

Domenico Bilotti

IL DIRITTO CANONICO TRA ORDINE OGGETTIVO E AUTONOMIA DELLA COSCIENZA. RIFLESSIONI A MARGINE DI UNA RECENTE LETTURA*

SOMMARIO: 1. Questioni preliminari: sulla natura (insospettabilmente?) interdisciplinare della tematica. – 2. Giuridicità e positività dell’ordinamento canonico. – 3. Universalità e storia del diritto canonico: appunti e proposte per una casistica. – 4. Diritto canonico e obbligo politico: ipotesi di risoluzione per conflitti non necessari. – 5. Una conclusione in divenire: ulteriori, possibili ambiti d’analisi.

1. *Questioni preliminari: sulla natura (insospettabilmente?) interdisciplinare della tematica*

Lo studio del diritto canonico, quanto ai lineamenti di fondo di quel sistema giuridico, si è storicamente svolto secondo due distinte direttrici. La prima, maggioritaria, ha cercato la ragione profonda dell’ordinamento ecclesiale¹, adottando, come potrebbe oggi dirsi nel dibattito anglosassone², un punto di vista *interno*. Data l’esistenza di un ordinamento *sui generis*, accettatene le specificità, si cercava, cioè, di coglierne la

* Contributo sottoposto a valutazione.

¹ O. BUCCI, *Utrumque ius. Le ragioni del diritto nella storia della Chiesa*, Roma, 2002, pp. 6-11; G. LO CASTRO, *Il mistero del diritto*, III, *L’uomo, il diritto, la giustizia*, Torino, 2012, pp. 1-4; P. GHERRI, *Elementi di teoria e tecnica statutaria civile e canonica*, Roma, 2021, pp. 13-17.

² La suggestione promana da H.L.A. HART, *The Concept of Law*, Oxford, 1961, p. 86. Detta terminologia è ripresa, tra gli altri, in S. BERTEA, *Certezza del diritto e argomentazione giuridica*, Soveria Mannelli, 2002, pp. 142-143; S. PAJNO, *Giudizi morali e pluralismo nell’interpretazione costituzionale. Un percorso tra Hart e Dworkin*, Torino, 2013, pp. 38-39; G. SINISCALCHI, *Barocco giuridico. Osservatori, osservanti, spettatori*, Milano, 2017, pp. 65-66; L. ZAVATTA, *Costituzionalismo e oggettività etica del diritto. Dworkin dopo Hart, una rilettura*, Torino, 2017, pp. 15-16.

scaturigine, ora secondo un criterio storico-evolutivo (descrittivo) ora ricorrendo alle nozioni teologiche che plasmano la scienza canonica (un criterio normativo, assiologico, addirittura escatologico)³. Esiste tuttavia un'altra possibilità d'analisi, che consiste nel valutare l'ordinamento canonico da un punto di vista *esterno*, desumendone cioè la specificità nel confronto con gli altri sistemi del diritto e rimarcandone, in termini teoretici, la specialità anche come modello di studio trasversale e interdisciplinare⁴. Da un lato si valutano, perciò, i fini ultimi del sistema ecclesiale, le sue norme fondamentali, la loro ragione giustificativa. Nell'altro senso, all'opposto, il diritto canonico è riguardato quale ordinamento da comparare agli altri e da portare alla luce senza il ricorso alla prospettiva di fede, ma evidenziandone meriti e caratteristiche secondo moduli logico-formali e istituzionali. Si può cogliere la valenza universale del diritto canonico anche fuori dai precetti religiosi? Può stimolare interesse non adottando lo sguardo del fedele, ma cercando di oggettivare alcuni dati giuridici di base, pur quando si sia effettivamente e convintamente credenti? In altre parole: esiste nel diritto canonico una matrice così tipica e originaria da meritare di essere valorizzata, di là dai convincimenti religiosi dell'interprete?

La prima tipologia di analisi è senz'altro maggioritaria e anch'essa è stata adottata sia in termini confessionali sia in termini laicali. La canonistica si è infatti dedicata alla riflessione sulla fondazione metafisica dell'*ordo Ecclesiae*, sulle gui-

³ L. GEROSA, *Diritto canonico. Fonti e metodo*, Milano, 1996, pp. 10-11. Storicizzando l'importanza di questi approcci, G. PICASSO, *Sacri canones et monastica regula. Disciplina canonica e vita monastica nella società medievale*, Milano, 2006, pp. 366-367.

⁴ Parte di questo lavoro concettuale appartiene, del resto, alla storia della dottrina canonistica, anche in tempi nei quali la terminologia giuridica non esprimeva problematiche affini in modo del tutto coincidente a quello odierno. Può opportunamente vedersi in merito una testimonianza indicativa del dibattito, in un momento, breve quanto significativo, dello iato temporale tra il *Codex* e il Concilio: *Lo studio e l'insegnamento del diritto canonico e del diritto ecclesiastico in Italia ristampa da archivio di Diritto ecclesiastico I-III (1939-1941)*, Padova, 2012.

danti nozioni della *salus animarum* e del diritto naturale⁵. La scienza giuridica tutta ha viepiù, con spirito talora di curiosità talaltra di sfida, voluto misurarsi su quei principi e su quei valori⁶. Non è però meno interessante la seconda possibilità: far risaltare la specificità del diritto canonico non dal punto di vista *interno* (come si è detto: andando all'origine teologica dei suoi istituti), bensì da quello *esterno*. Valutando, cioè a dire, l'applicabilità allo *ius canonicum* delle categorie della dogmatica laica: in che termini, anche quelle, se messe alla prova sul diritto ecclesiale, finiscono per rinunciare alle pretese di esautività, disponendosi al contrario all'apertura, alla finitezza, al riconoscimento della singolarità⁷?

Un volume recente cerca di seguire questo percorso⁸: trattare del fondamento nel diritto canonico, ma non secondo il suo basamento teologico, bensì riconoscendo l'importanza di una filosofia giuridica che ne valorizzi le note tipiche e gli elementi essenziali, nella cooperazione con gli apporti e i contributi della teoria laica del diritto. Ci si permette di valutare non dirimente la personale adesione religiosa del singolo studioso. La teologia protestante ha sovente descritto il diritto canonico ricorrendo a un punto di vista *interno* – analizzando, anche se spesso contestandolo, il basamento scritturale di quel sistema⁹. E, all'opposto, letture critiche filosofico-costi-

⁵ Sui tratti distintivi dei principali orientamenti dottrinali, C. FANTAPPIÈ, *Introduzione storica al diritto canonico*, Bologna, 2003, pp. 235-240.

⁶ J.J. COUGHLIN, *Law, Person and Community. Philosophical, Theological and Comparative Perspectives on Canon Law*, Oxford-New York, 2012, pp. 15-45; K.O' HALLORAN, *State Neutrality. The Sacred, the Secular and Equality Law*, Cambridge-New York, 2021, pp. 45-73.

⁷ Ricerche paradigmatiche su tali indirizzi possono essere considerate: sulla caducità delle categorie normative, in assenza di un serrato confronto con gli accadimenti storici, G. GALASSO, *Studi storici e vita civile*, Bologna, 2019; sulla illusoria natura inclusiva della razionalità codicistica, P. GROSSI, *Il diritto civile in Italia fra moderno e postmoderno (dal monismo legalistico al pluralismo giuridico)*, Milano, 2021; F. VIOLA, *1900-2020. Una storia del diritto naturale*, Torino, 2021.

⁸ A. FAVARO, *Autorità aut/et autonomia. Prolegomeni di Filosofia del Diritto Canonico*, Venezia, 2023.

⁹ Sia consentito ritenere espressivi di indirizzi ermeneutici opposti, quanto altamente rappresentativi: sulle differenze e sulle possibili convergenze

tuzionali della legislazione ecclesiale sono state efficacemente condotte da studiosi certamente di fede cattolica¹⁰. Il nostro tentativo di distinguere un approccio *interno* e uno *esterno* al diritto canonico, per quanto sottenda nozioni assai più complesse, significa in sostanza due cose.

Nel primo caso, la tecnica ermeneutica guarda al diritto canonico cercando di immedesimarsi *ex ante* nella sua struttura. Nel secondo, invece, la specificità canonistica emerge sin dalla veste formale dei suoi istituti e dalle chiavi di lettura che ad essi si applicano. Per paradossale che possa sembrare, la prima modalità ha finito per usare prevalentemente un metodo positivistico, in special modo a partire dalla codificazione¹¹. La seconda, al contrario, nel ritenere programmaticamente il diritto codiciale non esaustivo rispetto all'esperienza giuridica della Chiesa, ha finito per allargare lo sguardo a tecniche esegetiche diverse da quelle, pur fondamentali ma non sufficienti, di stretta promanazione letteralistica.

Il diritto ha avuto bisogno di accostarsi alla teologia per meglio comprendere la scienza canonica. Alla teologia è oggi necessario avvicinare le domande di giustizia che si propongono nel secolo, allo scopo di misurare la capacità vivificante della canonistica in un tempo sempre più distante dal lascito metodologico della tradizione ecclesiastica¹². Il giurista laico, al cospetto del diritto canonico e tentando di isolarne le note caratteristiche, cerca perciò con rispetto di utilizzare le proprie nozioni e, attraverso tale procedimento, di irrobustire la

tra la sistematica ecclesiale del protestantesimo e quella del cattolicesimo, K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale*, Bologna, 1989; sull'attitudine delle virtù teologiche a prescrivere comportamenti concreti, giuridicamente rilevanti, W. CULBERTSON III, *God's Provision for Holy Living*, Chicago, 1957.

¹⁰ L'interscambio e l'arricchimento reciproco tra punto di vista laico e punto di vista confessionale sembrano venir valutati con grande attenzione in P. BELLINI, *Sugli usitati paradigmi della canonistica osservante. Considerazioni dissenzienti di un canonista trasgressivo*, Milano, 2016, pp. 56-57.

¹¹ Sulle ragioni per circoscrivere la pretesa applicabilità indistinta di detto metodo, A. FAVARO, *op. cit.*, pp. 88-89.

¹² Conferme giungenti persino dal costituzionalismo secolare in J.J. COUGHLIN, *op. cit.*, pp. 28-38; K.O' HALLORAN, *op. cit.*, pp. 9-11.

griglia della dogmatica positivista, che appare oggi sempre più in difficoltà.

Ha senso, insomma, che il diritto internazionale, il costituzionalismo, la politica del diritto, il diritto civile... si occupino del diritto canonico, di investigarne originalità e originarietà? Il presente contributo adotterà, come parametro di lettura, il testo summenzionato per rispondere affermativamente a tale quesito. Si è già riconosciuta l'importanza della teologia per comprendere il diritto¹³; appare ormai il momento di riconoscere la pari importanza del diritto canonico quale oggetto di studio per meglio cogliere tutti gli altri ambiti della scienza giuridica.

