

Fides Quaerens

**Rivista dell'Istituto Teologico Cosentino
“Redemptoris Custos”
dell'Arcidiocesi di Cosenza-Bisignano**

Anno XI • Numero 1 • 2020

In 4^a di copertina

I cerchi trinitari, *Liber figurarum* di Gioacchino da Fiore, Tav. XI

FIDES QUAERENS

Rivista dell'Istituto Teologico Cosentino
“*Redemptoris Custos*”
dell'Arcidiocesi di Cosenza-Bisignano

Direttore Responsabile*Enzo Gabrieli***Direttore Scientifico***Rosetta Napolitano***Comitato di Redazione***Antonio Acri, Francesco Brancaccio, Antonella Doninelli, Enzo Gabrieli, Aquilina Sergio, Rosetta Napolitano, Luca Parisoli, Pompeo Rizzo, Leonardo Spataro***Comitato Scientifico***Gian Pietro Calabrò (Università della Calabria), Hervé Cavallera (Università del Salento), Giulio D'Onofrio (Università di Salerno), Andrea Padovani (Università di Bologna), Gregorio Piaia (Università di Padova), Jean-Marc Trigeaud (Université de Bordeaux – IV), Christian Trottman (CNRSTours, Université de Dijon)*

Gli articoli sono sottoposti a doppia lettura anonima e vincolati al suo esito positivo.

Iscrizione al Trib. di Cs n. 672

Rivista dell'Istituto Teologico Cosentino

Seminario Cosentino "Redemptoris Custos"

Via G. Rossini – 87036 Rende (CS) - Tel. 0984.838748;

e-mail: studiotelogico@libero.it • seminarioac@libero.it

Iscritta nell'elenco delle riviste scientifiche di Area 11 rilevanti ai fini dell'Abilitazione Scientifica Nazionale, stilato dall'Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca, organo del MIUR.

ISSN: 2035-6986

®Maggio 2019

Tutti i diritti riservati. Nessuna parte del presente volume può essere riprodotta con qualsiasi mezzo senza l'autorizzazione scritta da parte del titolare della testata.

*L'archivio completo delle riviste in formato digitale è disponibile nel sito:
www.paroladivita.org/fidesquaerens*

SOMMARIO

Introduzione

di **Enzo Gabrieli**

pag. 7

'El Raḥum: Dio Misericordioso (*Es* 34,6-7)

di **Dario De Paola**

pag. 9

Le ministère pétrinien et l'affirmation de la primauté,
du tournant constantinien à Grégoire I

di **Francesco Brancaccio**

pag. 17

Gioacchino da Fiore, l'ultimo rappresentante della teologia
monastica Teologia Trinitaria, Cristologia e Pneumatologia
nel pensiero dell'abate

di **Enzo Gabrieli**

pag. 35

Diritti e doveri tra prospettive storiche ed evolutive

di **Francesco Paolo Dodaro**

pag. 59

Filosofia dell'uomo. Alcune considerazioni ontologiche
ed epistemologiche sull'antropologia filosofica

di **Francesco Luigi Gallo**

pag. 75

L'origine e il fondamento della fedeltà coniugale e la sua evoluzione
nel pensiero della dottrina canonica e del magistero pontificio

di **Cristina Latella**

pag. 101

Stato, diritti umani e organizzazione mafiosa

di **Gerardina Cauteruccio**

pag. 145

La ndrangheta è l'antiVangelo per la Calabria

La seconda edizione dei documenti pubblicati dalla CEC

di **Enzo Gabrieli**

pag. 163

Un nuovo numero della rivista teologica del nostro Istituto Cosentino che raccoglie le “fatiche” dei docenti. Secondo lo specifico percorso formativo ciascuno di loro si è cimentato in spazio di ricerca, come in una palestra, dove allenarsi, come in una miniera dalla quale estrarre riflessioni “antiche e nuove” ma dense di quella freschezza data dall’elaborazione e dalla passione personale.

In questa miscellanea del 2020 si spazia dall’esegesi alla filosofia, dalla teologia all’etica matrimoniale fino al diritto che custodisce il vincolo, per proporre ad alunni e lettori piste di discussione ed aprire nuovi fronti di riflessione.

La rivista di un Istituto Teologico collegato al Seminario è, e deve diventare sempre più, una fucina stabile di pensiero, dove la fede legge la storia e la illumina, in un costante dialogo con l’intelligenza umana. La periodicità di questo strumento, i tempi più lunghi per andare in stampa, rispetto ad un giornale o ad una rivista, evidenziano l’impegno di offrire un volume con caratteri di scientificità, destinato a restare come una pietra miliare nella storia di questo istituto e ad essere riferimento per la ricerca e la consultazione.

Grazie a quanti si impegnano per la sua realizzazione, ancor di più grazie a quanti ci offrono il loro contributo autorevole che fa di Fides Quaerens un prezioso biglietto da visita del nostro Istituto Teologico Cosentino “Redemptoris Custos”.

Un ricordo nella preghiera per due docenti che hanno contribuito alla crescita del nostro Istituto teologico ed alimentato la collaborazione con la vicina Università della Calabria: il professor Filippo Burgarella a lungo Direttore del Dipartimento di Storia e membro del Senato accademico dell’Unical e il professor Giuseppe Roma ordinario di Archeologia cristiana e medievale dell’Unical già direttore del Centro interdipartimentale di Diagnosi, conservazione e restauro, direttore del dipartimento di Archeologia e Storia delle arti e anche senatore accademico.

Abstract

The revelation of the merciful face of God reaches a complete and deep form in *Es* 34,6-7, where the Lord presents himself to Moses as *'El Raḥum*, merciful God. It is the revelation of one's most intimate reality: the God of Israel is endowed with the sweetness and tenderness of which the mother's womb is a symbol. Starting from his truth, the persistent involvement of God in the history of his people must be interpreted.

Keywords: Mercy, maternal wombs, tenderness, beauty, benevolence, loyalty.

Introduzione

Il cap. 34 di *Esodo* contiene la terza rivelazione del nome di Dio, quella più completa e più profonda dell'Antico Testamento e, paradossalmente è proprio l'esperienza del vitello d'oro, un'esperienza di peccato, che ha permesso a Israele di conoscere e sperimentare un Dio che ama perdonando, un Dio che fin dall'inizio si manifesta come colui che vede la miseria del popolo, che ascolta il suo grido e scende per liberarlo (*Es* 2,23-25; 3,7-9)¹. E' un Dio che si abbassa e discende per camminare col popolo, per stipulare un'alleanza con lui, per rivelare il suo nome manifestando la propria realtà più intima².

II. Il contesto

I capitoli 32-34³ di *Esodo* registrano la pesante crisi vissuta dal popolo ebraico nel deserto: "vedendo che Mosè tardava a scendere dal monte" (32,1), chiesero ad Aronne di fabbricare un dio che si vede e si tocca, un idolo⁴.

¹ Il tema di Dio che libera è nodale nell'Antico Testamento. L'intervento salvifico di Dio è narrato in *Esodo* con forte partecipazione. Cf. M. PRIOTTO, *L'Esodo come meraviglia di Dio*, in *Parole di Vita* 3(2019), 4-10; J.T. FITZGERALD, *Liberazione/Libertà*, in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI, *Temi Teologici della Bibbia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 752-757; T.E. FRETHERM, *Esodo*, Claudiana, Torino 2004, 31-33; C.M. MARTINI, *I verbi di Dio*, Edizioni Terra Santa, Milano 2017, 65-79.

² W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Editrice Queriniana, Brescia 2013², 77-78.

³ Sulla composizione dei cc. 32-34 e sulla loro posizione all'interno del libro dell'*Esodo*, cf. A. SPREAFICO, *Peccato, perdono, alleanza*, in *Parola Spirito e Vita*, 29(1994), 25-36.

⁴ Si tratta del vitello d'oro, somigliante al toro Api, simbolo di forza e fecondità, adorato in Egitto. Cf. F. MANNS, *Mosè tra storia e midrash*, Chirico, Napoli 2017, 97-123.

E' il peccato di idolatria⁵ che rompe la comunione con Dio; è il peccato originale, che macchia fin dalla nascita il popolo di Dio. L'alleanza appena stipulata viene infranta ed è significata dalla rottura delle tavole della legge. Tavole e vitello sono due realtà inconciliabili: attraverso il dono della Parola, *Jhwh* assicura la sua presenza in mezzo al popolo; tramite l'idolo la presenza divina è ridotta ad un dio manipolabile dall'uomo. Ma in questa sezione c'è anche la rivelazione del volto misericordioso di Dio. Tra Dio e il popolo, poi, c'è Mosè che infuriato contro Israele⁶, spezzerà le tavole del Decalogo, distruggerà il vitello, riporterà ordine e chiarezza nel campo israelitico esigendo la scelta radicale di *Jhwh* come unico Dio di Israele, ordinerà l'uccisione degli adoratori del vitello (32,26-29) per esprimere l'assoluta fedeltà a Dio, ma resterà nel suo ruolo di guida, intercedendo per la salvezza del popolo oggetto dell'ira di Dio e rinunciando all'offerta fattagli da Dio stesso *"lascia che la mia ira si accenda contro di loro e li divori; di te invece farò una grande nazione"* (32,10). Mosè rinuncia al privilegio, schierandosi dalla parte del popolo: *"Mosè supplicò il Signore... desisti dall'ardore della tua ira... Ricordati di Abramo, di Isacco..."* (32,12-13); *"Se tu perdonassi il loro peccato... e se no cancellami dal tuo libro che hai scritto!"* (32,32). Mosè ricorda a Dio la sua promessa, e gli chiede di essere misericordioso.

In 33,19 Dio passa davanti a Mosè e grida il suo nome *"Dio disse: Farò passare davanti al tuo volto tutta la mia bontà e ti spiegherò il nome Jhwh. Avrò compassione (hannun) di chi avrà compassione e avrà misericordia (ra um) di chi avrà misericordia"*. E' la seconda rivelazione del nome di Dio dopo quella di Es 3,14. Mosè *"se prima era stato mediatore del dono (il Decalogo), adesso si fa mediatore del per-dono"*⁷.

Egli non scusa il popolo, né Aronne che ha tradito il suo ruolo di sacerdote, ma fa appello alla paternità di Dio e alla promessa fatta ad Abramo. Il risultato è il pentimento di Dio che concede un nuovo patto a Israele, ordina a Mosè di preparare delle tavole nuove della legge e scende sul monte per rinnovare l'alleanza.

⁵ Sulla lotta anti-idolatra e sul discernimento dei multiformi volti che l'idolo riveste, cfr. A. NEPI, *Le maschere e il volto. Il divieto dell'idolatria in Es 20,1-7*, in *Parola Spirito e Vita* 46(2002), 11-27; J.L. SKA, *Sacra Scrittura e Parola di Dio*, in *Studia Patavina* 49(2002), 7-23; R. MEYNET, *I due decaloghi, legge di libertà (Es 20,2-17 & Dt 5,6-21)*, in *Gregorianum* 81(2000), 659-692.

⁶ L'ira di Mosè che si concretizza nella distruzione delle tavole, è il segno della radicale incompatibilità tra il vitello d'oro e la fede in Dio. Le tavole rappresentano l'anti-vitello. Cfr. M. PRIOTTO, *Un Mosè adirato?* in *Parole di Vita* 6 (2018), 10-14.

⁷ E. APPELLA, *Dare il cuore al misero. Misericordia di Dio – Misericordia degli Uomini*, Progetto grafico Parola di Vita, Cosenza 2015, 68.

Es 34,1-9: Elementi Letterari

La pericope si compone di due parti⁸:

- vv. 1-4: la preparazione delle nuove tavole e la salita al monte;
- vv. 5-9: la descrizione della teofania.

Nella prima parte c'è un ordine di *Jhwh* (vv. 1-3: “*taglia due tavole di pietra... domani salirai sul monte Sinai*”) seguito dalla esecuzione puntuale di Mosè (v.4: “*Mosè tagliò due tavole di pietra... e salì sul monte Sinai*”). Per tre volte ricorre il verbo “salire” (“*domani salirai sul monte*”; “*nessuno salga con te*”; “*Mosè salì sul monte*”).

Nella seconda parte, dopo una introduzione (vv. 5-6a), c'è la descrizione della teofania con la rivelazione del nome di Dio (vv. 6b-7) e la risposta di Mosè (vv. 8-9).

Nell'introduzione (vv. 5-6a) cinque verbi descrivono l'azione di Dio “*scese nella nube – si fermò presso di lui – proclamò il nome del Signore – passò davanti a lui – proclamò*”; nella conclusione (vv. 8-9) tre verbi descrivono la risposta di Mosè “*si affrettò – si chinò fino a terra – si prostrò*”. Al centro la descrizione della teofania, molto curata dal punto di vista letterario. Si tratta di un testo composto da quattro elementi e caratterizzato dal ritmo binario⁹.

Il primo elemento è dato dall'accostamento dei due nomi (a. *Jhwh*; b. *Jhwh*); il secondo, dall'accostamento di due participi passivi dipendenti dal nome (a. *misericordioso – raḥum*; b. *benevolo – ḥannun*); il terzo contrappone l'*ira* (a) di Dio e il suo *amore* (b) e il peso della frase è sul secondo membro (“ricco di amore e fedeltà”); il quarto elemento sviluppa molto i due membri (a. *amore – b. punizione*); ciascun membro comprende due verbi (a. *conserva l'amore, portando il peso della colpa*; b. *non lascerà senza punizione, perseguendo la colpa*) anche in questo caso si sottolinea la parte positiva.

Es 34,6-7: La rivelazione del volto di Dio

I vv. 6-7 sono noti come “la carta di identità di Dio”¹⁰, o come il “patto

⁸ Cf. B.S. CHILDS, *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1995, 606-612; B. RENAUD, *L'alliance, un mystère de miséricordie. Une lecture d'Exode 32-34*, Cerf, Paris 1998, 74-89.

⁹ Cf. M. PRIOTTO, *Esodo. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline Editoriale Libri, Cinisello Balsamo (MI) 2014, 633.

¹⁰ Cf. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, III, Edizioni Dehoniane, Bologna 1984, 925.

dei 13 attributi”¹¹ e anche come il patto delle “diverse mimiche dell’unico volto d’Amore di cui la misericordia è lo sguardo più... divino!”¹². Nel Testo Masoretico la rivelazione è fatta da Dio stesso; nel Targum, nel Pentateuco samaritano e nella Vulgata è messa in bocca a Mosè come confessione di fede. E’ certamente inusuale che il Signore invochi o gridi il proprio nome. Il testo non parla di lui in prima persona, ma alla terza e il soggetto degli ultimi due verbi del v. 5 “*Il Signore scese nella nube, e stette là con lui e invocò il nome del Signore*” chi è? Dio o Mosè? Sembra più logico pensare ad una vera confessione di fede da parte di Israele¹³.

A differenza di altre confessioni di fede in cui si fa menzione di un evento storico (*Es* 20,2 “*io sono il Signore tuo Dio che ti ho fatto uscire dal paese d’Egitto*”; *Dt* 26,5 “*mio padre era un arameo errante*”) qui ci si sofferma solo sul nome di Dio e sui suoi attributi¹⁴, tuttavia il contesto in cui si trova la confessione (cc. 32-34), ci offre l’evento storico.

Una formula di grazia (“*Dio misericordioso e benevolo, lento all’ira e ricco di amore e fedeltà*”) che compare anche in *Gl* 2,13; *Gio* 4,2; *Sal* 86,15; 103,8; 145,8; *Ne* 9,17; *Es* 20,5-6; *Nm* 14,18. Si tratta di un’affermazione delle convinzioni fondamentali di Israele riguardanti il suo Dio. “Così si propone una specie di <canone> che indica quale tipo di Dio è il Dio di Israele alla cui luce deve essere interpretato il persistente coinvolgimento di Dio nella sua storia”¹⁵.

I primi undici attributi o comportamenti divini sono tutti predicati della sua misericordia, gli ultimi due predicano la sua giustizia.

1. *Jhwh*: per la spiegazione del nome di Dio ci rifacciamo in genere a *Es* 3,14: a Mosè che chiede il nome, Dio risponde “*ehjeh asher ‘ehjeh*”, una forma verbale dalla radice ebraica *hjh* che significa “essere, diventare, operare, mostrarsi efficace”¹⁶. Suggestivo lo studio di Goitein¹⁷ sulla radice *hwh* che nelle lingue semitiche denota un sentimento di attrazione in-

¹¹ Cf. A. MELLO, *Il Dio misericordioso e gli attributi della sua misericordia* (*Es* 34,6-7), in *Parola Spirito e Vita* 29(1994), 42.

¹² A. NEPI, *Il nome di Dio è misericordia* (*Es* 34,6-7), in *Parole di Vita* 4(2018), 4-5.

¹³ Cf. R.C. DENTAN, *The Literaty Affinities of Exodus XXXIV 6f*, in *Vetus Testamentum* 13 (1963), 34-51.

¹⁴ Id., 48. Cfr. S.P. CARBONE, *I tredici attributi di Dio nella lettura giudaica dell’Antico Testamento*, in F. MORAGLIA (a cura di), *Dio Padre Misericordioso*, Marietti Editrice, Genova 1998, 15-38.

¹⁵ T.E. FRETHERM, *Esodo*, 388.

¹⁶ Cf. E. JENNI, *JHWH*, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell’Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 607-612.

¹⁷ Cf. S.D. GOITEIN, *JHWH the Passionate*, in *Vetus Testamentum* 6 (1956), 1-9.

tenza e propone il significato di “colui che agisce con passione”, l’Appassionato.

Questo significato si addice meglio in *Es* 33-34. In *Es* 33,19 c’era stata una anticipazione della spiegazione del nome divino “Dio disse: Farò passare davanti al tuo volto tutta la mia bontà e ti spiegherò il nome *Jhwh*. Avrò compassione (*ḥannun*) di chi avrò compassione e avrò misericordia (*raḥum*) di chi avrò misericordia”. In questo brano, come in 34,6s. il nome di Dio viene spiegato “a partire da radici verbali che esprimono un forte coinvolgimento affettivo, una grande carica <passionale>”¹⁸. Il senso di *Es* 33,19 è “colui che amo, lo amo veramente, fino in fondo, nel bene e nel male”. La ripetizione del nome in 34,6 può essere intesa come espressione del soggetto e del predicato: *Jhwh* è *Jhwh*, cioè *Jhwh* è un Dio appassionato¹⁹. Un’affermazione precisata dagli altri attributi.

2. *’El*: un nome di Dio meno diffuso che richiama il capo del Pantheon di Ugarit che gode di una posizione speciale in quanto re del gruppo degli dei e celebrato per la sua misericordia paterna²⁰. Con questo nome si evidenzia la paternità di *Jhwh* verso tutta la creazione (*Sal* 145,9: “buono è il Signore verso tutti, la sua tenerezza (*rḥm*)”²¹ è su tutte le sue opere”; *Sap* 1,6)²².

3. *Raḥum*²³: il termine, come sostantivo, indica propriamente l’utero materno (*reḥem*) e, per estensione, al plurale, le viscere (*raḥamim*)²⁴.

Indica anche l’istinto paterno (*Sal* 103,13 “come un padre è tenero *’rḥm’* con i suoi figli, così il Signore è tenero *’rḥm’* su quanti lo temono”).

¹⁸ A. MELLO, *Il Dio misericordioso*, 41.

¹⁹ Cf. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, The Magnes Press, Jerusalem 1967, 439.

²⁰ Cf. W.H. SCHMIDT, *’el*, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 124-130. A Ugarit, il dio Baal era invocato come “Dio, il misericordioso dal grande cuore” cf. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, III, 71.

²¹ “La celebre radicale *rḥm* evocatrice delle viscere materne, può essere quasi il compendio simbolico del volto materno di questo Dio”: G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, III, 925.

²² M. PRIOTTO, *Esodo*, 634, nota 101.

²³ Interessanti due studi per la comprensione del termine: K. ROMANIUK, *La misericordia nella Bibbia*, Ancora, Milano 2004²; R. MANES – C. ROCCHETTA, *La tenerezza grembo di Dio amore*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2016². Si veda anche E. BIANCHI, *L’amore scandaloso di Dio*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2016. Nell’Antico Testamento ebraico il termine ricorre 13 volte, in 11 passi unito a *ḥannun*: cf. H. SIMIAN-YOFRE, *r m*, in *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, VIII, Paideia, Brescia 2008, 351-370, qui 365.

²⁴ Cf. H.J. STOEBE, *r m*, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*, II, Torino 1982, 685-692; K. ROMANIUK, *La misericordia nella Bibbia*, 9-11.

Come verbo designa un sentimento di affetto improvviso, immotivato, viscerale da cui il significato di *raḥum* “compassionevole, benevolo, misericordioso, appassionato, di tenerezza sviscerata”²⁵.

È un attributo di altre divinità nel vicino oriente come lo è di Allah nell'Islam all'inizio di ogni sura (tranne la nona) del *Corano*²⁶. Nel Pentateuco tale radice è poco presente e in genere è in contesti in cui si parla di alleanza (*Dt* 4,31; 30,3); qui la nuova alleanza è significata dalle nuove tavole che Mosè sostiene tra le mani (34,4). Il ripristino dell'alleanza trasgredita da Israele, è iniziativa gratuita di Dio che, nel tempo del peccato, è conosciuto nella sua misericordia²⁷. Se misericordia deriva dal latino *miser* + *cor*, cioè un cuore sensibile al misero, l'ebraico rinvia a chi è gestante della vita²⁸. Il Dio di Israele è un Dio di misericordia, cioè dotato di quella dolcezza e tenerezza di cui è simbolo il seno materno²⁹.

4. *Ḥannun*: è la grazia, la benevolenza e il verbo *ḥanan* ha più significati; indica la bellezza che manifesta le qualità di una persona. In questo caso la bellezza di Dio è il suo mostrarsi benevolo.

Il verbo significa anche inchinarsi verso qualcuno o qualcosa per averne pietà e soccorrerlo e sottolinea la condiscendenza, l'abbassamento, la generosità, la clemenza di Dio ancora più rilevante perché gratuita e immeritata. Il sostantivo *ḥen* vuol dire grazia, benevolenza e anche misericordia, non tanto come moto interiore causato dall'amore viscerale, ma come soccorso che sopraggiunge dall'esterno³⁰. Gli effetti della misericordia e della compassione sono evidenziati nella coppia seguente: lento all'ira, grande nella fedeltà e nell'amore.

5. *ʿErek ʿappajim* (lento all'ira): letteralmente “dalle narici dilatate”. Dio, cioè, respira a lungo per non “esplodere”. Nell'antropologia semitica le narici indicano la sede dell'ira³¹.

²⁵ Cf. L. SANTOPAULO, *Rḥm: alle radici della misericordia. Tra letteratura ugaritica e Sacra Scrittura*, in *Asprenas* 62 (2015), 49-54.

²⁶ C.M. GUZZETTI (a cura di), *Il Corano. Introduzione, traduzione e commento*, Elledici, Leumann (To), 1989.

²⁷ Cf. W. KASPER, *Misericordia*, 79-80; M. Settembrini, *Nel Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2012, 135.

²⁸ Cf. A. NEPI, *Il nome di Dio è misericordia*, 6.

