

ALCUNE ESEMPLIFICAZIONI STORICHE DEL CONCETTO DI CRISI NEL DIRITTO CANONICO

Fecha de recepción: 12 de octubre de 2015 / Fecha de aceptación: 3 de diciembre de 2015

Domenico Bilotti
Università Magna Graecia di Catanzaro
domenico_bilotti@yahoo.it

Abstract: A reflection concerning the idea of crisis could be the framework of a general theory of Canon Law. The aim of this essay is to recognize at least three fundamental phases in the history of Christianity and in legal studies: the still not totally ascertained phenomenon of monasticism; the cyclical discussions about the existence of a juridical element in the mission of Roman-Catholic Church; the relevance of Christendom in the beginning and development of modern aesthetic sciences. The main thesis is that these theoretical issues have an important thread in common: a juridical definition of crisis and of what a crisis is and of what a crisis should be.

Keywords: eschatology – aesthetics – Canon Law – monasticism – crisis

Sommario: Una riflessione riguardante l'idea di crisi potrebbe essere la base per una teoria generale del diritto canonico. L'intenzione di questo saggio è riconoscere almeno tre fasi fondamentali nella storia della Cristianità e negli studi giuridici: l'ancora non totalmente assodato fenomeno del monachesimo; le periodiche discussioni circa l'esistenza di un elemento giuridico nella missione della Chiesa Cattolica Romana; la rilevanza del Cristianesimo al principio e nello sviluppo delle scienze estetiche moderne. La tesi principale è che queste questioni teoriche hanno un importante filo conduttore: una definizione giuridica della crisi, di cosa sia la crisi e di cosa dovrebbe essere.

Parole chiave: escatologia – estetica – Diritto canonico – monachesimo – crisi

1. IL CONCETTO DI CRISI TRA NORMA PARTICOLARE ED ESCATOLOGIA UNIVERSALE. TRE IPOTESI DI RICERCA IN DIREZIONE DI UNA PROPOSTA DI TEORIA DEL DIRITTO

Si è soliti osservare come negli ordinamenti giuridici difficilmente possano sussistere una definizione e una disciplina generale della *crisi*. Dal punto di vista costituzionale, ciò appare inevitabile, anche perché la crisi irreversibile di un sistema costituzionale conduce alla sostituzione, progressiva o immediata, di quel sistema con un ordine costituente di tipo nuovo¹. Questa nozione di *crisi* irreversibile è, per altro verso, legata a filo doppio al tema della sovranità. Come osserva il giusfilosofo Carl Schmitt², se *sovrano è chi decide dello stato d'eccezione*, ciò significa che l'eccezionalità della crisi può superarsi in due vie. O per un estremo consolidamento dei poteri costituiti che governi o superi o risolva lo stato d'eccezione, o per l'emergere di una sovranità nuova, la cui legittimazione sostanziale sia data dal *governo della crisi*.

Esistono, piuttosto, nozioni frammentarie e circostanziate del termine *crisi*, volta per volta adattate alle contingenze o agli specifici settori entro cui esse si esplicano. Può trattarsi della crisi dei valori che soggiacciono ad uno specifico istituto e, allora, ad esempio, si discorrerà di *crisi del matrimonio* o di *crisi della famiglia*³. La crisi può riguardare non già un istituto dell'ordinamento, ma le relazioni tra ordinamenti che si riconoscono reciprocamente, o meno. E, in questo senso, la canonistica del XIX secolo ben poteva riflettere sulla crisi delle relazioni tra la Santa Sede e il governo italiano⁴. Oggi, più frequentemente, si parla della *crisi diplomatica*, della *crisi medio-orientale*, della crisi della *comunità internazionale*... l'ordinato svolgersi dei rapporti, in questi casi, si arresta. Perché il regime giuridico-politico che disciplinava quell'insieme di rapporti si dimostra inadeguato: o si ergono entità più forti, che rimuovono la reciprocità tra i diversi *partners*, o quelle relazioni, normativamente previste, non riescono a dotarsi di alcun contenuto operativo.

¹ Lo spunto è riletto, però, in modo più politologico che strettamente giuridico, nella più recente dottrina dello Stato di visioni radicali. Cfr. NEGRI, A., *Inventare il comune*, Roma 2012.

² Cf. SCHMITT, C., «Una più sistematica esposizione della dottrina della sovranità trovasi» in *Dottrina della costituzione* (1928), Milano 1984.

³ Cf. SCHINDLER, D. C., «The Crisis of Marriage as a Crisis of Meaning: on the Sterility of the Modern Will», in *Communio* 41/2 (2014) pp. 331-371.

⁴ Cf. BELLINI, P., «Chiesa cattolica romana e vicenda politica d'Italia», in BONI, G., CAMASSA, E., CAVANA, P., LILLO, P., TURCHI, V., a cura di, *Recte Sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, Torino 2014, pp. 699-701.

Nell'ultimo decennio, negli ordinamenti giuridici secolari, è emerso prepotentemente il tema della *crisi economica*⁵. Essa, certamente, riguarda l'economia degli scambi, ma ha riflessi immediati sul diritto. Coopera alla modificazione di istituti, cambia i presupposti materiali di un dato sistema giuridico, immette nell'ordinamento disposizioni nate come *speciali* o *eccezionali* e che, molto probabilmente, permarranno anche alla conclusione della *crisi*. La crisi economica non è, perciò, una nozione *prima facie* prettamente giuridica, ma negli effetti che produce ha una penetrante influenza sul contesto normativo. Riformare (*dare nuova forma*, riformulare) le norme diviene uno dei possibili strumenti attraverso cui resistere alla crisi. Anche se si è giustamente contestato che una crisi possa essere direttamente risolta dal mutamento di fattori che le sono esterni⁶. Può un regime giuridico contrattuale innovativo creare *ex se* migliore allocazione delle risorse? In altre parole: può risponderci alla crisi che riguarda un dato ambito delle relazioni sociali, modificando tutti gli altri? Per quanto la risposta affermativa potrebbe essere utilmente percorsa, è inevitabile riscontrare come si tratti di processi storico-giuridici frequentemente lunghi e complessi, e che non ammettono soluzioni inequivoche.

Diversamente dal diritto, perciò, che tende a proporre nozioni *parcellizzate* della crisi e che è consapevole dei rischi per l'ordine costituito che sono implicati in una accezione generale di crisi, la teologia, la metafisica e, soprattutto, l'escatologia procedono in una direzione diversa e, per certi versi, opposta. Coerentemente con l'origine etimologica della parola *crisi*, sospesa tra la nozione di *crecita* e quella di *separazione*⁷, la valenza propedeutica del momento critico è inequivocabilmente assunta come l'avvicinarsi a un compimento⁸. Senonché, questo compimento, lungi dall'essere la radicale negazione di tutto ciò che lo ha preceduto, ha, invece, intimamente bisogno di ciò che lo ha *frenato*, impedito o protrato nel tempo. In questo senso, la *letteratura apocalittica*, in ambito religioso⁹, sarebbe speculare a quella *funzionalistica* proposta dagli operatori del diritto negli ordinamenti civili¹⁰. Laddove la prima è proiettata esattamente al

⁵ Nell'ampia letteratura in merito, v. PIKETTY, T., *Il Capitale nel XXI secolo* (2013), Milano 2014; ancor prima, KLEIN, N., *Shock economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, Milano 2007.

⁶ In proposito, AZZARITI, G., DELLAVALLE, S., *Crisi del costituzionalismo e ordine giuridico sovranazionale*, Napoli 2014.

⁷ Sulle implicazioni storico-religiose di questa ambivalenza semantica, di particolare interesse CHELINI, J., *L'Eglise au temps des schismes (1294-1449)*, Paris 1982.

⁸ Sull'influenza dell'escatologia cristiana e sul modello giuridico dell'*ecclesia corpus Christi*, v. BEDOUELLE, G., *L'Histoire de l'Eglise, science humaine ou théologie?*, Paris 1992. Per una rilettura teologico-politica, CACCIARI, M., *Il potere che frena*, Milano 2013.

⁹ Cf. MCGINN, B., *L'Abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale* (1985), Genova 1990, pp. 119-121.

¹⁰ Cf. CASSESE, S., *Il diritto amministrativo: storia e prospettive*, Milano 2010, pp. 39-42.

realizzarsi della crisi che *annuncia i tempi*, la seconda, invece, si preoccupa principalmente di evitare l'insorgenza della crisi o, se così non dovesse essere, di regolamentarla, disciplinarla, ricondurla al ragionevole funzionamento delle istituzioni.

Si è autorevolmente osservato che la differenza tra il sapere *escatologico* e quello *politico* consiste essenzialmente nel diverso rapporto che le due sfere instaurano con la concezione del *tempo*. L'escatologia è proiettata alla realizzazione di un annuncio che non si esaurisce alla natura *transeunte* dell'esistenza terrena¹¹; il potere politico, all'opposto, amministra innanzitutto e principalmente ciò che è *mondano*, anche quando pretenda di fondarsi su ragioni trascendenti o di considerare valori che alla sfera mondana non appartengono¹².

Rileggere questa *antitesi*, di là dall'ambito canonistico, sarebbe probabilmente impossibile. Sulla base di cosa verrebbero confrontate le due concezioni suesposte? E che indicazioni utili se ne potrebbero trarre per fornire una lettura unitaria della nozione di crisi e dei suoi effetti in un ordinamento giuridico dato? Alla fine, si tratterebbe di due opzioni interpretative inconciliabili: l'una proiettata all'essere *senza tempo* della salvezza e dell'eternità; l'altra racchiusa negli obblighi della contingenza. La visione escatologica della crisi può contenere un progetto salvifico, la visione giuridico-politica propone vie d'uscita transitorie che non escludono il verificarsi di nuovi momenti critici. L'ordinamento canonico costituisce il possibile terreno di incontro dei due *saperi*. La sua conformazione giuridica di *diritto umano* non è estranea al concetto di crisi delle scienze umane (soprattutto politiche) laiche. La *Ecclesia semper reformanda* non prescinde da un'accezione eminentemente pratica della crisi, laddove le modifiche vengono sempre rapportate agli scopi che, attraverso esse, ci si attende di perseguire¹³. Inoltre, come è stato da più parti notato, la singolare combinazione di istituti canonistici e principi mutuati dalla religione cristiana è stata fondamentale nel giungere all'attuale conformazione degli ordinamenti giuridici occidentali¹⁴. Una riconsiderazione critica della storia dell'ecclesiologia e del diritto canonico è (inevitabilmente) anche un'analisi storica sulle radici del diritto *profano*.

¹¹ Cf. VIVIANO, B. T., *Catholic Hermeneutics. Critical Essays*, Eugene 2014, pp. 101-106.

¹² Una critica del potere, impostata in termini affini, trovasi in CACCIARI, M., *The Unpolitical. Essays on the Radical Critique of Political Thought*, Yale 2009.

¹³ In questo senso, SERVAIS, J., «The Confession of the *Casta Meretrix*», in *Communio* 40/4 (2013) pp. 642-662.

¹⁴ Un'influenza che sembra destinata a ridursi, contestualmente all'apparente *indebolirsi* del messaggio cristiano nelle società contemporanee. Una ampia riproposizione di tesi simili trovasi in HERVIEU-LEGER, D., *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris 2003.

Il diritto canonico, però, non è soltanto applicazione all'ambito religioso di cognizioni scientifiche o di acquisizioni metodologiche che possono avere interessato lo sviluppo della comunità politica. È ancor prima il diritto oggettivo di quella che si è proposta come istituzione salvifica per l'umanità. In essa, tutte le forme della *crisi* trovano propria ragion d'essere. La *crisi* biologica, che è contemporaneamente malattia, fragilità, ma anche crescita e ristoro¹⁵. La *crisi* materiale, che è povertà e inedia, fame e sete, ma anche sobrietà, accoglienza e cooperazione¹⁶. Persino la *crisi* interiore del dubbio, dell'incertezza e della provvisorietà acquisisce un significato rispetto al principio ispiratore dell'ordinamento canonico, che è la *salus animarum*¹⁷. Anzi, può pure sostenersi che soltanto attraverso il dubbio, l'incertezza e la provvisorietà, la persona riesca a trovare cognizione dei propri limiti e, conseguentemente, la validità di una proposta salvifica.

Uno studio sul modo in cui la nozione di *crisi* sia stata recepita dall'ordinamento canonico mira, perciò, ad essere la *sedes materiae* per giungere ad una teoria del diritto adeguata ai tempi di crisi. Laddove in essa sempre dovranno compendiarsi le esigenze escatologiche della salvezza (che l'ambito storico-giuridico, per suo stesso statuto epistemologico, non riesce a sondare compiutamente) e le esigenze materiali e provvisorie della comunità politica. Quelle per cui si attende una soluzione all'interno del *tempo* e dell'*ordine* che loro pertiene, non un superamento in forme e modi che eccedono i limiti dell'umano.

Percorrere integralmente la trama di questi rapporti si presenta molto difficoltoso, oltre che verosimilmente impossibile, attesa la natura intrinsecamente *coesa* e *unitaria* dell'*ordo ecclesiae*, pur nella *plastica* adattabilità delle istituzioni giuridiche che lo connotano. Parimenti, nell'esposizione non potrà esprimersi una netta opzione preferenziale per il criterio *diacronico* o per quello *sincronico*. I due piani, al contrario, se davvero vuol ricavarsene la bozza di una teoria generale della *crisi* nel diritto canonico *umano*, devono *comunicare*. E devono farlo tutte le volte in cui il metodo storiografico proponga delle suggestioni e delle connessioni, giuridicamente legittimate dalla periodicità e ciclicità delle questioni proposte. Anche nella selezione dei casi di studio che più si sono rivelati di interesse, la *scelta* non è totalmente

¹⁵ Così ASHFIELD, R., «The Gift of the Dying Person», in *Communio* 39/3 (2012) pp. 381-397.