Il volume a breve in commento assume la particolare combinazione, nel diritto canonico, di autonomia e autorità quale precipua modalità osservazionale per potere edificare, a partire da essa, una rilettura giusfilosofica dell'ambito canonistico. E invero la apparente contrapposizione invocata nel titolo ne sottende un'altra, più sottile, ma che l'A. esplicita diffusamente nel corso della trattazione: quella tra universalità e volontarietà. Il diritto canonico, espressivo di una religione rivelata che sull'unicità di Dio poggia anche la vincolatività dei suoi comandamenti, è del pari ordinamento nel quale si acquista personalità giuridica attraverso un sacramento iniziatico¹⁴. Nell'uso, il sacramento battesimale ha certo finito per riguardare ormai nella stragrande maggioranza dei casi infanti non soggetti al sufficiente discernimento per decidere da sé di riceverlo. Tale ritualità, che certa critica laicista non manca di stigmatizzare pesantemente¹⁵, nasce invero da un presuppo-

¹³ Si vedano G. GHIRLANDA, *Introduzione al diritto ecclesiale. Lineamenti per una teologia del diritto nella Chiesa*, Roma, 2013, pp. 6-8; F.A. IRACI, *Diritto canonico e teologia morale: evoluzione storica e prospettiva interdisciplinare in relazione con la quaestio fori*, Roma, 2022.

¹⁴ D.L. GELPI, *Committed Worship. A Sacramental Theology for Converting Christians, I, Adult Conversion and Imitation*, Collegeville, 1993, pp. 105-106.

¹⁵ Letture più equilibrate, di problematiche pur esistenti, possono essere ritenute in P. RICCA, *Dal battesimo allo "sbattezzo". La storia tormentata del battesimo cristiano*, Torino, 2015; e A. FUCILLO, *Diritto, religioni, culture. Il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, Torino, 2018, pp. 278-279.

sto ragionativo di assoluta buona fede. In epoche in cui la mortalità neonatale era tutto fuorché scongiurata l'aver presto ricevuto il sacramento iniziatico significava far superare all'anima il *vulnus* del peccato originale. Di là dalle ricadute consuetudinarie del battesimo neonatale o, comunque sia, infantile, alla sua genesi il sacramento battesimale è atto per eccellenza che manifesta una intima volizione personale: è l'atto nel quale il convertito accetta la fede, il rito attraverso cui si rinnova l'alleanza tra il Creatore e il suo popolo¹⁶. Nell'uno e nell'altro caso, è in sostanza forzoso togliere all'adesione alla Chiesa carattere almeno teoretico e programmatico di libertà.

Non si può artificiosamente rimuovere dal dibattito canonistico l'altro polo del discorso individuato da Favaro: l'autorità. Essa non solo si esprime costitutivamente sin dal Decalogo (si individua colà, secondo Kelsen, il soggetto legislatore)¹⁷, ma riverbera poi nelle istituzioni di diritto umano che la Chiesa medesima ha forgiato nei secoli.

Il dogma dell'infallibilità papale, di là dall'ancora vivace confronto per l'individuazione puntuale dei suoi contenuti¹⁸, indica senza dubbio la conformazione sistematica volta al riconoscimento dell'obbedienza nella libertà. Mira all'afferma-

¹⁶ Amplessima la letteratura teologica, si preferisce qui dar conto di quella che si proietta al complementare tema delle ricadute ordinamentali. Cfr. C. MARKSCHIES, *In cammino tra due mondi. Strutture del cristianesimo antico*, Milano, 2003; G. BARDY, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Milano, 2005.

¹⁷ Su questa operazione esegetica alcuni spunti in P. CHIASSONI, *Da Bentham a Kelsen. Sei capitoli per una storia della filosofia analitica del diritto*, Torino, 2016, pp. 200-203; M. SAPORITI, *Dialettiche sovrane. Uno studio sul rapporto tra sovranità e religioni*, Torino, 2019, pp. 77-79.

¹⁸ Tema complesso del quale si forniscono solo alcune letture, stante la mole dei contributi in argomento. Vedasi D. SALACHAS, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Bologna, 1993, p. 122; J.H. NEWMAN, *Lettera al Duca di Norfolk. Coscienza e libertà*, Milano, 1999, pp. 386-388; A. DONATI, *La globalizzazione cattolica. Humanitas sub Pontifice*, Roma, 2015, p. 326; sulle conseguenze di quel dogma nella struttura episcopale, al tempo della sua fissazione giuridico-teologica, cfr. anche A. PIERANTONI, *La Chiesa cattolica nel diritto comune*, Firenze, 1870, pp. 89-91. Quanto a un'interpretazione che delucidi la tematica, pur prendendone in considerazione un aspetto strettamente particolaristico, E. PIACENTINI, *L'infalibilità papale nella canonizzazione dei santi*, in *Monitor ecclesiasticus*, 1992, p. 91 ss.

zione di un'autorità orientante, se non con l'imperio, certo con l'esempio, la parola e l'insegnamento. Il significato più preciso della pastoralità non è in fondo dissimile dal ragionamento sin qui svolto: non dettato di norme imperative, ma forte carica assiologica e pedagogica. Si tratta ovvero di un modo di ammaestrare e indicare la via della salvezza.

Dietro l'antinomia apparente tra autorità e autonomia, si nota, inoltre, la pari relazione dialettica, ancorché a vista più sfumata, tra universalità e volontarietà. È in fondo un'applicazione di specie del medesimo dualismo, in cui ancora più nettamente tra i due poli del rapporto prevale la complementarietà all'antagonismo. L'universalità è inscritta nel diritto della Chiesa proprio perché è in essa che origina: la Chiesa universale muove, difende e diffonde una proposta di salvezza parimenti universale.

L'universalità non è tuttavia solo il dato etico della concezione di giustizia che mira a realizzare; è, nell'esperienza giuridica contemporanea, anche la non riconducibilità ai confini della sovranità territoriale (statale)¹⁹. È connotazione di un ordinamento giuridico che mantiene i suoi criteri attributivi in ogni altro sistema col quale geograficamente entri a contatto: indifferente agli statuti della cittadinanza e, in larga misura, alle relazioni bilaterali tra gli Stati. Queste ultime, senz'altro significative, possono riverberare sul diverso effetto della disciplina applicabile ai fedeli – se derogatoria o meno rispetto a quella di diritto comune. E si potrà in ultimo verificare l'esistenza di un quadro di accordi per la regolazione

¹⁹ Sull'origine dei rapporti tra sovranità e territorio, incisiva la rilettura giuridico-religiosa, a partire da uno specifico ordinamento *interno*, in L. D'AVACK, *Dal "regno" alla "repubblica": studi sullo sviluppo della coscienza costituzionale in Inghilterra*, Milano, 1984, pp. 52-53. Sui diversi paradigmi classificabili nel dibattito laico-costituzionale, T.E. FROSINI, *Sovranità popolare e costituzionalismo*, Milano, 1997. Sulla lenta erosione e sulle periodiche rivalutazioni, nella dimensione territoriale della sovranità, critica la rassegna di M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo. Percorsi della storia e tendenze attuali*, Roma-Bari, 2009. Quanto all'universalità del diritto canonico, in termini geografici, insospettate conferme in M. NENNA, *Principi di diritto coloniale*, Roma, 2013, pp. 53-54.

delle materie di comune interesse tra Stati e Chiese (le *res mixtae*)²⁰.

Perché vedersi, allora, una possibile discrasia tra universalità e volontarietà? L'universalità è la dimensione spaziale del principio di autorità, pur declinandolo a quei fini di salvezza poc'anzi ricordati. La volontarietà è l'espressione puntuale dell'autonomia, per il tramite a monte del discernimento individuale e, a valle, di una positiva dichiarazione di volontà. Le due nozioni, come ci pare suggerisca Favaro, non sono perciò destinate a contrapporsi, ma in un certo senso, ancor prima di integrarsi, si presuppongono a vicenda. Quella positiva dichiarazione di volontà può avere il medesimo effetto in ogni contesto territoriale; del pari, le garanzie dell'autonomia e della volontarietà operano a prescindere dalla *localizzazione* e irradiano lo statuto, parimenti universale, del fedele.

2. *Giuridicità e positività dell'ordinamento canonico*

Questa considerazione è una almeno indiretta conseguenza dell'impalcatura ecclesiologica del Concilio Vaticano II²¹. È stato efficacemente notato che la sua acquisizione più innovativa sia consistita nella valorizzazione del fedele laico. A lungo, l'ecclesiologia, nel prisma del noto principio *duo sunt genera christianorum*, aveva modellato una riflessione gerarchica sbilanciata sullo statuto dei chierici²². Se l'abilità dei padri conciliari si rivelò primariamente quella di saper leggere i *segni dei tempi*, è verosimile che la maggiore attenzione ai dirit-

²⁰ Quanto a una loro complessiva configurazione, antecedente alla revisione concordataria del 1984, A. PIOLA, *Stato e Chiesa dopo il Concilio. Saggi*, Milano, 1968, pp. 118-119; per connotazioni più recenti, M.C. FOLLIERO, A. VITALE, *Diritto ecclesiastico – Elementi. Principi non scritti, principi scritti, regole*, Torino, 2013, p. 155.

²¹ Utili nel ricostruire questa derivazione progressiva A. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologici del diritto canonico*, Venezia, 2011; P. PALUMBO, *Diritto e persona. Il diritto canonico nell'ecclesiologia conciliare*, Benevento, 2016.

²² A. FAVARO, *op. cit.*, p. 96.

ti del laicato sia stata suggerita anche da un allora meno visibile calo generazionale delle ordinazioni.

Sarebbe, in ogni caso, spiegazione inadeguata: l'attenzione al laicato non è la panacea preventiva rispetto alla montante riduzione dei ministri del culto. È piuttosto, sin dalla sua configurazione teorica, l'indizio più evidente di un cambio di passo. Si palesa la necessità, cioè, di rilanciare la presenza ecclesiale nel secolo intercettandone le transizioni e i moti più vivaci, implementando la riflessione sulla libertà a partire da quelle categorie che ne erano state, se non escluse, fortemente ridimensionate.

Le conseguenze ordinamentali giocano del resto a cascata per tutto lo spettro dell'ambito canonistico. Influenzano i sacramenti (si pensi alla celebrazione matrimoniale), la politica ecclesiastica (in direzione di un'attenzione non transitoria al tema della cooperazione internazionale e dei diritti umani), la necessità viepiù di adeguare lo strumento codicistico alla piattaforma ecclesiologica del Concilio.

Proprio a partire dall'esegesi codiciale e, ancor prima, dalla opportunità che il Concilio trovasse uno sbocco normativo diverso dalla codificazione del 1917²³, Favaro propone tre delle considerazioni più interessanti di tutta la sua analisi.