²⁹ Cf. A. SACCHI, *Israele racconta la sua storia. Libri storici del Primo Testamento*, Youcanprint, Milano 2012, 102.

³⁰ Cf. K. ROMANIUK, *Il grembo di Dio*. 9-10; S. LACH, *Le sens de l'attribut de Dieu ḥannun à la lumière des Psaumes*, in *Folia Orientalia* 21(1980), 93-102.

³¹ Cf. naso, in L. RYKEN – J.C. WILHOIT – T. LONGMAN III (a cura di), *Le Immagini Bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006, 932.

6. *Rav ḥesed* (abbondante di amore)

7. *We'emet* (e di stabilità, fedeltà). L'amore di Dio non è momentaneo, circostanziato, occasionale, ma duraturo e fedele. Esso tuttavia non ignora la giustizia, non chiude gli occhi sul peccato degli uomini (lento all'ira), ma dà tempo per la conversione. Il vitello d'oro ha ferito Dio perché segna il fallimento dell'alleanza, ma Dio perdona perché è fedele. Seguono un binomio positivo e uno negativo con prevalenza del primo.

8. *Nōṣēr ḥesed* (custodente amore) per mille generazioni, cioè per un tempo inafferrabile e oltre misura per l'uomo.

9. *Nōṣēr' awòn* (sollevante colpa) *Peša'* (e trasgressione) *Ḥaṭṭā'ah* (e peccato). Il perdono di Dio include così ogni genere di peccato. Dio prende e porta su di sé il peccato del popolo descritto in tre modi diversi che designano il cammino del male per intero. Sia la cattiva intenzione (*awòn*), sia la ribellione (*peša'*), sia il male vero e proprio (*ḥaṭṭā'ah*)³².

10. *Wenaqqēh lō yenaqqēh* (non lascia senza punizione; letteralmente *ma assolvere non assolverà*);

11. *Pōqēd awòn* (*perseguitante la colpa*). Jhwh non lascia impunito il colpevole ma rinvia (*pōqēd*) il suo sdegno lungo quattro generazioni, tempo in cui può maturare la conversione³³. Il tempo della grazia è illimitato, quello della giustizia è limitato; "è l'arco temporale di una famiglia patriarcale"³⁴. Il castigo non è un verdetto irreversibile e mira a trasformare il cuore dell'uomo (cfr. *Tb* 13,2.3.10). "L'ira e la punizione appaiono come eventualità reali, ma più che mai secondarie e remote"³⁵.

Dio non lascia impunito il peccato, tiene nel dovuto conto il giusto giudizio e non considera il colpevole come innocente³⁶ ma lo persegue lentamente e, quando punisce, non lo fa volentieri, come dice *Lam* 3,32-33: "*non di buon cuore umilia e affligge i figli dell'uomo*".

Es 34,8-9: La risposta di Mosè

Consiste innanzitutto in un atto di prostrazione: v. 8 "*si affrettò, si chinò fino a terra e si prostrò*". Dinanzi a Dio che si china verso l'uomo, Mosè

³² Cf. B. JACOB, *The second Book of the Bible: Exodus. Interpreted by Benno Jacob. Translated with an introduction by Walter Jacob in association with Yaakov Elman*, Ktav Publishing House, Hoboken (NJ), 1992, 984.

³³ Cf. G. BARBIERO, *Dio di misericordia e di grazia. La rivelazione del volto di Dio in Esodo 32-34*, Portalupi, Casale Monferrato (AL) 2002, 137-139.

³⁴ M. PRIOTTO, *Esodo*, 636. Cf. B. RENAUD, *L'alliance*, 197-200.

³⁵ A. SACCHI, *Israele racconta la sua storia*, 102; cf. G. AUZOU, *Dalla schiavitù al servizio. Il libro dell'Esodo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1976, 277.

³⁶ Cf. J. DURHAM, *Exodus*, Word Publishing, Waco (Texas) 1987, 450.

si china a sua volta, si curva, si prostra. All'amore di Dio, Mosè risponde con una adesione adorante e con una preghiera *"il Signore cammini in mezzo a noi e perdoni la nostra colpa e il nostro peccato"* (v. 9). Mosè, ancora una volta chiede a Dio di perdonare il peccato del popolo includendo se stesso tra i peccatori *"la nostra colpa, il nostro peccato"*.

La presenza di Dio invocata in 33,13 deve coniugarsi col suo perdono. Dio deve restare con Israele proprio a causa della sua cervice ostinata, proprio perché (*ki* causativo) è un popolo di questa natura. Mosè non fa appello a nessun pentimento da parte di Israele che possa motivare il perdono; ha ben compreso che l'alleanza con Dio non si fonda sul popolo peccatore e non risponde neanche agli ordini delle persone umane, ma poggia solo sulla gratuità dell'amore di Dio che non cambia idea e resta fedele al suo amore originario³⁷. Questo amore non elimina la punizione ma garantisce la continuazione dell'alleanza e della presenza di *Jhwh* in mezzo al popolo. Veramente grande la figura di Mosè che è solidale con la sorte del popolo, intercede per esso guadagnando il perdono di Dio. Mosè non sa immaginarsi senza il popolo; è disposto a scomparire con esso o a beneficiare la salvezza insieme ad esso.

Conclusione

La pericope analizzata sottolinea la misericordia, la pietà, la fedeltà di Dio e l'amore incondizionato nei confronti di Israele. L'elezione e la chiamata di Dio non esentano dalla caduta, dal peccato che diventa lo sfondo oscuro da cui irraggia la luce della misericordia di Dio. Il riferimento al giudizio viene messo alla fine degli attributi divini. L'ira non è un aspetto sempre attivo nella natura di Dio, ma una particolare risposta ad una situazione storica, una conseguenza degli impegni disattesi dell'alleanza.

La misericordia, invece, è l'essenza di Dio che si commuove di fronte alla sua creatura, di fronte al popolo e lo ricolma gratuitamente di benevolenza e bontà.

³⁷ Cf. J.P. SONNET, *Giustizia e misericordia nella dinamica narrativa del Pentateuco*, in *La Civiltà Cattolica* 167(2016), 332-348.

Abstract

The current impetus given to synodality and ecumenical relations, in the perspective urged by Pope Francis, involves a renewed reflection on the papacy, which also drives us to retrace the historical development of the ecclesial conscience, during which the essence of the Petrine ministry gradually was defined with respect to contingent historical factors. In this perspective, having already considered in our previous issue the initial historical-theological process intertwining the Successor of Peter with the specific role recognized to the Church of Rome in the first three centuries, this article focuses on the following period, characterised by a crucial theological and institutional development, involving the awareness of the Petrine ministry universal role.

Keywords: Petrine ministry; Papal primacy; synodality; Early Church; Papacy history

La synodalité à relancer et les relations œcuméniques à intensifier reviennent parmi les perspectives les plus typiques du pontificat de François. Comme le Pape lui-même l'a remarqué, ces deux questions entraînent une réflexion documentée et sereine sur les modalités d'exercice du ministère pétrinien, dans la pleine fidélité à ses fondements divins et dans la nécessaire actualisation de ses structures¹.

C'est dans cette perspective que, dans la précédente issue de *Fides Quaerens*, j'ai proposé un parcours visant à revisiter les premières phases historiques qui, dans les trois premiers siècles de l'Église, ont formé la conscience catholique du rôle du Successeur de Pierre². Dans les pages qui suivent, je poursuivrai dans cette intention, en recueillant les témoignages sur l'affirmation de la primauté du pape en correspondance avec l'âge d'or de la patristique, du IV^e au VI^e siècle.

¹ Cf. FRANÇOIS, Constitution apostolique *Episcopalis communio* sur le Synode des évêques, 15 septembre 2018, 10.

² F. BRANCACCIO, «L'identification du rôle de l'Église de Rome jusqu'au III^e siècle. Pour une histoire de la compréhension théologique du ministère pétrinien "dans une église synodale"», dans *Fides Quaerens* X (2019), 69-89.

L'expérience de cette époque, au milieu du premier millénaire, s'impose, à la suite de l'enseignement des Écritures, en tant que point de repère obligé pour discerner les modalités de l'exercice du ministère pétrinien au service de l'unité ecclésiale, dans un contexte qui redécouvre aujourd'hui la dimension constitutive de la synodalité.

1. Le rôle de l'évêque de Rome dans "l'empire chrétien" (IV^e-V^e siècle)

Aux débuts du IV^e siècle, l'histoire de l'Église est marquée par le «tournant constantinien»: il ne s'agit pas seulement de l'acte de tolérance envers tous les cultes dans l'empire, représenté par l'Édit de Milan (313), mais aussi du déménagement de la capitale à Constantinople et surtout du début de l'ingérence impériale dans la vie de l'Église.

Dans ce contexte politique, s'ouvre une nouvelle phase de la structuration interne à l'Église, au sens d'une institutionnalisation plus solide et d'une montée du pouvoir des patriarchats.

Ces deux évolutions historiques auront des répercussions sur l'exercice et même sur la compréhension du ministère de l'évêque de Rome. C'est le contexte qu'on va explorer dans ce chapitre.

1. Le début des relations entre le pouvoir civil et l'Église

La reconnaissance des tous les cultes dans l'empire constitue le point de départ des relations entre l'État et l'Église. Auparavant, étant une minorité non reconnue et parfois persécutée, l'Église n'était pas le sujet de relations avec les institutions civiles. En même temps, la reconnaissance de l'Église offre à l'empereur une sorte de cadre juridique qui implicitement favorise son intérêt à intervenir dans la vie interne de la chrétienté.

Quelles conséquences le nouveau contexte des relations Empire-Église implique sur la primauté romaine?

a. Le "tournant constantinien"

«Que représente le "tournant constantinien" pour la primauté de Rome»? K. Schatz propose de lire deux tendances: d'un côté, «un *frein* à son développement et une entrave à son influence en Orient»; de l'autre, l'éloignement de l'empereur provoque «une sorte d'*affranchissement* de l'évêque de Rome» en Occident³.

³ K. SCHATZ, *La primauté du pape. Son histoire des origines à nos jours*, Cerf, Paris 1992, 44-45. Cf. J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain (IV^e-V^e siècles)* (= Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, sous la dir. de Gabriel LE BRAS, t. III), Sirey, Paris 1958, 427.

En effet, la fondation de Constantinople crée en Orient la «nouvelle Rome», qui va équilibrer ou remplacer le rôle de la capitale historique, même au point de vue ecclésial. Le contrôle de l'empereur sur la vie de l'Église sera très fort en Orient, et limitera la capacité de l'évêque de Rome d'affirmer ses positions dans une grande partie de l'Empire. Les tensions ne tarderont pas à se manifester.

Le premier exemple éclatant de l'influence de l'empereur sur la vie de l'Église est le premier concile œcuménique (Nicée, 325) il n'a pas été convoqué par l'évêque de Rome, ni par d'autres autorités ecclésiales, mais par Constantin lui-même, auprès de sa résidence. Faute d'actes officiels, on ne sait pas exactement qui a présidé l'assise. Généralement on reconnaît l'influence prépondérante de l'empereur, exercée à travers l'évêque Ossius de Cordoue⁴, le siège de Rome étant représenté par deux prêtres légats, qui n'auraient guère joué de rôle⁵.

Selon H. Drobner, l'influence qualifiée de pas modeste («*nicht geringen Einflu*») et la fonction de guide («*Leitungsfunktion*») exercées par Constantin sont à expliquer en relation avec sa conception du pouvoir impérial comme garant responsable («*verantwortlicher Garant*») de l'unité de l'Église et de l'État⁶.

En effet, les présupposés théoriques de ce césaropapisme naissant étaient formulés aussi par Eusèbe dans sa *Vie de Constantin*:

L'empereur, selon l'ecclésiologie eusébienne, (...) exerce effectivement le service de l'unité dans l'Église, théoriquement coextensive à l'Empire chrétien. Icône du Père par imitation du Logos, il s'attribue la fonction d'*episkopos ton extos*, chargé par Dieu de favoriser le cadre extérieur, juridique, temporel, de la prospérité de l'Église. Eusèbe appelle même l'empereur *koinos episkopos*, sorte de superévêque laïc intervenant dans les controverses théologiques, convoquant les conciles et leur donnant force de loi⁷.

Cette interprétation de ce qu'on pourrait appeler sarcastiquement «ministère impérial» ne pouvait qu'interférer avec l'élaboration de la doctrine du ministère pétrinien et de sa succession.

En revenant aux deux tendances suggérées par K. Schatz: on pourrait

⁴ G. ALBERIGO, G. L. DOSSETTI, P. P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Dehoniane, Bologna 1991, 1-2.

⁵ R. MINNERATH, *La primauté de l'évêque de Rome et l'unité de l'Église du Christ* (= Le point théologique, 63), Beauchesne, Paris 2010, 68.

⁶ H. R. DROBNER, *Lehrbuch der Patrologie*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2004, 258.

⁷ MINNERATH, *La primauté de l'évêque de Rome*, 64-65.

s'interroger si l'intervention impériale n'entravait l'influence romaine qu'en Orient; il faut aussi se demander quelle sorte d'affranchissement restait à l'évêque de Rome en Occident. C'est peut-être la même question qu'on se posait à Rome: une réponse doctrinale et opérative était donc attendue.

b. L'identité de Rome face à la montée de Constantinople

L'influence de l'empereur sur l'organisation de l'Église allait susciter en réaction l'effort de l'Église romaine pour clarifier son rôle de primauté, tant au niveau conceptuel que pratique.

Une première urgence, déjà à partir du Concile de Nicée, ramenait la réflexion de l'Église à raisonner sur les fondements de la primauté, jusque-là reconnue à Rome. Le canon 6 de Nicée, en établissant l'autorité («*tên exousian*») de l'évêque d'Alexandrie sur sa province, faisait référence à la coutume analogue («*to toiouton sunêthês*») qui existait déjà à Rome⁸. On discute encore beaucoup si ce canon témoigne en effet d'une "centralité" de Rome limitée aux régions suburbicaires⁹.

Ensuite, la montée de l'importance de Constantinople posait la question si la centralité de Rome par rapport à l'Église était mise en discussion dans sa substance: si la primauté de Rome était liée à la centralité politique de la ville, dans des contextes historiques nouveaux elle aurait bien pu être cédée à d'autres sièges. C'est dans cette direction, en effet, que s'orientaient même les canons des conciles de Constantinople I (can. 3) et de Chalcédoine (can. 28), qui se référaient aux prérogatives que Rome avait reçues au niveau ecclésial en tant que ville impériale¹⁰. À partir de ces textes, on est facilement poussé à conclure que «la position "primatiale" de Rome était donc due à son rôle de capitale de l'empire romain, ainsi que celle de Constantinople»¹¹.

L'élaboration conceptuelle qui aurait engagé l'Église romaine pour affirmer dans ce contexte les fondements de sa primauté est montrée en détail par J. Gaudemet: la pression qui vient du rôle politique de

⁸ ALBERIGO et AL., *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, 8.

⁹ Cf. N. DUR, «Le "Primat pétrinien". Le rôle de l'Évêque de Rome selon la législation canonique des conciles œcuméniques du premier millénaire», dans W. KASPER (éd.), *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo* (= Collana di teologia, 49), Città Nuova, Roma 2004, 171-201, ici 183-189.

¹⁰ Cf. sur ce point MINNERATH, *La primauté de l'évêque de Rome*, 65. Il s'appuie sur P. P. JOANNOU, *Discipline générale antique: Les canons des conciles œcuméniques*, vol. 1/1, Tip. Italo-Orientale S. Nilo, Grottaferrata 1962, 47; 91.

¹¹ DUR, «Le "Primat pétrinien"», 190.

Constantinople pousse les évêques de Rome et les pères de l'Église à bien définir la raison de la primauté romaine sur un principe bien plus théologique que historique. C'est ainsi qu'ils focalisent davantage leur attention sur la succession de Pierre¹², selon les prémisses déjà posées par Irénée et Cyprien.

Mais la montée de Constantinople, ne menace pas seulement la primauté romaine au niveau de son prestige. La «primauté d'honneur» accordée à la «nouvelle Rome» attire aussi la prétention d'affirmer une sorte de capacité juridique d'intervenir dans la vie de foi et de communion des autres Églises, y compris les Églises apostoliques. Donc, la nouvelle situation historique qui se crée au cours du IV^e siècle exige un effort ecclésial *ad intra*, visant à clarifier et institutionnaliser davantage les relations entre les Églises, pour éviter des conflits de compétence et de «primauté».

2. L'effort ecclésial d'institutionnaliser la primauté et la communion

Sous la pression de l'ingérence de l'autorité politique et des hérésies, les Églises du IV^e siècle sont motivées pour mettre en lumière les fondements originaux de leur unité et institutionnaliser davantage leurs rapports. Il s'agit d'un mouvement qui conduit vers une définition plus claire de la primauté de l'évêque de Rome.

Deux étapes sont à remarquer dans la première moitié du IV^e siècle: la réhabilitation d'Athanase par Jules I et le concile de Sardique.

a. Le ministère pétrinien selon la lettre de Jules I aux Antiochiens

En 335, dans le contexte de la controverse sur l'arianisme, le concile de Tyr avait déposé l'évêque Athanase d'Alexandrie et le concile de Jérusalem avait réhabilité Arius sous l'influence de Constantin¹³.

Cette action n'était pas formellement contraire à la tradition: «Dans la conception de l'Église ancienne, l'instance supérieure la plus proche habilitée à déposer un évêque était, en effet, le concile réunissant les évêques voisins»¹⁴. Et les décisions d'un concile étaient normalement considérées comme définitives. Mais dans ce cas, l'évidence de l'influence impériale, unie au manque d'accord entre les différentes Églises sur la gestion de la controverse ariane, créait les conditions pour reconsidérer cette tradition.

La pression décisive pour faire évoluer la coutume dans la direction

¹² Cf. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, 427-429.

¹³ DROBNER, *Lehrbuch der Patrologie*, 236.

¹⁴ SCHATZ, *La primauté du pape*, 46-47.

d'un plus fort contrôle romain arriva par l'évêque de Rome Jules I en 341. Ayant accueilli l'appel d'Athanase et d'autres évêques déposés, il adressa aux évêques orientaux une lettre qui aujourd'hui, dans beaucoup de manuels d'histoire de l'Église, est présentée comme l'un des premiers manifestes de la primauté de l'évêque de Rome:¹⁵

S'il y a eu, comme vous le dites, faute de leur part, il fallait juger l'affaire selon les canons de l'Église et non pas comme il a été fait. Vous deviez nous écrire à tous, afin que soit décrété par tous ce qui était juste. Il s'agissait d'évêques; et d'Églises qui ne sont pas n'importe lesquelles, mais des Églises qui ont été gouvernées par les apôtres eux-mêmes. Au sujet de l'Église d'Alexandrie, pourquoi ne nous a-t-on pas écrit? Ignorez-vous donc que la coutume était qu'on nous écrive d'abord, et que de là soit proclamé ensuite ce qui était juste? Si une suspicion pesait sur l'évêque d'Alexandrie, il aurait fallu en prévenir l'Église d'ici. [...] Ce que je vous signifie, c'est ce que nous avons reçu du bienheureux apôtre Pierre¹⁶.

Comme on le voit, la lettre semble harmoniser la collégialité et la primauté. La primauté de Rome se distingue en particulier pour sa compétence à traiter les questions qui concernent les autres sièges apostoliques, tels qu'Alexandrie. Et cette compétence de primauté est tirée par Jules I de ce principe: «Ce que je vous signifie, c'est ce que nous avons reçu du bienheureux apôtre Pierre». Cela apparaît comme une claire revendication du mandat pétrinien.

b. Le concile de Sardique

Selon les intentions de Jules I, les principes exposés dans sa lettre auraient dû être concrétisés par un concile réunissant les évêques d'Orient et d'Occident. Il fut convoqué à Sardique, en 342. Apparemment, l'ambition de Jules aboutit à un insuccès: les évêques orientaux restèrent sur leurs positions d'autonomie réciproque et de la séparation des juridictions de l'Orient et de l'Occident. Ensuite, ils abandonnèrent les travaux.

Paradoxalement, cet insuccès fut le ressort qui poussa les Occidentaux vers «une première tentative pour définir juridiquement la responsabilité de l'évêque de Rome dans la *communio* des évêques»¹⁷.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, La primauté du pape, 47-48; MINNERATH, La primauté de l'évêque de Rome, 67; GAUDEMET, L'Église dans l'Empire Romain, 427, 430; MACCARRONE, Romana Ecclesia - Cathedra Petri (= Italia Sacra, 47-48), Herder Editrice e Libreria, Roma 1991, 16.

¹⁶ ATHANASE, Apologie contre les ariens, 35: PG 25,308 A-B. Traduction française dans SCHATZ, La primauté du pape, 47-48.

¹⁷ *Ibidem*, 49.

Ils acceptèrent la proposition de Osius de Cordoue à savoir que les évêques déposés par un concile auraient la possibilité de s'adresser à l'évêque de Rome. À lui la tâche d'examiner le jugement et éventuellement disposer d'une nouvelle instance par un autre concile. La référence qui supporte ce choix est indiquée par l'intention d'honorer «la mémoire du saint Apôtre Pierre» (can. 3)¹⁸.

La disposition prise par les Occidentaux, jouant "en déplacement" à Sardique, n'eut pas de conséquences efficaces immédiates sur l'organisation pratique de l'Église du IV^e siècle. Sur le moment, elle représenta un compromis plutôt qu'un succès pour l'évêque de Rome, auquel on ne reconnaissait pas la faculté de juger directement en appel (une fonction qu'il exerçait déjà). Mais ils statuaient en tout cas sa primauté dans l'ordre de la communion hiérarchique¹⁹. Successivement, au V^e siècle, les canons de Sardique furent divulgués sous l'autorité de Nicée et commencèrent à diffuser la primauté pontificale dans le domaine judiciaire²⁰.

Par contre, au niveau théorique, «les canons du concile de Sardique représentent une victoire du principe apostolique sur le principe politique dans la composition des litiges des évêques»²¹ et, par leur référence à la mémoire de l'apôtre Pierre, ils contribuent à la progressive affirmation de la primauté de l'évêque de Rome en tant que présence du ministère pétrinien.

À partir de ce moment, l'histoire de la primauté de l'évêque de Rome, même si elle n'est pas toujours linéaire, a pris sa direction. Jusqu'à la moitié du V^e siècle, elle enregistre une série de témoignages, suggérant une progressive assimilation de ce principe, qui aboutira à la systématisation doctrinale de Léon I, protagoniste du Concile de Chalcedoine.

c. Témoignages de la conscience du ministère pétrinien de Sardique à Éphèse

De la moitié du IV^e à la moitié du V^e siècle, on n'enregistre pas de tournants décisifs dans la compréhension du ministère pétrinien, mais une série d'apports à sa progressive affirmation dans l'Église. Le chronographe romain de 354 répertorie la fête de la «Chaire de Saint Pierre»²².

¹⁸ Cf. C.-J. HÉFÉLÉ, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, v. I, Adrien Le Clère et C., Paris 1869, 550.

¹⁹ V. MONACHINO, «Communio e primato nella controversia ariana», dans *Archivum Historiae Pontificiae*, 7 (1969), 43-78, ici 76.

²⁰ Cf. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, 416.