¹⁶ Sulla prospettiva ecclesiastica, PAGLIA, V., *Storia della povertà. La rivoluzione della carità dalle radici del Cristianesimo alla Chiesa di Papa Francesco*, Milano 2014; possibili riflessi *gius-pubblicistici* vengono valutati in CASUSCELLI, G., «Associazioni ed enti in una solidarietà in crisi: le risposte del diritto canonico e del diritto ecclesiastico», in <http://www.statoecliese.it> (2013).

¹⁷ Cf. MONETA, P., «La “Salus Animarum” sul dibattito della scienza giuridica», in *Ius Ecclesiae* 2 (2000) pp. 308-309.

riuscita a sfuggire ad una certa discrezionalità dell'interprete. Si è optato, infatti, per evidenziare quelle circostanze in cui la nozione di *crisi*, nel suo doppio significato etimologico di *crescita* e di *separazione*, sia stata direttamente presa in considerazione dalla legislazione canonica o dalla dottrina. In particolar modo, le ipotesi di studio che saranno percorse così possono essere anticipate. In primo luogo, si tratterà del *fiorire* degli ordinamenti monastici nella Chiesa medievale¹⁸. Fenomeno di portata storica, sul quale lo stesso Magistero ecclesiale ebbe, almeno inizialmente, alcune remore certo comprensibili, che, però, oggi appaiono più come fraintendimenti, che non come insanabili contrapposizioni di politica ecclesiastica¹⁹. Nel rapporto tra l'escatologia e il diritto, l'esempio è particolarmente utile. In che termini le comunità monastiche praticavano una *separazione* dal *mondo*? Ed essa era qualificabile anche come *separazione* dal profilo istituzionale della Chiesa? Le regole di cui le comunità si dotavano che tipo di collocazione potrebbero avere nell'ordinamento giuridico? Tutti questi quesiti conducono, a ben vedere, ad una problematica più vasta, che verrà affrontata nel paragrafo successivo. Il rapporto tra l'organizzazione e il potere e tra il potere e il *servizio* nell'ecclesiologia e nel diritto canonico²⁰. Difatti, se si accoglie la fondata istanza delle scienze laicali per cui il fenomeno associativo è anche e primariamente fenomeno organizzativo, come si combina l'*organizzazione* coi *carismi* riconosciuti dalla Chiesa? L'*organizzazione* giuridica è funzionale al consolidamento del potere o, piuttosto, ne è l'unica forma possibile, che mira a ridimensionarlo, a beneficio della partecipazione comunitaria²¹?

Anche tali quesiti non saranno indifferenti per il seguito della trattazione. Difatti, a prescindere dal modo in cui si risponda ad essi, ciò non elimina un nodo centrale e, se possibile, ancor più profondo. Quali sono i valori che aggregano la comunità? Come si dà *corpo permanente* (prassi, regola, svolgimento nella vita) alla *rigenerazione battesimale*²²? E i battezzati come, e in nome

¹⁸ Anche perché è al periodo medievale che data, ad avviso della dottrina, la parte più interessante della cultura e dell'esperienza monastiche. Al riguardo, v. DUBOIS, J., *Le ordres monastiques*, Paris 1985; LAWRENCE, C. H., *Medieval Monasticism. Forms and Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, Harlow-London 1984.

¹⁹ Cf. PICASSO, G., *Sacri canones et monastica regula. Disciplina canonica e vita monastica nella società medievale*, Milano 2006, pp. 26-28.

²⁰ Cfr. BELLINI, P., *Metamorfosi del "Cattolicesimo reale". Sulla dinamica ideologica del movimento cristiano principale*, Soveria Mannelli 2010, pp. 212-213.

²¹ Argomentazioni a favore di questa tesi in GHIRLANDA, G., «Comunione ecclesiale/ecclesiastica/gerarchica», in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Cinisello Balsamo, pp. 209-214.

²² Interrogativo proficuamente percorso in ERDŐ, P., «Il cattolico, il battezzato e il fedele in piena comunione con la Chiesa cattolica. Osservazioni circa la nozione di "cattolico" nel CIC (a proposito dei cc. 11 e 96)», in *Periodica* 86 (1997) pp. 213-240.

di quali *simboli*, interagiscono tra loro²³? Soprattutto tali interrogativi dimostrano per fondata la scelta, ove possibile, di non distinguere troppo radicalmente (sempre che nella scienza canonica sia operazione plausibile) *criterio diacronico* e *criterio sincronico*. Nella storia della Chiesa, la questione simbolica si presenta almeno per i primi secoli come interrogativo sulla liceità o illiceità delle *icone*²⁴. Questa problematica verrà vagliata in modo molto sintetico e una seria riconsiderazione dei suoi effetti nel diritto vigente (non solo ecclesiastico) sarà rimandata a studi successivi. Quel che mette conto anticipare è che, proprio mentre nella Chiesa, a cavallo tra Medioevo e Rinascimento, il rapporto tra fede e arti figurative stava riscrivendo i canoni dell'estetica collettiva in modo *dirompente*, la riflessione degli studiosi *non religiosi* finalmente coglieva la natura altamente *contraddittoria* (*critica*?) del simbolo²⁵. Elemento di coesione tra *eguali* o elemento di distinzione tra *diversi*? *Icona* aggregante della comunità, nel pieno della sua pratica collettiva, o elemento di stabilizzazione di una struttura a conformazione più o meno chiaramente gerarchica? E questa possibile *antinomia* ha davvero natura *avversativa*? O è, più probabilmente, inscindibile dalla riflessione sulla *Ecclesia corpus Christi* e dallo studio delle forme giuridiche della sua presenza nel *mondo* (*en passant*, essa stessa ritenuta periodicamente in crisi²⁶)? Chiarito quale sarà il riferimento costante dell'indagine e quali siano le ipotesi di studio che si cercherà di riscontrare, è ora possibile procedere nell'analisi. A partire dal fenomeno che, primo tra tutti nella società occidentale, ha posto le basi di un confronto tra la *dogmatica* ufficiale e la religiosità collettiva. Confronto che si è mantenuto proficuo e giovevole per l'intero *ordo ecclesiae*, pur quando sia stato sbrigativamente ritenuto in *crisi*, nel senso di espressione di tesi e posizioni presuntamente inconciliabili.

2. LA STORIA DEL MONACHESIMO TRA *ORDINAMENTO* E *REGOLA*

La valenza dell'esperienza e dell'appartenenza monastiche costituisce uno degli ambiti più interessanti per misurare le ipotesi di ricerca appena proposte. È bene intendersi su un punto debitamente approfondito dalla storiografia. La tendenza di comunità più o meno ristrette a

²³ Pur a partire dalla *codificazione* del 1917, paiono coerenti rispetto all'interrogativo proposto le considerazioni svolte in ZANETTI, E., *La nozione di "laico" nel dibattito preconciliare. Alle radici di una svolta significativa e problematica*, Roma 1998, pp. 74-79.

²⁴ Tra i molti, cfr. USPENSKIJ, L., LOSSKIJ, V., *Il senso delle icone* (2003), Milano 2007, pp. 112-114.

²⁵ Segnalano questo passaggio epocale le fondamentali opere di BURCKHARDT, J., *La civiltà del Rinascimento in Italia* (1866), Firenze 1990; CASSIRER, E., *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* (1927), Firenze 1974.

²⁶ Ritorna sui profili giuridico-teorici della distinzione ACKERMANN, S., «The Church as Person in the Theology of Hans Urs von Balthasar», in *Communio* 29/2 (2002) pp. 238-249.

vivere insieme la professione di fede e a farne *misura* di un *vincolo* associativo è intrinsecamente propria di tutta la storia cristiana²⁷. Questa scelta di vita non ha a che fare, almeno non in principio, con interpretazioni *settaristiche* o *apocalittiche* del Regno di Dio. Vi sono, evidentemente, anche movimenti che interpretano la necessità di riunirsi in comunità *separate* dal mondo, in coerenza con un preciso disegno escatologico e morale²⁸. E ci sono senz'altro forme di *secessione* dall'ordine politico e sociale che mirano a *restaurare*, nel contesto di un gruppo, di un nucleo limitato di appartenenti, la vera aderenza ai precetti religiosi²⁹. Essenzialmente, in questi due casi, l'esperienza della separazione dal mondo ha poco a che vedere con una riflessione ampia e profonda sul significato trascendente della *crisi*, nell'ottica della salvezza. Nella prima ipotesi, il convincimento della *fine dei tempi* è assunto in modo molto dogmatico. La necessità di riunirsi e di adeguare tutte le proprie abitudini di vita a dei valori fondanti, traditi dal *secolo*, corrisponde alla necessità di prepararsi in modo idoneo al compimento della storia, all'*avvento liberatorio* di un *giudizio* che sciogla ogni falsità dell'agire umano. Nel secondo caso, invece, il rigorismo morale rappresenta un'esigenza esistenziale che, però, può sfociare in una visione *elitistica* della fede: si riconosce la grave imperfezione del mondo e, conseguentemente, si ritiene di potere creare ambiti, esperienze (ordinamenti), in cui questa imperfezione estremamente ingiusta perda ogni *diritto di cittadinanza*³⁰. Si persegue il fine di essere unica e vera *cristianità*, per riscattarne il significato e il messaggio dagli abusi cui sono esposti nel divenire della *civitas*, oltre che della stessa *ecclesia*.

Si tratta di esperienze culturalmente e giuridicamente significative, perché in esse si riscontrano alcuni temi che non sono affatto marginali nella storia del diritto canonico. Tra essi, basti pensare alla *corruzione* del peccato nella professione di fede, al rapporto coi beni materiali, alle regole da osservare all'interno di una comunità. L'analisi, comunque sia, non verterà su ipotesi del genere, in quanto esse, pur essendo state storicamente non infrequenti e, volta per volta, anche durevoli nel loro complessivo sviluppo³¹, si sono sempre qualificate *ex se* come

²⁷ In proposito, LAWRENCE, C. H., *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age* (III^e-XIII^e siècle), Paris 1984.

²⁸ Su questo orientamento teologico e culturale, vedasi l'articolata analisi di BULTOT, R., *Christianisme et valeur humaine. La doctrine du mépris du monde*, I-V, Louvain-Paris 1963.

²⁹ Questi movimenti esprimono istanze direttamente speculari a quelle, stavolta aggregative, della simbologia liturgica, ad avviso di CASEL, O., «Actio in liturgischer Verwendung», in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 1 (1921) pp. 34-39.

³⁰ Cf. V. anche BELLINI, P., *Metamorfosi*, cit. pp. 97-99.

³¹ È da accogliere quella dottrina che, per prima, ha individuato l'affermazione del dogma trinitario quale vero elemento di cessazione (pure sotto il profilo giuridico-organizzativo) del *settarismo* cristiano dei primi

eccezionali. La loro eccezionalità sarebbe divenuta definitiva o a seguito della perfetta messa in opera di una comunità radicalmente separata da ogni *altra cosa*, o al compimento delle Scritture e del loro disegno salvifico.

Quello che, qui, si cercherà di indagare è lo svolgimento dell'esperienza monastica *all'interno* (e non *contro*) l'ordinamento giuridico della Chiesa³². Quelle forme di monachesimo che non si sono basate sulla *segregazione* di una comunità che rifiuta qualunque altra esperienza religiosa, civile o spirituale, come propria *regola* costitutiva. Quelle che hanno, bensì, espresso la consapevolezza di una vita relazionale basata sulla condivisione di una *forma di vita*. A prescindere dalla generica denuncia di costumi sociali corrotti e da cui doversi distaccare con la radicalità dell'ascesi e a prescindere anche dalla convizione di una *fine del mondo terreno* prevista *ad diem* e verso la quale farsi trovare *purificati*, attesa la sua ineluttabilità. Interessa dar conto di quel monachesimo, cioè, che ha *codificato* la propria *separazione* dai falsi prodigi terreni della ricchezza e della lussuria, immaginando, però, di costituire un *approdo* durevole, di farsi comunità *stabile* e di realizzare una forma di vita non ostile alle altre. Da esse *ontologicamente* diversa, ma ammettendo la possibilità di *convivere*, nello stesso tempo e negli stessi spazi, con stili di vita, anche religiosamente ispirati, strutturalmente differenti e, spesso, opposti. In cosa differisce *questo* monachesimo dalle ipotesi di *separazione* dal mondo, cui si è accennato prima, oltre che nella rappresentazione temporale della propria *missio*? E cosa accomuna le due appartenenze? Quanto alle differenze, è stato notato che, anche in presenza di *regole monastiche* particolarmente dettagliate e non estranee alla redazione di specifiche sanzioni in caso di trasgressione degli obblighi comuni³³, il monachesimo è riuscito a mantenere una base essenzialmente non coercitiva³⁴. Tanto nei confronti del mondo *esterno* (non nemico da combattere, ma *ordo* ingiusto da cui differenziarsi con le fatiche -i *labores*- dell'esperienza collettiva), quanto nei confronti dei propri *associati*. In caso di violazione degli obblighi comuni, ad esempio, una originaria valutazione negativa del *reo* è, poi, mano a mano, corretta

secoli. A questo titolo, v. anche PICAUVET, F., *Hypostates plotiniennes et Trinité chrétienne*, in *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section de sciences religieuses* (1917-1918) pp. 1-52.

³² Una compiuta analisi della predisposizione *antiscismatica* delle forme di monachesimo, che verranno prese in considerazione nel testo, trovasi in BOURGEOIS, D., *La pastorale della Chiesa* (1993, 1997), Milano 2001, pp. 396-502.

³³ Analizza questo fenomeno di *stratificazione* normativa KOWAL, J., *Uscita definitiva dall'istituto religioso dei professi di voti perpetui. Evoluzione storica e disciplina attuale*, Roma 1997, pp. 10-13.

³⁴ Secondo le posizioni ricordate in BIFFI, I., *La filosofia monastica: "sapere Gesù"*, Milano 2008, pp. 392-394.

in una predisposizione all'indulgenza della comunità nei confronti di chi ha trasgredito la *regola*, atta in primo luogo a favorirne l'introspezione e il ravvedimento operoso³⁵.