In primo luogo, riprende la critica della codificazione nel diritto della Chiesa²⁴. La scelta di una regolazione codicistica non era evidentemente neutra, per quanto in essa fossero vei-

²³ Ricostruisce questi passaggi, e invero l'opportunità di sorvegliare criticamente i temi di intervenuta senescenza, P. CAVANA, *Il Codice di diritto canonico del 1983 a quarant'anni dalla sua promulgazione: motivi di continuità ed esigenze di aggiornamento*, in www.centrostudilivativo.it, gennaio 2023, pp. 1-4. Per una pregressa analisi relativa alla metodologia codiciale, come fattore dirompente nel rapporto tra la Chiesa e la modernità del diritto, cfr., per tutti, i due volumi di C. FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica*, Milano, 2008.

²⁴ Pare che tali questioni continuino a muovere l'interesse critico della dottrina, oltre che nell'applicazione pratica delle norme, respingendo sia la tentazione di ridurre l'ordinamento canonico alla sua codificazione, sia quella di ricondurre il diritto vaticano al solo paradigma della statualità. Si veda, recentemente, l'ampio studio critico di G. BONI, *L'ordinamento canonico come "primo criterio di riferimento interpretativo" del diritto vaticano: una rilevanza crescente*, in *Jus*, 2022, pp. 99-170.

colate anche immediate esigenze pratiche. Il tempo ha tuttavia dato ragione a parte dei timori che si avanzarono allora: il rischio di smarrire l'attenzione alla consolidazione progressiva e stratificata delle fonti, ivi comprese quelle di natura consuetudinaria²⁵. Ciononostante, almeno per questo profilo, la vigente disciplina della consuetudine ha in parte colmato evenienze siffatte e la caratteristica compresenza di fonti importanti, di differente datazione, promulgazione e qualificazione formale, non si è invero smarrita²⁶.

D'altra parte, Favaro può apprezzare la *geometria legale* dell'apparato codicistico²⁷. Quest'ultimo è riuscito in effetti a dimostrare una certa qualità redazionale al punto che, come meglio apparirà in sede di conclusioni, sono forse più le novelle normative a rischiare di incrinare la razionalità d'impianto, allorché esse modificano disposizioni, o interi titoli o libri, in assenza però di adeguato coordinamento rispetto ai rapporti instaurati nel solco della legislazione previgente. Non solo: la riflessione sulla tecnica legislativa è andata di pari passo a un sempre più considerevole scambio con gli ordinamenti statali. Il primo territorio di questo incontro è stato ovviamente il diritto concordatario, del quale il Concilio Vaticano II, col senno di poi, non ha affatto decretato la fine, semmai mutato la conformazione, in senso persino espansivo²⁸. Nondimeno, la Chie-

²⁵ Su questo impianto critico si consideri, quanto al tema insuperata, l'impostazione di F. RUFFINI, *La codificazione del diritto ecclesiastico*, in *Scritti giuridici minori*, scelti e ordinati da M. FALCO, A. C. JEMOLO, E. RUFFINI, Milano, 1936, pp. 87-93.

²⁶ Sicché periodicamente le fonti *extracodicali*, e in particolar modo il diritto consuetudinario, conseguono rinnovata attenzione dottrinale. Si vedano, stando al tema della consuetudine, F. COMOTTI, *La consuetudine nel diritto canonico*, Padova, 1993; P.A. BONNET, *Annotazioni su la consuetudine canonica*, Torino, 2003.

²⁷ A. FAVARO, *op. cit.*, p. 123.

²⁸ In termini teorico-general, indicando la cooperazione come emblema di adattamento e resilienza, G. FILORAMO, *La Chiesa e le sfide della modernità*, Roma-Bari, 2014; segnalando l'innovazione teologica di un diritto concordatario di natura non più privilegiaria, S. DIANICH, *Diritto e teologia. Ecclesiologia e canonistica per una riforma della Chiesa*, Bologna, 2016; su aspetti peculiaramente propri della politica ecclesiastica italiana, G. ZIVIANI, *La Chiesa madre nel Concilio Vaticano II*, Roma, 2001, pp. 281-282.

sa cattolica ha sempre più spesso introiettato modalità di regolazione desumibili dalle codificazioni secolari – ciò è in realtà più evidente nel diritto vaticano (diritto statale a suo modo, certo con tutte le particolarità del caso) che non nel diritto canonico. Quella matura *geometria legale* cui allude Favaro ha oggettivamente avuto due soli, non lievi, punti di caduta.

In un primo senso, ciò è accaduto quando quella insistita ricerca della regolazione formale più efficace ha prodotto un'eccessiva introflessione sulle strutture e sui metodi del positivismo giuridico. La norma può e deve essere specchio dei rapporti tra *salus animarum* e *sensus fidei*, tra salvezza delle anime e apprezzamento soprannaturale del senso della fede: l'espressione, in sostanza, di quell'universale consenso incoercibile e mai imposto. Non può divenire invero lo specchio del legislatore, il codice identificativo dei suoi valori particolari o della sua supremazia regolativa. La costituzione gerarchica della Chiesa è una premessa, non una conseguenza, nella regolazione²⁹. Alla stessa stregua, la regolazione è una garanzia rispetto a quella costituzione, non un'alternativa o un antagonista.

In un secondo senso, il logoramento della tecnica legislativa si è evidenziato nell'assunzione di moduli comunicativi sempre più dipendenti dagli *umori* secolari. La convinzione, cioè, che la norma novellata debba immediatamente essere assunta quale risposta, possibilmente *fragorosa*, all'emergere di nuove problematiche o di più recente allarmismo su problematiche invece remote. La legislazione canonica, come l'apparato giudiziario che da essa dipende, deve costitutivamente rifuggire atteggiamenti siffatti e in primo luogo l'idea che l'assertività del legislatore sia da apprezzare purchessia. Sicuramente non lo è quando si rivela frettolosa, emendabile, adot-

²⁹ Ciò è tradizionalmente valso a distinguere regolamentazione ecclesiale e legislazione regia. Cfr. I. HOF, *L'Europa dell'Illuminismo*, Roma-Bari, 1999, pp. 38-39; J. LE GOFF, *Il Re nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, 2006, pp. 40-41.

tata a prescindere da un rapporto *simbiotico* con le avvertenze sollevate nella dottrina e nella prassi³⁰.

Favaro non entra nel merito di queste sempre meno occasionali deviazioni da un paradigma di precisione legale (e di pari precisione nel recepimento applicativo della legislazione). Le sue considerazioni in ogni caso forniscono efficaci antidoti metodologici per resistere all'urto di uno scenario all'interno del quale, prima ancora che le religioni, sono i poteri secolari a dimostrare di non saper fare più buon uso della loro potestà dispositiva.

La prima osservazione è quella relativa alla legge positiva: ancora una volta, prevale, nell'analisi, l'osservazione sulla riconoscibilità esteriore della norma positiva, rispetto all'approccio teologico ai suoi contenuti intrinseci. Sembra un dato da sottolineare, perché, mentre del primo modo di affrontare la tematica è rinvenibile diffusa letteratura, quanto al secondo (la previa indagine su quale sia il posto della legge positiva in un ordinamento) si tende ormai a dare l'interrogativo per scontato. Singolarmente, senza pervenire ad alcuna risposta. La proposta di soluzione dell'*empasse* è netta: la legge positiva è contemporaneamente necessaria e non sufficiente. Non si può pretermetterla dal novero delle fonti, a differenza di quanto sostenuto dall'antigiuridismo³¹, perché il paradigma regolativo, ben esercitato, non è un ostacolo al disegno della salvezza e nemmeno il superamento della componente misterica nella fede. È piuttosto, e ben meglio, l'ausilio fondamentale offer-

³⁰ Per profili metodologici generali piace richiamare G. BONI, *Una proposta di legge, frutto della collaborazione della scienza canonistica, sulla sede romana totalmente impedita e la rinuncia del papa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 14, 2021, pp. 12-16.

³¹ Si tratta di una tendenza di studi che ha avuto un certo seguito anche nel pensiero giuridico laico, segnatamente nell'ambito dell'anarchismo politico (può a questo titolo vedersi E. FERRI, *L'antigiuridismo di Max Stirner*, Milano, 1992). Qui ci si riferisce tuttavia al significato canonistico, sul quale attuali le suggestioni critiche di G. MOLTENI, *Lo studio del diritto canonico dopo il Vaticano II*, in *Apollinaris*, 1967, p. 148; S. LENER, *Il concetto di diritto e il diritto canonico. Norme, istituzioni, carità, carismi*, in *La civiltà cattolica*, 1981, p. 330; accenti per una rivalutazione, comunque sia, in M. ZERLOTIN, *Diritto originario in Erik Wolf*, Milano, 2008, pp. 46-48.

to all'umana coscienza per lo sviluppo ordinato della vita di comunità: canone di affermazione, cioè a dire, della convivenza rispettosa dell'autonomia e della volontarietà nelle scelte.

È tuttavia palesemente insufficiente. Da questo punto di vista, lo spazio di riflessione offerto da un ordinamento di matrice confessionale è decisamente pregevole. Si può ragionevolmente pensare che basti una deliberazione positiva in un sistema giuridico che rimanda a profonde convinzioni etiche, alla tradizione di un'autorità e, alla stessa stregua, alla costante *eterointegrazione* normativa del fedele³²?

L'argomentazione dell'A. è in questo passaggio debitrice del contributo giusnaturalistico tomista. L'insegnamento di San Tommaso, come si vedrà, fornisce prescrizioni e avvertenze fondamentali tanto all'analisi e alla contestazione del diritto secolare e dei suoi non eventuali abusi, quanto a una corretta gnoseologia del diritto divino.

Nella prima ottica, il riferimento obbligato è all'interpretazione che il *Doctor Angelicus* fornisce dell'epistolario paolino e, in particolar modo, della Lettera ai romani³³. La rilevanza politica della questione è nota. La dottrina cristiana si colloca in una posizione di alterità rispetto alle logiche dell'amministrazione profana. L'obbedienza ai comandi regi o imperiali non è acquiescenza o tradimento della maggior carica emotiva del precetto evangelico. Consiste, semmai, in una presa di distanza dalla sedizione in quanto tale, foriera di disordini, turbative e promiscuità. Ciò non vuol dire, viepiù, dover retrocedere davanti alle possibili ingiunzioni anticristiane del tiranno dispotico. Tommaso d'Aquino sembra persino tenere aperta la porta a una destituzione coattiva di questi, a un rivolgimento che possa avvenire con un sovvertimento fisico: questa è l'interpretazione che ne ricava la teologia monarcomaca³⁴, questo

³² A. FAVARO, *op. cit.*, pp. 157-159.

³³ A. FAVARO, *op. cit.*, p. 72.