²¹ MINNERATH, *La primauté de l'évêque de Rome*, 67.

²² Une étude doctorale a été spécifiquement dédiée à cette fête: D. G. RAVELLI, *La solennità della Cattedra di San Pietro nella Basilica Vaticana. Storia e formulario della messa*

Si à ce sujet on dédiait une fête liturgique, on pourrait donc déduire que la stabilité du ministère de Pierre dans sa “chaire” était associée au mystère du Christ qu’on célèbre dans le culte et donc déjà perçue dans l’horizon de la foi, plutôt que de la simple organisation ecclésiastique.

C’est peut-être en connexion avec cette «chaire», que «l’usage romain, à partir de Damase, considérait le siège romain comme la seule *sedes apostolica*»²³ : de cette façon on faisait évoluer l’usage plus ancien de parler de “*sedes apostolicae*” au pluriel, pour se référer à toutes les Églises fondées par les apôtres.

Au niveau doctrinal, une pierre miliare dans la compréhension du ministère pétrinien est posée par Optat de Milève. Ayant à fonder ses arguments dans sa polémique contre les donatistes, il maintient que le premier critère nécessaire pour appartenir à l’Église catholique est la communion avec la chaire de Pierre à Rome, sur laquelle siègent en pérennité ses successeurs²⁴.

Dans le contexte de la controverse sur le sens orthodoxe à attribuer à la formule trinitaire «trois hypostases» – une question potentiellement très dangereuse pour l’unité de la foi de Nicée, mais ne concernant que les églises orientales – Jérôme de Stridon s’adresse néanmoins au pape Damase. Dans sa lettre, il affirme la certitude que c’est à l’évêque de Rome que reviennent la responsabilité et la capacité de définir la question: «*Decernite, obsecro, si placet, et non timebo tres hypostases dicere*»²⁵.

Ambroise de Milan s’intéresse largement au ministère pétrin²⁶, en parvenant à sa fameuse synthèse: «*Ubi Petrus, ibi ergo ecclesia*»²⁷. Et en se référant aux schismatiques, il en conclut: «*Non habent Petri haereditatem, qui Petri sedem non habent*»²⁸.

Augustin d’Hippone témoigne du primat de Pierre²⁹, qui «porte la fi-

(= Liturgica opera prima, 8; Bibliotheca ephemerides liturgicae: Subsidia, 162), Centro Liturgico Vincenziano, Roma 2012. Sur les témoignages les plus anciens de cette fête au IV^e siècle, cf. pp. 58-62.

²³ MINNERATH, *La primauté de l’évêque de Rome*, p. 69.

²⁴ OPTAT DE MILÈVE, *Contra Parmenianum*, II, 2-3: CSEL 26, 36-37 (œuvre composée en 367). Cf. G. FALBO, *Il primato della chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, Coletti, Roma 1989, 186; V. MONACHINO, «Il primato nello scisma donatista», dans *Archivum Historiae Pontificiae*, 2 (1964), 7-44.

²⁵ JÉRÔME, *Epistula XV ad Damasum Papam*, 4: CSEL 54, 65.

²⁶ Cf. FALBO, *Il primato della chiesa di Roma*, 185-191; GAUDEMET, *L’Église dans l’Empire Romain*, p. 421.

²⁷ IDEM, *Enarrationes in Psalmos* 40,30: CSEL 64, 250.

²⁸ IDEM, *De poenitentia* I,7,33: SC 179,80.

²⁹ Sur ce sujet on ne peut que renvoyer à une recherche très complète publiée dans les dernières années: G. DI CORRADO, *Pietro pastore della chiesa: il primato petrino negli scritti di Agostino d’Ippona*, Città Nuova, Roma 2012. Son deuxième chapitre, en particulier, est

gure de l'Église»³⁰ et la primauté de l'Église de Rome, dans laquelle réside le primat de la chaire apostolique³¹.

C'est à cette chaire qu'il faut recourir pour trancher les questions doctrinales³² et pour avoir la certitude de la vérité de la foi, dont la succession apostolique des évêques de Rome semble être le gage³³.

Le Concile d'Éphèse de 431 semble ratifier cette idée de la continuité du ministère de Pierre dans la personne des évêques de Rome, ses successeurs. L'assemblée conciliaire accueille en effet la déclaration du prêtre légat Philippe, quand il explique que Célestin est successeur et vicaire de Pierre: en effet, celui qui est «prince et chef des apôtres, colonne de la foi, fondement de l'Église catholique (...) jusqu'à maintenant et toujours vit et juge dans ses successeurs»³⁴.

C'est une conscience qui, selon quelques auteurs, apparaît accueillie de quelque façon au niveau politique par l'édit de Thessalonique de 380. Disposant que «dans tout l'Empire il faut tenir la foi que Pierre a proclamé aux Romains et que proclament à présent Damase de Rome et Pierre d'Alexandrie», la loi impériale absorbe la notion que «la source de cette foi c'est Pierre et sa prédication à Rome». Même si «ce n'est pas Rome qui est déterminante ici, mais Rome et Alexandrie», l'édit ferait implicitement remarquer qu'il y a «une certaine différence de niveau: Rome est l'origine», l'origine de la foi que son évêque proclame³⁵.

Mais c'est surtout dans l'auto-conscience ecclésiale que le principe de la succession de Pierre évolue. À partir de cette époque, jusqu'à la synthèse doctrinale qui sera accomplie par Léon I, presque tous les évêques de Rome laissent un signe de leur conscience d'être successeurs de Pierre et «héritiers de son administration»³⁶.

dédié à une analyse détaillée des textes augustinien sur le *primatus apostolatus* de Pierre, dans le contexte d'une ecclésiologie qui a dans l'unité de l'Église sa clé de lecture.

³⁰ «*Ecclesiae figuram portans*» (AUGUSTIN, *Sermones* 76,3: PL 38,480).

³¹ Cf. AUGUSTIN, *Epistulae* 43,3,7: PL 33,163.

³² Cf. IDEM, *Sermones* 131,10: PL 38,734. D'ici a été tirée la célèbre formule «*Roma locuta, causa finita*».

³³ IDEM, *Epistulae* 53,1,2: PL 33,196.

³⁴ Traduction française dans P.-T. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, (= Histoire des Conciles Œcuméniques, 2), De l'Orante, Paris 1962, 56. Cf. E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, 5 volumes, W. de Gruyter, Berlin - Leipzig 1922-1929: I,1,3,53.

³⁵ SCHATZ, *La primauté du pape*, op. cit., pp. 51-52. L'auteur se réfère au Code Théodosien, XVI,1,2.

³⁶ SIRICE, *Epistulae*, 1,1: PL 13,1132. M. Maccarrone accorde une importance remarquable au terme «*haeredes*» employé par Sirice. Dans le droit romain, l'«héritage» indiquait en effet l'objet de la succession. Dans ce sens, cette notion pouvait compléter une certaine lacune du mot «*successio*», qui exprimait bien la séquence des évêques

C'est une identité qui les rend responsables de leur action dans l'horizon "catholique" au niveau juridique, judiciaire et doctrinal³⁷.

Vers la moitié du V^e siècle, l'Église semble avoir désormais assimilé tous les éléments de réflexion et d'expérience pour mûrir une présentation théologiquement organique et consciente du ministère pétrinien. L'expression la plus éloquente et paradigmatique de cette conscience sera la synthèse proposée par Léon I.

II. L'affirmation d'une doctrine de la papauté: de Léon I à Grégoire I

Dans la période comprise entre les pontificats de Léon I et Grégoire I, la théologie et l'exercice de la primauté semblent rejoindre désormais une forme de maturité. Les deux papes qui portent le titre «le Grand» sont en effet en mesure de marquer les frontières de cette période, pendant laquelle l'affirmation et la stabilité de l'autorité pontificale ne correspondent pas du tout à une stabilité analogue dans l'ordre social et politique³⁸.

Une vision panoramique de cette période va nous permettre de vérifier l'assimilation de la conscience ecclésiale quant à la succession de Pierre, mûrie tout au long des premiers siècles de l'ère chrétienne.

1. La synthèse de Léon I

La doctrine de Léon I s'impose au milieu du V^e siècle, non seulement par son influence directe au Concile de Chalcédoine. Cet évêque de Rome, qui semble avoir «exercé plus que ses prédécesseurs une primauté de juridiction en Occident», a été défini comme «le théologien de la primauté le plus complet du premier millénaire»³⁹, le pape qui marque «l'apogée provisoire de la papauté dans l'Antiquité chrétienne»⁴⁰.

dans les séries épiscopales, mais était insuffisante pour exprimer complètement le concept de la transmission aux évêques de la même *potestas* confiée aux apôtres par le Christ (cf. M. MACCARRONE, «La dottrina del primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali», dans CENTRO ITALIANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO, *Le Chiese nei Regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, Pannetto e Petrelli, Spoleto 1961, 633-742, ici 671-672).

³⁷ Pour les références à Damase, Sirice, Innocent I, Boniface I, Zosime et Célestin I cf. MINNERATH, *La primauté de l'évêque de Rome*, pp. 69-70; GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, 417-418.

³⁸ Dans cet article, c'est la première fois que je fais paraître le terme "pape". Ce n'est pas par hasard. En effet c'est à partir du V^e siècle que l'expression *papa*, déjà employée pour désigner tout évêque, tend à être réservée à l'évêque de Rome, en signe d'un respect particulier: cf. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, 412.

³⁹ MINNERATH, *La primauté de l'évêque de Rome*, 70.

⁴⁰ SCHATZ, *La primauté du pape*, 55.

On va maintenant mettre à l'épreuve ces définitions en consultant les témoignages sur la doctrine et l'action du pape Léon.

a. La doctrine du pape «héritier» et «vicaire de Pierre»

On pourrait distinguer la centralité de Léon I dans l'histoire de la primauté, en la vérifiant par rapport à six idées – identifiées par les études spécifiques de M. Maccarrone – autour desquelles la notion de papauté et son exercice se développent. Les six “piliers” seraient: la progressive définition de l'Église de Rome comme *sedes apostolica* par excellence, en fonction de la présence de la *cathedra Petri*; l'idée du patronage de Saint Pierre; la notion du pape comme *Vicarius Petri*; la définition de Pierre comme *initium episcopatus*; sa nécessité par rapport à la *communio apostolica*; enfin le concept et l'institution du *vice sedis apostolicae*⁴¹.

Il n'est pas possible de mener ici une étude détaillée, mais on pourrait décliner la centralité de Léon I précisément par rapport à chacune de ces idées⁴².

La réflexion de Léon I exalte surtout une idée qui devient centrale au V^e siècle pour justifier la conscience de la primauté: c'est l'affirmation claire et définitive que l'évêque de Rome succède à Pierre. Léon exprime l'idée de “succession” pétrinienne, sans employer vraiment ce mot⁴³, en définissant le pape comme «héritier», selon l'usage qu'on a déjà retrouvé en Sirice⁴⁴, et surtout comme «vicaire» de Pierre.

La prégnance théologique du terme «héritier» est bien perceptible dans les sermons de Léon. Pierre – souligne le pape – répète encore aujourd'hui dans l'Église: «Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant» et il explique que dans sa personne il faut reconnaître et honorer celui dont la dignité ne faiblirait même pas dans un héritier indigne⁴⁵.

La solidité que Pierre a reçue du Christ se transmet («*se transfundit*») aussi à ses héritiers⁴⁶. Par conséquent, l'héritage de Pierre dans ses successeurs est le fondement de la perpétuité de la foi et de l'unité de l'Église⁴⁷.

⁴¹ MACCARRONE, «La dottrina del primato papale», 633-672, en particulier pp. 634; 650; 670; 688; 707; 722.

⁴² On renvoie à la même étude de Maccarrone pour retrouver l'apport souvent décisif de Léon à la faveur des piliers de la notion de papauté. On peut partir de ces passages: *ibidem* 645; 660-663; 675-677; 683-685; 696-698; 713-714; 727-729.

⁴³ C'est encore M. Maccarrone qui relève l'absence du mot “*successor*” dans le langage de Léon, tout en soulignant que l'idée de succession reste très forte et est exprimée par d'autres termes plus juridiques (*ibidem*, 675).

⁴⁴ Cf. note n. 36.

⁴⁵ LÉON, *Sermones* 3,3: PL 54, 146.

⁴⁶ *Ibidem*, 5,4: PL 54, 155.

⁴⁷ «*Sicut permanet quod in Christo Petrus credidit, ita permanet quod in Petro Christus instituit*» (LÉON, *Sermones* 3,2: PL 54, 146).

Mais c'est surtout la formule «vicaire de Pierre» qui aura du succès dans les siècles suivants. Léon l'exprime avec clarté: ses exhortations sont la voix de celui dont il est vicaire («*cujus vice fungimur*»)⁴⁸. Il faut remarquer l'interprétation de Maccarrone sur la formule «*vice Petri*», qui ne serait pas implicite ou moins précise par rapport à «*vicarius Petri*»: plutôt, en gardant le mot «*vice*», «elle représentait la formule la plus originelle... et tout à fait en vigueur au V^e siècle pour designer la substitution d'une personne à une autre dans son office»⁴⁹. Donc il s'agirait d'une formulation qui est bien tributaire de la précision du langage juridique.

Quant aux fondements dogmatiques du concept de «*vice/vicarius Petri*», il semblent davantage mis en lumière dans un autre discours. Tout ministère – c'est le point de départ – est une participation à la puissance divine («*consortium potentiae suae*»). En effet, c'est Pierre qui a reçu une participation si grande et admirable: les autres «princes de l'Église» ne reçoivent rien de cette puissance qui ne passe par Pierre⁵⁰. Donc le vicaire n'est pas seulement celui qui vient après Pierre dans la ligne chronologique, mais celui qui puise en lui, comme à une source, la participation à sa puissance.

b. L'action de Léon I, expression de la primauté pontificale

L'apport doctrinal de Léon I à la conscience ecclésiale de la primauté pontificale est accompagné par son action ministérielle très influente. Surtout il est connu pour son apport déterminant au Concile de Chalcédoine et pour l'exercice convaincu de sa primauté de juridiction en Occident.

L'intervention de Léon à Chalcédoine fut surtout d'ordre dogmatique, plus que juridictionnel, mais elle contribua à la reconnaissance du statut de la primauté pontificale en tant que telle. Il faut se rappeler, en effet, qu'aux conciles de Nicée et Constantinople l'action de l'évêque de Rome avait été presque nulle. À Éphèse la tendance avait commencé à s'inverser après l'intervention du légat de Célestin⁵¹, mais encore au concile de 449 les légats de Léon n'avaient pas été écoutés, ni son *Tomus ad Flavianum* admis. Cet événement apparaît comme l'occasion d'un tournant décisif. Léon proteste auprès du pouvoir impérial et du clergé d'Orient, casse les décisions du «brigandage d'Éphèse», et se fait promoteur du nouveau

⁴⁸ «*Cum ergo cohortationes nostras auribus vestrae sanctitatis adhibemus, ipsum vobis, cujus vice fungimur, loqui credite*» (LÉON, *Sermones* 3,4: PL 54, 147).

⁴⁹ MACCARRONE, «La dottrina del primato papale», 684.

⁵⁰ «*Si quid cum eo commune caeteris voluit esse principibus, numquam nisi per ipsum dedit quidquid aliis non negavit*» (LÉON, *Sermones* 4,2: PL 54, 150).

⁵¹ Cf. par I.1.c.

concile qui se réunira à Chalcédoine. Les décisions doctrinales de l'assemblée reflètent cette fois entièrement le *Tomus* de Léon. Mais surtout, par son attitude, Léon s'impose comme l'autorité supérieure qui a le droit non seulement de guider, mais aussi de confirmer les décisions du Concile, en matière de foi et de discipline, comme J. Gaudemet l'a démontré dans une synthèse rapide⁵³.

De plus, le «brigandage d'Éphèse» avait entamer une série d'appels au pape (de la part du patriarche Flavien, de Théodoret de Cyr et d'Eusèbe de Dorylée) qui ouvraient une tendance consolidée et allaient renforcer la reconnaissance de fait de son autorité.

Il faut souligner à ce propos que la tendance à saisir le pape n'est pas interprétée par les experts comme une affirmation linéaire et directe de son pouvoir de juridiction.

Schatz fait remarquer qu'on considérerait ces recours «comme des appels de type supra-juridique s'adressant à une instance ayant une autorité religieuse éminente pour qu'elle intervienne en mettant en œuvre la solidarité chrétienne lorsque l'ordre chrétien était détruit»; plus que des «mesures d'autorité», par un appel au pape on attendait de lui des «manifestations de solidarité morale». Au même temps, toutefois, Schatz doit admettre que «la frontière séparant cet appel d'un véritable appel à l'instance supérieure est floue»⁵⁴.

Gaudemet précise que l'appel des évêques condamnés par le Concile de 449 ne demandait pas directement le jugement du pape, mais probablement songeaient à l'intervention de son autorité pour organiser une réparation à travers un nouveau concile. En tout cas cette autorité était reconnue⁵⁵.

Mais enfin, quelle que soit l'interprétation à donner, il faut constater que Léon se présentera comme protagoniste, plus que ses prédécesseurs, de plusieurs interventions d'ordre juridictionnelle et disciplinaire⁵⁶.

Cette tendance ne s'arrêtera pas avec lui, mais continuera avec ses successeurs, à commencer par Gélase I.

2. De Gélase I à Grégoire I

Les successeurs de Léon I – Hilaire, Simplicie et Félix III – vivent la phase historique du manque de pouvoir impérial à Rome, représentée

⁵² GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, 434-435.

⁵³ SCHATZ, *La primauté du pape*, 53.

⁵⁴ Cf. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, 443.

⁵⁵ Cf. MINNERATH, *La primauté de l'évêque de Rome*, 70.

⁵⁶ GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, 444.

par le tournant plutôt conventionnel du 476. Les historiens voient dans cette époque une situation somme tout favorable à l'autonomie du pape, du moins dans l'Italie suburbicaine.

Toutefois l'évaluation du contrôle effectif exercé par les papes sur la vie de l'Église reste difficile. Gaudemet relève que «les successeurs immédiats de Léon ne se montrent pas moins fermes que lui dans leurs affirmations de la juridiction pontificale», et se focalisent sur la lettre des évêques de Tarraconaise à Hilaire, qui «atteste la reconnaissance de la juridiction pontifical en Occident»⁵⁶. Minnerath est moins optimiste, quand il affirme que en Occident, aux V^e et VI^e siècles, le contrôle réel exercé par le pape sur l'Église ne s'étendait pas au-delà de l'Italie suburbicaine et des îles»⁵⁷.

En tout cas, même si l'exercice effectif du pouvoir de juridiction est controversé, les documents attestent inexorablement que son affirmation théorique de la part des pontifes ne fait que se développer. Dans cette direction, l'histoire retient l'œuvre de Gélase.

Affrontant la tendance de l'Église orientale à chercher son autonomie, Gélase formule en effet la primauté de la juridiction du siège apostolique sur le peuple de Dieu tout entier («*totus ovile dominici*») que le Sauveur a confié à Pierre⁵⁸. Dans ce vaste horizon catholique, Gélase raffermi le titre de «vicaire de Pierre», pour indiquer l'autorité suprême pour ce qui concerne la religion («*quantum ad religionem pertinet*»), en la distinguant de l'autorité séculière («*quantum ad saeculi potestatem*») ⁵⁹. Il arrive ainsi à saisir le principe des deux autorités, qui le rendra fameux dans l'histoire des relations Église-État: l'*auctoritas* du pape et la *potestas* de l'empereur sont autonomes chacune dans son domaine, les deux venant de Dieu; mais c'est l'autorité religieuse qui est supérieure, à cause du domaine surnaturel dont elle s'occupe⁶⁰.

À l'intérieur de l'Église, le principe gélasien débouche sur l'affirmation de la prééminence que la divinité suprême a accordée au siège du pape au dessus de tous les autres évêques⁶¹.

En matière judiciaire, ce principe stipule que le pape est le juge de toute l'Église, qu'il n'est soumis à aucun tribunal et que ses décisions ne peuvent pas être annulées⁶².

⁵⁷ MINNERATH, *La primauté de l'évêque de Rome*, 73.

⁵⁸ Cf. GÉLASE I, *Epistola V ad Honorium*: PL 59,30-31.

⁵⁹ IDEM, *Epistola IV seu Commonitorium*: PL 59,30.

⁶⁰ IDEM, *Epistola VIII ad Anastasium Imperatorem*: PL 59,43.

⁶¹ *Ibidem*,: PL 59,42-43.

⁶² Cf. IDEM, *Epistola IV seu Commonitorium*: PL 59,28. «Dès lors le principe *prima sedes a nemine iudicatur* sera constamment rappelé à Rome» (MINNERATH, *La primauté de l'évêque de Rome*, 74).

Avec Gélase, à la fin du V^e siècle la papauté semble donc avoir rejoint une sorte de sommet de son auto-conscience très élevée, qui ne sera pas toujours facile à appliquer. Le siècle suivant, en effet, manque de figures pontificales de prestige historique, avant d'arriver à Grégoire I le Grand. Au milieu du siècle, émergera par contre l'autorité impériale de Justinien et son modèle de «pentarchie», le gouvernement de l'Église par l'équilibre des cinq patriarches sous l'égide de l'empereur. Une triste expérience de l'ingérence de Justinien est celle qui concerne le pape Vigile, enlevé, transporté à Constantinople et obligé de souscrire à la condamnation des Trois Chapitres⁶³. Cet épisode constitue une grave antithèse pratique au principe théorique du «vicaire de Pierre», fortement proclamé et tenu en vigueur par Vigile aussi⁶⁴.

Ce siècle difficile s'achève avec la figure historiquement prééminente de Grégoire I, le pape qui «conclut l'âge patristique, dont il résume en soi-même le riche patrimoine, et inaugure, par ces intuitions et ses choix opérationnels dans le gouvernement de l'Église, les siècles du haut Moyen Âge»⁶⁵. Une figure complexe: homme d'action et contemplatif, homme politique et savant, compté parmi les quatre pères et docteurs de l'Église latine, il passe aussi à l'histoire comme réformateur de l'Église dans les domaines du gouvernement, de l'administration, de la liturgie. Sa compréhension du ministère pontifical et de la primauté découle de l'ensemble de sa personnalité et de sa mission, plutôt que de l'analyse de certains de ses écrits.

C'est presque paradoxal, en effet, que dans l'immense production littéraire de ce pontife qui a marqué le premier millénaire, il y a relativement peu de définitions spécifiques sur l'identité et le rôle du pape. Peut-être que cette constatation signale un moment de césure dans l'histoire de la papauté: l'insistance du successeur de Pierre sur la définition de ses titres n'est plus efficace pour légitimer sa position dans l'Église. Les définitions doctrinales et juridiques du pape ont été en effet déjà bien explorées dans les siècles précédents, mais parfois aussi abusées et affaiblies dans leur vigueur déclaratoire. C'est le moment où il faut un pape qui montre la substance de son rôle universel par la force incisive de son service, plutôt

⁶³ Cf. MINNERATH, *La primauté de l'évêque de Rome*, op. cit., p. 74. En 1909, A. Harnack a commenté que le siège apostolique n'a pas connu une situation plus critique dans l'antiquité (cité par MACCARRONE, *Romana Ecclesia*, 73).