Il presupposto comune, al contrario, sembra essere, almeno sotto il profilo sostanziale, l'individuazione della *somma ingiustizia* del mondo e la necessità di distaccarsi da essa, poiché ha gettato nella *crisi* la coscienza del singolo. La stessa applicazione dei principi religiosi, innanzitutto con la propria *opera*, viene messa in pericolo. I contenuti di questa *opera*, di questa azione *in positivo*, finiscono, però, per andare in direzioni completamente opposte. Il monachesimo si crea istituzioni sue proprie attraverso l'uso comune e protratto nel tempo. Il millenarismo, gli apocalittici, o i devoti che si ritengono *eletti* a difesa della vera *fides*, hanno *ex ante* l'ambizione di porsi contro le istituzioni civili, ma anche quando si dotino di propri ordinamenti non riescono ad essere *istituzione* in senso sostanziale³⁶. La pratica che li accomuna va sovente in frantumi con scissioni, accuse reciproche di tradimento della *missio* originaria, o per *desuetudine*, quando il movimento si esaurisce nella *generazione* e nel gruppo in cui è nato³⁷.

Anche sulla base di questi rilievi, l'esperienza monastica -oltre che la *letteratura* che ha prodotto e le *istituzioni* associative che la hanno contraddistinta- si rivela particolarmente coerente rispetto alla premessa della ricerca. La prospettiva individuata consisteva nella evidenziazione dei rapporti tra una nozione universale di *crisi*, escatologicamente fondata, e una accezione, giuridicamente più frequente, della *crisi* in quanto fattispecie concreta che può condurre alla modificazione delle norme e dei soggetti deputati ad applicarle. Nel monachesimo entrambi gli elementi appaiono coesistere. La storiografia maggioritaria ricostruisce le istituzioni monastiche come reazione *culturale* e *culturale* a fasi di grande instabilità spirituale³⁸, seguite dalla tentata riscoperta di quei valori che la crisi spirituale sembrava aver definitivamente superato. Questa generale precomprensione delle istituzioni monastiche, però, non deve fare dimenticare la dinamica e profonda varietà di modi in cui le medesime istanze sono state, in concreto, declinate. Dando vita a un settore dell'ordinamento giuridico che

³⁵ Cf. BIFFI, I., *Anselmo d'Aosta e dintorni. Lanfranco, Guitmondo, Urbano II*, Milano 2007, pp. 188-192.

³⁶ Lineamenti sull'istituzionalizzazione del fenomeno associativo ecclesiale in HERVADA, J., *Pensieri di un canonista nell'ora presente*, Venezia 2007, pp. 183-192, nonché in RYLKO, S., «Il diritto di associazione nella Chiesa. Fondamenti teologici e canonici», in AA. VV., *Esperienze associative nella Chiesa. Aspetti canonistici, civili e fiscali*, Città del Vaticano 2014, pp. 12-13.

³⁷ Prime indicazioni al riguardo in RIES, J., *I primi secoli del Cristianesimo* (2000), Milano 2007, pp. 39-49.

³⁸ Ne dà puntualmente conto MORGHEN, R., *Civiltà medievale al tramonto: saggi e studi sulla crisi di un'età* (1971), Roma-Bari 1985, pp. 3-15.

riusciva, contemporaneamente, a sottrarsi all'indistinta applicabilità dello *ius civile* e a mantenersi formalmente all'interno dell'*ordo ecclesiae*, ma con ineliminabili e giuridicamente riconosciuti profili di specificità.

A questo proposito, è bene precisare che la ricerca intende espressamente considerare soltanto il modello cenobitico (comunitario, aggregativo) e non anche quello eremitale (basato su una separazione dal mondo che è, almeno in parte, pure contrarietà alla comunicazione con chi sia già *fuori* da esso). Non si tratta, in questo caso, di prendere posizione per uno dei due modelli organizzativi. Al contrario, dal punto di vista prettamente giuridico, la *vita dell'eremo* è di grande interesse, perché essa porta fino alle estreme conseguenze la visione della crisi, sino ad investire integralmente tutto il piano delle relazioni umane. E la diatriba dottrinale tra le preferenze espresse per il cenobio e quelle espresse per l'ideale dell'*eremo* ha rappresentato una delle più alte forme di riflessione sui modi ottimali per conformarsi all'autentico insegnamento cristiano³⁹. Si può dire che la questione sia d'attualità persino oggi, quando tanto il paradigma dell'*eremo* quanto quello del cenobio sembrano appartenere a una *stagione* definitivamente tramontata, a vantaggio di esperienze aggregative anche *di massa* e certo più *informali*. La dialettica tra l'appartenenza comunitaria e gli obblighi individuali costituisce il profilo più interessante di tutti gli studi giuridici sull'associazionismo nel diritto canonico⁴⁰. L'*eremo*, però, si colloca risolutamente al di fuori della discussione sull'associazionismo, perché vi antepone, fino ad eliminare tutte le ipotesi ulteriori, la scelta personale e il percorso esistenziale. Si tratta di una pratica che offre copiose suggestioni, ma la direzione dell'analisi sin qui svolta è quella, in primo luogo, della *crisi* come condizione oggettiva che riguarda un'universalità *ex ante* indeterminata. Costitutivamente legata all'uso e alla riflessione *in comune*. Non è, perciò, per sminuire i numerosi studi storici sul modello eremitale o le possibilità di una sua sopravvivenza nell'*ordo ecclesiae* contemporaneo che si sceglie di analizzare quasi esclusivamente il paradigma cenobitico. Esso, semmai, proprio per le relazioni giuridicamente qualificate che instaura tra i soggetti che vi appartengono, sembra maggiormente indicativo, ai fini della trattazione.

³⁹ Cf. CAPITANI, O., «San Pier Damiani e l'istituto eremitico», in AA. VV., *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milano 1965, pp. 122-163.

⁴⁰ Sui riflessi di questo presupposto negli ordinamenti civili, v. FLORIS, P., «Associazioni ed enti nell'agire solidale. Le risposte del diritto canonico e del diritto ecclesiastico», in *Recte Sapere*, cit. pp. 929-932.

Anche perché il paradigma monastico cenobitico non è affatto riletto dalla canonistica come un cedimento rispetto ai *rigori* dell'asceti solitaria⁴¹. È sufficiente, in proposito, ricordare come il *Decretum* di Ivo di Chartres prendesse posizione contro i chierici che *si atteggiavano* a monaci⁴². Cioè, contro quei chierici, che senza esserlo, volevano, però, emulare l'*habitus* monastico -qui intendendo il termine *habitus* in almeno tre dei suoi significati storicamente rilevanti sotto il profilo giuridico: la veste, lo *stile di vita* e il riconoscimento ricavato dall'utilizzo di quella veste (e non altra) e dalla pratica di quello specifico *stile di vita*.

Eppure, per i giuristi, il monachesimo resta a lungo un nodo irrisolto, un *movimento* che indebolisce le acquisizioni maturate dal diritto, proprio perché in grado di superarle, rendendole difficilmente adattabili allo *status* del monaco. Per Bartolo è addirittura difficile applicare il diritto ai monaci, perché essi dichiarano espressamente di rifiutare le proprietà⁴³. La difficoltà interpretativa di Bartolo non è data da una forma di scetticismo nei confronti della piena configurabilità di tale rifiuto. Semmai, Bartolo coglie un elemento di interesse: rifiutare la proprietà significa rigettare gli statuti proprietari che la disciplinano. Significa, insomma, rifiutare il *nucleo* più profondo del diritto di proprietà -che, del resto, verrà meglio sviluppato, secoli dopo, più aderentemente alla sua attuale conformazione, dall'Illuminismo anglosassone⁴⁴.

La critica dell'Ostiense è di diverso tipo: ai monaci è difficile applicare il diritto a causa dell'intrinseca frammentarietà delle loro *regole*. E anche l'Ostiense coglie un aspetto significativo⁴⁵. Un'analisi storico-documentale delle *regole* monastiche, più che sembrare una risposta alla crisi delle forme *pre-monastiche* della religiosità, rischierebbe di rivelarsi una tentata risposta alla *crisi* del diritto, in particolar modo a partire dall'anno Mille. Quando, cioè, la scienza giuridica inizia a dotarsi di acquisizione teoriche e pratiche ben più raffinate e precise della tradizione, a un tempo giustiniana e a un tempo decisamente consuetudinaria, dei secoli

⁴¹ Né, del resto, era questa la prospettiva delle prime sistematiche. Cfr. CASSIANO, *Institutions cénobitiques*, GUY, J.-C., ed., Paris 2001.

⁴² Cf. PAPINI, C., *Valdo di Liono e i "poveri nello spirito": il primo secolo del movimento valdese (1170-1270)*, Torino 2001, pp. 25-26.

⁴³ Cf. ROSSI, G., *Duplex est usufructus. Ricerche sulla natura dell'usufrutto nel diritto comune, I, Dai Glossatori a Bartolo*, Padova 1996, pp. 398-401; GROSSI, P., «*Usus facti*. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova», in *Quaderni Fiorentini* 1 (1972) pp. 287-355.

⁴⁴ E, in realtà, ancor prima, dalla filosofia morale scozzese. Cfr. RAMACCIONI, G., «La tutela multilivello del diritto di proprietà: il caso della acquisizione sanante», in SALVI, C., a cura di, *Diritto civile e principi costituzionali europei e italiani*, Torino 2012, pp. 269-272. Questa nozione di proprietà, soprattutto nelle successive ricostruzioni, più *enfatiche*, del XIX e del XX secolo, veniva sottoposta a critiche penetranti in RODOTÀ, S., *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata*, Bologna 1981.

⁴⁵ Sulla posizione di Enrico da Susa, v., ad esempio, DA CAMPAGNOLA, S; *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia 1974, pp. 287-288.

precedenti⁴⁶. La frammentarietà delle regole monastiche è uno dei primi segnali delle difficoltà ermeneutiche che si incontrano nel cercare di realizzare un sistema giuridico compiuto. Tra le professioni degli ordini, possono passarsi in rassegna indicazioni molto dettagliate sulla preghiera e sulla lettura, ma ci si può pure imbattere in testi che enfatizzano l'aspetto spirituale e comunitario, senza poi precisarlo nel senso di una regolamentazione esaustiva. Non è un caso che il monachesimo si mantenga come categoria unitaria anche nella storiografia e nel diritto, ma soltanto come possibile premessa generale per ulteriori e fondamentali specificazioni (geografiche⁴⁷, liturgiche⁴⁸, comportamentali⁴⁹, filosofiche⁵⁰).

Sembra, invece, che quanto specificamente osservato da Agostino nella *Regula ad servos Dei* possa valere per l'intera comunità dei fedeli⁵¹. Nell'invito ad obbedire alla *regola* non come servi sotto la legge, ma in quanto liberi sotto la Grazia, si scorge uno dei tratti fondamentali dell'appartenenza confessionale cristiana. Essendo la fede innanzitutto coinvolgimento interiore (a prescindere che si sia favorevoli, o meno, alla rilevanza pubblicistica dell'argomentazione religiosa⁵²), anche la norma canonica, di qualunque tipo sia, dovrebbe essere adempiuta nell'ottica di una scelta e non di una costrizione.

Semmai, la massima di Agostino, ai fini della presente trattazione, ha difficoltà ad essere applicata alla generalità dei *christifideles* per la natura della fonte formale che richiama, parlandosi propriamente di *regula* e non di *lex*. L'inquadramento giuridico-sistematico della *regula* non è problematica di poco momento. A prescindere se in essa debba rinvenirsi il carattere pieno della giuridicità, che la dottrina giuspositivistica tende a risolvere nella coercibilità, nella precettività, nell'effettività e nella sanzionabilità⁵³, o se, piuttosto, non sia preferibile verificare nella *regula* il carattere monitorio, didascalico e persino esortativo. Questa modalità di regolamentazione consentirebbe, in effetti, di evitare i fenomeni di *crisi* del diritto,

⁴⁶ Tra le fonti che convalidano questo spunto, cfr. CARVALE, M., *Diritto senza legge. Lezioni di diritto comune*, Torino 2013; CONTE, E., *Diritto comune. Storia e storiografia di un sistema dinamico*, Bologna 2009; CORTESE, E., *Il Rinascimento giuridico medievale*, Roma 1996².

⁴⁷ V., ad esempio, PACAUT, M., *Monaci e religiosi nel Medioevo* (1970), Bologna 1989, pp. 16-21.

⁴⁸ Criterio sostanzialmente riproposto in MOISSET, J.-P., *Storia del Cattolicesimo* (2006), Torino 2008, pp. 112-118.

⁴⁹ Ulteriori elementi in PACAUT, M., *Monaci*, cit. pp. 155-158.

⁵⁰ Opportunamente segnalate in MOISSET, J.-P., *Storia*, cit. pp. 206-219.

⁵¹ Al riguardo, è, semmai, ben più controversa l'effettiva realizzabilità di questo principio. V. BELLINI, P., *Metamorfosi*, cit. pp. 206-210.

⁵² Utili elementi circa questo dibattito in FERRARI, S., «Le religioni nella sfera pubblica. Modelli e dinamiche europee», in *Recte Sapere*, cit. pp. 914-916.

⁵³ Così, per tutti, KELSEN, H., *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre Entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze*, Tübingen 1911.

per come prima chiariti. Sarebbe, infatti, difficile, concependo la *regula* al di fuori della normatività in senso stretto, vedere come *critiche* le fasi di desuetudine, disapplicazione o modificazione *a-sistemica*. La questione era ben nota a Francesco d'Assisi. Quando si pose il problema dell'indebolimento del suo Ordine e dell'abbandono, da parte di molti suoi appartenenti, dei più profondi valori originari, la risposta di Francesco si palesò rivelatrice della prospettiva perseguita attraverso l'ordinamento monastico. La presunta decadenza dell'Ordine non può essere corretta né con una *riforma statutaria* in senso proprio (in sostanza, abolendo o sostituendo la *regola*), né esercitando dei poteri disciplinari. Non tanto perché non fossero previsti o perché la *regula* non potesse essere applicata anche col contributo fattuale di chi era chiamato ad *impartirla* e interpretarla. Quanto piuttosto perché, secondo Francesco, al suo ruolo spetta di correggere i vizi con la predicazione e con l'esempio, non esercitando i "poteri" tipici del mondo (esecuzione di sanzioni, comminazione di pene, produzione di nuove norme)⁵⁴.

