chiamato da Gregorio XIV a insegnare teologia al Collegio Romano, per poi passare [su invito di Filippo II Re di Spagna] alla Scuola prestigiosa di Coimbra. A parte la sua attività filosofica e teologica — da valutare nel contesto d'un risorgente scolasticismo tomistico — il Suarez [« *doctor eximius* »] si trovò a dover contestare sul piano ideologico e funzionale le tesi regalistiche estremiste venute affermandosi in Europa, specie in conseguenza [l'abbiamo ricordato] della militanza teoretica e pratica di Giacomo Suart, Re di Scozia e d'Inghilterra. E proprio nel contrastare i fondamenti teoretici e i modi operativi pratici della tesi maiestatica [venuta via via affermandosi] fu proprio in questo impegno controversistico che il Suarez ritenne — nel *De legibus* — di dover integrare le tesi del suo prestigioso confratello, e per qualche tratto ritocarle.

salvare delle potestà egemoniche d'un tempo, quali sapute acquisire dal Papato [e dal Papato sapute gestire con successo] in anni fattisi ahimè lontani, irripetibili: e quali contestate — per l'uno o l'altro tratto — in conseguenza delle profonde mutazioni pubblicistiche e ideologiche intervenute frattanto in Occidente.

Non altrimenti comprensibile il loro impegno sistematico se per l'appunto non lo si collega — con tutta immediatezza — alle vicende politiche del tempo. A palesarsi è un impegno attento alle mutazioni pubblicistiche e ideologiche per come venivano emergendo — e per come venivano imponendosi — nel vissuto storico d'Europa. E proprio nei più drammatici momenti delle “*guerres de religion*” [“guerre private”: “nobiliari”] proprio in quel contesto burrascoso vanno debitamente collocate e vanno lette le *Controversiae* di Roberto Bellarmino *adversus huius temporis haereticos*. E nella immediata fase successiva [segnata dalle prime avvisaglie conflittuali che dovevano sfociare nella carneficina della Guerra dei Trenta Anni, e dal perentorio imporsi in mezza Europa d'un invadente massimalismo regalistico] proprio in questa fase — fattasi ulteriormente delicata — si dà che l'opera di Roberto Bellarmino [revisionata, peraltro, nei suoi termini] venga a integrarsi con quella — altrettanto prestigiosa — di Francisco Suarez (7).

C'era — nei fatti — da ristabilire un accettabile equilibrio fra la Autorità ecclesiastica e le Autorità politiche. E [volto appunto a questo scopo] l'insegnamento dei due insigni Gesuiti doveva restare per più secoli — nei suoi presupposti ideologici e teoretici — un caposaldo della Pubblicistica di Curia. Doveva — sin da allora — restare accompagnato dalla qualifica encomiastica di « *doctrina certa, communis, catholica* ». Col che doveva peraltro ingenerarsi [come per piatta assuefazione culturale] un certo “assopimento critico” della successiva Pubblicistica ecclesiastica: tratta *tout-court* a recepire gli insegnamenti basilari risultanti dall'opera dei due Contro-

---

(7) Il *The true law of free monarchies* del Re-Teologo di Scozia è del '598; il *De regno et regali potestate* e il *De potestate Papae* di William Barclay sono del '600 e del '610. Il *Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus adversus Guilelmum Barclay* di Roberto Bellarmino e la *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores* di Francisco Suarez sono del '610 e del '613. [Dei primi anni Novanta la prima confutazione bellarminiana delle tesi regalistiche].

versisti, e a travasarli [senza ripercorrere il loro processo formativo] nel corpo della consueta Trattatistica del *ius publicum ecclesiasticum* cosiddetto *externum*. Nel che [stando al programma di ricerca che m'ero prefissato] si poteva ben vedere una significativa conferma delle carenze che m'era appunto parso riscontrare nelle correnti trattazioni moderne di quel *ius*. Dico dell'insegnamento che in proposito m'era stato impartito al Laterano, secondo parametri sostanzialmente risalenti giustappunto alla controversistica bellarminiana-suareziana: i quali [sommariamente ammodernati] dovevo poi vedere ricalcati — per più tratti — e riproposti dalla Scuola canonistica italiana. Me ne veniva l'impressione che — via via — si fosse come perso il filo del precedente discorso canonistico: e smarrito perciò il senso reale dei grandi insegnamenti della Scienza classica e post-classica. Talché [sommariamente giustappunto] s'era finito — dalla Canonistica ufficiale — col restringersi alla sole “enunciazioni formali conclusive” di quella articolata esperienza: tralasciando il complesso entroterra culturale ed ideologico sul quale dette enunciazioni si fondavano, e tralasciando i procedimenti argomentativi chiamati via via a sorreggerle e a renderle operanti secondo le mutevoli occorrenze del “vissuto storico”. S'era venuto via via “dogmatizzando” se può dirsi quelle enunciazioni dottorali: quasi fossero altrettante costituenti concettuali definitive [indeclinabili] dell'organico sistema canonistico: pertinenti addirittura alla sua *quidditas*. E s'era smarrito così il senso del lor esser invece un semplice momento terminale di tutto un processo dialettico di elaborazione ideologica e tecnica: il quale [quanto si voglia intelligente, quanto si voglia ben condotto] restava pur sempre collegato a certi “presupposti ideologici” e a certi “criteri di giudizio”, e ben anche restava condizionato [per più tratti] a un certo “svolgimento della realtà effettuale”.

Le idee degli uomini sono « quel che sono » per come capaci sono gli uomini di maturarle — quelle idee — e di esprimerle, e per come essi sono in grado di intenderle e farle proprie e praticarle.

#### 7. *Recupero curialistico della “potestas tantum indirecta”: apporto di Roberto Bellarmino*

In luogo delle persistenti rivendicazioni curialistiche della pri-

mazia romana *circa temporalia* [fattesi eccessive, quanto inconcludenti] ci si riallacciava — da Roberto Bellarmino — a una autorevole tendenza dottorale [accomodante] venuta da tempo delineandosi nella pubblicistica cattolica meno insensibile al volgere dei tempi. Era tendenza — questa — propensa a contenere entro più cauti limiti la *plenitudo potestatis*, quale rivendicata al Papa ben anche *in temporalibus* dalla speculazione curialistica di fiero piglio ierocratico. [Si pensi, quanto meno, alla lezione sapientemente elaborata d'un Francisco de Vitoria, e prima ancora a quella d'un Giovanni Torquemada, d'un Domingo Soto]. Si trattava di tenersi a una sorta di « *via media* » fra l'attribuire *in toto* al Vescovo di Roma la *potestas temporalis* o il negargliela altrettanto *in toto*. E per l'appunto a una « *media sententia* » addiveniva [nell'avviare il proprio accorto magistero] il Bellarmino delle *Disputationes* e della *Translatio Imperii* del declinante Cinquecento. Dico del suo riconoscere sì al Papa in via istituzionale [« *ordinarie* »] una *potestas temporalis*, ma una *potestas temporalis* non da quel Presule fruibile a suo totale arbitrio, ma da spendere « *cum causa* »: in specifica ragione dei sommi valori dello spirito. « *Duplex* » — quindi — la *potestas* del Pontefice: l'una [« *spiritualis* »] spettantegli « *directe* »: ordinata con tutta immediatezza « *ad spiritualia* »; l'altra [« *temporalis* »] non spettantegli invece che « *indirecte* »: ossia le sole volte che questo o quell'atto di governo [rientrante in via istituzionale nella « *potestas temporalis directa* » dei Principi politici] possa nei fatti dar ingresso a situazioni spiritualmente negative: tanto da « *vergere in perniciem animarum* ». Non che competa — in merito — al Vescovo di Roma di « *tollere* » [a proprio insindacabile giudizio] « *vel confundere politicum regimen* ». Sarebbe — questa — una intrusione indebita nelle faccende dell'ordine civile. A lui però compete [« *per spiritualem ac apostolicam eminentissimam suam potestatem* »] di « *dirigere et corrigere potestatem politicam* ». E a lui compete di disporre « *eminenter* » d'una siffatta potestà [« *quantum ad personas* », « *quantum ad leges* », « *quantum ad iudicia* »] giungendo — se ve ne sia necessità — sin a strapparla al Principe politico mostratosene indegno, trasferendola a un qualche altro Signore di più tranquillante affidamento.

Può quindi venirne l'impressione che il primo Bellarmino [nel proporre questa sua accezione della « *potestas tantum indirecta* »] voglia tornare ad allacciarsi al meccanismo tecnico saputo egregia-

mente costruire dalla Grande Canonistica dell'*aetas aurea* della Chiesa d'Occidente. È lui stesso a farne un cenno: « *haec distinctio de potestate in temporalia directe vel indirecte habetur etiam apud glossam* ». Solo che il Nostro [e questo, del suo impianto sistematico, a me pareva e seguita a parere il *locus minoris resistentiae*] non si dimostra attento a sufficienza al “meccanismo funzionale” cui l'accezione classica doveva la propria singolare capacità di operazione. [Dico della « *potestas indirecta* » quale elaborata dalla riflessione canonistica classica: e quale sapientemente utilizzata, s'è veduto, da Papa Innocenzo III nella decretale *Novit ille*]. Si richiama — sì certo — il Bellarmino a quel remoto paradigma tecnico, e tuttavia non mostra di fondare in via primaria il proprio sistema su di esso. Non mostra di voler rifarsi all'allacciamento funzionale che ricorre fra il principio per il quale « *omnia ratione peccati spectant ad ecclesiam* » e il principio per il quale « *non dimittitur peccatum nisi restituatur ablatum* »: col conseguente appagamento « *per obliquum* » [« *indirecte et per consequentiam* »] degli altrui interessi lesi di fatto dal « *peccatum Caesaris* ».

Non la « coscienza del Principe » parrebbe adesso assorgere [« *ratione peccaminis* »] a bene primario da prendere in cura e restaurare: suscitando in essa il pentimento, con quanto ha da seguirne [in sede pratica] nei modi d'una debita « *restitutio* » o « *reparatio* » o « *impletio* ». Ciò potrà sì valere in sede diciamo “privatistica”: quanto al rapporto fra *Princeps poenitens* e *Confessarius proprius*. Ma in sede “pubblicistica” il baricentro del sistema parrebbe piuttosto trasferirsi — in chiave stavolta organicistica — dalla considerazione “intra-personale” [“penitenziale”] del « *peccatum Caesaris* » al momento “inter-personale” [“disciplinare”] per sé attento a preservare dal peccato — non tanto la « coscienza del Principe » — sì piuttosto la « coscienza dei sudditi del Principe »: proteggendo costoro dalle esiziali insidie [dalle « *occasiones ruinae* »] che loro venga a offrire — nell'arduo transito terreno — o l'uno o l'altro improvvido atto di governo: malamente imperativo, malamente permissivo (8).

---

(8) Sarà lo stesso Bellarmino [nel confutare nel '610 la tesi marcatamente regalistica del *De potestate papae* di William Barclay, dato alle stampe l'anno prima] sarà lo stesso Bellarmino [non più « *iuvenis* », come lui stesso tiene a dire, ma fattosi frattanto

8. *Recupero curialistico della “potestas tantum indirecta”: apporto integrativo di Francisco Suarez*

A presiedere al sistema bellarminiano originario è — come sempre — una “visione organicistica”: « *sumus enim omnes unum corpus* »: « *spiritus praeest* »: « *caro enim subest* ». Non che lo spirito si mescoli [s’intende] nelle faccende della carne. Esso alla carne lascia di « *exercere omnes suas actiones* ». Però — le volte che un simile operato venga a contraddire alle ragioni dello spirito — questo [lo spirito] non può non far valere la supremazia di sua spettanza. Esso [lo spirito] « *carni imperat* ». Esso [lo spirito] « *cogit linguam ne loquatur, oculos ne videant* ». E allora — stando al Nostro — basta una semplice traslitterazione pubblicistica d’un simile discorso antropologico [applicandolo al *corpus sociale*: fatto di carne e d’anima pur esso] per comprendere a dovere quanto va compreso. Come « *in homine* » la « *caro* » si presenta « *coniuncta spiritui* », così la « *potestas temporalis* » e la « *potestas spiritualis* » vengono a formare — in una società cristiana — un « *unum corpus* ». Esse son sì « *distinctae finibus et officiis* », ma non sono « *separatae* »: anzi tanto intimamente si rapportano l’una all’altra che viene puntualmente a riproporsi [quanto ad esse] il rapporto “*caro-spiritus*” quale precisamente si dà nel corpo umano. In una società cristiana « *duae illae potestates ita coniunguntur ac conveniunt inter se, ut unam rempublicam, unum regnum, unam familiam, imo et unum*

---

« *senex* »] a precisare il come intendere — con maggior ponderatezza — la *potestas* da riconoscere al sommo Antistite romano quanto ai “*temporalia*”: non alla maniera d’una “*potestas temporalis*”, sì piuttosto alla maniera d’una “*potestas in temporalibus*”. Eppoi [quel che si dica delle astratte formole teoretiche] ciò che davvero conta — dice il Nostro in quel suo riesame — è la “sostanza” delle cose. Di quella potestà ci si può sì chiedere « *an sit per se et proprie temporalis, an potius ipsa quidem spiritualis* »: se sia pertanto tale da poter disporre « *directe* » delle grandezze temporali in quanto grandezze temporali, o non poterlo fare se non « *per quamdam necessariam consequentiam et in ordine ad spiritualia* ». Si può sì discutere di queste varianti concettuali. Ma quello che conta per davvero è che comunque a restar ferma — nell’uno e l’altro caso — sia la spettanza istituzionale d’essa *potestas* al Pontefice. Rappresenta un tal asserto [per quanti abbiano fede] un dato fermo di certezza: « *quod ea potestas sit in papa non opinio sed certitudo apud catholicos est* ». Ci si trova di faccia a una qual cosa che non dipende « *ab incertis hominum opinionibus* », sì promana invece « *ab ordinatione divina Christi regis aeterni et pontificis maximi* ».

*corpus efficiunt*»: « *sumus enim omnes unum corpus* ». Di qui [in chiave vagamente sillogistica] la inferenza — di impianto organicistico — volta appunto a “dimostrare” la sovra-ordinazione dello “spirito” [della *potestas ecclesiastica*] sulla *potestas politica*: come dire sulla “carne”. « *In omni corpore* » [questo l’argomentare cui crede di poter affidarsi il Bellarmino nel prendere a trattare l’argomento] « *in omni corpore membra sunt connexa et dependentia unum ab alio* »: per cui [non potendosi asserire, va da sé, che siano le costituenti spirituali a dipendere da quelle temporali] è forza tenersi alla soluzione inversa: « *non autem recte asseritur spiritualia pendere a temporalibus, ergo temporalia a spiritualibus pendent illisque subiunguntur* ».

E a presentarsi condotta pur essa in chiave organicistica [« *ubi est unum corpus, necesse est esse unum caput ad quod omnia aliquo modo revocentur* »] è la rilettura suareziana del ’613: per la quale — a differenza del primo Bellarmino — non “due potestà” vanno riconosciute nel Pontefice [l’una “spirituale-diretta”, l’altra “temporale-indiretta”] sì invece gli va ascritta una *potestas* unica, debitamente “articolata”: di per sé capace — nella sua pienezza — di soddisfare alle esigenze d’un più pervasivo [quindi più efficiente] governo spirituale degli umani: « *non est in Pontifice duplex potestas, sed una* ». È d’una « *potestas plena et perfecta* » che si tratta: esercitabile dal Papa [a proprio responsabile giudizio] non rispetto all’una o all’altra delimitata fattispecie, ma « *relate ad omnia* »: riferibile a tutto ciò che si presenti positivo in pro della salute delle anime: di quella celeste salvezza che è bene sovraordinato a ogni altro bene. È questa potestà totalizzante che [nell’attendere con immediatezza alla redenzione immateriale dei mortali] implica — di conseguenza — il compimento degli adempimenti materiali che a quella redenzione si connettano. « *Directe respicit spiritualia* » — quell’« *una potestas* » — « *et consequenter extenditur ad temporalia* ». Essa finisce così col presentarsi alla maniera d’una « *potestas directiva temporalium* »: capace per giunta di tradursi — alla bisogna — in una potestà esecutiva e coercitiva. Non si tratta — insomma — d’una mera « *potestas consulendi, monendi aut rogandi* »: il che non starebbe a designare una « *superior potestas* » vera e propria. A presentarsi è una *potestas* che va invece intesa come forte d’una sua « *vis obligandi* »: di quella « *moralis efficacia movendi quam aliqui*

*solent coactivam appellare* ». Come dire che [« *plena et perfecta in extensione* »: in quanto riferibile « *ad omnia quae ad regimen spirituale necessaria sint* »] quella *potestas* deve ben esserlo anche « *in intensione* »: per quanto appunto attiene alla *vis coactiva*.

Verrebbe sì da pensare — a un primo sguardo — che quelle pontificie siano equivalenti alle qualificazioni secolari. Esse [avverte il Suarez] « *politicae et quasi civiles videntur* ». Sarebbe impressione tuttavia fallace, giacché — nei suoi interventi — il Santo Padre è sempre attento al senso propriamente spirituale del condursi umano: « *semper habet respectum ad salutem animarum et ad religiosum cultum* ». Come dire che la potestà apostolica « *semper operatur sub propria ratione obiecti sui* ».

#### 9. *Valutazione critica del sistema bellarminiano-suareziano*

Parrebbe con ciò recuperata — nella sua sostanza e nei suoi esiti — l'idea [su cui faceva pernio, s'è veduto, la Grande Canonistica] della « *convergenza sui medesimi atti umani di qualificazioni valoriali di diverso contenuto* » perché volte a quegli accadimenti sotto diverse angolazioni. Solo che a rivelarsi come intorpidita nel sistema belarminiano-suareziano [dopo le esperienze dell'imperioso quanto confuso espansionismo ierocratico del ciclo pubblicistico post-bonifaciano e pre-riformistico] a rivelarsi come intorpidita si direbbe la consapevolezza critica — stata per contro vigile nella canonistica classica — dell'essere il *negotium spirituale* [proprio perché *negotium spirituale*] l'oggetto — non semplicemente “primario” — ma “esclusivo” delle interposizioni spirituali *in rebus temporalibus*. Piuttosto annebbiata si direbbe la consapevolezza “tecnica” che le immutazioni temporali — quali seguono nei fatti alle misure pontificie — non vanno punto ricondotte alla “valenza operativa propria” [ancorché secondaria e occasionale] dei singoli provvedimenti prelatizi, ma non altro esprimono — per contro — se non una espressione della “volontà riparatrice” dello stesso Principe politico, tratto in fine a far buon uso [nel proprio interesse spirituale] dei pubblici poteri dei quali legittimamente è titolare e dei quali rimane titolare.

Parrebbe — insomma — poter dirsi che dei due fattori che concorrevano a integrare nel sistema classico la potestà interpositiva

del Papato [dico del suo operare “*indirecte*” nell’area delle faccende secolari, e dico del suo produrvi “*per consequentiam*” i propri effetti] è solo il primo a rivelarsi ribadito — con chiara percezione tecnica — dalla rilettura bellarminiano-suareziana: per come attenta a confermare che la giurisdizione della Chiesa non possa occuparsi dei rapporti temporali se non attraverso la *cognitio* dei correlativi aspetti spirituali. Mentre si direbbe come posta in ombra l’idea che — in tanto la sanzione ecclesiastica è in grado di produrre conseguenze pratiche d’ordine politico — in quanto siano i Governanti di volta in volta censurati a provvedere [con i propri strumenti autoritari, e nel proprio interesse spirituale] alla restaurazione dell’ordine turbato: ond’è per questa strada — solo per questa strada — che la giurisdizione propria della Chiesa vale a produrre “effetti secondari” nella sfera delle grandezze temporali. Laddove si direbbe che ad emergere — nel rinnovato clima pubblicistico — sia una sorta di riveduta *ratio scandali* [accomodata a nuove esigenze operative] non più tanto volta — per come in effetti si presenta — ad emendare i Principi [portandoli a desistere nell’animo dalla propria azione prevaricatrice] sì piuttosto tesa a agire — con immediatezza — sulla stessa attività politica forviante.

Non la « coscienza del Principe » parrebbe adesso assorgere [« *ratione peccaminis* »] a bene primario da prendere in cura e restaurare: suscitando in essa il pentimento, con quanto ha da seguirne [in sede pratica] nei modi d’una debita « *restitutio* » o « *reparatio* » o « *impletio* ». Ciò varrà certo in sede diciamo “privatistica”: quanto al rapporto fra *Princeps poenitens* e *Confessarius proprius*. Ma in sede “pubblicistica” il baricentro del sistema parrebbe piuttosto prendere a spostarsi — in chiave stavolta organichistica — dalla considerazione “intra-personale” [“penitenziale”] del « *peccatum Caesaris* » al momento “inter-personale” [“disciplinare”] per sé attento a preservare dal peccato — non solo né tanto la « *coscienza del Principe* » — quanto piuttosto la « *coscienza dei sudditi del Principe* »: proteggendo costoro dalle esiziali insidie [dalle « *occasiones ruinae* »] che loro venga a offrire — nell’arduo transito terreno — o l’uno o l’altro improvvido atto di governo: malamente imperativo, malamente permissivo. Verrebbe sin da dire che [nel sistema contro-riformistico da ascrivere al sagace ingegno dei due insigni Controversisti Gesuiti] si produca — rispetto a

quello classico — come una differenziazione di visuale: per cui non più tanto si dà peso all'interesse spirituale dell'*operans*, quanto a quello di coloro che vengano a subirne [o possano subirne] l'*operatum*. Il baricentro del sistema parrebbe cioè come spostarsi dalla considerazione della “peccaminosità” dell'atto di governo [inteso qual *opus operantis*: ossia in ragione della pericolosità spirituale che presenta rispetto all'animo dell'*operans*] alla “scandalosità” dell'*opus operatum* in quanto « *peccati enutritivum* »: capace di produrre effetti negativi a danno dell'*ordo constitutus sanctae ecclesiae*, della *quies fidelium*, delle stesse *veritates fidei*.

Significativo rilevare che — dalla pubblicistica contro-riformistica — più che al mandato del Cristo Redentore di « *ligare et solvere* », ci si venga a appellare a quello di « *pascere ovas meas* ». « *Sub verbo “pascendi”* » — nota in effetti il Suarez — « *etiam potestas regendi continetur* ».

10. *Reazione agli eccessi maiestatici: confutazione curialistica della diretta dipendenza della Autorità politica da Dio*

A restarne pertanto confermato è che la rilettura bellarminiano-suareziana fosse intesa — non solo, né tanto, a rimediare a certe insufficienze tecniche ascrivibili al sistema curialistico *circa temporalia* — sì piuttosto a fronteggiare [per come si poteva] il corso inclemente della storia. Erano i fatti [per come venutisi evolvendo] a imporre che non ci fosse più solo da procedere a una riproposizione accomodata della tesi curialistica [da secoli imperniata, lo sappiamo, sull'assioma d'una sovrintendenza spirituale esercitabile dal Papa sulla azione di governo delle Autorità politiche] ma ben anche ci fosse — e soprattutto — da difendere gli apparati ecclesiastici locali [e i loro strumenti e modi operativi] dalle continue inframmettenze *in sacris* dei Principi politici: cercando come frenarle — quelle profane intromissioni — o quanto meno come controllarle, contenendone gli esiti eversivi. A far valere il proprio peso era — anzitutto — l'istanza pubblicistica ecclesiastica di confutare l'argomento-principe sul quale piantava le proprie fondamenta la tesi maiestatica. Dico del suo voler rappresentare la Autorità politica [non solo nella genesi, ma nello stesso suo esprimersi effettuale] siccome dipendente — con tutta immediatezza — dalla

superna Autorità di Dio: tant'è che il Principe [vuoi nel suo esser Principe, vuoi nel condursi suo da Principe] si proclamava esente dal « *reddere rationem* » ad alcun altro Potere che non fosse giustappunto quello superlativo dell'Altissimo. Dai paladini di questa sublimata Autorità politica non ci si restringeva insomma a proclamare — stando ai consueti moduli paolini — essere « *ex alto* » [dal Volere medesimo di Dio] che il Principe riceve la propria investitura. Né ci si restringeva a rimarcare [su attestazioni pur sempre scritturistiche] esser soggetto un simile potere all'« *imperium solius Dei* ». Pur anche presumeva — la pugnace pubblicistica di Corte — di dover soggiungere che a Dio “personalmente” [a nessun altro fuorché Dio] debba il Principe politico rispondere di come — nei fatti — venga a esercitare la somma dei poteri che appunto da Dio gli si trasfondono.

Spiegabile [di contro allo sbandieramento pubblicistico di questa sorta di « invulnerabilità terrena del Principe politico »] la energica reazione della controversistica ecclesiastica: preoccupata qual era di impugnare l'arrogante pretesa maiestatica di fare di quel Signore temporale — non più tanto un semplice « Ministro » — ma una sorta di « Vicario di Dio in terra ». [« *C'est Dieu qui fait les Rois* »: si ripeteva in questa logica. E s'arrivava sin a proclamare: « *Kings are justly called Gods* »]. Naturale che dalla Pubblicistica di Curia ci si preoccupasse porre un argine a simili eccessi regalistici: frapponendo una qualche “interposizione umana” [umanamente percepibile, umanamente controllabile] fra la Autorità superlativa del Signore Eterno e quella — quanto che elevata — del Principe terreno. Più non valeva insistere [su un piano prudenziale] nell'ascrivere questa essenziale “funzione mediatrice” a un'alta egemonia sacerdotale: cosa — questa — bensì “vera” [« *canonice loquendo* »] e tuttavia non più “creduta” né più “vissuta” nella cruda realtà effettuale. Finì così col richiamarsi — la controversistica contro-riformistica — alle ordinarie esigenze strutturali che presiedono [e non possono mancare di presiedere] al costituirsi d'un qualunque esperimento corporativo fra gli umani il quale ambisca a una stabile sua durevolezza.

Sta a dire che tanto il Bellarmino quanto il Suarez [in luogo di seguitare a opporre, in termini dogmatici, al fondamentalismo maiestatico della Pubblicistica di Corte un fondamentalismo speculare di

stampo stavolta curialistico) dovevano risolversi a far capo — non più tanto a puntuali “decretazioni rivelate” — sì piuttosto a esaltati “criteri di ragione”: più non ricavabili da una decretazione esplicita di Dio [“*de iure divino positivo*”] sì invece rispondenti alla logica corrente: legata [“*de iure divino naturali*”] ai moduli ordinari dell’agire umano. Vero — sì certo — che da Dio discende la « *politica potestas* » in sé considerata: ma la determinazione in via specifica di “come” quella *potestas* vada in concreto esercitata [e “da chi” vada in concreto esercitata] è cosa che — « *de rei necessitate* » — non può caso per caso non essere rimessa a ciascuna comunità: e ciò non secondo moduli specifici [« *non descendendo in particolari ad monarchiam, vel democratiam* »] ma per come ciascuna comunità viene vivendo — nel concreto — l’esperienza associativa che l’è propria: che le si confà <sup>(9)</sup>.

#### 11. *Contrapposta riaffermazione curialistica della immediata dipendenza da Dio della potestà ecclesiastica*

Però [come che fosse figurabile « *de iure divino naturali* » il modo di porsi e di operare del compito politico] restava pur sempre

---

<sup>(9)</sup> « *Certum est politicam potestatem a Deo esse* ». Non potrebbe la Canonistica non riconoscere un simile principio come un che di indubitato [come un che di indubitabile] a voler tenersi fedelmente alle fonti scritturistiche apostoliche. È da Dio che discende la potestà politica in sé presa [« *in universo considerata* »] indipendentemente dalle concretizzazioni che storicamente se ne diano. Sta a imporlo la stessa *natura hominum*, quale il Creatore l’ha modellata per come l’ha voluta modellare: sicché la *gubernatio* è istanza *de iure naturae* indisponibile, non essendo altrimenti possibile il formarsi e il mantenersi d’alcun consorzio fra le creature razionali. Sta a dire che la *politica potestas* non è cosa che dipenda dall’umano arbitrio [essa « *non enim pendet ex consensu hominum* »] per via che gli uomini — « *velint, nolint* » — debbono comunque essere retti da un qualcuno [« *debent regi ab aliquo* »] se non vogliono che la umanità tutta intera vada a pezzi: « *nisi velint perire humanum genus* ». Il che sarebbe « *contra naturae inclinationem* ». Questo — di conseguenza — il principio-base da desumerne: « *iure divino introducta est gubernatio* ». Solo che il *ius divinum* [il *ius divinum naturale*] non a questo o quel soggetto specificamente designato — « *nulli homini particolari* » — ha assegnato la *potestas*. E esso l’ha invece conferita alla « *tota multitudo* »: la quale — per indole sua propria — non è peraltro in grado di governarsi da sé sola, sicché è forza che quella *potestas* essa la venga a trasferire a chi possa in effetti esercitarla: « *in aliquem unum vel aliquos paucos* ». Di qui la formula « *potestas a Deo per populum* ». Solo che questa visione “democratizzante” non implica [ed è seria carenza] alcun controllo popolare dei poteri conferiti a quell’*aliquis* o a quei *pauci*: men che meno esercitabile nei modi d’una revoca.

dogmaticamente sanzionato e dogmaticamente indisponibile — stando ai postulati della Pubblicistica di Curia — il principio-cardine [il *principium primum*] della discendenza immediata dal Volere Divino del compito apostolico di « *fundare ecclesiam Domini* », di « *ligare et solvere* », di « *pascere oves Dei* »: e d'una siffatta immediatezza [superiormente decretata *de iure divino positivo*] pur sempre si faceva la ragione di fondo — impreteribile — della superiore capacità vincolativa della Potestà petrina rispetto alla cesarea. Ben si poteva insomma sostenere l'origine “dal basso” della Potestà politica: « *iurisdictio principis saecularis causam habet a populo* »: e quindi se ne poteva ben dedurre il corollario pubblicistico per cui « *tantum lex ligat quantum a populo recipiatur* ». Blasfemo — viceversa — disconoscere l'origine “dall'alto” della Potestà ecclesiastica. « *Iurisdictio Papae* » [si proclamava in perentori termini dogmatici] « *immediate procedit a Deo* »: cosicché « *non licet inferioribus illi contravenire* ». Pertanto proterva l'invasione « *in rebus ecclesiasticis* » del Potere maiestatico: di tanto smaccata sicumera da ingenerare — nei Principi politici — la profanatoria presunzione d'aver essi titolo [proprio in quanto Principi politici] a valutare e a governare — nel proprio interesse temporale — la generalità dei comportamenti ascrivibili alle rispettive Chiese nazionali. Per contro meritoria [“doverosa”] la pressante istanza della pubblicistica di Curia di contenere le male esorbitanze regalistiche fattesi via via più tracotanti: più pesanti.

Le parti finivano così con l'invertirsi: giacché [se nel passato a preoccupare la pubblicistica di Corte era stata la pretesa della Autorità sacerdotale e prelatizia di valutare, « *sub specie peccaminis* » e « *sub specie scandali* », la generalità degli atti di governo ascrivibili alla responsabilità etica e disciplinare del Principe politico] adesso a prender corpo — nel subentrato clima regalistico — era la preoccupazione “speculare” della Chiesa di dover essa subire i condizionamenti e le limitazioni che le venivano da un invadente espletamento dei “*iura maiestatica*”. E a darsi fu ben anche — in sede dialettica — un ribaltamento [da parte, si noti, tanto della pubblicistica di Curia quanto della pubblicistica di Corte] delle rispettive ragioni dottrinarie: trattandosi per l'una di difendere ragionatamente il primato ecclesiastico d'un tempo, per l'altra di corroborare ragionatamente la posizione egemone via via acquisita. Nel che finì

col darsi che gli argomenti dottorali [cui s'era affidata per l'innanzi la scienza curialistica a sostegno dell'egemonismo pontificio in seno alla *respublica gentium christianarum*] venissero sostanzialmente recepiti — con qualche sagace aggiustamento tattico — dalla Pubblicistica di Corte, in pro stavolta delle ragioni regalistiche. E dovè finire che [a suo turno] fosse la Pubblicistica di Curia — nell'opporci alle crescenti invadenze regalistiche — a far propria [con altrettanto sagaci accorgimenti] le argomentazione dottorali cui s'era affidata in precedenza la contestazione regalistica delle lamentate esorbitanze ierocratiche.

Se poi in passato a manifestarsi era l'urgenza della Pubblicistica di Corte di passare da una semplice *distinctio* a una più marcata *separatio* fra le due *potestates* [al fine di difendere la indipendenza funzionale della Autorità politica di contro alle invadenze della Autorità ecclesiastica] adesso a prender corpo era la preoccupazione "speculare" della Pubblicistica di Curia: di far fronte alle mutazioni pubblicistiche venute via via determinandosi: capaci di ledere l'autonomia dell'apparato ecclesiale, e capaci di compromettere i suoi compiti. Al che si procedeva non semplicemente rivedendo il significato reale da attribuire alla « *distinctio potestatum* » [siccome riferita a *potestates* operanti nel contesto della *ecclesia-civitas* intesa come una « *eadem societas* »: come un « *unum corpus* »] ma sin ponendo in discussione questa stessa "unicità sociale".

Da principio [nelle prime elaborazioni controriformistiche] poteva apparire sufficiente alla intellettualità ecclesiastica l'accentuare — di contro al montante regalismo — la differenziazione funzionale fra l'una e l'altra Potestà, quali rispettivamente deputate al governo di distinti aspetti della esperienza complessiva del popolo cristiano. Laddove [nel rinnovato clima pubblicistico] più non ci si poteva tener paghi d'una rettificazione come questa. Tanto difatti s'era appesantita la invadenza maiestatica [tanto puntava la novella pubblicistica laicale a svincolarsi dalla veneranda ideologia del « primato delle grandezze spirituali »: e tanto per contro essa mirava a prevalersi della diade « trono-altare » in funzione del « primato delle ragioni regalistiche »] da sollecitare la scienza teologica e giuridica ecclesiastica — e la diplomazia di Curia — a appigliarsi a più radicali criteri di differenziamento della *ecclesia* dalla *civitas*. Prendeva così a parlarsene nei modi di « società a sé stanti »: non solo distinte fra

loro all'apice formale [in ragione dei rispettivi apparati di governo: nella logica "diarchica" di veneranda impronta gelasiana] ma distinte nella loro stessa consistenza operativa: in ragione dello svolgimento delle rispettive esperienze comunitarie.

Naturale che [venuto invertendosi il rapporto d'effettiva preminenza fra Sacerdozio e Regno] ci si rendesse conto — da parte della Canonistica più attenta — della inutilità di seguitare a arroccarsi su posizioni più non sostenibili: e ci si risolvesse a ridimensionare la tesi della inscindibile unità della « *ecclesia-civitas* », fattasi ormai giovevole alle debordanti pretese maiestatiche: fondate — per com'erano nella realtà fattuale — su d'una superiore istanza di unità del « *corpus politicum* ». Di qui la "canonizzazione" — se può dirsi — della tendenza [stata appunto propria della regalistica sinché tesa a difendere l'autonomia della politica] a considerare la *ecclesia-civitas* — non più nei modi d'una « *eadem societas* » inscindibile — ma come un che di risultante dal concorso di « *duae societates* »: « *distinctae* » ancorché non « *separatae* ». Cosicché si dette che siffatta tesi [già per l'appunto prospettata in chiave anti-curialistica] finisse — con qualche avveduto aggiustamento — con l'esser recepita [in chiave, stavolta, anti-regalistica] dalla stessa Pubblicistica ecclesiastica di più affermata autorità.

Così Roberto Bellarmino [nel riproporre la tesi, d'impronta appunto gelasiana, d'una « *distinctio potestatum ratione finis* », ma ben anche rifacendosi allo schema di stampo aristotelico-tomistico delle « *communitates perfectae* »: « *sibi sufficientes in suo ordine* »] veniva in qualche misura a recepire la rappresentazione — dianzi propria degli anti-curialisti — della *ecclesia* e della *civitas* quali "società differenziate" e "autonome". Col che venivano poste le premesse di quello che poi sarebbe stato il *ius publicum ecclesiasticum* cosiddetto *externum*: il quale [per come tuttora presentato, ricordiamolo, dalla pubblicistica corrente] muove proprio dall'assunto che le « *communitates perfectae* » — inclusa la *sancta ecclesia Christi* — si atteggiino nei modi di « *communitates iuridice perfectae* » <sup>(10)</sup>.

---

<sup>(10)</sup> Si dà sì cura il Cardinale di precisare che — « *in regnis christianis* » — la « *respublica politica* » e la « *respublica christiana* » si presentano « *coniunctae et quasi permixtae* »: giacché « *eadem homines ad utramque pertinent* ». Ma si premura subito di aggiungere trattarsi di società tuttavia "distinte". Esse « *vere et proprie duae sunt* », come

\* \* \*

Verrebbe da far nostra — in una ben diversa prospettiva — la rappresentazione moderna [che sappiamo di origine e spirito gramsciani] della “intellettualità” che s’è detta “organica”: non già nel senso — beninteso — d’una militanza culturale volta a « operare sulle Istituzioni », al fine di preservarne la vigenza e migliorarne la funzione, messe alla prova dall’insorgere di certe esigenze societarie d’altro segno [spirituali-economiche-sociali] sì piuttosto nel senso — inverso — di conservare un dato assetto stabilito, preservandolo dagli attentati che possono venirgli da questi o quei moti emergenti: intellettuali e emozionali.

---

quelle che differiscono fra loro per svariati aspetti: « *origine, finibus, legibus, ritibus, magistratibus* ». Ma dette *societates* [e qui il discorso si ingarbuglia] vanno altresì considerate nei modi di « *duae republicae partiales* », integrative d’una « *respublica totalis* »: onde esse [la « *respublica spiritualis sive ecclesiastica* » e la « *respublica temporalis sive politica* »] sono — al contempo — « *et duae et una: duae partiales, una totalis* ».

CAPITOLO VIII  
LIBERALIZZAZIONE  
DEL SISTEMA POLITICO-GIURIDICO EUROPEO

1. Reazione dei *subditi legum* contro l'integralismo del sistema teo-politico. — 2. Contraccolpi laicizzanti delle contese religiose. — 3. Verso un pluralismo etico e ideologico: conseguenti mutazioni d'ordine politico e giuridico. — 4. Revisione del principio di "normatività" della natura. — 5. Progressiva "umanizzazione-secolarizzazione" del *ius naturae*. — 6. Rilevate carenze funzionali del giusnaturalismo giusrazionalistico. — 7. Conseguente "positivizzazione" e "liberalizzazione" del diritto umano. — 8. Improprietà d'una ulteriore subordinazione del diritto a uno specifico codice morale. — 9. Fruizione eticamente motivata d'una legge eticamente neutra.

1. *Reazione dei subditi legum contro l'integralismo del sistema teo-politico*

Notevole [s'è detto] l'invigorimento che dalla mutazione pubblicistica europea — venutasi stabilizzando fra secolo decimosesto e settimo — poteva derivarne al dispotismo dei Principi di denominazione protestante: e notevole il supporto che a trarne potevan essere gli stessi Principi cattolici. Se mai erano i sudditi [d'entrambe le obbedienze] a dover patire su di sé il gravame delle esorbitanze d'ordine autocratico che potevano seguirne: quali in effetti ne seguivano. E ciò tanto a motivo dei comuni adempimenti lor imposti in ragione d'un rapporto di sudditanza propriamente politica [fattosi opprimente] quanto a motivo degli ulteriori adempimenti che più da presso rispondevano alle esigenze d'una *pietas Principis* difforme dal loro modo di sentire il Sacro e praticare il Sacro. Giovava grandemente al dispotismo — vuoi degli uni vuoi degli altri Principi — rifarsi a un ben accomodato intendimento del dettame evangelico « *reddite Caesari quae Caesaris et Deo quae Dei* ». Sappiamo che quel monito [quale il suo significato originario] era stato

inteso — sin dai tempi del consolidarsi della *pax constantiniana* — nel senso che Cesare [detentore e gestore del potere pubblico] fosse — fra tutti — il primo a dover « *dare a Dio quel che di Dio* »: a dover farsi garante potestativo della ubbidienza dei propri sudditi terreni al dettame celeste <sup>(1)</sup>.

A risulturne — quindi — era un regime teo-politico totalizzante, di sorda intolleranza verso i non-credenti o i mal-credenti: verso coloro che [nel condursi d'ogni giorno] poco disposti si mostrassero — o tutt'affatto non disposti — a rendere a Dio ciò che di Dio, o non disposti a farlo nei modi giudicati [autoritativamente] i soli a Lui confacenti: i soli a Lui graditi. Era però canone dualistico che poteva ben anche esser inteso sott'altra angolazione: nel senso [portato sin a estreme conseguenze da certo monarchismo fondamentalistico] che fosse Dio stavolta a farsi irrecusabile Tutore del dovere istituzionale — gravante su ogni singolo suddito terreno — di « *rendere a Cesare quel che di Cesare* »: di piegarsi *in toto* al volere irrecusabile e inviolabile del Principe: e ciò non solo nella “esteriorità del comportamento” [quanto all’*opus operatum*, rilevabile dagli uomini] sì anche nella “interiorità del sentimento”: quanto all’*opus operantis*, quale si disvela agli occhi di Dio cui nulla sfugge. Sì che a venirne era una sorta di “sacralizzazione del Potere politico”: per cui s’arrivava a attestare ufficialmente [lo si è visto] essere il Principe « Vicario » o « Luogotenente di Dio in terra »: addirittura « *Deus in terris* ».

Gravoso [sin tirannico] il modo di condursi di questi assertori intransigenti di quanto “in pro di Dio” si esige faccia Cesare, e di quanto “in pro di Cesare” si assume faccia Dio. Erano eccessi — i loro — destinati a venire in fine mal sofferti da crescenti frange d’una Europa drammaticamente travagliata: sconvolta [nella carne, nello spirito] da guerre di religione rovinose, volte — secondo il loro

---

<sup>(1)</sup> Avevano — le circostanze della storia — fatto sì che l’atteggiamento liberaleggiante dell’Editto del 313 [attento, nei propositi di Costantino e di Licinio, « *ut daremus et christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset* »] si traducesse — già un decennio appresso — nel protagonismo costantiniano di Nicea: per finire col cedere poi il passo — formalmente — alla arrogante proposizione discriminatrice teodosiana: « *christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti* ». E questo a scapito di quanti al Cattolicesimo negassero per contro con improvvida stoltezza il proprio assenso: « *reliquos vero dementes vesanosque iudicantes* ».

fanatico proporsi in termini ideologici dispotici — alla decretazione scrupolosa [coercitiva] di quale “rapporto degli uomini con Dio” debba considerarsi genuino: qual invece erroneo: rovinoso, condannevole. Inevitabile [per via di tanto pesanti traversie: dai tratti sovente sin brutali] inevitabile che alla contestazione prelatizia delle invadenze regalistiche — e alla opposta contestazione regalistica delle invadenze prelatizie — si sommasse [destinata, va detto, a grandi cose] la resistenza viepiù determinata dei *subiecti legum*, e dei *subiecti canonum*. Intollerabile la prevaricazione dei Potenti che pretendessero — non solo di coartare i sudditi nel loro *modus agendi* — sì anche di asservirli nel loro stesso *modus sentiendi*: di farlo in nome di questo o quel titolo formale, in forza di questo o quel potere materiale. Opprimente il peso d'un dominato politico che [come ammantando i propri dettami autoritari d'un crisma, quasi numinoso, di “superiore doverosità”] pretendeva vincolare i sudditi nella pienezza del loro condursi umano. Intollerabile che il Volere mondano del Principe politico giungesse sino a imporre agli esseri umani a lui soggetti o l'un o l'altro modo di onorare il Sacro e soggiacere al Sacro (2).

---

(2) Facile poi trascorrere [in un clima talmente esasperato] da un estremo all'altro: dal dispotismo all'anarchismo: se non — addirittura — dal grigio “asservimento civico” al “tirannicidio”. Inevitabile che un immoderato assolutismo maiestatico destasse preoccupazione nei ceti culturali di tendenza moderata: “liberalizzanti” e “democratizzanti”. I quali potevano finire pur essi con l'eccedere: le volte che non si trattenessero dal disculpare le *vindiciae contra tyrannos* [come una sorta di “legittima difesa civica”] ma giungessero sino ad esaltarne la “meritorietà politica”: venendo — con ciò — a incappare in un esasperato “monarcomachesimo”, tale da porre a repentaglio l'assetto sociale costituito. Non ci si tratteneva — in certi ambienti ribellistici — dal legittimare e sin esaltare il “regicidio”: rimettendolo alla determinazione del popolo, o di chi su di sé assumesse [« *in nomine populi* »] la responsabilità di questo estremo « *actus iustitiae* ». Donde la reazione brutale delle Corti [si pensi alla mostruosa esecuzione del Ravaillac] e la severa esecrazione delle Autorità prelatizie nazionali: « *anathème à quiconque assassine les Rois, malédiction éternelle à quiconque assasine les Rois, damnation éternelle à quiconque assassine les Rois* ». [Esemplare — quanto alla stessa Francia, pur cattolica — la *Loi fondamentale* del 1614 in forza della quale il Terzo Stato riconosceva il Re « *souverain en son État* » in quanto « *ne tenant sa couronne que de Dieu seul* ». Per cui — si dava per decretato da Dio stesso — « *il n'y a puissance en terre, quelle qu'elle soit, spirituelle ou temporelle, qui ait aucun droit sur son royaume pour en priver les personnes sacrées des nos rois, ni dispenser ou absoudre leurs sujets de la fidélité et obéissance qui lui doivent, pur quelque cause ou prétexte que ce soit* ».].