⁶⁴ VIGILE, *Epistula ad Rusticum et Sebastianum*: PL 69,49-50; *Epistula encyclica ad universam Ecclesiam*: PL 69,54; *Fragmentum Damnationis Theodori*: PL 69,62.

⁶⁵ G. BOSIO, E. DAL COVOLO, M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli V-VIII* (= Strumenti della corona patrum, 5), Società Editrice Internazionale, Torino 1996, 103 (traduction personnelle).

que de ses déclarations. Et alors le titre de «*servus servorum Dei*»⁶⁶, qu'il s'attribue au lieu de «*papa universalis*»⁶⁷, semble aller bien au delà d'une *captatio benevolentiae*, mais pourrait être le symbole honnête de sa conception du pape, qui est surtout «*rector animarum*»⁶⁸.

On pourrait convenir que l'âme de sa réforme et de sa compréhension du ministère pontifical est dans le but «d'agir profondément en faveur de la spiritualité de ses confrères dans l'épiscopat»⁶⁹ : c'est une définition difficile à prouver, mais assez suggestive pour conclure notre parcours dédié aux successeurs de celui qui a reçu la tâche d'affermir ses frères dans la foi.

Conclusion

Est-il possible de retrouver un fil conducteur unitaire de cette histoire de la notion de papauté? Toute reconstruction d'un parcours "linéaire" risque d'être subjective ou partielle. Mais la partialité n'est pas nécessairement en contradiction avec la cohérence logique et la légitimité historique.

Je propose une hypothèse de clé herméneutique de l'histoire ancienne de la papauté à partir des principes fixés par un célèbre article de J. Ratzinger sur la *successio apostolica*⁷⁰. Dans une synthèse extrême, Ratzinger relève que, contre l'idée gnostique des traditions secrètes, l'Église primitive n'oppose pas les Écritures, mais le principe de la succession: la «succession apostolique» est en substance la présence vivante de la parole sous la forme personnelle du témoignage. C'est-à-dire que l'essence de la Parole comme *auctoritas* et *viva vox* se concrétise dans la série ininterrompue des témoins (cf. pp. 60-61). Cette série se réalise dans les Églises d'origine apostolique: donc le principe de la succession apostolique distingue épiscopat et *sedes apostolicae*. L'Église de Rome, comme siège de Pierre et Paul, concentre de façon normative la lignée des *sedes apostolicae* et devient ainsi la règle de toute succession apostolique. Donc

⁶⁶ GRÉGOIRE I, *Epistula XII*, 16a: *Gregorii I papae Registrum epistolarum. Libri VIII-XIV*, ed. Ludo M. HARTMANN (= Monumenta Germaniae Historica, Epist. II), Weidmannos, Berlin 1899, 363.

⁶⁷ IDEM, *Epistula VIII*, 29: *Gregorii I papae Registrum epistolarum. Libri VIII-XIV*, 30.

⁶⁸ IDEM, *Epistula I*, 24: *Gregorii I papae Registrum epistolarum. Libri I-VII*, eds. Paul Ewald et Ludo M. HARTMANN (= Monumenta Germaniae Historica, Epist. I), Weidmannos, Berlin 1891, 37-38.

⁶⁹ BOSIO, DAL COVOLO, MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa.*, 111 (traduction personnelle).

⁷⁰ J. RATZINGER, «Primato, episcopato e "successio apostolica"», dans K. RAHNER, J. RATZINGER, *Episcopato e primato*, Morcelliana, Brescia 1966, 45-69.

tous les évêques ont la pleine mesure de l'apostolicité dans leur lien avec Rome (cf. pp. 63-66).

Cette clé de lecture interprète le parcours historique que j'ai suivi, comme la réalisation contingente de la transmission de la parole: l'identité primaire de l'évêque de Rome est considérée dans son rôle de garantir la présence de la parole vivante, dont la succession apostolique est condition fonctionnelle.

La fonction juridictionnelle du pontife reste-t-elle donc en arrière-plan? Pas complètement. Elle appartient de façon substantielle à son rôle, car elle est implicite dans la responsabilité pontificale de garantir et de normaliser la continuité de la succession apostolique.

di Enzo Gabrieli

Abstract

The theology of the Florense Abbot swings between the era of the Fathers and the Scholastic era.

The writing is for Joachim the source of inspiration for the monastic life and opens a window to a deep contemplation of the Trinitarian mystery embodied in the history of humankind.

Only in the human and Christian experience and in the biographic path of the the Calabrian monk it is possible to understand his philosophical speculation and to position it in the doctrine of the Catholic Church.

Keywords: monastic theology, Trinitarian mystery, Joachim of Fiore, theology and history

La teologia trinitaria nel primo libro del Salterio a dieci corde

Per una breve analisi del pensiero trinitario di Gioacchino è necessario innanzitutto distinguere due problemi tra loro diversi: quello dell'esposizione vera e propria della teologia trinitaria dell'abate e quello, sorto solo successivamente alla sua morte, della condanna di alcune proposizioni di un suo scritto, perduto, riguardanti tale materia e l'attacco alla teologia trinitaria di Pietro Lombardo.

La storiografia infatti, nella maggior parte dei casi, nell'affrontare il primo problema è inevitabilmente scivolata nel secondo, confondendo in parte le cose.

In effetti, nel corso dei trent'anni che separano la stesura del primo libro dello *Psalterium decem cordarum* (appunto il trattato di teologia trinitaria dell'abate, composto nel 1183/84) dal Concilio Lateranense IV (1215), molte cose vanno cambiando. In particolare, la teologia monastica come *lectio divina* – di cui Gioacchino può essere considerato l'ultimo grande rappresentante – volge ormai al suo definitivo tramonto e si sta imponendo sempre di più l'influsso delle scuole, in particolare quelle

parigine, per la quali la teologia è “scienza” nel senso di sapere trasmissibile (*doctrina*).

È necessario dunque, per quanto riguarda la stesura del primo libro del *Salterio a dieci corde*, contestualizzare con precisione le circostanze e il clima culturale in cui l’abate calabrese maturò la decisione di dedicarsi alla riflessione sulla Trinità, separando l’analisi di tale tema dalla sentenza di condanna delle proposizioni contro Pietro Lombardo da parte del Concilio lateranense del 1215, condanna che cade appunto trent’anni dopo, in un contesto culturale assai mutato, e che vede, nella definizione dell’ortodosso dogma trinitario secondo la formulazione e il linguaggio della scolastica, il punto di arrivo di una discussione quanto meno secolare.

Gioacchino a Casamari

La prima attività esegetica di Gioacchino si concentra su una particolare lettura della storia, che mette in parallelo le persecuzioni subite dal popolo di Israele nel corso delle sue vicende, e quelle già subite, in corso o ormai prossime, riservate al nuovo popolo di Dio, la chiesa.

Queste prime riflessioni, databili almeno al 1176, si concentrano essenzialmente sui testi biblici, e in particolare dimostrano il già notevole interesse dell’allora abate di Corazzo per il libro dell’Apocalisse e per il metodo concordistico¹.

A quanto pare, invece, è solo dopo il suo arrivo nell’importante monastero cistercense di Casamari, nel Lazio, che Gioacchino allarga i suoi interessi ad altri campi.

L’abbazia laziale è uno dei centri certamente importanti non solo per l’ordine cistercense (si tratta di un’antica abbazia, riformata secondo i costumi di Cîteaux da Bernardo stesso, nel periodo da lui trascorso in Italia), ma anche per i rapporti, a più livelli, tra l’ordine francese e la sede apostolica, in quanto essa si trova relativamente vicina a Roma ed è situata in una zona in cui spesso il papa trascorre i periodi estivi (si trova infatti nei pressi di Veroli, una delle abituali residenze estive della corte papale).

Come le vicine abbazie di Fossanova e delle Tre Fontane – tutte riformate in chiave cistercense – Casamari doveva essere un notevole centro culturale, anche se mancano notizie precise sulla consistenza, alla fine del XII secolo, della sua biblioteca, né vi è testimonianza, a parte quella

¹ Il riferimento è a quello che viene considerato il primo scritto di Gioacchino, databile appunto al 1176, la cosiddetta *Genealogia*; il testo è pubblicato in G.L. POTESTÀ, *Die «Genealogia». Eine frühes Werk Joachims von Fiore und die Anfänge seines Geschichtsbildes*, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 56 (2000), 55-101.

stessa degli scritti di Gioacchino, di monaci autori di una qualche opera originale attivi in questo monastero².

Proprio a Casamari, dunque, Gioacchino giunge in un periodo compreso tra il settembre 1182 e l'agosto 1183, spinto a quanto sembra da una duplice motivazione: da un lato cercare quei contatti necessari per perfezionare l'affiliazione del suo monastero calabrese all'ordine cistercense, dall'altro, assai probabilmente, proprio per dedicarsi alla riflessione e usufruire di una biblioteca più fornita di quanto potesse essere quella del suo monastero³.

Sono infatti proprio i testi composti o iniziati a Casamari in questi anni che testimoniano il fatto che l'abate calabrese abbia avuto senza dubbio a sua disposizione le principali opere di Bernardo (nello *Psalterium* cita esplicitamente il *De consideratione*); vi legge con ogni probabilità gli scritti di Pietro Alfonsi, un ebreo convertito da cui trae ispirazione per l'interpretazione trinitaria del nome divino ebraico; ancora, secondo gli studi più recenti, potrebbe aver avuto a disposizione proprio nel monastero laziale l'opera di Abelardo *Theologia scholarium*, dal momento che sembra possibile una sostanziale convergenza tra l'impianto del primo libro dello *Psalterium*, riguardante la trattazione dottrinale delle definizioni dogmatiche trinitarie, e la più matura opera di Abelardo sullo stesso tema⁴.

Dunque, innanzitutto, a Casamari Gioacchino si apre ad una serie di letture di autori recenti o contemporanei che in precedenza gli erano precluse.

L'ambiente di Casamari inoltre, come abbiamo detto, porta Gioacchino se non nel cuore stesso della cultura e della spiritualità cistercense, certamente in uno dei centri italiani più aperti e vivaci, tra quelli riformati da Cîteaux: la circolazione di monaci eminenti e di manoscritti doveva essere già rilevante, anche se toccherà il suo massimo

² Per la biblioteca di Casamari, vd. il volume di A.M. ADORISIO, *Dinamiche librerie cistercensi: da Casamari alla Calabria. Origine e dispersione della biblioteca manoscritta dell'abbazia di Casamari*, Casamari 1996.

³ È il testo della *Vita* anonima a suggerire che Gioacchino si fosse recato a Casamari per tentare di concludere l'iter di affiliazione all'ordine cistercense: cf. H. GRUNDMANN, *Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza*, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 16 (1960), pp. 437-546, [ristampa: H. GRUNDMANN, *Ausgewählte Aufsätze*, II, Stuttgart 1977, 255-360; trad. it.: *Per la biografia di Gioacchino da Fiore e di Raniero da Ponza*, in H. GRUNDMANN, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, a cura di G.L. POTESTÀ, Roma 1997, 101-202, a cui mi riferirò in seguito].

⁴ A. GHISALBERTI, *Monoteismo e trinità nello «Psalterium decem cordarum»*, in *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, Atti del 5° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore 16-21 settembre 1999, a cura di R. RUSCONI, Roma 2001, 168.

nei decenni successivi⁵.

I tre monasteri laziali di Casamari, Fossanova – a cui verrà affiliata l'abbazia di Corazzo – e delle Tre Fontane erano certamente i centri di riferimento per tutti i monaci transalpini che dalla Francia – e in particolare da Cîteaux stessa e da Clairvaux – si recavano a Roma per i rapporti con la curia papale. E con ogni probabilità (se non vi erano già stati precedenti rapporti, a noi sconosciuti) sarà proprio l'abate cistercense di Casamari, Geraldo – nipote di un altro Geraldo, monaco ad Igny, primo abate cistercense di Fossanova, sesto abate di Clairvaux e protomartire dell'ordine, ed egli stesso personaggio ben considerato dai pontefici – a introdurre Gioacchino nell'ambiente della curia pontificia di Lucio III, presente a Veroli nella primavera del 1184⁶. Qui, come è noto, Gioacchino interpreta un'oscura profezia ritrovata tra le carte di un cardinale da poco defunto, e durante questo suo soggiorno in curia sembra guadagnarsi, forse anche grazie a questa sua interpretazione – giuntaci sotto il titolo di *De prophetia ignota* – la fiducia di Lucio III⁷.

Come ricordano le fonti coeve, in quell'occasione ottenne dal papa una *licentia scribendi*, ovvero una sorta di autorizzazione preventiva a scrivere in materia dottrinale. Con tutta probabilità gli venne garantito di poter procedere liberamente e senza timori nella sua ricerca, dietro l'impegno di sottoporre alla sede romana le grandi opere, una volte terminate. Anche i rapporti con gli ambienti della curia pontificia contribuiscono pertanto, e forse in misura preponderante, a portare Gioacchino nel cuore dei dibattiti culturali e teologici più vivi di quel periodo, e dunque anche alla volontà di affrontare le tematiche trinitarie, dopo aver ricevuto un'autorizzazione papale in tal senso⁸.

⁵ Per tutto il problema, cf. A.M. ADORISIO, *Dinamiche librerie cistercensi*.

⁶ La figura di Gerardo, abate di Casamari nell'ultimo squarcio del XII secolo, è stata oggetto recentemente degli studi di F. FARINA - I. VONA, *L'abate Giraldo di Casamari, amico fraterno di Gioacchino da Fiore, legato pontificio in Germania, in Francia, in Inghilterra, promotore del nuovo complesso monastico, arcivescovo di Reggio Calabria*, Casamari 1998. Per un breve sguardo, cf. anche F. FARINA, *Giraldo, abate di Casamari, nelle relazioni con i Normanni e con gli Svevi*, in *Federico II e Casamari*. Atti del Convegno nazionale di studi per l'ottavo centenario della nascita di Federico II (1194-1250) (Casamari, 16 settembre 1995), Casamari 1996, pp. 55-77; B. BOLTON, *Gerald of Casamari between Joachim of Fiore and Innocent III*, in *Florensia* 13/14 (1999-2000), 31-43.

⁷ M. KAUP, *De prophetia ignota. Eine frühe Schrift Joachims von Fiore*, Hannover 1998 (Monumenta Germaniae Historica, Studien und Texte, 19) [trad. it.: GIOACCHINO DA FIORE, *Commento a una profezia ignota*, a cura di M. KAUP, Roma 1999 (Opere di Gioacchino da Fiore. Testi e strumenti, 10)].

⁸ G.L. POTESTÀ, *La visione della storia di Gioacchino: dal modello binario ai modelli alfa e omega*, in *Gioacchino da Fiore tra Bernardo*, 184.

È lo stesso Gioacchino, nel prologo dello *Psalterium decem cordarum*, ad attestare il fatto che fu proprio a Casamari che egli iniziò la sua grande produzione rappresentata dalle sue tre opere principali: in un primo tempo infatti egli si dedicò alla *Concordia*; quindi si volse a commentare l'Apocalisse, e infine alla problematica trinitaria, scrivendo il trattato che corrisponde al primo libro del *Salterio*: «Essendo io posto nel monastero medesimo, iniziai, e in parte conclusi il primo libro dell'opera; il secondo e il terzo non (li iniziai) lì allora né (li conclusi) nel medesimo tempo, ma circa due anni dopo»⁹. La stesura dunque del primo libro del *Salterio a dieci corde*, dedicato, ancora secondo le parole dell'abate, allo «strumento musicale (*de vaso musico*) che, con grande proprietà simbolica, si attribuisce al Padre, da cui tutto proviene»¹⁰, si pone nel periodo 1183/1184.

La genealogia della discussione

In questo periodo, la discussione sulla materia trinitaria era ancora piuttosto accesa, come si era visto solo pochi anni prima durante il concilio lateranense III (1179)¹¹.

Ma la discussione in effetti era già vivace da almeno cent'anni, cioè da quando Anselmo d'Aosta, nel 1076, aveva composto il suo *Monologion*: in esso viene presentata una determinata, chiara ed essenziale trattazione del tema trinitario con l'indiscussa radice unitaria. Le discussioni e le polemiche si susseguono nel corso dei decenni seguenti: ne prendono parte lo stesso Anselmo, Roscellino e Pietro Abelardo negli anni 1119-1121, quest'ultimo contestato (e condannato al concilio di Soissons nella primavera del 1121) da Alberico di Reims. Dopo la condanna, Abelardo riformula in modo ampio e organico la dottrina trinitaria nella *Theologia scholarium*, la cui versione definitiva, molto ampia e articolata, risale agli anni 1137-1139. Quest'opera costituisce un punto decisivo per il successivo dibattito trinitario, ne rappresenta anzi un imprescindibile testo di partenza, tanto per la raffinata elaborazione concettuale, quanto per la ricchezza del materiale biblico, patristico e filosofico analizzato. Da Abelardo dipendono sia Pietro Lombardo, suo discepolo, che ultimò i *Libri quatuor sententiarum* intorno al 1150, sia Bernardo di Clairvaux e Guglielmo di Saint Thierry, i quali, pur con critiche puntuali, in realtà mo-

⁹ GIOACCHINO DA FIORE, *Psalterium decem chordarum*, Venetiis 1527, f. 227^{va}.

¹⁰ *Ivi*, f. 227^{vb}.

¹¹ Riprendo in breve il quadro presentato da GHISALBERTI, *Monoteismo e trinità*, 165-167. Rimando a questo studio per i singoli riferimenti.

strano di averne subito l'influsso proprio a proposito dell'impianto teologico della trattazione trinitaria, incentrato sull'espansione dell'intelligenza della fede.

Un'ulteriore data significativa per il dibattito trinitario è senza dubbio il 1179, anno in cui si tiene, sotto Alessandro III, il terzo concilio lateranense. Proprio al concilio alcuni maestri chiesero un provvedimento di censura nei confronti della teologia di Pietro Lombardo, in particolare per una sua tesi riguardante il non-valore dell'umanità di Cristo. Alessandro III intendeva condannare le *Sentenze* del Lombardo per la nuova terminologia aristotelizzante: la condanna non ebbe seguito perché un gruppo di cardinali filolombardiani vi si oppose¹².

Nel medesimo volgere di anni, sembra accentuarsi la polemica tra «teologia monastica» e «teologia scolastica»: Gualtiero di San Vittore, nel suo scritto *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, redige un aspro attacco contro quattro teologi a suo giudizio aristotelizzanti: Pietro Abelardo, Gilberto de la Porrée, Pietro di Poitiers e Pietro Lombardo. Gualtiero attribuisce a tutti e quattro eresie ed errori in campo trinitario e cristologico, ambiti trattati con «leggerezza scolastica». Nel suo scritto, inoltre, il vittorino pare accusare apertamente Pietro Lombardo di professare una *quaternitas* in campo trinitario¹³.

Il contesto in cui si muove e si inserisce Gioacchino (come ormai cistercense e come abate in contatto con la curia pontificia) presenta dunque un dibattito ancora in piena ebollizione ed evoluzione, che non era ancora giunto a cristallizzare un dogma preciso in materia trinitaria e in cui un autore come il Lombardo, che nel 1215 diventerà un'autorità di riferimento, rischiava ancora di essere censurato per le sue opinioni teologiche.

Il primo libro del Salterio a dieci corde: genesi e fonti

È ancora lo stesso Gioacchino a raccontare, sempre nel prologo dello *Psalterium*, le circostanze in cui avrebbe ricevuto quell'illuminazione (intuizione o visione) che lo spinse a dedicarsi alla stesura del trattato trinitario. Nella festa di Pentecoste trascorsa a Casamari (ma la circostanza della festività potrebbe essere simbolica, trattandosi della festa dello Spirito santo donato agli apostoli), durante la recita di alcuni salmi in onore dello Spirito santo, egli si sarebbe trovato in difficoltà per un improvviso vacillare della fede, una *haesitatio* sulla conoscibilità e credibilità del cen-

¹² G. DI NAPOLI, *Gioacchino da Fiore e Pietro Lombardo*, in *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 71 (1979), 631.

¹³ GHISALBERTI, *Monoteismo e trinità*, 178, nota 31.

trale articolo di fede sul Dio uno e trino, «come se fosse troppo difficile da capire o credere, che le tre persone fossero un solo Dio e che il Dio uno fosse al tempo stesso nient'altro che le tre persone della divinità». Con grande spavento, temendo per la salvezza della propria anima, l'abate invocò lo Spirito santo per conoscere il mistero della Trinità, quello Spirito che Gesù aveva promesso di inviare ai suoi per accedere all'intelligenza di ogni verità (Gv. 16,13). Cominciò dunque a recitare alcuni salmi, ed ecco apparirgli nell'animo la forma triangolare del salterio decacorde (nominato due volte nei salmi: Ps. 33,2 e 92,4); in tale forma gli si rivelò così nettamente il mistero della santa Trinità che egli sentì l'immediato bisogno di esclamare: «Quale Dio è grande quanto il nostro Dio? Tu sei un Dio che fa miracoli!»¹⁴.

Nel momento di tale "intuizione geometrica" sorse dunque in Gioacchino una nuova comprensione e concezione relativa all'unità della sostanza o essenza divina, che esiste non separata per sé ma nella triade delle persone. Con tale concezione egli in effetti si pone in polemica con la formulazione della dottrina trinitaria da parte delle scuole parigine, e in special modo, anche se l'abate non ne fa esplicitamente il nome, con Pietro Lombardo, che era già stato accusato, dalla scuola vittorina, di professare una "quaternità".

Se dunque, secondo il racconto di Gioacchino, all'origine del trattato *De contemplatione Trinitatis* (il titolo del primo libro del *Salterio*), sembra esserci quella che gli studiosi hanno definito «la visione di Pentecoste», è necessario tener presente che alcune letture fatte evidentemente a Casamari avevano spinto l'abate a riflettere proprio sulle tematiche trinitarie, fino alla decisione di dedicarvi uno specifico trattato, con l'intento di controbattere alle formulazioni scolastiche più recenti relative al tema trinitario.

Le letture che sembrano aver giocato un ruolo determinante in questa direzione sono principalmente due: Bernardo di Clairvaux e Pietro Alfonsi.

È proprio seguendo Bernardo, infatti, che Gioacchino polemizza contro la razionalizzazione del dogma trinitario compiuta in ambito scolastico, metabolizzando per questa via il contrasto tra teologia monastica e teologia scolastica. In particolare, Bernardo, nel *De consideratione* (testo citato espressamente da Gioacchino), aveva denunciato un errore trinitario incentrato sull'ammissione di una quarta divinità (*quaternitas*); egli non la attribuisce direttamente ad alcuno, ma scrive: «la quaternità infatti è una connotazione specifica dell'universo, non una caratteristica della divinità. Dio è Trinità. Dio è ciascuna delle tre persone. Se si vuole

¹⁴ *Psalterium decem chordarum*, f. 227^{ra}-227^{va}.

aggiungere come quarta la divinità, sono convinto che non la si debba adorare, perché non è Dio ... Ma è meglio lasciar perdere questo quarto elemento, che accogliamo senza onore»¹⁵.