La posizione di Agostino pare così particolarmente appropriata per fornire una rilettura unitaria del concetto di *crisi*, in quella tensione tra escatologia e norma cui si era prima fatto riferimento. La *crisi* non si supera né *per saltum*, affidandosi in modo misticistico ad una risoluzione che sfuggirà completamente alla cognizione umana, né *pro auctoritate*, rafforzando, cioè, la posizione di chi già è sovraordinato agli altri, in quanto titolare di un potere. Bensì con la predicazione e con l'esempio, che non sono condotte prettamente giuridiche. L'una, infatti, ha valore esortativo e, talvolta, didascalico; l'altra parte, innanzitutto, dal diretto sacrificio di chi con l'esempio indica una via da percorrere, piuttosto che un codice da applicare.

A ben vedere, la prospettiva di Francesco, oltre a costituire una possibile applicazione concreta della massima di Agostino della *Regula ad servos Dei*, ha dei punti in comune anche con la tesi di Bernardo di Chiaravalle⁵⁵, ad avviso del quale la regola non può adempiersi in modo *meccanico*. Al contrario, la *regula* sarebbe costituita dall'impegno ad orientarsi *esaustivamente* rispetto ad essa. Sarebbe, perciò, rappresentata dalla specifica volontà di conformare la propria stessa condotta di vita a tutte le indicazioni della *regola*, non in modo coattivo, bensì come determinazione personale che riguardi appieno ogni aspetto dell'agire umano.

⁵⁴ Questo aspetto, forse trascurato nella canonistica più risalente, sembra essersi profilato come cruciale nella dottrina del XX secolo. Diffuse conferme bibliografiche, del resto, già in MICCOLI, G., *San Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottant'anni*, Todi 1971.

⁵⁵ Circa i riflessi di questa posizione anche nei rapporti col *secolo*, GOBRY, I., *Cavalieri e Pellegrini. Ordini monastici e canonici regolari nel XII secolo*, Roma 2000, pp. 92-94.

Rileggere il monachesimo, tra una visione fortemente istituzionalistica (incentrata sugli obblighi e sulle attribuzioni giuridiche) e una marcatamente volontaristica (*foedus* che consacra ogni aspetto della vita individuale), è diretta conseguenza del modo in cui la professione monastica è stata disciplinata nelle fonti. Almeno inizialmente, prevaleva la forma della dichiarazione unilaterale e questa dimensione formalistica appare facilmente spiegabile. In tempi in cui era ancora acceso il confronto teoretico tra l'*eremo* e il *cenobio*, le obbligazioni del monaco verso l'Ordine non potevano non nascere da una determinazione unilaterale. Già nella *regola benedettina*, però, si fa strada un secondo modello, che insiste sulla relazionalità, anche come strumento di soluzione del *conflitto interiore* che precede l'adozione di una forma di vita così radicale⁵⁶. Si passa a un paradigma dialogico, in cui la dichiarazione ha almeno la struttura *esterna* dello scambio, della discussione, del confronto dialettico. I giuristi hanno osservato come questo rinnovamento procedurale possa avere anche giustificazioni più formalistiche, quali l'adozione del modello contrattuale nella rilettura del *votum* e, di conseguenza, il paradigma contrattualistico della *stipulatio* romana come momento di *associazione* del monaco⁵⁷. La spiegazione così formulata può essere senz'altro tenuta ferma, quanto alla comparazione degli aspetti formali che contraddistinguono la *stipulatio* e il *votum*. Esauriti, però, questi inevitabili parallelismi relativi alle forme della dichiarazione, i contenuti giuridicamente vincolanti dei due atti differiscono e non poco. Il carattere dell'*impegno* formale e pubblicamente assunto è innegabile, ma il contenuto di quell'*impegno* non ha a che fare, nel caso dei monaci, né con una astratta quanto generica *lex mercatoria*, né col sinallagma contrattuale in senso stretto⁵⁸. Il rapporto tra il monaco e l'Ordine non si risolve in un contratto e, probabilmente, nemmeno in un negozio: si conclude e perfeziona, al contrario, con l'incardinamento del monaco nell'Ordine. Una conseguenza, anche formale, che non può essere riletta coi meri strumenti del diritto contrattuale.

Proprio per questo non risulta del tutto convincente la proposta ricostruttiva di Agamben sulla Riforma protestante⁵⁹. Essa, certamente, nasce da istanze profondamente critiche nei confronti

⁵⁶ Il che è espressione di un ripensamento collettivo più ampio. Di questo avviso, tra gli altri, GAUSSIN, P. R., *L'Europe des Ordres et des Congrégations. Des Bénédictins aux Mendiants* (VI^e-XVI^e siècle), Saint-Etienne 1984.

⁵⁷ Sull'inadeguatezza del modello contrattualistico, per ricostruire adeguatamente la scelta monastica, cfr. COCCIA, E., «Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana», in *Medioevo e Rinascimento XX* (2006) pp. 97-147.

⁵⁸ Circa l'evidente contrapposizione tra i due differenti paradigmi, v. STEIN, P., *Regulae Iuris. From juristic rules to legal maxims*, Edinburgh 1966.

⁵⁹ Cf. AGAMBEN, G., *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza 2011, p. 107.

dell'*ecclesia* di Roma, si pone in continuità con l'ideale di una *restitutio in pristinum* dell'autentico messaggio cristiano e risponde a modo proprio ad una crisi esistenziale e religiosa -oltre che politica- di dimensioni europee⁶⁰. Non sembra sostenibile che la premessa giuridico-teorica della *riforma luterana*, peraltro adempiuta discontinuamente dallo stesso Protestantesimo, possa essere ricondotta, comunque sia, al primato della liturgia monastica (attraverso, ad esempio, la lettura e la preghiera) sugli uffici eucaristici e sacramentali. La cultura monastica influenza direttamente la formazione di Martin Lutero, ma le *tesi* di quest'ultimo non coincidono pienamente con le assunzioni più autentiche degli ordini monastici⁶¹.

È, invece, ben più convincente quando Agamben, nel tentativo di individuare il fondamento comune dell'esperienza monastica, osserva come il vero paradigma di ogni *regula* sia una *vita* (quella di Cristo, ma a un livello simbolico, spesso parimenti e intrinsecamente cogente, il fondatore dell'Ordine)⁶². In questa osservazione, forse rischierebbero di non essere debitamente considerate le circostanze in cui il monachesimo abbia tentato di costituire una risposta comune e religiosamente coerente a fasi di grave decadimento e crisi spirituale. Che sono state cicliche e che hanno accompagnato nei secoli lo svolgimento del movimento monastico: in Asia almeno fino al V secolo⁶³, al volgere dell'Alto Medioevo nell'Europa del Nord⁶⁴ o in Italia tra il XIII e il XV secolo⁶⁵. È, comunque sia, inevitabile che in *ordines* basati, come ricordava Francesco, sulla predicazione e sull'esempio, l'assumere come *misura* della regola una specifica condotta di vita sia stato un fondamentale tratto comune, realmente caratterizzante.

Nondimeno, ciò è stato fondamentale nella distinzione dell'*habitus*, come veste convenzionale, da un lato, e come *permanente costume di vita*, dall'altro. Una questione che è andata ben oltre i confini, già notevolmente ampi e difficilmente tracciabili, dell'appartenenza monastica e ha riguardato l'interezza dell'ordinamento canonico, nei rapporti tra *persona* e *ufficio*. È noto, infatti, che Ugo Speroni sostenesse l'irriducibilità del potere sacerdotale all'*ufficio* e, perciò, al

⁶⁰ Dato che non sfugge a MOISSET, J.-P., *Storia*, cit. pp. 292-294.

⁶¹ Spunto debitamente sviluppato in CHAUNU, P., *Eglise, culture et société. Réforme et Contre-Réforme (1517-1620)*, Paris 2000.

⁶² La tesi, in realtà, può farsi più correttamente risalire a BAUDRY, L., *L'Imitation de Jésus-Christ*, Paris 1950.

⁶³ Sull'influenza di quella esperienza in Occidente, v., per tutti, PENCO, G., *Il monachesimo tra spiritualità e cultura*, Milano 1991, pp. 235-236.

⁶⁴ Cf. PACAUT, M., *Monaci*, cit. pp. 53-73.

⁶⁵ Cf. V., ancora, PENCO, G., *Il monachesimo*, cit. pp. 300-301.

diritto⁶⁶, antepoendovi un criterio decisamente sostanzialistico e di chiare implicazioni etiche (il *meritum vitae*), che paradossalmente diveniva ancor più difficilmente definibile del requisito giuridico-formale dell'*ufficio*. Ad argomentazioni siffatte aveva buon gioco a rispondere la proposta ermeneutica di Vacario, essenzialmente formalistica, per cui il sacerdozio era una questione eminentemente giuridica⁶⁷. Senonché, quando il medesimo Autore si spingeva a teorizzare la totale estraneità tra l'*ufficio* e la carità i risultati divenivano assai meno accettabili. A conferma che a determinare le fasi di crisi nell'ordinamento ecclesiale è spesso una forte tensione dialettica tra il diritto umano, formalmente vigente, e le richieste di adeguamento di prassi invalse e contestate agli autentici *praecepta*, che il fedele ha in animo di desumere dal *diritto divino*. I due aspetti sono indefettibilmente chiamati a rimandarsi vicendevolmente: un *ordo* senza *ius* non può esistere, ma il contenuto dello *ius* non è meno importante delle forme umane della sua adozione. Se prevale o l'una o l'altra tesi, la *dogmatizzazione* giuridica della *tradizione* o l'indefinibile negazione di ogni diritto, la *crisi* instauratasi può superarsi soltanto col comune sforzo elaborativo del *sensus fidei*, a beneficio della *salus animarum*.

Attraverso questa ricostruzione, la nozione di crisi diventa la vera *chiave di volta* per comprendere i rapporti tra *diritto* e *non diritto* nell'ordinamento ecclesiale. Tra gli ambiti, cioè, che la normazione umana non può esimersi dal disciplinare e quelli sui quali, invece, l'incompiutezza della legislazione e delle vicende terrene suggerisce l'astensione dalla produzione normativa. Anche in quest'ambito, del resto, quello in cui l'attività regolativa demandata all'uomo non è direttamente chiamata a intervenire, non si può dire che la giuridicità scompaia del tutto -cosa che, invece, sfuggiva ai movimenti *antigiuridici* che immaginavano una riscoperta in chiave prettamente *carismatica* dell'intero *ordo ecclesiae*⁶⁸.

In primo luogo, perché il *diritto divino*, in una sistemica delle fonti, evidentemente non soggiace alle stesse regole del diritto umano. Anzi, sono queste ultime ad ambire a conformarsi

⁶⁶ La questione è significativamente approfondita in DA MILANO, I; *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del Maestro Vacario. Testo inedito del XII secolo con studio storico e dottrinale*, Città del Vaticano 1945. Sulla problematica ritorna ANDREWS, F., *The Early Umiliati* (2000), Cambridge 2004. In VITALE, A., *L'ufficio ecclesiastico*, Napoli 1965, si preferisce, invece, all'approccio ideologico-dottrinale quello di diritto canonico *positivo*.

⁶⁷ Dovendosi ritenere che questa rilettura giuridica dell'*ufficio* non potesse concludersi in un approccio meramente formalistico. V., ad esempio, AGAMBEN, G., *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, Torino 2012, pp. 80-101.

⁶⁸ Dove, però, rischiava di non essere debitamente sottolineata la valenza a un tempo normativa e dogmatica della prassi e della consuetudine, come diffusamente si osserva in KILMARTIN, E. J., *Christian Liturgy. Theology and Practice*, Kansas City 1988.

al diritto divino⁶⁹. Ma quel nucleo valoriale dell'ordinamento ecclesiale, così sottratto alla disponibilità dell'attività legislativa umana, non è privo di una sua giuridicità. Il fatto che le norme di diritto divino non possano che trovare incompiuta sistematicità nel quadro delle relazioni umane non significa che non siano a tutti gli effetti *diritto*. Diritto che, nell'*atto della rivelazione*, trova il fondamento della sua conoscibilità, non quello della sua esaustività per l'umano intelletto.

In secondo luogo, tutte le volte in cui l'argomentazione teorica umana vuole giustificare la negazione e il rifiuto del diritto finisce per ricorrere ad elementi tipicamente giuridici (segno, forse, della finitezza dell'uomo, rispetto alla natura trascendente del diritto divino). Nei precedenti passaggi della trattazione, ad esempio, si è sostenuto che l'Ordine francescano avesse seriamente messo a rischio le categorie dell'elaborazione giuridica a sé contemporanea, attraverso il rifiuto della proprietà e un apparato, definibile, in qualche modo, "statutario", di difficile riconducibilità ai paradigmi dello *ius civile*. La *letteratura* francescana, nonostante queste oggettive difficoltà ermeneutiche, quando si spinge a giustificare il rifiuto delle proprietà terrene, lo fa ricorrendo ad argomenti di carattere (sorprendentemente ed) eminentemente giuridico. Non può commentarsi diversamente l'assunto di Ugo di Digne, per cui, i frati minori avrebbero di esclusivamente proprio solo il non aver nulla di *proprio* -nel senso anche di *proprietà*- nelle cose terrene (*transeunti*)⁷⁰. L'Autore del *De Finibus Paupertatis* sa che deve definire in modo tecnicamente adeguato le caratteristiche dell'Ordine, individuando ciò che sia tipicamente proprio dell'Ordine. Quegli elementi, cioè, che lo distinguano da tutti gli altri nel contesto del sistema giuridico ecclesiale, ma che riescano, contemporaneamente, a preservare la tipicità senza avallare lo *scisma* (separazione ben più radicale della *crisi*, perché all'area semantica della *crescita* rischia di sostituire quella dell'*incomponibilità*). E l'A. lo fa in nome della negazione delle proprietà terrene.