E tanto più spiaceva un simile servaggio per via che a venir al proscenio grazie all'evolversi dei tempi — e a prender contezza di sé — era un laicato [un “popolo”] in fase di crescente progressione civica: sempre meno disposto a farsi menare passo passo — gregalmente — da questo o quel Pastore [quanto che magnanimo, quanto che capace] qual assegnatogli dall'Alto secondo un disegno arcano. Dico del progressivo emergere di ceti sociali acculturati, fattisi via via più aperti: e ciò ben anche in conseguenza [come per una stravaganza della storia] del diffondersi d'una competizione religiosa trascinate — moltitudinaria — non più riservata a una ristretta cerchia di iniziati [di *lectores sacrae paginae*] ma vissuta e discussa e sofferta nelle piazze: da quanti [“uomini comuni”] se ne sentissero coinvolti e condizionati nella propria identità. Travagliatamente quegli emergenti « uomini liberi » [quegli incipienti « cittadini »] venivano prendendo crescente consapevolezza della propria capacità d'essere partecipi della dialettica civile. A venirne [negli uomini di fede che s'andavano aprendo a questa visione dialogica: intrinsecamente “tollerante”, proprio perché “dialogica”] era un ben diverso intendimento della formola diarchica evangelica: non più da intendere nel senso di cumulare — in chiave sinergistica — le diverse ubbidienze cui i mortali son tenuti nel transito terreno, sì nel senso di mantenerle invece “distinte” quelle due osservanze [anzi di serbarle “separate”] confortando la « *ubbidienza a Cesare* » con la forza imperativa e costrittiva della legge giuridica cogente, ma lasciando *in toto* la « *ubbidienza a Dio* » alla non coartabile — né condizionabile — libertà delle coscienze: delle “singole” coscienze, per come vivono ciascuna in ciascun “singolo” individuo umano <sup>(3)</sup>.

---

<sup>(3)</sup> D'altra impostazione [francamente teo-politica] il “democratismo funzionale” — se possiamo chiamarlo a questo modo — dei polemisti gesuiti: i quali [fedeli ai propri postulati pubblicistici] non si ricusavano dal legittimare un qualche “diritto di resistenza” del popolo cristiano, le volte che una tal opposizione fosse volta a porre un freno alla prepotenza blasfema di quei tracotanti Principi civili che [per via del loro stesso ripudiare la dovuta soggezione alla Potestà sacerdotale] venissero a aprirsi alla tirannide. Non uno schietto anelito democratico dà a vedere di ispirare l'opera di quegli insigni politologi, sì piuttosto a spingerli parrebbe la preoccupazione di seguitare a riservare all'*alta manus* pontificia lo spazio che le va riconosciuto: *de fide e de iure divino positivo*. [Non facile accreditare di “sentimenti democratizzanti autentici” chi — come il Cardinale Bellarmino — dà della democrazia il giudizio, non propriamente lusinghiero, d'esser

Senza poi dire che quel medesimo confronto [quanto ne fosse vivido l'impatto sull'animo di coloro che vivevano, ciascuno a sua misura, le esperienze fideistiche in contrasto] doveva avere — di riflesso — tutta un'altra presa sulla coscienza di quanti ricusassero invece d'essere coinvolti da un sì lacerante contenzioso e d'esserne travolti: e si determinassero — per questo — a una ferma reiezione [civicamente motivata] degli eccessi ai quali era inevitabile portasse — per quanto si volesse contenerlo — l'esclusivismo ingenito a quelle opposte posizioni esistenziali. Fra gli umani doveva viepiù prendere vita — in una simile temperie — e doveva viepiù prendere forza la consapevole contezza di quanto uno spirito religioso esasperato [venendo in conflitto aperto con un pathos fideistico altrettanto acceso: altrettanto sofferto] finisca col render come impraticabile una convivenza civile fra “diversi”: la quale — per sua medesima natura — non si può fondare se non su un “reciproco rispetto”. Dico di quel “reciproco rispetto” che [con crescente consapevolezza civica] si veniva a porre alle radici della incipiente « idea di tolleranza »: quale poi verrà a risolversi — nelle espressioni più avanzate — nella « idea di laicità ». Talché [di faccia allo “scandalo della intransigenza fideistica”] doveva prender corpo — e progredire — il convincimento culturale e politico e emotivo per cui l'abbracciare con troppo fervente zelo o questa o quella Fede perentoria [se può significare la grandezza d'un popolo] può — nel suo integrismo — segnarne sì anche la rovina.

Di qui [dopo terribili esperienze] il liberatorio riaffiorare e rinverdire — nella intellettualità d'Europa — del terso spirito umanistico: quale drammaticamente ottenebrato dal teocratismo biblicistico di certa *reformatio* e dalla sorda reazione curialistica della *contra-reformatio*, ma quale poi “risuscitato” [in tutto il suo umano splendore] nella grande stagione razionalistica e in fine illuministica.

---

tale per sé da rovesciare ogni attendibile scala di valori: « *non posset non pessimum esse regimen ubi sapientes reguntur a stultis, periti ab imperitis, boni a malis* ». E certo è l'esperienza che sta lì a insegnarci come siano gli *stulti* e come siano i *malis* a avere dalla loro la forza del numero. Semplicistico però fermarsi a una tanto svilente presa d'atto: come rassegnarcisi].

## 2. *Contraccolpi laicizzanti delle contese religiose*

È confronto — quello fra opposti convincimenti coscienziali — che [se saputo contenere dentro i limiti d'un reciproco rispetto] può ottenere che le diverse posizioni fideistiche si arricchiscano — l'un l'altra — nel farsi ciascuna promotrice limpida delle buone ragioni del Credo che le è proprio: sicché ne può seguire una vivificazione dello stesso ambiente umano nel quale quel rapporto dialettico venga a instaurarsi e venga a esprimersi. Laddove cambia di tono la questione se quel confronto si presenti invece fatto di contrapposizioni categoriche: irriducibili: reciprocamente insofferenti. Di qui una competizione senza sbocco: nutrita di tanto esacerbata intransigenza non solo da rendere settario il fanatismo di coloro che ne siano protagonisti, ma da potere ben anche suscitare — in quanti ne siano invece testimoni o addirittura vittime — una drastica “reazione di rigetto”: o quanto meno può produrre — in quanti siano meno esposti a fiere pulsioni emozionali — un “atteggiamento equidistante”: se non proprio un senso di “distaccata indifferenza”, quasi che [al limite] non d'altro abbia a trattarsi che di *res inter alios actae*. E giusto la veemenza conflittuale [venuta persistendo nella nostra Europa circa il come esprimere l'amore e l'obbedienza che gli uomini debbono all'Altissimo] giusto un tanto esasperato pathos fideistico doveva — per contrasto — finire col promuovere [in non negligibili settori della più dinamica intelligenza occidentale] un sempre più distaccato “neutralismo”: se non una ferma “rimozione”. Ed era — questo — un movimento emotivo e culturale destinato [attraverso il susseguirsi di pallide esperienze “deistiche” o “teistiche”] a approdare a esiti non altro che “ateistici”: o destinato [nelle espressioni più pacate, e più avanzate] a farsi promotore d'un principio di franca “equipollenza” di tutti gli atti di fede: proprio perché “atti di fede”, non sottoponibili [nella loro carica mistica e misterica] a “verificazioni razionali”.

Prendeva a far valere il proprio peso la progressiva consapevolezza filosofica [ma, direi, semplicemente “umana”] dei limiti che serrano il terreno della “conoscenza razionalmente e umanamente raggiungibile” e “razionalmente e umanamente comprovabile”. Con sempre più netta limpidezza [nei circoli più aperti della intellettualità d'Europa] si avvertiva come non d'altro sia capace la « *raison*

*raisonnante* » — quale si appartiene per natura all'uomo — che di cogliere quanto “razionalmente e umanamente raggiungibile” e quanto razionalmente e umanamente “comprensibile”. Laddove nulla ha che dire — la ragione naturale — quando a venir in campo siano “grandezze trascendenti” [d'ordine sovra-razionale, sovra-sensibile: sovra-intelligibile] che della umana capacità d'intendimento sopravanzano immensurabilmente la valenza. Non altro al pensiero umano si può chiedere [quand'esso pervenga all'ultimo orizzonte che circoscrive l'area di ciò che razionalmente è percepibile e ciò che razionalmente è dimostrabile] non altro si può chiedergli che di « arrestarsi dove è giunto ». Quanto se ne esige [quanto si può esigerne] è il prender atto della sua propria “finitezza”: guardandosi da un « giudizio di verità » — quale che sia — su ciò che la Ragione [proprio perché recinta da insormontabili barriere intellettive] non è in grado di cogliere *in sua substantia*. Che giustappunto è quanto accade le volte che con « convincimenti religiosi » abbia che farsi: i quali non di ragionamento son frutto [né potrebbero] sì invece d'un qualche moto mistico di “illuminazione coscienziale”. E [refrattarie ai meccanismi d'una verifica intellettuale e alla sua logica] sono grandezze quelle religiose che — come “indimostrabili” — così [già se n'è detto] sono ben anche “inconfutabili” (4).

Prese così a esigersi — in linea di principio — che [contrassegnati come sono da una siffatta nota morfologica di “indimostrabilità-inconfutabilità”] i “convincimenti religiosi” — similmente appunto a quelli “a-religiosi” o francamente “irreligiosi” — più non debbano contare [nella sfera pubblica: tenuta al rispetto d'una riguardosa “equidistanza”] se non alla maniera di “fatti radicalmente soggettivi”: nei quali prende corpo — per come gli si sveli più appagante — la “maturazione personale di ciascuno”. Né conta che

---

(4) Esula dall'area d'una riflessione razionale il pronunciarsi sulla esistenza di Dio, sulla Sua essenza e i Suoi attributi: sul modo di Lui di rapportarsi al mondo, e agli uomini che vivono nel mondo: « *capere Dei naturam nostro ingenio non possumus* ». È — allora — la intuizione a far valere il suo primato. Lo fa valere l'emozione, il sentimento morale: con tutto l'impeto del pathos numinoso. Né può quel « *nostrum ingenium* » pervenire a soluzioni ragionate d'ordine ateistico: le quali pur esse son rimesse a un semplice moto emozionale.

i credenti questa propria vocazione la vivano *uti singuli*, o sentano di dover invece dividerla con altri confratelli nella fede. E son eventi che [quali i valori ideali cui si informano] non possono produrre il proprio effetto edificante se non passando per il tramite — per nulla surrogabile — della « partecipazione coscienziale di ciascuno ». Più non rileva — in questa linea — il « risultato » dei singoli itinerari culturali. Conta l'« impegno umano » che ciascuno mette nella edificazione di se stesso. E tanto pesano le singole opzioni esistenziali [espressive, come sono, di quella che la umana persona sente essere la parte migliore di se stessa] da partecipare — in misura specialmente intensa — della « nativa nobiltà » che si appartiene [siccome è doveroso riconoscere] a ogni singolo individuo. Donde il riconoscimento pieno e fermo — non d'una pura « liceità » sì invece d'una « pari dignità » — a tutte le elezioni personali riferibili alla economia arcana dello spirito.

[Se mai — non un giudizio di “ragione” può l'uomo esprimere sulle credenze religiose — si invece un semplice giudizio di “ragionevolezza”: che è valutazione nulla più che empirica, fondata su criteri (di solito informati, in chiave scettica, a fattori antropomorfistici) di semplice buon senso, rapportati alla incidenza pratica dell'un modo o dell'altro di intendere il Sacro e dell'uno o l'altro modo di onorarlo in questo o quel contesto umano. È per ciò giudizio umano che — nella sua limitatezza — non può non cedere pur esso di faccia alla insondabilità categorica del “mistero”: che è tale e resta tale in quanto “imperscrutabile”].

### 3. *Verso un pluralismo etico e ideologico: conseguenti mutazioni d'ordine politico e giuridico*

Meritorio [in questa revisionata prospettiva: venuta emergendo, spesso a caro prezzo, e venutasi affermando a dispetto di reiterate ostilità, sin efferate] meritorio non è il fatto che il soggetto « accolga il vero » e che « rigetti il falso », secondo quanto gli venga prospettato — sin ingiunto — da un qualche Magistero estrinseco, per autorevole che sia. Si conta piuttosto che ciascuno « si cimenti » [per come meglio è in grado] nella gestione scrupolosa della propria eticità. Nel che precisamente si sostanzia [acquisto di civiltà non reversibile!] la grande « mutazione culturale » della nuova Europa:

del Mondo Occidentale. S'è dato — in una temperie tanto profondamente trasformata — che alla visione esclusivistica dei lunghi secoli di prima [onde ciascun soggetto umano si presumeva superiormente vincolato ad « *essere quello che deve essere* » al metro d'un Magistero Autentico inviolabile] venisse fermamente sostituendosi l'idea — tutto diversa — del concorso dialogico e dialettico d'una indefinita quantità di « codici assiologici » [di « convincimenti spirituali soggettivi »] onde ciascun essere umano — nell'attendere alla realizzazione responsabile della propria personalità individua — abbia titolo a « *essere se stesso* »: e ciò con l'assentire al Credo [e alle pratiche culturali e devozionali] che più gli si rivelino appaganti, o con l'informare viceversa a scale valoriali di tutt'altro spirito la propria vicenda umana: irripetibile e infungibile: « *tutto sua* ».

Dovevano tornare in somma a presentarsi nella pienezza d'una volta [dico del lontano Mondo Classico] i presupposti culturali e psicologici a che — riprendendo possesso critico di sé — la umana intelligenza [quale distribuita fra i mortali] procedesse a un ripensamento finalmente libero dei grandi problemi del nostro essere. Significava — di nuovo — far valere la autonomia della riflessione filosofica, rispetto ai compiti e rispetto ai metodi delle disamine teologiche. Significava — di nuovo — far valere la « ordinazione all'uomo » del cimento intellettuale umano, in luogo d'una stringente « ordinazione a Dio ». E ciò [s'intende] senza che un simile « riscatto antropocentrico » togliesse spazio — men che meno togliesse nobiltà — alla autonoma determinazione [altrettanto meritoria: altrettanto insindacabile] di quanti sentissero per contro — « *toto corde* », « *toto animo* », « *tota mente* », « *tota virtute* » — di dover seguire a spendere la propria libertà nei modi d'una soggezione al Sacro, quanto che impegnante. Tal emergente “primato del diritto” [dico del “diritto soggettivo”] non toglieva così spazio — né toglieva dignità — a chi sentisse entro di sé d'essere invece tenuto a conformarsi a un perentorio “primato del dovere” (5).

---

(5) Vale peraltro tener conto [a voler ragionare “laicamente”] di quanto sia diverso il senso di « doverosità » che s'accompagna all'operare di chi riponga in se medesimo la fonte prima della propria eticità — rimettendone il rispetto a un moto di franca lealtà verso di sé — dal senso di « superiore doverosità » [di « doverosità eminente »] di chi invece avverta di dover rispondere a una Entità Superlativa, rendendo ad essa conto dei

Veniva viepiù avvertendosi che quello di « *procurare bonam vitam multitudinis* » — comunque lo si fosse praticato in altri tempi — è compito politico-giuridico che [nel mutato stadio di sviluppo della nostra civiltà giuridica: della nostra civiltà *tout-court*] non in altro può consistere che nell'assicurare le « condizioni societarie » più giovevoli — di stabilità e tranquillità — a ciò che gli uomini comuni [quali le loro credenze personali, quali i loro difetti morali, quali i loro pregi, quali le stesse loro fisime] abbiano modo di poter « stare assieme » in un medesimo « consorzio »: a ciò che possano « vivere gli uni accanto agli altri » [senza « *venire ad armas* »] pur quando portatori di interessi e di valori potenzialmente conflittuali. Viepiù si reputava che [legato a una « economia sperimentabile » qual è l'economia dei « *naturalia* »: qual è la economia dei « *sensibilia* »] l'ordine giuridico civile debba badare al solo fatto — verificabile in concreto — della rispondenza o della sconcordanza dei comportamenti personali [degli « *opera operata* », quali si presentano nella loro fattualità] rispetto ai « valori del vivere comune », siccome sentiti dall'ethos comunitario storico. Non altro viene allora in campo [« *in civitate* »] che la « fredda esteriorità del comportamento »: nei limiti nei quali l'operare concreto di ciascuno venga appunto a incidere sulla relazionalità comunitaria. Non rileva il « come » i singoli amministrino [nell'intimo dell'animo] la propria personale eticità: né conta con quale e quanto « effetto spirituale », in ordine al loro esserci in terra e a un profetato loro destino escatologico. Cesare non penetra [né potrebbe] nell'intimo dell'animo: non è « *perscrutator renum* ». A lui [alla legge giuridica cogente] non interessano — in sé considerati — i « moventi determinativi dell'agire »: interessa l'agire

---

suoi stessi moti interni: e avverta dover farlo con la severità — sin invasiva — che segna la « emozione religiosa ». Non parificabile la « dimensione filosofica » [la « dimensione profana »] di chi appunto cerchi in se medesimo la norma e la misura del suo vivere — e a sé soltanto senta di dover darne ragione — con la « dimensione religiosa » di colui che avverta invece d'esser tenuto a uniformarsi con rigore a tavole dogmatiche e assiologiche che smisuratamente lo trascendono: le quali gli si impongono *desuper*: con perentoria fermezza. Sicché a seguirne — nei credenti — è una trepida « esposizione psicologica », facilmente vulnerabile: segnatamente esposta al rischio d'essere turbata [d'essere offesa] da confutazioni o affronti. E ciò più facilmente di quanto per sua parte lo possa essere la visione laica [più serena] la quale — nonché offesa o intimidita dal confronto — si piuttosto lo sollecita: come un che di edificante: di vivifico.

“in quanto tale”: in quanto capace d’aver parte [fattualmente] nella vita reale propria della *civitas*.

Compito precipuo della legge giuridica cogente — in tale logica — si fa quello [per dirla alla maniera degli Antichi] di « *moderari cives* »: « *eos arcendo a malo* »: « *per diligentiam disciplinae* ». Laddove più non deve né più può ravvisarsi — siccome suo “ufficio pedagogico” — quello di « *reddere cives bonos* » [« *eos provocando ad bonum* »] così da approdare a un incremento della caratura morale dei soggetti al metro d’un “codice oggettivo” superiormente vincolante: valevole per tutti. E a prendere crescente consistenza — in questa logica — doveva essere un imponente processo metamorfico, destinato in fine a prevalere [fra tribolazioni innumerevoli] nella vicenda storica d’Europa. Dico d’un processo di tanto stimolante incidenza da implicare una revisione profonda del rapporto fra ciò che attiene alla “esperienza intellettuale” e alla “esperienza etica” degli uomini [quali conformate, in ogni singola mente e in ogni singola coscienza, a un proprio intimo serto di valori] e ciò che invece attiene — l’uno rispetto all’altro — alla “esperienza sociale-politica-giuridica” di essi, quale si esprime in un medesimo contesto umano.

#### 4. *Revisione del principio di “normatività” della natura*

Inevitabile si desse in questo rinnovato spirito europeo [quale la sorte delle *veritates de fide tenenda*, per come autenticate da un Sacro Magistero largamente contestato: e quale quella delle stesse *veritates de fide credenda*, per come ascritte con tutta immediatezza alla Parola Rivelata] inevitabile si desse una accezione non univoca dei superiori principi normativi sentiti sin allora — dall’ethos comunitario storico della koiné cattolica — siccome canoni preposti imperativamente [per decretazione sovrana dell’Altissimo] al disparato assieme degli ordinamenti giuridici terreni. Ciò valeva — in primo luogo — quanto al *ius divinum positivum*, per il suo ergersi a espressione del Volere esplicito di Dio. Già fatto oggetto — lo sappiamo — di disparati intendimenti dai suoi destinatari [dagli uni riservato alla interposizione esplicativa autentica d’una eminente Autorità sacerdotale; dagli altri consegnato al convincimento diretto dei credenti: della comunità dei credenti, sin di ciascun credente per

sé preso] finiva — quel dettame positivo — col venir come accantonato dalla novella Pubblicistica: rimesso qual era nella sua efficacia al devoto ossequio dei singoli mortali che nella teofania testamentaria riponessero la propria fede. Ma notevole veniva ben anche presentandosi la variabilità di intendimento dello stesso *ius divinum naturale* ricavabile dalla armonia della Creazione.

Troppo in effetti differivano [se non specificati e governati in via autoritativa] i modi umani — fattisi sempre meno raccordabili — di accertare il contenuto di quella pozione normativa: e coglierne lo spirito, e la valenza precettiva. Troppo quei procedimenti intellettivi discordavano [negli stessi circoli ossequenti, *in thesi*, a una visione “creazionistica”: teo-centrica e teo-nomica] perché si potesse pervenire — *hinc inde* — a conclusioni bastantemente raccordabili sul come intendere a dovere e l'onorare il disegno provvido del Sommo Demiurgo della Genesi, quale venuto appunto a esprimersi nella ordinazione nativa del creato. Per non dire del progressivo maturare [nella più aperta intellettualità profana: talora in sin animata dissonanza con l'alto Magistero delle Istituzioni stabilite] di criteri costruttivi ben lontani. C'è che gli stessi esponenti più autorevoli dell'incipiente razionalismo dogmatico [pur movendo, nella elaborazione dei rispettivi sistemi organici, da una premessa apparentemente comune: costituita dalla “*humana natura*”] venivano poi a rappresentare in termini tuttavia non coincidenti il contenuto delle prescrizioni normative che si assumeva ne andassero desunte. Quanto accadeva è che a far fonte alla visione preoccupata dei Teologi [legata alla caduta delle origini: con quanto ebbe a seguirne in fatto di incapacità di « *benefacere* » venutane ai mortali] fosse un non-univoco atteggiamento dei Filosofi. Dico dell'ottimismo antropologico degli uni, contrapposto al pessimismo antropologico degli altri: onde i primi — nelle loro elaborazioni sistematiche — credevano poter rifarsi costruttivamente alla positività-esemplarità della natura umana; laddove gli altri sentivano di dover come contenerla quella naturalità dell'uomo: come moderarla. Tant'è che quei Teoreti finivano con l'appellarsi [ciascuno a suo giudizio: in quelle loro riflessioni] a concezioni diverse — sin antitetiche — del punto di partenza del proprio ragionamento costruttivo. Non movevano in effetti i *Philosofes* dalla medesima premessa: dalla medesima accezione della “*prima et fundamentalis lex naturae*” da cui prendere

avvio nella edificazione ragionata del sistema. E non potevano quindi corrispondere gli apparati prescrittivi organici che rispettivamente — quei Dottori — assumevano poter e dover desumerne in via argomentativa: « *methodo geometrica* »: « *ex ratiocinatione animi tranquilli* » (6).

Progressivo poi il diffondersi [inarrestabile l'imporsi] delle premesse ideologiche e culturali perché in più si addivenisse — nella dinamica effettuale — a una “desacralizzazione” vera e propria di quel vetusto *ius naturae*: man mano dispogliato del proprio carisma sovra-umano, man mano dissociato dalla ordinazione finale oltre-terrena: come dire dalle connotazioni tipizzanti [non disconoscibili *de fide*] che invece contrassegnano — né potrebbe essere altrimenti — la concezione scritturistica: teo-centrica, teo-tropica. Non poteva — pertanto — non seguirne un diverso intendimento della « normatività della natura »: della « umana natura », più non veduta [negli incipienti ambienti laici di ispirazione razionalistico-illuministica] come marchiata da una colpa originaria [o come comunque in sé “tarata”] sì piuttosto accreditabile — di contro allo squallore di tetri “determinismi antropologici” — della capacità di esprimere al meglio la propria “dignità nativa” (7).

A prendere crescente consistenza in questo quadro [né adesso ci si potrebbe trattenere a modo debito sopra un processo evolutivo di tanto incidenza rilevanza] era pertanto una visione “umanizzata” — fondamentalmente “secolarizzata” — d'un “giusnaturalismo” viepiù

---

(6) Senza dire che il ricorso ad una rigorosa argomentazione deduttiva nello svolgimento di ciascun principio-base [se riusciva, quando condotta a modo debito, a affrancare il sistema da una “critica immanente”] non valeva peraltro a “oggettivarlo”. Finiva anzi con l'exasperare [svolgendo dettagliatamente le premesse nell'assieme delle rispettive conseguenze] la “relatività” implicita in ciascun sistema.

(7) Si seguiva — è vero — a sostenere [dai giusnaturalisti] esservi dettami di natura cui l'uomo non può opporre la propria volontà decisionale, se non contravvenendo per ciò stesso a un ordine oggettivo che supera la sua potestà dispositiva. E tuttavia si dava che quei medesimi dettami [per come ormai affrancati dal patronato magisteriale-ermeneutico ecclesiastico] restassero in fondo incardinati su semplici “criteri razionali”: non oggettivabili in rigidi termini puntuali, sì piuttosto rimessi alla “ragione” [e “ragionevolezza”] dei Governanti, e insieme alla “ragione” [e “ragionevolezza”] dei soggetti che si trovassero a esserne guidati nel proprio agire pratico. E ciò tenendo conto — con debita premura — di come una simile esperienza venisse volta per volta a esprimersi: in certi ambienti sociali: in certe circostanze di vita reale.

inteso come “giusracionalismo”. E questa era visione tenacemente contrastata dalla pubblicistica osservante, e dalla moralistica ufficiale di denominazione cattolica e acattolica: per non dire della stessa regalistica legata a una accezione sacrale del *ius dominationis*. E non di meno era visione destinata [benché variamente formulata e variamente articolata dai suoi teorizzatori] a divenire — nella avanzata Età Moderna — un elemento fondante della “realità politica” e della “realità sociale” della nostra Europa: tanto da soppiantare — grado a grado — la operatività effettuale del *ius naturae* di vantata promanazione celeste.

##### 5. *Progressiva “umanizzazione-secolarizzazione” del ius naturae*

A presentarcisi davanti [volendo appunto astrarre da assiomi creazionistico-providenzialistici: rimessi, come questi sono e restano, a un imprescindibile “assenso fideistico”] a presentarcisi davanti è un “giusnaturalismo” d’altro stampo: non più espressivo — questa volta — della soggezione perentoria dell’Umano al Sacro, ma riferito — più dimessamente — a un complesso assieme di “dettami di ragione”: se non di pura “ragionevolezza”: di semplice “buon senso”. Dico d’una “ragione idealizzata” [come “ipostatizzata”] della quale si dà che gli uomini siano “per natura” resi compartecipati: per il loro stesso “essere uomini”. A venire in campo — in questa logica — era una sorta di “giusnaturalismo umanizzato”: tale da fondare le proprie conclusioni — non più sui dati ricavabili da una *natura naturata* qual ordinata da una *superna natura naturans* — sì invece su d’una postulata *naturalis ratio*: rispondente ai “convincimenti generali” che in sé gli umani sentono rispondere alle proprie insopprimibili istanze di vita, per come queste vengono man mano intese: per come man mano vengono vissute. Dico d’un serto di « convincimenti generalizzati di doverosità »: quali vivono nel tempo, e quali ricevono il conforto della umana esperienza o ne subiscono i condizionamenti e i contraccolpi. Sta poi di fatto che [quali le carenze che le si possono imputare in termini dogmatici] la “razionalizzazione del diritto naturale” — venuta così a seguirne — sia valsa [nella storia] da possente fattore ideologico capace di operare a fondo sulla dinamica degli ordina-

menti giuridici civili: in consonanza con la dinamica umana sottostante.

S'è così dato [nella realtà dell'Occidente: politica-sociale-culturale] che questo « giusnaturalismo giusrazionalistico » sia valso a trasformare a fondo la sostanza del *ius naturae* del buon tempo antico: qual inteso — nella quiddità sua propria — come “diritto oggettivo” [« *regula et humanorum actuum mensura* »] preposto alla esperienza umana individuale e alla esperienza umana collettiva. S'è preso [nel definirne la portata] a non insistere più tanto sul quel *ius* siccome fonte primaria di “doveri” in capo ai suoi destinatari: ciò quasi che i “diritti naturali personali” non debbano altrimenti esser intesi se non quali « *diritti da doveri* »: quali strumenti necessari ai singoli individui onde condurre debitamente il proprio agire, informandolo a un poziore modello vincolante, sottratto [« *Deo iubente* »] alla loro capacità dispositiva. S'è preso a convertire detta *regula* in fonte diretta [e in guarentigia] d'un fascio di “*iura naturalia*”: di “diritti soggettivi” [incomprimibili] ai quali hanno pieno titolo — per il medesimo lor esserci — tutti e singoli gli umani: colti nella propria personale identità. S'è preso in somma a mettere l'accento sulla rappresentazione del diritto naturale — non più tanto quale “*norma agendi*” — ma quale canone fondante d'un serto di “prerogative personali” [di “*facultates agendi*”] costitutive della “*naturalis libertas*” di ciascuno. Viepiù quel *ius* s'è preso a intenderlo [diciamo “laicamente”] siccome fattore propulsivo della capacità di “autodeterminazione” degli esseri umani, in quanto giustappunto dotati di ragione: capaci perciò d'esser “liberi”: d'esser « *libertatis compotes* ».

Alla idea d'un *ius naturale divinum* [sanzione formale trascendente d'un ordine fissato « *ab aeterno et in aeternum* »] veniva sostituendosi l'idea d'un *ius naturale humanum* espressione dei bisogni reali dell'uomo: della aspirazione sua concreta a far valere [nella vita: nella storia] la propria dimensione umana: realizzando le esigenze — non più semplicemente primarie — sì anche confortevoli del proprio « *esser persona* »: e ciò non adattandosi alle necessità essenziali d'una esperienza terrena transeunte [vissuta da *homines viatores*: protesi verso ben altra meta: assai più eletta d'un precario transito *in hoc saeculo*] sì invece mirando a conformare alle crescenti istanze umane della generalità dei cittadini l'assetto sociale e politico

d'una *civitas communis* [d'una « *res omnium* »] istituzionalmente radicata *in terris* in ragione delle comuni occorrenze *de hoc mundo*.

Ed era mutazione — questa — che non poteva non avere esiti “individualistici” [di crescente ispirazione “libertaria”: almeno potenzialmente “egualitaria”] tali da imprimere al *ius naturae* — qual intriso per l'innanzi d'una tenace viscosità conservatrice — una possente carica innovativa [“rivoluzionaria”, addirittura] dell'assetto politico e sociale. Doveva darsi — in chiave pubblicistica — che alla ricordata concezione “statica” dell'ordine sociale [siccome espressivo dell'assetto imposto alla creazione « *semel in perpetuum* » dalla Ragione e dalla Volontà non discutibili di Dio: d'un Dio Fattore-Provido-Signore] venisse sostituendosi l'idea — tutto diversa — d'un “divenire” costante d'un tal ordine: e questo in stretta dipendenza del progresso civile della « *umanità in cammino* » [per come rimesso alla sensibilità e responsabilità degli uomini: alla loro intelligenza: alla « *raison raisonnante* », quale ad essi per natura si appartiene] e in diretta dipendenza della partecipazione responsabile di tutti gli uomini [di tutti i “cittadini”] alla gestione della cosa pubblica. “Secolarizzanti” in conseguenza [e “culturalizzanti”] gli approdi ai quali — per via del quel proprio “ottimismo antropologico” — il « giusrazionalismo dei Filosofi » spingeva il sistema universalistico europeo: quel « giusrazionalismo antropocentrico » che [col suo esaltare la potenza, non soltanto ricognitrice e ordinatrice del pensiero umano, ma creatrice] veniva correlativamente a sminuire nel quadro dell'ordine umano generale — se non a compromettere — il “ruolo pubblicistico di Dio”. Più non valeva — al vertice del tutto — la presupposizione d'un insindacabile e inviolabile Volere imperativo: qual è quello [per chi crede] dell'Altissimo. Col che a risaltarne inficiati *ab imis* erano i presupposti “creazionistici-provvidenzialistici” sui quali si fondava [nell'ottica vetero e neo-testamentaria] il « giusnaturalismo dei Teologi » (8).

---

(8) Senza poi dire che un sì diverso approccio [come portava a intendere e come portava a sviluppare in chiave antropocentrico-filantropica i tratti positivi del reale fenomenico: i “*bona*” in esso riscontrabili] così menava a un diverso intendimento dei “*mala*” che invece ne venissero, e menava a un loro diverso apprezzamento. Parlo delle infinite avversità, delle infinite limitazioni, degli infiniti condizionamenti che segnano la natura, che possono renderla gravosa: non più intesi come eventi giustificabili nei modi

6. *Rilevate carenze funzionali del giusnaturalismo giusrazionalistico*

Di tal peso ideologico la “mutazione culturale” che andava a questa maniera realizzandosi da giovare in via determinante a quella che — con enfasi — verrebbe da chiamare « *elevazione umana degli umani* ». [Né penso vi sia chi seguiti tuttora a contestarlo con la stessa sorda intransigenza dei Teologi di allora, e con l’acredine arrogante dei propugnatori dell’Assolutismo pre-rivoluzionario]. A imporsi era un “diritto naturale” non più considerato quale astratto archetipo ideale [o quale idillico retaggio d’un mitico passato] sì invece visto — in atto — quale “sanzione” e quale “tenace guarentigia” dei “diritti nativi” [ingeniti nell’uomo] che dell’uomo sono propri e di lui restano propri: di “ciascun uomo” per il suo stesso e solo « essere uomo ». Era — questo — significativo atto di fede nella valenza costruttiva della ragione umana: della umana intelligenza. Di qui un dovuto [riconoscente] apprezzamento per quanto deve la Cultura d’Occidente all’opera affrancatrice dei *Philosophes* per come questa ottenne di trasfondersi nei moduli del giure pubblico europeo. Ciò riconosciuto, sarebbe però limitativo fermarsi a un tal encomio doveroso. Sarebbe come negarsi a un più puntuale intendimento degli ulteriori svolgimenti della esperienza pubblicistica europea: ché non si può non cogliere che proprio il perseguito disancoramento della “legge di natura” dalla sua atavica “fondazione trascendente” [teso a affrancare il sistema da indebiti “condizionamenti fideistici”] sia operazione poi venuta — come per un curioso paradosso — a secondare [in chiave stavolta « giuspositivistica »] il decadimento culturale e la operatività effettuale del « giusnaturalismo » e « giusrazionalismo » di radice laica.

C’erano i “fatti” a dar la prova di quanto la tematica e la operatività il *ius naturae* si fossero giovate — sin allora — d’una fondazione sovra-umana e d’una sanzione sovra-umana: di quanto avesse poi nociuto al *ius naturae* l’essere privato del grado di certezza

---

d’una sorta di messa alla prova dei mortali, o d’una sorta di castigo: quasi s’abbia che fare con atti di Giustizia cui il Creatore si determina in deroga alla Magnanimità che Lo distingue. Doveva viepiù prendere piede — con ben altro tono — la esigenza [non di « fare la Volontà di Dio », subendo serenamente o rassegnatamente i mali di natura] sì piuttosto di trovare come opporsi ad essi “prometeicamente”. Ci si impegnava di trovare come eliminarli — quei mali — come almeno contenerli e come mitigarli.

— e della capacità di operazione — che per l'appunto gli venivano da un tal avallo trascendente. Da un lato quel diritto [per come appunto inteso sotto un'ottica non più rigorosamente teo-centrica sì piuttosto antro-po-centrica] vedeva — progressivamente — come invertito il proprio ruolo; venuto [sappiamo] via via modificandosi — per merito dei più aperti fra i giusanaturalisti — da fonte essenzialmente di “doveri” [in capo ai destinatari delle sue prescrizioni e proibizioni] in fonte essenzialmente di “diritti”: di « *potestà congenite a ciascun essere umano* » per il suo stesso essere tale. Anche però si dava — d'altro lato — che [venutosi man mano “umanizzando”] l'ordinamento naturale perdesse l'apporto carismatico che gli proveniva dalla superlatività della sua Fonte trascendente: e ciò tanto in ragione della propria autorità e vincolatività [non fosse che “in coscienza”] rispetto ai suoi destinatari, quanto in ragione della stessa determinazione del proprio contenuto precettivo, e in ultimo in ragione della sua stessa configurabilità logica <sup>(9)</sup>.

E non contava solo il fatto [“d'ordine ideologico”] che — in quanto dissociato dall'Atto Creativo del Divino Artefice — il riproposto *ius naturae* vedeva come lesa [“*formaliter*”] la propria “capacità vincolatrice”: non più da ascrivere al non-ricusabile “*velle*” e al non-resistibile “*posse*” dell'Altissimo. Né a restarne lesa [“*materialiter*”] era soltanto la “certezza precettiva” di quel *ius*: per il suo essere stato dissociato dal disvelarsi agli uomini del Volere Provvido di Dio. Si mancava ben anche di tener in conto il fatto [“d'ordine logico”] dell'esser proprio l'Intervento Teofanico — postulato sic-

---

(9) Vero [“*formaliter*”] che una tal operazione laicizzante — per il suo stesso distaccare il *ius naturale rationale* dalla Sapienza ordinativa e dalla Volontà sanzionatrice del Legislatore celeste — veniva in qualche misura a stemperare la virtù cogente delle relative prescrizioni. E vero [“*materialiter*”] che — privato degli apporti interpretativi d'un Magistero autentico — il *ius naturale rationale* vedeva sminuita la certezza del proprio contenuto: rimesso a un più aperto esame cognitivo. Ciò tuttavia non impediva che [al pari del *ius naturale divinum* dei Teologi] il *ius naturale rationale* dei Filosofi — sinché rimasto un che di sentito e di vissuto dall'ethos comunitario storico — venisse assunto in sede teoretica [e operasse in sede pratica] come un « diritto vigente »: non semplicemente teorizzato dai Dottori, sì anche applicato dalle Corti di giustizia, ponendosi con questo [nella fase “pre-positivistica” del *ius publicum europaeum*] come un fattore integrativo della realtà effettuale. Senza poi dire quanto il ricorso attento alle sollecitazioni e ai moniti della *raison raisonnante* giovasse a una più consapevole lettura del *ius conditum* e a una maturazione del *ius condendum* più avvertita.

come articolo di fede e debitamente inteso dai suoi interpreti ufficiali — a preservare il sistema giusnaturalistico testamentario dall'addebito [del quale non poteva non essere invece fatto segno il "giusnaturalismo" laicizzato] di trascorrere — arbitrariamente — da una "constatazione fattuale" pura e semplice del reale fenomenico [dalla rilevazione pura e semplice che gli eventi di natura "vanno in un certo modo"] alla "illazione deontologica" che essi — per ciò stesso — così "debbono andare": e debbano "seguire" così ad andare. E certo comporta un salto logico [fra quanto è "descrittivo" e quanto è "precettivo"] il voler ricavare l'*esse debere* dall'*esse* puro e semplice: il « dover essere » dall'« essere »: il « *to be* » dall'« *ought to be* », per dirla alla maniera humana. Solo che [nella logica d'un sistema creazionistico-provvidenzialistico qual è quello biblico] ben è figurabile che sia la interposizione costitutiva d'un Supremo Volere Imperativo a fare d'un semplice "schema di uniformità" un impegnante "fattore normativo". Potremmo in proposito parlare d'una sorta di « interposizione nomopoietica di Dio »: sicché in effetti a vincolare gli uomini è la *voluntas* del « *Deus agens* » della vulgata scritturistica: del « *Deus ordinans naturas omnium* ». È la Sapienza del Demiurgo [a voler stare a questa logica] è la « *ratio gubernativa totius universi in mente Dei existens* » a porsi a fondamento della vantata "bontà della natura", e quindi a porsi a fondamento della "inviolabilità della natura": della « normatività della natura ». E sarà la Giustizia dell'Essere Supremo a porsi a spiegazione e giustificazione del male che non di meno sia in essa natura riscontrabile <sup>(10)</sup>.

## 7. Conseguente "positivizzazione" e "liberalizzazione" del diritto umano

Non v'è pertanto da sorprendersi se — contro questo « giusna-

---

(10) Ben l'« *esse* » dell'ordine creato si può assumerlo [per dirla alla maniera dei Giuristi] quale *fons cognoscendi* della *lex divina*. Ben si può volgere a quell'ordine oggettivo come a realtà empiricamente percepibile [empiricamente investigabile: nelle sue strutture, nei suoi nessi interni] onde poter desumerne — in via induttiva — l'organico apparato delle decretazioni celesti che [*de fide*] nella "*natura naturata*" precisamente si rispecchiano, traendo il proprio valore vincolante dalla "*natura naturans*": dalla Potenza imperativa del Sommo Legislatore: « *ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans* ». È proprio la interposizione di questo Volere imperativo a poter fare d'un semplice "schema di uniformità" un "fattore normativo".

*turalismo intellettualistico* » fattosi via via più labile — dovesse aver buon gioco la « reazione giuspositivistica » [la « reazione romantica del giuspositivismo »] tesa a contrapporre alla impalpabile astrattezza delle costruzioni dottorali dei *Savants* l'esigenza pubblicistica di valorizzare — viceversa — la « costitutività » [ben percepibile] della « interposizione potestatica dei Centri di potere socialmente stabiliti »: quali collocati in una posizione di eminenza. Di qui l'inevitabile « frantumazione formale e materiale del sistema universalistico europeo »: sostituito — nella realtà ideologica-politica-giuridica — da una « pluralità di ordinamenti *sibi principes* », gelosi ognuno della sua propria « acefalia »: tanti quanti i Centri di potere [sempre più coincidenti con gli Stati] capaci — per propria virtù effettuale — di affermare e far valere la « incondizionatezza » e « incondizionabilità giuridica » della propria « potestà sovrana ». E questa reazione giuspositivistica [tutto che diretta contro il filosofismo accademico delle costruzioni illuministiche] ha finito col travolgere la stessa idea d'un « *ius universale* » sovra-ordinato ai singoli sistemi settoriali. [Donde la ricusazione dello stesso *ius naturae* della tradizione curialistica: tutto che ascrivibile a una Fonte di sicura autorità, sostenuta da una robusta Istituzione storica. Al quale e in effetti mancata — va pur detto — una efficace difesa ad opera d'una intellettualità ecclesiastica venuta appannandosi col tempo: non rimasta all'altezza del suo compito: volta più a “conoscere” — diremmo — che a “capire”].

Comunque [quali ne siano state le carenze] resta merito ascrivibile al contributo civile e culturale del « giusnaturalismo-giusrazionalismo » quello — non tanto d'aver operato in via immediata, nell'ambito sociale, sui singoli rapporti di vita reale — sì piuttosto d'aver agito “ideologicamente” e “politicamente” sulla « dinamica del diritto positivo umano »: dacché non questo o quel Credo positivo — sacro o profano — sì invece la Ragione [come dire la “determinazione responsabile della umana intelligenza”] ha preso a far sentire e a far valere il suo primato. Rispondeva alla “logica liberalizzante” [quale veniva emergendo nelle cose] l'affermarsi d'un fenomeno pregnante di “privatizzazione-facoltativizzazione” della ordinarietà dei comportamenti personali socialmente rilevanti. Non

è che — in questa linea — non restasse compito autoritativo indeclinabile della legge giuridica cogente il presidiare quei “valori reali” che sperimentalmente si rivelassero non contraddicibili [nel lor attuamento: nei lor esiti] se non a detrimento di beni individuali primari, o a detrimento della compagine civile. Era però forza [quanto al resto: quanto ai valori di stretta incidenza soggettiva] che — di faccia al proliferare incontenibile d’una “pluralità di atteggiamenti eterodossi” — il Legislatore civile restringesse giustappunto a quanto “disciplinarmente indispensabile” la “componente impositiva” o quella “proibitiva” della legge giuridica cogente. Di qui la restrizione a determinate fattispecie “peculiarmente positive” [e a determinate fattispecie “peculiarmente negative”] l’area dei comandamenti della legge giuridica cogente e l’area dei suoi divieti: nel mentre — con vigoria crescente — si veniva a imporre l’esigenza di lasciare per quanto possibile spaziente il campo della “liceità giuridica”: rimettendo [*“sub specie libertatis”, “sub specie liceitatis”, “sub specie tolerantiae”*] la “gestione privata” della propria “vicenda personale” alle autonome opzioni dei singoli soggetti direttamente interessati: alla loro capacità dispositiva: non surrogabile: men che meno confiscabile. Dico della « gestione pratica delle virtù », e dico della stessa « gestione pratica dei vizi »: della virtù e dei vizi che — per la legge giuridica cogente — non altro restano in sé presi [non altro debbono restare] se non un « fatto privato di ciascun essere umano »: un fatto “eticamente significativo” [*“in bono”* o *“in malo”*] ma “giuridicamente insindacabile”: sempre — s’intende — ch’esso non giunga a ledere il bene pubblico, o che non valga a compromettere questo o quell’altrui interesse meritevole di tutela.

S’è in somma venuta imponendo — in questa linea — l’istanza politica-giuridica-ideologica d’una legge che sia « *osservabile da tutti* »: verso la quale non siano proponibili obiezioni di principio: né obiezioni di coscienza. S’è così fatto valere l’assioma liberale di ridurre a quanto strettamente indispensabile la « componente impositiva della legge giuridica cogente » e la sua « componente proibitiva »: facendo così spazio [lo ripeto] il più possibile alla « libertà di determinazione dei soggetti »: sia rispetto a se medesimi, sia in fatto di rapporti cui addivengano con gli altri. E — per forza di cose — s’è risolto un simile programma affrancatore [e qui torno a rifarmi, e me ne scuso, ai temi che più mi sono familiari] in un

correlativo processo “laicizzante”: in un fenomeno di generale « liberalizzazione civile » [di « facoltativizzazione » se può dirsi] dei « comportamenti moralmente e religiosamente dovuti », e dei « comportamenti moralmente e religiosamente interdetti ». Dico d’un fenomeno [concomitante] d’altrettanto generale « privatizzazione della esperienza morale e religiosa » d’ogni singolo soggetto umano: onde a ciascuno [messo al riparo dalle altrui invadenze: e senza poter esercitarne, a propria volta, a carico degli altri] è data facoltà di attuare — in tutta autonomia — il proprio « *essere se stesso* »: l’esserlo « *nella pienezza della propria identità* ». E questo vuoi che il soggetto avverta di poter auto-determinarsi a proprio arbitrio [« facendosi giudice di sé »] vuoi che avverta di dover piuttosto stare ai mandati e ai moniti d’un « Magistero trascendente ».