L'abate calabrese, nel suo trattato trinitario, pare riprendere puntualmente il dibattito di Bernardo contro tale concetto e, polemizzando contro eretici lontani (Sabellio e Ario), sembra aver di mira in effetti la teologia trinitaria di Pietro Lombardo, di cui non fa tuttavia, almeno in quest'opera, menzione esplicita (cosa che invece sembrerebbe aver fatto nel perduto *De unitate seu essentia Trinitatis*, condannato dal concilio, e ha fatto, senza però approfondimenti, nel *Tractatus de vita sancti Benedicti*)¹⁶.

Un secondo scrittore che ha sicuramente influito sul pensiero di Gioacchino è Pietro Alfonsi, un ebreo spagnolo convertito al cristianesimo nel 1106, autore di un volume di *Dialogi* che godettero di un certo successo. L'opera di Pietro Alfonsi era conosciuta e circolava nel mondo cistercense, dal momento che alcuni manoscritti che ce la tramandano provengono proprio da Cîteaux (due mss., databili tra XII e XIII secolo) e da Clairvaux (una copia, del XIII secolo)¹⁷. Alcuni capitoli dei *Dialogi* contengono riflessioni sulla Trinità che vengono riprese puntualmente da Gioacchino: si tratta dell'interpretazione trinitaria del nome di Dio, secondo le lettere ebraiche con cui veniva scritto (IEUE e le singole sillabe IE, EU, UE)¹⁸, e dell'esegesi, anch'essa in chiave trinitaria, di due passi biblici (da Isaia e dall'Apocalisse) relativi alla proclamazione del *Sanctus*¹⁹.

È poi ipotizzabile che anche l'"intuizione geometrica", che risolve i dubbi trinitari di Gioacchino con la visione del triangolo del salterio a dieci corde, derivi proprio da Pietro Alfonsi, che, nell'interpretazione del nome ebraico di Dio, aveva usato proprio la figura del triangolo per rappresentare simbolicamente la Trinità, disponendo le sillabe IE, EU e UE ai

¹⁵ BERNARDO DI CLAIRVAUX, *De consideratione*, V, VII, 15, in SAN BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Trattati*, Milano 1984, 915.

¹⁶ C. BARAUT, *Un tratado inédito de Joaquín de Flore: De vita sancti Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam*, in *Analecta Sacra Tarraconensia* 24 (1953), 76-77: «Abolita primo impietate Sabellii, qui personas negavit, secundo pravitate Arrii, qui unitatem scidit, tertio blasphemia Petri, qui unitatem a Trinitate dividens, quaternitatem inducit».

¹⁷ Richiama l'attenzione sulla tradizione manoscritta cistercense dell'opera di Pietro Alfonsi F. ROBB, *Joachimist Exegesis in the Theology of Innocent III and Rainier of Ponza*, in *Floresia* 11 (1997), 147, nota 55.

¹⁸ Per gli aspetti generali cf. B. MCGINN, *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, Genova 1990 (Opere di Gioacchino da Fiore. Strumenti, 2), 185-187.

¹⁹ V. DE FRAJA, *Una vocazione d'oltralpe: Iohannes de Baiona, monaco fiorentino*, in *Floresia* 11 (1997), 52-53.

vertici del triangolo e il nome intero IEUE nel mezzo²⁰.

Il passo in più che Gioacchino compie è quello di rapportare la figura geometrica del triangolo a quella, evocativa ed eloquente, del salterio a dieci corde; la simbologia viene così allargata, dal momento che le dieci corde tese tra i due lati obliqui e uguali simboleggiano da un lato i nove cori angelici e l'uomo, posto alla sommità della gerarchia celeste in virtù dell'incarnazione, dall'altro i sette doni dello Spirito Santo e le tre virtù teologali.

Infine, un terzo autore che recentemente è stato indicato come una delle possibili fonti del trattato trinitario di Gioacchino è Pietro Abelardo e la sua *Theologia scholarium*. L'influenza della teologia trinitaria di Abelardo può essere giunta a Gioacchino verosimilmente attraverso le opere di Bernardo e di Pietro Lombardo, con i quali l'abate dialoga in vario modo nei suoi scritti, ma come abbiamo visto non si può neppure escludere che l'abate calabrese abbia potuto consultare direttamente la *Theologia scholarium* di Abelardo in qualche biblioteca delle abbazie dove egli soggiornò (in particolare a Casamari). Si possono identificare in effetti alcuni punti di contatto precisi: il tema del *Bonum* (sommo bene) come ciò che nella Trinità rende comune a molti ciò che è proprio di uno solo, e dunque come caratteristica che mostra una singolare capacità unificatrice; l'annotazione, di carattere logico-grammaticale, circa l'uso di persona al plurale, a proposito della Trinità; la riflessione sulle tre caratteristiche divine di potenza, sapienza e volontà/amore, e delle rispettive persone della Trinità a cui sono attribuibili; la comune difesa della via della similitudine, dal momento che, dice Gioacchino, «l'infermità della nostra capacità non può contemplare le cose invisibili di Dio se non attraverso le cose sensibili»²¹.

Il contenuto simbolico dei numeri

Gioacchino, nella stesura delle sue opere, gioca ripetutamente con il significato simbolico dei numeri. Il numero tre naturalmente occupa un posto del tutto privilegiato, particolarmente per il suo valore trinitario. Secondo l'ordine esposto da Gioacchino stesso, nella trilogia dei suoi scritti principali la *Concordia* è la prima opera, dedicata al Padre, segue poi l'*Expositio in Apocalypsim*, dedicata al Figlio, e infine viene lo *Psalterium decem cordarum*, dedicato alla Spirito santo.

²⁰ F. ROBB, *Did Innocent III Personally Condemn Joachim of Fiore?*, in *Florensia* 7 (1993), 84-86, nota 44.

²¹ *Psalterium decem chordarum*, f. 229^{ra-b}.

A sua volta, il *Salterio* si divide in tre libri, «perché tre sono le persone della divinità, in cui risiede la bellezza della nostra fede»²²; il primo libro (*De contemplatione Trinitatis*) si attribuisce al Padre, il secondo (*De numero psalmorum et de perfectione vel significatione ipsius numeri*) al Figlio, il terzo infine (*De institutione psallentium*, brevissimo e pensato forse solo per completare il numero tre) allo Spirito santo. A sua volta ancora, il primo libro, il vero e proprio trattato di teologia trinitaria, si suddivide ulteriormente in sette parti, dette *distinctiones*, con un simile valore simbolico.

Dopo aver impostato su basi linguistiche la distinzione tra unità, singolarità e pluralità, nella prima *distinctio* Gioacchino fa una solenne e articolata professione di fede trinitaria. In essa, riconosciuta la provenienza non direttamente dalla sacra scrittura del termine Trinità, collaudato dai Padri e dai concili, l'abate formula secondo lo schema dei maestri l'enunciazione del credo trinitario (*Psalterium*, I, 1, f. 231v).

Viene anche introdotta la figura del salterio decacorde di Davide (che in effetti, più che un vero e proprio triangolo, è un trapezio isoscele con la base minore cortissima). Essa è il filo conduttore del trattato, dal momento che per l'abate è figura eloquente del mistero trinitario: si tratta di un vero e proprio *sacramentum fidei*, per il particolare accesso al mistero che consente. Vi sono infatti due note peculiari dello strumento che Gioacchino valorizza in modo originale: l'espansione spaziale e quella temporale.

L'unità della sostanza delle tre persone della Trinità viene paragonata all'unità della figura del salterio, che pure è formato da tre angoli (*cornua*) specifici. Ugualmente, come l'unità dello strumento – rappresentato visivamente dal *circulus* o *rotunditas*, cioè dal foro centrale dello strumento – non annulla le *extremities* del salterio, così l'unità della sostanza nella Trinità non annulla le tre persone divine (*Psalterium*, I, 2, f. 233r). Tramite tali immagini, Gioacchino polemizza contro il triplice errore nella definizione della Trinità rappresentato dal sabellianesimo, che riduce la Trinità a una mera triplicità di nomi vuoti di realtà, dall'arianesimo, che pone nella Trinità una gradazione scindendone l'unità sostanziale, e dal quaternarismo, che negando il nesso di reciprocità fra le persone e la sostanza, concepisce quest'ultima come qualcosa di distinto realmente dalle persone, quasi come un quarto elemento (*quartum aliquid*)²³ (*Psalterium*, I, 3, 234va).

²² *Ivi*, f. 227^{va}.

²³ Cf. A. TAGLIAPIETRA, *Il "prisma" gioachimita. Introduzione all'opera di Gioacchino da Fiore*, in GIOACCHINO DA FIORE, *Sull'Apocalisse*, trad. e cura di A. TAGLIAPIETRA, Milano 1994, 86.

La figura triangolare del salterio è capace di evocare la relazione delle persone divine con lo spazio del mondo: il Padre-Oriente, dal quale inizia la vita del cosmo, si relaziona al Figlio-Aquilone, dove le opere di Dio ottengono la vittoria sul diavolo; entrambi si relazionano allo Spirito-Meriggio australe, che dona il fulgore della luce e la vita dal suo calore (*Psalterium* I, 4, f. 237ra).

Gioacchino ricorda poi che i difformi vertici o angoli del salterio si relazionano anche temporalmente, evocando come il mistero della Trinità sia entrato nel tempo e come il tempo sia entrato nella manifestazione della Trinità. Nella figura triangolare, i tre angoli/vertici rappresentano le tre persone divine e ogni persona indica un principio – il Padre come principio del Figlio, il Padre e il Figlio come unico principio dello Spirito Santo (in questo Gioacchino è uno strenuo difensore del *Filioque*, contro le posizioni della chiesa greca) e lo Spirito santo come principio non solo della creazione ma anche dell’invio del Figlio nel mondo.

L’angolo in alto è più ampio rispetto ai due in basso, perché indica il Padre in quanto principio assoluto delle relazioni trinitarie. Esso rivela l’eternità del Padre, che resta imperscrutabile affinché venga temuto, mentre negli altri due angoli si rivela la manifestazione temporale del Figlio e dello Spirito santo, che si svelano nel tempo per partecipare gli uomini la conoscenza e l’amore, e in cui tutta la Trinità si fa conoscere per farsi amare (*Psalterium*, I, 5, 239ra). Traspare così in Gioacchino l’intento pedagogico della rivelazione trinitaria, che promuove il passaggio da uno stato di servitù-obbedienza a uno stato di amicizia-carità.

Gioacchino ritiene che tale intento pedagogico della rivelazione trinitaria abbia richiesto il monoteismo antico, al fine di preservare la fede degli Ebrei, che sarebbe stata turbata dalla rivelazione del nome trinitario. L’età veterotestamentaria appare infatti connotata come un’età puerile: un popolo di bambini non avrebbe capito l’unità intima della Trinità, ma avrebbe pensato a una divisione, a tre dèi più che a un Dio trino. Il monoteismo veterotestamentario fu così un’intrascendibile verità, ma anche una forma di incompletezza. Il monoteismo trinitario della nuova alleanza è invece il segno dei tempi adulti, maturi, carichi di un’intelligenza spirituale più piena.

Nel linguaggio biblico veterotestamentario, secondo l’esegesi patristica, Dio aveva tuttavia rivelato qualcosa che lasciava intravedere il mistero trinitario, ad esempio quando vengono usati per indicare Dio termini al plurale, o manifestando solamente ai profeti il Figlio e lo Spirito della

sua bocca. La rivelazione trinitaria dunque, rispettando la pedagogia divina, viene situata in una progressione che fa gioco con la storia e occulta per un tempo ciò che svela in un tempo successivo di pienezza e compimento (*Psalterium* I, 6, f. 239v). Tale movimento e progressione della storia è letta, in questa fase della riflessione di Gioacchino, secondo uno schema nettamente binario, con il Padre e l'età veterotestamentaria da una parte, il Figlio e lo Spirito santo e l'età neotestamentaria dall'altro. Non compare ancora alcuna idea di progressione tra l'età del Figlio e quella dello Spirito santo.

Il percorso di Gioacchino prosegue con un tracciato che si può definire di «Trinità onomastica», nella convinzione che i nomi manifestino le differenze delle tre persone senza incrinare l'unità della Trinità. Ancora una volta si tratta di un tema presente in Abelardo, che colloca, all'inizio della sua *Theologia scholarium*, l'avvio della rivelazione con il Timore di Dio, ed il suo perfezionamento con l'Amore-Carità. L'abate esplicita che Dio-Padre è nominato *Timor* per la sua grande potenza, perché quanto più uno è potente, tanto più è temuto; il Figlio è nominato Sapienza, perché «il Timore è inizio della Sapienza», e lo Spirito santo è nominato Carità, perché, come dice l'Apostolo, la pienezza della legge è l'amore e «*quod si ita est, liquet quod initium sapientie in timore est, finis autem in caritate*» (*Psalterium* I, 6, f. 241ra).

Nella settima e ultima *distinctio* Gioacchino sviluppa la nozione di pienezza del tempo in rapporto alle dieci corde trasversali poste nello strumento musicale. In queste ultime sono designati gli angeli e gli uomini santi. Egli spiega allora come la figura aiuti a comprendere fino in fondo il significato dell'appartenenza degli angeli e dei beati al mistero trinitario: essi sono come le dieci corde che attraversano il salterio, fissate sui due lati che vanno a formare i due angoli della base, ossia fissate nel Figlio e nello Spirito santo, che operano congiuntamente (*Psalterium* I, 7, f. 242rb)²⁴.

Cristologia e pneumatologia. Il secondo libro dello *Psalterium* e il secondo libro della *Concordia*

Se fino al 1185 Gioacchino pensa al dispiegamento della storia umana secondo uno schema binario, suddiviso in età dell'Antico Testamento – segnata principalmente dall'azione del Padre – ed età del Nuovo Testamento – segnata dall'azione del Figlio e dello Spirito santo –, negli anni

²⁴ Anche per l'analisi del contenuto del primo libro dello *Psalterium*, cfr. più ampiamente il quadro presentato da GHISALBERTI, *Monoteismo e trinità*, 168-177.

immediatamente successivi matura una svolta fondamentale nella sua visione²⁵. Tale svolta è documentata dalla stesura del secondo libro dello *Psalterium* (che si presenta «esternamente» come una complicata spiegazione circa il modo in cui i centocinquanta salmi del salterio manifestino la Trinità), parallela alla composizione del secondo libro della *Concordia*. Gioacchino vi lavora, secondo quanto dichiara nel prologo dello *Psalterium*, circa due anni dopo aver concluso il primo libro di quest'opera, quindi intorno al 1186.

In queste sezioni, Gioacchino affronta ancora il tema della Trinità, secondo una nuova prospettiva e simbologia: la Trinità stessa, infatti, dichiara nell'Apocalisse: «Io sono l'alfa e l'omega». Per l'abate allora la lettera alfa maiuscola (Α) indica che le persone sono tre e che il Figlio e lo Spirito santo sono mandati dal Padre, posto al vertice di essa (*missio*). Anche le tre *virgule* dell'omega minuscola (ω) rivolte verso l'alto indicano le tre persone: la *virgula* mediana, che deriva dalle altre due, indica lo Spirito santo che procede in pari modo dal Padre e dal Figlio (*processio*). L'omega maiuscola (Ω, che però l'abate intende come un cerchio perfetto) rappresenta infine l'unità divina. Le due figure dell'alfa maiuscola e l'omega minuscola rinviano a due visioni differenti dei rapporti fra Trinità e storia: modello ternario (tre ordini, tre *status*) e modello binario (due popoli, due Testamenti; si tratta del modello che Gioacchino aveva applicato nei suoi primi scritti).

Questi due modelli vengono chiamati *prima diffinitio* e *secunda diffinitio*²⁶.

È dunque a partire dal secondo libro del *Salterio a dieci corde* e del secondo libro della *Concordia*, in cui affronta il tema delle due *diffinitiones*, che Gioacchino introduce, nella questione del rapporto tra Trinità e storia, un «modello dei tre» e nel contempo si pone il problema di ritrovare un ritmo ternario anche nel «modello dei due». Poiché si tratta di due differenti proiezioni del medesimo mistero teologico, l'abate è convinto che i due modelli non si escludano a vicenda e si sforza anzi di integrarli reciprocamente.

Di fatto, il suo nome e la sua eredità dottrinale resteranno legati a quello ternario, che rappresenta l'aspetto più innovativo della sua dottrina: nella storia si succedono, in parziale sovrapposizione tra loro, i tre

²⁵ Il passaggio da una interpretazione all'altra è analizzata in POTESTÀ, *La visione della storia di Gioacchino*.

²⁶ Ivi, 194-198. La questione è affrontata analiticamente in E. R. DANIEL, *The Double Procession of the Holy Spirit in Joachim of Fiore's Understanding of History*, in *Speculum* 55 (1980), 469-483; MCGINN, *L'abate calabrese*, 176-179.

status del Padre (*tempus ante legem et sub lege*, in cui ha prevalso l'*ordo coniugalis*), del Figlio (*tempus sub gratia*, caratterizzato dall'*ordo clericalis*), e dello Spirito santo (*tempus sub ampliori gratia*, che sarà caratterizzato dall'*ordo spiritalis*).

Il terzo *status*, iniziato in germe sia al tempo di Elia sia a quello di san Benedetto, si profila come epoca di pienezza e di perfezione della storia. Ne saranno protagonisti i monaci (ossia l'*ordo spiritalis*), benché gli altri due ordini – coniugati e chierici – non siano destinati a scomparire del tutto, così come il Padre e il Figlio non cessano di operare nell'epoca dello Spirito santo.

Una simile visione della storia, tripartita secondo il modello della Trinità, e in cui ognuna delle tre epoche viene attribuita come propria a ciascuna delle tre persone della Trinità, era già stata prospettata da alcuni autori del XII secolo. In particolare, è possibile ipotizzare una conoscenza, da parte di Gioacchino, di alcune opere di Onorio Augustodunense, di Ruperto di Deutz e di Anselmo di Havelberg²⁷.

Gioacchino, come fa ad esempio Anselmo, prospetta una visione della storia come percorso «in avanti», che implica, nella storia dell'uomo, forme via via più elevate di vita spirituale e di conoscenza del mistero divino. Centrale diventerà, a questo proposito, l'interpretazione del passo paolino «La nostra conoscenza è imperfetta e imperfetta la nostra profezia. Ma quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà. [...] Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente» (I Cor. 13, 9-12). La condizione di perfezione maggiore appartiene ancora alla storia, non all'eternità. In questo senso, la sua visione della storia si pone contro quella della tradizione medievale agostiniana²⁸.

Per Agostino, la storia ha già raggiunto, con l'incarnazione, la passione e la resurrezione di Cristo, il suo *climax*; Cristo è l'evento ultimativo, il compimento di tutte le profezie dell'Antico Testamento e di tutto il divenire storico. «Che Adamo abbia trascinato gli uomini alla rovina, che Cristo li abbia redenti – questo in fondo è tutto il contenuto della

²⁷ H. GRUNDMANN, *Studi su Gioacchino da Fiore*, Genova 1989 (Opere di Gioacchino da Fiore. Strumenti, 1), 93-98; E.R. LERNER, *Refrigerio dei santi: il tempo dopo l'Anticristo come tappa del progresso terreno nel pensiero medievale*, in ID., *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, Roma 1995, 28-32.

²⁸ Sull'esegesi di questo testo chiave in Gioacchino, cf. H. MOTTU, *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore. Ermeneutica e teologia della storia secondo il «Trattato sui quattro Vangeli»*, Casale Monferrato 1983, 182-198.

«concezione della storia» cristiana dopo Agostino. E tutto questo contenuto è già realizzato: dopo Cristo per ciascun uomo c'è solo *una* questione decisiva – non una questione che investe la storia, bensì la vita religioso-personale: se professa la propria fede in Cristo e partecipa della grazia, oppure no. Tutto dipende da questo; il resto è indifferente. Soprattutto, è indifferente quello che accadrà ancora nel futuro terreno; infatti fino alla fine di questo mondo terreno non può accadere altro che una professione delle «verità della fede cristiana» così come è accaduto finora»²⁹.

Gioacchino invece ritiene come ormai imminente una nuova svolta nella storia, e che lo *status* dello Spirito santo, già iniziato come *germinatio* sia durante lo *status* del Padre con Elia ed Eliseo, sia nello *status* del Figlio con san Benedetto, si affermerà ben presto con la sua piena *fructificatio*, con una nuova dispensazione di grazia ancora maggiore.

I tre *status* nel *Tractatus de vita sancti Benedicti*

Questa visione ternaria della storia, maturata nel secondo libro dello *Psalterium* e nel secondo della *Concordia* sulla base della riflessione relativa da un lato al succedersi, nel corso della storia, dei tre *genera christianorum* – coniugati, chierici e monaci –, e dall'altra al pensiero trinitario sulle *diffinitiones* alfa e omega, diviene la preoccupazione teorica fondamentale nella stesura di due sezioni del *Tractatus de vita sancti Benedicti*. Quest'opera, mantenuta da Gioacchino forse in una dimensione strettamente "privata", non finalizzata alla diffusione fuori dal chiostro, si caratterizza come una raccolta di alcuni sermoni su tematiche monastiche³⁰. Due di essi in particolare interessano la visione ternaria della storia: quello dedicato in modo specifico alla sezione liturgica della *Regola* di Benedetto, in cui il triplice notturno della liturgia domenicale viene interpretato proprio in rapporto al manifestarsi del mistero trinitario nella storia, e l'ultimo, che pare una sorta di autodifesa di Gioacchino, volta a dimostrare che

*«illud autem pretermittendum non est, quod nullus mihi adhuc occurrit locus in Scripturis autenticis, qui in hoc tertio statu spiritaliter solvi nequeat, et qui mystice in hoc articulo interpretari non possit»*³¹.

²⁹ H. GRUNDMANN, *Studi su Gioacchino da Fiore*, 80.

³⁰ Il *Tractatus de vita* è stato pubblicato, senza sostanziali commenti, da C. BARAUT, *Un tratado inédito*, 33-122. Per la complessa stratificazione redazionale, cf. V. DE FRAJA, *Percorso storico e significato del monachesimo benedettino nell'“Expositio vite et regule beati Benedicti” di Gioacchino da Fiore*, in *Cristianesimo nella storia* 22 (2001), 381-435.

³¹ BARAUT, *Un tratado inédito* cit., 71. Cf. DE FRAJA, *Percorso storico e significato*, 384, nota 9.

Qui inoltre per la prima volta egli prospetta che, dopo la venuta dell'Anticristo, Satana verrà incarcerato e si aprirà in terra un'età sabbatica, il famoso *millennium* della *ligatio Satanae* di Ap. 20. Il periodo destinato a seguire la sconfitta dell'Anticristo – di cui Gioacchino non specifica mai la durata, ma che pare comunque assai breve – rappresenterà una condizione nuova di perfezione sulla terra, venendo di fatto a coincidere con il terzo *status* attribuito allo Spirito santo³².