³⁴ Su questo filone d'analisi, diffusosi nella storia delle dottrine politiche e del diritto pubblico assai più che in ambito teologico-canonistico, si considerino, tra gli altri, S. ROMANO, *Principii di diritto costituzionale generale*, Milano, 1947, pp. 38-39; C. BELLONI, *Obbedienza religiosa e resistenza politica*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, 2007, 2, pp. 403-406 (si veda anche, più diffu-

è in fondo il dato testuale arguibile³⁵. L'Aquinata non teorizza per nulla la violenza politica; è più corretto dire che in casi estremi il cristianesimo non esclude il dovere tenere a freno il despota³⁶.

La gnoseologia tomista precede gli elementi della sua teologia politica. Normalmente Tommaso considera il tutto prevalente e preliminare rispetto alla parte: in un processo di separazione fittizia, la singola componente assume in sé le proprietà dell'insieme indiviso cui appartiene. Curiosamente, quando si parla dell'organizzazione politica, è l'uomo a precedere la città: l'amministrazione della sfera collettiva non è una proprietà naturale o una specie animale; è il risultato di una selezione argomentativa orientata secondo giustizia. È l'aggregazione degli individui, nelle sue modalità ed esigenze, a dovere suggerire un certo profilo istituzionale, non il contrario. Similmente alla raccomandazione evangelica, di contenuto non esclusivamente liturgico, è il sabato fatto per l'uomo, non l'uomo per il sabato³⁷. Così il consorzio umano, la cornice di convivenza sociale pur connaturata alla nostra specie secondo l'intuizione aristotelica³⁸, si dà forme giuridiche puntuali in un momento successivo rispetto all'autonomia del singolo.

Favaro osserva che nei processi di giuridificazione agisce la rigidità dei dettami quanto la prudenza occorrente a defi-

samente, J.F. SPITZ, *Locke e i monarcomachi. Problemi storiografici sul diritto di resistenza*, sulla medesima rivista, 1995, 3, pp. 557-574; Q. CAMERLENGO, *Contributo a una teoria del diritto costituzionale cosmopolitico*, Milano, 2007, p. 40. Sul maggior consenso alle tesi monarcomache nelle culture protestanti, cfr. A. CLERICI, *Monarcomachi e giusnaturalisti nella Utrecht del Seicento: Willem Van der Muelen e la legittimazione olandese della glorious revolution*, Milano, 2007.

³⁵ Del resto, cospicuo il consenso in dottrina a tale prospettazione. Cfr., tra i molti, R. PIZZORNI, *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino*, Bologna, 1999, pp. 369-370; A. BURATTI, *Dal diritto di resistenza al metodo democratico. Per una genealogia del principio di opposizione nello Stato costituzionale*, Milano, 2006, p. 78; V. MANNINO, *Governo misto romano e repubblicanesimo americano*, Roma, 2022, p. 72.

³⁶ Così P. BELLINI, *op. cit.*, pp. 104-105.

³⁷ Pur senza esplicitare il ricordato parallelismo giuridico-liturgico, A. FAVARO, *op. cit.*, p. 76.

³⁸ A. FAVARO, *op. cit.*, p. 77.

nirli. La *prudencia*, contestualmente esercizio soggettivo della libertà e imputazione oggettiva della responsabilità, è il marcatore che deve assistere la *ratio legis* allo stesso livello della decisione giudiziaria. L'A. in ciò richiama un pensatore cui aveva dedicato un precedente lavoro monografico (Giovanni Pontano)³⁹: la prudenza di questi veniva esaltata come virtù dell'uomo temperante, in parte in contrapposizione alle successive suggestioni machiavelliche sugli attributi del principato. La prudenza, allora, è fonte del controllo giurisdizionale (la necessità che vi sia un modo per potere sindacare le decisioni al fine di paralizzarne gli eventuali effetti lesivi), ma anche un potente e mai rinnegato indicatore di fiducia. Far uso della prudenza, insomma, non può che rimandare alle capacità autoregolatrici della specie umana.

3. Universalità e storia del diritto canonico: appunti e proposte per una casistica

Il crinale individuato da Favaro – tra il dualismo e la complementarietà – è caratteristico di tutta la storia del diritto canonico, nonché delle dottrine teologiche, giuridiche e politiche che nel solco della riflessione canonistica sono sorte. Proprio per tali ragioni, la tematica può agevolmente innalzarsi a questione metodologica fondamentale, di là dalle sue concrete declinazioni pratiche, o attraverso esse, ma rivendicando un carattere ben più ampio (universale?). Il rapporto tra autonomia e disciplina, tra forza cogente onnicomprensiva e libertà individuali, è talmente connaturato alla scienza canonistica da potersi riscontrare in occasioni nelle quali, apparentemente collaterale, è invece decisivo. In un certo senso, esso prepara alla definitiva affermazione del bigiurisdizionalismo – la distinzione e contemporaneamente la connessione tra due giurisdizioni: una del *secolo*, mondana, particolare, legata alla

³⁹ Il riferimento è ad A. FAVARO, *Giovanni Pontano. Obedientia cum prudentia. Radici filosofiche dello Stato moderno*, Roma, 2020.

dimensione territoriale della sovranità; l'altra relativa all'*Eccllesia*, spirituale, universale.

La tensione tra autorità ed autonomia, tra capacità obbligante e iussiva e valorizzazione ed esercizio della libertà, in una serie di circostanze storiche, si pone nella contestuale dinamica di riforma dell'ordinamento ecclesiastico e di relazione coi poteri secolari. Quando prevale un aspetto sull'altro, o i contemporanei non si pongono il problema di mettere in discussione la sinergia tra l'autonomia della persona e l'autorità dell'istituzione, quella tensione continua a essere preziosa cartina di tornasole per rileggere l'operatività e i limiti del fenomeno giuridico. Anzi: più essa appare latente, obliata o scongiurata, più in realtà opera in profondità sulle norme, sul loro mutamento e sulla loro interpretazione.

Chiarita, perciò, la griglia argomentativa nella quale, con dinamicità e cura, si muove il testo, si può ora tentare di metterla *sotto stress* tramite alcune direttrici che costituiscono applicazioni di specie del rapporto generico tra l'autonomia e l'autorità nel diritto canonico. Si tratta di un mero campione d'indagine, non di una esaustiva rilettura delle vicende e delle norme che, *prima facie* distanti, rivelano poi insospettabile prossimità al *core sense* dell'impostazione di Favaro. Si cercherà di testare, in particolar modo, l'accezione dell'universalità come contrarietà allo *strepitum iudicii* e a una *vox populi* qualitativamente diversa dal *sensus fidei*, in quanto limite alle pretese arbitrarie, nonché quale punto di caduta dell'autonomia nei rapporti tra obbligo e stato d'eccezione.

In ordine al primo aspetto, un riferimento forse non sufficientemente dissodato in dottrina, soprattutto nelle sue successive proiezioni⁴⁰, può ritenersi la bolla di Clemente VI *Quamvis perfidiam Iudaeorum*. All'incirca alla metà del XIV secolo, le pestilenze avevano conosciuto una nuova e all'epoca

⁴⁰ Eccettuati taluni intenti apologetici, G. BALMES, *Il protestantismo comparato al cattolicesimo nelle sue relazioni colla civiltà europea*, Parma, 1846, pp. 330-331; la protezione offerta dal pontefice alla minoranza ebraica costituì per alcuni secoli il sicuro modello di un intervento di garanzia (tra gli altri, A. CALMET, *Storia universale sacra e profana dal principio del mondo fino ai nostri giorni*, Venezia, 1761, pp. 329-330).

sorprendente recrudescenza. La parabola stessa del pontificato lo dimostra: nel 1343, con l'altra bolla *In supremae dignitatis*, era stato istituito lo *studium* generale di Pisa⁴¹. Il sapere, giuridico e non solo, forgiatosi nel secolo precedente, con una rara vivacità culturale e ricchezza di posizioni, diveniva nella nascente società europea un tema di importanza capitale⁴². L'istituzione universitaria, cui per altro verso Favaro ha dedicato assennate considerazioni⁴³, era il polo di relazioni politico-economiche ben più ampie della sua stessa, strategica, significatività nella trasmissione delle conoscenze. Appena sette anni dopo, lo stesso pontefice si sforzerà di tipizzare l'occorrenza cinquantennale dell'anno giubilare – assecondando una qualche consonanza simbolica di tale scansione temporale, per come desumibile, ad esempio, nella letteratura veterotestamentaria⁴⁴.

Di là dal processo giuridico-teologico di significazione, nel 1350 il sentimento prevalente a Roma e non solo era quello di una profondissima gratitudine devozionale, visto che negli anni precedenti la peste aveva avuto la già menzionata e, per più versi, drammatica risalita nei contagi. Clemente VI, con enormi perplessità personali, aveva materialmente assistito a un'exasperazione del pregiudizio antiebraico, anche negli strati sociali più bassi, quelli per varie ragioni materialmente più esposti al contatto con le appartenenze minoritarie. Il soglio di Pietro non poteva guardare con indifferenza a questo troppo diffuso sentimento d'odio, che nasceva in modo

⁴¹ Classicamente sul punto F.C. SAVIGNY, *Storia del diritto romano nel Medio Evo*, II, Firenze, 1844, p. 189.

⁴² Alcune conferme sull'accresciuto ruolo delle acquisizioni giurisprudenziali, nella docenza e nella prassi, in V. VARANO, V. BARSOTTI, *La tradizione giuridica occidentale. Testo e materiali per un confronto civil law common law*, Torino, 2014, pp. 113-114; L. VACCA, *Diritto giurisprudenziale romano e scienza giuridica europea*, Torino, 2017, pp. 287-288.

⁴³ A. FAVARO, *op.cit.*, p. 173.

⁴⁴ Molte fonti certificano la valenza idealtipica del giubileo ebraico e la sua carica simbolica nel forgiare la corrispettiva accezione cristiana dell'anno giubilare. N. PASCO, *Storica origine del giubileo e dell'anno santo con una cronologica descrizione di tutti i giubilei*, Milano, 1825, p. 5; D. CASTELLI, *La legge del popolo ebreo nel suo svolgimento storico*, Firenze, 1884, pp. 381-382; L. ROCCA, *Di alcuni commenti della Divina Commedia*, Firenze, 1891, p. 351.

artatamente spontaneo. Non si tratta di un ossimoro: spontaneo certamente era lo spavento; spontanea persino l'insistente ricerca di un capro espiatorio. Artificiosa, invece, la convinzione di poterlo trovare con pretesa di credibilità assoluta. Da questo punto di vista, Clemente VI sembra, a distanza di secoli, dismettere i panni del legislatore, nonostante in quegli anni la regolamentazione pontificia fosse ricca, duttile, di interesse anche per il diritto civile⁴⁵, consideratine la portata e l'impatto. Assume piuttosto le vesti del pastore che deve far rinsavire il suo gregge: proprio nell'atto di tornar savio, infatti, questo può riconquistare vera autonomia di giudizio e propensione all'andamento pacifico della vita di comunità. Al tempo stesso, per secondare questi processi, è a volte necessario che il loro abbrivio sia dettato da disposizioni imperative, che dettano gli opportuni meccanismi, quantomeno, di ritorno al buonsenso.