Col che la accresciuta « disponibilità dell’ordine giuridico statale » vien come a « compensare » la « rigidità dei sistemi settoriali » che operano all’interno della compagine comunitaria complessiva.

#### 8. *Improprietà d’una ulteriore subordinazione del diritto a uno specifico codice morale*

Agli “imperativi etici” e agli “imperativi religiosi” [là dove, s’intende, non concernano attività segnate civilmente da note di “peculiare positività” o di “peculiare negatività”] a quegli “imperativi” non altro veniva a corrispondere — in una temperie culturale-politica-sociale rivoluzionata tanto a fondo — che un sistema generalizzato di semplici “facoltà giuridiche”: di autonomi “poteri personali”, che ai singoli è dato esercitare a propria discrezione o non esercitare. E questo sia nel senso di onorare — sul piano delle attività giuridicamente rilevanti — certi convincimenti generalizzati di doverosità etica e religiosa, sia nel senso di staccarsi invece da quei convincimenti, sin di contraddirli: senza giungere [s’intende] a vulnerare il « minimo del minimo etico », come un tempo si diceva. [Si può sin dire — quale la severità del giudizio morale contestuale — che non stia alla legge giuridica cogente di impedire allo stesso uomo più abietto di praticare questa sua abiezione: pur sempre a patto beninteso che — agendo come è tratto a agire — egli non

giunga a offendere interessi non “moralmente” ma “giuridicamente indisponibili”].

Più non proponibile — in questa riformata realtà umana — un programma disciplinare organico di « subordinazione del diritto oggettivo alla morale »: a questo o quel codice morale. A imporsi [anche in ragione del “pluralismo ideologico” che è venuto via via segnando il nostro tempo] è l’esigenza d’una legge “eticamente neutra”: alla quale tutti i soggetti possano obbedire, e della quale tutti i soggetti possano far uso, senza dover scendere a patti con quanto detta loro la coscienza. Donde l’istanza d’un equo « bilanciamento funzionale » delle diverse componenti [“etica” e “giuridica”] che — facendo ciascuna la sua parte — concorrono a formare il complessivo ordinamento deontologico. Nel che non potrà non valere — in via primaria — la opzione personale di ciascun soggetto umano volta per volta interessato: al quale si appartiene la gestione [insurrogabile] della propria irripetibile vicenda esistenziale. Ladove ciò che nega agli uni o agli altri l’idea di “laicità” è la pretesa esclusivistica di vedere — non semplicemente “rispettati” — ma “premiati” i propri convincimenti personali: di vederli tradotti in precetti giuridici oggettivi: valevoli per tutti: anche per coloro che si trovino a non essere partecipi di tali convinzioni: che giungano sino ad avversarle.

Misura discriminante [inaccettabile in un ambiente fattosi ideologicamente articolato] il “privilegiamento” — al quale giuridicamente si addivenga — d’una puntuale precettistica morale a paragone delle altre. Non potrebbe non risolversi una simile opzione autoritaria [“monopolizzante”] a discapito dei soggetti umani che non condividano la scelta: i quali provino — nell’intimo — la urgenza di “sentimenti di doverosità” d’altra ispirazione, anche lontana.

Spetta a ciascuno [per come precisamente intende vivere la propria avventura umana] spetta a ciascuno il valutare « a propria specifica misura » [*« pro sua ratione »*, *« pro suo consilio »*, *« pro suis viribus »*] il programma della propria promozione personale. Più non li sentiamo — quei valori categorici — come impostici dall’alto: da una Fonte esterna al nostro volere: sovrastante la nostra capacità determinativa. Si piuttosto li avvertiamo quali istanze perentorie che son parte di noi stessi: che siamo noi stessi a imporci: perché

sentiamo dover farlo [per un « *moto di doverosità eminente* »] a salvaguardia delle prerogative umane e civiche che — giorno dopo giorno — sono venute costituendo il nostro « *essere persone* »: e il nostro « *sentirci persone* » in un consorzio « *tutto fatto di persone* ». Dico dell'« *essere* » e del « *sentirsi liberi* ». E a suffragare — potentemente — quei principi è appunto l'evolversi in senso libertario dell'« *ethos comunitario storico* »: quale venuto maturando — e quale venuto consolidandosi — nel vivo della nostra secolare esperienza civica. Sicché [se a quei valori noi contraddicessimo, o se li ritrattassimo] verremmo a rinunciare per ciò stesso e per ciò stesso verremmo a contraddire a un tratto essenziale della nostra storia: con ciò abdicando a quello che — man mano — siamo venuti diventando attraverso un estenuante ma esaltante percorso umano. Verremmo malamente a retrocedere dalle posizioni politico-giuridiche-culturali che — travagliatamente — siamo riusciti a conquistarci.

[Concepibile il “proselitismo religioso” di chi — avvertendo entro di sé un moto di superiore doverosità salvifica — si senta fraternamente tenuto a renderne partecipi anche gli altri. Non concepibile un “proselitismo laico”, giacché la laicità — se laicità — consiste proprio nella ferma istanza umana del « *poter esser se stessi* » e dell'accettare in pari tempo con la medesima schiettezza che « *se stessi* » possano essere anche gli altri].

#### 9. *Fruizione eticamente motivata d'una legge eticamente neutra*

Tutto è mutato in un ambiente umano qual è il nostro: passato dallo “stabilimento monodico” d'un tempo [d'impianto, sappiamo, “teo-politico”] a una vibrante “polifonia ideologica”. Più non sovrintende al nostro star assieme una sentita “comunanza di valori”: di tal sorta da poter essere elevata a “metro oggettivo di giudizio”, al quale volta per volta rapportare la valenza umana-etica-civica dei progetti di vita di ciascuno. Vivido — per contro — s'è via via mostrato il processo di “relativizzazione-soggettivizzazione” che giustappunto segna il pluralismo ideale policentrico delle più aperte società contemporanee. Tant'è che [venutasi affermando questa imponente metamorfosi sociale] è stato appunto forza che — nell'adempiere il suo ufficio — la Potestà politica abdicasse ad ogni

residuale « pretesa pedagogica »: volta [siccome un tempo si diceva] a « *reddere cives bonos* »: a farlo al metro d'un "codice assiologico unitario": assunto come valevole per tutti: a parità di titolo. S'è dato che [in luogo di seguitare a irrigidirsi nel presidio a oltranza di certi valori egemoni: radicati alla coscienza nazionale: confortati dalla autorità del tempo: consacrati alla sacertà delle memorie] il sistema giuridico ufficiale della comunità politica sia venuto viepiù aprendosi a una istanza di "neutralizzazione etica" [e "neutralizzazione religiosa", ed "ideologica"] della legge giuridica cogente.

Di qui la valorizzazione — a sua misura — delle determinazioni coscienziali di ciascun soggetto agente: alla cui sensibilità umana è rimessa la responsabile elezione dei propri atti, secondo i moduli assiologici che senta vincolarlo. Una legge eticamente neutra responsabilizza eticamente i suoi fruitori, alla cui coscienza è rimesso di valersi o non valersi delle facoltà loro riconosciute dalla legge. È bensì vero [va detto e ribadito] che "vita etica" e "vita giuridica" rispondono a logiche diverse, e esprimono diverse economie: anche però vero che son « vite vissute dalle medesime persone ». "Esseri morali" [portatori d'una propria eticità non surrogabile] sono — pur sempre — gli "utenti della legge". Sicché [per quanti ne avvertano in sé il pungolo] varrà — in definitiva — un principio operativo [rimesso alla rettitudine d'ognuno] di « *fruizione morale del diritto* »: di « *fruizione eticamente motivata d'una legge eticamente neutra* ». E tale è un simile principio [tratto a governare il « *modo etico di agire nell'ordine giuridico* »] da mettere in grado gli uomini di fede religiosa — se lo vogliono, e se ne sono in grado — di onorare a pieno ["con le opere"] i propri "convincimenti di doverosità". Loro dà modo — quella "responsabilizzazione personale" — di procedere a un esercizio religiosamente ineccepibile [religiosamente profittevole] delle facoltà giuridiche civili rimesse al personale apprezzamento di ciascun credente. E — parimenti — quel medesimo principio dà modo agli altri [a quanti di fede religiosa non lo siano] di condurre anch'essi la propria vicenda esistenziale al metro dei dettami [non necessariamente meno perentori] della propria coscienza personale.

Potrà sin venirne — di riflesso — che questa neutralità della legge [questo suo rimettersi alle opzioni personali dei singoli suoi utenti] si riveli proprio tale da rilanciare la funzione edificante —

nell'ambito comunitario complessivo — dei Centri di formazione delle idee, e formazione del consenso: ai quali [in un sistema aperto] è giustappunto dato esprimere a largo raggio la propria azione edificante e pedagogica: in ordine a come ciascun essere umano abbia da spendere la propria autonomia decisionale. E spetterà loro di farlo con tanto più ferma convinzione — con tanto maggior vigore — per quanto salutare [addirittura vitale: salvifico] ciascuno di quei Centri — a cominciare dalle Istituzioni di ispirazione religiosa — giudichi il fatto della partecipazione empatica dei singoli al patrimonio valoriale di cui si sente interprete e propagatore: e giudice. Tant'è [quanto alla Chiesa] che — nei fatti — è venuto via via modificandosi l'atteggiamento operativo della politica di Curia [e della pubblicistica di Curia] quanto alle leggi civili “malamente permissive”. Più non ci si appella — alla maniera d'altri tempi — alla “nullità oggettiva” di siffatte leggi [in quanto « *leges peccati enutritivae* »] per via del loro disattendere le istanze dell'etica e del diritto naturale: del lor essere quindi « *contra Deum* »: e perciò prive — non solo di qualsiasi “valore vincolante” — ma ben anche di qualsiasi “valore abilitante”: “permissivo”. Più non ci si appella a proposizioni fattesi ormai desuete: onde [una volta] di tali leggi si diceva essere « *non leges, sed legis corruptiones* »: perciò essere « *ispo iure nullae* »: senza bisogno d'alcuna apposita « *irritatio* ». Si piuttosto si fa leva — dai Pastori d'anime — sulla coscienza dei potenziali “utenti della legge”: sui quali è riversata la responsabilità morale della mala fruizione che essi facciano di quanto la legge — con improvvido lassismo — crede poter lasciare al loro arbitrio.

Come poi si presentava operativo in fatto di ordinaria relazionalità inter-personale [quanto al modo di ciascun soggetto privato di spendere la propria autonomia nella ordinaria relazionalità inter-personale] così l'impegno magisteriale e disciplinare della *Ecclesia docens* e della *Ecclesia regens* doveva viepiù estendersi al modo di quei medesimi soggetti di esprimersi in ordine agli adempimenti di natura pubblicistica. Stava a imporlo il subentrare dello “Stato” [qual “ente impersonale” e “astratto”] in luogo della “persona umana” del Principe: *homo viator* fra gli altri *homines viatores*: portatore e responsabile d'una anima sua propria da recare in salvamento fra le mille e mille insidie disseminate lungo l'*iter huius vitae*. Rispondeva adesso ad esigenze ecclesialmente intrasgredibili

che la attenzione della Autorità sacerdotale e prelatizia si portasse con crescente cura sul modo dei soggetti umani di procedere *de facto* alle scelte di rilievo pubblicistico loro rimesse dalla Legge. Se lo Stato non ha un'anima — della quale abbia da render conto agli occhi che tutto vedono di Dio — un'anima ce l'hanno invece [capace di meriti e demeriti] quanti ufficialmente son chiamati a « far volere lo Stato » e a « farlo agire ». Il che vale per gli stessi comuni cittadini: tenuti [« *catholice loquendo* »] a farsi carico dei superiori Valori dello Spirito nello spendere i propri poteri pubblicistici: a cominciare da uno scrupoloso adempimento del dovere elettorale <sup>(11)</sup>.

\* \* \*

Vale riflettere sul fatto che “secolarizzazione” e “laicità” non sono figure equivalenti. Sì certo è di tangibile evidenza il preoccupante espandersi [nell'*ethos* della nostra società contemporanea]

---

(11) Veniva in certo modo a riproporsi — con i dovuti aggiustamenti — il modo di condursi stato un tempo proprio delle Autorità Ecclesiastiche verso le “*universitates civium*”: le quali [non avendo, si sa, un'anima; capace di peccato e redenzione] erano tali per ciò stesso — ricordiamolo — da sfuggire ai meccanismi della *potestas indirecta*: donde la necessità di spostare sugli *optimates* e sugli stessi *cives* [che un'anima ce l'hanno] la cura sacramentale e pastorale di quelle Autorità. Segnatamente significativa — in questa linea — [per rifarci a una ormai scontata consapevolezza pontificia della “invulnerabilità spirituale” della “persona artificiale” dello Stato] l'opera — intelligente e lungimirante — d'un Leone XIII: il quale [nel “prender atto”, se può dirsi, della mutata indole dei tempi] ben comprese come ormai la Chiesa — nel contesto della « *vita publica* » — dovesse far affidamento [non più tanto sul controllo, « *sub specie peccaminis* » o « *sub specie scandali* », d'un « *officium principis* » fattosi obsoleto] quanto ormai sul fatto della crescente « *participatio ad vitam publicam* » dei « *catholici homines* ». Di qui il progressivo subentrare — nella attenzione del Sacro Magistero — dell'emergente « *officium civium* » quale veniva subentrando [nel vivo della esperienza pubblicistica] al declinante « *officium Principis* ». C'era — per la Chiesa — da mantenere “*in re politica*” quanto le riusciva dei suoi poteri magisteriali-sacramentali-pastorali: cui necessita [per lor intrinseca natura] una “capacità interlocutiva” non con “pubblici uffici” ma con “anime”. Di lì — poi — l'avvio [in considerazione pur sempre dell'evolversi delle esigenze cui far fronte] d'un magistero d'ordine sociale, volto a indicare e volto a illustrare i valori da custodire e da promuovere: e l'avvio concomitante d'una azione promozionale volta a allargare il diritto di suffragio: estendendolo a una più ampia platea di potenziali elettori. Di lì la promozione — inoltre — e l'incremento di attività corporative, che preparassero il terreno al sorgere e affermarsi di Partiti Politici Cattolici.

d'un fenomeno di « de-ideologizzazione prorompente » — e conseguente « calo di tensione ideale » — che tanta parte immiserisce della esperienza di ogni giorno. Sin troppi gli uomini del nostro mondo occidentale che sempre più si mostrano permeabili alle rassicuranti seduzioni d'un mediocre edonismo: e sempre meno si mostrano sensibili — nel loro avvilito pragmatismo — a propositi di vita più esigenti: capaci di gravarli di onerose responsabilità umane. E non di meno [quel che sia di questo processo involutivo] non si può non tener conto che — per quanto propriamente la riguarda — la “laicità” [se intesa a modo debito] non comporta per nulla “disimpegno”. Essa non presuppone affatto che i soggetti si disinteressino del proprio elevamento personale: e — insieme — della solerte e onesta conduzione della cosa pubblica. Merita chiarire che la « soggettivizzazione dei propri convincimenti più elevati » [in cui si esprime appunto l'« antropocentrismo della idea di laicità »] non comporta affatto che la vicenda morale e intellettuale del soggetto [di chi senta vivo entro di sé il proprio « esser persona »] scada in uno « smorto agnosticismo »: in un « indifferentismo ristagnante »: dai basamenti assiologici cedevoli. Non è cosa — l'« esser laico » — che significhi « credere in nulla », o « credere blandamente »: quasi che quella laica [negatrice di « verità oggettive »] sia « posizione culturale claudicante »: razionalmente ponderata, ma passionalmente poco intensa: intrisa di « sfiduciato scetticismo ». C'è che — con tutto il suo vantare il « primato della ragione » — la « scelta spirituale laica » è essa medesima percorsa da una sua vivificante « linfa fideistica »: la quale è così intensa da infonderle « calore di emozione »: « senso di doverosità eminente ». Lungi dall'essere il prodotto d'una esangue « apatia ideologica » [scevra di condizionamenti e cedimenti d'ordine emotivo] l'opzione personale laica implica anch'essa a ben vedere tutta una « pluralità di atti di fede »: ai quali è ancor sempre il « sentimento dell'uomo » a convertirsi, in forza d'un moto fervente dello spirito che trapassa i limiti della verificabilità ricognitiva.

Parlo di « fede » nella capacità dell'uomo d'« essere morale », e di « condursi moralmente »: ponendosi da sé la norma del suo agire; e in sé trovando la spinta imperiosa ad osservarla, senza aspettarsene compensi. Parlo di « fede nella capacità dell'uomo d'esser libero ». E

questo « *credo laico* » [fatto di convincimenti veri e vivi, per nulla intrisi di languori scettici] ben può ergersi al ruolo d'alto « *statuto ideale* », capace di impregnare a fondo il sentimento etico e d'informare di sé l'umana ventura di coloro che nell'intimo ne avvertono tutta la forza imperativa.



## CAPITOLO IX

### SEGNI DISTINTIVI DELLA DINAMICA ECCLESIALE

1. Necessaria soggezione della dinamica ecclesiale a un criterio di « continuità nello sviluppo ». — 2. Eterogeneità dell'ordine proprio della Chiesa rispetto all'ordine proprio dello Stato. — 3. Non omologabilità dell'ordine disciplinare ecclesiastico alla disciplinarietà degli ordini giuridici civili. — 4. Finalizzazione dell'ordine civile in ragione del concreto svolgimento della relazionalità comunitaria. — 5. Finalizzazione dell'ordine sociale ecclesiastico in ragione della operatività della regola morale. — 6. Finalizzazione dell'ordine disciplinare ecclesiastico alle superiori istanze dell'ordine morale. — 7. Conseguente non applicabilità al *ius canonicum* dei criteri metodologici della ordinaria dogmatica giuridica. — 8. “Infungibilità-insurrogabilità” dell'atto morale in quanto “atto morale”. — 9. Tesi liberale della “non-sindacabilità giuridica dell'atto morale” in quanto “atto morale”. — 10. Conseguente “non-coercibilità” *de iure* dell'atto morale in quanto “atto morale”. — 11. Opposta tesi cattolica della “sindacabilità dell'atto morale” in quanto “atto morale”.

#### 1. *Necessaria soggezione della dinamica ecclesiale a un criterio di « continuità nello sviluppo »*

È valso — questo essere riandato, più e più volte, attentamente, ai “fatti del passato” — è valso a rafforzarmi nel convincimento di quanto sia giovevole [se non indispensabile] alla comprensione dei “fatti del presente” proprio il ripercorrere — con consapevolezza critica — la esperienza ideologica dei secoli trascorsi: quale venuta man mano trasfondendosi [con le sue luci, le sue ombre] nella presente realtà comunitaria: nella presente realtà istituzionale. E qui mi riferisco [per quanto di mio specifico interesse] a un più puntuale intendimento — debitamente motivato — di quanto vi sia di “essenziale” e quanto vi sia di “necessario” [di « *positum pro certo* »: « *Deo iubente* »] nei compiti che si presentano a sé rivendicati dalla Chiesa Cattolica Romana, e quanto invece vi sia di “secondario” e quanto di meramente “accidentale”: di rimesso [« *Deo sinente* »]

alla “disponibilità storica degli uomini”. Proprio una simile disamina [per il suo concernere un “ideo-sistema” presieduto nel suo *esse* da un “codice dogmatico assoluto”, e retto pertanto nel suo *feri* da un criterio inderogabile di “continuità nello sviluppo”: di “omogeneità di progressione”] proprio quel tipo di disamina può riuscire segnatamente profittevole [a volercisi impegnare con rigore, e con lealtà di intenti] nel cercare di discernere quanto vi sia di “disponibile” in quella mutevole realtà — rispetto al *munus sanctae ecclesiae* — e quanto vi sia di “indisponibile”. Dico di quanto ascrivibile *de fide* ai lasciti intangibili della teofania testamentaria, a fronte di quanto non altrimenti rilevante se non come un qualcosa di “accessorio” e “secondario”: dovuto a momentanee fasi espansive o recessive del compito sacerdotale e prelatizio, e a contrapposte fasi recessive o espansive del compito civile.

E proprio il progressivo atteggiarsi e il progressivo svilupparsi del contenzioso fra Sacerdozio e Regno [siccome protrattosi, per secoli, con alterne sorti] proprio questa mutevole esperienza ci dà testimonianza — a ripercorrerla con franco senso critico — di quali “*bona*” e quali “*munera*” fossero considerati “negoziabili” [stante l’indole dei tempi] dall’uno o dall’altro contendente, e quali invece fossero sentiti e custoditi come un che di “radicalmente indisponibile”: quanto il costo [quanti i rischi] di tanto severa intransigenza. E — d’altro verso — è quella medesima esperienza a darci prova di quali “*iura*” [e quali “*officia*”] ciascun competitore — per sua parte — riconoscesse al proprio antagonista: come intangibile corredo di sua specifica spettanza. Tanto che a seguirne [come di risulta] era il sanzionamento per implicito della essenza profonda di ciascuna Potestà: del suo « *totum esse* », per dirla alla maniera di Francisco Suarez.

Senza poi tener in conto quanto un simile riandare a quel processo evolutivo-involutivo metta ben anche in grado il Canonista [attento alla realtà in cui vive] di meglio intravedere le prospettive più attendibili del processo dinamico — quale tuttora in atto nella dialettica teoretica e nella realtà effettuale — in merito al rapporto di coordinazione o di competizione che ha da correre fra ciò ch’è “spirituale” e ciò ch’è “temporale”. Dico d’un osservatore dell’ordine ecclesiale — nei suoi rapporti con l’ordine civile — che [attento ai difforni indirizzi operativi, sin antagonistici, che gli si parano

davanti] intenda mantenere la sua indagine — con doveroso scrupolo — nella stretta economia della esperienza cattolica romana: per come informata ai moduli d'una *religio posita*: e per come assunta [nei modi d'un *Sacramentum salvationis*] quale sol essa “vera”: sol essa “valevole per tutti”: sol essa “valevole per sempre”. Chi voglia tenersi a questa regola [quali i convincimenti fideistici che personalmente lo riguardino] non può arbitrarsi di prescindere — per onestà verso se stesso — dalla individuazione di qual nesso di coerente successione [di quale “indissolubile vincolo ideologico”] allacci l'uno all'altro i singoli momenti in cui è venuto svolgendosi in passato — e viene svolgendosi al presente — il patrimonio delle Verità salvifiche che [« *canonice loquendo* »] si assumono commesse — da Dio fattosi Carne — al patrocinio magisteriale-sacerdotale-disciplinare-missionario della Chiesa Cattolica-Apostolica-Romana (1).

Si può sì parlare — in argomento — d'un “disvelarsi progressivo” di quelle eminenti Verità di Fede: o — meglio — può parlarsi d'un “graduale intendimento” delle stesse, secondo un processo intellettuale di costante “approssimazione” e di costante “specificazione”. Tanto che in questa prospettiva [sin dai tempi della prima riflessione teologica] s'è posta la tematica d'un ponderato « *profectus religionis per viam interpretationis* »: atto a risolversi in una più puntuale intelligenza delle Verità fondamentali. Sempre però s'è escluso — perentoriamente — che possa quel « *profectus* » approdare a una qualunque « *permutatio* » o « *perturbatio religionis* »: capace di alterare [di « *transvertere ex alio in aliud* »] un qual si sia frammento di quel non-tangibile Tesoro. Quanto poi si possa dire d'una Verità Salvifica di Fede [enunciata da un Divino Fondatore Storico: venuta come dispiegandosi nel tempo per opera dei Suoi beneficiari, illuminati dalla Grazia] non si può comunque non tener in conto che a vivere e a svolgersi nel tempo sia pur sempre — e debba pur sempre rimanere — un « sistema ideologico monistico »:

---

(1) Si può sin dire [paradossalmente] che proprio uno “studioso non-credente” sia quegli in grado di offrire d'un sistema fideistico [del suo *esse*, del suo *fieri*] una visione più obiettiva: dico d'una sanzione meno esposta a esaltazioni apologetiche, o a reticenze e accomodamenti transattivi. Sempreché — s'intende — non sia — proprio quello “studioso non credente” ad incappare in forzature e in travisamenti preconcepi.

legato indissociabilmente a un “Credo irreformabile”: sottratto [in assoluto: “*simpliciter*”] alla disponibilità storica degli uomini.

Sono le comunità non altro che terrene quelle che [come possono tenersi strettamente, nel proprio vivere nel tempo, a un vincolo di “continuità ideologica” e “strutturale”] così possono subire deviazioni e sin vere fratture nel loro “*proprium esse*”. Laddove [nella sua dinamica] la Chiesa Cattolica-Apostolica-Romana non può non rimanere costantemente “*sibi consona*”: vincolata com’è “*semel in perpetuum*” [in quanto Cattolica e Apostolica e Romana] a un patrimonio fideistico immodificabile: a un apparato di Eterne Verità, che essa Chiesa non s’è scelte da sé — secondo un proprio autonomo atto di elezione — ma ha avuto assegnate “*ab extra*” [meglio: “*a supra*”: “*divinitus*”] senza che le sia consentito — in assoluto — di compiere alcuna “diversione” dalle grandezze numinose commesse alla sua sollecitudine devota. Al che le difetterebbe giustappunto la “disponibilità della materia” (2).

[Eloquente — in proposito — l’asserto del Concilio Vaticano II: consistere — in sua essenza — il rinnovamento della Chiesa « *in aucta fidelitate erga vocationem eius* »].

## 2. *Eterogeneità dell’ordine proprio della Chiesa rispetto all’ordine proprio dello Stato*

A risulturne insomma confermato [quale l’evolversi, negli anni, della realtà effettuale del rapporto fra l’ordine ecclesiale e gli ordini

---

(2) Potrà sì essere che l’ordine giuridico statale si faccia cura di presidiare [contro arbitrarie turbative] la « *sensibilità intima degli uomini* »: ben anche quindi il « *sentimento religioso* » che alberghi nell’animo di ognuno. Ma a tanto addiverrà — quell’ordine — non in ragione d’una qualche promozione dei valori sacrali che informano di sé un qualche convincimento coscienziale, sì piuttosto al fine di consentire a ciascun singolo soggetto umano la facoltà [la « *libertà* »] d’essere ciò che — nel profondo del proprio animo — « *sente dover essere* »: e questo quale che sia la direzione verso la quale provi dover volgere questo suo impulso fideistico. Non « *grandezze religiose* » [quali sancite da questo o quel codice sacrale, e quali avvertite e custodite e praticate dagli adepti di questa o quella *religio constituta*] non tali grandezze numinose — per sé prese — ne rimarranno pertanto custodite [ nei modi d’una tutela d’ordine giuridico] sì piuttosto a esserne protetta è la « *libertà civile* » di ciascun essere umano di sentire — nell’intimo dell’animo — o questo o quel Valore, e viverlo.

politici] a risulturne confermato è il solito criterio — sin troppo spesso malinteso dalla Canonistica corrente — di partizione delle rispettive competenze non già per “tipi di materie” [di “umane attività”] sì invece per “tipi di valori”. E a risulturne confermato è il solito criterio — pur esso solitamente malinteso — della estensione delle “qualificazioni civilistiche” e delle “qualificazioni canonistiche” [ciascuna sotto la angolazione che le è propria: « *alterutro sub respectu* »] alla “generalità” dei “comportamenti umanamente significanti”. Svriati sì certo [nella esperienza del Cattolicesimo ufficiale] gli aggiustamenti che — via via — i mutevoli accidenti della storia son venuti imponendo al modo della diplomazia e della pubblicistica di Curia di prospettare gli interventi autoritativi della Chiesa [e praticarli] in fatto di competitività politica e sociale. Significante però la circostanza che — nel succedersi di questi accadimenti — a risulturne addotta sia pur sempre stata [di là da certe contingenti forzature curialistiche, e certe contingenti recessioni prudenziali] la somma istanza funzionale di raccordare le soluzioni — di volta in volta prospettate — al potere sacerdotale [indisponibile] di « *decernere de peccatis* », o a quello prelatizio [pur esso indisponibile] di « *decernere de scandalis* »: quali siano di volta in volta gli atti umani valutabili « *sub specie peccaminis* »; quali siano di volta in volta gli atti umani valutabili « *sub specie scandalis* » (3)

E proprio il corso della Storia [proprio l'evolversi ideologico e

---

(3) Mi si consenta allora compiacermi — a sessant'anni di distanza — del riscontrare confermato [nel riprendere e approfondire, più e più volte, lo svolgersi dinamico del nesso fra l'« ordine proprio della Chiesa » e l'« ordine proprio dello Stato »] il ruolo primario avuto — in merito — proprio da quel principio di « *completezza dell'ordine ecclesiastico* » dal quale m'era parso dover muovere sin dall'*incipit* della mia ardentissima militanza canonistica. A risulturne appunto confermata è una competenza di quell'ordine non riferibile a singoli “comparti comportamentali” della umana esperienza [valutati nella “consistenza fattuale” loro propria] sì invece rapportabile a questa esperienza “tutta quanta”: valutata [rispetto a ciascun singolo atto di ciascun singolo agente] nella propria “significazione spirituale”. Sicché m'è parso trarne la conferma d'esser appunto questo il “criterio-base” da cui muovere nel riflettere sul modo della *ecclesia sanctificans* — e sul modo della *ecclesia regens* — di adempire il proprio ufficio. E questo sia in ragione della “valutazione magisteriale-sacramentale [« *secundum finem operantis* »] di tutti quanti gli atti umani, per come questi hanno incidenza, “*in bono*” o “*in malo*”, sull'intima coscienza degli agenti; sia in ragione della “valutazione pastorale-disciplinare” [« *secundum finem operis* »] di tutti quanti gli atti umani, per come questi possono

pubblicistico delle moderne società civili: qual approdato, lo sappiamo, ad una “distinzione” se non “separazione” *in civitate* fra la « economia della giuridicità » e la « economia della eticità »] proprio un siffatto apporto pedagogico ci dà modo di procedere a una più puntuale disamina scientifica del sistema canonistico: preso — diciamo — nella sua propria limpidezza [nella sua propria quiddità] senza straripamenti e senza restrizioni funzionali: dovuti — gli uni e l’altre — a fattori quanto che sia imponenti e ciò non di meno transitori. Conta il modo di porsi e conta il modo di operare di quei sistemi istituzionali e normativi. Conta il loro darsi cura di procedere non altro che « *in suo ordine* »: senza concedersi a travalicamenti e a deviazioni. È un tale scrupolo [è questo debito tenersi ai compiti di rispettiva pertinenza] a porre le premesse acché — affrancata da residue tentazioni ierocratiche, e da residue incursioni maiestatiche — possa la Chiesa « *far la Chiesa* » [per come si sente deputata e vincolata a farlo da una Volontà Superlativa] lasciando intanto libero lo Stato di agire a proprio metro. E — d’altro verso — è quel reciproco condursi a porre le premesse a che stavolta sia lo Stato [affrancato da residue tentazioni maiestatiche, o da residui condizionamenti confessionistici] a poter « *fare lo Stato* » — per come è tenuto a fare — lasciando intanto libera la Chiesa di agire siccome sente di dover agire in obbedienza alla propria vocazione numinosa.

È questo vicendevole riguardo a porre le premesse a ciò che — nel concreto — il *munus ecclesiasticum* possa svolgersi [rispetto agli « uomini di fede »: rispetto agli « uomini di buona volontà »] nella purezza dei suoi tratti: e a ciò che — nella purezza dei suoi tratti — possa quel *munus* essere studiato e possa essere inteso dall’Osservatore onesto che [quali le sue intime credenze] si prefigga di coglierne lo spirito con fedeltà scientifica. E giusto in forza di questa rivisitazione problematica [scevera di condizionamenti ideologistici] si può giungere a una concludente riflessione sul come il ravvisato « *concorso sui medesimi atti umani di qualificazioni valoriali eterogenee* » abbia a atteggiarsi [sotto l’uno o sotto l’altro aspetto] in merito a ciascuna vicenda personale: e in merito a ciascuna vicenda aggregativa.

---

stavolta aver effetto — in positivo o in negativo — sulla coscienza degli altri esseri umani con i quali ciascun agente entri in contatto.

Ammissibile — sin opportuno — che in certe circostanze [« *inspecta natura temporum* », « *inspectis populorum moribus* »] l'Autorità ecclesiastica proceda a un qualche “aggiustamento tattico” dei criteri e dei meccanismi operativi destinati in concreto al più proficuo adempimento dei suoi compiti. Essa — però — lo potrà fare solo a patto che a restar immutato sia pur sempre il nucleo forte del mandato [magisteriale-sacramentale-pastorale] che postula commesse dal Cristo Redentore. E proprio un simile criterio [di « *omogeneità di progressione* »: di « *continuità nello sviluppo* »] non può non esserci di guida — rispetto all'ordine ecclesiale per come funziona ai nostri tempi — nell'adoprarci a intendere quelli che la tradizione e la logica intrinseca al sistema mostrano d'esserne i “compiti essenziali” [imprescindibili] distinguendoli dai “modi operativi atipici” che non hanno rappresentato — in consonanza con l'indole dei tempi — e non altro rappresentano se non la immissione nel sistema di semplici *additamenta* o *temperamenta* [se li vogliamo chiamare a questo modo] quanto che sia importanti — quanto si voglia profittevoli — e tuttavia non pertinenti al *proprium quid* dell'ordine ecclesiale: alla sua « *ratio essendi* ».

### 3. *Non omologabilità dell'ordine disciplinare ecclesiastico alla disciplinarità degli ordini giuridici civili*

Incongruo [dinanzi a un così netto diversificarsi funzionale dei due ordini cui spetta di reggere « *principaliter* » l'« *hic mundus* »] incongruo il riproporsi di procedere al lor intendimento — in sé considerandoli e nei reciproci rapporti — secondo “schemi concettuali omologanti”: siccome aveva preso a indulgere [specie per opera della Scuola Canonistica Italiana] e seguita tuttora a indulgere — senza soverchi sforzi di acribia — l'insegnamento canonistico corrente: con qualche aggiustamento [piuttosto, peraltro, di facciata] intervenuto all'indomani del secondo Concilio Vaticano. Mi riferisco — soprattutto — ai conclamati ammaestramenti di *ius publicum* che [incentrandosi sulla assunzione della Chiesa a « quasi-Stato »] vengono a presentarla alla maniera d'una « *societas iuridice perfecta* »: « *sibi sufficiens* », « *sibi consona* ». E vengono a presentarla alla maniera d'una « *societas inaequalis* »: accreditando i Vertici ecclesiastici d'una « *potestas regiminis* » singolarmente pregnante:

tale da veder accompagnarsi alla « *potestas legiferandi* » e « *iudicandi* » una imperiosa « *potestas gubernandi* »: una *potestas* sin « *coërcendi* ». E tanto appare posseduta la Pubblicitica di Curia da questo suo programma [da questo suo rivendicare al *ius canonicum* la nota della “giuridicità”] che verrebbe sin da dire ch’essa venga a farne come un *point d’honneur*: quasi temesse [di contro al prepotere culturale del positivismo Stato-centrico] che altrimenti ne verrebbe una sorta di “*capitis minutio*” dell’ordine ecclesiale rispetto alla eminenza e alla possanza degli ordini politici.

[C’è chi seguita a richiamarsi — in questa linea — al risonante asserto leoniano della *Immortale Dei*: esser la Chiesa una « *societas genere et iure perfecta* »: tale « *in se per et per se ipsam* » da possedere — per decretazione del « *suus Conditor* » — gli « *adiumenta ad incolumitatem actionemque suam necessaria* ». « *Longe nobilissima* », essa gode d’una « *potestas omnium praestantissima* »: sicché « *neque imperio civili potest haberi inferior, aut eidem esse ullo modo obnoxia* »].

E questo si sentenzia — a me parrebbe — senza star tanto a tener conto di quanto sia incongruo l’adottare in sede canonistica [estendendone oltre il debito l’area applicativa che loro si conviene] i criteri portanti e la metodica — quanto che avanzati, quanto che suadenti — d’una Scienza giuspositivistica qual è quella che attende invece all’ordine civile: a un sistema cioè tutto diverso: il quale [non dei moti dell’animo di ogni singola persona, « *unica semper* », si dà cura: in ragione di valori eterni: indisponibili: di proiezione oltre-terrena] sì piuttosto attende ad un temperamento calibrato degli interessi secolari [“negoziabili”] che vengono in questione nella relazionalità inter-soggettiva, quale si viene a esprimere [nel tempo] in ragione di mutevoli occorrenze societarie. Semplicistico [falsante] estendere le istanze strutturali dell’*ordo civitatis* — e i relativi moduli dinamici — a una economia tutto diversa qual è quella dell’*ordo ecclesiae*: d’un *ordo* [ricordiamolo] che non tanto tiene in conto — per sua parte — il modo concreto di ciascuno di “condursi verso gli altri”, quanto piuttosto volge al modo di ciascuno di “condursi con se stesso”. Falsante [le volte che si mettono a raffronto la esperienza propria dell’ordine civile e la esperienza propria dell’ordine ecclesiale] falsante prescindere dalla considerazione propedeutica di quanto profondamente difforni si presentino le rispettive fonda-

menta, e quanto profondamente difformi le rispettive istanze topiche.

« *Società competitiva* » la civile: potenzialmente conflittuale: contrassegnata [per come giustappunto si presenta] da una relazionalità fra più persone, di cui ciascuna portatrice di propri interessi parcellari: come dire di interessi che [se di consueto temperabili con le altrui esigenze] ben anche possono da queste differire: possono entrare con esse sin in collisione. Cosicché a seguirne — nell'ordine civile — è la preminente rilevanza del “modo di condursi estrinseco” [materialmente percepibile] dei singoli, proprio per l'essere capace un tal concreto agire d'una incidenza effettuale negli altrui confronti. « *Comunità solidaristica* » — per contro — la ecclesiastica: protesa [per come assume d'essere] a stimolare — di là da contrapposizioni particolaristiche alienanti — e a secondare la salvezza spirituale [di sublime incidenza oltremondana] dei suoi membri: di “ciascuno” dei suoi membri, calato nell'intimo della vicenda esistenziale che gli è propria: irripetibile. Talché [così finalizzato] l'ordine ecclesiastico è volto in via primaria — ed è tenuto — a farsi carico del “modo interiore” in cui ciascun essere umano [e per sé preso, e nel suo porsi verso il prossimo] reputa dover gestire la propria personale eticità.

Non può — di conseguenza — non venirne un differente svolgersi della “relazionalità ecclesiale” rispetto alla “relazionalità civile”: tanto nei tratti [diciamo] fisiologici, quanto nei tratti patologici.

#### 4. *Finalizzazione dell'ordine civile in ragione del concreto svolgimento della relazionalità comunitaria*

Compito essenziale dell'ordine civile è quello [lo sappiamo] di creare e custodire le condizioni di vita reale che maggiormente si confacciano a che sia dato ai *cives* [a ciascun singolo *civis*] di poter gestire e realizzare — a propria specifica misura — gli interessi di rispettiva pertinenza temporale: di poter farlo contro indebite intrusioni esterne, astenendosi — al contempo — da proprie personali esorbitanze: anzi cercando all'occorrenza il come temperare a modo debito i propri con gli altrui interessi. E quindi essenziale funzione normativa della Mano Pubblica sarà di definire — in

termini astratti e generali — i “modi comportamentali pratici” dei quali i soggetti possano valersi a proprio arbitrio, o dai quali per contro debbano astenersi. Laddove [quando s’abbia a fare con conflitti che, nella concretezza di questo o quel rapporto, si rivelino non ripianabili *de plano* per opera degli stessi soggetti interessati] funzione tutoria propria dei Pubblici Apparati sarà quella di « *facere iustitiam et iudicium* ». Loro compito ufficiale sarà quello di dirimere tali incorsi attriti: di farlo secondo criteri oggettivi di giudizio: e quindi al metro d’un predefinito repertorio di “archetipi legali”. È allora che sta al Giudice civile di rapportare alle “fattispecie astratte” [quali risultanti dalla legge o dalla prassi] le “fattispecie concrete”, per come volta per volta gli si parano davanti nella realtà sperimentabile. È allora che [risolta questa a quella controversia in sede giudiziaria] starà alla Mano Pubblica procedere — con i mezzi autoritativi che la Legge mette a sua disposizione — alla “realizzazione coercitiva” [« *contra nolentes* »] delle determinazioni giudiziali cui non siano gli stessi soccombenti a adempiere. [Per non dire, va da sé, delle sanzioni che non concernono questi o quei rapporti fra privati, sì piuttosto attengono a superiori istanze di sicurezza pubblica] (4).

Ben altro invece il compito [e ben dissimile lo spirito] dell’ordine ecclesiale: per l’esser quello che — per propria destinazione distintiva — non ha da risolvere “conflitti inter-personali”, sì piuttosto ha la missione [ben più delicata, ancorché meno patente] di governare — per come si può farlo *ab extra* — “situazioni umane intra-personali”. Mandato sacramentale della *ecclesia sanctificans*

---

(4) È proprio in questo [nel suo avere “monopolizzato”, se può dirsi, l’uso della costrizione autoritativa] è proprio in questo che risiede — quanto alla disciplinarietà comunitaria — la prima virtù fondante del nostro Stato di Diritto: il quale [quanta la disponibilità che gli si chiede, in rispondenza alla sua logica, verso le espressioni più diverse della libertà dei cittadini] non può comunque abdicare — in questa o quella circostanza — alla funzione [di sua istituzionale competenza] di dirimere — « *interponendo suam auctoritatem* » — le eventuali controversie fra i *subiecti legum*, la cui risoluzione quei soggetti non siano in grado di raggiungere spendendo la propria autonomia. Dico del compito di « *facere iudicium atque iustitiam* »: nel quale s’è tanto intrinsecamente compendiata la *quidditas* dell’*officium* di spettanza della Potestà Pubblica Suprema da approdare alla immedesimazione dottorale [in termini emblematici] del *rex* col *iudex*: « *rex id est iudex* », « *iudex id est rex* ».

quello di gratificare i *fideles*: soccorrendoli nel loro condurre il proprio vivere in comunione spirituale con il Dio Incarnato. Mandato pastorale e disciplinare della *ecclesia principans* quello di costituire e mantenere le condizioni comunitarie che meglio si confacciano “*ab estrinseco*” alla operatività della precettistica morale « *in scrinio pectoris* »: rispetto al che ciascun essere umano [ciascun *homo in itinere* dotato d’una anima sua propria da recare in salvo] rileva appunto come un che di “irripetibile” e “infungibile” [di “unico”] tutto che “aperto verso gli altri”. Non solo: ma [come si premura di secondare la gestione che del proprio corredo spirituale ognuno faccia spendendo in concreto i suoi talenti] così l’ordinamento della Chiesa ha da occuparsi dell’eventuale impatto negativo che questo o quel *modus se gerendi* del soggetto agente possa avere sulla eticità di chi gli è prossimo <sup>(5)</sup>.

Prodigio l’ordine civile dei moderni Stati [quali venuti liberalizzando il proprio ufficio] nel rimettere ai privati — alla responsabile loro autonomia — il provvedere a proprio modo alla gestione dei valori e delle utilità di loro specifica spettanza e loro specifico interesse: il poter farlo secondo le rispettive convinzioni, le rispettive preferenze, la rispettiva convenienza. Essenzialmente per contro indisponibili [« non-negoziabili », come s’è fatto d’uso dire] i valori dello spirito. Donde l’effetto — di determinante rilevanza ideologica

---

<sup>(5)</sup> Ovvio che la normatività disciplinare vada vista — e vada gestita — in ragione dei due aspetti sotto i quali si presenta: rispetto al *subiectus agens*, tenuto a un buon comportamento [non induttivo al male] e rispetto al *subiectus patiens* al quale possa nuocere l’eventuale devianza del *subiectus agens*. Da un lato [nella sua rilevanza interioristica] a contare è la coscienza del dante scandalo [del « *praebens aliis occasionem ruinae* »] il quale può giusto aver in mira di turbare la *pax ecclesiae*, e quindi pecca per questo suo « *scandalum satanicum* »: del quale — s’intende — può pentirsi, debitamente provvedendo a soddisfare al connesso bisogno esistenziale di rimuovere [per quanto in lui] la propria opera destabilizzatrice. Lo stesso meccanismo si propone [in più modeste dimensioni] quando l’insidia sia perpetrata ai danni d’un singolo individuo: il che reclama — stando al consueto meccanismo — che il delinquente [nel pentirsi] si dia cura attenta di ripristinare — per come gli riesce — il danno che ha recato al prossimo suo, vittima dell’opera deviante.

Scandaloso può tuttavia riuscire ben anche un atto semplicemente malaccorto: cioè non ordinato [nelle intenzioni del suo autore o dei suoi autori] a perturbare l’ordine sociale. Non v’è — nel caso — un *peccatum* da sanare [ascrivibile al *deviator*] ma v’è — comunque — da appianare l’ordine sociale.

e pratica — che alla « *preminenza del diritto* » qual è propria dell'ordine civile [del diritto, s'intende, "sogettivo"] venga come a far riscontro la « *preminenza del dovere* » qual invece contrassegna l'ordine ecclesiale. Dico d'un "dovere esistenziale perentorio": il quale [lungi dall'esser tenuto a esprimersi nei semplici confronti della Chiesa] sì anche vale — e soprattutto — nei confronti medesimi di Dio: di questa Entità Superlativa, cui nulla sfugge del condursi umano: cui nulla sfugge del sentire umano. Tant'è che [in questa logica] a contare non è l'*actus humanus* — considerato nella sua oggettività — sì piuttosto è la *mens* quale si accompagna all'*actus*: è la *intentio* quale dà senso all'*actus*. Non vale [torno a dirlo] l'« *opus operatum* », sì vale invece l'« *opus operantis* » (6).