È probabile, del resto, che Ugo di Digne, non solo per la sostanziale contemporaneità delle rispettive opere, utilizzasse tesi che troveranno, poi, più sistematico sviluppo logico-giuridico nell'*Apologia Pauperum* (1269) di Bonaventura⁷¹. Sol che anche Bonaventura, e persino più di Ugo, nel motivare il *rifiuto del diritto*, crea, in realtà, una articolata e tecnicamente assai

⁶⁹ O a presumere il diritto divino come limite invalicabile per la giurisdizione umana. V. TODESCAN, F., *Compendio di storia della filosofia del diritto*, Padova 2009, pp. 168-169.

⁷⁰ Cf. FLOROVSKI, C., «La De finibus paupertatis auctore Hugone de Digna può leggersi», in *Archivium Franciscanum Historicum* 5 (1912) pp. 277-290.

⁷¹ Cf. BONAVENTURA, *Apologia Pauperum*, in *Opera Omnia* (XIV, 2, Roma 2005).

rilevante sistematica giuridica. Il presupposto dello scritto dovrebbe essere di tipo teologico, partendo dalla distinzione delle modalità di relazione con le *cosa temporalis*. Gli esiti del ragionamento sono, però, chiaramente propri della scienza giuridica e, in verità, non inferiori a come andava strutturandosi, anche presso i cultori della materia, la riflessione intorno allo *ius civile*. Difatti, Bonaventura distingue la proprietà, il possesso, l'usufrutto e l'uso. Sembrerebbe una costruzione teorica di tipo *discendente*, per cui si parte dalla modalità di relazione più legata alla *circolazione* del titolo legale per l'utilizzo, l'acquisizione e il mantenimento del bene, fino al modo apparentemente meno garantito dal punto di vista formale. E, invece, con una singolare *inversione* espositiva, Bonaventura realizza un vero e proprio *rovesciamento*, dal momento che, giustificando la sistematica presentata, definisce soltanto l'uso quale relazione necessaria e irrinunciabile con le *cosa terrene*. Un *uso* che non per forza si riconduce ad un destinatario determinato, ma che anzi ammette l'esperienza collettiva basata, appunto, sulla condivisione (dell'*uso*)⁷².

La proposta di Bonaventura, dal punto di vista teorico come da quello eminentemente normativo, non è, però, ancora adeguata ad evitare l'insorgere di conflittualità tra l'area del *diritto* e quella del *non diritto*. Se l'uso si affermasse universalmente su tutti gli altri *modi* della relazione con le cose terrene, infatti, come si potrebbe stabilire a chi spetta l'uso in un momento determinato o rispetto a un bene specifico? Come si governerebbe il primato della logica redistributiva su quella acquisitiva? E l'uso sarebbe di per sé sufficiente ad evitare la *crisi* nell'allocazione dei beni, in base ai diversi bisogni?

La soluzione già approntata nella bolla *Quo Elongati* di Gregorio IX⁷³ doveva apparire maggiormente incline a preservare l'intrinseca razionalità del sistema. In essa, si dava conto del fondamentale insegnamento francescano sulla povertà. Pur riconducendolo *in pleno iure* alla giurisdizione pontificia, questo passaggio si realizzava con un procedimento giuridico che oggettivamente colpisce per l'innovatività della soluzione tecnica adottata. I frati minori divenivano (*parvuli et filii familias*) del Pontefice.

La loro sopravvivenza alla *crisi* del diritto (e anche a quella del proprio stesso Ordine) assumeva così forma almeno apparentemente privativa: la riconosciuta incapacità di perseguire l'*animus acquirendi* e l'*animus possidendi*.

⁷² Coerentemente con la «(De) Perfectione Evangelica, riprodotta», in *Opera Omnia*, V, 3, Roma 2005.

⁷³ Vedasi, ad esempio, SUMMO, N., «Uno sguardo sinottico alle bolle pontificie dalla Quo elongati alla Exivi de Paradiso. Sulla povertà dell'Ordine Minoritico», in *Miscellanea Francescana* 113 (2013) pp. 464-465.

3. L'ORGANIZZAZIONE COME POTERE E IL POTERE COME SERVIZIO

Può agevolmente riconoscersi come il monachesimo abbia contribuito e contribuisca ad approfondire la riflessione canonistica sul *diritto umano*. Nel far ciò, sono stati individuati temi che ricorrono nella storia del diritto canonico con una certa frequenza e che sono diventati di primo piano, almeno nell'attenzione degli studiosi, dopo il Concilio Vaticano II. Come si è visto, infatti, lo studio sugli ordinamenti monastici ha implicato la riconsiderazione del *votum*, quale istituto posto a metà strada tra la manifestazione di volontà personale e la valenza comunitaria⁷⁴. Ha necessariamente richiamato il significato giuridico-teologico delle libertà associative, ma anche dei limiti cui esse devono sottostare⁷⁵. Ed ha, in definitiva, richiamato pure i rapporti tra le persone e il potere o, meglio, tra gli *status personae* e le norme attraverso cui essi sono disciplinati. Non potendosi prescindere dalla previa individuazione del soggetto deputato ad emanare quelle norme, e con quali limiti rispetto all'universale forza cogente del *diritto divino*. Questi punti non vengono affrontati analiticamente durante il Concilio Vaticano II e, ancor meno, nell'insieme dei documenti che furono adottati alla conclusione del Concilio. Eppure, ciascuno di essi è intrinsecamente presunto in tutta la riflessione giuridica e teologica *propedeutica, contestuale e successiva* al Concilio.

A seguito del Concilio Vaticano II, infatti, le due visioni ordinamentali più nette dovevano apparire entrambe, in qualche misura, fondate. L'una era essenzialmente favorevole al perfezionamento della produzione normativa ed è risultata la linea prevalente⁷⁶. L'altra, all'opposto, nel perfezionarsi del diritto della Chiesa sin quasi ad accettare paradigmi normativi statuali, a rischio di *compromissione col mondo*, vedeva un evidente arretramento⁷⁷. Tale arretramento sembrava operare rispetto alla valenza pastorale del Concilio e alla riscoperta di senso del Cristianesimo nella modernità, che era stata posta a base di tutta la riflessione

⁷⁴ Cf. AGAMBEN, G., *Altissima povertà*, cit. pp. 74-77.

⁷⁵ Cfr. NAVARRO, L., «Le forme associative nel codice di diritto canonico», in *Esperienze*, cit. pp. 26-27.

⁷⁶ Interpretazioni siffatte, a propria volta, non dimenticano le componenti ecclesiologiche e pastorali. Il rilievo è, ad esempio, accolto in LÓPEZ, A., «Vatican II's Catholicity: A Christological Perspective on Truth, History, and the Human Person», in *Communio* 39.1 (2012) pp. 82-117.

⁷⁷ Critiche particolarmente penetranti a questi orientamenti possono rinvenirsi in RATZINGER, J., Presentazione all'edizione italiana, in SCHEFFCZYK, L., *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II* (1993), Milano 1998, pp. 9-11. *Ivi*, lo stesso SCHEFFCZYK ritorna criticamente su posizioni simili (pp. 24-28, pp. 136-141). In un primo tempo, la canonistica italiana, pur ribadendo tesi favorevoli alla *giuridificazione* del diritto ecclesiale, aveva apprezzato gli orientamenti *pastorali* del Concilio Vaticano II, pur non necessariamente esaustivi quanto agli aspetti giuridici (a questo titolo, SPINELLI, L., *La Chiesa e gli Stati alla luce del Concilio Vaticano II: riflessioni sui principi conciliari sotto il profilo giuridico*, Modena 1969).

conciliare. L'elaborazione dei Padri conciliari non poteva essere sbrigativamente ricondotta alla petizione a favore di istanze carismatiche. Non stupisce, perciò, la mancata prevalenza di opzioni nettamente antiggiuridiche. Né che il diritto canonico abbia conosciuto, a seguito del Concilio, una delle sue fasi più intense di *riformismo legislativo*. In essa, devono essere coerentemente collocati tanto l'adozione del nuovo *Codex Iuris Canonici*⁷⁸, quanto la progressiva modificazione del diritto concordatario, *negoziato* tra la Chiesa e le entità politiche statuali⁷⁹.

Non rientra, tra gli scopi e le possibilità della presente trattazione, verificare in che misura la codificazione del 1983 e il diritto concordatario, successivo al Concilio Vaticano II, siano stati coerenti rispetto alla prospettiva conciliare e dove, al contrario, sia prevalso un certo distanziamento dalle opzioni ermeneutiche più innovative. Si deve, però, registrare che tanto la nuova codificazione, quanto l'intensificarsi delle dinamiche concordatarie costituiscono senz'altro una conseguenza giuridico-formale del Concilio. Come si sarebbe potuto interpretare in armonia col Concilio Vaticano II un *Codex*, quale quello del 1917⁸⁰, ancora fortemente legato all'ecclesiologia gerarchica del Concilio Vaticano I⁸¹? E davvero si sarebbe potuto pensare di lasciare inalterato l'imponente apparato di diritto *bilaterale*, *negoziato* nei decenni e nei secoli dalla Chiesa cattolica, proprio mentre stavano significativamente mutando non poche norme di diritto *interno all'ordo ecclesiae*?

Seguendo queste ipotesi di ricerca, è facilmente rilevabile come la riflessione sul fondamento dell'ordinamento ecclesiastico e sul significato da attribuire in esso al potere *umano* sia risultata assolutamente centrale. Il diritto appare a chi ne critica le ingiustizie come *Giano Bifronte*. Da un lato, infatti, esso sembrerebbe concentrarsi su regole di competenza e regole di condotta. Espunte dall'ordinamento le ipotesi di più grave *illiceità*, all'interno del sistema alcune soluzioni sarebbero pacificamente fungibili. Il diritto umano avrebbe il senso e lo scopo di garantire nel miglior modo possibile l'ordinato svolgimento della vita comunitaria, senza mai deflettere dall'attuazione salvifica dei *munera* ecclesiastici. Sarebbe, perciò, un diritto

⁷⁸ Cf. CORECCO, E., «Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di diritto canonico», in ALBERIGO G., JOSSUA, J.-P., a cura di, *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985, pp. 333-397.

⁷⁹ Sull'aspetto in esame, ad esempio, convergono, in periodi diversi e da prospettive ricostruttive difformi, FUMAGALLI CARULLI, O., *A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio. Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Milano 2007, e LARICCIA, S., *Coscienza e libertà. Profili costituzionali del diritto ecclesiastico italiano*, Bologna 1989.

⁸⁰ Cf. CHIRICO, A., *Profili giuridici della comunicazione nella Chiesa*, Bari 2014, pp. 13-18.

⁸¹ Sulle implicazioni giuridiche dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano I, di interesse CHRISTOPHE, P., *Le Concil Vatican I*, Paris 2000.

accomodante, che adatta le proprie disposizioni alle situazioni concrete e in cui la possibilità di modificare una norma a beneficio della comunità non solo non è sconsigliata, ma è addirittura perseguita in modo programmatico. D'altra parte, però, il diritto è anche attribuzione di poteri che discendono dalle regole sulla competenza. Chi è giuridicamente munito di uno specifico potere non è posto sullo stesso piano di chi quel potere non possiede o, almeno, non esercita. Non solo: chi è investito del potere sull'applicazione delle regole di condotta, decide, in ultima analisi, chi debba essere punito e chi debba essere premiato, come si debba essere premiati o essere puniti, in che modo debbano relazionarsi i soggetti cui non è riconosciuto alcun potere. Né formale, né sostanziale.

L'ordinamento canonico non rimuove affatto questo rischio dalla propria epistemologia. Al contrario, lo corregge in modo che appare metodologicamente incisivo. Interpreta, o si impegna ad interpretare, il potere non nell'ottica di un rafforzamento del soggetto che ne è investito, ma nella prospettiva di realizzare un *servizio* a favore delle istanze comunitarie⁸². L'organizzazione, apparentemente priva di connotazioni nette (o positive, o negative), può divenire *potere*, nel senso più deteriore di *disposizione sugli altri*. E questa ipotesi si attutisce soltanto concependo il potere derivato nel senso più ontologicamente cristiano: potere, cioè, come disposizione *agli altri* (e non *sugli altri*). Solo attraverso la previa individuazione di questo meccanismo di attribuzione può realizzarsi una delle più significative *inversioni* di politica del diritto che l'esperienza giuridica degli ultimi secoli abbia conosciuto. Quello che, nell'organizzazione ecclesiale, è il *vicario di Cristo* nell'ordinamento divino e l'*apice* del diritto umano, che riunisce in sé tutti i poteri costitutivi di ogni ipotesi di statualità (legislazione, esecuzione, giurisdizione), nel *servizio* associato a questo *potere* è *servo dei servi di Dio*⁸³.

La tradizione canonistica non sempre ha sviluppato con la stessa consapevolezza questo principio. Il *Dictatus Papae* di Gregorio VII, ad esempio, veniva redatto con l'intenzione di contrastare le degenerazioni dei poteri *secolari*, ma le soluzioni giuridiche approntate erano spesso interlocutorie⁸⁴. Facendo emergere, semmai, che la risposta agli abusi del potere politico dovesse consistere nell'*assolutizzazione* del potere papale. Riconnettendo solo al Pontefice

⁸² Cf. BERLINGÒ, S., *Lacuna della legge*, in <http://www.statoecliese.it> (2008).

⁸³ Pur avendo sottratto all'Imperatore la qualifica di *vicario di Cristo*, come opportunamente nota BERMAN, H. J., *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale* (1983), Bologna 1998, pp. 86-89.