Tale convinzione viene poi esposta in modo più sistematico nelle varie tappe e opere di commento all'Apocalisse (*Praephatio super Apocalypsim*, *Enchiridion super Apocalypsim*, *Liber introductorius in Apocalypsim*, *Expositio super Apocalypsim*) e negli ultimi libri della *Concordia*, scritti completati tra il 1196 e il 1199. Famoso a questo riguardo è il passo del quinto libro della *Concordia*, in cui Gioacchino presenta la gradualità e la crescita di perfezione da uno *status* all'altro:

Primus ergo status in scientia fuit. Secundus in sapientia. Tertius in plenitudine intellectus. Primus in servitute servili. Secundus in servitute filiali. Tertius in libertate. Primus in flagellis. Secundus in actione. Tertius in contemplatione. Primus in timore. Secundus in fide. Tertius in charitate. Primus status servorum est. Secundus liberorum. Tertius amicorum. Primus senum. Secundus iuvenum. Tertius puerorum. Primus in luce syderum. Secundus in aurora. Tertius in perfecto die. Primus in hieme. Secundus in exordio vernis. Tertius in estate. Primus pertulit urticas. Secundus rosas. Tertius lilia. Primus herbas. Secundus spicas. Tertius triticum. Primus aquam. Secundus vinum. Tertius oleum. Primus pertinet ad septuagesimam. Secundus ad quadragesimam. Tertius ad festa paschalia»³³.

Conclusione cristologica-pneumatologica

Questa lunga premessa sulla via trinitaria tramite cui Gioacchino giunge a vedere la storia come divisa in tre grandi *status*, di cui il terzo, già iniziato ma non ancora pienamente sviluppato, costituirà un ulteriore e notevolissimo passaggio ad una perfezione di grazia maggiore, è indispensabile per comprendere la cristologia e la pneumatologia dell'abate calabrese. Il nocciolo del problema è infatti la questione se Gioacchino,

³² Analizza la sezione dedicata in modo più specifico al problema dell'Anticristo ormai alle soglie G.L. POTESTÀ, *I luoghi dell'Anticristo*, in corso di stampa.

³³ GIOACCHINO DA FIORE, *Liber Concordie Novi ac Veteri Testamenti*, V, Venetiis 1519, f. 112^v.

postulando un'età, uno *status*, pertinente allo Spirito santo, considerato di fatto superiore (*sub ampliori gratia*) rispetto all'età del Figlio, abbia con questo «compromesso nelle sue spiegazioni – pare senza volerlo – la piena sufficienza di Gesù Cristo»³⁴.

A questo riguardo, riportiamo le riflessioni di due studiosi che, se pur non sistematicamente, hanno comunque affrontato il problema della cristologia di Gioacchino proprio in rapporto alla pneumatologia. I risultati a cui i due autori giungono sono diversi: Henry Mottu, autore di un'approfondita ricerca dedicata a *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore. Ermeneutica e teologia della storia secondo il «Trattato sui quattro Vangeli»*, analizza l'ultima opera dell'abate sul duplice piano dei principi esegetici e della teologia della storia, ed evidenzia il risorgere, in Gioacchino, di un arcaismo di natura apocalittica: proprio la chiave dell'apocalittica, «madre di tutta la teologia cristiana», può motivare e rivalutare la particolare cristologia gioachimita³⁵. Bernard McGinn, autore di una valida sintesi generale sul pensiero dell'abate, smorza i toni, ritenendo che le ricerche possano «confutare le accuse che la sua (di Gioacchino) concezione dei tre *status* contrasti l'ortodossia della fede circa la centralità di Cristo nella storia della salvezza»³⁶.

La «manifestazione dello Spirito» di H. Mottu

Un quadro denso e problematico viene presentato da H. Mottu, nella dettagliata analisi di quella che fu, molto probabilmente, l'ultima opera di Gioacchino, non conclusa per il sopraggiungere della morte, i *Tractatus super quattuor Evangelia*. Quest'opera è stata definita come «il più radicale» degli scritti gioachimiti autentici³⁷.

Riguardo la cristologia e la pneumatologia di Gioacchino, lo studioso si concentra in particolare su alcuni episodi evangelici e sull'interpretazione esegetica datane dall'abate, basata sull'analisi dei diversi significati delle figure evangeliche e dei «tipi» a cui esse rimandano. I passi in questione sono l'episodio di Simeone, le nozze di Cana, il colloquio con Nicodemo³⁸.

³⁴ H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959-1969, II/1, 558.

³⁵ MOTTU, *La manifestazione*, 285-291.

³⁶ MCGINN, *L'abate calabrese*, 190-191.

³⁷ M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Age. A Study in Joachimism*, Oxford 1969, 27.

³⁸ Per l'episodio di Simeone (Lc 2, 25-32), cf. MOTTU, *La manifestazione*, cit., pp. 116-131; per le nozze di Cana (Gv 2), cf. 161-167; per l'incontro tra Gesù e Nicodemo (Gv 3), 167-173. Sintetizzo di seguito le linee essenziali del commento di Mottu sui tre episodi.

Circa l'episodio di Simeone, del suo accoglimento del bambino Gesù tra le sue braccia, del suo rendimento di grazie con il *Nunc dimittis*, Mottu ritiene che vi sia, in Gioacchino, una sorta di sdoppiamento della cristologia. Infatti si può riferire la cristologia a due diversi ordini di significati: o a Giovanni battista bambino, il quale, come segno tipizzato, designa Cristo con l'ordine dei chierici; oppure al bambino Gesù che designa il dono dello Spirito santo con l'ordine monastico. Nel primo caso, Cristo è compimento di una profezia; nel secondo, Cristo è tipo di un avvenimento futuro. Sembra pertanto che vi siano due cristologie in Gioacchino: l'una è concepita come il coronamento, ancora imperfetto, di una attesa; l'altra come la profezia, ancora incoativa, di un altro compimento.

Ma ad ogni modo, a titolo di compimento incompleto o a titolo di profezia incoativa, la cristologia non è l'ultima parola dell'opera salutare di Dio per il mondo. Certo è l'ultima parola dell'era "battista", ma non è che la prima parola dell'era "spirituale". La cristologia dell'età di Giovanni battista non si oppone staticamente a quella dell'età "spirituale": la prima si vede sostituita e assunta dalla seconda. Le separa la loro diversa origine e il loro diverso fine; ma le unisce la loro comune peregrinazione nel corso dello svolgimento della Chiesa.

Se la cristologia vera e il cristianesimo vero non sono quelli che vediamo, ciò significa che quello che vediamo è certamente imperfetto, ma è pure latore, a titolo potenziale, di un futuro rinnovamento radicale. In altre parole: c'è nel cristianesimo che vediamo una cristologia che simboleggia la fine di un cristianesimo e un'altra cristologia annunciatrice di un rinnovamento del cristianesimo. Ma è lo Spirito che decide della cristologia che finisce e di quell'altra cristologia; è vera, cioè profetica, solo una cristologia che sia gravida di pneumatologia. Così tutto il cristianesimo viene posto insieme in crisi e in movimento da questa tensione interna che lo travaglia. L'idea di Gioacchino non è la dissociazione relativamente banale dell'umanità di Gesù opposta alla divinità di Cristo: si tratta, più che di una prospettiva derivante da una deviazione dal dogma classico delle due nature, di una presa di coscienza di tipo storico, secondo cui una rappresentazione di Cristo, un certo modo di vivere la nostra obbedienza al Signore, un'area di civiltà stanno per esaurire le proprie possibilità, mentre sta lentamente nascendo un altro modo di vivere la fede in Cristo, nella povertà e nel rifiuto delle mediazioni istituzionali.

Qui sono pertanto posti di fronte non l'umanità e la divinità di Cristo, non due modi di confessare la presenza di Cristo (*diversitas fidei*), ma la

fine di una cristologia e la nascita di un'altra cristologia, due modi totalmente diversi di vivere il medesimo mistero cristico (*proprietas religionis*).

L'esegesi dell'episodio delle nozze di Cana occupa tutta l'ultima parte del primo dei tre *Tractatus super quatuor evangelia*³⁹.

Gioacchino si sofferma principalmente sulla trasformazione miracolosa dell'acqua cambiata in vino da Gesù, cioè della lettera trasfigurata in interpretazione spirituale. Tutta l'esegesi di questo episodio ruota attorno a questo divenire, a questa "conversione" dell'acqua (l'intelligenza letterale) in vino (intelligenza spirituale): *conversio, commutatio, convertere* ne sono i concetti più significativi.

Si tratta certamente della conversione della lettera in spirito, ma anche della trasformazione della lettera evangelica in intelligenza spirituale, poi della conversione strutturale e istituzionale della Chiesa quale la vediamo, secondo i vari stadi della storia, in una *nova religionum Ecclesia*; infine, ancor più profondamente, del passaggio di ciò che, nella Trinità, concerne il Figlio a quello che è attribuito allo Spirito, essendo Cristo il "tipo" dello Spirito.

Il soggetto della trasformazione dell'acqua in vino, secondo l'esegesi dell'abate, non è più propriamente Cristo, ma lo Spirito. Il Cristo storico delle nozze di Cana si limita ormai a simboleggiare l'azione futura dello Spirito. Perciò Gioacchino fa osservare riguardo a Gv. 2, 6: «Pertanto i servi riempiono d'acqua le giare, che Gesù tuttavia cambia in vino, perché i semplici maestri di scuola insegnano la scienza della lettera ai figli della Chiesa; ma è lo Spirito che cambia tale scienza in Spirito, cioè in intelligenza spirituale, perché, essendo egli solo lo Spirito di verità, insegna tutta la verità agli eletti»⁴⁰.

Come dunque un tempo Gesù cambiò l'acqua in vino, così oggi lo Spirito trasforma la vana *scientia littere* dei *simplices magistri scholarum* in intelligenza spirituale. Ma l'agente, il soggetto di questa seconda trasformazione non è più Gesù, è lo Spirito. Gesù non è più *la Persona*, attorno alla quale tutto si organizza; diviene lui stesso il simbolo, la cifra dell'azione di un altro soggetto: «*homo Christus Iesus Spiritum veritatis, qui docet omnem veritatem, designat*»⁴¹.

La relazione tra la cristologia e la pneumatologia si identifica con il rapporto di un "tipo" con un "antitipo", dell'immagine con l'essenza,

³⁹ GIOACCHINO DA FIORE, *Tractatus super quatuor Evangelia*, a cura di E. BUONAIUTI, Roma 1930 (Istituto Storico Italiano per il Medioevo. Fonti per la storia d'Italia, 67), 191-202.

⁴⁰ *Tractatus super quatuor Evangelia*, 196-197.

⁴¹ *Ivi*, 192.

della promessa con il compimento. All'interno della Trinità, ciò che è attribuito al Figlio diventa perciò il "tipo" di ciò che appartiene allo Spirito; il Cristo annuncia lo Spirito, ma questi non rimanda, come nel Nuovo Testamento, a quello. Lo Spirito convertirà un'altra volta ciò che era stato convertito imperfettamente da Cristo; la *conversio* diventerà *commutatio*; lo Spirito verrà a perfezionare ciò che era stato intrapreso un tempo da Cristo. Il che non genera peraltro, come precisa esplicitamente Gioacchino nel testo, una divisione nell'unità delle persone della Trinità. In seno al mistero trinitario, concepito "economicamente", l'avvento dello Spirito segna la manifestazione piena dell'opera e della persona di Cristo. Il rinnovamento dello Spirito *raddoppia* in qualche modo lo potenza della novità portata da Cristo.

Accanto a passi estremamente pneumatologici come quello delle nozze di Cana, se ne incontrano altri, come quello dell'incontro tra Gesù e Nicodemo, la cui esegesi è risolutamente cristologica. Qui infatti pare che Gioacchino attribuisca la spiritualizzazione futura non allo *status* dello Spirito, ma all'irradiamento del solo Figlio⁴².

La cristologia che l'abate sviluppa nel passo dei *Tractatus* dedicato a Gv. 3, 1-21 è, secondo lo studioso, molto particolare: si tratta di una cristologia essenzialmente *kenotica* ed *esemplarista*. Nel corso infatti del commento a Gv. 3, 16, Gioacchino medita sul famoso testo cristologico della lettera ai Filippesi (Fil. 2), da cui trae la seguente argomentazione:

«Ebrei e i Saraceni affermano di credere nel Dio che ha creato cielo e terra; ma, poiché non sanno che il Maestro di umiltà (*Magister humilitatis*) è veramente il Figlio di Dio, non hanno nulla in comune con il Salvatore. Che dico di coloro che affermano di credere in Dio, ma non è stato dato loro di credere nella Trinità, mentre non possono ottenere la salvezza eterna neppure coloro i quali, pur credendo nella Trinità, non vogliono tuttavia imitare o sopportare l'obbrobrio di Cristo (*imitari aut perpeti obprobria Christi*)? Perché così? Perché chi crede in Dio senza conoscere la sua volontà o, se la conosce, non la compie, come potrebbe conseguire la vita eterna promessa dal Figlio di Dio? Dunque, affinché gli uomini conoscessero la volontà di Dio e, confermati da così grande esempio, fossero in grado di compiere quello che conoscevano, il Figlio di Dio, 'pur essendo di natura divina, spogliò se stesso, assumendo forma di schiavo e divenendo simile agli uomini, apparso in forma umana'. Che significa? Molte cose ad ogni modo. Innanzitutto che, come abbiamo

⁴² MOTTU, *La manifestazione*, cit., p. 169.

detto, Dio ci rivela il suo amore; inoltre che Dio ci dà in lui un esempio di pazienza salutare e di umiltà; infine che ciò si verificò per sopprimere l'antico diritto del diavolo (*diaboli ius antiquum*) e per consentire al genere umano, liberato dal diritto di questa lotta, con la sconfitta del diavolo, di rendere gloria all'Altissimo»⁴³.

Qui Gioacchino dà un triplice significato all'abbassamento del Figlio di Dio: 1) rivelazione dell'amore di Dio; 2) esempio di umiltà e di pazienza; 3) saldo del tributo dovuto al diavolo secondo l'antica dottrina dell'espiazione.

Mottu vede, nell'insistenza di Gioacchino sulla tematica dell'abbassamento del Figlio, accenti «francescani» *ante litteram*; Cristo, *magister humilitatis*, gli appare infatti come l'esatto «antitipo» di Nicodemo, *magister in scientia legis*, imbevuto della propria scienza e impedito così di comprendere le parole spirituali di Cristo⁴⁴.

Il tema dell'umiltà e della pazienza di Cristo, che si presenta come l'esempio da seguire dal momento che con l'incarnazione e la passione ha mostrato all'uomo la via dell'abbassamento e del dono di sé, è assai ricorrente nella spiritualità monastica, e in particolar modo in quella cistercense. Da questo punto di vista Gioacchino, più che "inventare" una attenzione nuova alla via dell'umiltà, si inserisce in una tradizione ben consolidata⁴⁵.

L'inserimento in tale tradizione monastica e cistercense spiega anche perché l'abate calabrese insista in modo pressoché esclusivo sull'autoannientamento di Cristo, sulla sua umiliazione: in effetti, né in questo passo, né negli altri due paralleli del *Tractatus* in cui è citato Fil. 2, Gioacchino menziona o commenta i versetti successivi del testo paolino che trattano della croce e poi, soprattutto, dell'esaltazione di Cristo e del suo titolo di *kurios*⁴⁶. La sua riflessione si limita all'umiliazione di Cristo e sembra ignorare il suo dominio su tutte le cose.

È dunque proprio all'interno della tradizione esegetica monastica e cistercense che si motiva la maggiore attenzione all'abbassamento di Cristo, a detrimento del suo dominio sulle cose; attenzione che invece, letta di per sé, sembrerebbe avere per corollario un pensiero non cristocentrico, in cui Cristo, iscritto a tal punto nel tempo e considerato come un semplice anello della storia della salvezza, pare non essere più l'*articu-*

⁴³ *Tractatus*, pag. 262, r. 14 - 263, r. 1

⁴⁴ MOTTU, *La manifestazione*, 172.

⁴⁵ Cf. *supra*, note 41-43.

⁴⁶ MOTTU, *La manifestazione*, 170-171.

lus temporis, il nodo centrale della storia. Nell'insieme della tradizione monastica invece, la sottolineatura quasi unilaterale dell'abbassamento e dell'umiliazione di Cristo era funzionale a motivare e a fornire di significato profondo le scelte ascetiche proprie dello stesso monachesimo, quali la penitenza, l'umiltà, il sacrificio e l'obbedienza, le virtù per eccellenza del monaco.

La visione dell'abate calabrese secondo B. McGinn

McGinn distingue tra le processioni eterne nella Trinità e le missioni temporali, vale a dire la missione del Figlio nell'incarnazione e quella dello Spirito nel dono della grazia. Sebbene infatti questa distinzione introduca una nota "scolastica" da cui l'abate rifugge, qualcosa di simile non pare estraneo alle sue stesse intenzioni⁴⁷.

Nella natura divina stessa, la processione dello Spirito santo dal Padre e dal Figlio non implica in alcun modo la minima inferiorità, almeno non più di quanto faccia l'origine del Figlio dal Padre. Gioacchino insiste sulla uguaglianza delle tre persone e sulla completa identità di ognuna con l'intera sostanza divina. Egli è in linea con la tradizione della dottrina trinitaria sia orientale sia occidentale, secondo cui lo Spirito santo viene identificato con il legame d'amore che unisce le tre persone in maniera indissolubile. La complessità delle relazioni tra il Figlio e lo Spirito santo deriva dal fatto che entrambe le persone sono anche inviate nel mondo. La comprensione della missione da parte dell'abate calabrese si fonda su Agostino, anche se con l'accento particolare che Gioacchino conferisce a tutto ciò che egli mutua da altri. D'importanza particolare, per comprendere il suo punto di vista circa i ruoli della seconda e della terza persona, è la sua adesione al principio di Agostino che distingue ciò che la Scrittura dice di Cristo secondo «*quid in eis sonet secundum formam Dei, in qua aequalis est Patri, et quid secundum formam servi quam accepit, in qua minor est Patre*»⁴⁸.

Distinguendo tra missione e dono, Gioacchino afferma che «*missio ad eum pertinet tantum qui alium vel alius mittit, donatio et ad eum potest pertinere qui mittitur et ad eum qui mittit*»⁴⁹. Ciò spiega cosa egli intendesse dire con l'affermazione: «*Sola missio manet in causa*»⁵⁰.

⁴⁷ MCGINN, *L'abate calabrese*, 188.

⁴⁸ AGOSTINO, *De Trinitate*, 1, 11, 22, citato in MCGINN, *L'abate calabrese*, 188 (p. 212, nota 82).

⁴⁹ *Psalterium decem chordarum*, I, 2, f. 235^{va}.

⁵⁰ *Ibidem*, II, f. 258^{ra}.

In questa prospettiva, non è solo il Padre ad inviare il Figlio, ma anche lo Spirito santo, in quanto l'uomo-Dio è inviato dalla Trinità per attuare la salvezza dell'uomo e per dare inizio alla rivelazione della comprensione spirituale che pertiene alla terza persona. Il Figlio riceve dal Padre in quanto egli è Dio, ma in quanto uomo riceve anche i doni dello Spirito santo da riversare sui suoi seguaci, le membra del suo corpo. Lo Spirito santo, la persona che procede dai due, è pure da loro stessi inviata nel mondo.

Lo Spirito che entra nel cuore dei fedeli e che sarà effuso più pienamente nell'imminente terzo *status* non può sostituirsi a Cristo, ma poiché è lo Spirito mandato dal Salvatore viene a completare l'opera che il Dio uomo ha iniziato.

Gioacchino, prospettando uno *status* dominato dallo Spirito, che completa e perfeziona l'età inaugurata da Cristo, non intende mettere da parte la centralità stessa di Cristo; al contrario, come sostiene nell'interpretazione della visione dell'Apocalisse riguardo all'Agnello ritto in mezzo al trono e circondato dai quattro esseri viventi (Ap. 5,6), «inter hos enim Christus medius fuit. Sed quare in medio throni? Quia et ipse thronus generaliter e duobus perficitur testamentis. Quasi ergo in medio throni et quatuor animalium et seniorum tamquam occisus visus est agnus Dei, quia et ipse est (ut ait apostolus) pax nostra que fecit utraque unum, medium parietem solvens macerie» (Ef. 2,14)⁵¹.

Al pari di Bernardo di Clairvaux, Gioacchino è più interessato all'opera salvifica di Cristo come fonte e modello della nostra salvezza, che alla speculazione sulla modalità dell'unione di divinità e umanità nella persona di Cristo.

La sua teologia della redenzione, basata sull'umile discesa del Verbo nella carne, cosicché noi possiamo essere salvati dalla fede amorevole in lui, è del tutto conforme alla visione monastica tradizionale, in particolare quella dei grandi scrittori cistercensi.

In questo contesto monastico-cistercense si inserisce coerentemente la cosiddetta *Oratio* (che in uno dei due manoscritti che la tramandano è intitolata *Soliloquium*), in cui Gioacchino, rivolgendosi direttamente a Cristo, riflette sul mistero dell'incarnazione e della passione. Centrale è l'analisi dei motivi per cui, tra le persone della Trinità, fu proprio il Figlio, e non il Padre o lo Spirito santo, ad incarnarsi e a subire la passione.

Anche in questo caso, riveste grande importanza l'intento pedagogico del mistero trinitario, poiché è solo attraverso l'umiliazione, l'abbassa-

⁵¹ GIOACCHINO DA FIORE, *Expositio in Apocalypsim*, Venetiis 1527, f. 111^{rb-va}. Considerazioni su questo passo in MCGINN, *L'abate calabrese*, cit., 191.

mento e la pazienza nella sofferenza che l'uomo può educarsi alla grazia di cui farà dono lo Spirito santo⁵².

Come i suoi predecessori monastici, Gioacchino pone l'accento sui *magnalia Christi*, i più grandi misteri salvifici della vicenda terrena di Cristo, la natività, la passione, la resurrezione e l'ascensione, che egli vede rivelati nei quattro esseri viventi che rappresentano i quattro vangeli; ma egli supera i propri predecessori attribuendo un ruolo speciale alla quinta grande opera del redentore, l'invio dello Spirito santo, che ebbe inizio nel giorno di Pentecoste, ma avrebbe avuto un'ulteriore diffusione all'inizio del terzo *status*, con una nuova discesa dello Spirito, e avrebbe raggiunto il suo compimento nella perfetta spiritualizzazione di tutti i salvati nella resurrezione generale e nell'ottavo giorno dell'eternità. Per Gioacchino, lo Spirito santo non è sostitutivo della figura di Cristo, né integra una qualche insufficienza nella sua opera di salvezza, per quanto la natura progressiva della comunicazione che lo Spirito fa dell'opera di Cristo conferisca un aspetto particolare alla concezione gioachimita delle missioni divine⁵³.

⁵² Il testo del *Soliloquium* o *Oratio* è stato pubblicato, senza sostanziali commenti, da P. DE LEO, *Una preghiera inedita di Gioacchino da Fiore*, in *Rivista storica calabrese*, n.s. 9 (1988), 99-114. Tale testo non ha ancora attirato l'attenzione degli studiosi.

⁵³ MCGINN, *L'abate calabrese*, 191.

Abstract

This article aims to demonstrate the basic indeterminacy and chronic, non-application of human rights which end up being unfulfilled and perhaps utopian human tensions. By analyzing the history and current situation of human rights, attempts are made to trace future scenarios by demonstrating how, in order to implement a right that is actually respected, it is necessary to return to its source, that is, the concept of duty.