##### 5. *Finalizzazione dell'ordine sociale ecclesiastico in ragione della operatività della regola morale*

A condizionare l'intera problematica è pur sempre il fatto [di impreteribile rilievo sistematico] del differenziarsi — *quoad essentiam* — della "precettività morale" dalla parallela "precettività so-

---

(6) Normalmente idonee a regolare i « *rapporti privati fra privati* » [ quali si presentano nel vivo della relazionalità comunitaria] sono le comuni "regole sociali": rispondenti a quanto ordinariamente praticato *in civitate*, e a quanto stabilito d'intesa fra gli interessati [nell'esercizio della propria autonomia] riguardo a beni e ad interessi di cui sia loro dato di poter "disporre". Alle "regole giuridiche" — rispetto a quei rapporti — starà invece intervenire le volte che, per l'un motivo o l'altro, le semplici "regole sociali" [riferibili alla generalità dei comportamenti di rilevanza societaria] più non siano in grado di dar regola a questa o quella situazione di vita reale, già rimessa alla autonoma determinazione dei privati. Potremmo dire che — nel caso — quel rapporto [per il suo farsi "conflittuale"] vien come a « *emergere nella sfera della giuridicità* ». Sicché — rispetto alla generalità di quei « *rapporti privati fra privati* » — non altro che "eventuale" viene a presentarsi la funzione del *ius civile*. Si tratta [se può dirsi] d'una « *funzione di supplenza* »: di « *surrogazione* ». Per contro [a volerci stavolta trasferire dal piano giuridico al piano etico] lo stesso non si può ripetere quanto alla operatività da riconoscere alla precettistica morale: massimamente — poi — se fatta risalire al Volere e al Giudizio Provvido di Dio. Questi [Onniveggente] non può disinteressarsi di qual si voglia moto umano: per come caso per caso si presenta — non nel proprio porsi effettivamente — ma nell'intima realtà psichica di ciascun senziente: per sé considerato nella sua individua unicità. Non può Dio disinteressarsi di come "sente" ciascun uomo: in ciascun istante [benché minimo] del suo essere e del suo condursi. La regole giuridica terrena può sì avere una « *funzione di emergenza* »: non la regola morale.

ziale”: l’una attenta ai “moti intrinseci” dell’animo, per come ciascun essere umano in sé li prova [proprio in quanto “essere umano”] e in sé li vive; attenta l’altra al “condursi estrinseco” degli uomini, per come questo concreto lor agire venga a esprimersi nei modi della “relazionalità inter-personale”. È precettività — quella morale — che non volge [ricordiamolo] al dato “oggettivo-esterioristico” del comportarsi pratico di questi o queglii “*agentes*” [del loro condursi gli uni verso gli altri] sì piuttosto mira al dato “soggettivo-interioristico” di come verso se stessi si portino i “*sentientes*”: non in ragione di questo o quell’*actus* per sé considerato [oppure di questo o quel *non-actus*] sì invece in ragione dell’*animus* che determina l’*actus* [o che determina il *non-actus*] o che all’*actus* o al *non-actus* si accompagna. Dico della “significazione interioristica” della “condotta commissiva” o della “condotta omissiva” di ciascuno. È a questa realtà intra-personale [presa « *in proposito suae intentionis* », per dirla alla maniera d’Abelardo, e « *non in effectu exterioris operis* »] è ad essa che — « *in remuneratione boni et mali* » — volge lo sguardo vigile di Dio.

Son tali [sappiamo] le “regole dell’etica” da attendere — per proprio essenziale ufficio — alla preservazione [meglio all’incremento] del “patrimonio di spiritualità” del quale ogni singolo soggetto umano è titolare: del quale ogni singolo soggetto umano è responsabile. Al che le dette regole provvedono indipendentemente da quelle che — volta per volta — possano essere le scelte di vita pratica [non codificabili *a priori*] a cui ciascuna persona si determini. Non conta [“eticamente”] la “*operatio*”: quale si esprime nelle cose. Conta la “*intentio*”, quale si accompagna alla “*operatio*”. « *Voluntas facit opus meritorium* » [si diceva un tempo in questa linea] « *non opus voluntatem* ». Ed essa [la *intentio*] non rileva — nella sua imperscrutabile realtà — se non agli occhi che tutto vedono di Dio: d’un Dio [qual è appunto il Dio Testamentario] che « vive nell’animo degli uomini », e che perciò presiede *ab intra* alla esperienza etica di ciascun essere umano: preso nella sua singolarità non surrogabile: nel suo esser « *persona unica semper* ». A attuare eticamente il *praeceptum dilectionis* è l’intimo fatto esistenziale che il destinatario rechi amore al prossimo. Conta che [“partecipe delle ragioni essenziali del precetto”] egli avverta — in fondo all’anima — questo “empito altruistico”. Conta ne faccia alimento del suo spirito:

ne faccia sprone e guida del suo agire. Il “comportamento oggettivamente positivo” [il “*bonum factum*”] non coinciderebbe altrimenti — torno a dirlo — con il “*bene factum*”.

E proprio per queste sue caratteristiche la disciplina d’ordine morale viene a esprimersi nei modi d’una tipica « *precettività per valori* ». Dico d’una precettività non riferita a « fattispecie definite nei propri tratti tipici » [come di regola, per soddisfare al proprio compito, è quella civilistica] sì piuttosto attenta — con immediatezza — a certi interessi e certe utilità [a certi « *bona* », per dirla alla maniera canonistica] che vanno presidiati e vanno promossi e incrementati “per se stessi”: perché “meritevoli di esserlo”, in ragione del proprio “pregio intrinseco”. E ciò quale che sia la “situazione di vita reale” nel cui contesto ci si trovi: e indipendentemente da quali “precise azioni umane” vadano volta per volta poste in essere [nell’una o nell’altra circostanza] o vadano omesse, e — se compiute — vadano rimosse o riparate. Conta — in questa logica — la « *realizzazione del bene in quanto bene* »: dico del « *bonum animae* ». E ciò quali che siano — caso per caso — gli strumenti [quali i modi comportamentali pratici: commissivi od omissivi] che possono concorrere a quel fine, o possono ad esso contraddire (7).

---

(7) Così — per un esempio — di amplissimo campo applicativo si presenta la prima regola morale [quella del « far il bene »: dell’« amare il prossimo »: « come se stessi », addirittura. È tale quella regola che — come affida il “fare il bene” al generoso impulso di ciascuno — così rimette al responsabile giudizio del suo destinatario il “come farlo”. E tale è quindi detta regola [se andiamo a spezzettarla in ragione della svariata molteplicità di situazioni reali in cui ci si può imbattere] da poter tradursi in uno svariato assortimento di precetti secondari: riferibili alla specificità dei singoli casi, quali vengono volta per volta presentandosi. C’è che la *dilectio proximi* ben può manifestarsi in qual si voglia direzione operativa pratica: indipendentemente dal fatto che siano o no previsti in via specifica [che siano sin anche prevedibili] i comportamenti da « *ordinare ad alteros* »: e indipendentemente dalla circostanza che quei comportamenti siano o non siano riconducibili [e dentro quali limiti] a certi formali schemi precettivi: a certe « fattispecie ». Quel che conta “eticamente” è il fatto di nutrire — entro di sé — un senso di solidale fratellanza verso chi versa nel bisogno [spirituale o materiale] e necessita d’esser confortato: d’essere aiutato. Conta — “eticamente” — la schiettezza d’un tale sentimento: anche se chi lo prova vivo entro di sé non abbia mezzi e modo di tradurlo in atto.

[Né si può poi non tener conto che lo stesso condursi pratico socialmente profittevole — se in grado di concorrere, per come si colora *in scrinio pectoris*, a elevare la dimensione esistenziale dell’agente — così per altro verso può sminuirla: può sin

E come « *precettività per valori* » è quella riferibile alla “intimità delle coscienze” [di “ciascuna coscienza” nel suo puntuale esprimersi in “ciascun essere umano”] così è « *per valori* » ben anche la precettività disciplinare volta a garantire la “quiete spirituale dei fratelli”. Pur qui sta a imporlo il fatto stesso della “non-codificabilità” delle situazioni di vita reale [disparate e innumerabili] in cui — verso se stessi e verso gli altri — si può esprimere la “*bonitas*” o la “*malitia*” dei singoli soggetti. Laddove è forza che a presentarsi in altra veste sia di regola la normazione che voglia piuttosto riferirsi e voglia sovrintendere alle azioni umane [“potenzialmente conflittuali”] che — quale il proprio impatto sul destino escatologico dei singoli individui, presi ciascuno nella propria “unicità” non-surrogabile — si piuttosto si presentano funzionalmente legate l’una all’altra nel vivo della relazionalità comunitaria. C’è che [deputata qual è a presiedere alla « relazionalità inter-personale », per come questa viene a svolgersi nella vivente concretezza d’un consorzio umano, fatto di soggetti portatori di propri specifici interessi non sempre l’uno con l’altro conciliabili, ma ben anche capaci di condizionarsi e sin di escludersi a vicenda] c’è che — in un simile contesto “potenzialmente contenzioso” — la “precettività sociale” non può non presentarsi [largamente] alla maniera d’una « *precettività per fattispecie* »: tale da tenere per l’appunto conto dei singoli “modi comportamentali pratici” [e dei singoli “strumenti operativi”] che specificatamente si esigono o consentono — nelle diverse circostanze — o specificatamente si interdicono e puniscono (8).

---

mortificarla. Pur questo in dipendenza dalla qualità umana del “movente” che — *ab intra* — determina l’agire e lo qualifica].

(8) Risponde alla natura delle cose che a presentarsi in altra veste [alla maniera d’una « *precettività per fattispecie* »: perciò « *codificabile* »] sia l’attività di normazione che voglia piuttosto riferirsi — e voglia sovrintendere — alle azioni umane che [quale il proprio impatto sulla coscienza e sul destino escatologico dei singoli individui, presi ognuno nella sua propria “unicità” non-surrogabile] si invece si presentino — nella dinamica d’una “società competitiva” — funzionalmente connesse l’una all’altra nell’intricato intreccio della relazionalità comunitaria: d’una relazionalità inter-personale fatta appunto — nel suo *esse* — di attività concrete, capaci di interagire e entrare in urto. Che è cosa normalmente ricorrente quanto ai modi di vita reale delle comunità politicamente organizzate. Dico della relazionalità inter-personale, qual viene a svolgersi nella vivente

6. *Finalizzazione dell'ordine disciplinare ecclesiastico alle superiori istanze dell'ordine morale*

Non altro perciò che “funzionale” rispetto al *summum bonum* della *salus animarum* [non altro perciò che “secondario”] il « ruolo istituzionale-disciplinare dell'ordine ecclesiastico », in quanto commisurato nella sua sostanza [e in quanto finalizzato nella sua dinamica] alle poziori istanze dell'« ordine etico primario »: di quell'« ordine celeste » che [« presupposto dall'ordine terreno »] è giustappunto deputato — dal Creatore — al « *bonum animae quod est maximum* »: ossia al valore che presiede in assoluto alla interezza del sistema. Questa perciò la prospettiva in cui va intesa in via essenziale la « *gubernatio sub specie spiritualium* » di “ciascun atto” di “ciascun agente” [di “ciascun senziente”] quale — *de fide catholica credenda* — si postula affidata dal Cristo Redentore al Ministero sacramentale della *ecclesia sanctificans* e al Ministero pastorale della *ecclesia regens*. Sta a questa *gubernatio* il secondare [per come secondabile] la “gestione della eticità” — vista nella svariata molteplicità dei suoi risvolti — quale per sé rimessa [*in interiore homine*] alla sollecitudine partecipe dei singoli *viatores*: alla responsabilità — non surrogabile — di ognuno. Propriamente pertanto “sussidiario” [quanto che sia prezioso: quanto per sé apprezzabile] il compito ecclesiastico: finalizzato qual è appunto a promuovere e finalizzato

---

concretezza d'un consorzio umano competitivo, non fatto di “*fratres*” [legati l'uno all'altro da una “*coelestis amicitia*”] ma di soggetti potenzialmente in concorrenza: portatori di propri specifici interessi: non sempre l'uno con l'altro conciliabili, sì anche capaci di condizionarsi e sin di escludersi a vicenda. Sicché di norma [in un simile contesto potenzialmente contenzioso] la “precettività sociale” non può non presentarsi appunto alla maniera d'una « *precettività per fattispecie* »: tale da tener debito conto dei singoli “modi comportamentali pratici” — e dei singoli “strumenti operativi” — che puntualmente si esigono o consentono [nelle diverse circostanze] o puntualmente si interdicono e reprimono.

Non sottoponibile a una puntale specificazione precettiva rimarrà — se mai — l'assieme di quegli atti umani che [per l'uno o l'altro aspetto: come che abbiano a manifestarsi nel concreto] siano genericamente capaci di recare un qualche indebito pregiudizio a questo quell'altro consociato, a un assieme di consoci, alla comunità nel suo complesso. Sotto questo specifico profilo gli “atti dannosi” dell'ordine civile [tali da poter esprimersi nei modi più diversi, non prevedibili né perciò disciplinabili in termini puntuali] sono rapportabili agli “atti nutritivi di peccato” dell'ordine ecclesiale.

qual è appunto a suffragare — nell'animo dei singoli *viatores* — la operatività gratificante [quanto più schietta] della poziore regola morale.

E parimenti “secondario” [non altro perciò che “sussidiario”] il compito ecclesiastico, in quanto attento — stavolta — a custodire la « *quies fidelium* »: preservando la serenità coscienziale degli *homines viatores* dalle molteplici insidie che possano venirle per effetto della condotta callida [o più semplicemente sconvenevole] di questi o quei devianti, irriguardosi della sorte dei propri compagni di cammino. E parimenti “non codificabile” [non esprimibile nei modi d'una puntuale « precettività per fattispecie »] è la materia di questi comportamenti socialmente discutibili [tali da « *habere speciem mali* »] dei quali — siano o non siano per sé peccaminosi — sta al *praelatus* farsi carico: a presidio giustappunto della *quies fidelium*, esposta com'è al rischio d'esserne ferita nel suo assieme o nella persona di questi o quei *fideles*. Dico della molteplicità [non riducibile a modelli puntualmente definiti né puntualmente definibili] dei comportamenti personali disdicevoli [dei « *dicta vel facta minus recta* »] che — a causa di questa propria sconvenienza — possono tradursi in una « *occasio ruinae* »: a nocumento di coloro che si trovino a esserne toccati, o che ne vengano semplicemente a conoscenza. È in ragione del “*bonum*” costituito dalla “*pax ecclesiae*” [è in nome di questa “grandezza indisponibile”] che si imposta e si articola l'azione “disciplinare” della Autorità ecclesiastica: nei modi e nella misura che abbiano a rivelarsi più confacenti e più efficaci in ragione delle peculiarità di ciascun caso.

È regola disciplinare [parallela alla regola morale relativa alla « *alterius dilectio* »] quella che impone di astenersi dal far cose [quali che siano] tali da poter indurre al male il prossimo: il che può appunto avvenire nei modi più diversi: nelle occasioni e nelle circostanze di vita più lontane. Talché l'imperativo “disciplinare” « *non tentabis* » [nel suo preoccuparsi di garantire e di ripristinare il bene sociale costituito dalla serenità dei singoli individui o dalla stessa *pax ecclesiae*: per non dire del suo darsi premura, qual “imperativo morale parallelo”, della salute spirituale dello stesso soggetto umano ch'è di scandalo] è generale imperativo che abbraccia una quantità non definibile *a priori* di comportamenti possibili: ciascuno dei quali [le stesse volte che sia messo in atto in buona

fede] può incidere negativamente sulla serenità spirituale del prossimo, se non su quella d'una intera *communitas*. Di qui la utilità disciplinare dell'ordine ecclesiale di prevenire e di sanare queste "situazioni di disturbo": senza — ripeto — trascurare [anzi tenendo in primo piano] l'interesse spirituale del soggetto stesso che dà scandalo: il quale [lui pure *homo viator* indirizzato a una meta oltre terrena] è ben soggetto alla potestà sacerdotale di « *ligare et solvere* ».

A poter esserne coinvolta è la generalità dei fatti umani [« *cuiuscumque generis et speciei* »] che — nell'una o l'altra situazione di vita reale — si rivelino capaci [per l'uno o l'altro verso] di recare un qualche nocumento spirituale al prossimo: all'uno o all'altro consociato: alla indifferenziata generalità dei consociati. « *Quodlibet factum vel dictum* » [si insegnava ai tempi della Scuola] « *potest esse scandalum* ».

#### 7. *Consequente non applicabilità al ius canonicum dei criteri metodologici della ordinaria dogmatica giuridica*

Ben allora si comprende come l'ordine ecclesiale [finalizzato qual è "*divinitus*" alle esigenze preminenti del "*bonum animarum*"] non possa non restarne segnato — non soltanto nei modi espressivi e funzionali — sì proprio nel suo "*totum esse*": tanto [anche per questo] da rendere culturalmente impraticabile — falsante — la propensione della *scientia canonum* a prevalersi ai propri fini dei moduli tecnico-dogmatici — quanto che sia invitanti: quanto comodi — saputi egregiamente elaborare dalla *scientia legum* in ragione d'una raffinata teorizzazione dottorale dell'apparato giuridico profano. Col che a restarne confermato [a me parrebbe] è proprio il motivo conduttore cui ho sentito di dover tenermi sin dal mio primo aprirmi [all'inizio dei lontani anni Cinquanta] alla esperienza canonistica. Dico del convincimento critico del non poter esser inteso il *ius canonicum* nella sua propria "*quidditas*" [del suo restare come sradicato dalla sua stessa "*ratio essendi*"] se — in sede di delucidazione dottorale e puntualizzazione operativa — lo si voglia guardare alla maniera [quanto che invogliante] della "dogmatica giuridica" di stretta impostazione civilistica. E ciò come a voler assumerlo — quel *ius* — nei suoi "astratti moduli formali": nella sua « *purezza* » [come

usava ed usa dire] non influenzata da “giudizi di valore”: scevra di qual si voglia cedimento a lusinghe diciamo così “sociologiche”, o a lusinghe diciamo “ideologiche”.

Non ho che da riprendere il motivo di fondo che penso si imponga in argomento: non potersi astrarre [se non rinunciando a intendere l'ordine ecclesiale e nel suo “esse” e nel suo “fieri”] dalla considerazione — di determinante rilevanza — della “finalizzazione assiologica del sistema”: ordinato com'è questo — nell'intima sua essenza — in pro d'un sano transito terreno degli “*homines viatores*” [“*in huius vitae itinere ambulantes*»] chiamati — dalla Celeste Provvidenza — a una beatifica meta oltre-terrena. Non si può prescindere [se non disattendendo la sua “tipicità”] dal considerare il *ius canonicum* in questa “ordinazione dinamica specifica”: siccome rispondente — appunto in termini “ideologici” — alla stessa “ragion d'essere” che si postula assegnata all'ordine ecclesiale dal Cristo Redentore. Non si può astrarre [torno a dirlo] dall'assumerlo — quel *ius* — nella “funzionalità” che lo qualifica: qual *instrumentum* [istituzionale-disciplinare-pedagogico] finalizzato giustappunto alla operatività — quanto meglio presidiata, quanto più facilitata — dell'ordine morale [dico dell'*ordo moralis supernaturalis*, e dico dell'*ordo moralis naturalis*] rispetto ai singoli *viatores*: dei quali ciascuno [pur questo torno a dirlo] costituisce eticamente un “*unicum*”: costituisce eticamente una entità a sé stante: irriproducibile, infungibile. Parlo d'un ordine morale [di proclamata derivazione celeste] pur esso non traducibile — per sé — in un compiuto repertorio di puntuali fattispecie determinabili *a priori*: volta per volta da gestire in precipua ragione dei singoli momenti del vissuto umano, considerati [rispetto a ciascun *homo in itinere*] nella “singolarità non repetibile” che gli è appunto propria.

E quindi [rispetto a quanto si richiede al suo collega civilista: quale chiamato per sua parte a intendere, e quale chiamato per sua parte a attuare l'ordine giuridico civile per come gli si presenta “statutariamente definito”] il *bonus canonista* ha da impostare altrimenti il suo lavoro. Egli — per stare al proprio compito — non può arbitrarsi di disgiungere e mantener disgiunto il suo operato dalla considerazione ponderata di come — e con quali effetti — i valori dell'etica cristiana [da ascrivere *de fide* alla Sapienza e Prudenza ed al Volere dell'Altissimo] siano rimessi — sempre

dall'Altissimo — alla intermediazione magisteriale-sacramentale-disciplinare della Chiesa. «*Haec est fides catholica!*». Questo il patrimonio fideistico-salvifico che il sistema canonistico istituzionalmente “presuppone” nel porsi — rispetto ad esso — in una posizione semplicemente “strumentale”: semplicemente “sussidiaria”. Sono le regole dell'etica quelle che perseguono con tutta immediatezza il *bonum animae*. Son esse quelle che vanno osservate per impulso spontaneo dell'agente [«*prompte ac delectabiliter*»: per dirla alla maniera d'una volta] perché quel sommo bene possa in effetti restarne soddisfatto. Laddove dalle “regole sociali” [quanta la loro capacità di operazione: quale la «*vis ac potestas*» che le venga a assistere] un interesse spirituale può sì esser “tutelato” — può sì esser “favorito” — non certo “realizzato”. Alle regole disciplinari [quali vengono a integrare il *ius ecclesiae*] non altro può competere — nella logica d'un ordine salvifico siffatto — se non di rafforzare [per come beninteso lo si possa in sede operativa pratica] quello che potremmo chiamare il «*coefficiente di adeguamento spontaneo dei soggetti alla regola morale*»: a una regola morale che non può dirsi osservata in modo “eticamente producente” [con ciò soddisfacendo a quello che è il suo proprio ufficio] se non appunto *intus in pectore*: per un moto verace [insurrogabile] di “adesione partecipativa”. O “spontaneo” è — l'atto morale — o semplicemente non è “atto morale” (9).

---

(9) Non “commistione” o “confusione” [fra “fattori etici intrinseci” e “fattori ordinativi estrinseci”] viene allora a darsi nella economia della ecclesialità, siccome volta alle esigenze e ai modi della *peregrinatio in terris* degli *homines viatores*. A presentarsi — nella compiutezza dell'ordine ecclesiale — è la caratteristica [fondante] di un'intima “connessione” e d'un intimo “parallelismo funzionale” della normativa terrena — non altro che chiesastica — rispetto alla poziore normativa [qual è appunto da ascrivere *de fide* alla Sapiente Potenza dell'Altissimo] dotata della “vincolatività totalizzante” — etica e disciplinare a un tempo — qual è propria dell'ordine celeste. È come trovarsi alla presenza — rispetto a ciascun comandamento — di due concomitanti ragioni normative: di due “ragioni parallele”, attente a svolgere ciascuna un compito suo proprio, connesso al compito dell'altra. E sono ragioni normative che rimangono “distinte” [non solo per la Fonte onde promanano, sì anche per contenuto e per funzione ed efficacia] conservando — ciascuna — le peculiarità essenziali che le sono proprie.

8. “Infungibilità-insurrogabilità” dell’atto morale in quanto “atto morale”

È di risolutiva incidenza — in argomento — il tener in conto che le prescrizioni dell’ordine “giuridico” [o quelle a tali prescrizioni raccostabili] hanno di mira — siccome proprio compito specifico — di ottenere certi “adempimenti fattuali” dei soggetti, o di impedirli. E a ciò provvedono in ragione delle istanze della relazionalità inter-personale: senza darsi carico dell’intimo movente [della ragione profonda onde l’agente agisce come agisce] se non restringendosi a assumere quell’*animus* nei modi d’un semplice “fattore complementare”: quantificativo del “grado di socialità” [o di “anti-socialità”] di ciascun comportamento, per come caso per caso posto in essere. È normativa — quella dell’ordine giuridico — da riferire a fatti umani “empiricamente rilevabili”: per come questi si presentano apprezzabili [nella propria “incidenza pratica”] nel vivo della relazionalità comunitaria: e quindi per come si presentano passibili d’una catalogazione-codificazione condotta al metro delle note di “omogeneità oggettiva” che valgano a raccoglierli entro organici schemi ordinatori. È invece alla “intimità delle coscienze” [eventualmente qualificata, *in bono* o *in malo*, dai modi del relativo estrinsecarsi pratico] è all’*animus agentis* che si attengono — per quanto loro si compete — le norme dell’ordine morale. Dico dei moti interni [dei “fatti di coscienza”] costitutivi d’una realtà umana [della più “umana” di tutte le realtà] che non è socialmente percepibile se non in semplice via congetturale: e non altrimenti si esprime che in ragione della “specificità” di ciascun singolo istante [per sé considerato: incancellabile, irripetibile] della esperienza esistenziale dei singoli senzienti.

Non può quindi prescindere l’ordine ecclesiale [né può presumere di farlo il *bonus canonista* che di quell’ordine si adopri di cogliere lo spirito] dal prender atto della assoluta “singolarità” [della “non-fungibilità”] di ciascun moto interiore: che « è quello che è » [nella sua propria « unicità »] per come si forma — a volta a volta — e come vive nell’intima coscienza di chi lo prova entro di sé. Né possono astrarre — l’ordine ecclesiale e il *bonus canonista* — dalla ulteriore presa d’atto della assoluta « non-surrogabilità » di quell’intima pulsione, siccome per l’appunto si appartiene *in toto* [né

potrebbe essere altrimenti] a chi la vive entro di sé: a chi entro di sé la nutre. Non figurabile [eticamente parlando] che questa o quella offesa, che un soggetto rechi alla limpidezza del proprio animo, possa venir come “compensata” da un “risarcimento meramente esterno”: d’ordine [verrebbe da dire] “suppletorio”. Laddove non altrimenti è riparabile — quell’*interius vulnus* — che in grazia d’una sentita “*poenitentia*” [interna, pur essa, alla coscienza: tutto propria, pur essa, del *poenitens*] volta a riparare al danno morale venuto a produrglisi nell’animo.

Non può non restar fermo che [differentemente dalla imperatività non altro che terrena: concernente i puri e semplici “atti esterni”] quella celeste — attenta invece alle coscienze — è imperatività d’impatto propriamente “interioristico”. Essa non volge ai suoi destinatari [a quanti si sentano suoi destinatari] per esserne semplicemente “ubbidita”: venga siffatta ottemperanza a esprimersi di buon animo o mal animo. Ma loro si dirige con ben maggiore intensità: per esserne [diciamo] “recepita”, nei suoi valori-guida; per esserne [diciamo] “assimilata”: con “intensità emotiva”. A contare “eticamente” è che i destinatari si facciano “partecipi” delle grandezze che permeano il precetto. Quanto esige la regola morale [per propria intrinseca missione] non è che i soggetti, volta per volta interessati, facciano in concreto ciò che loro essa richiede; ma che quei destinatari [nell’aprirsi al comandamento divino] avvertano viva entro di sé la proficuità di quanto gli si chiede: siccome cosa che [quale il beneficio che ne venga al prossimo] è in via primaria proprio per essi profittevole: è in via primaria proprio per essi edificante. Solo con l’ubbidire « *toto corde* » [quali i carichi materiali che gliene possano venire] solo a questo modo è dato a quei soggetti di « *lucrare animam suam* ».

Eticamente [ricordiamolo] non vale il « *bonum factum* »: vale il « *bene factum* ». Vale la « qualità umana del movente » che determina l’agire e lo qualifica. E come non v’è alcuno che possa « gestire » e possa « accrescere » il proprio corredo spirituale se non per atto di libera determinazione personale [« voluto » e « sentito nel volerlo »] così — di conseguenza — non v’è alcuno che possa « essere gestito » e possa « essere arricchito » nel suo proprio spirito [per opera di questi o quei soggetti estranei] se non sia lui stesso a « vivere » tal intimo processo: se non sia lui stesso a « sentire » un

tale stimolo [a « voler sentirlo »] siccome cosa « fattagli propria ». A imporsi — in sede correttiva — è l'esigenza esistenziale che sia il dissenziente a ravvedersi [e come a rinnovarsi] « *intus in pectore* ». Occorre che « *de nolenti* » egli « *fiat volens* »: cosicché — per lui — « *quod primo fuerit necessitatis fiat quoque liberae voluntatis* ». Non efficace la regola morale — nella direzione vivifica cui tende — se non passando per il tramite [in tutto e per tutto insurrogabile] della adesione del soggetto vincolato, il quale faccia proprie le ragioni profonde del precetto <sup>(10)</sup>.

9. *Tesi liberale della “non-sindacabilità giuridica dell’atto morale” in quanto “atto morale”*

Tutti sappiamo come ci si soglia appellare ai nostri giorni — sin con enfasi — al principio di « autonomia », e quindi di « insindacabilità delle coscienze ». Dico delle tesi liberali [di derivazione illuministica] che si tengono ferme al postulato ideologico di fondo d'una “separazione radicale” della “economia della eticità” dalla “economia della giuridicità”. Esse respingono la idea d'un qual si voglia raccordo funzionale fra le due classi normative: quasi che compito della legge giuridica cogente [tenuta qual è, nel provvedere alla custodia dell'ordine sociale, a restringere il suo ufficio alla delimitazione strettamente indispensabile della libertà degli individui] possa farsi quello d'esser invece portatrice e d'esser invece patrocinatrice di certe grandezze coscienziali: men che meno di

---

<sup>(10)</sup> Ci si può comportare al meglio con il prossimo: lo si può beneficiare, lo si può soccorrere, lo si può sfamare. Son atti umani — tutti questi — che [nella loro oggettività fattuale] si presentano come “socialmente positivi”. E non di meno [se non determinato o quanto meno accompagnato, nell'animo dell'*agens*, da un senso di “amore” o quanto meno di “rispetto” per il prossimo] quel condursi “socialmente meritorio” non viene a costituire un condursi sì anche “eticamente” tale. Posso fare di tutto per il prossimo, senza però amarlo, senza rispettarlo. Posso agire come agisco per ostentazione, per benemeritare agli occhi di quanti mi circondano, per farmi premiare o perdonare, per paura. Solo che [agendo a questo modo: quanto che riesca a accrescere nei fatti la mia reputazione: la mia notorietà: la mia tranquillità] non verrò punto ad arricchire il patrimonio di spiritualità del quale sono personalmente portatore e sono personalmente responsabile. Potrei piuttosto impoverirlo — quel mio corredo spirituale — le volte che a spingermi alla “buona azione” fosse una ragione ipocrita: una qualche concreta aspettativa pratica.

incidenza finale oltre-terrena. Lo si eleva [con vigore] questo *principium princeps* a canone di sicura autorità: siccome conquista irrinunciabile [non più controvertibile] della presente civiltà giuridica: della presente civiltà *tout-court*. Poziore s'è fatta [*in civitate*] la istanza culturale garantistica che ci si astenga — con scrupolosa determinatezza — dall'usare sui singoli individui una forma qualsiasi di pressione [men che meno di violenza: di costrizione materiale, o costrizione psichica] per indurre quei soggetti — addirittura per coartarli — a dar il proprio assenso a questi o a quegli articoli di fede: a consentire a questi o quei moduli assiologici, oppure a negarli: a dissociarsene <sup>(11)</sup>.

Di più: s'è tratti a assumere ogni altra arbitraria intromissione [ancorché sprovvista d'una pretesa coercitiva] come una menomazione del diritto primario [che a ciascun individuo, quale « persona umana », si appartiene] di vedersi debitamente custodito nella sua propria « privatezza »: nella intimità dei propri affetti, dei propri sentimenti, delle proprie convinzioni: delle sue stesse prevenzioni e fisime. Vale il criterio politico-ideologico della “non-sindacabilità” — per opera del pubblico potere — dei convincimenti ideali personali di quanti compongono la *civitas*. Vale il criterio della loro personale libertà di formarsi e di nutrire e coltivare quelle proprie convinzioni: di praticarle, e propagarle. Ciò [beninteso] nel rispetto d'una adeguata reciprocità riguardo agli altri *cives*: d'un doveroso apprezzamento degli interessi personali concorrenti e collidenti. Per non dire del rispetto che si deve all'ordine pubblico, al buon

---

(11) Torna un motivo che ci è noto: quello per cui [ancor prima di parlare di “sindacabilità” o “non-sindacabilità” degli atti interni] ci sarebbe da riflettere sulla “non-attingibilità” delle coscienze: sulla “non-percettibilità” *ab extra* della esperienza interiore, siccome propria dell'uomo qual essere morale. Dico del fatto che l'intimo esprimersi dell'animo non è cosa che [nel suo *esse*] possa venir colta da un estraneo con gli ordinari strumenti cognitivi: né cosa che possa venir quindi valutata dal di fuori e giudicata se non in linea presuntiva [per come trasparire dai modi comportamentali dei soggetti direttamente interessati] oppure in conseguenza della esternazione [se per giunta veritiera] che questi medesimi ne facciano. È quanto dire che la “non-percettibilità” dei fatti coscienziali è cosa che [prima di attenere alla sfera valoriale della “liceità”]: per l'essere arbitrario l'intromettersi nel cuore della altrui coscienza] è un che di rilevante già nella sfera della pura e semplice “effettualità”. [Lo stesso Confessore viene a conoscenza di quanto confessato nei modi in cui gli è confessato].

costume: alla altrui salute, alla altrui reputazione. Fermo questo canone fondante [ferma la “neutralità dello Stato”, della “legge comune”, dei “pubblici apparati”] non ne risulta però interdetta — né potrebbe essere altrimenti — la “parzialità” che sia per contro propria di questi o quegli “ordini minori”, che [ciascuno in fervente ossequio a un proprio codice ideale e pratico] si trovano a operare nell’ambito comunitario complessivo. Fra i quali posson esservi di quelli [di ferma professione proselitica] che ambiscono di farsi portatori di valori propri [addirittura “esclusivistici”: “potenzialmente universali”] da custodire-perfezionare-diffondere: cercando di ottenere — su queste proprie tavole assiologiche — il più diffuso e più convinto assenso. Di qui l’esercitarsi sui soggetti [in termini più o meno perentori] d’una pressione missionaria: tale — se immune da smodate esorbitanze — da non potere non esser consentita e garantita [“*sub specie liceitatis*”] dall’ordine giuridico civile (12).

10. *Consequente “non-coercibilità” de iure dell’atto morale in quanto “atto morale”*

S’impone che qual si voglia “fatto di coscienza” [proprio perché “fatto di coscienza”] rimanga « *cosa tutto propria del suo autore* »: e quindi cosa per sé non ottenibile di forza: « *contra nolentem* ». C’è che la coscienza [per la nota di “infungibilità-irripetibilità” che distingue ciascuna sua espressione: segnando ciascun « atto morale in quanto atto morale »] non può non restar rimessa alla gestione

---

(12) Una qualche pressione sulle determinazioni autonome degli altri [in forme quanto si voglia civilmente rispettose: quanto si voglia blande] può già prendere corpo in fatto di “rapporti privati fra privati”: le volte — mettiamo — che ci si riprometta di convincere taluno [o lo si voglia più semplicemente consigliare] riguardo a una qualche decisione personale che ne investa la sensibilità intellettuale ed emotiva. Su un piano più impegnante c’è soprattutto però da tener conto dei movimenti ideologistici [culturali-pedagogici-politici] che pur essi mirino a “convincere” i soggetti: portandoli — sin con insistenza — ad accettare come un che di proprio [con “intensità di pathos”] certi principi formativi e direttivi. Tutto starà — s’intende — che questa azione informativa-esortativa-correctiva venga condotta a modo debito: col “rispetto civile” al quale s’è tenuti [« *toto corde* », « *tota mente* »] verso gli altrui sentimenti e verso gli altrui convincimenti: specie se tali da afferire alle supreme ragioni del nostro esserci.

“insurrogabile” dei singoli soggetti umani, presi ad uno ad uno nella propria “identità”. Non può venir imposta — « *iussu legis* » — cosa eticamente significativa che dal *patiens* non sia partecipata nel profondo. Al « dover fare » [qual imposto da un qualsiasi comandamento quanto che autorevole] ha da accompagnarsi — perché il comportamento dovuto sia “morale” — il corrispondente « voler fare » dei destinatari del precetto: senza di che il comandamento [quale per altri aspetti ne possa essere la efficacia operativa pratica] mancherebbe d’alcun esito etico: rispetto appunto a quei destinatari che non accompagnassero uno schietto “sentire intrinseco” al proprio “condursi estrinseco”. Non in questo o quel « buon comportamento » [lo sappiamo] consiste l’efficacia edificante della “regola morale”, sì invece sta nella adesione che il destinatario faccia ai « valori » che sottendono il precetto e lo qualificano. Dico d’una adesione non semplicemente “passiva” [“apatica”] — come può accadere nel rispondere a una semplice “imperatività disciplinare” — ma una adesione fattasi “partecipe” dei “valori esistenziali” precedentemente non sentiti o malintesi o sin respinti. Dico d’una “obbedienza edificante”: la quale perciò dev’essere [o deve comunque divenire] un “fatto proprio” del soggetto: una sua “determinazione personale”: e nel suo *esse* e nel suo *fieri* <sup>(13)</sup>.

Non può pertanto non seguirne — « *de necessitate rationis* » — il fermo corollario per il quale la osservanza del precetto morale [giusto a cagione di quel suo dipendere, nella propria valenza edificante, dalla partecipe adesione di ciascun destinatario] non possa esser “imposta” a una umana volontà che non lo accetti: che anzi lo ricusi, gli si opponga. Sarebbe — per la regola morale — mancare il proprio compito specifico. Sarebbe veder vanificato il proprio ufficio, come quello che non altrimenti appunto si realizza che nell’auto-accrescimento che [“individualmente” e “insurrogabil-

---

<sup>(13)</sup> “Speculare” pertanto l’atteggiarsi dell’ordine morale rispetto agli ordini giuridici civili. A questi [nel proprio esigere “*effectualiter*” certi adempimenti operativi] non interessa l’*animus* dell’*agens* sì piuttosto l’*opus*. Debbo sì obbedienza alla legge giuridica cogente; ma questa [la legge giuridica cogente] non esige che io ciò faccia partecipando dei valori che la informano, né più semplicemente che osservi il precetto di buon animo. Starà — se mai — al mio senso civico [sempre, s’intende, che un tal *habitus* alberghi nel mio animo] starà al mio senso di « *cittadinanza attiva* » l’apprezzare la obbedienza alla legge come un che di civicamente dovuto: di civicamente edificante.

mente”] vengano a trarne i singoli soggetti umani che ne colgano il valore, e che a tale valore si uniformino nell’animo. E quindi [stando a criteri di ragione] a imporsi — nella realtà effettuale — non può non essere il principio di « non-imperatività coattiva dell’atto morale »: per via della « non-ottenibilità » di esso indipendentemente dal volere dello stesso soggetto che quell’atto entro di sé lo vive, e lo traduce in pratica. Si può certo costringere taluno a “comportarsi bene”: non lo si può costringere a “esser buono”: a esserlo nell’intimo dell’animo: a nutrire [nell’intimo dell’animo] sentimenti caritatevoli-benevolenti-edificanti <sup>(14)</sup>.

« *Nemo praeise ad faciendum cogi potest* »: non v’è campo operativo — quanto quello della esperienza morale di ciascuno — nel quale un simile principio riveli con tanto marcata evidenza il suo valore. Inconcepibile un « costringimento alla spontaneità »: inconcepibile un « costringimento alla virtù ». Sotto una tal angolazione andrebbe quindi debitamente ripensato il tono assertivo di certe proclamazioni dottorali: nel farsi ferventi esaltatrici della spettanza agli interventi correttivi della Gerarchia sacerdotale e prelatizia — non del semplice « *inducere* » — sì anche del « *compellere* » [del « *cogere* »] « *ad poenitentiam* »: dell’« *inducere effectualiter ad virtutem* ». E proprio in ciò si manifesta all’evidenza quanto il modo d’essere della legge giuridica civile [e del condursi delle Autorità politiche chiamate a farne applicazione] si differenzi *ab imis* dal modo d’essere delle regole sacrali e dal modo di condursi delle Autorità ecclesiastiche chiamate a farsene divulgatrici-interpretiganti. Una cosa — sul piano pubblicistico — è l’atteggiamento “aperto” [“pluralistico”] d’una “*auctoritas mere temporalis*”: la quale — nel proprio sovrintendere alla ordinaria relazionalità comunitaria — lasci liberi i soggetti d’essere e restare “entro di sé” quello che sono e intendono essere e restare. Altra cosa l’atteggiamento “esclu-

---

(14) È sentimento l’amore per il prossimo [e sentimento è la pietà verso chi soffre] che possiamo provare o non provare nel profondo: senza che altri [quale il proprio ascendente, quale la propria autorità] possa forzarci a nutrire davvero quel moto *intus in pectore*: a avere per davvero caro il prossimo: a volerlo per davvero confortare, sovvenire, assistere. E sentimento è l’avversione per il prossimo che possiamo provare, entro di noi, senza che altri possa imporci — con effetto — di desistere da questo impulso ostile.

sivistico” [“monistico”] d’una “*auctoritas sacralis*”: la quale — stando al canone superlativo che la guida — assuma viceversa siccome proprio compito specifico di “potere” [anzi “dover agire”] sulle coscienze degli umani, a ciò che questi si aprano e conformino a un certo modo di sentire e a un certo modo di vivere la vita. Dico d’una *auctoritas* che assuma di potere e di dover respingere [sin demonizzandolo] ogni altro modo di intendere certi ineludibili temi esistenziali e praticarli.

«*Religionem imperare non possumus*»: non può non tornare alla memoria [tutto che rimasto malamente accantonato per lunghi e lunghi secoli] l’alto monito del grande Teodorico: attento — lui Re ariano dei suoi Goti — a rispettare la non coercibile coscienza dei sudditi cattolici: «*quia nemo cogitur ut credat invitus*».

11. *Opposta tesi cattolica della “sindacabilità dell’atto morale” in quanto “atto morale”*

Quale la sua incidenza sulla ordinarietà dei rapporti di vita reale che passano fra gli uomini — il principio della “non-tangibilità delle coscienze” [interpretato “laicamente” nel senso aperto che s’è visto] non può aver valore per le Religioni di Salvezza: la cui stessa ragion d’essere [il cui “*quid proprium*”] sta proprio nel raggiungere la piena adesione coscienziale dei soggetti a certi Valori indubitati. Sta — quel compito salvifico loro commesso dal Volere incontestabile di Dio — proprio nell’ottenere [«*opportune et importune*», per dirla alla maniera dell’Apostolo] il “ribaltamento” dei convincimenti personali che con quei Valori abbiano a rivelarsi incompatibili. Sicché [proprio in scrupoloso ossequio alla missione vivifica essenziale quale gli è affidata dal Cristo Redentore] il Ministero della Chiesa non può non opporsi — «*toto pectore*» — ad una impostazione “neutra” [quindi malamente “lassista”] qual è quella liberale: cui — del pari — non può non rifiutarsi ogni altra Istituzione che si senta investita d’un esigente mandato redentivo. Non può la Chiesa [*Sacramentum salvationis*] non respingere il principio liberale [“libertino”] della “insindacabilità” e prima ancora della “intangibilità delle coscienze”. A imporle intransigenza sta giustappunto il fatto del sentirsi proprio chiamata a “trasformarle” le coscienze: agendo su di esse: penetrandole [diciamo] e permeandole nel profondo:

affrancandole — per “rigenerarle” — da questi o quei convincimenti [quanto che invitanti, quanto che appaganti, in ordine al vivere consueto] che si rivelino forvianti — sin esiziali — in quella propria virtù fascinatrice. Si tratta di renderle sensibili le umane coscienze ai « *valori veramente veri* »: cui informare [con consapevole rigore] il proprio condursi d’ogni istante: quanto che sofferto.

L’uomo di fede ardente [chi senta d’essere in possesso della “Verità”: d’una Verità “assoluta” e “imperativa”: per di più “salvifica”] non può nutrire entro di sé — se non contraddicendosi — un rispetto “veramente vero” per gli altrui convincimenti quanto al Sacro: quali — ai suoi occhi — si presentano “falsi e bugiardi” [se può dirsi] e per di più “mortiferi”. Egli — nella sua propria intransigenza — non può avere [verso il “deviante”: verso il “miscredente”] un riguardo pieno e fermo, qual è quello che — in chiave liberale-laica — si deve agli altrui convincimenti: alla « *libertà dell’altro d’esserci altro* ». Verrà semmai a provare — quell’uomo di fede autentica — un sentimento semplicemente “tollerante” [di urbano patimento] verso una altrui manchevolezza. Solo che [a voler porsi in una logica salvifica severa] una siffatta “tolleranza” — quanto che sia “civicamente meritoria” — diverrebbe atteggiamento “irenistico”, spiritualmente e umanamente censurabile: spiritualmente e umanamente “abdicatorio”. Essa varrebbe — in quella logica — come un che di prossimo ad una “defezione” da parte di colui che [in provvido possesso d’una “Vera Verità”: “assoluta-imperativa-salvifica-ecumenica”] ciò non di meno si sottragga al compito di contestare e contrastare una qualunque “pseudo-verità” che gli si pari innanzi: che senta entro di sé non semplicemente “falsa” ma sin “empia”: sin “ferale” per colui che ne sia succube. Sarebbe “abdicatorio” per quanti di quella “Vera Verità” siano partecipi. Sarebbe — per essi — come disertare il proprio ufficio esistenziale: come disattendere [tradire] il proprio « *dover giovare al prossimo* »: a un confratello lasciato preda dei suoi errori.