Il pontefice si limitò a dare veste normativa a una considerazione di palese veridicità: anche gli ebrei stavano morendo di peste (a migliaia) e del resto la pestilenza era arrivata pure in zone dove non v'era alcuna comunità ebraica. Come poter ritenere untori dell'epidemia gli stessi che si ammalano o che non abitano in territori funestati dal morbo? Se, perciò, il diritto sempre raccomanda che persino l'attività giudiziaria propriamente detta abbia discrezione più che discrezionalità, rimuovendo così la carica conflittuale dello scandalo e della contrapposizione, a maggior ragione la giustizia sommaria è bandita⁴⁶. In primo luogo, sembra chiarire il contenuto della bolla, quando a reclamarla è un senso comune estraneo alla

⁴⁵ Un interesse non transitorio, come può notarsi in un lungo periodo, che va probabilmente dall'inizio del IX secolo (v. J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 14) fino almeno alla conclusione del XVII (I. HOF, *op. cit.*, pp. 179-184).

⁴⁶ Sulla potenzialità correttiva del retaggio canonistico, rispetto alle legislazioni secolari, cfr. M. PIFFERI, *Generalia Delictorum. Il Tractatus Criminalis di Tiberio Deciani e la "parte generale" di diritto penale*, Milano, 2006, pp. 2-6; nel tentativo di avvicinare istanze di garanzia e di mitezza esecutiva, tra ordinamenti religiosi e ordinamenti profani, M. RIONDINO, *Giustizia riparativa e mediazione nel diritto penale canonico*, Roma, 2011; N. DI PONZIO, *Per una riforma del processo penale canonico: la prospettiva del promotore di giustizia*, Assisi, 2019; L. EUSEBI, *La Chiesa e il problema della pena. Sulla risposta al negativo come sfida giuridica e teologica*, Brescia, 2022.

mitenza e alla cooperazione, ma in modo allarmante fomentato dalla tragicità degli eventi e dall'incapacità del potere di rispondere ad essi.

La duplice configurazione dell'universalità – forma di garanzia per la pariteticità delle istanze individuali ed espressione del principio d'autorità nei rapporti disciplinari – giunge a ulteriore livello di maturazione nel pontificato di Paolo III. All'inizio del XVI secolo il dibattito che anima le posizioni più estreme riguarda la soggettività e lo statuto delle popolazioni autoctone nei territori coloniali⁴⁷. In ambito canonistico e teologico, non sono poche le impostazioni che vorrebbero riconoscere agli indigeni, se non la pienezza dei diritti, almeno la sicura appartenenza al genere umano⁴⁸. Le prassi coloniali, amministrative e militari e, anche stavolta, un sentire diffuso probabilmente maggioritario, vanno in direzione opposta. È visibile una campagna di grande espansione economica nei Paesi di recente scoperta, essa non teme di travolgere popolazioni millenarie e risorse naturali, ne giungono echi nel pieno dell'Europa. Si intuisce che la strategia per affrontare il problema e scardinare le ipotesi abusive possa avere davanti a sé almeno due alternative. La prima consiste nel sostenere la posizione degli amerindi che si convertono spontaneamente: un popolo che lavora, che accoglie i sacramenti e che sa seguire le leggi non può essere soggiogato brutalmente, come se si trattasse di una specie animale. Né può essere assimilato, nonostante le indicazioni che forniva Aristotele sulla schiavitù⁴⁹, a

⁴⁷ Sulla specifica figura del pontefice, tuttavia, prevale, come riconosciuto in dottrina, una maggiore attenzione al quadro delle alleanze papali, che rischia di ridimensionare la vitalità d'indagine per gli aspetti relativi alla colonizzazione e alla schiavitù. Alcuni elementi in M. PELLEGRINI, *Il papato nel Rinascimento*, Bologna, 2010, pp. 52-53; 148-149.

⁴⁸ L. GAGLIARDI, *Mobilità e integrazione delle persone nei centri cittadini romani. Aspetti giuridici*, I, *La classificazione degli incolae*, Milano, 2006, pp. 39-41; A. PARRINO, *I diritti umani nel processo della loro determinazione storico-politica*, Roma, 2007, p. 61; G. BAUDOT, *La vita quotidiana nell'America Latina ai tempi di Filippo II*, Milano, 2022, pp. 50-53.

⁴⁹ Il riferimento è, come noto, a *Politica* I, 2, 5 1253b. Tra i contributi critici che partano espressamente da un'analisi sulla soggettività giuridica nel pensiero aristotelico, ci si permette di suggerire, senza alcuna pretesa di esaustività, P. GARNSEY, *Idea of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cam-

una serie di macchine utilizzabili per i mestieri e la produzione. L'altra strategia argomentativa, quella di Paolo III, è decisamente più radicale: gli amerindi hanno soggettività umana originaria. Non devono dimostrare la loro appartenenza all'umanità, né occorrono provvedimenti regi o pontifici a stabilirlo. Se accettiamo questo presupposto – il pontefice ne assume la più piena rilevanza dogmatica nella bolla *Veritas ipsa* – il commercio degli indigeni è in radice illegittimo⁵⁰. Non si può alienare come un bene chi nasce uomo, finanche non abbia ancora ricevuto i sacramenti o aderisca a culti contrari all'ortoprassi cristiana. L'universalità del diritto canonico ha una previdente funzione di garanzia nei confronti di queste popolazioni. Sul piano tecnico, emergono una serie di norme e consuetudini specificamente riguardanti i soggetti non ancora convertiti: come si accostino alla fede evangelica, cosa sia loro impossibile comminare (come pena o come statuto giuridico), perché mantengano questa primigenia libertà anche qualora persistano nelle fedi pagane. Sul piano sostanziale, la comune, inalienabile e irrevocabile, appartenenza al genere umano certifica la natura tuzioristica dell'universalismo canonico: proposta di salvezza indifferente alle condizioni sociali, alle pregresse convinzioni religiose, all'etnia o alla provenienza.

Questa accezione della garanzia universalistica è messa nuovamente in opera da Paolo III, per questioni molto diverse, pochi anni dopo *Veritas ipsa*, quando nel 1543 la bolla *Divina summaque* istituisce la Compagnia di Santa Maria della Grazia⁵¹. Essa dovrà occuparsi di convertite e prostitute. Si

bridge-New York, 1996; D. B. NAGLE, *Household and City in the Writings of Aristotle*, Cambridge-New York, 2006; T. BURNS, *Aristotle and Natural Law*, London-New York, 2011.

⁵⁰ Decisamente interdisciplinare l'apporto che riconosce l'importanza di tale statuizione. Ci si limita qui a: F. CORALLI, *Domenico Zipoli e la sua musica. Un religioso e musicista di fronte ad una cultura "altra" nel contesto delle riduzioni gesuitiche in America sul principio del XVIII secolo*, in *Multiculturalismo e pluralismo religioso fra illusione e realtà: un altro mondo è possibile?*, a cura di A. NESTI, Firenze, 2006, pp. 199-200; A. SCAFFIDI, *Il diritto all'autodeterminazione dei popoli. La dimensione interna*, Milano, 2018, pp. 21-22.

⁵¹ Non va comunque sia dimenticato come tale disegno non fosse soltanto espressivo di istanze umanitarie, ma anche di una riorganizzazione fun-

tratta di categorie sociali verso le quali, sul piano giuridico, la legislazione umana aveva conservato un approccio escludente e repressivo. Anche nel diritto canonico alto-medievale, che era di minore raffinatezza dogmatica rispetto allo sviluppo *post-gregoriano* e del quale abbiamo tracce comprensibilmente minori, di alcuni gruppi (i girovaghi, gli artisti di strada, i giocolieri e i giocatori, le prostitute) si dava per scontata l'esistenza, ma nei contesti pratici la loro ammissione ai sacramenti era controversa. E, anche in caso di somministrazione degli stessi, il senso di idiosincrasia sociale e di affittiva marginalizzazione economico-civile non era lieve⁵². Paolo III adotta un'impostazione molto diversa: la possibilità della cura e della redenzione. Nei termini della critica al diritto, nella modernità, qualcuno potrà lecitamente obiettare che si tratta una volta di più di una mentalità essenzialmente paternalistica, che confina la rea e la penitente alla soggezione: un'obbedienza che non coincide pienamente con un ripristinato esercizio di libertà⁵³. E, per quanto questa critica possa avere una opportuna valenza di stimolo per avanzare processi di inclusione mano a mano più aperti e propositivi, ciò non vale a rimuovere la assoluta rilevanza del mutamento di paradigma: dalla ghettizzazione di alcune categorie alla loro partecipazione alla vita della Chiesa, dopo un percorso espiativo e disciplinare. Coerentemente ai dati esposti in premessa, è in fondo un caso in cui la riacquisizione dell'autonomia passa per l'accettazione del principio di autorità.

Una delle situazioni più critiche nelle quali realizzare questo tipo di dispositivo istituzionale certamente consiste nell'attuazione di norme imperative generali in condizioni di eccezionalità⁵⁴. La tematica sembra essere un'acquisizione tipica del-

zionale delle compagnie e dell'assistenza. Giusti gli spunti di G. PANI, *Paolo, Agostino, Lutero: alle origini del mondo moderno*, Soveria Mannelli, 2005, pp. 196-197.

⁵² Si veda, per tutti, B. GEREMEK, *L'emarginato*, Roma-Bari, 2013.

⁵³ In questi termini, appropriata la nota di O. GRECO, *Poor, Sinful and Dangerous Women: Illegal Prostitution and the Mezzogiorno Before and After Unification*, in *Modern Italy*, 2023, 2, pp. 144-161.

⁵⁴ Anche stavolta potrebbe forse soccorrere il canone ermeneutico della *prudentia*. Così A. FAVARO, *op. ult. cit.*, p. 140.

la modernità, non solo perché gli strumenti di governo si sono affinati, utilizzando una serie di istituti volta per volta giuridicamente più complessi da ricondurre a sistema. Circostanze di eccezionalità grave appartengono alla storia del diritto e, in realtà, bisogna ammettere come esse appartengano alla natura stessa del fenomeno giuridico in ogni spazio e in ogni tempo. Si tratta della evidente previsione per cui, in determinati contesti, la regola generale già deliberata debba essere *sospesa*, in favore di un regime diverso che conduca alla conclusione dell'eccezionalità. È stato notato in dottrina che, al limite, le circostanze odierne spingono a credere che l'emergenza e l'eccezionalità non siano più parentesi circoscritte nell'esercizio dei poteri, ma loro fondamentale vettore esplicativo⁵⁵. Una *costituzionalizzazione* della crisi determina accrescimento dei poteri coercitivi. È perciò opportunisticamente utile, dal punto di vista delle sanzioni irrogabili o degli atti che possano essere adottati in violazione di regole sostanziali o procedurali, che quella crisi, normativamente descritta come atipica ed eccezionale, sia invero sempre più introiettata nella gestione ordinaria delle cose⁵⁶.