⁸⁴ Su entrambi gli aspetti, vedasi HERITIER, P., *Estetica giuridica. Primi elementi: dalla globalizzazione alla secolarizzazione*, I, Torino 2012, pp. 182-183.

l'appellativo di *universale* (2), sancendo l'irreformabilità delle decisioni pontificie (18) e conseguentemente l'indipendenza da qualsivoglia giurisdizione (19), stabilendo la *santità* del Papa in virtù della successione sul soglio petrino (23). Accanto a queste disposizioni di rilievo prettamente ordinamentale, vi sono asserzioni che denotano pure le componenti negative del meccanismo di *assolutizzazione* del potere pontificio. Basti pensare al primato statuito a favore del Papa, rispetto a qualunque principe terreno (9), o al principio dell'infalibilità della Chiesa romana che si estende, in forza delle Scritture, a ogni sua possibile condotta futura (22).

Gli effetti di questa impostazione sul diritto canonico sono percepibili anche nella attuale conformazione dell'*ordo ecclesiae* e pure personalità di riconosciuto *carisma* hanno ribadito i legami simbolici tra la figura del Papa sulla terra e l'onnipotenza divina. A questo titolo, san Giovanni Bosco è emblematico di un approccio pastorale realmente ammirato dai fedeli, ma fondamentalmente legato alla sistematica giuridico-canonica del *Dictatus*. Nell'opera dell'A. i richiami al ruolo del Pontefice non sono infrequenti e vanno nella direzione di adattare, pur col linguaggio proprio di un'altra epoca della riflessione canonistica, ecclesiale e pastorale, la medesima impostazione al mutamento socio-culturale intervenuto⁸⁵.

D'altra parte, costituirebbe un'ipotesi di studio difficilmente dimostrabile quella di volere associare al *Dictatus* tutte le conseguenze negative avutesi, nel rapporto tra la Chiesa e i poteri *civili*. Non ogni provvedimento giuridico può essere interpretato allo stesso modo. La Chiesa di Gregorio XVI, di Pio IX e, in parte, di Leone XIII può sembrare, ai sensi del corrente dibattito giuridico-canonico, sin troppo ostile al principio della *sana cooperatio* proposto nel Concilio Vaticano II⁸⁶. Che Gregorio XVI, difatti, definisca la libertà di coscienza un *deliramentum*, o che Pio IX affronti con evidente veemenza argomentativa gli *errori* della modernità (col *Syllabus* del 1864⁸⁷), non significa che la Chiesa abbia mantenuto lo stesso profilo giuridico-istituzionale nel corso dei secoli. Solo che le modificazioni giuridiche sembravano sempre più spesso diretta conseguenza delle posizioni del Magistero, e non loro, ben più impegnativo, completamente attuativo, a beneficio della comunità dei *christifideles*. La scienza giuridico-canonica del tempo, in sostanza, mette a punto delle norme istituzionali, ricavandone delle

⁸⁵ La medesima vicenda è riferita, in modo che, però, non tiene conto dello sforzo di adattamento proposto, in BOFF, L., *Chiesa: carisma e potere. Saggio di ecclesiologia militante* (1981), Roma 1986, p. 91.

⁸⁶ Sulle interpretazioni correnti del principio conciliare, innanzitutto quale fondamento della complementarità e distinzione tra l'etica e il diritto, v., per tutti, BERLINGÓ, S., *I vincoli etici nell'esperienza giuridica contemporanea*, in *Diritto & Religioni* 4 (2007) pp. 13-32.

⁸⁷ Con effetti che si protrassero per tutti i decenni successivi. Cfr. MARONGIU BONAIUTI, C., *Non expedit. Storia di una politica* (1866-1919), Milano 1971.

teorie di valore, ma sembra meno attenta alla dinamica personalistica incentrata sulla posizione del fedele.

E, dal punto di vista storiografico, la Chiesa, al tempo del *Dictatus Papae*, si dimostrò in grado di prevalere, rispetto alle istanze che percepiva come antagoniste. Nel Medioevo si fa strada l'idea della *respublica christiana*, mentre le diverse istituzioni imperiali sono sottoposte a fasi di instabilità ancor più gravi ed *esiziali*. I poteri civili cambiano denominazione, competenze, attribuzioni, forme della legittimazione... una *temperie politico-culturale* che non riguarda, invece, la struttura ecclesiale del Papato⁸⁸. La Chiesa della *polemica antimodernista*, tante volte superficialmente accostata al *disegno* di politica ecclesiastica iniziato col *Dictatus*, è in una posizione radicalmente diversa. È prossima a perdere il *potere temporale*, non riesce a prevalere sulle dottrine e sui movimenti che condanna espressamente, non ha la capacità di proporsi come interlocutore degli *attori politici* del *secolo*. Ad essere in *crisi* non è la sua *missione*, ma la valutazione del suo *potere*. Da questo punto di vista, il *Syllabus* di Pio IX e l'enciclica di Leone XIII *Quod Apostolici Muneris* (1878) non possono essere realmente ritenute espressione di *sensibilità* e contingenze troppo diverse⁸⁹. Muta la modalità di approccio alla modernità, ma fondamentalmente non il giudizio che se ne ricava.

La *crisi* non riguarda soltanto la rappresentazione simbolica della figura del Pontefice, ma forse più ampiamente la stessa concezione del potere come *servizio*. Il carattere *apostolico* della Chiesa romana le conferisce una speciale continuità coi primi apostoli, che furono portatori della *paradosis*, dell'essenza del messaggio e degli atti salvifici di Cristo. Al punto che al cristiano è dato di sperare *contra spem*. L'autorità apostolica non dovrebbe valere a fondare una articolata gerarchia di privilegi, che nella loro *simbologia*, per altro verso, rischiano di rimandare sempre più spesso a una concezione della funzione amministrativa meramente statualistica. Il *munus regendi* deve, invece, fondarsi sulla *diakonia*. L'attualizzazione del *munus* non può prescindere dal diritto⁹⁰. Anzi, vive fasi profondamente *critiche* e contraddittorie, qualora pretenda di farlo.

⁸⁸ Cf. FANTAPPIÉ, C., *Chiesa Romana e modernità giuridica. Il Codex Iuris Canonici* (1917), I, Milano 2008, pp. 102-103.

⁸⁹ In questi termini BAZZICHI, O., *Alle radici del Capitalismo. Medioevo e scienza economica*, Torino 2003, pp. 53-55.

⁹⁰ Né alcuno dei *munera* ecclesiastici può pensarsi programmaticamente in antitesi rispetto alle ipotesi di cooperazione con le autorità del *secolo*. Cfr. LO IACONO, P., «La Conferenza Episcopale Italiana ed il delictum gravius contra mores: salvaguardia dell'indipendenza della comunità ecclesiale e leale collaborazione con la comunità politica», in *Recte Sapere*, cit. pp. 1034-1035.

I teorici dell'*antigiuridicità* nel Cristianesimo muovevano da un preciso argomento di carattere ecclesiologico e, secondo altre letture, propriamente *ecclesiogenetico*. A differenza di quanto sostennero Autori come Harnack⁹¹, nella Chiesa primitiva non vi sarebbe stata la presenza di un diritto divino ereditato dalla tradizione giudaica.

Il più autorevole sostenitore di tesi *antigiuridiche* è ritenuto lo storico (e giurista) Sohm⁹², il quale chiamava in causa la rappresentazione simbolica della Chiesa e i limiti dell'epistemologia umana -ciò contribuisce a spiegare la prospettiva che verrà seguita nell'ultimo paragrafo della trattazione. In particolare, per Sohm la comprensione della Chiesa stava per intero nel *mysterium* o *sacramentum* e nel *corpus Christi*, non potendosi dare, invece, come proiezione della nozione di *popolo di Dio* all'interno del Vecchio Testamento.

Sohm, inoltre, attaccava l'ambito canonistico del diritto sacramentale, ritenendolo una costruzione *postuma* slegata dal messaggio salvifico di Cristo e un insieme di istituti concepiti interamente nell'ambito del diritto umano. Sohm si spingeva ad attaccare l'intero fenomeno giuridico nell'*ecclesia Christi*, sostenendo che l'essenza del diritto si pone essa stessa in contraddizione con l'essenza della Chiesa⁹³. Il diritto è un accorgimento prudenziale della comunità umana, non un'istanza salvifica veicolata da Dio. Ciò conduce a prendere in considerazione la presenza di due Chiese in aperta contrapposizione: la Chiesa in senso religioso, legata alla soteriologia e alla esperienza salvifica di Cristo, e la Chiesa in senso giuridico. Ad avviso di Sohm, la distinzione tra le due Chiese sarebbe principio fatto proprio dal Protestantismo; la commistione tra i due ambiti, così individuati, appartarrebbe alla tradizione del Cattolicesimo romano⁹⁴. Sembrerebbe di trovarsi di fronte ad una *crisi* insanabile: da una parte il *carisma* concepito integralmente come *non diritto*; dall'altra il diritto da intendersi innanzitutto come *ingiustizia*.

Tanto Sohm quanto Harnack, tuttavia, partono da un presupposto comune, sulla base del quale lo sviluppo giuridico della Chiesa di Roma costituirebbe il decadimento e il rovesciamento della prospettiva di Chiesa espressa nei Vangeli. Si impongono, però, due riflessioni che valgono a

⁹¹ Questa prospettiva può, ad esempio, rinvenirsi in HARNACK, A. von, Marcion. *Das Evangelium vom fremden Gott. Eine monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1924.

⁹² In una prospettiva più sistematica, SOHM, R., *Kirchenrecht, I, Die Geschichtlichen Grundlagen*, München 1923.

⁹³ La tesi era più analiticamente considerata in CATALANO, G., *Tra storia e diritto*, Soveria Mannelli 1984, pp. 380-382. «Una puntuale confutazione delle tesi antigiuridiche è rinvenibile», in BERLINGÒ, S., *Diritto Canonico*, Torino 1995.

⁹⁴ L'asserita ambivalenza viene ridimensionata in FANTAPPIÉ, C., *Chiesa*, cit. pp. 1121-1122.

rendere meno fondato il rilievo del Sohm. Innanzitutto, la Chiesa istituzione non si risolve nel suo diritto. Possiede, come è stato osservato, una carica intrinsecamente *iconica*, di *immagine regolativa*, che eccede il normale assetto istituzionale degli ordinamenti giuridici, esclusivamente basato sulla ripartizione delle competenze⁹⁵. E la componente giuridica non è del tutto estranea al *carisma* e, ancor meno, alla vita di Cristo: l'affermazione di precetti, più che la negazione del diritto, lascia presumere la fondazione di un diritto *nuovo*⁹⁶. Un diritto *nuovo*, poiché rispetto al *vecchio*, non si limita ad affermare la *legge* (senza svolgere un'indagine sui contenuti della *legge*), ma arriva a perorare la *giustizia*⁹⁷. Più che sul ruolo del diritto, la *crisi*, nel raccordo tra le tesi di Sohm e quelle di Harnack, sta nel rapporto con la cultura giudaica e col concetto di organizzazione, nel progressivo radicamento dei Cristiani nell'Impero. Sohm appare enfatizzare la radicale irriducibilità di Giudaismo e Cristianesimo⁹⁸. Ciò, però, può essere vero per profili prevalentemente *ideologici*, ma difficilmente appare verificabile sulla base delle prime comunità cristiane, dove convivevano istanze e *culture* di diversa natura, unificate esclusivamente dal *credo*. In esse, infatti, c'erano giudei che erano stati rigidamente osservanti. E c'erano pure fedeli di tradizione ellenistica che ponevano dubbi e interrogativi sul *retrotterra* culturale comune al Giudaismo e al Cristianesimo, non avendovi alcuna *familiarità*. C'erano, soprattutto, soggetti che non potevano essere ricondotti né all'una, né all'altra formazione, ma per i quali l'elemento fondamentale era dato dal conformarsi all'insegnamento cristiano⁹⁹.

Al contrario, Harnack enfatizza la considerazione del diritto divino nella tradizione giudaica e l'ineliminabilità del suo confluire nelle nuove istituzioni della *ecclesia Christi*. Anche questa sembra una proposta parziale. Perché quella continuità, nelle forme in cui si è manifestata, non era intenzionale e preventivamente studiata. Già coerente col *disegno scritturale*, ma non pianificata attraverso il proselitismo dei Cristiani.

⁹⁵ Kelsen, H., *La dottrina pura del diritto* (1960), Torino 1966.

⁹⁶ Questo spunto è maggiormente approfondito in Bilotti, D., *Le ragioni dell'ordinamento canonico come contributo critico alla scienza giuridica laica*, in <http://www.statoecliese.it> (2013).

⁹⁷ Cf. Dieni, E., *Il diritto come "cura". Suggestioni dall'esperienza canonistica*, in <http://www.statoecliese.it> (2007).

⁹⁸ Tesi fondata sul piano ecclesiologico e giuridico (nonché, evidentemente, cristologico), ma da precisare sotto il profilo ideologico e culturale. Cfr., comunque sia, Romita, F., «La "caritas christiana", sorgente dell'ordinamento giuridico della Chiesa dopo il Vaticano II», in *Monitor Ecclesiasticus* 97 (1972) pp. 205-206.

⁹⁹ Cf. Moneta, P., *Introduzione al diritto canonico*, Torino 2013³, pp. 8-9; Sanders, E. P., *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, London 1990.

E, se per Sohm il diritto è essenzialmente un fenomeno istituzionale-gerarchico che pure consegue il risultato della durevolezza dell'*ordo ecclesiae*, per Harnack questo deve essere considerato esclusivamente (o quasi) come fenomeno organizzativo¹⁰⁰. Che può originare in modo totalmente spontaneo, rispondendo ad esigenze comunitarie, più o meno avvertite.