« *Omnis qui vivit, et credit in me, non morietur in aeternum* ». Non può la Chiesa [se non addivenendo, o rassegnandosi, a un blando intendimento della promessa salvifica del Cristo Redentore] non può non rapportare a questa suprema istanza numinosa la intensità — caso per caso — del proprio operato ammonitorio-correttivo-punitivo. E certo non può il *Sacerdos* non informare al

meglio [in pro del “*bonum animarum*”] il mandato magisteriale-sacramentale-pastorale voluto conferire dal Cristo ai Suoi Discepoli: «*euntes ergo docete omnes gentes*»: «*quodcumque solveritis super terram erit solutum et in coelis*».

\* \* \*

Doveroso ricordare che [come è figurabile una «*eticità di segno religioso*», che vincola nell’intimo dell’anima, per come questa si presenta aperta agli occhi che tutto vedono di Dio] così ben anche figurabile è una «*eticità civile*»: alla cui osservanza s’è tenuti entro se stessi, non rispondendo d’essa che a se stessi. Poco importa [s’intende] all’Ente Stato che il cittadino — nel pagare i suoi tributi — lo faccia perché sente dover farlo, o solo per via che non può far altrimenti. Né importa all’Ente Stato [là dove gli “obblighi di leva” ancora valgono] che il cittadino faccia volentieri il suo servizio militare: «*con la gioia nel petto*», come dicevano certe ballate casermesche dei miei tempi. E l’esperienza ci dà prova ogni momento di quanta resistenza la “generalità dei consociati” solga opporre alla osservanza della “generalità dei doveri civili”. Però vi sarà pure un qualche cittadino d’animo diverso. Dico dei pochi che in sé nutrono ancora un senso civico verace: che sentono dover rispondere alla propria coscienza del proprio modo di condursi *in civitate*. A costoro l’adempire quegli obblighi civili parrà “cosa dovuta”: parrà sin cosa “degnata d’esser fatta”: qual espressione di quella «*appartenenza civica*» [di quell’«*eiusdem esse civitatis*»] che non altro per contro rimarrebbe se non vacua formola retorica.

CAPITOLO X  
FONDAZIONE LOGICO-DOGMATICA  
DEL *IUS CANONICUM*

1. Incoercibilità *de facto* degli atti interni: coercibilità degli atti esterni. — 2. Postulati effetti morali positivi della « *adsuefactio bonorum operum* ». — 3. La “pastoralità” quale criterio direttivo preposto all’esercizio della disciplinarietà ecclesiastica. — 4. Valutabilità “disciplinare” dei comportamenti individuali. — 5. Completezza “*ratione scandali*” dell’ordinamento disciplinare della Chiesa. — 6. Vantata ordinazione della disciplinarietà cogente a « render gli uomini migliori ». — 7. Disposizione dell’ordine disciplinare ecclesiastico in ragione della prevenzione dello “scandalo” e del suo contenimento. — 8. Ordinazione funzionale del *ius* rispetto all’*ethica*. — 9. Eterogeneità della regola giuridica rispetto alla regola morale: preminenza della vincolatività morale rispetto alla vincolatività giuridica.

1. *Incoercibilità de facto degli atti interni: coercibilità degli atti esterni*

S’è visto come il « paradigma liberale » [nel suo appellarsi, in termini teoretici-ideologici, al principio della « incoercibilità *de iure* dell’atto morale in quanto atto morale »] conti del pari poter fare affidamento — stavolta in termini effettuali — sulla non-coercibilità anche *de facto* di quell’atto. C’è che [qualsiasi impostazione venga a darsi a questa complessa problematica: rispetto all’ordine giuridico civile, qual informato a criteri laici o laicizzanti, o invece rispetto all’ordine sacrale qual è proprio della Chiesa] a restar ferma è sempre la dipendenza morale dei singoli atti umani dall’assentimento responsabile [“determinante”] di ciascun soggetto agente, preso nella identità [affatto “insurrogabile”] della propria coscienza personale. Fermo — comunque — resta il fatto della “non-fungibilità” [“non-surrogabilità”] del sentimento, qual è proprio d’ogni singolo individuo volta per volta interessato. Non semplicemente si presenta la schiettezza d’un simile assenso personale come

un che di “doveroso”, sì anche come un che di “necessario”: proprio per la “sincerità” [che giustappunto è “moto non-sostituibile dell’animo”] quale si esige — *quoad essentiam* — in quell’interno assentimento. Non è cosa — la “incoercibilità delle coscienze” — che dipenda *ab extra*: non è cosa che discenda dal volere o disvolere di questa o quella entità esterna: quanto che possente, quanto che autorevole, quanto che suasiva. Essa [la “incoercibilità delle coscienze”] è di per sé segnata — rispetto a chi pretenda esercitare la coazione — dalla « *non-ottenibilità di fatto del risultato avuto in mira* ». Non ci si viene in somma ad appellare — in questa linea — al canone ideale onde [“*de iure*”] la umana coscienza “debba” o “non debba” venir assoggettata a costrizioni. Sì piuttosto si vuol significare che “*de facto*” [quanto che assoggettata a coartazione] quella medesima coscienza “non possa” comunque esser forzata a « *sentire un qualcosa che non sente* »: a « *volere un qualcosa che non vuole* ». Mai potrebbe venir piegata — la coscienza — a cosa cui negasse il proprio assenso (1).

La “*puritas*” dell’anima [la « *limpidezza della coscienza etica d’ogni essere senziente* »] è qualificazione spirituale positiva che — nel contesto d’un sistema salvifico teo-nomico — dipende *quoad essentiam* dal franco assentimento partecipativo che [nel vivere la propria vicenda personale] ciascun singolo soggetto avverta “superiormente doveroso” il riservare a certe tavole assiologiche che sopravanzano — con assoluta assolutezza — la sua capacità dispositiva. Qualificazione spirituale negativa — d’altro verso — è la “*impuritas*” dell’anima [è la « *opacità della coscienza etica di ciascun essere senziente* »] per via del suo dipendere — *ad essentiam* — dal negato assentimento personale che ci si arbitri di opporre a quel

---

(1) Non sempre si riflette a sufficienza sulla “duplicità di significato” presentata dalla proposizione di principio [cui s’è soliti appellarsi] della « *incoercibilità della coscienza* »: della « *incoercibilità dell’atto morale* ». Tant’è che l’incentrarsi su quella enunciazione di principio è affare che rischia di risolversi in facili mescolamenti concettuali. A riproporsi è una ambivalenza addebitabile *in radice* alla stessa latitudine semantica del verbo latino *posse*: del nostro “potere”, e relativi derivati. Vale — quel verbo — a esprimere al contempo tanto il « poter fare in linea deontologica » quanto il « poter fare d’ordine effettuale ». Laddove le due specie [il *non posse de iure*, il *non posse de facto*] vanno tenute distinte con rigore: non in sede di riflessione critica — soltanto — sì anche [prim’ancora] in sede operativa pratica.

superno codice assiologico. Sta a dire che [a parte certi sbrigativi accostamenti cui c'è chi non si astiene dal ricorrere] è impegno — quello attento alla gestione delle anime — per nulla equiparabile ai trattamenti corroboranti o terapeutici volti a rafforzare o a risanare il corpo. Questi raggiungono — sappiamo — il proprio effetto [quando, s'intende, lo raggiungono] anche se impartiti a viva forza: « *contra nolentem* ». Laddove — per raggiungere l'esito salvifico cui mira — è giustappunto della collaborazione piena e ferma del paziente che necessita la cura delle anime: senza di che qual si sia incentivo resta vano e qual si sia rimedio. Chi al bene sia “forzato” [« *quicumque ad bonum cogitur* »] costui « *solo timore, non amore ducitur* ». Né quindi quel soggetto può piacere a Dio: a un Dio [qual è il Signore Neo-testamentario] che dalle creature razionali esige una ubbidienza piena: sentita, non « *timore poenae* », sì invece « *amore iustitiae* ». Di qui la conclusione — secondo questo modo di intendere il problema — della “infruttuosità” [della « *inutilitas* »] d'una qualsiasi coercizione. « *Nemo est cogendus* » — si diceva in sede curialistica — « *ad id ad quod inutiliter cogitur* ». E si giungeva sin a farne una ragione di differenziazione della economia neo-testamentaria rispetto a quella vetero-testamentaria: fondamentale invece teo-politica. [E ad attestarlo è proprio il Monaco Graziano, corifeo della Grande Canonistica: « *etsi in veteri testamento timore poenae homines cogebantur ad bonum, tamen in novo testamento sola libertate et delectatione sunt invitandi ad fidem* »].

Se questo però vale quanto alla intimità del nostro spirito, ben anche va soggiunto [in freddi termini realistici] che “coercibili” sono per contro gli “atti esterni”, quali ci vengano richiesti. Parlo dei “comportamenti personali” [ottenibili essi sì *contra nolentes*] tramite i quali l'ordine sociale chiede sia esternata la “solidarietà dovuta agli altri”, e determina i “modi tipici per farlo”. E parlo della interdizione autoritativa dei “comportamenti personali” in cui invece possa esprimersi malevolenza verso il prossimo. Si tratta di interventi *ab extra* che [a voler porsi in termini realistici] ben sono in grado — per l'uno o l'altro verso — di operare sulla sostanza del problema. Vero — intendiamoci — che quei comandamenti e quei divieti riguardano con immediatezza [né potrebbe essere altrimenti] la economia del “foro esterno”. Anche però vero [e giova rilevarlo] che — di riflesso — siffatte intervencioni possono agire pur anche in foro interno. A

farsene garante è la più autorevole intellettualità ecclesiastica. E sempre Graziano [pur riconoscendo, s'è visto, in linea di principio la "*inutilitas*", agli occhi dell'Eterno, d'una umana ubbidienza non sentita nell'intimo dell'animo] è di nuovo Graziano a prospettare — nella sua *Concordia* — la possibilità di governare *ab extra* gli stessi moti interni degli *homines viatores*: tenendo appunto conto della efficacia profittevole che sull'animo degli uni possono avere questi o quegli altrui interventi: precettivi-correctivi-punitivi: o anche non altro che amicali.

Sarebbe — altrimenti — come porre in discussione il compito istituzionale della *Ecclesia regens*.

## 2. *Postulati effetti morali positivi della « adsuefactio bonorum operum »*

A suffragare questo programma correttivo [culturale e pratico] è un argomento — di stampo agostiniano — largamente recepito dalla *scientia canonum* e dalla *praxis curiae*. Già — a suo tempo — il santo Vescovo di Ippona [pur dandosi carico della impossibilità reale di « *costringere alcuno ad esser buono* »: a esserlo "davvero": "nel profondo"] s'era curato di trovare un qualche provvido rimedio a un tal inconveniente. E a questo fine s'era proposto di ottenere — non in via diretta ma indiretta — un risultato assimilabile: sollecitando appunto i singoli *viatores* [all'occorrenza sin "forzandoli"] a « *tenere un buon comportamento* »: e ciò nella auspicata prospettiva che [in conseguenza d'un fenomeno di progressiva « *dissuetudo a malo* » e progressiva « *consuetudo ad bonum* »: indotto "*effectualiter*" da un Potere sociale saputo gestire a modo debito] venga a prodursi — nel profondo del *subiectus patiens* — una graduale "assimilazione" dei valori che permeano la prescrizione proibitiva o quella imperativa: per cui [poco per volta] « *de nolenti* » egli « *fiat volens* ». Ci si può insomma riproporre — in un tal ordine di idee — che [in forza d'una sorta di palingenesi interiore] la precedente "*malitia voluntatis*" — qual intorbida l'animo dell'*agens* — venga come a convertirsi [« *per adsuefactionem bonorum operum* »] in una affrancante "*bonitas*". Senza poi dire che — nell'animo degli uomini — può insieme ingenerarsi [« *metu poenae* »] una contraria "*dissuetudo a malo*". Onde Agostino reputava potersene trarre il corollario che la

legge cogente [« *etiam puniendo* »] « *perducat ad hoc quod homines sint boni* ».

Né [a porsi in questa logica] ci si limita a assegnare alla legge cogente il compito immediato di sovrintendere in via autoritativa alla relazionalità inter-personale, sì pure si mira a conferirle il compito ulteriore [di incidenza non più semplicemente “esterioristica”, stavolta, sì anche “interioristica”] di contribuire a « *reddere cives bonos* »: a farlo con perseverante diligenza: « *non subito sed gradatim* ». È la umana natura [questo l'*argumentum princeps* al quale ha mostrato a lungo di appellarsi la speculazione canonistica e teologica] è giusto la « *natura qual è in noi* » a darci prova della inclinazione — che dell'uomo per l'appunto è propria — a stare [come per inerzia: come per grigia assuefazione] a quanto gli si venga a presentare come un che di “usuale”. L'uomo [usava dirsi in un tal ordine di idee] è tratto a « *magis diligere consueta* »: così come — d'altro verso — egli è portato [si reputava di poter aggiungere] ad « *abhorrere quae in dissuetudinem ducuntur* ». E si credeva poter trarsene quidi la illazione per cui — se vincolato dall'esterno a un buon comportamento — l'uomo finisca via via col condividere [per una sorta di dipendenza psicologica: « *delectabiliter et propria voluntate* »] i valori che gli son proposti — e che gli sono imposti — e finisca col respingere nell'intimo quanto invece gli venga interdetto coltivare e gli venga interdetto praticare. Tant'è che l'uomo [in conseguenza di questo suo “essere guidato”]: « *per hoc quod aliquis incipit assueferi ad vitandum mala et ad implendum bona propter metum poenae* »] finisce col provare — entro di sé — un senso di “personale proficuità del suo obbedire”. Egli « *perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter et propria voluntate hoc faciat* » (2).

---

(2) Senza poi dire che [a parte un tal effetto positivo sull'animo del *patiens*] la “severità disciplinare” — per via del suo attestare nelle cose il vigilante rispetto della legge — viene pur anche a svolgere un “compito esemplare” [potremmo dire “pedagogico”] rispetto alla generalità indifferenziata dei consoci: a ciò che questi finiscano — nell'intimo — col sentirsi tenuti a quella ottemperanza. Verrebbe per contro a ingenerare [come per contagio] un senso frustrante di “lassismo” il fatto che l'ordine ecclesiastico cogente mancasse di farsi carico a dovere [così come gli spetta] della “scandalosità” di certi comportamenti personali: capaci — per come questi socialmente si presentano — di colpire malamente la sensibilità [sociale-morale-intellettuale] degli altri consociati. Gli è che ciascun soggetto [saputo “far agire” a modo debito] non reca soltanto giovamento

Proprio questa ponderata “duttilità di apprezzamento” e questa ponderata “duttilità di operazione” [proprio la scrupolosa “*pastoralitas*” cui caso per caso ha da informarsi, secondo un criterio tenacemente ribadito, l’ufficio quotidiano della *Ecclesia Regens*: preventivo-direttivo-punitivo] proprio una “malleabilità funzionale” di tal sorta è così fatta da segnare puntualmente i modi della “disciplinarietà ecclesiastica”. È ordinazione comportamentale — la canonica — che [nella sua scrupolosa capacità di adattamento operativo] è tratta ad anteporre una “valutazione sostanziale” dei singoli casi per come volta per volta si presentano: senza concedersi a attrattive o preclusioni d’ordine teoretico: men che meno a rigidi assilli formalistici.

### 3. *La “pastoralità” quale criterio direttivo preposto all’esercizio della disciplinarietà ecclesiastica*

Significativo tener conto — in linea sistematica — di come [nella dinamica dell’ordine ecclesiale] l’esercizio della potestà correttiva-repressiva prelatizia non sia condizionato al presupposto [qual invece è cardine fondante dello Stato costituzionale di diritto] d’una “previa determinazione normativa” dei fatti di vita reale da impedire e da reprimere. Esso [l’ordine ecclesiale] non partecipa della logica garantistica [« *nullum crimen sine lege* »: « *nulla poena sine lege* »] qual appunto è propria degli ordinamenti liberali: attenti — per come questi sono — a escludere la punibilità di qualsiasi comportamento personale che non sia esplicitamente previsto come “reato” dalla legge: e questo a salvaguardia d’un compiuto e sereno esprimersi della libertà dei *cives* nell’ambito comunitario della *civitas*. C’è che il condividere un tal atteggiamento garantistico sarebbe — per la *Ecclesia sanctificans* — esporsi al rischio di abdicare al proprio “compito salvifico”, rispetto alla sorte dei *periclitantes* la-

---

alla propria statura umana [per via del suo abituarsi, “comportandosi bene”, ad “esser buono”] ma viene a concorrere pur anche all’altrui bene: grazie alla “esemplarità” del proprio agire, che gli altri si sentano meritamente spinti a rispettare e meritamente si sentano spinti ad emulare. Senza poi dire — d’altro lato — quanto l’incorrere del *reus* in una giusta sanzione estrinseca sia cosa che possa valere a svigorire nell’animo degli altri [« *propter instantem poenam* »] e sin smorzare la subdola tentazione del Maligno.

sciati come in balia di se medesimi. Ma altresì sarebbe — per la *Ecclesia regens* — un venir meno al proprio “ufficio prelatizio”: attento [di contro a dannose turbative] al mantenimento della « *quies* » — o al suo ripristino — in grembo alla *communitas fidelium*. Ben si può dar infatti [nella economia della ecclesialità] che a rivelarsi opportuno in certe circostanze — se non indispensabile — sia proprio un accorto intervento disciplinare della Potestà prelatizia: riguardo a questi o a quei comportamenti personali che — tutto che non interdetti in modo esplicito in sede normativa — si risolvano [o corrano il rischio di risolversi] non più solo in pregiudizio spirituale di chi li pone nel concreto, ma in ragione di “scandalo” rispetto a questi o quei compagni di cammino: se non addirittura alla *communitas viatorum* presa nella nella sua complessità (3).

È la logica della « *precettività per valori* » [lo sappiamo] a far contare — in questo quadro — le ragioni di fondo cui si informa. E precettività per valori [lo sappiamo] è certo quella — d'ordine morale — riferibile alla “intimità delle coscienze”: alla intimità di “ciascuna coscienza” per sé presa: nel suo esprimersi — di volta in volta — nel vivo di “ciascun essere umano”. A presentarsi [già se n'è parlato] è il fatto della « *non-codificabilità delle situazioni di vita reale* » [disparate, in effetti, e innumerabili] nelle quali si può esprimere la “*bonitas*” — o inversamente la “*malitia*” — dei singoli esseri senzienti. E — come « *precettività per valori* » è quella “etica” — tal è del pari [nell'ordine ecclesiale] la “*precettività disciplinare*”: tratta — per parte sua — a difendere da qualsiasi genere di affronto

---

(3) Significativo — d'altro verso — tener conto del non essere quella Potestà ecclesiastica legata al rispetto anche dell'altra regola fondante [« *nullum crimen sine poena* »] a cui si attiene — per principio — lo Stato di Diritto: per la quale [nel caso d'una intervenuta trasgressione d'ordine penale] la Mano Pubblica non può soprassedere alla inflizione del castigo puntualmente previsto dalla Legge. E in vero — per la *Ecclesia regens* — confarsi rigidamente a un simile principio sarebbe contravenire al proprio ufficio ordinativo e direttivo, le volte che — nella vivente concretezza della *communitas fidelium* — avesse a rivelarsi più giovevole [al metro d'una avveduta « *prudens regnativa* »] il soprassedere — anziché il procedere — alla punizione di comportamenti personali pur interdetti in via disciplinare. Può ben essere — in certe contingenze — che una accorta “*dissimulatio*” [una « *prudens relaxatio* »: frutto d'una « *sapiens aequitas* »] abbia a svelarsi un minor male rispetto a un improvvido « *rigor disciplinae* ».

o da qualsiasi genere di insidia [non più solo la integrità morale del soggetto agente] ma ben anche la tranquillità degli altri *homines viatores* con i quali l'agente entri in contatto: per non dire della istanza d'un sereno "star assieme" della comunità dei confratelli. Parlo della « *quies* » dei singoli fedeli; parlo della « *pax ecclesiae* »: dello stesso suo « *status constitutus* ». Come quindi non-ipotizzabile è una « *codificazione organica dei moti etici* » [quali si richiedono o si negano ai singoli *fideles* perché possano arricchire il proprio patrimonio spirituale] così del pari non-ipotizzabile è una « *codificazione organica dei comportamenti estrinseci* » che si richiedono ai soggetti — o gli si negano — perché a risulturne custodito [e a risulturne ravvivato: comunque non offeso] sia l'ordine comune della *ecclesia militans*: della *ecclesia hominum viventium*.

Ristretto [perciò "codificabile"] sarà invece il vario assieme delle prescrizioni dell'ordine ecclesiale riferite o riferibili a « *fattispecie comportamentali di carattere specifico* ». Puntualmente definita — beninteso — si presenta la determinazione strutturale dei modi ordinativi e funzionali [sacramentali-prelatizi-pastorali] delle Istituzioni pubbliche ecclesiastiche, e puntualmente definita la determinazione pre-cettiva del modo di condursi dei singoli *fideles* in rapporto alla gestione di valori di precipua ordinazione religiosa. Riferibile per contro alla « *generalità indifferenziata degli umani comportamenti* » [secondo il criterio di "completezza" più e più volte richiamato] si presenta la valutazione spirituale qual è propria — quanto a ciascuno di quei comportamenti — della *Ecclesia Sanctificans* e della *Ecclesia Regens*: in ordine ["*ratione peccati*"] alla integrità morale del *subiectus agens*, e in ordine ["*ratione scandali*"] alla integrità morale del *subiectus patiens*. Cosicché ne viene [quanto alla « valenza complessiva dell'ordine ecclesiale »] che a segnarne il peso — assieme al dato della sua « completezza in merito al *peccatum* » — si pone quello della sua correlativa « completezza in merito allo *scandalum* »: allo *scandalum datum*, allo *scandalum acceptum*. E come la prima capacità di operazione [condotta com'è "*ratione peccati*"] pertiene alla economia della eticità [di cui la Chiesa si fa custode nella sua "missione sacerdotale": in ragione della *salus* di ciascun *homo viator* considerato nella sua individua intimità] così il secondo "ufficio prelatizio" — condotto qual è "*ratione scandali*" — vale a porsi a giustificazione e a fondamento della « disciplinarietà ecclesiastica »: per come questa è volta a sovrintendere [in

ragione della *quies fidelium*] alla relazionalità inter-soggettiva, in qual si voglia episodio di vita reale in cui l'un *agens* [ben anche eventualmente in buona fede] venga a offrire a un qual si voglia *patiens* una qualche mala "*occasio ruinae*".

#### 4. Valutabilità "disciplinare" dei comportamenti individuali

Sappiamo [e in ciò credo si ponga la prima ragion d'essere della "disciplinarietà ecclesiastica] sappiamo che — pur fermo restando il limite fattuale della "non-coercibilità degli atti interni" — altro ragionamento possa e debba farsi [« *canonice loquendo* »] quanto al "condursi estrinseco" degli uomini: per come questo venga a esprimersi nel vivo della relazionalità comunitaria. E ciò le volte che un siffatto agire lo si assuma [non alla maniera "etica": in ragione del suo porsi, quanto al proprio autore, come un che di "virtuoso" o "non-virtuoso": di "moralmente produttivo" o "moralmente improduttivo", o senza meno di "nocivo"] sì nei modi d'un che di "fattualmente rilevante": capace — per come appunto si presenta nella tangibile realtà relazionale — di "effetti sociali positivi" o "effetti sociali negativi": tali da poter pesare [sempre « *canonice loquendo* »] non più stavolta sulla "vicenda morale" [sulla "sorte"] del soggetto agente, sì piuttosto sulla "vicenda morale" di questi o quei soggetti estranei: sulla "sorte" di quegli "*alii*" che ne rimangano coinvolti, o che comunque ne restino toccati. Dico degli "atti esterni" che [considerati nel loro poter giovare alla vicenda etica del prossimo, o nel loro poter nuocerle] sian fatti oggetto di comandi — o sian fatti oggetto di divieti — da parte della Potestà Prelazia, quale deputata [*"in sinu ecclesiae"*] a presiedere in via autoritativa alla esperienza comunitaria. Dico dei "provvedimenti disciplinari" [dei "comandi", dei "divieti"] capaci — gli uni e gli altri — di operare *ab extra* sul condursi umano: tali all'occorrenza da poter giovarsi [se osservati] della guarentigia autoritaria disposta dalla *ecclesia regens*; o tali [se violati] da dover invece sottostare alla sua reazione: coercitiva-punitiva-correttiva (4).

---

(4) Resta sì fermo — in questa logica — il fatto dell'essere la *bona intentio* di ciascun soggetto [quale si forma e quale gli alberga in fondo all'animo] a porsi — essa soltanto — come causa della sua personale *aedificatio*. E ciò a prescindere dalla mera

Quel che sia di tutto questo, irragionevole resta peraltro la pretesa [d'assertorio carattere autocratico] che alla *utilitas animarum* — rimessa eticamente alla premura insurrogabile di ciascun essere umano — si possa soddisfare in via immediata, grazie all'intervento perentorio di questi o quegli "strumenti costrittivi". Insulso [non c'è che da ripeterlo] "costringere" taluno a una qual cosa che in tanto "vale" — in tanto produce il proprio effetto edificante — in quanto sia "cosa spontanea". Rimane questo un punto fermo: e tuttavia [pur rifiutandosi a tanto insensato semplicismo: e qual apprezzamento si senta dover darsene sott'altra angolazione] non si può non inquadrare la questione — per sodisfare al nostro compito — nella logica "giustificazionistica" dei canonisti e dei teologi di diligente militanza. C'è [si asseriva in chiave disciplinare canonistica: e largamente si seguita a asserire] che interventi autoritativi di quel genere ben possano rispondere all'intento [di tono diciamo "pedagogico": se non "paternalistico"] di "educare" i *subiecti legum*: di "correggerli" [di "renderli migliori"] con il colpire il loro errore, e con l'offrire ad essi una puntuale « *occasio aedificationis* »: al che giustappunto gioverebbe il lor essere tratti [« *iussu legis* », « *iussu iudicis* »] alla osservanza d'una norma cogente rettamente ordinata nei suoi fini. E si asseriva — e largamente seguita a asserirsi — che certe acconce intervencioni coercitive [come possono rendere migliori i singoli soggetti che ne sian fatti segno: colmandone le eventuali lacune emozionali e comportamentali, e corroborandone lo spirito] così possono assolvere — al contempo — a un ufficio "esemplare-edificante" rispetto ben anche agli altri consociati. Da un lato questi posson esserne affrancati [o possono esserne distolti]

---

*circumstantia extrinseca* che il tradurre in atto quella *bonitas* [il farlo a modo debito] sia comportamento pur anche imposto all'*agens* da un concomitante precetto d'ordine cogente. E resta fermo il fatto dell'essere soltanto la *mala intentio* del soggetto a porsi invece quale causa della personale sua *ruina*: indipendentemente [ben anche in questo caso] dalla *circumstantia* che intervenga una norma d'ordine cogente ad interdire al reprobò la messa in pratica di quella sua intima *malitia*. Produttivo però il fatto [a voler sempre tenersi alla logica d'un sistema totalizzante qual è l'ordine ecclesiale] che questa o quella normativa d'ordine cogente sia tale — per quanto in sé — da favorire le *circumstantiae* capaci d'una sollecitazione edificante. E produttivo il fatto che detta normativa venga a porre un freno alle *circumstantiae* capaci per contro d'una qualche azione forviante.

dalle « *occasiones ruinae* » cui li esporrebbe la licenza che loro si lasciasse di tradurre in atto impunemente certi intendimenti. E — dall'altro — quei singoli soggetti posson esser tratti a conformarsi alla provvida « *esemplarità del ben agire* ».

Una problematica del genere [fattasi estranea, lo sappiamo, agli ordini giuridici civili: quali venutisi via via informando al postulato liberale di rimettere a ciascun essere umano la responsabile gestione della propria eticità; per come sente dover farlo] resta pur sempre un che di ineludibile nella economia disciplinare-salvifica della *Sancta Ecclesia Christi*.

##### 5. Completezza “ratione scandali” dell'ordinamento disciplinare della Chiesa

A risulturne è che una tale “valutabilità disciplinare” [estensibile alla generalità degli *actus externi* per come giudicabili in ragione delle grandezze spirituali che volta per volta ne restino implicate] sia per sé tanto pregnante da offrire alla solerzia della Autorità Prelatizia un larghissimo campo di manovra: tanto spaziente — s'è veduto — da abbracciare [« *ratione aedificationis*” o “*ratione scandali*”] la « *generalità dei comportamenti umani* ». Con la qual cosa [ed è faccenda, questa, di incidenza canonistica nodale] viene a offrirsi alla *Ecclesia Regens* — quanto al “condursi estrinseco degli uomini” — la stessa capacità di operazione che spetta alla *Ecclesia Sanctificans* quanto al loro “intrinseco sentire”. Dico di tutti quei comportamenti [innumerevoli: non-classificabili nei propri caratteri specifici] che [per l'uno o l'altro tratto: per la “esemplarità”, che loro è propria, o per la loro “sconvenienza”] si presentino passibili d'un apprezzamento prelatizio: rispettivamente positivo o negativo.

Torna così a proporsi [secondo questa peculiare angolazione] il nostro solito motivo: della « *completezza dell'ordine ecclesiale* »: d'una completezza che [come concerne la “valutazione sacramentale” della “generalità degli atti umani”: sotto il profilo dell'intima loro rispondenza all'ordine “morale”, cui presiede, per decretazione inappellabile del Cristo Redentore, la Autorità Sacerdotale della *Ecclesia sanctificans*] così vien a concernere la “valutazione disciplinare” della “generalità” di quegli atti medesimi: sotto il profilo — questa volta — della propria rispondenza all'ordine “regolamen-

tare”, cui presiede [per decretazione parimenti inappellabile del Cristo] la Autorità Pastorale e Prelazia della *Ecclesia regens*. Per questa [per la *Ecclesia Regens*] si tratta di ottenere dai membri della *communitas fidelium* che il lor agire pratico non sia tale da poter turbare la « *quies* » di questi o quei compagni di cammino: se non la « *quies* » della intera *communitas viatorum*. E si tratta — per la *Ecclesia Mater* — di giovare ai propri figli, quali tenuti *in scrinio pectoris* al rispetto dei *bona spiritualia* a cui li chiama il Verbo: e ciò preservandoli — quei figli — dalle male insidie che la imprudente o deliberata sconvenienza d’un qualche altrui comportamento possa recare alla serenità del loro spirito. Col che a seguirne [nel contesto dell’ordine ecclesiale complessivo] è un organico potere di intervento della Autorità Disciplinare: non “*ratione peccati*” — questa vota — ma “*ratione scandali*”. E ciò viene a spostare il baricentro del sistema dalla considerazione personalizzata [« *sacramentale* »] dei moti coscienziali propri di ciascun essere umano — per come tali impulsi gli si formano e per come gli vivono nell’animo — alla considerazione oggettivante [« *disciplinare* »] dei modi operativi di questo o quel soggetto estraneo, che [incauto o dissoluto] può — a cagione del proprio condursi sregolato — recare nocumento al prossimo: provocando uno sviamento dell’altrui cammino verso la salvezza, o recando ad esso intralcio. Col che dalla « *gestione del peccato* » [quale si ingenera in colui che agisce, a danno di colui che agisce] l’attenzione viene a spostarsi sulla « *gestione dello scandalo* »: della turbativa che — nei fatti — o questo o quell’agente [lo voglia o non lo voglia, ne abbia o no contezza] può indurre nell’animo del prossimo.

E proprio questa convergenza di fattori [proprio questa “completezza” dell’ordine canonico, oltre che “*sub specie peccati*”, sì anche “*sub specie scandali*”] è cosa che vale a reclamare la presenza operativa — nell’ambito comunitario generale — d’una robusta “Potestà Prelazia” accanto alla “Potestà Sacerdotale”: onde alla figura della *Ecclesia sanctificans* e della *Ecclesia docens* viene a affiancarsi la figura della *Ecclesia regens*. Non solo: ma [per lunghi secoli] ben anche è valso — quel complesso concorso di fattori — a porre le premesse perché al mantenimento della “*pax Ecclesiae*” potesse concorrere “*effectualiter*” la stessa Potestà Politica Cristiana: incapace — s’intende — di prendersi cura con immediatezza del

fatto interiore del “peccato” [in quanto lesivo della salute spirituale del deviante: gelosamente pertanto riservato al potere sacramentale della Chiesa] ma ben in grado di farsi strumento autoritativo di prevenzione e punizione dei comportamenti personali [socialmente rilevanti] capaci — per l’un o l’altro verso — di farsi “nutritivi di peccato. E proprio [a lungo] s’è creduto in questa logica — dall’*e-stablishment* politico europeo — di potere e dover mettere la “*vis*” al riverente servizio della “*virtus*” (5).

6. *Vantata ordinazione della disciplinarietà cogente a « render gli uomini migliori »*

Alla *Ecclesia Regens* [a una *Ecclesia Regens* strettamente funzionale alle poziori istanze della *Ecclesia Sanctificans*] non semplicemente si compete — nel sistema — di mantenere la *quies fidelium* [e custodire l’*ordo constitutus*] sì anche si richiede — e soprattutto — di guidare e assistere ciascun singolo *viator* [preso nella propria irripetibile specificità] nell’arduo transito terreno verso la meta celestiale: non altrimenti raggiungibile da quel gramo viandante che attraverso la purificazione dell’anima sua propria, quale marchiata dal peccato edenico: resane schiava della *concupiscentia spiritus*, della *concupiscentia carnis*, della *concupiscentia rerum*. Viene così rappresentata la “disciplinarietà canonica” [la azione direttiva e coercitiva e punitiva di spettanza della Chiesa Prelazia: della

---

(5) Proprio il fatto or ora rilevato [proprio il fatto che una *coercitio contra nolentes*, estranea alla economia della eticità, sia invece esercitabile quanto ai comportamenti oggettivi d’ordine esemplare o forviante] s’è rivelato tale da porsi a fondamento — come per lunghi e lunghi secoli è avvenuto nei sistemi teo-politici informati a una pedante ortodossia — della postulata estensione [a salvaguardia d’un *ordo ecclesiae* coincidente con l’*ordo civitatis*] di appositi strumenti preventivi e coercitivi e punitivi: commessi allo “*officium advocatae*” delle Autorità politiche [alla rude possanza del “*brachium saeculare*”] in ragione per l’appunto d’un doveroso contenimento — o d’una doverosa repressione — di comportamenti personali capaci d’« *esse mali exempli* »: capaci di offrire al prossimo [com’è proprio dello “*scandalum*”] una insidiosa « *occasio ruinae* ». [Il che — va aggiunto — ha potuto ben concorrere a ingenerare l’equivoco d’una “*coercibilitas contra nolentes*” propria dell’« ordine canonico in quanto ordine canonico »: laddove non d’altro s’è trattato che d’un modo “strumentale” di porsi dell’« ordine civile »: d’un ordine civile partecipe dei valori spirituali di cui pur sempre era la Chiesa a farsi custode e attuatrice in via immediata].

*Ecclesia Regens*] alla maniera d'un che di "edificante": capace di confortare gli uomini di fede nel loro difficile cammino, e capace di premere sulla coscienza dei devianti così da riportarli sulla retta strada. Vero che « *Deus aspernitur coacta servitia* »: vero che « *coacta servitia Deo non placent* ». Anche però vero che [saputi trattare a modo debito] ben possono cessare — quei "*servitia*" — d'essere sentiti dai mortali come una gravosa costrizione: per prendere invece a essere adempiuti di buon animo: a essere "vissuti" come un che di rispondente [con appagante compiutezza] a una propria partecipazione empatica. E appunto questa diremmo essere stata la "piattaforma ideologica" [se possiamo chiamarla a questo modo] su cui — dal profilarsi della Grande Decretistica — ha mostrato di venir poggiata [in via teoretica] la funzione direttiva propria dell'ordine canonico, in quanto sistema istituzionale-normativo per sé attento a valutare al proprio metro e al proprio metro governare la "generalità" dei rapporti che passano fra gli uomini: a farlo [non in via "sacramentale": rispetto alla *salus animarum* di questo o quel singolo *viator*] ma in via "disciplinare": ossia in ragione della correttezza o della sconvenienza che presenta [*ratione exempli* o *ratione scandalii*] ciascuna condotta personale rispetto a quanti si trovino a esserne coinvolti per l'un aspetto o l'altro, o più semplicemente si trovino a esserne lambiti.

Talché [per passare dalla individuazione del sistema a una sua valutazione] non si può certo asserire che — di per sé considerato — sia spoglio di valore il criterio pedagogico al quale esso si informa: per cui l'« ingenerare l'abitudine a un buon comportamento » [mediante l'iterato « imporre un buon agire »] sia cosa in grado di implicare — nei soggetti tenuti alla obbedienza — una progressiva « assuefazione » [non alla sola « disciplina »] sì anche alla « virtù »: ciò quasi che un soggetto [oltre che farsi più "disciplinato", o più "prudente"] possa davvero accrescere — come « *abituandosi a esser buono* » — la propria statura etica. Se mai [pur ciò riconosciuto] non penso che si possa astrarre dal tener altresì conto degli esiti non altrettanto profittevoli che possono seguirne: ché [quali gli effetti positivi d'un oculato presidio coattivo della fede e dei costumi] è proprio la logica intrinseca al sistema a esporre chi ne sia soggetto [ed è critica severa] a una deriva spiritualmente grigia.

Si dà [pur ovviamente prescindendo dalla inaccettabilità, “culturale-politica-civile”, di qualunque residuo cedimento al vieto canone « *gladius iuvare debet gladium* »] si dà che proprio il “meccanismo omologante” fondato sul criterio pragmatistico della “*adsuefactio-dissuefactio*” sia tale da rivelarsi per sé smorto [“opacizzante”] nella esigente economia d’un fervido ordine salvifico. A presentarsi è sempre il rischio d’un divario fra il « *bonum factum* » e il « *bene factum* ». Ben poco realistico presumere — in chiave diciamo “praticistica” — che [fatti agire a modo debito: « *inducti ad virtutem ex multiplicatis actibus* »] i singoli finiscano — via via — con il sentirsi realmente compartecipi [con edificante vividezza] dei valori sottesi alla condotta reale loro indicata: loro ingiunta. Piuttosto a presentarsi è il rischio che — a risulturne ribaltato nell’animo dell’*agens* — finisca con l’essere il rapporto dinamico fra il “sentire” [fra l’essere partecipi fervidi d’un “credo”] e il mero “agire”: quasi non debba essere l’azione a seguire al pensiero, a realizzarlo, sì piuttosto — alla rovescia — possa essere una semplice “abitudine” [indotta, per giunta, *ab extra*] a farsi meccanico veicolo di infusione — o di conculcamento — delle idee: sin dei più riposti convincimenti personali, dotati d’una carica di “superiore doverosità”.

Il rischio [specialmente serio agli occhi di chi davvero crede: « *toto pectore* »] è che — venendo incongruamente a prevalere il “momento disciplinare” sul “momento salvifico” — finisca col determinarsi nell’intimo dell’animo come un calo di “tensione mistica”: come un calo di “coinvolgimento numinoso”. Il rischio è che la religione [la « *pietas adversus Deum* »: fra tutte la più nobile: la più fascinatrice] cessi d’esser “alimento” — cessi d’essere “lievito dell’animo” — per farsi piuttosto gretta “disciplina”: se non semplice “costume”. Può capitare — insomma — che a seguirne sia la inversione del rapporto fra il pensare e l’agire: onde si dia che un uomo più non “agisca come pensa”, sì piuttosto finisca col “pensare come agisce”: come è “fatto agire”. Col che quella esigente “*pietas*” rischia il digradare in una semplice “abitudine”: piuttosto “subita” che “vissuta”. Con l’ulteriore aggravante che [nel rapporto di vita con il prossimo] un atto tepido di fede — più apparente che reale — venga per giunta a tramutarsi [come ritorcendosi contro se mede-

simo] in un che di “a-religioso” o sin di “irreligioso”: di “nutritivo di peccato”, per dirla alla maniera canonistica (6).

Il « *modus sese gerendi cum deitate* » è cosa ben più seria del « *modus sese gerendi cum hominibus* ».

#### 7. *Disposizione dell'ordine disciplinare ecclesiastico in ragione della prevenzione dello “scandalo” e del suo contenimento*

È la duplice nota dianzi rilevata [dico del fatto che la osservanza della regola morale, in quanto regola morale, non possa venir imposta alle umane coscienze che siano aliene da accettarle, e dico del fatto che imponibili *in nolentes* siano invece gli “atti esterni” conseguenti al rispetto concreto della regola] è questa duplice nota distintiva a condizionare — nella sua capacità di operazione — il sistema disciplinare della Chiesa. Sfugge a qualunque verificabilità nell'intimo dell'animo [e sfugge a qualunque imposizione *ab extra*] la « *fides in Christum* » e sfugge la « *fidelitas in ecclesiam* », quali si richiedono alla genuinità di quei soggetti in quanto membri della *ecclesia militans*. E sfuggono a verifica e imposizione coercitiva la « *dilectio* » e la « *caritas* »: quali [nel nome della « *fraternitas in Christo* »] debbono esserci di sprone — nell'intimo sentire — e debbono esserci di guida nel doveroso aprirci verso il prossimo: verso chi abbia bisogno di conforto, di assistenza, di pietà. Se questo è vero [se la Fede e i conseguenti schietti moti d'ubbidienza e d'altruismo non possono venirci imposti dal di fuori] ben anche è però vero — pur questo ricordiamolo — che governabili *ab extra*

---

(6) Si può sì ottenere [« *iussu legis* »] che il destinatario di questo o quel comando — oppure di questo o quel divieto — faccia in concreto quanto gli si ordina, o che si guardi in concreto dal fare quanto gli si vieta. Ma questo gesto oggettivo di ubbidienza [qual e quanto peso possa avere per l'ordine sociale, che largamente può giovare in chiave di “sacralizzazione del Potere”: e quanto peso possa avere per le umane creature, le quali non possono che stare ai meri fatti: ad « *ea quae parent* »] quel gesto d'ubbidienza resta per sé privo di qualsiasi pregio positivo [o può ben anche rilevare malamente] agli occhi del Creatore. Non può sfuggire a un Dio del rango del Dio Testamentario [il quale « *videt omnia quae sunt, et quae fieri possunt* »] non può sfuggire alla Sublimità d'un tale Nume la realtà vera di ciò che accade in terra: e questo tanto in ordine ai rapporti che passano fra gli uomini, quanto in ordine alle singole coscienze personali che volta per volta vi si trovino coinvolte.

[ben anche ottenibili perciò *contra nolentes*] sono invece gli “atti esterni” [son gli “*actus ad alteros*”] nei quali l’ordine ecclesiale postula che vadano esternate [diciamo così “concretizzate”] quella « *fides* », quella « *oboedientia* », quella « *dilectio* », quella « *caritas* ». È come dire che [non praticabile *effectualiter* in sede “etica”: nell’esercizio della funzione “sacramentale”, qual è propria della *ecclesia sanctificans*] una pressione autoritaria si presenta per contro esercitabile sul piano più semplicemente “disciplinare”, qual invece è quello governato dalla *ecclesia regens*: non in diretta funzione — questa volta — della redenzione del peccatore [della rigenerazione del suo spirito: non altrimenti ottenibile, ripeto, che in virtù d’un moto interno non-surrogabile e quindi non-coercibile dello stesso peccatore] ma in funzione della copertura della *ecclesia militans* [della *ecclesia hominum viventium*] dalla capacità suggestiva distortrice propria degli “atti scandalosi”: tali — per come si presentano — da poter tendere una insidia [*“skándalon”* è la “pietra dell’inciampo”] alla serenità di questo o quel *fidelis*, o della *communitas fidelium*.

Si viene così a dare che [mentre la “positività-negatività morale” di questo o quel comportamento personale è qualificazione da rapportare strettamente alla coscienza etica di chi lo pone in atto] si invece è alla coscienza etica degli altri che c’è da rapportare la “positività-negatività sociale” di quel medesimo condursi: rispetto sia a coloro che vengano a trarne giovamento, sia a quegli altri che siano invece esposti a sopportarne gli eventuali effetti sfavorevoli: eticamente infesti. E giusto in ciò si manifesta — in seno alla realtà ecclesiale — la più dimessa “strumentalità” che è propria della “disciplinarietà canonica” [quale riferibile agli *homines viatores* congregati nella *communitas hominum viatorum*] rispetto alla “poziore vincolatività” che si compete alla “precettività morale” in ordine a ciascun singolo *viator*. Ed è questa puntuale circostanza [è il fatto che l’ordine disciplinare canonico sia « strumentale all’ordine morale » siccome interpretato in termini cattolici] è questa ragione a comportare — di stretta conseguenza — che l’ordine canonico subisca [« *in sua substantia* »] i condizionamenti strutturali e funzionali che gli vengono da tale collocazione sussidiaria. Sì certo valido il principio [già veduto] che — se non si può costringere alcuno ad esser buono — ben invece lo si può forzare a tenere un

buon comportamento. Non si può tuttavia non far i conti [se ci si passa la espressione] con la “capacità di coercizione” che — in via pratica e prima ancora in via teorica — sia ascrivibile ai singoli ordinamenti umani rispetto ai quali la questione volta per volta venga a porsi. Nel che [« *canonice loquendo* »] non si può — non dico far tutt’uno — ma raccostare [considerandole come in parallelo] due questioni eterogenee: che non sono parallele, né potrebbero. Non paragonabili difatti la capacità coattiva e i modi di tradurla in atto — che son propri del *ius canonicum* qual ordine disciplinare della Chiesa — alla capacità coattiva [e ai mezzi per tradurla in atto] che son propri del *ius civile*, rispetto alla ordinaria relazionalità comunitaria.

Del che non sempre parrebbe farsi carico a dovere la usuale Canonistica: portata — per come si direbbe — a rivendicare [con irriducibile tenacia] al *ius canonicum* il requisito qualificativo della « *giuridicità* »: d’una giuridicità esemplata sui consueti archetipi, quali sapientemente elaborati dalla Dottrina Generale del Diritto in ragione della ordinaria relazionalità comunitaria.