Non è questa la sede per potere dire né se la tesi testé evocata sia convincente, né quali conseguenze essa abbia innanzitutto prodotto sui regimi giuridici secolari. Preme piuttosto rimarcare che questa riflessione sull'eccezione e sull'eccezionalità è tipica della modernità proprio perché è a partire da essa che si sviluppa un più diffuso sentire critico sulla legittimazione del potere. Fino a che esso non venga questionato nei suoi fondamenti ultimi, si determina arbitrariamente, anche a prescindere dal meccanismo autorizzatorio simbolico di uno stato di crisi. È, ancora, tipico della modernità che quello sta-

⁵⁵ Per una considerazione manualistica sui termini dell'eccezione opportuno considerare: C. SCHMITT, *Teologia politica. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano, 1992; G. AGAMBEN, *Stato d'eccezione. Homo Sacer II, 1*, Torino, 2003; S. ROMANO, *Law, Necessity and the Crisis of the State: the Early Writing of Santi Romano*, Milton Park, 2023.

⁵⁶ B. MURPHY, *Regulating Undercover Law Enforcement: the Australian Experience*, Singapore, 2021, pp. 335-337; J.R. DI LEO, *Contemporary Literature and Cultural Theory. An Overview*, London-New York-Dublin, 2023, pp. 269-271.

to di fatto sia considerato fondamentale per valutare i rapporti tra i precetti religiosi e gli obblighi di natura politico-civile.

Una volta di più, l'esegesi della legislazione ecclesiastica permette di sottolineare la delicatezza di questo passaggio, approcciando una questione di rara attualità nel dibattito corrente. Nella prima metà del XIX secolo, e in modo parzialmente inesatto sino ai giorni nostri, quella del papa Leone XII venne, ad esempio, considerata una delle voci più critiche contro gli obblighi vaccinali e i vaccini in quanto ritrovato medico-sanitario⁵⁷. Soprattutto sotto questo secondo aspetto, in realtà, non è Leone XII a divenire il promotore di un sentimento di ripulsa alla vaccinazione contro il vaiolo, semmai il contrario: il pontefice agisce in un tempo in cui perplessità, ostilità e boicottaggi diffusi sono all'ordine del giorno. Il vaiolo non appare peraltro più una malattia flagellante⁵⁸: la stessa *plebe* romana, che le cronache riportano molto contraria all'obbligo vaccinale, ne conosce da tempo gli effetti, l'occorrenza, le condizioni di malessere. Davanti a un morbo perciò ben noto a sembrare ignoto e pericoloso è essenzialmente il dispositivo medico in quanto tale. Né a Leone XII può essere addebitata una propaganda apocalittica, sull'insorgenza della malattia come castigo divino. Anche stavolta si tratta di un'idea erronea, ma diffusamente circolante. Le piaghe come castigo divino rappresentano, sino alla più stretta attualità⁵⁹, uno degli orizzon-

⁵⁷ A lungo l'attendismo leoniano venne, difatti, preso alla lettera come interdetto assoluto contro le nuove cure e la nuova profilassi. Si veda A. ISAIA, *Storia ed esame della Enciclica e del Sillabo dell'8 dicembre 1864*, Torino, 1865, pp. 127-128; più temperato l'avviso di A. BIANCHI-GIOVINI, *Storia dei Papi da San Pietro a Pio IX*, X, Milano, 1877, pp. 434-437.

⁵⁸ L'analisi delle cronache tuttavia segnala ancora una certa mortalità in quella che è definita, dando alla terminologia economico-urbanistica una connotazione in qualche misura dispregiativa, *bassa plebe*. Cfr. A. BIANCHI-GIOVINI, *op. cit.*, p. 436.

⁵⁹ La problematica ha davvero portata interconfessionale in, *The Covid Pandemic and the World's Religions*, a cura di G.D. CHRYSIDES, D. COHN SHERBOCK, London-New York-Dublin, 2023, dal momento che nel volume si considerano, tra le altre, Chiese cristiane, comunità induiste, culti mediorientali e forme della nuova religiosità. Si veda, per primi inquadramenti, il lavoro introduttivo di C. LEWIS, *Covid and Religion*, nel medesimo testo, pp. 2-7.

ti simbolici più battuti da un certo tipo di pratica e falsa credenza religiosa.

È perciò vera una diversa situazione di fatto: che sia personalmente scettico il pontefice sulle vaccinazioni o che le ritenga espressive di una affermazione irreversibile del pensiero moderno, deve contemperarne i profili di possibile utilità medica con una avversione popolare non più rubricabile a mera eventualità. Dimostrando, allora, di sapere tenere in equilibrio i poteri del governo temporale, non ancora perduto dalla Chiesa, e le esigenze pastorali che impongono la cura dei fedeli, oltre che la cura delle anime, si limita a sollevare dall'obbligo vaccinale. Viepiù, raccomanda ai medici e ai chirurghi non solo di rispettare le previgenti disposizioni profilattiche, ma anche di continuare a somministrare gratuitamente il vaccino⁶⁰. L'autonomia del fedele cattolico e suddito pontificio è formalmente preservata, non meno che il perseguimento supremo del bene comune, attraverso l'uso del principio di autorità. Oggi, la scelta leoniana può apparire fundamentalmente anodina o meramente compromissoria, al punto da potersi considerare quasi ostile alla proliferazione di ritrovati medici di nuova generazione. Appena ieri, in realtà, vista la situazione in Roma e le troppe problematiche connessevi, fu piuttosto un tentativo, finanche riuscito, di mantenere condizioni di accettabilità tanto sotto il profilo teologico-canonistico, quanto in ottica di ottemperanza all'obbligo pubblicistico.

4. *Diritto canonico e obbligo politico: ipotesi di risoluzione per conflitti non necessari*

Alla luce di quanto sinora osservato, si è complessivamente incerti quando si tratta di valutare i rapporti tra le convinzioni religiose, che trovano specifica sanzione anche formale ne-

⁶⁰ Ne emergono una limitata strategia profilattica e un complessivo senso di giustificazione teologica per le epidemie e le carestie, ma non il disdoro assoluto del racconto convenzionale. Così R. ALIBRANDI, *In salute e in malattia. Le leggi sanitarie borboniche fra Settecento e Ottocento*, Milano, 2012, pp. 23-24.

gli ordinamenti confessionali, e le norme poste a presidio della convivenza nelle comunità politiche.

La teologia cristiana è stata a turno considerata o il sistema teoretico preferibile per giungere a un bigiurisdizionalismo dicotomico (pubblico e privato, temporale e spirituale, foro esterno e foro interno)⁶¹ o un sistema in progressione continuativa, dall'originaria unitarietà tra fede e politica fino alla separazione dei poteri e alla distinzione degli ordini⁶². Prendere partito per una delle due ipotesi principali non è qui richiesto e forse neanche possibile in termini ultimativi. È caratteristico di ogni esperienza della religiosità non potere escludere aprioristicamente uno scollamento tra gli obblighi della fede e le esigenze contingenti, in un qualsivoglia consorzio umano specifico e puntuale.

Il cristianesimo ha rappresentato un *ambiente* favorevole alla progressiva distinzione delle giurisdizioni, ma non ha smarrito la capacità che l'una (quella religiosa) potesse tuttavia influenzare l'altra (quella civile). E il costituzionalismo occidentale, pur professandosi secolare, non ha affatto smesso di considerare l'argomentazione religiosa nel discorso pubblico. Le istanze della coscienza, rappresentata dalla sfera spirituale, sono destinate a una persistente relazione necessaria con sistemi normativi oggettivi, esteriormente cogenti e apprezzabili. È la qualità di quella relazione a dare volta per volta forma alle accezioni concrete della libertà religiosa – ad esempio, se essa debba essere declinata come una *libertas Ecclesiae*, relativa all'insindacabile autorganizzazione delle Chiese⁶³, o co-

⁶¹ Una classica esposizione storico-teoretica della tesi del bigiurisdizionalismo in P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000, ove, *passim*, si sottolinea l'artificiosità di un rigido separatismo. Detto meccanismo è all'opposto difeso, non escludendo tuttavia la natura politica del conflitto intergiurisdizionale, in G. ZAGREBELSKY, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell'uomo*, Roma-Bari, 2010.

⁶² Una precisa rilettura tuzioristica del principio della distinzione degli ordini in N. COLAIANNI, *La lotta per la laicità. Stato e Chiesa nell'età dei diritti*, Bari, 2017.

⁶³ Pur riconoscendo con chiarezza e profondità argomentativa la «non omologabilità dell'ordine disciplinare ecclesiastico alla disciplinari[e]tà degli

me *libertas fidelium*, davanti alle istituzioni dello Stato o nei confronti della propria gerarchia⁶⁴.

Il significato etimologico più corretto e più risalente della secolarizzazione è anche per questo probabilmente tra quelli più appropriati o, almeno, empiricamente estrinsecabili e verificabili. Se per secolarizzazione si intende, infatti, il passaggio di competenze giurisdizionali dall'ambito religioso a quello mondano⁶⁵, non solo è corretta l'idea che la secolarizzazione sia sempre relativa e in evoluzione, di contenuti mutevoli. Si coglie ancor più decisamente che, nei momenti di maggiore tensione tra i sistemi, le rivendicazioni dell'uno cercano di influenzare direttamente l'assetto dell'altro. Uno Stato che vietasse il matrimonio religioso ai propri cittadini inevitabilmente si porrebbe in contrasto con le appartenenze religiose al suo interno. Una Chiesa che proibisse ai propri fedeli l'esecuzione di certi obblighi (elettorali o amministrativi, ad esempio) costringerebbe l'ordinamento statale a dovere prevedere dei meccanismi alternativi. Questi, per parte propria, potrebbero essere alle volte di coercizione e alle altre di ricomposizione, rispetto al conflitto sollevato: sanzione della disobbedienza o riconoscimento del diritto all'obiezione.

Questa ricaduta eminentemente giurisdizionale del focus teoretico tratteggiato da Favaro ha non pochi antecedenti storici e arriva senz'altro fino all'oggi. Rispetto al passato, le esperienze della religiosità collettiva reclamano, contro il *moloch* della legislazione statale⁶⁶, la prosecuzione del pro-

ordini giuridici civili», è critica la considerazione su questa fase in P. BELLINI, *op. cit.*, pp. 195-197.