Entrambi gli Autori, però, l'uno negando la conformità del diritto al Vangelo *in re ipsa* e l'altro adottando una accezione sostanzialmente incompiuta del fenomeno giuridico, sembrano non riuscire a fare a meno del diritto e dei suoi *simboli*. Perché per Sohm il diritto è, alla fine, elemento fondativo della differenza tra le diverse confessioni religiose (dove c'è diritto, c'è falsificazione del Vangelo; una Chiesa al di fuori del Vangelo è una Chiesa *diversa*). E per Harnack il diritto umano è esclusivamente necessità storica. Fuori dal diritto umano, la *continuità* del diritto divino deve, però, trovare simboli atti a rappresentarla anche all'intelletto umano.

La *crisi*, in questo senso, appare in tutta evidenza come negazione del diritto. Per colmarla, sono necessarie tanto una concezione del diritto come *potere* (attribuzione e, forse, *acquisizione*), quanto una concezione del potere come *servizio* (la carità del *darsi* in quanto *strumento* della carità dell'essere).

4. LA CRISI CONFERISCE PRECETTIVITÀ ALL'ICONA E VALORE AL SIMBOLO

La storiografia e la teologia sono concordi nell'affrontare la tematica delle rappresentazioni della divinità secondo due orientamenti prevalenti. O attraverso la ricostruzione storico-giuridica della questione delle *icone*¹⁰¹, nella progressiva differenziazione del Cristianesimo da sette e gruppi religiosi orientali che avevano in comune col Cristianesimo i luoghi d'origine e alcuni presupposti morali. O, più recentemente, allo scopo di comparare il rapporto tra la religione e le arti figurative, in modo da evidenziare le tipicità di ciascuna appartenenza confessionale a partire dagli elementi più *visibili* dell'identità religiosa¹⁰². Entrambi gli approcci sono stati particolarmente utili per la scienza canonistica. Quanto al primo aspetto, esso si è rivelato di grande interesse nel tentativo di individuare un momento formalmente *fondativo* teologico-dottrinale dell'*ordo ecclesiae*. Dal quale, poi, hanno tratto origine le nozioni

¹⁰⁰ Cf. GALKOWSKI, T., *Il "quid ius" nella realtà umana e nella Chiesa*, Roma 1996, pp. 37-39.

¹⁰¹ Cf. MONDZAIN, M.-J., *Immagine, icona, economia. Le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo* (1996), Milano 2006, pp. 42-55.

¹⁰² Cf. ELLUL, J., «Essai sur l'herméneutique de la sécularisation fictive», in CASTELLI, E., *Ermeneutica della secolarizzazione*, Roma 1978, pp. 153-170.

canonistiche della *personalità* (appartenenza o non appartenenza, e in che termini, all'ordinamento della Chiesa¹⁰³), del *culto* (forme lecite, o meno, della devozione¹⁰⁴), nonché i principi e le norme che disciplinano il rapporto tra la *Ecclesia Christi* e le altre appartenenze religiose. Quanto al secondo profilo, esso sembra di speciale significato nelle odierne prospettive del dialogo ecumenico e di quello interreligioso. Individuare i diversi modi in cui l'Ebraismo, l'Islam e le Chiese cristiane danno rappresentazione, *sensorialmente* percepibile, dell'*incontro* col divino significa cogliere meglio le necessarie distinzioni¹⁰⁵. Nonché potere apprezzare su che basi di mutuo riconoscimento possa avvenire un dialogo di *pace*, tra persone - ricordano le Scritture- *di buona volontà*.

Esiste, però, una terza opzione ermeneutica, che sembra la più pertinente alla ricerca in corso sui rapporti tra la nozione escatologica e quella giuridica di *crisi* e, in definitiva, tra l'ambito della regolamentazione umana e quello della provvidenza divina.

Si è rivelato significativo, infatti, vagliare in che modo la rappresentazione della sfera religiosa nelle arti figurative abbia influenzato non solo lo sviluppo di una *nuova* scienza umana (l'estetica), quanto soprattutto i rapporti tra simbolo e comunità politica, tra l'appartenenza di fede e la sua ostensione nei confronti degli obblighi civili. Questa ipotesi non verrà percorsa, se non marginalmente, facendo riferimento al recente e accresciuto contenzioso giurisdizionale in materia di simboli religiosi¹⁰⁶. Nei fraintendimenti che spesso hanno caratterizzato fattispecie del genere -cosa qualificare come simbolo religioso, che collocazione darvi nel contesto di una normazione generale e astratta di carattere *tendenzialmente* civilistico¹⁰⁷-, al più, si riscontra l'eco di istanze e problematiche giuridico-culturali che, volta per volta, erano state affrontate sin dall'avvio del processo di *secolarizzazione*. Si preferirà, perciò, all'approccio spesso *politicamente* orientato della (apparentemente) mera analisi giurisprudenziale, una prospettiva

¹⁰³ Da cui discende l'ulteriore problema di individuare le differenze tra persona giuridica e persona fisica nella disciplina canonica. Al riguardo, v. LO CASTRO, G., *Personalità morale e soggettività giuridica nel diritto canonico*, Milano 1974; BUCCI, A., *La vicenda giuridica dei beni ecclesiastici della Chiesa*, Cerro al Volturno 2012, pp. 292-293; in una prospettiva storico-teorica, cfr., per tutti, KANTOROWICZ, E. H., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology* (1957, 1985), Princeton 1997, pp. 202-203.

¹⁰⁴ Cf. RIVETTI, G., *Il fenomeno associativo nell'ordinamento della Chiesa tra libertà e autorità*, Milano 2008, pp. 72-73.

¹⁰⁵ La possibilità di ricavare dati utili alla ricerca, anche nell'approccio fenomenologico, trova una più approfondita sistematica giuridica in FERRARI, S., *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, Cristianesimo e Islam a confronto*, Bologna 2002.

¹⁰⁶ Per un approccio comparatistico, si rinvia a DE AGAR, J. T. M., «Simboli religiosi nella realtà giuridica spagnola», in *Recte Sapere*, cit. pp. 1119-1123.

¹⁰⁷ L'eco di questi interrogativi è recepita in RICCA, M., *Chi vuole il crocifisso? Domande semplici, democrazia interculturale, fede personale*, in <http://www.statoechiese.it> (2009).

storico-ricostruttiva che privilegi il significato del dibattito, nell'ambito del diritto ecclesiale e in quello dei suoi rapporti giuridicamente qualificati con gli ordinamenti secolari e le loro istituzioni civili.

La riflessione sulla rilevanza pubblica dei simboli religiosi nell'ordinamento secolare ha probabilmente inizio con lo studio dell'estetica, come scienza che analizza i rapporti tra il *bello* e l'*arte*. Due termini che divengono, così, da codici identificativi tendenzialmente stabili, profondamente *polisemici*. L'estetica delle origini, da Baumgarten in poi¹⁰⁸, ha costantemente presente il modello delle arti figurative religiosamente ispirate: questo era stato l'orizzonte contenutistico delle arti sino all'Età dei Lumi. E quello stesso orientamento culturale che puntava a un netto superamento delle esperienze religiose non può non ragionare a partire dallo *status quo ante*. Anche le arti dei secoli precedenti, del resto, e, forse, in particolar modo la pittura, avevano affiancato a tematiche eminentemente religiose dei motivi etici e sociali non strettamente riconducibili alla religiosità. Ad esempio, l'opera di Caravaggio, pur concepita in un disegno complessivo che non si nasconde intenti dissacratori, si sviluppa storicamente nella medesima fase che si apre con le ambizioni della *Controriforma* e si conclude nei mille *rivoli* della cultura secentesca, dal Barocco fino ai primi segni di una riscoperta dell'Antichità classica¹⁰⁹.

L'Illuminismo e il senso estetico che questo aveva contribuito a sviluppare andavano in direzioni significativamente diverse. Simbolo religioso non era soltanto la *croce*, ma l'insieme delle rappresentazioni che riconoscevano quel simbolo come loro elemento ordinatore. È appena il caso di segnalare che queste circostanze non sono particolarmente innovative nella storia del genere umano. La pretesa di abbattere un regime socio-giuridico (col radicalismo rivoluzionario o col fondamentalismo ostile ai diritti di libertà¹¹⁰, con la soppressione violenta della diversità o con una mite riconciliazione nei confronti dei vinti¹¹¹) passa sempre dalla pretesa di eliminarne l'*orizzonte simbolico*. Ecco perché se l'Illuminismo, in quanto processo storico, ha sicuramente degli aspetti decisivi, che aprono alla modernità degli ordinamenti

¹⁰⁸ La valenza fondativa degli studi di Alexander Baumgarten è, ad esempio, sottolineata in MENKE, C., *Forza: un concetto fondamentale dell'antropologia estetica* (2008), Roma 2013, pp. 10-11.

¹⁰⁹ Questa diversità di motivi ispiratori è messa in luce in CALVESI, M., *Caravaggio*, Firenze 2009, pp. 18-19; PANZERA, A. M., *Caravaggio, Giordano Bruno e l'invisibile natura delle cose*, Roma 2011, pp. 26-29.

¹¹⁰ Cfr. HERITIER, P., *L'istituzione assente. Il nesso diritto teologia a partire da Jacques Ellul*, Torino 2001, p. 139.

¹¹¹ Nota l'ambivalenza, tra gli altri, JAURES, J., *Histoire Socialiste de la Révolution Française*, Paris 1968, p. 791.

giuridici pubblici, dal punto di vista estetico ciò si traduce (inadeguatamente) in un atteggiamento perlomeno ambivalente.

Da un lato il progressivo avanzamento della tecnica e il programma epistemologico delle scienze umane di avvicinarsi ai meccanismi logici di quelle naturali (se possibile, superandoli) portano ad un'exasperazione del tecnicismo o, all'opposto, all'*ideologizzazione*, in chiave essenzialmente secolare, della storia dell'arte. Tra i più alti esponenti di questo *modus procedendi*, che sul piano metodologico si affina significativamente nei due secoli successivi, è bene ricordare l'italiano Benedetto Croce. In particolar modo, per ciò che risulta di interesse ai fini della presente analisi, nell'opera *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*¹¹².

D'altra parte, lo sviluppo della trattatistica tecnica rende necessario un approccio più dinamico al concreto modo di lavorare degli artisti. E di questo orientamento culturale l'opera più illustre sarà probabilmente, molto tempo dopo, la *Storia dell'Estetica* di Tatarkiewicz¹¹³.

Esiste, però, un punto di vista comune tra due ipotesi di ricerca tanto diverse. Entrambe, infatti, non sembrano prescindere da una certa *desacralizzazione* del momento creativo dell'arte. Nel primo caso, il costituirsi dell'estetica come scienza porta ad una *crisi di legittimazione* dei saperi che erano stati a lungo ritenuti essenziali nella storia delle arti. Basti pensare, per ciò che qui interessa, alla religione e, in particolar modo, all'esegesi biblica. L'estetica non avrà basi su cui fondarsi fuori da se stessa: questo appare il prezzo, di non poco momento, del perfezionamento del metodo. L'altro approccio ha il merito indiscutibile di far luce sull'operato concreto dell'artista, su come agisca per ottenere un certo risultato e su quali tecniche, anche prettamente manuali, debba conoscere per potere dare un senso alla propria ricerca estetica. Ma è un'analisi che riguarda l'*esteriorità* della rappresentazione artistica, non le motivazioni interiori che sospingono alla scelta dell'arte: esse, anche in questo caso, finiscono per essere messe in ombra.

È comprensibile che, in questo modo, finiscano parimenti per divenire irrilevanti i due orientamenti che erano stati prevalenti fino al XVIII secolo -e che solo in parte il Romanticismo

¹¹² Più analiticamente, CROCE, B., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia* (1902), Milano 1990.

¹¹³ Cf. TATARKIEWICZ, W., *Storia dell'Estetica* (1962-1967), Torino 1979-1980.

del XIX riuscirà a recuperare¹¹⁴. Da una parte, viene marginalizzato il metodo aristotelico, di tipo essenzialmente precettistico, a vantaggio di un soggettivismo talvolta espressamente ostile alla tradizione. Dall'altro, rischia di eclissarsi completamente il modello cui guardavano Platone e, per il tramite di Plotino e di Ambrogio, l'intero orizzonte culturale della cristianità medievale¹¹⁵, fondato sull'idea dell'artista come persona impegnata a un'incessante mediazione tra elemento umano ed elemento divino. L'umana istanza di entrare a contatto con la sfera del trascendente viene ritenuta inessenziale, sopravanzata ora dall'urgenza di adeguarsi alle cognizioni tecniche, ora dalla necessità di far dell'arte stessa una tecnica slegata da ogni altra influenza. Di chi, attraverso il *genio* dell'opera, si sforzi di rendere questo rapporto meglio percepibile e parimenti intenso, non v'è (apparentemente) più bisogno. La *crisi* dei rapporti tra l'arte e la religione sembra, perciò, speculare al concetto di *crisi* nel diritto confessionale. Nella dialettica tra *forma* e *sostanza*, più che l'esigenza di ritrovare un elemento divino che superi entrambe ma che entrambe renda armoniche, prevale ora il desiderio di far trionfare l'una sull'altra, o viceversa.

Sergio Givone ha osservato che questo rapporto potrebbe essere parimenti ricostruito tenendo fermo il mito platonico della *caduta* dal mondo *intelligibile* a quello *sensibile*¹¹⁶. Ricostruito in senso etico-politico, in Platone, quando l'esistenza umana arriva a compiere il *moto* contrario; in senso mistico-religioso, nel neoplatonismo cristiano medievale. Senonché è difficile interpretare, come pure viene fatto, questo orientamento esistenziale soltanto come liberazione dalla *prigionia* del corpo. È più corretto dire che lo sforzo, *coimplicato* all'arte, di ricondurre dal mondo sensibile a quello intelligibile abbia a che fare con la conoscenza (o meno) di Dio. L'esistenza di Dio non è dato che si presti all'empirismo e, da Anselmo di Aosta in poi¹¹⁷, le opzioni argomentative per avvicinare Dio all'uomo e agli strumenti *finitimi* della sua epistemologia sono essenzialmente due. Una che utilizza argomenti logico-razionali, adattati

¹¹⁴ Questa valutazione storiografica è più approfonditamente ripresa in VERCELLONE, F., *L'estetica dell'Ottocento*, Bologna 1999; D'ANGELO, F., *L'estetica del Romanticismo*, Bologna 1997.