#### 8. *Ordinazione funzionale del ius rispetto all’ethica*

Parrebbe disvelare la cultura teologico-giuridica di Curia [e con essa la più parte della Canonistica laicale] una persistente ritrosia — come una innata diffidenza — verso una netta « *partizione deontologica* » fra il « *ius* » e l’« *ethos* »: ritenuta capace [si direbbe ] di risolversi in un paventato allentamento — per l’uno o l’altro tratto — del rigido legame che [stando al magistero autentico ecclesiale] deve tener stretta — secondo un nesso indissociabile — la « *doverosità giuridica* » alla « *doverosità morale* ». Tenacemente incline s’è mostrata quella Scienza [lo sappiamo] e seguita a mostrarsi a sfumare la linea di confine fra le due province deontologiche: a renderla come evanescente. Dico del suo mirare a estendere certe connotazioni del diritto all’etica, e certe connotazioni dell’etica al diritto: ciò quasi che una “distinzione concettuale” troppo netta possa — inopinatamente — dare ingresso a una “separazione” fra l’una e l’altra normativa. Il che [agli occhi devoti degli Uomini di Chiesa] è cosa giustappunto inaccettabile: in non ripianabile contrasto — per come loro appare — con i criteri teonomici e teotropici

ai quali quegli Uomini di Fede [se Uomini di Fede] non si possono sottrarre.

Viene così a darsi — più e più volte — che a pararcisi davanti [nelle correnti trattazioni canonistiche] sia un che di raccostabile a una “sistemica bifronte”: la quale [come, da un lato, mostra di procedere, sebbene in termini generici, a una sorta di « *omologazione del diritto all'etica* »] così — per altro verso — parrebbe ben anche metter mano ad un processo [diciamo “speculare”] di « *omologazione dell'etica al diritto* ». Non semplicemente si assume [com'è debito] che la “normatività istituzionale-disciplinare” della Chiesa debba strumentalmente informarsi alla “normatività morale” di ascendenza celeste [e debba rispettarla: anzi promuoverla] ma non si ristà sin dall'ascrivere direttamente al *ius canonicum* il compito “salvifico” di ottenere la *salus animarum* dei *subiecti canonum*. Tant'è che — sullo slancio — si è giunti a postulare [in termini integristici] una « *identità totale tra la verità teologica e dogmatica e la verità giuridica ecclesiale* », onde al *ius canonicum* si trasmetterebbe la « *valenza soteriologica intrinseca al dogma* ». Col che si sopravvaluta oltre il segno [diremmo: si “enfattizza”] il ruolo — quanto si voglia eletto — cui è tenuto l'apparato istituzionale-disciplinare della « *ecclesia militans* »: della « *ecclesia in terris constituta* ». Si perde insomma il senso dell'essere quest'ordine terreno semplicemente “funzionale” rispetto all'ordine divino: che è quello al quale propriamente si compete — nei modi della precettività morale — il governo delle singole coscienze: per come queste si disvelano alla ineludibile onniveggenza dell'Altissimo.

Può così finire che venga a smarrirsi — sull'abbrivo — il senso [quale non può sfuggire agli Uomini di Fede] della superiore elevatezza dell'*ethica* rispetto al *ius*. Dico della pozione vincolatività della “obbligazione di coscienza” rispetto alla “obbligazione giuridica”: alla obbligazione “non altro che giuridica”. Si può finire insomma col perdere il senso che — se questa [se la obbligazione giuridica] impegna “quanto agli uomini”, e “quanto alle umane Istituzioni” — l'altra [la obbligazione di coscienza] è nientemeno impegnante “quanto a Dio”: secondo un nesso [per chi davvero crede nel Divino] incomparabilmente più stringente. Non va dimenticato [nel metter mano al tema] che l'« ordine morale » — quale presupposto dall'ordine cristiano — è così fatto da trascendere la

capacità di normazione propria della Chiesa, o quella d'alcun'altra Potestà terrena. Non va dimenticato che [nella logica d'un sistema teocentrico e teonomico coerente] quella di carattere morale è normatività da ascrivere — con tutta immediatezza — alla Autorità Superlativa del Signore Eterno. Non altro Potere [ricordiamolo] se non quello divino è sì valente da investire — con tutta compiutezza — la costituente pneumatica degli uomini; né altro potere è sì valente [ricordiamolo] da operare — in via risolutiva — sull'ultimo destino delle anime. Non il Legislatore umano [quale la sua eminenza, quali le sue ambizioni, quale la sua capacità carismatica o coattiva] non quel Legislatore può presumere che tanto sia pregnante la sua volontà e capacità nomopoietica da « *astringere gli uomini in coscienza* ». Egli non ha questo potere. È Dio soltanto [nel presupposto dogmatico dell'Alta Sua Sovrintendenza] è Dio soltanto Quegli che può farlo. È solo la “ratifica celeste” [ricordiamolo] a poter fare che una legge umana venga a vincolare i suoi destinatari non solo « *propter iram* » sì anche « *secundum conscientiam* ».

Ben si può dire — sempre in questa logica — che in tanto la “ubbidienza agli uomini” potrà giovare eticamente a chi ubbidisce [in tanto quell'adempire potrà essergli giovevole rispetto alla salvezza] in quanto si risolve — nel suo intimo — in schietta “ubbidienza a Dio”. Questo il motivo di fondo del sistema: non poter prescindere l'imperativo celeste [il “comandamento totalizzante” dell'Essere Supremo che agli uomini volge “dal di dentro”] da un “consentimento edificante” dei destinatari: i quali — nella “consapevolezza del precetto” — « vogliono » onorarlo. La “*puritas*” dell'anima [la « limpidezza della coscienza etica di ciascun essere senziente »] è qualificazione spirituale positiva che — nel contesto d'un sistema salvifico teo-nomico — dipende *quoad essentiam* dal franco assentimento partecipativo che questo o quel singolo soggetto [nel vivere la vicenda umana che gli è propria] avverta — *intus in pectore* — superiormente doveroso dare a certe tavole assiologiche che sopravanzano [con smisurata assolutezza] la sua capacità dispositiva. Ed è la stessa “*impuritas*” dell'anima [è la « opacità della coscienza etica di questo o quell'essere senziente »] a dipendere — *quoad essentiam* — dal negato assentimento personale che a quel superno codice assiologico si arbitri di opporre [nel suo intimo] o l'uno o l'altro essere umano.

9. *Eterogeneità della regola giuridica rispetto alla regola morale: preminenza della vincolatività morale rispetto alla vincolatività giuridica*

Il differenziarsi della due esperienze [della « ubbidienza agli uomini », quanto che dotati di potere e di carisma, e della pozione « ubbidienza a Dio Signore »: sconfinatamente più impegnante] un simile “dualismo” non può non implicare la soggezione degli umani a moduli normativi di diversa caratura: e di diversa rilevanza. Proprio della “normatività sociale” [di specifica funzione “interpersonale”] è il prendere in diretta considerazione i comportamenti dei singoli soggetti agenti per come tali comportamenti si presentano nella loro entità fattuale: per come vengono a aver parte nella realtà comunitaria. Tali le regole giuridiche profane: le quali [quanta la eccellenza dei « valori di vita civile » ai quali attendono: e quanta la propria capacità di soddisfare a quei valori, nel superiore interesse della « umanità in cammino »] non mirano — nella immediata concretezza del loro meccanismo funzionale — a far presa sull’intimo dell’animo: non si propongono [volendo prescindere, s’intende, da certe formole retoriche] di farsi « *fattore determinante della coscienza civile* ». Ben più semplicemente quelle regole pretendono d’« *essere ubbidite* »: d’esserlo nei singoli episodi di vita reale che volta per volta si propongono. Non conta [per l’« ordine giuridico civile » in quanto « ordine giuridico civile »] che i *cives* — agendo per come loro si richiede — si facciano guidare nel lor intimo da proponimenti edificanti: col che accrescano [ciascuno per sua parte] la propria “dimensione civile” (7).

---

(7) A interessare l’« ordine giuridico civile in quanto ordine giuridico civile » è il “fatto reale” [è la “realtà sensibile”] che determinati comportamenti umani siano effettivamente posti in essere: che lo siano in tal maniera da appagare le aspettative dell’*agens*, e in tal misura da giovare [per lo meno da non nuocere] alla *utilitas* dei soggetti verso i quali il destinatario del precetto sia tenuto a questi o quegli adempimenti. E insieme a interessare all’« ordine giuridico civile in quanto ordine giuridico civile » è il “fatto reale” [è la “realtà sensibile”] che altri comportamenti umani siano per contro impediti — nella effettualità che loro è propria — o siano censurati. A venire così in gioco sono “condotte pratiche tangibili”: le sole da cui possa dipendere che il destinatario del precetto agisca [in positivo o in negativo] sul patrimonio o sulla persona stessa degli altri consociati: e che nel farlo giovi o nocca — non a se medesimo — ma all’ordine

Diverso [più profondo] il compito della precettistica morale: volta [per come questa è invece nella “operatività intra-personale” che le è propria] a ottenere che i singoli individui — respingendo queste o quelle maligne seduzioni — si facciano partecipi convinti di valori per contro edificanti. Conta eticamente che davvero quei benéfici valori essi li sentano; conta che li nutrano nel petto: così arricchendo il patrimonio di spiritualità [il « *bonus thesaurus cordis* »] del quale ciascun essere umano è singolarmente portatore, e ciascun essere umano singolarmente è responsabile. Quanto a ciascuno si richiede è un’intima “adesione partecipativa” [è un provvido “coinvolgimento edificante”] senza di che — per lui — la sollecitazione rivoltagli *divinitus* rimarrebbe cosa inerte. Né varrà altrimenti — il suo condursi pratico — che qual indice disvelatore del grado di “moralità” [o del grado di “non-moralità”] di quel suo ascoso stato coscienziale.

E quindi — in merito — non può non conseguirne [in sede tecnica] un differente argomentare cognitivo e costruttivo. Una cosa è il prendere a oggetto di disamina scientifica un sistema istituzionale e disciplinare che si ponga [nei modi dell’ordine civile] siccome “strumentale” rispetto al “condursi estrinseco” degli uomini, qualificato dagli intenti che lo determinano e che gli danno senso. Ben altra cosa è l’applicarsi a un sistema istituzionale e disciplinare [qual è l’ordine ecclesiale] che venga invece a porsi — nei suoi propositi essenziali — siccome “strumentale” rispetto al “condursi intrinseco” degli uomini: tenendo così conto — non tanto del rapporto ch’essi vengano l’uno con l’altro ad instaurare — sì piuttosto del rapporto che [nel determinarsi a agire come agisce] ciascun essere umano stringe con se stesso. Di qui una riflessione che non ha un valore semplicemente culturale-critico [sul come intendere in astratto la realtà effettuale cui ci si rapporta per intenderla] ma finisce col riflettersi sulla stessa “consistenza oggettiva” di tale realtà presa in esame. Dico delle “forzature omologanti” [fra il *ius canonicum* e il *ius civile*] cui — troppo spesso — indulge [s’è veduto] la Canoni-

---

sociale. Talché l’« *animus operantis* » [per come percepibile *ab extrinseco*] non varrà se non alla maniera d’un fattore qualificativo dell’« *opus operatum* ».

stica corrente: come a voler fare della “disciplinarietà ecclesiale” un che di raccostabile [almeno a grandi tratti] alla “disciplinarietà civile”: quasi che il *ius* da rapportare alla esperienza della Chiesa Cattolica Apostolica Romana sia [con gli opportuni aggiustamenti tecnici] un che di equiparabile a quella ch'è la esperienza precettiva dello Stato: del nostro « *Stato di Diritto* »: « *Stato costituzionale di Diritto* ».

Di qui una operazione che non altro rimarrebbe se non un mero “abbaglio intellettivo” [non altro che “culturalmente forviante”] se non fosse per l'intimo rapporto interattivo che — più e più volte — vien a correre fra “schemi sistematici” e “realtà vissuta”. Accade difatti non di rado che certe “pregiudiziali didascaliche” finiscano proprio con l'agire [se ne abbia o no intenzione: se ne abbia o no contezza] sulla stessa “realtà empirica”: erroneamente interpretandola, o manipolandola a proprio piacimento: a propria simiglianza. Col che si manca di tener in conto quanto possa la spigliata applicazione d'un simile metodo comparativo farsi in effetti apportatrice di “esiti falsanti”: e non sul piano teoretico soltanto, ma sullo stesso piano della realtà effettuale: del « vissuto umano ». E son esiti capaci — nel caso — di distorcere lo spirito dell'ordinamento generale della Chiesa: misconoscendo lo stesso *proprium quid* che lo fa essere un qualcosa a sé [un *unicum*] nella vicenda storica degli uomini. Come c'è in vero da distinguere [e c'è da tener distinta: vuoi in sede teoretica, vuoi pratica] la problematica attinente all'ordine ecclesiale, inteso qual “ordine morale”, dalla problematica attinente a quell'ordine medesimo inteso invece qual “ordine istituzionale” e “disciplinare” — così c'è da respingere la tendenza [cui già s'è fatto cenno] della corrente Canonistica a rivendicare al *ius canonicum* [al quale giustappunto spetta il disciplinamento dei tratti istituzionali e disciplinari del sistema] una “giuridicità” paragonabile — anche se solo a grandi linee — alla “giuridicità” che si compete al *ius civile* quanto al governo della *civitas*. Dico della tendenza a porre in essere un processo [tutto che elastico] di « *omologazione dell'ordinamento della Chiesa a quello dello Stato* »: come a voler fare della Chiesa un « quasi-Stato ». Dico d'una *ecclesia* concepita nei modi [s'è veduto] d'una « *societas iuridice perfecta* »: giudicata equiparabile [pur questo s'è veduto]

alla « *societas iuridice perfecta* » costituita dalla attuale « *civitas* » per come venuta a evolversi nei secoli.

\* \* \*

Risponde alla natura delle cose che [proprio perché attento alla relazionalità comunitaria per come si svolge nel concreto: e proprio perché attento alla prevenzione o risoluzione di conflitti fra soggetti diversamente interessati] l'ordine statale assuma la « *coercibilitas contra nolentes* » come proprio carattere fondante: senza di che il sistema giuridico civile non sarebbe quel che è chiamato a essere. È forza che a risolvere i conflitti [quali abbiano a insorgere in proposito] sia istituzionalmente abilitata una « *auctoritas super partes* » capace di vedere tradotte nelle cose — « *contra nolentes* » — le proprie determinazioni potestative: e questo vuoi nei modi d'una esecuzione d'ordine specifico, vuoi in via risarcitoria. Laddove « giudice della coscienza » [lo sappiamo] è « ogni singola coscienza nella sua propria vicenda esistenziale ». E questa [la « coscienza in quanto giudice di sé »] può sì essere debitamente “illuminata” da questo o quel fattore magisteriale e pastorale; può sì essere “ammunita” ed essere “guidata”, ma non può essere “supplita”. La « *bonitas* » [non ho che da ripeterlo] è fenomeno affettivo che — rimesso com'è al modo insurrogabile di ciascun singolo umano di gestire la propria eticità — resta per ciò non ottenibile « *in nolentes* ». Essa [la « *bonitas* »] può sì essere “promossa”: può sì esser “favorita”. Non può essere “imposta”. E — per sua parte — può esser la « *malitia* » a venire “impugnata” e “combattuta” nelle sue manifestazioni esistenziali: a venir “punita”, quanto che sia severamente. Ma neppur essa [neppure la *malitia*] può esser “divelta” da un'anima, se a ripudiarla non sia quest'anima medesima.

La coscienza d'un soggetto è “cosa tutto sua”. “Tutto suo” il patrimonio spirituale di ciascuno. L'idea dell'altro non è “erronea” solo perché “diversa”: men che meno “eretica”. Può sì esser “confutata”, non “repressa”.

CAPITOLO XI  
POSIZIONE DELL'ORDINE CANONICO  
RISPETTO ALL'ORDINE CIVILE

1. Pluralismo istituzionale: proliferazione nell'ordine civile delle cosiddette "società intermedie". — 2. Diffusa propensione delle "società intermedie" a porsi come "entità autocefale". — 3. Ponderato regime pubblicistico delle "società intermedie". — 4. "Monopolizzazione" statale dell'uso della forza. — 5. Eventuale estensione ausiliaria della coercibilità statale alle esigenze disciplinari delle "società intermedie". — 6. Non raffigurabilità come "società intermedie" delle comunità religiose. — 7. Conseguente non estensibilità ausiliaria della « coercibilità statale » alle esigenze proprie dell'ordine ecclesiastico. — 8. Non estensibilità meccanica di queste conclusioni ad altre esperienze religiose. — Non invocabilità quanto all'ordine ecclesiale dell'abusato principio pubblicistico « *ubi societas ibi ius* ».

1. *Pluralismo istituzionale: proliferazione nell'ordine civile delle cosiddette "società intermedie"*

Il discorso che va fatto — movendo dall'angolo visuale delle Istituzioni settoriali per sé considerate — va integrato con quanto ben anche è forza dire a voler porsi stavolta sul versante dell'ordinamento generale della *civitas*: a voler come tener conto dell'altra faccia del problema: del modo nel quale — per sua parte — sia la legge dello Stato [dello « *Stato costituzionale di diritto* »] a volgersi — dal "suo" punto di vista — alle minori istituzioni, quali appunto si presentano nell'ambito della comunità nazionale complessiva e quali appunto agiscono in quell'ambito. Vale distinguere — in effetti — e vale tener distinti gli apparati normativi "delle" formazioni sociali [quelli che a ciascuna istituzione si appartengono per il medesimo suo « esserci »] dall'apparato normativo "sulle" formazioni sociali, qual è costituito — per sua parte — dalla disciplina delle singole categorie consociative cui [in via istituzionale] attende l'opera disciplinatrice dello Stato. Accade [nella poliedricità d'un tal

assieme] che alle qualificazioni cui addiventgono — ciascuno a sua specifica misura — gli « ordinamenti sociali settoriali » [ascrivibili in proprio alle minori istituzioni] si accompagni e sovrapponga — rispetto alle medesime vicende umane — la concorrente valutazione autoritativa dell'« *ordinamento eminente dello Stato* », quale preposto alla interezza dello stabilimento comunitario politicamente organizzato: valutazione — questa — riferita [secondo criteri di rilevanza statualistica] a quelle stesse minori istituzioni: ai loro ordinamenti: ai loro dispositivi strutturali: alle loro attività.

S'è visto che — da tempo — [per reazione a certe prevenzioni e certe fisime dello Stato non-interventista: attento, per come questo s'è mostrato nel suo nascere, a togliere di torno ogni superstite diaframma fra *citoyens* e *loi*] è venuta emergendo — nell'orbita formale degli Stati liberali-democratici — ed è venuta maturando una duplice istanza garantistica, in ragione d'una tutela più efficiente della “autonomia delle persone”. Da un lato [a salvaguardia di quelle che noi oggi siamo soliti chiamare « *libertà sociali* »] ci si è preoccupati di supplire a certe inique insufficienze economicistiche del freddo individualismo liberale: rivelatosi capace — nei suoi eccessi — di esiti socialmente sperequati, a scapito dei soggetti deboli più facilmente emarginabili. E d'altro lato [a salvaguardia delle « *libertà politiche* »] ci si è preoccupati di opporre un argine a paventate prevaricazioni totalitarie e statolatriche: giudicate — a loro volta — più facilmente esercitabili su cittadini [“sudditi”] lasciati in uno stato di inerme isolatezza. N'è così venuto il costituirsi e l'operare *in civitate* di « *aggregazioni settoriali organiche* », precisamente attente a consentire una più efficiente « *tutela associata della autonomia delle persone* »: ciò anche in ragione della prevenzione e del contenimento di prevaricazioni economiche e sociali esercitabili da centri di potere d'ordine privato. Ed è venuta — per di più — emergendo [via via affermandosi nei fatti] una intensa istanza comunitaria: non in chiave semplicemente “garantistica” — stavolta — ma in chiave altresì “promozionale”. Dico del proliferare — nel corpo sociale complessivo — di « *formazioni solidaristiche* »: non più — stavolta — attente a far come da “diaframma” fra i soggetti privati e il pubblico potere, sì piuttosto ordinate a far da “tramite” fra gli uni e l'altro: in tal maniera da avviare i singoli individui [siccome congregati d'intorno a comuni valori e comuni utilità] a

una partecipazione più sentita — « *uti universi cives* » — alla vita reale della *civitas*.

Energico il processo di crescente « istituzionalizzazione » di simili stabilimenti aggregativi: tale da fare di queste « *formazioni sociali* » [funzionalmente orientate o verso l'una o verso l'altra utilità] altrettante « componenti ordinarie della *civitas* ». E specialmente intenso l'apporto costruttivo che la riflessione istituzionistica ha recato — e seguita a recare — all'affermarsi delle formazioni sociali che si dicono « *intermedie* »: nelle quali i rispettivi appartenenti [per non più trovarsi « *soli davanti alla legge* »] si consociano — « *sua sponte* » — in ragione d'un organico « programma mutualistico », del quale sono fatti e si sentono partecipi: così da provvedere [tutti assieme: « *unitis viribus* »] alla concomitante tutela e all'attuamento delle utilità condivise, e insieme provvedere [nel rispetto di quel comune patrimonio] alla concomitante tutela e all'attuamento del *suum particulare* di pertinenza di ciascun singolo sodale. E tutti [debbo credere] più o meno conveniamo sulla proficuità civile — in ragione del progresso intellettuale-politico-economico dell'*una civitas* di cui siamo cittadini — d'una operosa compresenza nel Paese d'una « pluralità di posizioni ideali » e « culturali »: di tanto impatto dialettico [nel loro confrontarsi apertamente: « dialogicamente »] da concorrere — recando ciascuna un proprio apporto costruttivo e critico — all'approfondimento delle tematiche sociali generali, ed al raggiungimento d'una ponderata disciplina pubblica [valevole per la indifferenziata generalità dei *cives*] delle molteplici questioni di vita reale che vengono man mano maturando, e vengono man mano presentandosi nella esperienza comunitaria complessiva.

E questo [della « *istituzionalizzazione degli interessi parcellari* »] è fenomeno sociale divenutoci man mano familiare. Anche però è successo d'altro canto che — sorte dapprincipio per far come da vigile raccordo fra singoli individui e pubblico apparato — certe aggregazioni corporative [venute progressivamente irrobustendosi: talvolta sin ingigantendosi] siano via via riuscite ad acquistare una autorità sì pervadente — sui rispettivi consociati — da giungere in fine a contraddire per più tratti al proprio ufficio tutorio originario. Molto è cambiato — nel frattempo — nella esperienza della *civitas*: talché s'è dato che la personale autonomia dei singoli non abbia più solo da guardarsi [negli anni in cui viviamo] dallo « *strapotere dello*

*Stato* », ma le tocchi sì anche di difendersi dalla compressione [fattasi viepiù invasiva] d'altri « *Poteri forti* ». A venir al proscenio — in questa linea — è una montante moltitudine di « *strapoteri extra-statali* »: e [come per un curioso paradosso] a far sentire specialmente gravoso il loro peso hanno finito con l'esser giusto gli organismi societari che [stando ai propri moduli nativi] dovrebbero condursi alla maniera di strumenti istituzionalmente deputati a specifico presidio della libertà politica e economica dei singoli. Viene così a darsi che alla originaria problematica [d'una « *effettiva guarentigia della libertà degli individui nella comunità politica* »: « *nella comunità civile* »] vengano poco per volta subentrando — e vengano poco per volta sostituendosi — problemi d'altro segno: attenti [questa volta] a una esigenza di presidio della libertà degli individui « *nelle comunità particolari* »: e « *dalle comunità particolari* » (1).

## 2. *Diffusa propensione delle "società intermedie" a porsi come "entità autocefale"*

Non può non preoccupare — in un tal quadro — il diffuso processo metamorfico che vede certi organismi comunitari coltivare una crescente propensione a porsi come « entità autocefale »: quasi *sibi principes*. Il che più non li fa essere strumenti funzionalmente deputati a un « incremento della personalità dell'uomo ». Può farli

---

(1) Finisce [sempre che beninteso ci si astenga dalle ritrite querimonie del solito « anti-statalismo di maniera »] finisce che — dall'essere veduto come il « *nemico contro cui difendersi* » — lo Stato venga via via riaccreditato d'un suo prezioso « *ruolo garantistico* ». Parlo — s'intende — d'uno Stato che [mettendo a frutto trascorse improvide esperienze] sappia ristrutturare le proprie attribuzioni d'istituto in un modo che più da vicino si raccordi all'indole dei tempi: e sappia perciò recuperare — nella sua pienezza — quella funzione di « presidio delle libertà individuali » che [sebbene malamente contraddetta da molteplici espressioni della « realtà politica corrente »] fedelmente risponde — non di meno — alla « *prospettazione ideologica nativa dello Stato di Diritto* ». Sta a questo [sta allo Stato di Diritto] — per quanto qui preme rilevare — di « *interponere suam auctoritatem* » anche nel campo dei rapporti che le « formazioni sociali » [massimamente quelle egemoni] instaurano con i singoli: sia con gli individui che ne sono membri, sia con la generalità degli altri componenti della *civitas*. E spetta allo Stato di Diritto intervenire anche nel campo dei rapporti [spesso marcatamente antagonistici] che dette formazioni vengono a intessere e vivere fra loro.

piuttosto diventare altrettanti « apparati di gestione del potere sociale costituito »: può farli essere [diciamo] altrettanti « centri di potere », portatori di propri « interessi di apparato ». Tant'è che [agli occhi di chi non ha perso fiducia nell'alto compito civile dello Stato Costituzionale di Diritto] il Pubblico Potere — non più veduto alla solita maniera d'un « nemico contro cui difendersi » — finisce con l'essere « riaccreditato » [se può dirsi] d'un rinnovato « ufficio garantistico ». Potremmo sin parlare — in questa prospettiva — d'una sorta di « intermediazione di ritorno dello Stato »: d'uno Stato non più invadente — stavolta — sí piuttosto tratto [dalla mutata congiuntura storica] a contenere il ruolo che quei montanti centri potestativi pretendono di svolgere rispetto ai *cives* che si trovino a doverne subire il prepotere. Tant'è che — in una siffatta prospettiva — vien come a prendere respiro un diffuso “rimpianto pubblicistico”: non già volto a uno “Stato purchessia” [prevaricatore, magari, o inefficiente] sí attento invece ad uno “Stato funzionante”: il quale — nei suoi intenti — « voglia compiere il suo ufficio », e — nella sua efficienza — « sappia compierlo ».

Non si può non tener conto — nel guardare al tema — che [in un regime qual è quello democratico: incardinato sul canone primario della « centralità della persona »] il riconoscimento civile dei poteri di specifica spettanza dei “corpi sociali organizzati” non è cosa che possa andare dissociata dalla considerazione prioritaria dei “diritti indisponibili” che intrinsecamente si appartengono alla « dimensione umana di ciascun essere umano ». E infatti guarda — quell'assetto pubblicistico — alle « formazioni sociali » come a un qualcosa di « ordinato alla promozione umana dei rispettivi appartenenti ». Volge ad esse come a espressioni aggregative dalle quali a dover trarre diretto giovamento siano giustappunto gli individui [siano i “singoli”] per il fatto — costituzionalmente impreteribile — che quelle formazioni son deputate a essere l'ambiente ove « si svolge la loro personalità ». È — ricordiamolo — il miglioramento personale di quei singoli aderenti [è il lor avanzamento umano] ciò che dà senso — in chiave democratica — alla loro appartenenza al gruppo. E quindi un coerente *favor legis* ben può gratificare quei corpi sociali in questa loro “proficuità personalistica”: in ciò che provvedano appunto a suffragare la qualità spirituale e civica dei propri appartenenti, e provvedano appunto ad arricchirla. Laddove

contrasterebbe frontalmente con l'impianto giuridico-politico-ideologico del sistema il fatto che il riconoscimento civile della capacità di operazione delle « *comunità particolari* » venisse a spingersi tant'oltre da consentire [non già, come dovuto, l'instaurarsi d'un rapporto di « *strumentalità del gruppo rispetto agli individui* »] sí invece la insorgenza d'un rapporto addirittura inverso: di « *strumentalità degli individui per riguardo al gruppo* ».

Di qui il rischio che [lunghi dal confrontarsi fra loro schiettamente: in vista d'una soluzione quanto più appagante dei problemi del vivere in comune] quelle esperienze settoriali sí piuttosto tendano a rinchiudersi in se stesse: in una rigida "aseità": forti d'una gelosa autonomia. Tant'è che a presentarcisi di fronte — più e più volte — non è punto il fenomeno auspicato [d'un « pluralismo critico »: « dialettico »] sí piuttosto è quello [di stampo « corporativo »: o « neo-corporativo », come è d'uso dire] della "istituzionalizzazione" d'una sorta di « *pluralità di monismi* »: d'una pluralità di « monadi sociali » per sé stanti: contente ciascuna di se stessa: chiuse ciascuna al dialogo: alla comparazione edificante. Col che a pararcisi di fronte finisce con l'essere una sorta di « *pluralismo malinteso* »: intrinsecamente contraddittorio, come quello che [con l'erigere, nel corpo reale della *civitas*, un che di simile ad una catena di « *comparti per sé stanti* »] vien come a frammentare la vicenda comunitaria nazionale: in varia misura irrigidendola. E questo proprio in nome d'un principio associativo che — tutto alla rovescia — reclamerebbe un più pregnante confronto [una più viva interazione] delle esperienze e delle idee. E — paradossalmente — al rischio di questo « *blocco della dinamica civile* » se ne associa un altro: proprio di segno opposto. Dico della inquietante prospettiva d'una troppo accesa militanza — « *punctum contra punctum* » — di quelle componenti settoriali: di tanto vibrante intensità da forzare i limiti [diciamo "fisiologici"] d'una emulazione costruttiva, per degenerare in forme di reciproca esclusione: tali da turbare il buon andamento [tali da sovvertire la dinamica] della vicenda comunitaria complessiva: frazionandola.

A presentarcisi di fronte [in una società inclusiva: aperta alla fruttifera accoglienza di multiformi istanze collettive e multiformi esperimenti societari] è lo scenario d'una svariata molteplicità di *corpora socialia*. A offrirsi al nostro sguardo è tutta una galassia di

stabilimenti aggregativi: “volontari” e “non-volontari”: si pongano o no — questi ultimi — come ben anche “necessari”. E tenderà — ciascuna di queste “istituzioni” — a far valere nel concreto la propria militanza attiva: secondo i suoi divisamenti programmatici, secondo le sue intrinseche energie: in forme che possono sin essere invasive. Segnatamente animata — quindi — nel suo assieme la vicenda comunitaria. Del che [dei modi effettuali in cui si viene a esprimere tale molteplice esperienza] non c'è se non da prender atto come d'una concreta “realtà sociale”: senza — però — ignorare l'esigenza che alla effervescenza operativa di queste o quelle “istituzioni” venga posto [là dove abbia a mostrarsi opportuno o addirittura necessario] un qualche limite oggettivo. È forza che a contenerne certe eventuali esuberanze — certe eventuali esorbitanze — sia un argine dettato dalle poziori istanze consociative, cui [quanto che sia spaziente il campo operativo lasciato ai *corpora socialia*] ha non di meno da presiedere — in via autoritativa — l'ordinamento generale della *civitas*.

### 3. *Ponderato regime pubblicistico delle “società intermedie”*

Potrebbe soffrirne la dinamica civile [sin restandone bloccata nei modi d'uno sterile “irrigidimento solipsistico”] se a certe formazioni sociali fosse data potestà di chiudersi in una pretenziosa “auto-sufficienza”: come in una non penetrabile “aseità”. E questo sin a proclamare [e sin a far valere nel concreto] la non-scindibilità del vincolo di propria originaria correlazione a quei soggetti che [fattisi non più partecipi dei valori e dei programmi dell'una o l'altra Istituzione] dovessero esser tratti a dissociarsene. Laddove a imporsi [nell'organico contesto della esperienza comunitaria complessiva] è in primo luogo l'esigenza — d'ordine affatto generale — che al disparato dinamismo dei minori *corpora socialia* non sia lasciato spazio sin al punto di poter disporre — giusta il loro *velle* e il loro *posse* — di propri specifici strumenti coercitivi, atti a piegare gli eventuali recalcitranti e gli eventuali dissidenti [i « *nolentes* »] e a farli invece agire a modo debito. Laddove — nel concreto — non d'altro può esser dato di giovarsi ai vertici gerarchici delle singole Istituzioni settoriali [per come queste si trovano implicate nella

vicenda comunitaria complessiva] che d'una "efficienza limitata": fondamentalmente rimessa — nel rispetto di certe intoccabili istanze pubblicistiche — alla "disponibilità partecipativa" [se non alla semplice "acquiescenza"] dei rispettivi componenti. Difatti è forza — in quel contesto — che le singole Istituzioni settoriali [benché dotate ognuna d'una organizzazione sua propria, e ognuna portatrice d'un proprio ordinamento precettivo] pur tuttavia rimettano la "effettività" del rispettivo funzionamento — non alla interposizione perentoria di propri autonomi « *meccanismi costrittivi* » — sì piuttosto al perdurare d'un fattore intrinseco [come che avvertito] di « *adesione dei soggetti consociati* ». È giusto un tale tratto distintivo [questo dover restringersi a aver corso « *inter volentes* »: o quanto meno « *inter non-nolentes* »] è giusto un simile fattore partecipativo a porsi quale presupposto e condizione a che le predette Istituzioni possano trovare un confacente spazio operativo nel quadro dello esperimento comunitario complessivo.

Ben può accadere [se n'è già fatto un cenno] che — per come strutturata e governata nella propria militanza pratica — questa o quella Istituzione disponga in via di fatto di meccanismi e di energie per sé capaci di dar corso a una efficace azione correttiva a carico degli eventuali soggetti dissidenti. E ciò ben può rispondere a un buon andamento di questi o quei comparti della relazionalità intersoggettiva. Sarebbe però pregiudizievole per l'ordine sociale complessivo [qual inteso nel nostro attuale stadio di sviluppo civile-civico-politico] che d'un siffatto armamentario ciascuna istituzione settoriale potesse servirsi a proprio libito. Potrà sì accadere che [fattisi non più *volentes*] questi o quei soggetti dissidenti incorrano — per questa loro defezione — nella perdita dei trattamenti positivi dei quali si trovino a godere in specifica ragione della propria appartenenza al gruppo. Parlo di situazioni di favore [pre-rogative, benefici, introiti] che — come trovano nel fatto di quella appartenenza il proprio fondamento e la propria ragion d'essere — così possono [se ve ne sia motivo] venire limitate-condizionate-revocate dalla Istituzione dante causa. Né quei medesimi soggetti potranno opporsi alle misure [di "compensazione", mettiamo, o "ritenzione": sin anche di "espulsione"] con le quali intenda l'ente

provvedere — a suo giudizio — all'attuamento delle proprie ragioni: in modo non arbitrario beninteso né violento (2).

Però [tenuto di ciò conto] non si può punto disconoscere — nel presente stadio evolutivo del *ius publicum* — il principio garantistico per cui non altra decretazione se non quella dello Stato costituzionale di diritto è tale da potere — all'occorrenza — essere attuata con la forza: « *contro la personale volontà dei suoi destinatari* ». È questa « valenza coercitiva » [è questa capacità di addivenire a una « *constrictio et in nolentes* »] la nota che contrassegna alle radici il volere imperativo della “Istituzione-Stato”. È detta valenza quella che marcatamente ne evidenzia la tipicità e pozionalità a fronte del volere delle minori Istituzioni. Inammissibile che [« *certis inspectis casibus* »] venga lo Stato ad abdicare o venga semplicemente a derogare alla funzione — qual istituzionalmente gli compete — di dirimere « autoritativamente » le controversie fra i *subiecti legum*: imponendo [quando occorra] « *et in nolentes* » le proprie determinazioni giurisdizionali. Inammissibile — più ancora preoccupante — che lo Stato [il Giudice Pubblico Istituzionale] rinunci a rivendicare a sé — senza condiscendenze o cedimenti — il « *monopolio dell'uso della forza* », secondo il *principium primum* che dello Stato di Diritto è canone fondante: e a tanto si determini lasciando che altre Istituzioni [forti di propri ordinamenti settoriali, e propri apparati strutturali] possano — esse — intervenire « *contra nolentes* »: imponendo proprie deliberazioni autoritarie [e realizzandole da sé: « *suo marte* »] a carico di soggetti dissenzienti. Dico di soggetti dissenzienti cui non sia ascrivibile una adesione qual si voglia a sottostare — per assen-

---

(2) Resta poi fermo che dentro tali limiti — e soltanto in essi — può avere effetto [anche nell'ordine civile] un esercizio fattuale della “severità disciplinare”, al quale la Istituzione di ricusata appartenenza si determini in forza del proprio ordinamento. C'è che [nei casi dianzi rilevati: e negli altri che siano ad essi equiparabili] non si vien punto a imporre alla persona fatta oggetto di censura un qualche « *facere contra voluntatem* ». Quanto [meno drasticamente] le si impone è un « *patis* ». Con la rilevante conseguenza che [mentre il « *facere contra voluntatem* » è adempimento che esige — per sua intrinseca natura — un intervento fattivo del deviante] non dipende — invece — se non dalla stessa Istituzione “concedente” il negare un qualcosa a un suo “concessionario”: al « *patis* ».

timento della Mano Pubblica — alle potestà decisionali [men che meno esecutive] d'un qualche Giudice Privato (3).

#### 4. “Monopolizzazione” statutale dell'uso della forza

Sono le stesse « *primarie fundamenta d'una società politicamente organizzata* » a precludere alle istituzioni parcellari [quali si attivano nell'orbita generale della *civitas*] l'auto-gestione dei congegni di coartazione materiale dei quali potrebbero disporre in linea pratica. E a esigere una simile cauzione non sono considerazioni astrattamente teoretiche, o ideologiche, né sono astratti criteri classificatori: sì piuttosto son istanze ben concrete di vita reale. Sono sperimentati canoni di fondo a imporre che d'un compito di tanto impatto pubblicistico si dia debito carico la Istituzione primaria cui giustappunto si compete di presiedere alla comunità civile complessiva. A intervenire “autoritativamente” non potrà essere se non la Istituzione cui sta di sovrintendere al « *corpus mysticum politicum* ». Se così non fosse [se giungessimo ad ammettere che alla eventuale “autodichia” delle minori entità comunitarie potesse e dovesse ben anche accompagnarsi la loro materiale capacità di metter mano, in sede esecutiva, a propri strumenti coercitivi autarchici] si verrebbe a innescare un meccanismo rovinosamente destabilizzante: capace di sfiancare la organica tenuta dell'ordine civile, compromettendo la chiave di raccordo del sistema policentrico al quale s'intende dare

---

(3) E se talora [« *certis inspectis casibus* »] potrà risultare giovevole far spazio alla presenza operativa — nell'ambito comunitario generale — di « giurisdizioni settoriali concorrenti » [tali da rispondere con più immediata consentaneità ai valori e agli interessi volta per volta in gioco] ciò tuttavia non potrà occorrere se non a condizione che abbia a trattarsi di giurisdizioni « scelte dai singoli soggetti » coinvolti nelle singole vicende, o comunque « accettate » dai medesimi: non di giurisdizioni extra-statali che si pretendesse invece « imporre » a quei soggetti. Né potrà essere accolto — un simile intervento — se non a condizione che abbia a esprimersi in ragione di valori e di interessi che l'ordinamento generale della *civitas* lasci alla « disponibilità giuridica dei singoli »: alla loro « autonomia ». E varrà la ulteriore condizione: che [per ottenere esecutività, anche coattiva, verso i non-volenti] le decretazioni del giudice privato passino comunque attraverso la interposizione insurrogabile del Giudice Pubblico Istituzionale.

Non altro che in casi eccezionali può la legge civile consentire il ricorso ad una proporzionata “auto-tutela”: ché lo Stato [legittimato esso soltanto a esercitare la forza] è per ciò stesso vincolato — di principio — ad impedire che siano altri a poter farlo.

confacente assetto nell'ambito generale della *civitas*. Se a ciò si consentisse [se a ciascuna "Istituzione" si venisse a riconoscere la capacità incondizionata di procedere, in questi o quei frangenti, a un attuamento coercitivo autonomo, « *suo marte* », delle proprie utilità: a una realizzazione coercitiva autonoma, « *suo marte* », dei propri deliberati] se a ciò si addivenisse ne rimarrebbe sovvertito — sin restarne frantumato — l'intero stabilimento nazionale.

Non altro ordinamento se non quello generale della *civitas* [chiamato com'è a svolgere il suo ufficio in una realtà comunitaria « potenzialmente competitiva »: segnata da rapporti fra soggetti che possono ben esser portatori di interessi personali antitetici: e di interessi d'una tal portata che la realizzazione pratica dell'uno non possa risultare raggiungibile se non a scapito dell'interesse concorrente] non altro ordinamento può aver titolo a dirimere « *suis viribus atque auctoritate* » le singole contese [le « *contentiones inter privos latae* »] in guisa tale che la utilità dell'un soggetto possa venir appagata alla occorrenza anche « *contro la utilità dell'altro* ». Non altro Giudice se non il Giudice Pubblico Istituzionale può aver titolo [grazie all'*imperium* che a lui solo è forza si appartenga] a imporre "*iure*" a un *no lens* certe limitazioni alle proprie soggettive facoltà di auto-determinazione. Può solo a quel Giudice competere di disporre "*iure*" [e di ottenere "*iure*" in via coattiva] il trasferimento d'una qualche utilità dalla sfera giuridica d'un *no lens* alla sfera giuridica d'un suo competitore. Non può insomma che spettare all'ordinamento generale della *civitas* [all'« *ordine giuridico statale* »] il predisporre — e il mettere a servizio dei privati che abbiano titolo a ottenerlo — congrui "strumenti coercitivi": capaci [*de iure* e *de facto*] di comprimere la sfera giuridica soggettiva di questi o quei loro antagonisti: di poter farlo indipendentemente dal consenso personale di costoro: contro il loro esplicito volere: sin contro la stessa loro resistenza fisica. Dico di strumenti capaci di spogliare il *subiectus patiens* [colui che ne risenta a proprio carico] della titolarità di certi beni giuridici, o della libera disponibilità del proprio patrimonio: della sua medesima persona. E ciò determinando — se del caso — [quanto ai "rapporti di dare e avere" che distinguono tanta parte della economia della temporalità] il trasferimento "coattivo" di certe utilità patrimoniali dalla sfera giuridica dell'uno alla sfera giuridica dell'altro.

5. *Eventuale estensione ausiliaria della coercibilità statale alle esigenze disciplinari delle “società intermedie”*

Acquisizione di civiltà non reversibile questa « *monopolizzazione dell'esercizio della forza* »: onde non altrimenti può venir inflitta una qualche “sanzione personale coercitiva” [o un qualche “trasferimento coercitivo di diritti”] che per delibera — e per opera — d'una Autorità Istituzionale Pubblica: sovra-ordinata ai contendenti. E proprio tale « capacità di operazione » [proprio questo poter addivenire a una « *constrictio et in nolentes* »] è nota che intrinsecamente contrassegna — nel nostro contesto culturale — il volere imperativo della “Istituzione-Stato”. È nota che marcatamente ne evidenzia la tipicità — e pozionalità — a fronte del volere e dell'agire settoriale delle minori Istituzioni. Tant'è che detta “eminenza funzionale” [quali i rilievi dottorali, quanto si voglia penetranti, che sappiamo venirle indirizzati d'ogni dove] resta — pur sempre — il criterio più affidabile su cui possa contare una disamina scientifica realistica, che [aperta al *common sense*: alla limpida lezione delle cose] volga a individuare la *differentia specifica* fra « *fenomenologia sociale giuridica* » e « *fenomenologia sociale non-giuridica* ». Donde la non preteribile istanza didascalica per cui [in luogo di implicare, come pur d'uso è sostenere, una « *molteplicità di ordinamenti parimenti giuridici* »: tutti « *per sé giuridici* »: tutti « *intrinsecamente tali* » per via del loro stesso “porsi”: del loro stesso “agire”] il vantato e auspicato « pluralismo istituzionale » si faccia invece carico di riservare un ruolo di debita eminenza all'ordine statale: riconoscendo in questo l'apparato normativo e strutturale [esso sì « *giuridico* » nel senso pieno che a tanta qualificazione si conviene] al quale — « *iure imperii* » — sta di sovrintendere alla « *esperienza complessiva* » d'una comunità civile debitamente strutturata: quanto che segnata [al proprio interno] dalla presenza reale e dal concomitante zelo operativo d'un assieme di ordinamenti di meno impegnante consistenza [di « *ordinamenti sociali non-giuridici* »] riferibili ai molteplici aggregati che si trovano a concorrere — ciascuno a proprio modo — a quella composita esperienza.

Improvvido [nel quadro della “stratificazione normativa” che viene a presentarsi in questo modo nella vivente concretezza d'una “comunità composita”] improvvido il voler equiparare alla “giuri-

dicità” [quale per l'appunto si compete all'ordine statale: cui spetta di presiedere “autoritativamente”, e “neutralmente”, a quella articolata realtà comunitaria] la “giuridicità” che si crede di poter ascrivere ben anche ai modi ordinativi e operativi delle molteplici entità istituzionali minori [incluse, si direbbe, quelle minime] che si trovano a vivere e si trovano a operare — ciascuna a sua misura — nell'ambito onnicomprensivo della realtà comunitaria complessiva. Non si può perdere di vista [quanto al modo attuale di condursi d'una articolata compagine civile] che all'ordine statale si compete — e solo all'ordine statale — il sovrintendere alla interezza del sistema: al che non altrimenti sarebbe in grado di procedere — quell'ordine — se non a sé rivendicando l'uso esclusivo della forza esercitabile « *in nolentes* ». E proprio un simile fattore [proprio questa « *monopolizzazione del potere coercitivo* »] concorre in via determinante — in linea con la « *imparzialità-neutralità* » che parimenti gli compete — a fare dello Stato Moderno, non un parziale e vessatorio Leviathan, sì piuttosto un equanime « *Stato di Diritto* »: uno « *Stato Costituzionale di Diritto* ». E — insieme — è quella « *monopolizzazione del potere coercitivo* » a fare dello Stato Costituzionale di Diritto il tutore della libertà degli individui contro l'indebita invadenza dei molteplici Centri Sociali di Potere venuti man mano a imporre — ciascuno a sua misura — il proprio ruolo.