Keywords: human rights, duty, globalization

Il lento sviluppo dei Diritti umani: dal mondo antico ai giorni nostri

I diritti umani da sempre si presentano come un argomento estremamente articolato e complesso, ricco di implicazioni pratiche oltre che filosofico-giuridiche, motivo per cui su gli stessi sono stati scritti fiumi d'inchiostro e condotti numerosi studi, anche se a tutt'oggi in diverse parti del mondo, tali diritti vengono sistematicamente violati e ignorati¹.

La storia stessa dei diritti dell'uomo si presenta come «una strada accidentata e irta di ostacoli»², quasi a voler mostrare come anche i processi storici che hanno determinato l'emersione dei suddetti diritti, siano convulsi e non sempre di agevole lettura.

Ciononostante non si può prescindere da una, seppur veloce, analisi del retroterra storico che ne ha determinato lo sviluppo e successiva affermazione. In virtù di consolidata prassi, si è soliti far principiare la storia dei diritti umani in un periodo ricompreso fra il XVII e il XVIII sec.³,

¹ A. CASSESE, *I diritti umani oggi*, Laterza, Bari 2009, 3. L'autore afferma che: «Quasi ogni giorno i quotidiani riferiscono di discriminazioni, massacri, torture, sparizioni, violenze di oppositori politici. Gli abomini e la sopraffazione non sono certo nuovi nella storia ma hanno ora trovato un nuovo criterio di classificazione: violazione di questo o quel diritto umano».

² Cf. M. FLORES, *Storia dei diritti umani*, Il Mulino, Bologna 2008, 10.

³ A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani dai diritti dell'uomo ai diritti delle donne*, Il Mulino, Bologna 2013, 20. L'autrice riporta che: «(I diritti umani) si impongono attraverso movimenti di trasformazione sociale, culminanti prima nella *Glorious Revolution* inglese, poi nella Rivoluzione americana, infine, e soprattutto, nella Rivoluzione francese e nel rovesciamento dell'*Ancien Regime*».

lasso di tempo in cui, per la prima volta, gli uomini detengono diritti «semplicemente in quanto esseri umani»⁴.

Occorre però notare come, già in periodi storici ben più risalenti nel tempo, sia possibile individuare quelli che potremmo definire come gli “antecedenti storici” o archetipi dei diritti dell’uomo. Un esempio significativo è, a tal proposito, rappresentato dal codice di Hammurabi che costituisce un’importante testimonianza del modo di concepire il diritto nella civiltà Babilonese e assieme una delle più antiche e complete raccolte di leggi pervenuteci⁵.

In apertura del testo del summenzionato codice si trova la seguente dichiarazione, fatta da Hammurabi stesso: «Affinché il potente non opprima il debole, e per dare giustizia all’orfano e alla vedova, io scrissi le mie preziose parole sulla Stele e la posi di fronte alla mia statua che porta il titolo Re di giustizia a Babilonia»⁶.

Il brano riportato, lascia trasparire una sentita attenzione verso i soggetti percepiti come più deboli all’interno della società, unitamente all’intenzione di dar vita ad un *corpus* di leggi tali da eliminare ogni abuso di potere e ogni ingiustizia. Anche nell’antichità classica si assiste, a livello normativo, ad una certa attenzione verso la tematica delle prerogative dell’uomo e in particolare nel mondo Greco⁷

⁴ J. GRIFFIN, *Discrepancies between the Best Philosophical account of Human Rights and the International Law of Human Rights*, in “*Proceedings of the Aristotelian society*”, 2001, 101.

⁵ Detto codice si compone di un prologo, una parte conclusiva e di ben 282 disposizioni ordinate dal Re Hammurabi di Babilonia e fatte scolpire, in caratteri cuneiformi, su di una stele di basalto, rinvenuta a Susa nell’Elam. Notizie tratte da *Hammurabi*, v. in *La Piccola Treccani, dizionario enciclopedico*, vol. V, Marchesi grafiche, Roma 1995.

⁶ Il testo del documento è ripreso da G.R. DRIVER-J.C. MILES, *The Babylonian Law*, vol. II, Clarendon Press, Oxford 1952, 96. Dalla lettura del testo riportato si ricava, fra l’altro, un aspetto rilevante dato dalla collocazione della stele riproducente il testo normativo, che essendo posta innanzi alla statua del sovrano, si trovava in un luogo pubblico della città e dunque accessibile al popolo. L’antica raccolta di disposizioni era pertanto pubblicamente consultabile garantendo, in tal modo, la piena conoscenza della legge.

⁷ Nell’antica Grecia particolarmente significativo è il caso della potente *poleis* di Atene, ove nacque il concetto stesso di democrazia e dove si registrano importanti novità nel modo di percepire i diritti del singolo. Illuminante è, in tale senso, il celebre “*Epitaphios Logos*” di Pericle, così come tramandato dallo storico Tucidide. Nel testo del discorso Pericleo emergono i caratteri fondanti del sistema di governo Ateniese quali: il concetto di democrazia e quello di meritocrazia, trova altresì espressione un esplicito rimando alle leggi non scritte (per tali intendendosi quelle regole non codificate in un testo normativo ma rispettate dalla comunità che, di fatto, rappresentano diritti umani *ante litteram*) e che, in caso di trasgressione, risultano sanzionabili con il disonore (è possibile in ciò riscontrare un collegamento con quello che più tardi sarà chiamato diritto all’onore, che rap-

prima e Romano⁸ poi, vennero varate leggi e riforme⁹ che tennero conto di tali aspetti ricollegando, tuttavia, gli stessi non all'uomo in quanto essere non aggettivato, bensì all'uomo considerato come detentore di particolari prerequisiti quali, ad esempio la cittadinanza e dunque, l'appartenenza ad una data *poleis*¹⁰ o *civitas*¹¹ o ancora la maggiore età o la presenza dello *status libertatis*. In sintesi, si può affermare, che ciò che difettava nel mondo antico era una visione collettiva o ecumenica e non particolaristica del genere umano.

Nell'Europa medievale si determina, invece, la creazione di diversi atti che sanciscono particolari tutele e autonomie a favore di determinate

presenta un'estrinsecazione dei diritti della personalità). Rilevante, ai fini dello studio sull'origine dei diritti umani, è poi quel passo dell'*Epitaphios Logos* dove Pericle afferma: "abbiamo creato per lo spirito occasioni numerose di svago dai quotidiani sacrifici, istituendo giochi e solennità religiose in tutto l'arco dell'anno, arredando con eleganza le nostre abitazioni, il cui quotidiano godimento fa svanire ogni tetro pensiero". In quest'ultimo passo si anticipa nell'inciso "occasioni di svago per lo spirito", quel diritto alla felicità di cui alla Dichiarazione d'Indipendenza Americana del 1776. Il testo del documento è tratto da F. COSTABILE - R. LAURENDI, *Introduzione ai fondamenti romanistici del diritto europeo*, Centro Stampa d'Ateneo, Reggio Calabria 2015, 23.

⁸ Per quanto attiene il sistema giuridico Romano, in esso si trovano diversi istituti in base ai quali è possibile desumere un certo livello di attenzione normativa verso i diritti dell'uomo; si rimanda, a titolo di esempio, all'istituto dei *plebiscitia* ossia le deliberazioni approvate dalla plebe in concilio, che risultano assimilabili ai moderni diritti politici.

⁹ Celebre fu la riforma costituzionale Romana, passata alla storia come legge delle XII tavole, il cui scopo era quello di eliminare il dualismo esistente fra patrizi e plebei e garantire la certezza del diritto.

¹⁰ Sull'argomento si rinvia a E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno condizione e immagine della donna nell'antichità Greca e Romana*, Feltrinelli, Milano 2010.

Lo stesso Pericle nella sua orazione fa riferimento non all'uomo in senso lato ma al cittadino e quindi al Greco; tuttavia, anche all'interno della popolazione Greca non vi era parità di diritti così come dimostra la condizione della donna. Questa nel sistema vigente nell'antica Grecia era, infatti, esclusa dal potere politico e dalla vita pubblica e ciò aveva ripercussioni anche sugli istituti giuridici del tempo; si prenda il caso del reato di *Moicheia* (o adulterio, disciplinato per la prima volta dal legislatore Draconte) in virtù del quale si poteva condannare a morte l'uomo responsabile del reato ma non l'adultera in quanto essa era considerata come soggetto passivo e privo di autonoma volontà. Notizie tratte da E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno condizione e immagine della donna nell'antichità Greca e Romana*, Feltrinelli, Milano 2010.

¹¹ Presso i Romani la cittadinanza era requisito imprescindibile per la totale titolarità di diritti e la stessa sarà concessa a tutti i soggetti liberi dell'impero solamente nel 212 d.C. con la *Constitutio Antoniniana* (rimasero esclusi dagli effetti dello storico documento coloro i quali si trovavano nella condizione servile), ciononostante permarrà sempre, anche a seguito delle invasioni barbariche una cesura fra *civitas* (città) e *rus* (campagna), lì dove l'abitante della città era considerato come *nobilis* (pertanto dotato di una maggiore dignità sociale, retaggio diretto di quella pienezza dei diritti che anticamente erano riconosciuti solamente al *cives romanus*). Notizie riprese da *Cittadinanza v. in La piccola Treccani, Dizionario enciclopedico*, vol. II, Marchesi grafiche, Roma 1995.

classi sociali. Tali documenti, che sono di preludio alle successive dichiarazioni, costituiscono il frutto della lunga e aspra lotta fra il potere monarchico e le sempre maggiori pretese dell'aristocrazia e dell'emergente ceto borghese¹². In tale quadro generale, un importante esempio è rappresentato dalla legislazione Inglese del XIII e del XVII secolo. Nel 1215, il Re d'Inghilterra Giovanni "Senza Terra" fu costretto a firmare, sotto forti pressioni del ceto aristocratico, la celebre *Magna Cartha Libertatum*, inerente particolari garanzie, mentre nel 1679 Re Carlo II Stuart emanò l'*Habeas Corpus Act*, con il quale si provvide a ripristinare l'efficacia delle garanzie contenute nella *Magna Cartha* in tema di libertà personale e si estesero le stesse a tutti gli Inglesi¹³.

Alcuni anni dopo, precisamente nel 1689, venne emanato il *Bill of Rights* che rappresenta «il primo documento in cui si stabiliscono esplicitamente diritti del popolo Inglese e la subordinazione della monarchia alle leggi fatte dal Parlamento, sancendo la fine del potere assoluto della corona»¹⁴. Il secolo XVII non fu, tuttavia, un momento storico segnato unicamente da significativi avanzamenti in tema di riconoscimento dei diritti umani, ma anche dall'intensa attività dell'Inquisizione, tradizionalmente impegnata in una feroce "caccia" a presunte streghe e eretici; a questo punto, vi è da chiedersi se corrisponda al vero l'assunto secondo il quale nei tribunali inquisitori non vi fosse posto per una qualche forma di protezione dell'imputato, anche solo a livello teorico.

Durante un processo per eresia o stregoneria, come noto, era tutt'altro che infrequente il ricorso allo strumento della tortura ma «se il reo nel minacciarglisi tortura, avanti il decreto allegherà qualche difetto suo corporale dai giudici non conosciuto, per lo quale pretenda di non poter esser tormentato di corda, daranno essi giudici ordine, che sia chiamato

¹² A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, 19. l'A. in tal senso afferma che «L'affermazione di diritti dell'uomo, come libertà spettanti a tutti, corrisponde all'affermazione della classe borghese, alla conquista, conseguita da una larga parte della popolazione, di nuove prerogative e dello status di uomini liberi».

¹³ *Ibidem*. «Bisogna però notare come, quelle indicate, anche se costituiscano delle tappe fondamentali nella storia dei diritti, non consentano ancora di parlare di diritti umani propriamente detti quanto piuttosto di facoltà riconosciute esclusivamente a particolari categorie sociali come la nobiltà (non per niente la *Magna Cartha* era, in origine, nota come *Cartha Baronum*) o ad un singolo popolo (quello Inglese, nel caso dell'*Habeas Corpus Act*)».

¹⁴ A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, 19-20. «Il *Bill of Rights*, stabilì, inoltre, numerosi diritti quali ad esempio: il diritto di parola e quello di petizione; provvide anche a mitigare l'asprezza e la violenza del sistema penale dell'epoca vietando le pene considerate come "crudeli e inusitate"».

un medico, ovvero un chirurgo, ad effetto di farlo visitare; e se il medico o chirurgo visitandolo, riferirà non esservi impedimento alcuno, potranno senza ansietà procedere alla tortura di esso reo»¹⁵.

Come si evince da quanto proposto, innanzi a tribunali inquisitori, l'imputato poteva, sia prima che dopo l'emissione di un decreto di tortura tramite il supplizio della corda, opporre l'esistenza di un suo difetto fisico tale da richiedere l'intervento e il conseguente parere di un medico. In caso di responso negativo si procedeva come stabilito mentre, se il parere era positivo, bisognava ricorrere ad altro tipo di tortura¹⁶.

Interessanti profili di studio emergono allorquando, nei processi per stregoneria, si doveva procedere alla carcerazione della presunta strega; in tale eventualità, il giudice, era tenuto a perquisire personalmente o per mezzo del suo vicario la casa dell'indagata, con l'assistenza di un notaio, «però senza l'intervento di persone attinenti, o famigliari del preteso maleficiato, acciocché fraudolentemente non si supponga qualche cosa di notante maleficio, in grave danno della pretesa rea. Et in detta perquisizione si notino puntualmente dal notaro tutte le cose ritrovate nei luoghi dell'abitazione, e nelle casse di essa, tanto a favore del Fisco quanto a giovamento della rea, come immagini di Santi, corone della Beatissima Vergine, uffici divini, libri di devozione...»¹⁷.

In definitiva si offrivano, almeno a livello teorico, tutele volte a favorire la raccolta di prove genuine e tali da valere sia a carico che a discarico della persona sotto accusa. Le considerazioni fin qui riportate mostrano come, in Europa, nei secoli che vanno dal XIII al XVII secolo, si siano andate sviluppando, seppur molto lentamente, nozioni e idee che in epoche successive avrebbero condotto all'emersione dei diritti dell'uomo¹⁸.

Per quanto riguarda gli altri continenti, verso la metà del '700 ebbe inizio, in America del Nord, quel processo di progressiva rottura dei vincoli che legavano le colonie Americane alla madrepatria Inglese e che

¹⁵ E. MASINI, *Sacro arsenale ovvero pratica dell'ufficio della Santa Inquisizione*, Gioseffo Longhi, Bologna 1679, 163.

¹⁶ *Ibidem*. «Sembrirebbe di cogliere in dette previsioni una forma, invero rudimentale, di attenzione verso quello che potremmo definire come l'antenato del diritto alla salute e all'integrità fisica del detenuto».

¹⁷ *Ibidem*, 196.

¹⁸ «Il tema dei diritti umani ricevette grande impulso anche dalla scoperta del "Nuovo Mondo" e quindi dalla conquista delle Americhe da parte di Spagnoli e Portoghesi. Tali eventi storici determinarono gravissime prevaricazioni in danno delle popolazioni precolombiane (come Maya, Incas e Aztechi) che sfoceranno nella "Questione degli Indios"». Per maggiori dettagli sull'argomento si rinvia a F. DE VITORIA, *Relectio de Indis. La questione degli Indios*, tr. it. Levante editori, Bari 1996.

sfocherà nella Dichiarazione d'Indipendenza Americana. La prima Costituzione prodotta dai neonati Stati Americani, è quella della Virginia del 1776, nella quale si elencano diversi diritti indisponibili dei coloni Inglesi, quali «il godimento della vita, della libertà, mediante l'acquisto e il possesso della proprietà, e il perseguire e ottenere felicità e ricchezza»¹⁹.

Nel pensiero di Thomas Jefferson, che fu tra i maggiori fautori della Dichiarazione d'Indipendenza Americana, ritroviamo l'idea secondo la quale i governi debbano essere rispettosi verso i diritti naturali dei cittadini e nell'ipotesi in cui ciò non si verifichi, il popolo ha facoltà di esercitare il diritto di ribellione, riprendendosi così, la sovranità precedentemente delegata ai governanti secondo un contratto sociale.

Più nello specifico la Dichiarazione d'Indipendenza evidenzia l'esistenza di "verità di per sé stesse evidenti", in base alle quali, tutti gli uomini nascono liberi ed eguali nonché detentori di diritti inalienabili come quello alla vita, alla libertà e alla ricerca della felicità. È nel corso del XVIII secolo, che si determinò una crescente attenzione verso la problematica dei diritti dell'uomo e ciò avvenne grazie alla diffusione di importanti opere letterarie, oltre al verificarsi di tragici eventi che scossero le coscienze degli Europei²⁰.

In merito alle opere si deve sottolineare la portata rivoluzionaria di testi come: *"La Scienza della Legislazione"* di Gaetano Filangieri, nella quale l'autore denuncia le gravi ingiustizie sociali del tempo e argomenta contro la pena di morte e «quei feroci supplizi che sono ancora in uso presso alcune nazioni che si gloriano di essere umane nei loro costumi, ma che sono ancora barbare nei loro codici»²¹.

Ed ancora, un altro evento cruciale, nella storia dei diritti umani, è rappresentato dalla Rivoluzione Francese del 1789²², il cui fine era quello di rovesciare il così detto *"Ancien Regime"* e gettare le basi per una nuova

¹⁹ A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, 46.

²⁰ *Ibidem* «Nel 1781, sulla nave *Zong* (di proprietà di alcuni commercianti di schiavi di *Liverpool*) vennero imbarcati numerosi schiavi Africani da destinare alla vendita e venne stipulata un'assicurazione sulla loro vita; quando poi la nave si trovò in acque basse e la sua navigazione risultò compromessa gran parte del "carico umano" fu gettato in mare. Successivamente i commercianti di schiavi domandarono il rimborso alla compagnia assicurativa ma questa si rifiutò di concederlo. Dalla vicenda nacque un celebre caso giudiziario».

²¹ G. FILANGIERI, *La Scienza della Legislazione*, Napoli 1780, vol. IV, 34. Per maggiori approfondimenti sulle vicende inerenti alla pena di morte Cfr., G. PISANELLI, *Sulla Pena di Morte*, Gazzetta dei tribunali, Napoli 1848.

²² Per approfondimenti sulle vicende storiche della Rivoluzione Francese si v. A. THIERS, *Storia della Rivoluzione Francese*, Treves Editori, Milano 1931.

società finalmente libera dalle ingiustizie derivanti dai numerosi privilegi riconosciuti a clero e nobiltà.

La “Dichiarazione dei Diritti dell’Uomo e del Cittadino”, redatta nel 1789, esemplifica questa rottura con il passato e con il suo testo mostra il passaggio «da suddito titolare di diritti, dal popolo assoggettato a governi fondati su legittimazioni esterne (forza, eredità, Dio) al popolo come fondamento del governo stesso»²³.

Il nucleo di tale dichiarazione, è rappresentato dai suoi primi tre articoli²⁴, dei quali, il primo afferma che gli uomini nascono liberi ed eguali nei diritti ed in tal modo risulta consacrata l’eguaglianza giuridica ma non quella sociale perché, lo stesso enunciato, stabilisce che le distinzioni sociali permangono ma devono essere fondate sull’utilità comune²⁵. Il secondo articolo riguarda il fine della società politica che è quello di preservare i diritti imprescrittibili dell’uomo; tale articolo si ricollega al primo in quanto va oltre il generico concetto di uguaglianza nei diritti specificando di quali diritti si tratti ossia: libertà, proprietà, sicurezza e resistenza²⁶. Il terzo articolo, infine, statuisce che la sovranità risiede nella nazione, corroborando l’idea della rappresentanza come unica e inscindibile mentre, in precedenza, la stessa era ripartita in base ai vari ordini e ceti che frammentavano la società in altrettante caste rigidamente chiuse. Rivolgendo l’attenzione alla penisola Italiana, merita di essere messo in risalto l’impegno normativo degli Stati preunitari profuso in tema di riconoscimento e tutela dei diritti dell’uomo. Fra i vari documenti prodotti, particolare merito ebbe la Costituzione Siciliana del 1812; quest’ultima, adottata dal principe e vicario generale del Regno delle due Sicilie Francesco di Borbone, prevedeva che a seguito dell’abolizione della feudalità «gli abitanti di qualunque comune saranno considerati di egual diritto e condizione»²⁷, in tale modo vennero eliminate le giurisdizioni baronali e i privilegi riconosciuti ai nobili, lasciando agli stessi i titoli posseduti (retaggio di un tempo ormai passato) e le proprietà detenute.

Ciò che colpisce della Costituzione Siciliana è la sua sezione denominata “Libertà, diritti e doveri del cittadino”, in tale felice denominazione, troviamo con grande anticipo rispetto ai tempi, uniti i termini diritti e doveri e questo dimostra come già nella prima metà del XIX secolo, si

²³ A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, 49.

²⁴ N. BOBBIO, *L’età dei diritti*, Einaudi, Torino 2005, 103.

²⁵ A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, 51.

²⁶ N. BOBBIO, *L’età dei diritti*, 104.

²⁷ L. PETRUNTI, *Raccolta delle principali costituzioni politiche del mondo*, Vincenzo Priggiobba, Napoli 1860, 89.

fosse avvertita la necessità di connettere le prerogative dell'uomo a degli obblighi, poiché questi costituiscono aspetti indivisibili o, se si preferisce, due facce della stessa medaglia²⁸.

ra i diritti dei Siciliani figurano «la facoltà illimitata di parlare su qualsivoglia oggetto politico, lamentarsi delle ingiustizie fattegli, senza aversi riguardo dai magistrati alle denunce delle spie, e senza poter essere castigato per qualunque cosa si sia fatto lecito dire»²⁹; e ancora venne previsto il diritto di resistenza, il diritto di caccia, l'impossibilità di essere puniti se non in base a una legge stabilita e emanata prima della commissione del delitto (in virtù del divieto di retroattività della legge penale), il veto per un cittadino di ricoprire più cariche pubbliche contemporaneamente.

Subito dopo tali diritti, il testo della Costituzione, prosegue indicando i correlativi doveri e dunque «ogni cittadino Siciliano, sarà in dovere di conoscere la Costituzione del regno, e tutte le leggi che la compongono»³⁰; per tale motivo preti e magistrati municipali, erano tenuti ad istruire alla piena conoscenza della Costituzione, tutti gli abitanti dei quartieri o comuni sui quali si estendeva la loro competenza. Altro dovere inderogabile era quello per cui «ogni siciliano per poter aver parte diretta o indiretta alla formazione della legge, dovrà saper leggere e scrivere; e così, nel 1830, non sarà permesso ad alcun siciliano, che non sappia leggere, il poter essere elettore»³¹.

Come si nota, nel Regno delle due Sicilie, si cercò di favorire l'istruzione del popolo e per perseguire detta finalità, si ricorse all'imposizione di un dovere al fine di tutelare un diritto. Ulteriori doveri dei Siciliani erano il divieto di prestare servizio presso Paesi stranieri senza il regio permesso e l'obbligo di vaccinare i figli, pena l'esclusione dai consigli civici e dai processi diretti o indiretti di formazione della legge³².

Anche nel Granducato di Toscana, in base alla legge elettorale del 1848, furono previste misure volte a tutelare i diritti individuali per cui «chiunque impedisce in qualsivoglia modo ad uno o a più individui il libero esercizio dei diritti elettorali, è punito col carcere da tre mesi a un anno»³³.