¹¹⁵ Anche in questo secondo orientamento culturale, non è del tutto assente un recepimento della filosofia aristotelica, in conformità ai valori religiosi. Cfr. DE LUBAC, H., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I-IV, Paris 1959-1964.

¹¹⁶ Cf. GIVONE, S., *Storia dell'Estetica* (1988), Roma-Bari 2003, pp. 17-18.

¹¹⁷ Cf. BARKER, E., *The Political Thought of Plato and Aristoteles*, New York 1918, inaugurava, in realtà, la riflessione sui legami della teologia medievale con la rielaborazione della cultura classica -ridimensionando le differenze tra influenza platonica e influenza aristotelica. Sulla cd. prova *ontologica* dell'esistenza di Dio, non sfuggono le connessioni con la relativa concezione dell'ordinamento ecclesiale in D'ONOFRIO, G., Anselmo d'Aosta, in ID, a cura di, *Storia della teologia nel Medioevo*, I, I principi, Casale Monferrato, pp. 481-553.

non all'universalismo delle regole logiche, ma alla trascendenza dell'essere divino. È un filo conduttore che lega, appunto, Anselmo d'Aosta al Magistero di Benedetto XVI¹¹⁸, una conoscenza di Dio che si dà come occasione e misura della umana ragione. L'altra opzione, all'opposto, non si nega la conoscenza *per saltum*: la convinzione che, dagli strumenti della conoscenza umana fino alla fede in Dio, non possa che esservi una fase che sfugge alle regole della ragione¹¹⁹. In essa, l'arte non realizza lo scopo di un avvicinamento progressivo, semmai quello di una *sintesi profetica*.

In questo senso, l'arte compie il superamento di una *crisi*. All'umana coscienza sospesa tra fede e conoscenza, in cui il rapporto tra le due sfere ha forme storicamente mutevoli, l'arte offre una chiave simbolica per arrivare alla fede senza rinunciare alla conoscenza. Nasce dal mondo *sensibile*, poiché ha bisogno della percezione altrui, ma arriva al mondo *intelligibile* perché lo fa lumeggiare nel suo darsi all'uomo. Da questo punto di vista, nell'epistemologia contemporanea, l'arte sembra rivestire un ruolo non dissimile da quello ricoperto dal diritto naturale nell'*ordo ecclesiae*¹²⁰. Laddove gli strumenti dati alla conoscenza umana paiano in difetto (la norma che non disciplina secondo criteri di giustizia un caso concreto, l'intelletto che vuole (ri)conoscere la sfera della trascendenza), sussiste un elemento che garantisce la coesione del sistema. *Norma normans*, che non ha bisogno di essere codificata, ma che si dà *naturalmente* all'uomo. Non risulterà sorprendente, allora, che Marsilio Ficino, nella sua *Theologia Platonica* del 1482¹²¹, ricorra, per spiegare questo passaggio, ad una nozione classicamente utilizzata dalla canonistica per giustificare la riconducibilità del *matrimonio* al *diritto naturale*¹²². L'anima appare a Marsilio Ficino *copula del mondo*, medio di estremi e unità di opposti¹²³. Impone una relazione bilaterale: dell'individuo con se stesso, dell'individuo con gli altri. E questa relazione si svolge nella materialità dei rapporti sociali, ma è saldamente *governata* (nel senso etimologico del termine: guidata con perizia) da un contesto eminentemente trascendente. Coi suoi propri scopi:

¹¹⁸ Cf. SCHINDLER, D. L., «“In the Beginning Was the Word”: Mercy as a “Reality Illuminated by Reason”», in *Communio* 41.4 (2014) pp. 751-773.

¹¹⁹ Sicché la dimensione del *sacro* potrebbe consistere nell'opportuno riconoscimento di questa *inafferrabilità*. Cfr. ZANOTTI, A., «La dissoluzione della distinzione tra pubblico e privato e la difficile sopravvivenza del sacro», in *Recte Sapere*, cit. pp. 1289-1290.

¹²⁰ Parzialmente diversa la proposta ricostruttiva di OLSEN, G. W., «Natural Law: The First Grace», in *Communio* 35.3 (2008) pp. 354-373.

¹²¹ Sulle evidenti specificità dell'A., vedasi l'approfondito volume ALLEN, M. J. B., REES, V., DAVIES, M., edd., *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden-Boston-Koln 2002.

¹²² Si parla diffusamente, infatti, di *procreatica* canonistica in ZANOTTI, A., *Il matrimonio canonico nell'età della tecnica*, Torino 2007.

¹²³ Cf. GIVONE, S., *Storia*, cit. pp. 18-19.

l'*approdo* alla *salus animarum* per il canonista¹²⁴; la combinazione di pluralismo e libertà, di regola e disciplina, per l'ecclesiasticista¹²⁵; la componente mistica della *mediazione* tra umano e divino per l'arte *neoplatonica*. Ed è esattamente questa la *dote* che la riflessione giuridica e filosofica del XVII e del XVIII secolo porta al diritto delle rivoluzioni borghesi, spesso dimentico di una *lezione* di tale spessore. L'ordinamento muta al modificarsi dei suoi fini istitutivi. Solo in questo senso, la crisi abbatte l'ordine costituito e si propone come ordine costituente. Se a modificarsi sono soltanto gli strumenti per il raggiungimento di quei fini, l'interprete del diritto dovrà ammettere che ragiona pur sempre a partire dallo stesso contesto di riferimento.

Sul piano giuridico-formale, *Codice* e *Digesto* non potrebbero essere più diversi¹²⁶: legislazione umana e legittimazione divina; produzione normativa e *collezione* anche a contenuto dottrinale; *territorialità* (statuale) e universalismo imperiale. È la pretesa esaustività con cui l'uno e l'altro sono stati interpretati che costituisce l'ipotesi di continuità, anche dal punto di vista dell'estetica giuridica: l'ipotesi dell'esistenza di una forma regolativa *compiuta*. Per quanto proprio l'applicazione di criteri razionalistici potrebbe agevolmente dimostrare come limitatamente fondata questa pretesa, non stupisce che a *smascherare* l'*inganno* della completezza testuale sarà sempre più decisamente l'*irrazionalismo*¹²⁷. Al di fuori della asserita razionalità sistematica, l'*irrazionalismo* ne nota i limiti ricostruttivi e le *false promesse* di una imm modificabile *norma di chiusura*, che gli ordinamenti umani tendono a *presupporre* senza *porre*. A meno che non finiscano per individuarla in valori che meglio raggiungono la loro immediata precettività negli ordinamenti confessionali (la dignità umana e la tutela della comunità, l'equità e la certezza del diritto, la libertà e l'obbligo). Il violento fondamentalismo religioso e l'estremo dogmatismo giuridico condividono una coattiva pretesa di autosufficienza.

Si è precedentemente avversata la tesi di Agamben, per cui la *riforma luterana*, anche ai fini dell'ordinamento giuridico interno ai movimenti religiosi protestanti, avrebbe sancito l'adozione di un modello confessionale più vicino alla cultura monastica che a quella *stricto*

¹²⁴ Sulla valenza *interconfessionale* di questo fine primario, però, v. LÉVINAS, E., *Dall'esistenza all'esistente* (1947), Genova 1986.

¹²⁵ Cfr. DOMIANELLO, S., *Il ripensamento e la redistribuzione suggeriti ai sistemi giuridici liberaldemocratici dalla naturale metamorfosi della domanda di libertà in materia religiosa*, in <http://www.statoeChiese.it> (2011).

¹²⁶ Come si ricostruisce nelle pagine di CALASSO, F., *Medioevo del diritto, I, Le Fonti*, Milano 1954.

¹²⁷ Questa tesi è autorevolmente riproposta in GIVONE, S., *Dostoevskij e la filosofia*, Roma-Bari 1984; ZAGREBELSKY G., *Liberi servi. Il Grande Inquisitore e l'enigma del potere*, Torino 2015.

sensu ecclesiastica. Si è preferito, semmai, riconoscere che la *Riforma* muovesse, pur con tutte le contraddizioni tipiche del periodo storico, dall'intenzione di ricondurre alla originaria integrità il senso della comune appartenenza religiosa. Il contributo elaborativo del monachesimo e delle sue *regulae* torna, però, di fondamentale attualità in ambiti dove l'interprete potrebbe *prima facie* non sospettare di coglierlo. Quando Tommaso Campanella prova a mettere a frutto una sintesi originale tra il neoplatonismo medievale, di forte orientamento misticistico, e il metodo razionalista che attraverso Cartesio avrebbe, poi, trovato forme espressive e teoriche compiute¹²⁸, non prescinde dal *lascito* della cultura monastica. Nella *Philosophia rationalis* del 1638¹²⁹, difatti, la poesia è celebrata come la più eccellente delle arti in quanto *lode a Dio*. Non si riconosce in questa affermazione il significato del *canto* e della preghiera orale e comunitaria che le professioni monastiche avevano introiettato, fino a farne uno degli elementi costitutivi delle *regulae*? Di guisa che la poesia e la preghiera diventano mezzo per *conoscere* Dio, perché *meglio* si ammira l'*artefice* delle cose, maggiore sarà la possibilità di entrare a contatto con quella sfera *insondabile* che si associa alla trascendenza¹³⁰.

In una consapevole ermeneutica critica del diritto canonico, conscia del *nucleo indisponibile* che la stessa esperienza umana associa alla *perenne novità dell'annuncio*, la crisi trova composizione *pacifica*, che restituisce, come già in Marsilio Ficino, all'amore (*caritas*) il compito mediativo tra elemento umano ed elemento divino.

Nella prospettiva canonistica, può esservi spazio per la rilettura di Cartesio, come per quella di Boileau. Ne *Le Passioni dell'Anima*, Cartesio aveva proposto che la ragione fosse norma e misura delle passioni¹³¹, allo stesso modo in cui al diritto naturale spetta di dare un significato non meramente esperenziale alla sessualità umana¹³². Boileau si spinse a ritenere che tutte le arti fossero subordinate ad una *normativa* (un elemento di giuridicità intrinseca, *naturale*) atta a

¹²⁸ Una accezione del pensiero cartesiano come di radicale novità, rispetto ad ogni altra pregressa costruzione teorica, è quella, invece, difesa in HAYEK, F. von, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata* (1973), Milano 2010, pp. 15-16.

¹²⁹ V., ancora, l'approccio evolutivo in tal modo sottolineato in GIVONE, S., *Storia*, cit. pp. 19-20.

¹³⁰ Cf. KANTOROWICZ, E. H., *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship*, Berkeley-Los Angeles 1946.

¹³¹ Cf. V. PIGAFETTA, G., *Le passioni del classico*, Firenze 2009, pp. 40-42.

¹³² Orientamento ribadito in SCOLA, A., «Marriage and the Family Between Anthropology and the Eucharist», in *Communio* 41.2 (2014) pp. 1-18. Fornendo una prospettiva più sistematica PASSARIN D'ENTRÈVES, A., *La dottrina del diritto naturale*, Milano 1962.

trascenderle¹³³. L'immaginazione nelle arti e l'interpretazione *creativa* nel diritto non sono elogio della mancanza di regole, ma istanza di conformazione delle regole ad un principio che le governi¹³⁴. Un principio che si rivolge alla forza coesiva del *simbolo*, per potere riassumersi alla generalità dei fedeli in tutte le sue conseguenze pratiche. La contrapposizione tra *simboli* diversi o tra concezioni diverse dell'*icona* non giace solo sul piano simbolico, richiamando al contrario tutte le implicazioni etiche del/i principio/i rappresentato/i. Che avvenga con la rilevanza mediativa dell'*icona* o con quella aggregativa del *simbolo*.

La pacificazione religiosa soltanto, nelle sue forme giuridiche storicamente vigenti, ecumeniche o interreligiose, può ricomporre la *crisi* nata dalla conflittualità, senza risolverla nella vittoria violenta dell'una o dell'altra parte. E, per questa via, al canonista può tornare utile l'insegnamento di Shaftesbury, che in *Sensus communis* sancisce un assunto già caro al giusnaturalismo classico¹³⁵: l'esperienza del *bello* è (deve essere, a mezzo della virtù) tutt'uno con quella del *bene* e con quella del *vero*¹³⁶.

¹³³ Non appare casuale che la dottrina associ a Nicolas Boileau termini, invero, ricorrenti anche nella cd. *dogmatica* giuridica. A questo titolo, v., per tutti, BIANCHI, P., *Il campo di esperienza. Positività del sensibile e ricerca estetica in Galvano Della Volpe*, Salerno-Napoli 2013, pp. 98-99.

¹³⁴ Così, MARCI, T., *Codificazione artistica e figurazione giuridica. Dallo spazio prospettico allo spazio reticolare*, Torino 2014, pp. 412-413.

¹³⁵ Circa i profili più strettamente giuridico-canonici, FEDELE, P., *Discorso generale sull'ordinamento canonico* (1941), Roma 1976, p. 96 (sul quale vedasi CIPROTTI, P., «Considerazioni sul "Discorso generale sull'ordinamento canonico" di Pio Fedele», in *Archivio di Diritto Ecclesiastico* 4 (1941) pp. 441-471); PELLEGRINO, P., *La Salus Animarum*, in <http://www.unav.edu>, p. 1; una prima sintesi di tali problematiche in BARBERINI, G., *Elementi essenziali dell'ordinamento giuridico canonico*, Torino 2002, pp. 6-7.

¹³⁶ Cf. GIARGIA, M., *Disuguaglianza e virtù: Rousseau e il repubblicanesimo inglese*, Milano 2008, pp. 104-105.