Quanto se mai si potrà dare — e accade del resto normalmente — è che quelle “minori società” [in ciò che attente alla gestione di valori e di interessi per sé “omologhi” a quelli d'ordinaria spettanza della *civitas*] possano ricorrere — a guarentigia delle proprie specifiche occorrenze — all'ausilio degli strumenti coercitivi pubblici: venendo con ciò [per così dire] a “partecipare di riflesso” — a fruire come “di risulta” — della “giuridicità” che per l'appunto è propria dell'ordine statale. Ciò sempre però a patto [ben s'intende] che — nella concretezza d'ogni singola vicenda — venga a darsi un nesso di « *adeguatezza funzionale degli strumenti cognitivi e costrittivi pubblici ai valori che vengono in questione* ». E tale [s'è veduto] è proprio il caso delle comunità dette “intermedie”: ai cui apparati giustappunto è dato [per supplire alla propria incapacità di esercitare « *contra nolentes* » una autonoma potestà decisionale e coercitiva] di ricorrere alla « *potestas iudicandi atque cohercendi* » della Autorità giurisdizionale pubblica. E starà a questa [starà alla Mano Pubblica forte

del proprio “*imperium*”) intervenire con gli strumenti autoritativi che le si competono. Starà ad essa condannare [se ne ricorrano gli estremi] il lamentato trasgressore per il mancato adempimento — quale gli venga addebitato — d’una obbligazione riferibile a un « *dare-facere-praestare* » che [nella oggettività dei valori che la permeano] si presenti giudizialmente realizzabile nei modi delle ordinarie obbligazioni giuridiche, inquadrabili nel contesto della ordinaria esperienza di vita della *civitas*. E starà alla Mano Pubblica provvedere [sempre che ne ricorrano gli estremi] alla realizzazione coercitiva di quei propri giudicati.

C’è da tener fermo che — in tanto all’occorrenza potrà darsi un tal intervento suppletivo della Mano Pubblica — in quanto [fra i valori e gli interessi che presiedono alla specifica esperienza delle comunità particolari, volta per volta in campo, e i valori e gli interessi che invece sovrintendono alla esperienza generale della *civitas*] corra un nesso tale di “omogeneità-rapportabilità” da rendere appunto “produttore” — prima ancora “praticabile” — un qualche ingerimento della Mano Pubblica nelle vicende proprie di quelle comunità particolari. Dico di valori e di interessi di “comune incidenza”: di “comune rilevanza”: riportabili [diciamo] a un condiviso “codice assiologico”. Donde — del resto — il nome stesso di “intermedie” [di corporazioni volte a far come da “collegamento-tramite”, su un “medesimo terreno”, fra i singoli e l’ordine civile] qual è appunto dato a quelle minori realtà comunitarie: per come alimentate [ciascuna a proprio modo] da grandezze diciamo così “commisurabili” a quelle cui — dal vertice — è chiamato a sovrintendere l’ordinamento generale: tali pertanto da rientrare [in diversa misura, e sotto diversa angolazione] nella rispettiva « *capacità dispositiva* ».

#### 6. *Non raffigurabilità come “società intermedie” delle comunità religiose*

Ora, a far difetto [quanto al nostro tema: quanto al ruolo che va riconosciuto, nell’ambito comunitario complessivo, alle “formazioni religiose”] a far difetto è proprio quella richiesta “sintonia”: è proprio quella « *comune capacità dispositiva* ». Dico della “comune competenza” [decisionale e operativa] sulle grandezze in campo.

Non armonizzabile il rapporto fra i “valori” e gli “interessi temporali” [che presiedono alla esperienza istituzionale del moderno Stato liberale-laico: della moderna società civile] e i “valori” e gli “interessi spirituali” che invece impregnano di sé [contrassegnandola nel vivo] la esperienza comunitaria delle società di ispirazione numinosa: valori — questi — ed interessi che “trascendono il reale”: postulando [non un rapporto, quanto che impegnante, quanto che complesso, degli « *uomini fra loro* »] sì piuttosto un vincolo [ben altrimenti stringente, ben altrimenti delicato — degli « *uomini con Dio* »: tale poi da ripercuotersi sui rapporti che passano fra gli uomini.

Tant'è che — a voler porre il problema in questi termini — non si direbbe ravvisabile una vera e propria “*intermediarietà*” [fra economia di quanto è spirituale e economia di quanto è temporale] da riconoscere alle Istituzioni di ispirazione propriamente e rigorosamente sovra-naturale. Sta a significarlo proprio il fatto che quelle religiose sono entità corporative che [per propria precipua vocazione] vengono a operare su valori e su interessi affatto “eterogenei” — nel *quid proprium* — rispetto ai valori e agli interessi ai quali ha invece da presiedere l'ordine proprio dello Stato. A venir in questione sono grandezze in cui lo Stato non ha punto legittimazione a interferire. Dico [s'intende] d'un moderno “Stato liberale-laico”: contrassegnato — per come giustappunto si presenta — dal suo escludere dal proprio orizzonte qualificativo ed autoritativo i tratti “numinosi” dell'umano agire. È materia — questa — lasciata per intero [proprio nella logica d'una “*coerente laicità*”] alla coscienza tutto propria di ciascun singolo individuo: esprima questi la sua fede in forme aggregative, o preferisca mantenerla e coltivarla nella propria gelosa intimità. È materia rimessa per intero — a voler tenersi a quella stretta logica — ai paradigmi ai quali ciascun singolo individuo [disponendo di sé: nella insindacabile libertà del proprio arbitrio] senta — nell'intimo — di dover confarsi in ubbidienza a un vincolo superno: di dover farlo nella propria privatezza e [se ne avverta l'onere] nell'ambito di questa o quella Istituzione religiosa cui riservi la sua Fede e la sua Speranza.

Tipico delle grandi Religioni storiche [quali le peculiarità che singolarmente le distinguono] è il proprio erigersi — ciascuna a sua misura — a « *comunità necessarie* »: “spiritualmente imprescindibili”: tanto perciò esigenti — in questo lor intenso esclusivismo —

da reclamare nei soggetti [presi nella propria singolare realtà umana: irripetibile] un moto di « *doverosa appartenenza* ». E ciò non solo nel senso di imporre a ognuno un vincolo eminente [personalizzato] di « *incorporazione organica* »: sì anche nel senso di rimettere — non la semplice effettività della esperienza fideistica — ma lo stesso intrinseco suo pregio esistenziale al franco « *assentimento numinoso* » degli uomini di fede: di quanti accolgono questo o quel Credo trascendente, e si confanno *intus in pectore* ai relativi articoli dogmatici-rituali-comportamentali. Vale [nella esperienza religiosa] l'assenso verace dei credenti: in ciò che questi — nel profondo — avvertano [non ho che da ripeterlo] la sublimità del Sacro: e se ne sentano tratti a condiscendere [« *secondo un vincolo di superiore doverosità* »] alla preposizione sapienziale e disciplinare di coloro che del Sacro [« *Deo iubente* »] si propongono quali Interpreti autentici e Ministri. Laddove è la mancanza d'una simile adesione spirituale [o il suo sfumare: il suo esaurirsi] a spogliare le Confessioni religiose d'una vivida capacità di operazione in ordine alla medesima loro ragion d'essere. Talché [se più non suffragate da un effettivo assentimento spirituale] quelle Istituzioni restano — religiosamente parlando — vuoti involucri dogmatici: privi di significazione esistenziale: di spessore umano (4).

---

(4) Giusto in questo accade che il “fatto religioso” vada in parallelo col “fatto familiare”: con la realtà delle “famiglie”. Come un intimo afflato emozionale è ciò che fa della famiglia [d'una famiglia non soltanto di nome, beninteso, ma di fatto] un “organismo vitale” — capace di soddisfare al proprio prezioso ufficio umano — così l'assenso mistico degli uomini di fede [pervaso di *pathos* numinoso] è ciò che avvisa la militanza catartica delle Confessioni religiose: è ciò che ne sublima il magistero: che del loro zelo pedagogico e pastorale fa alimento e guida delle coscienze. Quanto vale però a differenziare le due esperienze [ai nostri fini sistematici] è il non trascurabile accidente della « *estraneità del fatto religioso* » [della “esperienza religiosa” in quanto “esperienza fideistica”] a quella che è la economia propria della *civitas*: e perciò a quella ch'è l'economia del *ius civile*, siccome deputato — in via specifica — alle occorrenze istituzionali e corporative [incluso il “fatto familiare”] quali son proprie della *civitas*.

Comprensibile — allora — che a seguirne [le volte che i soggetti pretendano ritrarsi dalla appartenenza confessionistica] siano dissensi perentori: passibili d'una particolare tensione emozionale. Vedono — quei conflitti — la più sentita libertà dei singoli [vedono la loro umana aspirazione a decidere di sé sin in ragione dei massimi valori dello spirito] scontrarsi — frontalmente — con la ferma intransigenza delle Confessioni religiose: le quali — di quella appartenenza — fanno invece uno *status*

Ora, può sì lo Stato liberale laico prender atto di queste impegnanti opzioni fideistiche: in ragione degli effetti temporalmente rilevanti che abbiano a seguirne in capo ai singoli soggetti umani che si sentano personalmente assoggettati a una gravosa disciplina d'ordine sacrale: giungendo sino a far rinuncia all'esercizio di diritti che l'ordinamento generale della *civitas* [e il sentir comune] avvertano siccome “fondamentali”: “inconculcabili”. Può sì lo Stato liberale-laico prender atto d'un cosiffatto esprimersi della autonomia privata dei suoi membri: d'un loro tanto severo sentire — *in scrinio pectoris* — il proprio «esser persona». Atto di “auto-determinazione personale” di questo o quel privato l'impegnarsi a non esercitare la propria “libertà sessuale”, in ragione d'una sentita superiorità assiologia della «*castitas propter Deum*»: atto di “auto-determinazione personale” il suo impegnarsi a non esercitare la propria “libertà patrimoniale”, in ragione stavolta d'una eminente «*caritas propter Deum*»: per non dire della accettazione d'una obbedienza assoluta [«*perinde ac cadaver*»] a questa o quella Volontà terrena. E tuttavia [ciò detto] non può non restar fermo — «*civiliter loquendo*» — che a venir in campo nella specie sono “diritti umani fondamentali”; bensì «non praticabili *de facto*» [a discrezione dei rispettivi titolari] ma «inalienabili *de iure*»: dei quali [nella gestione della propria esperienza esistenziale] i singoli soggetti titolari possono sì “materialmente” non giovarsi — né più considerarsene in possesso — senza peraltro che “formalmente” ciò precluda [quali gli effetti collaterali che possano seguirne] un loro eventuale prevalersi — «*melius re perpensa*» — d'un proprio “potere di recesso” quanto ai puntuali impegni spirituali presi in ordine al proprio condursi pratico: alla propria libertà decisionale: al proprio *status* <sup>(5)</sup>.

---

soggettivo inalterabile: sottratto in assoluto alla disponibilità di chicchessia. Disconosciuto ai loro appartenenti un qual si voglia autonomo potere di “disaggregazione”: tale da spezzare — o anche soltanto da sospendere — il rapporto di “soggezione speciale” che [nel gruppo] li subordina alla poziore Potestà che dal Sommo Volere dell'Altissimo si assume deputata a esercitare su di essi [«*ad salvationem*»] un ministero direttivo necessario.

(5) S'intende che a seguirne [nella realtà confessionale] potrà ben essere un quasi inestricabile conflitto di qualificazioni. Sin esecrabile — nella ferrea logica delle *societates necessariae* di funzione salvifica — il fatto che possa essere il deviante [che possa essere

La accettazione quanto che solenne d'un dura disciplina [tale, dicevo, da importare la rinuncia all'esercizio, nel concreto, di "diritti fondamentali-indisponibili"] non cancella — in sede civilistica — non può arrivare a cancellare il « *ius poenitendi* » [quanto che, a volte, possa riuscirne discutibile, sotto altre angolazioni, l'esercizio] di chi più non senta se stesso in grado di rispettare un impegno di vita che gli sia divenuto umanamente più non sostenibile.

7. *Consequente non estensibilità ausiliaria della « coercibilità statale » alle esigenze proprie dell'ordine ecclesiastico*

Proprio dello Stato Costituzionale di Diritto è il tener ferma e il far valere la « *pienezza della sua giurisdizione* »: e proprio il tener fermo e il far valere il « *monopolio dell'uso della forza* ». Però [se ben in grado di realizzare di propria autorità i valori e gli interessi che rientrano nella generale economia della socialità-politicità] non ha titolo — lo Stato Costituzionale di Diritto — a imporre questo *imperium suum* le volte che a venir in campo siano invece valori e siano utilità che [per il lor esorbitare da quella economia] vengon per ciò stesso a eccedere la capacità dispositiva della Legge. Cosicché a discenderne è l'ovvia conseguenza ch'esso Stato [proprio perché postula come "straniera" alla propria competenza, e alla sua stessa ragion d'essere, la "gestione della spiritualità"] non possa far valere quel suo *imperium* sui fatti di vita reale che son propri delle comunità di ordinazione spirituale, né possa « *interponere suam auctoritatem* » nel concorrere al presidio della relativa disciplina interna: offrendo l'apporto vigoroso del suo braccio alla attuazione

---

l'« apostata »] a provvedere — di propria iniziativa — a una sorta di "auto-scorpazione" dal consorzio: alla maniera delle nostre ordinarie "dimissioni". Potrà bensì straniarsi quel soggetto — nel condursi pratico — da una *communio fidei et societatis* della quale più non avverta la *utilitas* e men che meno la *necessitas*. Egli se ne potrà escludere di fatto. Ma non sarà consentito a quel deviante [nella logica salvifica d'un ordinamento religioso] di separarsi — in via formale — dalla *societas necessaria* nella quale è nato, o della quale è divenuto parte. Non ammissibile — in quella logica esclusiva — una personale "abdicazione" al proprio *status*, alla quale il detto ordinamento ascriva l'effetto di far cessare il rapporto di subalternità — non sovvertibile — che seguita a legare il dissidente [il "disertore"] al gruppo, e seguita pertanto a sanzionare il suo perdurante assoggettamento alla disciplinarietà confessionale.

coercitiva [« *contra nolentes* »] delle deliberazioni cui addiventano le singole Autorità confessionali nell'attendere alle funzioni di istituto di loro specifica spettanza. Stanno a precludere un simile intervento costrittivo proprio i fondamentali criteri pubblicistici che qualificano costitutivamente quello Stato: nel suo *esse*, e quindi nel suo *agere*. Vale il criterio per cui lo Stato liberale-laico [dove non può intromettersi per giudicare « *iure imperii* »] lì neanche può interporli per dar esecuzione coercitiva a giudicati d'altra provenienza: tali — per sé da esigere adempimenti estranei alla sua capacità dispositiva. E giusto questo è il caso dei provvedimenti — in sé considerati — delle Confessioni Religiose: chiamati — per com'essi sono — non a « *tractare temporalia temporaliter* », sì piuttosto a « *tractare spiritualia spiritualiter* ».

Mancano in somma le premesse [stando al grado cui ha saputo pervenire la nostra civiltà culturale-politica-giuridica] a che la Mano Pubblica possa interporre il proprio imperio per farsi tutrice ed attuatrice autoritativa delle pretese [spiritualmente motivate] delle Istituzioni Religiose rispetto ai singoli individui, né — d'altro verso — per farsi tutrice ed attuatrice delle ragioni [spiritualmente motivate] di quei singoli individui verso le dette Istituzioni. Impreferibile il canone pubblicistico di fondo per il quale il moderno Stato di Diritto [preposto in via istituzionale alla “economia della politicità” e “temporalità”] debba guardare alle « *attività confessionali in quanto attività confessionali* » — non semplicemente come a un che di “estrinseco” rispetto all'ordine suo proprio — ma come a un che di “estraneo” ad esso: di “eccedente” le sue competenze d'istituto: la sua capacità di operazione. C'è che [a voler stare ai moduli d'un separatismo conseguente] la proclamata incompetenza *in rebus sacris* dello Stato liberale-laico non è cosa formalmente riportabile a una “autonoma delibera statale”: a una sorta di “auto-limitazione”, cui sia lo stesso Stato [come imponendosi un “divieto”] a addivenire per propria volontà sovrana: in ragione d'una calcolata opzione politica-ideologica. Sì invece esprime — quella “incompetenza” — una “incapacità di fondo” della Mano Pubblica [“dogmaticamente insuperabile”] a fasi carico dei modi individuali e collettivi di intendere la *pietas adversus Deum* e praticarla. Le mancherebbe la « *disponibilità della materia* ».

8. *Non estensibilità meccanica di queste conclusioni ad altre esperienze religiose*

Se mai, quello che vien a presentarsi nella realtà dei tempi in cui viviamo [e vien a farlo in termini pressanti] è il dato — per più tratti nuovo — del crescente prender corpo in Occidente di movimenti teo-politici integristici: rispetto ai quali non si può ripetere *de plano* quanto si può e si deve dire delle esperienze di “pura valenza religiosa”, quali quelle — di nostro specifico interesse — che restringono [s’è visto] la loro propria *quidditas* ai soli valori spirituali intimamente consentanei alla componente pneumatica degli uomini. Colpisce [per più tratti inquieta] il progressivo presentarsi della esperienza comunitaria occidentale nei modi d’un marcato “pluralismo etnico”: non dissociato — nella sua effettività — né dissociabile da qualificanti “denotazioni fideistiche”. Non altro che eventuale [s’è veduto] non altro che indiretta è l’incidenza *in civitate* delle Confessioni che ubbidiscono — come quelle neo-testamentarie — a una religiosità di peculiare impianto “redentivo-escatologico”. Bensì si accreditano — dette Confessioni — siccome strumenti universali [non fungibili] di “giustificazione” dei mortali: onde esse non incontrano atto umano che sfugga al loro apprezzamento in chiave di “salvazione” o “dannazione” del soggetto agente: e tuttavia restringono il proprio campo operativo ai soli aspetti della umana esperienza di specifica “significanza spirituale”. Di più pregnante impatto le Confessioni che invece si conformano — per loro propria essenza — ad una “religiosità totalizzante” [di tipo “teo-politico”] attenta alla pienezza del condursi umano: non propriamente spirituale — stavolta — sì anche temporale (6).

---

(6) È d’una tal natura la fede d’un Popolo Eletto che si glori di un’alta Alleanza con l’Eterno, e che riponga in questo Patto il cardine della propria identità: e la indubitata guarentigia del proprio destino messianico. “Teo-politica” — del pari — la religiosità di coloro che [nel proprio incondizionato e non condizionabile abbandonarsi obbedenziale in Dio: in un « *Dio di tutti* »: misericordioso, ma severo] si sentano impegnati — « *sulla strada del Signore* » — in uno sforzo fervoroso di propagazione ecumenica della Sua irresistibile Maestà. Del che non si può non prender atto: tenendo però conto [quanto alle espressioni fideistiche segnate da questa connotazione “teo-politica”] che — mentre l’esperienza religiosa di ceppo vetero-testamentario è riuscita a trovare, lungo i secoli, un confacente *modus vivendi* con i criteri profani che presiedono all’assetto politico-

A venire al proscenio — a prender crescente consistenza — sono espressioni confessionistiche [“totalizzanti”: o “politicizzate”] di presa più invasiva. Dico di quelle che [respingendo, sin con enfasi, il “principio di separazione” cui è venuta via via informandosi la nostra esperienza occidentale ] si sentono invece superiormente vincolate alla dogmatizzazione — pur qui con impeto emotivo — del sommo canone teocratico-teotropico dell'assoggettamento severo della esperienza umana complessiva alla Maestà Superlativa [non-ricusabile] di Dio: d'un Dio esigente. Tant'è che a esserne abbracciata è la umana vicenda tutta quanta: presa nella policroma molteplicità dei suoi risvolti. Diverso quindi il modo [diverso quindi il grado] d'incidenza sulla comune dinamica sociale dei messaggi fideistici di stretta ordinazione spirituale [che chiameremmo « settoriali »] da quel che invece è il modo e quel ch'è il grado di incidenza dei messaggi [diciamo così « totalizzanti »] di asserita portata “teo-politica”. Tali — gli uni — da curarsi [almeno *in thesi*] di distinguere quanto dovuto a Dio da quanto lasciato a Cesare. Tali — gli altri — da concernere [perentoriamente] tutti gli aspetti della vicenda terrena degli umani: venendo — con ciò — a “sacralizzare” [se può dirsi] la stessa “economia della temporalità”, quale lo Stato a sé rivendica.

Ben altra poi [di ben diverso apprezzamento] la problematica che si vien a porre rispetto ai disparati movimenti [di larga diffusione ai nostri giorni] che il lessico corrente considera di segno “religioso”, ma che — in effetti — non si presentano partecipi del senso di “vincolatività eminente” [di perentoria “tensione numinosa”] che è notazione propria — tipica — della *pietas erga Deum* quale avvertita nella nostra tradizione culturale. Dico di quei messaggi edificanti [segnati da professioni fideistiche di varia ispirazione: largamente penetrati di elementi “sapienziali” e “filantropici”, e anche di fattori “psico-terapeutici” e “tecnologici”] che — giustappunto a differenza delle sperimentate esternazioni della nostra religiosità tradizionale — rifuggono da un sentimento di « *incondizionata soggezione alla Superlatività del Sacro* », per esprimere piut-

---

giuridico venuto maturando in Occidente — a rimanersene lontana da un simile approdo conciliante è invece [ben ne siamo consapevoli] certa esperienza religiosa di ceppo coranico.

tosto — in forme diverse e con diversa intensità — l'anelito dell'uomo [dell'« *uomo in quanto uomo* »] di raggiungere un « *compiuto dominio di se stesso* ». A presentarcisi davanti sono i moduli [non sempre, va pur detto, di segnata elevatezza] d'una religiosità di funzione affrancante e terapeutica o illuminante: volta — per l'un o l'altro verso — a conseguire un sereno equilibrio dell'organismo e della psiche: a acquisire una più tersa comprensione di se stessi: del proprio aprirsi agli altri. E ciò in ragione d'una quietante rimozione delle apprensioni arcane degli uomini dei nostri giorni: ma ben anche in conseguenza d'un gratificante appagamento delle stesse aspirazioni che spronano quegli uomini alla azione, quali si assume si confacciano alla loro sensibilità e mentalità (7).

\* \* \*

*Non invocabilità quanto all'ordine ecclesiale dell'abusato principio pubblicistico « ubi societas ibi ius »*

Sappiamo [né potremmo non saperlo stante il cementato inse-

---

(7) Ravvisabile — fra la « economia del vivere profano » e la « economia del Sacro » — è come un vincolo di “proporzione inversa”. È l'esperienza che infatti sta a provarci quanto più venga attenuandosi il « bisogno di religiosità » — sin quasi a spegnersi — quanto più opulenta si presenti [quanto più serena, più soddisfattoria] la conduzione ordinaria della vita: quanto più appagante si riveli quella vita per coloro che la vivono. Laddove tanto più vivamente viene a insorgere il sentimento religioso [viepiù prendendo presa sulla coscienza degli umani] quanto più si fa difficile e angosciante — quanto più “invivibile” — la loro esperienza quotidiana. A presentarsi — volta a volta — possono esser situazioni e posson essere stati d'animo diversi: diverse scontentezze esistenziali. Si può ipotizzare una insoddisfazione “spirituale” e “culturale” provocata da un frustrante inaridimento ideale: da una pervasiva desertificazione psicologica. E a ciò farà riscontro la funzione ricuperatoria di religioni di innalzamento pneumatico, le quali sappiano dar senso a una umana esperienza fattasi ahimè insensata. Si può raffigurare — d'altro verso — una insoddisfazione di “incidenza materiale”: esacerbata dalle difficoltà [guerre, violenze, povertà] del vivere in comune. Facile — in casi come questi — che la reazione religiosa si concentri in credenze e pratiche vicine più ai parametri d'una grezza superstizione che non ai modelli rifiniti d'una religiosità di buon livello. Nulla però esclude che [“*uno tempore*”, e “*pro parte*”] siano entrambi i fenomeni a prodursi: rispetto a settori distinti della società, o rispetto a momenti [aspetti] distinti della esperienza umana d'una medesima persona.

Se alla religiosità si fa ricorso come a un “rimedio psicologico” [o come ad una “gratificazione alternativa”] è forza che essa vari nella sua sostanza in dipendenza del tipo di inquietudine — individuale o collettivo — a cui volta per volta c'è da ovviare. È tema antico: « *multoque in rebus acerbis acrius advertunt animum ad religionem* »

gnamento della più accreditata Pubblicistica] sappiamo esser usuale che — a sostegno della tesi d'una « *giuridicità intrinseca a qualunque istituzione* » per il fatto stesso del suo « *porsi come istituzione* » — ci si appelli al solito brocardo « *ubi societas ibi ius* ». Tant'è che [forte d'un sì prestigioso avallo dottorale] la Canonistica osservante dà per assodato che il ricorso a questa sorta di provvidenziale “panacea dogmatica” valga ben anche a offrire un ulteriore robusto fondamento sapienziale alla tesi della « *giuridicità* » siccome « *nota intrinseca all'ordine canonico* ». Ci si richiama a quel principio alla maniera d'un postulato indubbio [indubitabile]: quasi ciò valga a “archiviare la questione”: a “darla per risolta”: una volta per tutte. Non discutibile — infatti — che la “*ecclesia militans*” costituisca una “*societas*”: né perciò controvertibile [si reputa potersene desumere] la estensione a questa medesima “*societas*” dell'« *ibi ius* » del fortunato brocardo appena ricordato. Col che si reputa — dalla canonistica ortodossa — di poter ulteriormente invigorire la risoluzione del problema della « *giuridicità del ius canonicum* » [che molto, sappiamo, le sta a cuore] proprio ricorrendo a un canone fondante della Pubblicistica laicale: di quella “positivistica”, per giunta: attenta alla “realtà effettuale”.

C'è — però — che l'appellarsi a questa sorta di “assioma pubblicistico” [quanto che accompagnato dal generale assenso dottorale] sia espediente sì invitante ma fallace: per via che — a ben vedere — quell'asseverante argomentare finisce col risolversi in una sostanziale “elusione del problema”: di più [« *canonice loquendo* »] finisce con l'incorrere in un “ribaltamento di valori”. Ben si potrebbe infatti stare a questa “canonizzazione” del principio « *ubi societas ibi ius* » se — nel trattarne — ci si restringesse a rilevare che [dove si presenta una compagine sociale di qual si voglia genere] lì è forza che intervengano — ed è forza che agiscano — strutture ordinarie ed apparati normativi così fatti da dar assetto a ciascuna aggregazione, disciplinando nel concreto i rapporti di vita reale quali si producono al suo interno. E in vero [se ci si tenesse a un simile criterio] non si verrebbe a esprimere se non un qualcosa di scontato: sul che non si potrebbe non essere d'accordo. [Varrebbe sin dire in chiave tautologica: « *ubi societas ibi societas* »]. Laddove — sul piano intellettuale — l'intera faccenda viene a complicarsi le volte che quei fattori normativi strumentali [per come, caso per caso, si

presentano: nella propria specificità effettuale] li si voglia ricondurre tutti assieme — come affastellandoli — sotto una medesima “etichetta omologante”: quella del “*ius*”. Il che può appunto sottintendere [e ciò sarebbe fonte di forvianti contaminazioni concettuali] che gli svariati complessi ordinativi [tutto che attinenti a fatti societari di natura e di funzione diversissime: talvolta sin opposte] abbiano — pur sempre — una comune consistenza: commisurabile — in fine — a quello che è il “*ius per excellentiam*”. Dico del “*ius politicum*”: qual è proprio — per antonomasia — dello “Stato di Diritto”. Sarebbe come incappare di bel nuovo in una sorta di sbrigativa “omogeneizzazione” [quasi, direi, “massificante”] fra apparati normativi e strutturali, che — volta per volta — vanno invece riferiti a compagini sociali “eterogenee” (8).

E poi [se improvvido è applicare, in via tecnica e in via pratica, una idea univoca di “*ius*” a “*societates*” che, nella consistenza reale rispettiva, possono presentarsi in forme diversissime] parimenti improvvido — in via teorica e in via pratica — è il procedere a una operazione di tipo diciamo “speculare”: quale — stavolta — sarebbe l’adattare il modo di intendere quel “*ius*” alle svariaticissime esigenze delle molteplici realtà sociali, per come queste si presentano nella svariata policroma fenomenologia comunitaria. Col che [in luogo di “genericizzare”, se può dirsi, il concetto di “*ius*”] si verrebbe come a assemblare — tutte assieme — le “*societates*” che ci si parano davanti: trattandole alla medesima maniera: e ciò a dispetto del marcato [sin evidente] differire delle une dalle altre: in termini tanto

---

(8) Si può certo dire che il *quid proprium* del “diritto oggettivo” [per come lo si intende nella sua entità effettuale] stia nel suo necessario riferirsi a una qualche “relazionalità comunitaria”: onde — in effetti — la nostra massima potrebbe ben essere invertita: « *ubi ius ibi societas* ». Altra cosa però è dire che qualunque fenomeno comunitario [di qual si voglia specie] implichi come *quid suo proprium* una “regolamentazione autoritativa d’ordine giuridico”. Vero che non può esservi diritto al di fuori d’un *corpus sociale* organizzato: non altrettanto vero che ciascun *corpus* — per il solo suo porsi come organizzato — debba esserlo nei modi della “organizzazione giuridica”. Col che non ci si restringerebbe a prender atto di pure e semplici *res facti* [assunte « *per quel che sono* »: « *per come si presentano in concreto* »: « *per come in concreto agiscono* »] si invece si passerebbe ad assegnare a quelle situazioni reali [le quali ben possono essere, ripeto, segnatamente eterogenee] una « *medesima qualificazione tipizzante* »: tale da fare di ciascuna *res facti* una *res iuris*.

ordinativi, quanto funzionali. C'è che — a presentarcisi di fronte — è lo scenario [variamente articolato] d'una realtà sociologica policroma — cangiante — fatta di istituzioni di diversissima entità [di diversissima valenza] le quali coesistono e convivono nel contesto d'una “comunità composita”: sicché — in quell'ambito — ciascun *corpus sociale* non può non misurarsi con quella che è la *realitas* [e con quella che è la *actuositas*] degli altri *corpora socialia* che gli si pongono daccanto, o gli si pongono di contro.

Da un lato — in una siffatta operazione — c'è il rischio di svuotare d'una valenza univoca l'attributo qualificativo di “giuridico”: e questo a salvaguardia delle diversità effettuali riscontrabili nella composita esperienza comunitaria, quale di volta in volta rispondente a questo o a quel « *consentement coutumier des gouvernés* ». Dall'altro, rischio inverso è l'attribuire i caratteri della “giuridicità” a certe espressioni della realtà empirica alle quali il sentir comune [il « *sensus communis* » degli Antichi] non riconosce quei caratteri, o nelle quali addirittura esso ravvisa un che d'anti-giuridico. Tant'è che [tratto a significare troppe cose] il *ius* del nostro abusato asserto finisce col non significare più nulla di preciso. E parimenti un che di “fluidico” viene a farsi la figura di *societas*: tratta com'è — a sua volta — a significare esperimenti aggregativi di diversissima entità, e diversissima natura. Col che resta lontano dall'essere appagato proprio il bisogno di “concretezza” — e resta lontano dall'essere appagato proprio il bisogno di “chiarezza” — ai quali i sostenitori della diade “*ius-societas*” vorrebbero precisamente soddisfare. Privi di “significazione sostanziale univoca” i sostantivi “istituzione” e “ordinamento”. Priva di “significazione formale univoca” la aggettivazione [“giuridici”] di cui li si gratifica.

Né solo [lo ripeto] c'è da preoccuparsi di tali inconvenienti sul piano della “costruzione astratta” del sistema. Ben anche [e maggiormente] occorre darsene pensiero in ragione del sottostante “vissuto umano”. C'è che [rispetto alla tematica di nostro specifico interesse] occorre proprio farsi attento carico di quanto seri travisamenti — non solo sul piano intellettuale sì anche sul piano operativo — possa ingenerare il fatto dell'assumere *tout-court* che quello della Chiesa [quale risponde alle esigenze spirituali, e quale risponde alla dinamica, che dell'ordine ecclesiale sono proprie e tipiche] sia “diritto” alla medesima maniera in cui “diritto” è quello dello Stato,

per come questo [il *ius civile*] risponde — dal suo canto — alle esigenze e alla dinamica dell'ordine politico-civile, e alla sua logica. Sarebbe come fare della « *coercibilitas in nolentes* » un fattore integrativo d'un sistema che — come quello della Chiesa — mira proprio [per intima sua essenza] ad ottenere e mira proprio a conservare la piena adesione di « *volentes* ».

## QUALCHE CONSIDERAZIONE CONCLUSIVA

1. Del composito quadro problematico del quale siamo venuti discorrendo [di questa rigida e insieme versatile tematica che segna il corso della esperienza cristiana nella storia] non può non « prender atto » quel qual si sia Ricercatore che — nell'accostarsi alla dinamica ecclesiale — si adoperi di adempiere il proprio compito scientifico nei modi [culturalmente collaudati] delle indagini induttive. Dico del “prender atto” del principio di « *operatività reale della idea di Dio* » nel contesto comunitario venuto dispiegandosi nel tempo. Al che sarà tenuto — quel nostro Osservatore — quale il personale suo atteggiarsi verso il Trascendente: di partecipazione o reiezione, di sospensione del giudizio, di fredda indifferenza, di rispetto. Quanto gli si chiede è di calarsi — *apertis oculis* — nel clima ideale e culturale di quell'umano esperimento: quanto gli si chiede è di ambientarcisi, per coglierne le somme ragioni ispiratrici, e darsi con ciò conto [se gli è dato] della incidenza di questi *fundamenta spiritualia* sui tratti statici e dinamici dei meccanismi societari. Gli si demanda — così — di individuare e di studiare e di spiegare le peculiarità strutturali e funzionali che segnano il sistema: quali via via l'hanno segnato. E ciò non già appellandosi a questo o quell'astratto “archetipo” [a un ordine ecclesiale idealizzato: quale “dovrebbe essere”: quale “si vorrebbe fosse”] sì piuttosto stando a come quell'ordine s'è “concretizzato” — a come s'è “evoluto” — nel corso di vicende umane che [per l'uno o l'altro verso] hanno via via influito — profondamente — su quella che nei fatti è stata [ha saputo e potuto essere nel tempo] la “realtà vissuta” della Cristianità d'Europa. Al che può rivelarsi produttore l'applicazione intellettuale d'un Ricercatore onesto: il quale [pur non essendone partecipe] guardi agli altrui convincimenti numinosi col franco rispetto che si deve agli uomini di fede per il lor essere pervasi — nel profondo — da un intenso sentimento di « *superiore doverosità* ».

E tanto risponde un simile programma a una pressante istanza culturale [tanto è confortato dal buon senso: e direi dalla esperienza] che sorprende il fatto che a tutt'oggi seguitino a affiorare — ricorrentemente — le sorde preclusioni di certa Canonistica di rigida osservanza [non del tutto esenti, si direbbe, da qualche residua venatura di mai riposte intolleranze: anche accademiche] nei confronti del « *Canonista non credente* »: senza meno marchiato come non idoneo — per una sorta di fosco scotoma psicologico — a volgere con profitto all'ordinamento della Chiesa: non capace di coglierne lo spirito, e comprenderlo. Lo si rimprovera quel Canonista anomalo [per richiamarci a una espressione del passato] di volere come « *immittere falcem in messem alienam* »: di voler farlo — per giunta — con preconetto malvolere. Col che non si tien conto di quanto vano sia presumere di poter « conoscere » a dovere — e di poter « comprendere » — un qualche momento della vita degli umani [capace d'aver presa sulla loro sostanza esistenziale] senza al contempo « valutarlo » — quel tratto di esperienza — secondo diversi angoli visuali, e senza al contempo « giudicarlo »: quasi che un implicito criterio di « apprezzamento personale » [morale-civico-ideologico] non sia sempre sotteso alla coscienza di colui che — nel volgere alle vicissitudini terrene — non si tenga pago della semplice *res acta* [del mero « *accadimento per come propriamente è stato* »] sì piuttosto ambisca di percepire la vera sostanza e lo spessore delle umane realtà che gli si parano davanti: adoprandosi di coglierne [per come s'intende gli riesce] il peso effettivo che presentano nella viva esperienza etica-civica-ideologica di quella che — con qualche ridondanza — c'è chi chiama « *umanità in cammino* ».

Si può — sì certo — riconoscere che il « canonista credente » [il quale si senta carne viva del Corpo mistico del Cristo] muova dalla posizione di vantaggio di trovarsi di già immerso con tutta intrinsechezza [quasi direi “nativamente”] nella temperie spirituale della ecclesiasticità. E lui soltanto avrà poi titolo — ove ne avverta l'esigenza — a farsi parte attiva [con compiutezza di passione] della dinamica reale dell'ordine chiesastico. Può solo a lui competere di concorrere a quella « *funzione politica* » alla quale la stessa Scienza giuridica può attendere: con i metodi [s'intende] e con gli strumenti intellettivi che le sono congeniali, e le si addicono. Laddove il

« *canonista eterodosso* » [quello che s'è formato in altro ambiente: e crede in altri patrimoni di valori] ha da sottomettersi a una fase — che può risultargli laboriosa, forse non bastevole — di previa « *acclimazione culturale* ». E inoltre [senza ovviamente rinunciare a un proprio apprezzamento valutativo] quel « *canonista eterodosso* » non può non instaurare — in sede “emozionale” — un genere diverso di rapporto con gli eventi di vita su cui porta la propria riflessione di studioso. Da un lato il suo compito è più arduo: dall'altro meno coinvolgente. Proprio però per questo [proprio perché più distaccato] quel nostro Osservatore potrà attendere al suo ufficio con più spassionato [più obiettivo] spirito scientifico.

Anzi si può sin dare [né sembri un fatuo paradosso] che proprio questo assieme di ragioni [proprio questa caratterizzazione dell'impegno che si richiede nel nostro “Canonista non credente”] possa andare a beneficio del programma costruttivo al quale egli riservi il proprio tempo. Proficuo può intanto rivelarsi il fatto stesso della « maggior applicazione intellettuale » che gli si raccomanda nel suo approccio critico: tale da sollecitarlo — quel Canonista agnostico — a una vigile e costante verifica culturale dei presupposti di fondo da cui muovere. Parlo — pur sempre — d'un Ricercatore seriamente e lealmente votato al suo lavoro. E poi proprio la « minor intensità affettiva » del suo cimento dottorale [franco dall'afflato empatico che può indurre l'Intellettuale professante a questa o quella digressione apologetico-agiografica] proprio una siffatta condizione dovrebbe poter mettere quel meno partecipe Studioso in condizione di farsi un quadro più ponderato [forse più obiettivo] dei singoli problemi in discussione: ai quali gli è giustappunto offerto di poter avvicinarsi con animo [non dico “indifferente”: ché, se insensibile alla problematica ecclesiale e più generalmente religiosa, egli non farebbe il Canonista] ma meno fervidamente “tratto in causa”: meno direttamente interessato agli svariati effetti che possono seguire alle proposizioni dottrinali cui aderisce: alle quali lo convinca la pacata ricognizione intellettuale dei temi canonistici.

2. Auspicabile — vuoi per gli uni, vuoi per gli altri — un franco confronto intellettuale: auspicabile un aperto “scambio di esperienze”. Laddove molto nuoce — e agli uni e agli altri — il lor usuale “rifiutarsi al dialogo”. È un fatto [ben rilevabile sfogliando *hinc inde*

la corrente pubblicistica] che a presentarcisi davanti non sia tanto un sereno “raffronto dialettico” — culturalmente costruttivo — sì piuttosto sia un rosario di “reciproci rimproveri” fra chi crede « *ex toto corde* » e chi non crede. Accade — di continuo — che l’uomo di fede ardente sia tratto a addebitare al non-credente [specie se « *contumax* »: se chiuso in una satanica protervia] il suo caparbio indulgere a questa ottusa cocciutaggine sin a incappare in una sorta di sconsiderato “auto-lesionismo spirituale”. Laddove — d’altro verso — accade che sia l’incredulo a esser tratto [non dico a dileggiare la “dabbenaggine” ascritta al proprio antagonista: che sarebbe un che di francamente mediocre: di meschino] ma a mancare comunque di rispetto per la particolare « *vulnerabilità del sentimento numinoso* ».

L’appunto che [spinto dallo stesso suo amore per il prossimo] l’uomo di fede muove al non-credente è quello di respingere — con sconsiderata presunzione — il dono della Eterna Salvezza, quale gli vien offerto dal Sacrificio generoso della Croce. Il che significa anteporre [dissennatamente] a quella celestiale prospettiva le fuggevoli utilità terrene: non altro che illusorie. Si rimprovera insomma al “miscredente” [con la severità che merita la gravità dell’argomento] di rigettare — con la Fede — ben anche la Speranza. Laddove — d’altro lato — è l’irriducibile “laicista” quegli che [nella propria saccente intolleranza] può sentirsi legittimato e tratto a rinfacciare alla “credulità” del proprio antagonista l’errore di indulgere — con sprovvedutezza — a un proprio sostanziale “asservimento in terra”. Ci si viene a appellare — nel muovere un siffatto addebito — al potere inibente che sull’uomo possono avere le sue medesime costruzioni mentali: capaci per come queste sono [tutto che prodotte dalla sua vitalità creatrice] di farglisi poi estranee: sino a rivoltarsi contro il loro stesso artefice, siccome fattori impeditivi della sua personale libertà di auto-determinarsi nella vita. Di lì — per giunta — il biasimo agli uomini di fede [per via del proprio « *puntare verso il cielo* »: verso questo chimerico traguardo, relegato nella fumosa indeterminatezza fabulistica d’un idillico “aldilà”] di incorrere frattanto — nel ben tangibile “aldiquà” — in un pregiudizievole spreco di energie: in un annacquamento [se può dirsi] di quella carica dinamica di cui verrebbero a valersi con ben altro frutto nel far fronte — con consapevolezza e con risolutezza — alle

sin troppe miserie [queste sì tangibili: reali: “scandalose”] che ci contristano qui in Terra.

È posizione [quella diciamo così “confessionistica”] che — per quanto laudabile dal lato della *pietas adversus Deum* — non tiene affatto conto di quanto possa essere invece meritevole [sin maggiormente meritevole] il condursi di quell’Uomo Onesto che dal proprio onesto agire non altro si attenda che l’« *essere in accordo con la sua coscienza* ». Per altro verso è quella opposta [è la posizione “laicista antagonista”] a mancare di porsi la questione di quanto peraltro cambi tono la lamentata « alienazione religiosa » a voler calarsi — anche soltanto per un attimo — in un fervente « clima numinoso »: come non solo è “lecito” per colui che crede, ma gli è “superiormente doveroso”. Ecco — allora — che la pretesa alienazione religiosa « *si fa speranza* »: e questa [la Speranza] ben è capace — « *se presente in atto alla coscienza* » — di recare concretezza e immediatezza di sollievo alla persona umana di colui che viva la senta entro di sé, e dentro di sé la nutra con fervidezza di emozione. Sicché [se per taluni esaltatori del « progresso mondano » della umana famiglia (politico-economico-sociale) la « passione religiosa » si rivela come un qualcosa di « inibente »: come non altro che ingannevole chimera] parimenti apparirà « inibente » — agli occhi di chi sia preso invece da una fervida “tensione escatologica” — qualsiasi cedimento pratico ai molteplici laccioli delle « passioni profane »: tanto invischianti — nella grettezza loro propria — da distrarre l’*homo viator* dal suo autentico destino [della « *reversio ad Deum* »] sviandone gli intenti e le energie verso obiettivi effimeri: falsanti.

E poi [a voler porci adesso, da Giuristi, su un piano dogmatico formale] potrà certo apparire — un tal « *apprezzamento ponderato* » — un che di “anomalo” [“deviante”] alla stregua dei proponimenti culturali d’uno “Studio di rigida osservanza”: fiero della limpida « *purezza dei suoi metodi* ». Gli parrà — questa — una arbitraria diversione dai propri compiti scientifici, e dai propri oneri accademici: inficiata [per come difatti si presenta nei suoi presupposti e nei suoi esiti] da una indebita intrusione — nella genuina economia dei “valori normativi” — di “fattori extra-giuridici”, falsanti: null’altro [a fermo giudizio della dogmatica giuridica ossequente] che “ecno-micistici” e “sociologistici”: peggio “ideologistici”. Operazione —

perciò — estranea al compito istituzionale proprio del “Giurista puro” [del « *Giurista in quanto Giurista* »] si invece tale da dovere *tout court* esser rimessa — senza inquinanti commistioni — alla « *gestione dei politici* »: alla *prudentialia regnativa* di costoro: ai loro ponderati aggiustamenti praticistici. Tutt'altra — viceversa — la visione dello “Studioso realista”: al quale parrà proprio di dover includere [fra gli indeclinabili uffici del “Giurista in quanto tale”] pur quello di riflettere sulla giustezza e sulla ragionevolezza del sistema: pur quello di verificarne l'efficienza. Incongruo [secondo questa diversa prospettiva] l'escludere dalla competenza statutaria del Giurista il pronunciarsi sulla adeguatezza del *ius conditum*: incongruo precludere al « *Giurista in quanto Gurista* » [a questo campione conclamato dell'« *ars boni et aequi* »] di affaccendarsi — e spendere il suo talento — d'intorno al *ius condendum*. Improvvido negare la opportunità di « *dir la sua* » proprio a colui che [grazie alla sua propria specifica esperienza: e grazie, c'è da credere, alla sua peculiare *forma mentis*] è quegli più d'ogni altro idoneo a esprimere una meditata consulenza — non soltanto meramente “tecnica” ma “umana” — sui molteplici e svariati tratti della relazionalità intersoggettiva che vengono via via emergendo nella economia della giuridicità.