⁶⁴ Significativa la rilettura di S. BERLINGÒ, *Pluralismo religioso e democrazia transculturale. Prove di transizione dal privilegio al diritto*, Napoli, 2022, pp. 63-64: «va, inoltre, rilevato che la funzione proattiva appena evidenziata è svolta soprattutto dai contributi ascrivibili alle credenze fideistiche minoritarie di nuovo conio e allocazione, che implementano, *magis ut valeant*, le potenzialità liberali virtualmente presenti in tutte le visioni religiose del mondo».

⁶⁵ Sui contenuti essenziali di questo significato *minimo*, cfr. T. ROWLAND, *From Extrinsicism to a World that Denies Both Nature and Grace: a Polyphonic Analysis of Secularism*, in *Communio*, 2022, pp. 647-665.

⁶⁶ Il principale esponente odierno di questo tipo di convincimenti può essere ritenuto H.-H. HOPPE, *Democrazia: il Dio che ha fallito*, Macerata, 2006.

prio culto. L'accordo compromissorio poteva spesso consistere nell'indifferenza dell'adesione religiosa per l'esercizio dei diritti civili, politici e sociali⁶⁷. Succede oggi più probabilmente il contrario: è il cittadino (e fedele) a essere scoraggiato dalla dottrina della sua Chiesa a rivestire certi ruoli o ad esercitare determinate situazioni giuridiche. Ciò avviene in un quadro progressivamente meno definito di ambiti e materie: che si tratti di scelte procreative, politiche, di famiglia o, addirittura, di contenuto penale. E normalmente si ritiene che pure tali problematiche siano state incentivate, moltiplicate o perlomeno modificate dalla modernità giuridica. In realtà, e proprio il lavoro di Favaro concorre a dimostrarlo, gli esempi procedono da tempi sovente più remoti.

Sin troppo agevole richiamare il lascito del Sillabo⁶⁸: la Chiesa spogliata ormai del temporalismo non rinuncia a condannare i *perniciosi* errori che vede in agguato nel secolo. Non è una strategia esclusivamente orientata a un proselitismo di facciata o a una rivendicazione antistatale. Piuttosto, è la comprensione che non si possa fare a meno di sindacare quegli orientamenti che sono la causa, e non la conseguenza, della marginalizzazione del religioso dalla sfera pubblica e dalla trama dei suoi poteri. La mentalità liberal-secolare precede la fine del temporalismo, precede l'allentamento dell'ortoprassi confessionale: questa è l'impostazione di Pio IX⁶⁹. La si può evidentemente ribaltare, perché è chiaro che la crisi dell'i-

⁶⁷ Il dato si apprezza in più generazioni di studiosi. Per tempo, nella dottrina italiana e continentale, C. CALISSE, *Diritto ecclesiastico*, Firenze, 1893, pp. 33-34; E. FRIEDBERG, *Trattato del diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, Torino, 1893, p. 151; D. SCHIAPPOLI, *Manuale del diritto ecclesiastico*, Milano-Roma-Napoli, 1902, p. 54 (con possibili antecedenti storici, pp. 250-251).

⁶⁸ Anche perché la mentalità ostile al relativismo modernista era, negli studi, ben più larga della stretta afferenza curiale (ne dà conto, tra gli altri, F. FINOCCHIARO, *Saggi (1973-1978)*, a cura di A. ALBISETTI, Milano, 2008, p. 341). Su effetti e disposizioni del Sillabo *contenente i principali errori del nostro tempo*, G. PEPE, *Il Sillabo e la politica dei cattolici*, Bari, 1995, nonché, in comparazione con gli eventi dell'attualità giuridica nazionale, M. DOGLIANI, I. MASSA PINTO, *Elementi di diritto costituzionale*, Torino, 2017, pp. 113-117.

⁶⁹ Di qui, l'alta valenza dogmatica che volle imprimere, in reazione, al Concilio ecumenico tra il 1869 e il 1870. In tali termini, C. FANTAPPIÈ, *op. cit.*, pp. 207-212.

stituzione gerarchica non possa essere pensata in assenza di una riflessione sulle colpe storiche della regolazione pontificia. Quel che conta è che, a dispetto di quanto di solito si affermi, né Pio IX né il Concilio Vaticano I costituiscono esclusivamente il muro contro muro di una Chiesa abbarbicata al proprio antico lignaggio e priva di ogni altro possibile addentellato concreto nell'avvenire. I due fattori semmai interagiscono. Esiste una mentalità secolare ormai molto distante dalla polemica antimoderna. Non manca tuttavia una Chiesa che sa interrogarsi sui limiti e sul fallimento della propria posizione giurisdizionale, se per gli Stati è risultato alla fine possibile sconfiggerla sul piano simbolico quanto su quello giuridico. E di fattori in campo ne sussiste almeno un terzo: il disagio di una quota importante dell'opinione pubblica cattolica in Italia, che vorrebbe dal magistero un'interlocuzione meno acrimoniosa e distante⁷⁰.

Non è però l'unico caso nel quale la dialettica tra autonomia e libertà porta a un cortocircuito (qui, l'autonomia della coscienza civile ormai in una società trasformata; lì, una Santa Sede alle prese con la *ristrutturazione* della cassetta degli attrezzi nella scienza canonistica). E uno molto simile scaturì ben prima della modernità, integrando in modo insospettabilmente attuale le stesse problematiche lumeggiate da Favaro nella prospettiva giusfilosofica: la promulgazione della bolla di Gregorio XIII *In coena Domini*. Col senno di poi, una lucida previsione di quanto sarebbe sopravvissuto del *premoderno* e di quanto si sarebbe, almeno a danno della Chiesa (ma non solo), prodotto nella modernità. Non si tratta più di errori *della* o *nella* fede, raffinatamente o approfonditamente confutati. Spesso le condotte censurate nella bolla sino alla scomunica sono comportamenti assolutamente quotidiani, terre di confi-

⁷⁰ Una parte, invero particolarmente esigua, di quello scontento darà vita a un piccolo scisma (cfr. C. MILANESCHI, *Il vecchio cattolicesimo in Italia*, Co-senza, 2014); sui prodromi culturali di processi simili, L. MALUSA, *Antonio Rosmini per l'unità d'Italia. Tra aspirazione nazionale e fede cristiana*, Milano, 2011, pp. 27-30; E. ZANONI, *Scienza Patria Religione. Antonio Stoppani e la cultura italiana dell'Ottocento*, Milano, 2014, pp. 183-257.

ne tra lecito e illecito, giuridicità e antigjuridicità, ma anche tra sacro e profano, reato e peccato⁷¹.

Si riscontra inoltre una sollecitudine pastorale intimamente intrecciata alle questioni storiche al tempo aperte, concorrendo a riplasmare nelle forme, senza alterare nelle coordinate ontologiche di fondo, il rapporto tra autonomia e libertà.

È punita la falsificazione delle lettere apostoliche, perché ci si è ben resi conto che ne circolano, per interesse o compiacenza, in versioni alterate, inesatte, consapevolmente manomesse: un *vulnus* grave nel sistema delle fonti non meno che nelle esigenze pratiche della comunità.

Anche la rapina a danno dei naufraghi, apparentemente sfornita di un sostrato giustificativo teologico, incorre nello stesso trattamento, in parte necessitato da un aumento dei fenomeni di pirateria, anche per ragioni religiose⁷², che si espanderà nei due secoli successivi.

Il commercio di armi, visto sempre in modo problematico nella dimensione teologica cattolica⁷³, finanche in epoche che non erano giunte a *codificare* razionalmente il rifiuto della guerra, fa incorrere nella scomunica se rivolto agli *infedeli*. La *ratio* è cristallina sul piano teoretico come su quello pratico. Se i grandi monoteismi hanno spesso comminato specifiche incapacità negoziali nella contrattazione con i soggetti d'altra religione, a maggior ragione la vendita o l'acquisto di armi da essi, in tempi di ancora elevatissimo conflitto religioso, merita comminatoria appropriata.

⁷¹ Sulla prolungata influenza della bolla, nel plasmare idee orientanti dell'agire sociale e delle connesse prescrizioni giuridiche, in ordine cronologico: G. FONTANINI, *Il dominio temporale della Sede Apostolica sopra la città di Comacchio*, Roma, 1709, pp. 295-296; T.A. CONTIN, *Riflessioni sopra la bolla In coena Domini*, Venezia, 1769, pp. 222-224; G. ROSSI, *Sulla condizione economica e sociale dello Stato pontificio*, Bologna, 1848, pp. 449-450.

⁷² M. GREENE, *Catholic Pirates and Greek Merchants. A Maritime History of the Mediterranean*, Princeton-Oxford, 2010, p. 13; M. KLARER, *Piracy and Captivity in the Mediterranean 1550-1810*, London-New York, 2018.

⁷³ Si considerino i seguenti volumi monografici: O.O' DONOVAN, *The Just War Revisited*, Cambridge-New York, 2003; L.G. DUGGAN, *Armsbearing and the Clergy. In the History and Canon Law of Western Christianity*, Woodbridge, 2013 (in particolar modo, pp. 102-179).

Uno stigma simile riguarda l'assassinio o la rapina di pellegrini diretti a Roma e, in questo caso, le implicazioni sociali assumono una veste e un significato ancor più rilevanti. Soprattutto in occasione delle celebrazioni giubilari⁷⁴, che dal XIV secolo in poi sono divenute veri e propri momenti di massa nella società del tempo, i pellegrinaggi verso Roma sono frequenti e da ogni parte del mondo conosciuto. Il pellegrino si muove con risorse proprie, che usa per le occorrenze di viaggio o per le offerte di carità. Integra a tutti gli effetti, per i rapinatori già al tempo organizzati in bande, una categoria facilmente aggredibile e, nell'aggressione, verosimilmente lucrativa. Può però un battezzato che delinque rivolgere il proprio intento predatorio contro i *christifideles* che raggiungono la città eterna a suffragio della salvezza delle anime?

Tra i più interessanti comportamenti censurati nell'*In coena Domini* va qui considerata l'ipotesi di appello contro la sentenza del papa, presso un concilio futuro o dinnanzi alla giurisdizione dell'autorità civile: una volta di più, il *continuum* tra principio d'autorità e libertà nell'universalità è messo sotto stress dalla dinamica giudiziale.

La natura apicale del papato, nonostante una crescente attenzione alla collegialità e alla sinodalità nel governo della Chiesa, non è messa in parentesi nemmeno nell'attuale conformazione costituzionale dell'ordinamento canonico. Sul piano tecnico, che non si possa parlare *in iure proprio* di separazione dei poteri implica che un vertice provveda al governo della base, secondo categorie che non possono essere demandate alle dinamiche elettive del costituzionalismo⁷⁵. Ed è per questa via che è sorta una critica alla limitata democraticiz-

⁷⁴ Per una più ampia panoramica può vedersi A. MELLONI, *Il giubileo. Una storia*, Roma-Bari, 2016. Per una documentata storiografia dei comportamenti collettivi, A. VAUCHEZ, *Esperienze religiose nel Medioevo*, Roma, 2003, pp. 265-303.