3. Sappiamo quale intenso moto di avversione sia venuto montando [dalla metà del secolo trascorso] contro il « *sinistro spettro delle ideologie* »: delle quali s'è giunti sin a proclamare — da più parti — il provvidenziale “decesso storico”. S'è sentenziato in Occidente — con drastica fermezza — l'irreversibile tramonto delle « *filosofie normative* » [« *militanti* »] le quali — in effetti — gravemente hanno pesato sulle tragiche vicende del secolo trascorso. Sempre meno [“di fronte alla spaventevole testimonianza della storia”] ci si è mostrati disposti a sopportare il costo d'una perentoria fedeltà alle « *grandi idee* ». Sempre più ci si è venuti contentando di comode soluzioni praticistiche: suggerite da un « *sano pragmatismo* », sensibile alle « *utilità sperimentabili* ». E — umanamente — c'è in effetti da negarsi a una adesione acritica [meccanica] a certi “ideologismi categorici”, di per sé alienanti: tali da spogliare gli uomini d'una consapevole idoneità decisionale. Sono parametri eminenti — questi — che asserviscono i soggetti a condizionamenti

imperativi: capaci — nel proprio ultimativo dispotismo — di far aggio su una effettiva « *libertà di scegliere* ».

E tuttavia — pur ciò riconosciuto — non altrettanto diremmo profittevole [non altrettanto “liberatorio”] il rifiutare *a priori* il proprio assenso a questa o quella “ideologia” che più correttamente si presenti [e più correttamente venga intesa, e praticata: “vissuta”] non come un rigido « *credo fideistico* », sì invece come « *pensiero per l'azione* »: come « *pensiero militante* »: volto [nell'aperto suo competere con gli altri « *codici ideali* » che si fronteggiano nel vivo della esperienza individuale e collettiva] a illuminare e sensibilizzare gli uomini su certe non preteribili tematiche di vita reale: a sollecitare e sostenere i singoli operatori [pubblici e privati] nell'impegno sociale-politico-giuridico che si confà alla loro esperienza, e si richiede al loro impegno. E ciò seguendo il criterio costruttivo di un « *confronto dialettico tenace* » [non di meno « *rispettoso* »] con quanto per parte loro raccomandano i « *programmi* » e raccomandano i « *parametri ideali* » [di diverso, sin opposto, segno] dei quali siano partecipi e fautori — con pari legittimazione e pari integrità — gli altri comprimari della umana vicenda: ciascuno [s'intende] “a sua misura”. C'è che l'ordinamento complessivo [per quanto sia avanzato sulla strada della “istituzionalizzazione” di queste o quelle forme aggregative] vede le sue componenti autoritativamente definite misurarsi passo passo [non in singoli sporadici episodi, privi d'alcun collegamento, ma continuatamente e globalmente] con l'azione modificatrice che vien esercitata sul “vissuto storico” da un assieme di energie sociali diffuse. Cosicché ne segue che il sistema ordinamentale generale « *è quello che è* » — nella sua consistenza storica reale — « *per come riesce a vigere e operare nel concreto* »: non semplicemente in dipendenza del modo in cui è avanzata la pretesa normativa [e in cui ne viene sostenuta la efficacia, e propugnata la propagazione] sì anche in dipendenza d'una quantità variforme di fenomeni di attrito e di viscosità sociale: non definibili in astratto.

È in questa dinamica realtà che viene in campo l'impegno partecipe delle militanze ideali: volte — ciascuna secondo una propria angolazione — a illuminare e sensibilizzare gli uomini su certe ineludibili questioni di vita reale: a sollecitarli e sostenerli nell'impegno sociale-politico-giuridico che va messo nel risolverle —

quelle vitali problematiche — nel modo socialmente-politicamente-giuridicamente più giovevole. E questo — in una società composta — al metro di « *filosofie pratiche* » [« *politiche* »] che sian tali — non da accamparsi alla maniera di chiusi “esclusivismi totalizzanti” — si invece da esprimere [in modo sistematico ed organico: siccome appunto « *guida e metro dell'agire umano* »] un serto di « *posizioni ideali* » che « *cercano il confronto con le posizioni ideali d'altro segno* », che — a lor volta — fanno valere il proprio credito nell'ambito comunitario complessivo. Parlo di ideologie che [in luogo di rinchiudersi in se stesse: in un ristretto “circolo monistico”] cercano il confronto con altre — altrettanto aperte — “ideologie”. E proprio un simile confronto [“dialettico”] fra le diverse “filosofie impegnate” [volte a fare ciascuna la sua parte] è il lievito che vivifica in chiave autenticamente “pluralistica” il divenire culturale della « *umanità in cammino* ».

Viceversa è proprio la « *ideologia della morte delle ideologie* » — e proprio questo calo di tensione — a farsi [nell'umano contesto della *civitas*] il più pericoloso “ideologismo”: in ciò che [contro gli abbagli utopici di certi sprovveduti sognatori] essa proclama a tutta voce la rimessione delle grandi opzioni sociali-politiche-giuridiche alla ponderata ragionevolezza — concretamente “pragmatistica” — di quanti « *sanno il fatto loro* »: dei “tecnici” che « *pensano per tutti* », che quindi « *decidono per tutti* ». Sicché [con un siffatto rifiutarsi a vagheggiati « *archetipi ideali* »: sin con l'irridere a questi o quei « *chimerici propositi* »] non solo si viene a tener in spregio e disattendere vivide “energie pensanti” della società civile [della società degli uomini] ma si dimentica — o si tace — quante volte nel corso del nostro vivere civile e quanto a fondo proprio il candido « *utopismo delle anime belle* » è ben riuscito [concretamente e durevolmente] a “realizzarsi” nelle Istituzioni positive: è ben riuscito a farsi apportatore di acquisizioni di civiltà rivelatesi preziose.

Si dà così che proprio una siffatta prevenzione [questa « *ideologia della morte delle ideologie* »] sia venuta man mano rivelando di tutte le ideologie la più svilente. Essa — nel contesto d'una società senza riflessi — si fa « *morte degli ideali* »: si fa « *tramonto delle idee* », ridotte al ruolo di ingombranti « *superfetazioni intellettualistiche* ». Di lì un mortificante appiattimento: al quale c'è da opporsi con fermezza. Occorre tornare a fare spazio al fascino delle « *grandi*

*idee*»: tutto che utopiche. Occorre reagire all'arido pragmatismo degli anni in cui viviamo [non ad altro attento, si direbbe, che a calcolate istanze praticistiche] per riacquistare consapevolezza di quanto valga invece a accrescere la statura culturale-politica-sociale del *bonus civis* il suo sentirsi partecipe d'una « *alta concezione della vita* » [d'una alta « *concezione del mondo* »] che lo sproni a impegnarsi schiettamente — con senso di responsabile misura — nel confronto civile con le altre presenze culturali-politiche-sociali che [con uguale legittimazione e uguale dignità] concorrono a dar vita alla esperienza comunitaria generale.

E specialmente ciò vale nel contesto d'una moderna “società composita”, riccamente articolata al proprio interno. Dico d'una società “poli-centrica”, “poli-valoriale”, “poli-etnica”: nella quale [se ne abbia o no coscienza] tutti « *abbiamo necessità l'uno dell'altro* »: nei modi d'un « *mutuo accrescimento umano* ». Tanto più risulterà avanzato quel consorzio [tanto più “civile”] quanto più sentito in esso — quanto più fervente — sia il sereno confronto costruttivo fra le diverse “militanze ideologiche” che vi agiscono: fra le diverse “testimonianze umane” che vi si confrontano: senza escludersi *a priori*, men che meno demonizzandosi a vicenda. Solo una visione angusta del nostro “star assieme” [del nostro « *eiusdem esse civitatis* »] può ricoprire d'un velo di inquietudine il franco confrontarsi — nel quadro della comunità civile complessiva — di vigili fattori di “competitività ideale”: quasi che questa “carica dialettica” possa mandare a pezzi l'ordine sociale: lo possa rendere invivibile. Nel mentre proprio questo concorso di energie è ciò che risveglia [e ciò che anima] lo svolgersi del rapporto comunitario generale.

Non nel calore d'una franca « *competizione dialettica* » [fra « filosofie militanti », e « religioni militanti »] alberga una minaccia per la comunità degli uomini. Non sta in questo « *discorso pubblico* » il pericolo. Sta altrove. Sta nel grigiore spento d'una stagnante indifferenza.



## INDICE SOMMARIO

<i>Casuale incontro con il ius canonicum</i> . . . . .	v
--------------------------------------------------------	---

### CAPITOLO I

#### RILEVATE INSUFFICIENZE DELLA ORDINARIA SPECULAZIONE CANONISTICA

1. Valutazione critica della tendenza della Canonistica nostrana ad avvalersi degli schemi elaborati dalla Pubblicitica civile in ragione degli ordinamenti giuridici statuali . . . . .	1
2. Pretesa “canonizzazione” del <i>ius divinum positivum</i> . . . . .	4
3. Ulteriori riflessioni critiche: mancata considerazione del <i>ius divinum naturale</i> di fondazione creazionistica . . . . .	6
4. sottrazione delle Verità di Fede alla « disponibilità storica degli uomini ». . . . .	9
5. Concomitante istanza di rispetto del « vissuto storico ». . . . .	12
6. Estraneità dell’ordinamento della Chiesa al processo di progressivo affrancamento formale degli ordinamenti umani fattisi “sovrani”. . . . .	15
7. Conseguenti mutazioni metodologiche e sistematiche . . . . .	18

### CAPITOLO II

#### DIPENDENZA FORMALE DELL’ORDINE CANONICO SUA COMPLETEZZA MATERIALE

1. Determinante incidenza del principio di “presupposizione” formale e materiale dell’ordine divino. . . . .	23
2. Precettività totalizzante dell’ordine divino: sua “componente interioristica” sua “componente esterioristica”. . . . .	26
3. Pretesa « incompletezza dell’ordinamento della Chiesa » a fronte della « completezza dell’ordinamento dello Stato » . . . . .	29
4. “Completezza” dell’ordinamento normativo della Chiesa: “ratione peccati”, “ratione scandali” . . . . .	32
5. Prime difficoltà accademiche: largamente peraltro compensate da felici vicende personali. . . . .	36

## CAPITOLO III

 ULTERIORE RIFLESSIONE SULLA "DIPENDENZA"  
 E SULLA "COMPLETEZZA" DELL'ORDINE CANONICO

1.	Coordinazione funzionale fra "completezza dell'ordine ecclesiale" e "pre-supposizione dell'ordine divino" . . . . .	41
2.	Necessità di riprendere il discorso canonistico nei modi della dottrina canonistica classica. . . . .	43
3.	« <i>Deus est verus et summus Imperator</i> » . . . . .	45
4.	Imperatività totalizzante della precettistica divina: « <i>in interiore</i> » e « <i>in exteriori homine</i> » . . . . .	48
5.	Consequente vincolatività totalizzante della precettistica divina. . . . .	50
6.	Ulteriore disamina di queste partizioni interne all'ordine divino . . . . .	54
7.	Irradimento della precettività divina trascendente negli ordini terreni . . . . .	58
8.	Compiti di rilevanza spirituale e compiti di rilevanza temporale . . . . .	60

## CAPITOLO IV

## LA "POTESTAS ECCLESIAE" NEI RAPPORTI FRA PRIVATI

1.	Parallelismo fra "obbligazioni di coscienza" e "obbligazioni naturali" . . . . .	65
2.	Ricusazione canonistica del principio romanistico « <i>ex nuda pactioe nulla oritur actio</i> ». . . . .	68
3.	Considerazioni incidentali sul concetto di « <i>normatività della natura</i> ». . . . .	70
4.	Ripercussioni temporali dell'intervento sacramentale e disciplinare della Chiesa. . . . .	73
5.	« <i>Correptio fraterna</i> »: sua progressiva metamorfosi: « <i>peccatum non dimittitur nisi restituatur ablatum</i> ». . . . .	76
6.	Dalla « <i>denunciatio evangelica</i> » alla « <i>denunciatio iudicialis privata</i> », fattasi un che di succedaneo della « <i>civilis actio</i> ». . . . .	79
7.	Scontati intoppi d'ordine accademico . . . . .	81

## CAPITOLO V

## LA "POTESTAS ECCLESIAE" NEI RAPPORTI FRA POTENTATI POLITICI

1.	Esigenza d'un allargamento del quadro problematico: in fatto di estensione del « <i>iudicium sanctae ecclesiae</i> » alla esperienza pubblicistica . . . . .	85
2.	Incidenza sugli umani ordinamenti della concezione discendente del potere. . . . .	88
3.	Ratificazione celeste del potere: contenimento celeste del potere. . . . .	90
4.	Consequenti poteri di spettanza della Autorità politica cattolica . . . . .	92
5.	Consequenti poteri di spettanza della Autorità ecclesiastica: riferiti alla correttezza oggettiva degli atti di governo . . . . .	94

6.	Conseguenti poteri di spettanza della Autorità ecclesiastica: riferiti alla responsabilità soggettiva degli uomini di governo . . . . .	97
7.	I Potentati della ecumene teopolitica cristiana come “Potentati personali” portatori d’una propria anima individua capace di peccato e perciò di dannazione . . . . .	100
8.	Conseguente sottoposizione del « <i>peccatum</i> » o del « <i>delictum Caesaris</i> » alla potestà sacramentale e disciplinare della Chiesa . . . . .	103
9.	Conseguenti criteri informatori della « <i>potestas indirecta in temporalibus</i> ». . . . .	106
10.	Rapporti privilegiati del Pontefice con il Sacro e Romano Imperatore . . . . .	108

CAPITOLO VI  
EVOLUZIONE-INVOLUZIONE  
DELLA “*POTESTAS ECCLESIAE IN TEMPORALIBUS*”

1.	Moti evolutivi e moti involutivi del “sistema bipolare” . . . . .	111
2.	« <i>Quidquid facit Papa Deus facere videtur</i> »: dalla « <i>potestas indirecta</i> » alla « <i>potestas directa in temporalibus</i> » . . . . .	113
3.	Sostanziale debolezza funzionale della asserita « <i>potestas directa in temporalibus</i> » . . . . .	116
4.	Crisi dell’ordinazione diarchica della ecumene teo-politica cattolica . . . . .	118
5.	Vantato affrancamento dell’ <i>officium principis</i> da condizionamenti d’ordine morale . . . . .	121
6.	Crisi dell’unità cattolica d’Europa . . . . .	123
7.	<i>Reformatio</i> protestante e <i>contra-reformatio</i> cattolica . . . . .	126
8.	Definitiva lacerazione endo-cristiana . . . . .	128

CAPITOLO VII  
CRISI DEL SISTEMA TEO-POLITICO

1.	Commistione fra fattori religiosi e fattori politici: le guerre di religione . . . . .	131
2.	Crisi dell’assetto teo-politico europeo . . . . .	134
3.	Ribadimento — nel sistema — del ruolo istituzionale primario della Sede Apostolica di Roma . . . . .	136
4.	Apertura dell’ordine pubblicistico europeo a un prorompente regalismo . . . . .	139
5.	Conseguente rilettura del sistema curialistico . . . . .	141
6.	Riproposizione radicale del sistema curialistico . . . . .	143
7.	Recupero curialistico della “ <i>potestas tantum indirecta</i> ”: apporto di Roberto Bellarmino . . . . .	145
8.	Recupero curialistico della “ <i>potestas tantum indirecta</i> ”: apporto integrativo di Francisco Suarez . . . . .	148
9.	Valutazione critica del sistema bellarminiano-suareziano . . . . .	150

- |                                                                                                                                    |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 10. Reazione agli eccessi maiestatici: confutazione curialistica della diretta dipendenza della Autorità politica da Dio . . . . . | 152 |
| 11. Contrapposta riaffermazione curialistica della immediata dipendenza da Dio della potestà ecclesiastica . . . . .               | 154 |

## CAPITOLO VIII

## LIBERALIZZAZIONE DEL SISTEMA POLITICO-GIURIDICO EUROPEO

- |                                                                                                          |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Reazione dei <i>subditi legum</i> contro l'integralismo del sistema teo-politico . . . . .            | 159 |
| 2. Contraccolpi laicizzanti delle contese religiose . . . . .                                            | 164 |
| 3. Verso un pluralismo etico e ideologico: conseguenti mutazioni d'ordine politico e giuridico . . . . . | 166 |
| 4. Revisione del principio di "normatività" della natura . . . . .                                       | 169 |
| 5. Progressiva "umanizzazione-secolarizzazione" del <i>ius naturae</i> . . . . .                         | 172 |
| 6. Rilevate carenze funzionali del giusnaturalismo giusrazionalistico . . . . .                          | 175 |
| 7. Conseguente "positivizzazione" e "liberalizzazione" del diritto umano . . . . .                       | 177 |
| 8. Improprietà d'una ulteriore subordinazione del diritto a uno specifico codice morale . . . . .        | 180 |
| 9. Fruizione eticamente motivata d'una legge eticamente neutra . . . . .                                 | 182 |

## CAPITOLO IX

## SEGNI DISTINTIVI DELLA DINAMICA ECCLESIALE

- |                                                                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Necessaria soggezione della dinamica ecclesiale a un criterio di « continuità nello sviluppo » . . . . .                     | 189 |
| 2. Eterogeneità dell'ordine proprio della Chiesa rispetto all'ordine proprio dello Stato . . . . .                              | 192 |
| 3. Non omologabilità dell'ordine disciplinare ecclesiastico alla disciplinarietà degli ordini giuridici civili . . . . .        | 195 |
| 4. Finalizzazione dell'ordine civile in ragione del concreto svolgimento della relazionalità comunitaria . . . . .              | 197 |
| 5. Finalizzazione dell'ordine sociale ecclesiastico in ragione della operatività della regola morale . . . . .                  | 200 |
| 6. Finalizzazione dell'ordine disciplinare ecclesiastico alle superiori istanze dell'ordine morale . . . . .                    | 204 |
| 7. Conseguente non applicabilità al <i>ius canonicum</i> dei criteri metodologici della ordinaria dogmatica giuridica . . . . . | 206 |
| 8. "Infungibilità-insurrogabilità" dell'atto morale in quanto "atto morale" . . . . .                                           | 209 |
| 9. Tesi liberale della "non-sindacabilità giuridica dell'atto morale" in quanto "atto morale" . . . . .                         | 211 |
| 10. Conseguente "non-coercibilità" <i>de iure</i> dell'atto morale in quanto "atto morale" . . . . .                            | 213 |

11. Opposta tesi cattolica della “sindacabilità dell’atto morale” in quanto “atto morale” . . . . . 216

CAPITOLO X

FONDAZIONE LOGICO-DOGMATICA DEL *IUS CANONICUM*

1. Incoercibilità *de facto* degli atti interni: coercibilità degli atti esterni . . . . . 219

2. Postulati effetti morali positivi della « *adsuefactio bonorum operum* » . . . . . 222

3. La “pastoralità” quale criterio direttivo preposto all’esercizio della disciplinarietà ecclesiastica . . . . . 224

4. Valutabilità “disciplinare” dei comportamenti individuali. . . . . 227

5. Completezza “*ratione scandali*” dell’ordinamento disciplinare della Chiesa. 229

6. Vantata ordinazione della disciplinarietà cogente a « render gli uomini migliori » . . . . . 231

7. Disposizione dell’ordine disciplinare ecclesiastico in ragione della prevenzione dello “scandalo” e del suo contenimento . . . . . 234

8. Ordinazione funzionale del *ius* rispetto all’*ethica* . . . . . 236

9. Eterogeneità della regola giuridica rispetto alla regola morale: preminenza della vincolatività morale rispetto alla vincolatività giuridica . . . . . 239

CAPITOLO XI

POSIZIONE DELL’ORDINE CANONICO RISPETTO ALL’ORDINE CIVILE

1. Pluralismo istituzionale: proliferazione nell’ordine civile delle cosiddette “società intermedie” . . . . . 243

2. Diffusa propensione delle “società intermedie” a porsi come “entità autocefale” . . . . . 246

3. Ponderato regime pubblicistico delle “società intermedie” . . . . . 249

4. “Monopolizzazione” statutale dell’uso della forza . . . . . 252

5. Eventuale estensione ausiliaria della coercibilità statutale alle esigenze disciplinari delle “società intermedie” . . . . . 254

6. Non raffigurabilità come “società intermedie” delle comunità religiose . . . 256

7. Conseguente non estensibilità ausiliaria della « coercibilità statutale » alle esigenze proprie dell’ordine ecclesiastico. . . . . 260

8. Non estensibilità meccanica di queste conclusioni ad altre esperienze religiose. . . . . 262

Non invocabilità quanto all’ordine ecclesiale dell’abusato principio pubblicistico « *ubi societas ibi ius* » . . . . . 264

*Qualche considerazione conclusiva.* . . . . . 269

# UNIVERSITÀ DI FIRENZE

CENTRO DI STUDI  
PER LA STORIA DEL PENSIERO GIURIDICO MODERNO

## PUBBLICAZIONI

### QUADERNI FIORENTINI

« Per la storia del pensiero giuridico moderno »

Vol. 1 (1972), 8°, p. 486

Vol. 2 (1973), 8°, p. 798

Vol. 3-4 (1974-75) - Il « socialismo giuridico ». Ipotesi e letture, due tomi in 8°, p. 1041

Vol. 5-6 (1976-77) - Itinerari moderni della proprietà, due tomi in 8°, p. 1140

Vol. 7 (1978) - Emilio Betti e la scienza giuridica del Novecento, 8°, p. 648

Vol. 8 (1979), 8°, p. 564

Vol. 9 (1980) - Su Federico Carlo di Savigny, 8°, p. 590

Vol. 10 (1981), 8°, p. 584

Vol. 11-12 (1982-83) - Itinerari moderni della persona giuridica, due tomi in 8°, p. 1200

Vol. 13 (1984), 8°, p. 782

Vol. 14 (1985), 8°, p. 646

Vol. 15 (1986), 8°, p. 748

Vol. 16 (1987) - Riviste giuridiche italiane (1865-1945), 8°, p. 718

Vol. 17 (1988), 8°, p. 640

Vol. 18 (1989), 8°, p. 744

Vol. 19 (1990), 8°, p. 736

Vol. 20 (1991) - François Gény e la scienza giuridica del Novecento, 8°, p. 588

Vol. 21 (1992), 8°, p. 750

Vol. 22 (1993) - Per Federico Cammeo, 8°, p. 706

Vol. 23 (1994), 8°, p. 554

Vol. 24 (1995), 8°, p. 620

Vol. 25 (1996), 8°, p. 810

Vol. 26 (1997), 8°, p. 744

Vol. 27 (1998), 8°, p. 590

Vol. 28 (1999) - Continuità e trasformazione: la scienza giuridica italiana tra fascismo e repubblica, due tomi in 8°, p. 1180

Vol. 29 (2000), 8°, p. 578

Vol. 30 (2001), due tomi in 8°, p. 988

Vol. 31 (2002) - L'ordine giuridico europeo: radici e prospettive, due tomi in 8°, p. 950

Vol. 32 (2003), 8°, p. 796

Vol. 33-34 (2004-2005) - L'Europa e gli 'Altri'. Il diritto coloniale fra Otto e Novecento, due tomi in 8°, p. 1408

Vol. 35 (2006), due tomi in 8°, p. 1120

Vol. 36 (2007) - Principio di legalità e diritto penale (per Mario Sbriccoli), due tomi in 8°, p. 1562

Vol. 37 (2008), 8°, p. 744

Vol. 38 (2009) - I diritti dei nemici, due tomi in 8°, p. 1956

Vol. 39 (2010), 8°, p. 946

Vol. 40 (2011) - Giudici e giuristi. Il problema del diritto giurisprudenziale fra Otto e Novecento, due tomi in 8°, p. 1174

Vol. 41 (2012), 8°, p. 940

Vol. 42 (2013), 8°, p. 804

- Vol. 43 (2014) - Autonomia - Unità e pluralità nel sapere giuridico fra Otto e Novecento,  
due tomi in 8°, p. 1144  
Vol. 44 (2015), due tomi in 8°, p. 1262  
Vol. 45 (2016), 8°, p. 778

## BIBLIOTECA

« Per la storia del pensiero giuridico moderno »

- 1 LA SECONDA SCOLASTICA NELLA FORMAZIONE DEL DIRITTO PRIVATO MODERNO  
Incontro di studio - Firenze, 17-19 ottobre 1972  
Atti, a cura di Paolo Grossi  
(1973), 8°, p. 484
- 2 Mario Sbriccoli, CRIMEN LAESAE MAIESTATIS  
Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna  
(1974), 8°, p. 399
- 3 Pietro Costa, IL PROGETTO GIURIDICO  
Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico  
Vol. I: Da Hobbes a Bentham  
(1974), 8°, p. XIII-414
- 4 Mario Sbriccoli, ELEMENTI PER UNA BIBLIOGRAFIA DEL SOCIALISMO GIURIDICO ITALIANO  
(1976), 8°, p. 169
- 5 Paolo Grossi, « UN ALTRO MODO DI POSSEDERE »  
L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica post-unitaria  
(1977), 8°, p. 392
- 6/7 Franz Wieacker, STORIA DEL DIRITTO PRIVATO MODERNO  
con particolare riguardo alla Germania  
Trad. di Umberto Santarelli e di Sandro A. Fusco  
Vol. I (1980), 8°, p. 560  
Vol. II (1980), 8°, p. 429
- 8 Maurizio Fioravanti, GIURISTI E COSTITUZIONE POLITICA NELL'OTTO-CENTO TEDESCO  
(1979), 8°, p. 432
- 9 Peter Stein-John Shand, I VALORI GIURIDICI DELLA CIVILTÀ OCCIDENTALE  
Trad. di Alessandra Maccioni  
(1981), 8°, p. 465
- 10 Gioele Solari, SOCIALISMO E DIRITTO PRIVATO  
Influenza delle odierne dottrine socialistiche sul diritto privato (1906)  
Edizione postuma a cura di Paolo Ungari  
(1980), 8°, p. 259
- 11/12 CRISTIANESIMO, SECOLARIZZAZIONE E DIRITTO MODERNO  
A cura di Luigi Lombardi Vallauri e Gerhard Dilcher  
(1981), 8°, p. 1527
- 13 LA « CULTURA » DELLE RIVISTE GIURIDICHE ITALIANE  
Atti del Primo Incontro di studio - Firenze, 15-16 aprile 1983  
A cura di Paolo Grossi  
(1984), 8°, p. VI-198

- 14 Franco Todescan, LE RADICI TEOLOGICHE DEL GIUSNATURALISMO LAICO  
I. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio  
(1983), 8°, p. VIII-124
- 15 Emanuele Castrucci, TRA ORGANICISMO E « RECHTSIDEE »  
Il pensiero giuridico di Erich Kaufmann  
(1984), 8°, p. XIV-202
- 16 Pietro Barcellona, I SOGGETTI E LE NORME  
(1984), 8°, p. IV-204
- 17 Paolo Cappellini, SYSTEMA IURIS  
I. Genesi del sistema e nascita della « scienza » delle Pandette  
(1984), 8°, p. XII-638
- 18 Luca Mannori, UNO STATO PER ROMAGNOSI  
I. Il progetto costituzionale  
(1984), 8°, p. XII-656
- 19 Paolo Cappellini, SYSTEMA IURIS  
II. Dal sistema alla teoria generale  
(1985), 8°, p. XII-416
- 20 Bernardo Sordi, GIUSTIZIA E AMMINISTRAZIONE NELL'ITALIA LIBERALE  
La formazione della nozione di interesse legittimo  
(1985), 8°, p. 483
- 21 Pietro Costa, LO STATO IMMAGINARIO  
Metafore e paradigmi nella cultura giuridica fra Ottocento e Novecento  
(1986), 8°, p. IV-476
- 22 STORIA SOCIALE E DIMENSIONE GIURIDICA - STRUMENTI D'INDAGINE E IPOTESI DI LAVORO  
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 26-27 aprile 1985  
A cura di Paolo Grossi  
(1986), 8°, p. VIII-466
- 23 Paolo Grossi, STILE FIORENTINO  
Gli studi giuridici nella Firenze italiana - 1859-1950  
(1986), 8°, p. XV-230
- 24 Luca Mannori, UNO STATO PER ROMAGNOSI  
II. La scoperta del diritto amministrativo  
(1987), 8°, p. VIII-254
- 25 Bernardo Sordi, TRA WEIMAR E VIENNA  
Amministrazione pubblica e teoria giuridica nel primo dopoguerra  
(1987), 8°, p. 378
- 26 Franco Todescan, LE RADICI TEOLOGICHE DEL GIUSNATURALISMO LAICO  
II. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Jean Domat  
(1987), 8°, p. VIII-88
- 27 Paolo Grossi, « LA SCIENZA DEL DIRITTO PRIVATO »  
Una rivista-progetto nella Firenze di fine secolo - 1893-1896  
(1988), 8°, p. IX-206

- 28 LA STORIOGRAFIA GIURIDICA SCANDINAVA  
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 22-23 maggio 1987  
A cura di Paolo Grossi  
(1988), 8°, p. VI-87
- 29 LA CULTURE DES REVUES JURIDIQUES FRANÇAISES  
A cura di André-Jean Arnaud  
(1988), 8°, p. IV-144
- 30 Adam Smith, LEZIONI DI GLASGOW  
Introduzione a cura di Enzo Pesciarelli  
Traduzione di Vittoria Zompanti Oriani  
(1989), 8°, p. CXXVIII-766
- 31 Thilo Ramm, PER UNA STORIA DELLA COSTITUZIONE DEL LAVORO  
TEDESCA  
A cura di Lorenzo Gaeta e Gaetano Vardaro  
(1989), 8°, p. 195
- 32 PIERO CALAMANDREI - Ventidue saggi su un grande maestro  
A cura di Paolo Barile  
(1990), 8°, p. 556
- 33 IL PENSIERO GIURIDICO DI COSTANTINO MORTATI  
A cura di Mario Galizia e Paolo Grossi  
(1990), 8°, p. 644
- 34/35 HISPANIA - ENTRE DERECHOS PROPIOS Y DERECHOS NACIONALES  
Atti dell'incontro di studio - Firenze/Lucca 25, 26, 27 maggio 1989  
A cura di B. Clavero, P. Grossi, F. Tomas y Valiente  
Tomo I (1990), 8°, p. VI-530  
Tomo II (1990), 8°, p. IV-531-1036
- 36 Osvaldo Cavallar, FRANCESCO GUICCIARDINI GIURISTA  
I ricordi degli onorari  
(1991), 8°, p. XXII-396
- 37 Bernardo Sordi, L'AMMINISTRAZIONE ILLUMINATA  
Riforma delle Comunità e progetti di Costituzione nella Toscana leopoldina  
(1991), 8°, p. 424
- 38 Franco Cipriani, STORIE DI PROCESSUALISTI E DI OLIGARCHI  
La Procedura civile nel Regno d'Italia (1866-1936)  
(1991), 8°, p. X-536
- 39 Bartolomé Clavero, ANTIDORA  
Antropología católica de la economía moderna  
(1991), 8°, p. VI-259
- 40 Giovanni Cazzetta, RESPONSABILITÀ AQUILIANA E FRAMMENTAZIONE  
DEL DIRITTO COMUNE CIVILISTICO (1865-1914)  
(1991), 8°, p. IV-564
- 41 Paolo Grossi, IL DOMINIO E LE COSE  
Percezioni medievali e moderne dei diritti reali  
(1992), 8°, p. 755
- 42 L'INSEGNAMENTO DELLA STORIA DEL DIRITTO MEDIEVALE E MODERNO  
Strumenti, destinatari, prospettive  
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 6-7 novembre 1992  
A cura di Paolo Grossi  
(1993), 8°, p. VIII-440

- 43 PERIODICI GIURIDICI ITALIANI (1850-1900) - Repertorio  
A cura di Carlo Mansuino  
(1994), 8°, p. XIV-368
- 44 Stefano Mannoni, UNE ET INDIVISIBLE  
Storia dell'accentramento amministrativo in Francia - I  
(1994), 8°, p. XXII-603
- 45 Luca Mannori, IL SOVRANO TUTORE  
Pluralismo istituzionale e accentramento amministrativo nel Principato dei Medici (Secc. XVI-XVIII)  
(1994), 8°, p. VIII-486
- 46 Stefano Mannoni, UNE ET INDIVISIBLE  
Storia dell'accentramento amministrativo in Francia - II  
(1996), 8°, p. XVI-448
- 47 Bartolomé Clavero, TOMÁS Y VALIENTE  
Una biografía intelectual  
(1996), 8°, p. XXXVI-374
- 48 Costantino Mortati, L'ORDINAMENTO DEL GOVERNO NEL NUOVO DIRITTO PUBBLICO ITALIANO  
Ristampa inalterata, con una prefazione di Enzo Cheli  
(2000), 8°, p. X-234
- 49 Costantino Mortati, LA COSTITUZIONE IN SENSO MATERIALE  
Ristampa inalterata, con una premessa di Gustavo Zagrebelsky  
(1998), 8°, p. XXXVIII-212
- 50 GIURISTI E LEGISLATORI  
Pensiero giuridico e innovazione legislativa nel processo di produzione del diritto  
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 26-28 settembre 1996  
A cura di Paolo Grossi  
(1997), 8°, p. VIII-530
- 51 Pio Caroni, SAGGI SULLA STORIA DELLA CODIFICAZIONE  
(1998), 8°, p. XX-270
- 52 Paolo Grossi, ASSOLUTISMO GIURIDICO E DIRITTO PRIVATO  
(1998), 8°, p. X-474
- 53 Giovanni Cazzetta, PRÆSUMITUR SEDUCTA  
Onestà e consenso femminile nella cultura giuridica moderna  
(1999), 8°, p. IV-426
- 54 Stefano Mannoni, POTENZA E RAGIONE  
La scienza del diritto internazionale nella crisi dell'equilibrio europeo (1870-1914)  
(1999), 8°, p. IV-276
- 55/56 Sergio Caruso, LA MIGLIOR LEGGE DEL REGNO  
Consuetudine, diritto naturale e contratto nel pensiero e nell'epoca di John Selden (1584-1654)  
Tomo I (2001), 8°, p. IV-432  
Tomo II (2001), 8°, p. IV-433-1024
- 57 Franco Todescan, LE RADICI TEOLOGICHE DEL GIUSNATURALISMO LAICO  
III. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf  
(2001), 8°, p. VIII-106

- 58/59 Maurizio Fioravanti, LA SCIENZA DEL DIRITTO PUBBLICO  
Dottrine dello Stato e della Costituzione tra Otto e Novecento  
Tomo I (2001), 8°, p. XXII-572  
Tomo II (2001), 8°, p. IV-573-918
- 60 Raffaele Volante, IL SISTEMA CONTRATTUALE DEL DIRITTO COMUNE CLASSICO  
Struttura dei patti e individuazione del tipo. Glossatori e ultramontani  
(2001), 8°, p. IV-502
- 61 CODICI  
Una riflessione di fine millennio  
Atti dell'incontro di studio - Firenze, 26-28 ottobre 2000  
A cura di Paolo Cappellini e Bernardo Sordi  
(2002), 8°, p. VIII-604
- 62 Pietro Costa, IURISDICTIONIO  
Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)  
Ristampa  
(2002), 8°, p. XCVI-412
- 63 Mario Piccinini, TRA LEGGE E CONTRATTO  
Una lettura di *Ancient Law* di Henry S. Maine  
(2003), 8°, p. XVI-286
- 64 Arturo Carlo Jemolo, LETTERE A MARIO FALCO  
Tomo I (1910-1927)  
A cura di Maria Vismara Missiroli  
(2005), 8°, p. XVIII-592
- 65 Ferdinando Mazzarella, NEL SEGNO DEI TEMPI  
Marchi persone e cose dalla corporazione medievale all'impresa globale  
(2005), 8°, p. 530
- 66 Michele Pifferi, GENERALIA DELICTORUM  
Il *Tractatus criminalis* di Tiberio Deciani e la "Parte generale" di diritto penale  
(2006), 8°, p. 468
- 67 Maria Rosa Di Simone, PERCORSI DEL DIRITTO TRA AUSTRIA E ITALIA (SECOLI XVII-XX)  
(2006), 8°, p. XII-374
- 68 Franco Cipriani, SCRITTI IN ONORE DEI PATRES  
(2006), 8°, p. XIV-502
- 69 Piero Fiorelli, INTORNO ALLE PAROLE DEL DIRITTO  
(2008), 8°, p. XXXII-548
- 70 Paolo Grossi, SOCIETÀ, DIRITTO, STATO  
Un recupero per il diritto  
(2006), 8°, p. XX-346
- 71 Irene Stolzi, L'ORDINE CORPORATIVO  
Poteri organizzati e organizzazione del potere nella riflessione giuridica dell'Italia fascista  
(2007), 8°, p. IV-464
- 72 Hasso Hofmann, RAPPRESENTANZA - RAPPRESENTAZIONE  
Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento  
(2007), 8°, p. XL-586

- 73 Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, GOVERNO E PARTITI NEL PENSIERO BRITANNICO (1690-1832) (2007), 8°, p. VIII-156
- 74 Giovanni Cazzetta, SCIENZA GIURIDICA E TRASFORMAZIONI SOCIALI Diritto e lavoro in Italia tra Otto e Novecento (2007), 8°, p. X-388
- 75 Manuela Mustari, IL LUNGO VIAGGIO VERSO LA "REALITÀ" Dalla promessa di vendita al preliminare trascrivibile (2007), 8°, p. VI-284
- 76 Carlo Fantappiè, CHIESA ROMANA E MODERNITÀ GIURIDICA Tomo I L'edificazione del sistema canonistico (1563-1903), (2008), 8°, p. XLVI-520 Tomo II Il *Codex iuris canonici* (1917), (2008), 8°, p. IV-521-1282
- 77 Rafael D. García Pérez, ANTES LEYES QUE REYES Cultura jurídica y constitución política en la edad moderna (Navarra, 1512-1808) (2008), 8°, p. XII-546
- 78 Luciano Martone, DIRITTO D'OLTREMARE Legge e ordine per le Colonie del Regno d'Italia (2008), 8°, p. X-228
- 79 Michael Stolleis, STORIA DEL DIRITTO PUBBLICO IN GERMANIA I. Pubblicistica dell'impero e scienza di polizia 1600-1800 (2008), 8°, p. X-632
- 80 Paolo Grossi, NOBILTÀ DEL DIRITTO Profili di giuristi (2008), 8°, p. XII-742
- 81 Andrea Marchisello, LA RAGIONE DEL DIRITTO Carlantonio Pilati tra cattedra e foro nel Trentino del tardo Settecento (2008), 8°, p. XXIV-532
- 82 Bartolomé Clavero, GENOCIDE OR ETHNOCIDE, 1933-2007 How to make, unmake, and remake law with words (2008), 8°, p. VIII-268
- 83 Paolo Grossi, TRENT'ANNI DI PAGINE INTRODUTTIVE Quaderni fiorentini 1972-2001 (2009), 8°, p. XXVIII-252
- 84 Aldo Sandulli, COSTRUIRE LO STATO La scienza del diritto amministrativo in Italia (1800-1945) (2009), 8°, p. XVIII-324
- 85 DIRITTI E LAVORO NELL'ITALIA REPUBBLICANA Materiali dall'incontro di studio Ferrara, 24 ottobre 2008 A cura di Gian Guido Balandi e Giovanni Cazzetta (2009), 8°, p. IV-306
- 86 Pio Caroni, LA SOLITUDINE DELLO STORICO DEL DIRITTO (2009), 8°, p. VI-252
- 87 Federigo Bambi, UNA NUOVA LINGUA PER IL DIRITTO - I Il lessico volgare di Andrea Lancia nelle provvisioni fiorentine del 1355-57 (2009), 8°, p. IV-816

- 88 Mario Sbriccoli, *STORIA DEL DIRITTO PENALE E DELLA GIUSTIZIA*  
Scritti editi e inediti (1972-2007)  
Tomo I (2009), 8°, p. XVI-722  
Tomo II (2009), 8°, p. IV-723-1338
- 89 Arturo Carlo Jemolo, *LETTERE A MARIO FALCO*  
Tomo II (1928-1943)  
A cura di Maria Vismara Missiroli  
(2009), 8°, p. IV-512
- 90 Sabino Cassese, *IL DIRITTO AMMINISTRATIVO: STORIA E PROSPETTIVE*  
(2010), 8°, p. X-576
- 91 Marco Sabbioneti, *DEMOCRAZIA SOCIALE E DIRITTO PRIVATO*  
La Terza Repubblica di Raymond Saleilles (1855-1912)  
(2010), 8°, p. XXXVIII-682
- 92 Condorcet, *DICHIARARE I DIRITTI, COSTITUIRE I POTERI*  
Un inedito sulla dichiarazione dei diritti dell'uomo  
A cura di Gabriele Magrin  
Edizione del manoscritto a cura di Mercurio Candela  
(2011), 8°, p. VI-190
- 93 *DIRITTI INDIVIDUALI E PROCESSO PENALE NELL'ITALIA REPUBBLICANA*  
Materiali dall'incontro di studio - Ferrara, 12-13 novembre 2010  
A cura di Daniele Negri e Michele Pifferi  
(2011), 8°, p. VI-442
- 94 Rodolfo Savelli, *CENSORI E GIURISTI*  
Storie di libri, di idee e di costumi (secoli XVI-XVII)  
(2011), 8°, p. XXXIV-410
- 95 *ALESSANDRO GIULIANI: L'ESPERIENZA GIURIDICA FRA LOGICA ED ETICA*  
A cura di Francesco Cerrone e Giorgio Repetto  
(2012), 8°, p. VI-848
- 96 Carlo Nitsch, *IL GIUDICE E LA LEGGE*  
Consolidamento e crisi di un paradigma nella cultura giuridica italiana del primo  
Novecento  
(2012), 8°, p. X-342
- 97 Rodrigo Míguez Núñez, *TERRA DI SCONTRI*  
Alterazioni e rivendicazioni del diritto alla terra nelle Ande centrali  
(2013), 8°, p. X-360
- 98 Enrico Finzi, *"L'OFFICINA DELLE COSE"*  
Scritti minori  
A cura di Paolo Grossi  
(2013), 8°, p. LXII-212
- 99 Michele Pifferi, *L'INDIVIDUALIZZAZIONE DELLA PENA*  
Difesa sociale e crisi della legalità penale tra Otto e Novecento  
(2013), 8°, p. IV-336
- 100 Paolo Grossi, *SCRITTI CANONISTICI*  
A cura di Carlo Fantappiè  
(2013), 8°, p. XLVI-314
- 101 Massimiliano Gregorio, *PARTE TOTALE*  
Le dottrine costituzionali del partito politico in Italia tra Otto e Novecento  
(2013), 8°, p. XIV-440

- 102 Emanuele Somma, JUGE NATUREL E ORDINAMENTO GIUDIZIARIO FRANCESE (1790-1795)  
(2013), 8°, p. VI-166
- 103 DALLA COSTITUZIONE "INATTUATA" ALLA COSTITUZIONE "INATTUALE"?  
Potere costituente e riforme costituzionali nell'Italia repubblicana  
Materiali dall'incontro di studio - Ferrara, 24-25 gennaio 2013  
A cura di Giuditta Brunelli e Giovanni Cazzetta  
(2013), 8°, p. VIII-430
- 104 STORIA E DIRITTO  
Esperienze a confronto  
Atti dell'incontro internazionale di studi in occasione dei 40 anni dei *Quaderni fiorentini*  
Firenze, 18-19 ottobre 2012  
A cura di Bernardo Sordi  
(2013), 8°, p. VI-506
- 105 Michael Stolleis, STORIA DEL DIRITTO PUBBLICO IN GERMANIA  
II. Dottrina del diritto pubblico e scienza dell'amministrazione 1800-1914  
(2014), 8°, p. XVIII-766
- 106 Paolo Grossi, NOBILTÀ DEL DIRITTO  
Profili di giuristi - II  
(2014), 8°, p. XII-334
- 107 Irene Stolzi, LE INCHIESTE PARLAMENTARI  
Un profilo storico-giuridico (Italia 1861-1900)  
(2015), 8°, p. XXVIII-328
- 108 GIUSTIZIA PENALE E POLITICA IN ITALIA TRA OTTO E NOVECENTO  
Modelli ed esperienze tra integrazione e conflitto  
a cura di Floriana Colao, Luigi Lacchè e Claudia Storti  
(2015), 8°, p. X-536
- 109 Giulio Abbate, «UN DISPOTISMO ILLUMINATO E PATERNO»  
Riforme e codificazione nell'India britannica (1772-1883)  
(2015), 8°, p. VIII-312
- 110 Piero Bellini, SUGLI USITATI PARADIGMI DELLA CANONISTICA OSSERVANTE  
Considerazioni dissenzienti d'un canonista trasgressivo  
(2016), 8°, p. VIII-284

*Per Informazioni e Acquisti*

Dott. A. Giuffrè Editore S.p.A. - Via Busto Arsizio, 40 - 20151 Milano  
Tel. 02/380.892.90 - Fax 02/380.095.82  
<http://www.giuffre.it>

Centri di documentazione e di distribuzione Giuffrè

€ 30,00

024196340

ISBN 978-88-14-21498-1



9 788814 214981