⁷⁵ La non riconducibilità del paradigma istituzionale ecclesiastico al costituzionalismo statale non implica l'incompatibilità di un loro confronto. V., ad esempio, A. GRIMALDI, *Disegno storico del costituzionalismo moderno*, Roma, 2007, pp. 8-10. Se l'elettività non è per altro verso garanzia sufficiente alla democraticità sostanziale, va, comunque sia, notato come la distinzione funzionale dei diversi organi e poteri appartenga ormai nella pratica al go-

zazione dell'ordinamento ecclesiale. Non mette qui conto analizzarla approfonditamente: ci si fermerà invece a dire che, in ottica giuridica, se tutt'oggi appare non controverso lo specifico livello apicale pontificio, certo sarebbe apparso finanche più grave metterlo in questione al tempo di Gregorio XIII.

L'inappellabilità della sentenza papale può leggersi come meramente espressiva di un'autorità indivisa e fondamentalmente olistica, ma è bene vedere in essa anche la norma di chiusura che esprime una funzione di garanzia: la soglia oltre la quale l'umano giudizio *de veritate* non può assolutamente procedere. Le controversie instaurate presso la giurisdizione ecclesiastica non possono essere conosciute anche dall'autorità imperiale o secolare, comunque denominata. È un corollario evidente della volontarietà nell'adesione di fede, che assegna la cognizione della *res litigiosa* radicandola una volta per tutte nell'ordinamento cui il fedele stesso si è rivolto.

Si rivela identicamente molto interessante che la posizione della bolla parifichi al tentativo di proporre appello presso una giurisdizione diversa da quella ecclesiale il solo in parte sovrapponibile tentato rinvio a un concilio futuro. Si può vedere in questo caso la conseguenza di una fase storica nel governo della Chiesa. La convocazione dei concili è frequente; spesso i loro lavori lasciano trasparire una conflittualità episcopale che rimanda a propria volta a tensioni politiche, tentativi di ingerenza nel secolo o, all'opposto, istanze di riaffermazione del papato sul governo civile⁷⁶. Nella prospettiva teologico-giuridica, si tratta con ogni evidenza del peggior scadimento possibile dell'assise conciliare: altri i fini ordinamentali che vi sono attribuiti; ben più nobili, per quanto gravosi, i compiti spettanti. Tradizionalmente i pontefici avevano cerca-

verno della Chiesa (cfr., su quest'ultimo aspetto, G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto canonico*, Torino, 2018⁵, pp. 121-123).

⁷⁶ Numerose fonti confermano rischi e limiti di questo andamento generale. Tra gli altri, V. MORERO, *Laicità al plurale*, Milano, 2002, pp. 201-202; B. SCHIMMELPFENNIG, *Il Papato. Antichità – Medioevo – Rinascimento*, Roma, 2006; E. BELLIGNI, *Voci di riforma. Renovatio e Concilio prima e dopo il Tridentino*, Milano, 2018; J.M. LABOA, *Storia dei Papi. Tra il regno di Dio e le passioni terrene*, Milano, 2021.

to di schermare i concili dall'eccessiva permeabilità a istanze terrene elaborando in anticipo le fonti da deliberare, che così in essi avrebbero trovato un puntello applicativo e non uno stravolgimento contenutistico.

Stavolta il ragionamento di Gregorio XIII è più sottile: l'*illiceità* dell'appellare la sentenza papale in un concilio ad essa successivo trova un duplice fondamento giuridico. C'è, innanzitutto, quello immediatamente pratico: la determinazione è stata raggiunta. Coi lemmi della processualistica secolare, ha ormai *status* di irrevocabilità. Non giova la perenne incertezza sulla cosa giudicata. E c'è un aspetto ulteriore: il pontefice si è accorto dell'inizio di un fenomeno che avrà un effetto prorompente nei secoli XVII e XVIII⁷⁷.

Dietro la giusta leva di aumentare la partecipazione diffusa e di esprimere maggiore continuità con la ramificazione diocesana territoriale, componenti non marginali dell'episcopato e persino del cardinalato iniziano a perorare una distinzione – e da lì una contrapposizione – tra i concili e il pontefice, i concili particolari e la *gerarchia*. Detti meccanismi, se fuoriescono dai limiti di diritto divino nella *costituzione* della Chiesa, mettono a rischio l'unitarietà e l'universalità dell'*Eccllesia* e il legittimo convincimento del fedele. La supremazia pontificia cerca – ma a volte vanamente – di porsi al servizio di questi due *fini-valori* della legge canonica, la cui salvaguardia e attualizzazione non può assolutamente pensarsi al di fuori del raccordo tra l'autonomia e l'autorità.

5. *Una conclusione in divenire: ulteriori, possibili, ambiti d'analisi*

Il volume di Favaro in conclusione si presta a potere ulteriormente sviluppare il dibattito interdisciplinare tra gli studiosi in una duplice direzione.

Da un lato, ben evidenzia come la stratificazione della dogmatica canonistica investighi senza sosta istituzioni e temi

⁷⁷ Sulla scia di difficoltà omologhe, patite già nella Chiesa del XV secolo, e ormai non più facilmente superabili, C. FANTAPPIÈ, *op. cit.*, pp. 184-192.

che interrogano, con inquietudine affine, il diritto secolare e lo strumentario costituzionale che lo ha traghettato alla modernità giuridica. Si tratta in tutta evidenza di un percorso elaborativo che, per parte propria e da tempo svolto in ambito teologico, necessita oggi dell'apporto civile e di una pari sistemazione espositiva civilistica, affinché quel patrimonio (credenziale, sapienziale, dottrinale) possa risuonare al giurista nella sua più piena universalità.

D'altra parte, spetterà alla dottrina canonistica riflettere criticamente sul diritto ecclesiale, all'interno del quale l'indagine ermeneutica prevalente è ormai complessivamente assunta nell'esegesi codiciale. Per quanto le fonti codicistiche canoniche esulino dal solo e spesso stretto metro positivistico, è innegabile come nell'ultimo decennio sia diventato insufficiente, se mai era stato il contrario, guardare ai codici da un punto di vista esclusivamente positivo e letteralista. Davanti a un divenire della Chiesa che riscopre l'apporto delle fonti bilaterali⁷⁸, la vitalità del diritto particolare⁷⁹, il termine di paragone costituito dall'interpretazione del diritto suppletorio⁸⁰, sembra proprio che quelle pagine interroghino un orizzonte ben più proficuo della sola sistematica codicistica. Essa, per altro verso, non raramente giunge all'operatore rimodula-

⁷⁸ In ciò sembra di potersi riscontrare un pari interesse della rilettura costituzionalistica. Cfr. J. PASQUALI CERIOLI, *L'indipendenza dello Stato e delle confessioni religiose. Contributo allo studio del principio di distinzione degli ordini nell'ordinamento italiano*, Milano, 2006, pp. 83-86; A. LICASTRO, *Il diritto statale delle religioni nei Paesi dell'Unione Europea. Lineamenti di comparazione*, Milano, 2012, pp. 3-7; A. RUGGERI, "Itinerari" di una ricerca sul sistema delle fonti. *XXI Studi dell'anno 2017*, Torino, 2018, pp. 326-327.

⁷⁹ Con riflessi di certa e rafforzata vigenza, a partire dalla cornice normativa codiciale, come emerge, ad esempio, in E. BAURA, *La posizione del diritto particolare in seguito alla nuova codificazione*, in *Iustitia in caritate. Miscelanea di studi in onore di Velasio De Paolis*, a cura di J.J. CONN, L. SABBARESE, Città del Vaticano, 2005, pp. 161-177.

⁸⁰ Segni di attenzione a questa peculiare categoria di fonti risultano da tempo avvertiti in dottrina. Si notino, tra gli altri, O. ROBLEDA, *Introduzione allo studio del diritto privato romano*, Roma, 1979, pp. 24-26; S. BERLINGÒ, *Giustizia e carità nell'economia della Chiesa. Contributi per una teoria generale del diritto canonico*, Torino, 1991, p. 5 ss.; M. FERRANTE, *L'apporto del diritto canonico nella disciplina delle pie volontà fiduciarie testamentarie del diritto inglese*, Milano, 2008, pp. 6-8.

ta e riformata, attraverso novelle progressive che non migliorano l'impianto, ma rendono più complessa la corretta ed equa applicazione.

Nel presente scenario a dovere essere aperto non è, perciò, tanto il pericoloso cantiere della riforma curiale, per utilizzare immagine frequente nel magistero bergogliano⁸¹: il vero *work in progress* forse riguarda più da vicino il contributo che il diritto divino può e deve, e per sempre, suggerire al diritto umano, in un faticoso processo di disvelamento collettivo.

⁸¹ Per tempo, sulla necessità di alimentare tale immaginario con esigenze riformatrici più concrete e sostanziali, S. NOCETI, *Quali strutture per una Chiesa in riforma?*, in *Concilium*, 2018 (reperibile in <https://concilium-vatican2.org/it/>).

DOMENICO BILOTTI, Il diritto canonico tra ordine oggettivo e autonomia della coscienza. Riflessioni a margine di una recente lettura

Una delle più ragguardevoli e rilevanti tipicità della sistematica giuridica canonistica consiste nella caratteristica relazione dialettica tra la libertà individuale dell'adesione, del credo e dell'appartenenza medesima alla Chiesa, e la durevole coerenza normativa istituzionale, in un ordinamento fondamentalmente coeso e gerarchico.

Lo scopo di questo contributo, considerando come recente fulcro tematico di interesse una monografia di taglio teorico-dogmatico, è quello di riscoprire tale apparente tensione sottolineando esempi storici e perduranti questioni interpretative. Ciò potrebbe probabilmente dimostrare una volta di più come il diritto canonico sia un paradigma culturale sia per le legislazioni che per le dottrine giuridiche: non un semplice termine di paragone, ma un approccio vigente alle tormentate relazioni tra autorità e autonomia.

Parole chiave: diritto canonico, storia della Chiesa, coscienza individuale, *forum internum/forum externum*.

DOMENICO BILOTTI, The Canon law between objective internal order and autonomy of the conscience. Considerations starting from a recent monograph

One of the most relevant and impressive features of the Canon law system consists in its typical dialectics between the individual freedom of adhesion, belief, and belonging to the Church herself, too, and the enduring normative institutional cogency, into a fundamentally cohesive and hierarchic legal order.

The aim of this essay, considering as a recent, interesting, turning point a theoretical dogmatic monograph, is to renew this apparent tension underlining historical examples and still ongoing hermeneutic questions. It could probably demonstrate once more how the Canon law is a cultural paradigm for both legislations and legal doctrines: not just a useful comparison but an in force approach to the troubled relations between authority and autonomy.

Key words: Canon law, history of the Catholic Church, individual conscience, *forum internum/forum externum*.