Inoltre, nel Ducato di Parma (sempre nel 1848), venne statuita l'invio-

²⁸ N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, 257.

²⁹ L. PETRUNTI, *Raccolta delle principali costituzioni*, 85.

³⁰ *Ibidem*, 88.

³¹ *Ibidem*, 89.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, 435.

labilità di tutte le forme di proprietà privata, compresa quella letteraria³⁴.

Significative novità si ebbero anche nello Stato della Chiesa dove, con lo Statuto fondamentale di Papa Pio IX del 1848, furono istituite due Camere legislative e venne garantito l'accesso alle istituzioni legislative e esecutive anche ai laici³⁵. Grande importanza ebbe poi lo Statuto Albertino che, emanato nel 1848, venne applicato dapprima ai soli Stati Sardi e poi esteso a tutta la penisola³⁶. Il vero spartiacque nella storia dei diritti umani è, tuttavia, rappresentato dalla "Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo", adottata il 10 dicembre del 1948 dall'assemblea generale delle Nazioni Unite³⁷.

Il portato storico di tale documento è rappresentato dal suo riferimento, che è fatto non più a singoli individui ma a tutti i membri della razza umana. Recita infatti l'art. 1 della Dichiarazione che «tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza». Per la prima volta, dunque, alla totalità degli esseri umani viene riconosciuta parità di diritti e libertà, ma anche un dovere, che è quello di agire verso i propri simili in base ad uno spirito che potremmo definire come umanitario.

Gli articoli della Dichiarazione universale mostrano, altresì, l'evoluzione dei diritti umani e il loro continuo divenire in base ai mutamenti sociali e più dettagliatamente, essi evidenziano, anzitutto, l'importanza dei diritti "di prima generazione" ossia quelli civili e politici (cui sono dedicati gli art. 3-19), segue una seconda generazione di diritti (quelli economici, sociali e culturali) che si ritrovano negli art. 20-26. Le disposizioni che vanno dall'art. 27 al 28 si incentrano, invece, sulla terza generazione di diritti (formata da quelli di solidarietà), infine, le disposizioni conclusive fanno riferimento alle condizioni necessarie per l'attuazione, in ambito globale, dei suddetti diritti³⁸.

A seguito di tale Dichiarazione lo scenario dei diritti ha subito profonde modifiche e la sfida non è più rappresentata dal riconoscimento di prero-

³⁴ *Ibidem*, 452.

³⁵ Per approfondimenti si veda L. PETRUNTI, *Raccolta delle principali costituzioni*, 437- 450.

³⁶ Cf. in tal senso A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, 67. «Lo Statuto Albertino enuncia la libertà personale, la libertà domiciliare nonché quella di stampa e di riunione».

³⁷ A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, 126. «La Dichiarazione universale nasce a seguito di una complessa opera di mediazione fra paesi diversi e risente dell'influenza di diversi documenti quali: *Bill of Rights*, Dichiarazione d'Indipendenza Americana oltre che dei principi che animarono la Rivoluzione Francese».

³⁸ P. B. HELZEL, *Dai doveri ai diritti*, in G.P. CALABRÒ, *Il bisogno dello Stato. Alla ricerca dell'ordine perduto*, Pacini editore, Pisa 2017, 108.

gative al singolo appartenente ad una data e ristretta comunità, ma dal tentativo di superare tutte quelle barriere ideologiche e culturali che hanno sempre frammentato e diviso uomini e donne di ogni dove. Tale è il valore della Dichiarazione del 1948 che tuttavia rappresenta, sul lungo e tortuoso cammino dei diritti umani, non un punto di arrivo bensì di partenza.

I Diritti umani oggi: problematiche e criticità

I diritti umani hanno attraversato epoche diverse trovandosi, di volta in volta, a fronteggiare sfide e aspettative sempre nuove. Nel lento scorrere del tempo essi sono passati da uno stadio embrionale a forme sempre più evolute e complesse, acquisendo una dimensione maggiormente pratica e concreta. L'emblema di queste evoluzioni è rappresentato, in Italia, dalla parificazione delle facoltà e prerogative di donne e uomini, grazie alla concessione (fatta alle prime) di diritti che storicamente erano loro preclusi come il diritto di voto, che in Italia sarà esteso anche alle donne solamente nel 1945³⁹.

Ciononostante molti sono, ancora oggi, gli interrogativi ruotanti attorno ai diritti umani che continuano a rimanere inapplicati sotto molteplici aspetti; a titolo di esempio, la summenzionata, apparente, parità fra uomo e donna desta diversi dubbi circa la sua efficacia reale e i numerosi casi di femminicidio costituiscono un allarmante indice rispetto a tale stato di cose⁴⁰.

Vi è poi un ulteriore aspetto da prendere in considerazione, infatti, quando trattiamo di prerogative dell'uomo, seppur inconsciamente, non facciamo mai riferimento all'essere umano inteso in senso lato, ma all'essere umano inteso come uomo. I diritti umani, storicamente, si declinano sempre e solo al maschile; si dice infatti, diritti del fanciullo, dell'anziano, del carcerato e via discorrendo, ma mai al femminile. Ciò costituisce un'implicita dimostrazione del mancato raggiungimento da parte dei diritti umani di quell'universalità tanto proclamata.

³⁹ A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, 133.

⁴⁰ Cf. sull'argomento A. IODICE, *La questione della donna avvocato nel nostro ordinamento giuridico-positivo*, Francesco Lubrano Ed., Napoli 1913, 9. In tal senso l'A. afferma che «Le criticità connesse all'attuale situazione della donna sono probabilmente, nel nostro paese, diretto riflesso delle discriminazioni da essa subite anche a livello normativo, sino a non molto tempo addietro. La giurisprudenza Italiana riteneva (ancora nella prima metà del secolo scorso), che il marito potesse, per via testamentaria, indicare un tutore per i propri figli, di fatto estromettendo la moglie dall'esercizio della patria potestà. Decisamente più avanzate si mostravano, invece, le leggi di altri paesi come Inghilterra e Danimarca, ove era già stato previsto il principio dell'indipendenza della donna sui suoi guadagni».

Negli anni successivi al 1948 si determinò un fitto susseguirsi di dichiarazioni, fra le quali ricordiamo la “Carta Africana dei diritti dell’uomo e dei popoli”, la “Carta Araba dei diritti umani” e quella dei diritti fondamentali dell’Unione Europea⁴¹.

Questo proliferare di documenti deriva dal costante bisogno di aggiornare e specificare quanto previsto dalla Dichiarazione del 1948. La Dichiarazione universale, con il suo testo, necessita di sempre nuove modifiche affinché la stessa non si riduca ad una solenne ma vuota enunciazione di diritti⁴².

Essa infatti «è una sintesi del passato e un’aspirazione per l’avvenire; ma le sue tavole non sono state una volta per sempre scolpite»⁴³. Fra le conseguenze di dette specificazioni, si prenda come modello la Dichiarazione dei diritti del fanciullo (del 1959) che pone il problema dei diritti del minore come un *ius singulare* rispetto ad un *ius commune* (i diritti dell’uomo)⁴⁴.

Ciò detto, emerge la prima delle difficoltà che si incontrano analizzando la situazione attuale dei diritti umani; di fatto, quest’ultimi nel loro divenire, si sono mostrati di difficile definizione e tutela. Il processo di eccessiva specificazione degli stessi è risultato inoltre dannoso in quanto comportante una distinzione in fasi della vita e stati di salute che ha finito con il frammentare la figura umana nella sua unicità e indivisibilità.

Operare distinzioni fra stadi dell’esistenza o condizioni di salute psico-fisica equivale a “infrangere” l’unitarietà dello *status personae*, creando in luogo di nuove forme di tutela, nuovi strumenti di discriminazione. Seguendo questa linea di pensiero, bisogna poi rigettare la concezione, secondo la quale, la capacità di un individuo è unità di misura della sua personalità, vale a dire del suo essere membro della società umana e dunque, con il variare della prima, cambierebbe anche la personalità, dal momento che così argomentando, si giungerebbe a negare diritti a determinate categorie di soggetti, contravvenendo al principio costituzionalmente sancito dell’uguaglianza⁴⁵.

Ulteriori dubbi derivano, poi, dalla struttura stessa della Dichiarazione universale, poiché in questa, si ravvisa una dicotomia di fondo fra preambolo e disposizioni successive; infatti nel preambolo si fa leva sui va-

⁴¹ A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, 130-131.

⁴² N. BOBBIO, *L’età dei diritti*, 29.

⁴³ *Ibidem*, 28-29.

⁴⁴ *Ibidem*, 29.

⁴⁵ P. PERLINGIERI, *La persona e i suoi diritti*, ESI, Napoli 2005, 15.

lori del personalismo e del solidarismo nel momento in cui la Dichiarazione pone la persona e quindi l'essere umano genericamente inteso, al centro del suo agire mentre nell'articolato il riferimento è fatto all'individuo. Come notato da autorevoli studiosi, in questo documento si compie inoltre una vera e propria "ricognizione verso il basso", poiché la solidarietà cui si fa rimando non è intesa in senso sociale bensì economico⁴⁶.

In considerazione di quanto sopra, la Dichiarazione del 1948, si mostra per certi aspetti meno progredita delle Costituzioni di alcuni paesi europei, da qui l'esigenza che si giunga, quanto prima, alla formazione di una Carta Costituzionale europea «che realizzi il livello più alto del costituzionalismo europeo, nel rispetto dei principi e dei diritti umani presenti nella nostra carta»⁴⁷.

Quanto alla summenzionata problematica derivante dall'eccessiva specificazione dei diritti umani e dalla conseguente atomizzazione della nozione unica di *status personae*, una valida soluzione potrebbe essere offerta dal concetto di dignità umana. Secondo il pensiero Kantiano «l'umanità (l'essere uomo) è essa stessa dignità: l'uomo non può essere trattato dall'uomo (da un altro uomo o da sé stesso) come un semplice mezzo, ma dev'essere trattato sempre anche come un fine»⁴⁸.

La dignità corrisponde ad una condizione di nobiltà morale nella quale si trova l'uomo per il solo fatto di essere tale e da ciò, ridiscende la sua identificazione come valore non negoziabile, al quale l'uomo non può in nessun caso rinunciare. L'essere umano, pertanto, considerato nella sua unicità e unitarietà, deve essere sempre il fine dell'ordinamento e delle sue tutele, che dovranno essere apprestate all'uomo in quanto naturale destinatario di dignità, a prescindere da aspetti soggettivi o transitori.

Negli ultimi anni il numero dei diritti umani è grandemente aumentato a seguito di un processo di moltiplicazione e crescita incontrollata degli stessi.

Spesso accade che alcuni di tali diritti entrino in contrasto⁴⁹ con altri e in tal caso, occorre operare dei "bilanciamenti" e restringere il campo d'azione di alcuni di essi per applicarne altri, infatti «non si può istituire un diritto in favore di una determinata categoria di persone senza sopprimere un diritto di altre categorie di persone»⁵⁰.

⁴⁶ *Ibidem*, 69.

⁴⁷ *Ibidem*, 82.

⁴⁸ A. CASSESE, *I diritti umani oggi*, 54-55.

⁴⁹ *Ibidem*. «I diritti umani possono entrare, fra di loro, in contrasto in quanto essi non sono omogenei (esistono infatti diverse tipologie di diritti), ciò determina l'impossibilità di accordare, alla totalità degli stessi, piena protezione».

⁵⁰ N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, 39.

Sussistono però, forti dubbi per quanto attiene la correttezza e affidabilità di questi bilanciamenti, dal momento che non si comprende quale sia il metro da utilizzare per stabilire quale tra due diritti in conflitto fra loro debba prevalere. Ogni diritto rimanda ad un principio che lo sostanzia e al riguardo, non si può prescindere dal rapporto che si instaura fra regole e principi⁵¹; sebbene a livello linguistico tali termini siano usati come sinonimi, essi sottendono diversi significati. La regola si pone come «una norma che richiede un insieme sufficientemente specifico di comportamenti per la sua soddisfazione»⁵² ad esempio, la regola che stabilisce un obbligo è una disposizione che esige un dato comportamento e a seconda o meno, che quest'ultimo sia seguito, la regola sarà osservata o violata. Il principio, invece, è una norma che richiede la realizzazione compiuta di un valore⁵³. Il principio è connotato da un elevato livello di indeterminatezza, poiché non è possibile determinare a priori le fattispecie alle quali può essere applicato, ed inoltre, rimanda ad una pluralità di comportamenti che possono attuarlo in modi diversi⁵⁴. In casi particolari, possono avverarsi situazioni nelle quali si determina un conflitto di regole, se invece a scontrarsi sono due principi, non avremo situazioni di conflitto ma di concorso fra gli stessi⁵⁵. Alla base di ogni operazione di bilanciamento dei principi, risiede un particolare criterio di giudizio che è la ragionevolezza⁵⁶. Il criterio di ragionevolezza implica una preferenza fra più principi in concorso tra loro e detto giudizio deve essere impartito avendo come fine ultimo la tutela del valore della persona. In base a tali considerazioni si può affermare che, solamente nell'ipotesi in cui fondamento del criterio di ragionevolezza sia la tutela dell'essere umano, potrà aver luogo un bilanciamento corretto e valido⁵⁷.

Oggigiorno la sfida più importante per i diritti umani è sicuramente rappresentata dagli opposti fenomeni della globalizzazione e del multiculturalismo⁵⁸.

Quanto alla globalizzazione, essa consiste in un processo di delocalizzazione volto a catapultare l'individuo in contesti sempre più vasti,

⁵¹ P. PERLINGIERI, *Manuale di diritto civile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2007, 9.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, 10. L'A. sostiene che «Il principio si afferma non con un'unica intensità e non con un'unica soluzione».

⁵⁵ *Ibidem*, 14.

⁵⁶ *Ibidem*, 15.

⁵⁷ *Ibidem*, 16.

⁵⁸ F. VIOLA, *Diritti umani e globalizzazione del diritto*, Editoriale Scientifica, Napoli 2009, p.6.

dove non rilevano le differenze religiose o culturali e di conseguenza, lo stesso perde il significato delle proprie tradizioni e consuetudini nonché la nozione di relazioni umane che cede davanti a rapporti sempre più virtuali e fittizi⁵⁹.

La globalizzazione, con il suo intento di superare tutte le differenze legate alla provenienza geografica parrebbe, a prima vista, favorire l'universalità dei diritti ma così non è perché, spesse volte, il fenomeno della globalizzazione adombra tentativi di glocalismo⁶⁰.

Agli antipodi della globalizzazione, è posto il multiculturalismo, in virtù del quale si tende a valorizzare ogni cultura, sottolineando l'importanza di valori non negoziabili e di diverse vedute in tema di dignità umana. In funzione del multiculturalismo si determinano, in ambito internazionale, vere e proprie macro-regioni in cui i diritti umani vengono applicati in modi differenti come nel caso della "Carta Araba dei diritti dell'uomo", lì dove al suo art. 32, si prevede una forma di grave discriminazione dal momento che solamente ai soggetti muniti del requisito di cittadinanza, viene riconosciuto il diritto ad un salario equo e ad una remunerazione uguale a parità di lavoro. In Asia, invece, non viene prevista alcuna forma di controllo sull'effettivo rispetto dei diritti dell'uomo⁶¹.

Per sfuggire a siffatta *impasse* bisogna, pertanto, fare leva su una coscienza morale nuova, aperta e consapevole; avere cognizione tanto dei pericoli derivanti da fenomeni di globalizzazione incontrollata quanto di quelli scaturenti da un multiculturalismo distorto. Occorre coniugare, avendo come stella polare la dignità dell'uomo, gli aspetti positivi delle varie culture e trovare quanto più possibile punti di contatto tra di esse, al fine di dare nuovo vigore ai diritti umani consentendo agli stessi, vecchi e al contempo rinnovati, di radicarsi in ogni comunità e affrontare così le sfide del futuro.

Quali prospettive future per i diritti umani

Da secoli, il dibattito sulle prerogative dell'essere umano ha assunto parte importante nello studio degli "addetti al settore", ed esso continua ad essere tutt'ora tema privilegiato di numerosi trattati e documenti in-

⁵⁹ «In particolare per lo studioso Zygmunt Bauman, la globalizzazione si pone come un fenomeno decisamente negativo in quanto, tramite le moderne tecnologie, finisce con l'annullare il tempo e lo spazio senza, tuttavia, impedire che l'uomo scivoli in contesti sempre più alienati dalla realtà». Per maggiori approfondimenti sull'argomento si rinvia a Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Bari 1999.

⁶⁰ F. VIOLA, *Diritti umani e globalizzazione del diritto*, 8.

⁶¹ *Ibidem*, 15.

ternazionali a carattere programmatico. Vi è, allora, da chiedersi quale sia il motivo in base al quale i diritti dell'uomo erano e sono inattuati, al punto che ancora oggi non si riesce a farli rispettare in modo concreto.

Una seria risposta a questo dilemma potrebbe derivare da un mutamento di prospettiva. Già dalla nascita, l'essere umano vanta una molteplicità straordinaria di diritti cui, stranamente, non sembra accompagnarsi alcun dovere. Tutti hanno "diritto a" o "diritto di" ma di doveri molto raramente si fa menzione, eppure, i doveri rappresentano la naturale contropartita del grande edificio dei diritti. La nozione di dovere è risalente nel tempo e rimonta a un'epoca antecedente quella che potremmo definire come «era dei diritti»⁶².

Il primo esempio di prescrizioni inerenti i doveri è dato dai Dieci Comandamenti che, secondo la tradizione, sarebbero stati consegnati da Dio stesso a Mosè, affinché quest'ultimo usasse tale decalogo al fine di indicare al popolo Ebraico le norme cui avrebbe dovuto conformare in futuro, tutti i suoi comportamenti⁶³.

Le Tavole della Legge forniscono una serie ben precisa di regole e queste, più dettagliatamente, fissano dei doveri tali da vincolare l'uomo alla Divinità da un lato e ai suoi simili dall'altro. Ciò che colpisce di questi comandamenti è la loro straordinaria capacità di evidenziare un nucleo di doveri fondamentali cui corrispondono, come in uno specchio, altrettanti diritti inviolabili⁶⁴.

Doveri e diritti rappresentano infatti, gli uni la conseguenza degli altri, perché è dal rispetto di un *non facere* o divieto che deriva un corrispondente diritto. Nell'ordinamento giuridico Italiano preunitario, come già sottolineato, ai doveri dei cittadini si fa particolare riferimento, solamente, nella Costituzione Siciliana del 1812, dove si prevedono diritti e correlativi obblighi del popolo Siciliano, come ad esempio nella disposizione che recita: «Ogni proprietario sarà libero di tenere cacce nei propri fondi purché li giri di mura di fabbriche, alte palmi otto almeno»⁶⁵.

Nel caso proposto si nota agilmente la coesistenza di un diritto e di un dovere. La Costituzione Siciliana rappresenta, da questo punto di vista, un *unicum* nel panorama normativo dell'epoca, in cui il punto di riferimento era sempre rappresentato dai diritti. Anche la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 fa leva quasi esclusivamente, sui diritti ma

⁶² P. B. HELZEL, *Per una teoria generale del dovere*, Cedam, Padova 2016, 1.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ P. B. HELZEL, *Per una teoria generale del dovere*, 3.

⁶⁵ L. PETRUNTI, *Raccolta delle principali costituzioni*, 86.

come ricordato da attenta dottrina «l'individualismo è attribuzione di diritti; lo *status personae* invece rappresenta un insieme di diritti e doveri.

E dei doveri si discorre solamente al penultimo capoverso del preambolo quando si enuncia che il godimento di questi diritti fa sorgere responsabilità e doveri nei confronti degli altri, come pure della comunità umana e delle generazioni future»⁶⁶.

La Dichiarazione del 1948, infatti, si rivolge più all'individuo inteso come titolare di diritti che alla persona detentrici sì di date prerogative ma anche di rispettivi obblighi verso sé stessa e la comunità nella quale è inserita. Significativa è, in ogni caso, la declinazione in chiave intergenerazionale che la Dichiarazione universale fa del concetto di dovere che, così inteso, apre la via a considerazioni inerenti il diritto alla vita delle generazioni future e dunque alla tutela dell'ambiente nel quale viviamo.

A tali considerazioni si ricollega, in modo diretto, la nozione di responsabilità intesa in senso plurisoggettivo per cui «si è quindi responsabili delle conseguenze delle nostre azioni poiché coinvolgono altri esseri; in questo senso la responsabilità è un'istanza obbligatoria che deve far favorire le azioni umane e non impedire l'esistenza di esseri che ancora non esistono»⁶⁷. Sempre con riferimento ai doveri, la Costituzione Italiana si mostra particolarmente progredita, poiché statuisce chiaramente, la stretta relazione esistente fra quest'ultimi e i diritti. Non a caso, nell'art. 2 si riconoscono diritti inviolabili e correlativi doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale. Al giorno d'oggi discorrere di soli diritti equivale a porre pesi solo su uno dei due piatti di un'ipotetica bilancia ma, per giungere all'equilibrio occorre, necessariamente, utilizzare doveri che fungano da contrappeso ai diritti riconosciuti, pena un rapporto falsato e disarmonico. In molti si sono interrogati sull'evidente fallimento dei diritti, che restano delle chimere prive di concreta sostanza, ma in pochi riconoscono che per attuare un diritto che sia effettivamente rispettato, necessita tornare alla sua fonte qual è il concetto di dovere.

⁶⁶ P. PERLINGIERI, *Manuale di diritto civile*, 66.

⁶⁷ P. B. HELZEL, *La nozione di responsabilità fra etica, diritto e politica*, in G. P. CALABRO', *La nozione di responsabilità tra teoria e prassi*, Cedam, Padova 2010, 31.

di Francesco Luigi Gallo

Abstract

This work deals with some central issues of philosophical anthropology, like the relationship between knowledge in the third person (characteristic of the natural sciences) and the perspective in the first person, which represents the way in which human beings experience themselves subjectively, the others and the world, the valorization of the perspective (ontological and epistemological) of the complexity against forms of abstraction and reductionism. The central point is that only a thought able to "tolerate the contradictions" of human nature and to accept them in a theoretical framework that is respectful of the multiple dialectical tensions that man shows at every level (body and soul, understanding and sense, determinism and freedom, reason and passions), can give philosophy the appropriate tools in order to face the challenge of the complexity

Keywords: Anthropology – Subjectivity – Reductionism – Body – Soul

Riflessioni introduttive

Una forbice sempre più ampia sta man mano allontanando l'uomo fenomenologico dall'uomo scientifico. È stato fatto notare come le neuroscienze stiano man mano tentando di «sporcarsi le mani con temi che toccano il mondo soggettivo ed interiore»¹, quel mondo che tradizionalmente era dominato dalle scienze dello spirito. Questo assalto al mondo dell'interiorità, che è configurabile come uno spazio nel quale si stagliano i vari territori della *libertà*, della *percezione*, del *ricordo*, dei *sentimenti*, dell'*intenzionalità*, della *moralità*, della *creatività* (cioè di tutte quelle esperienze umane apparentemente inoggettivabili) sta man mano determinando un'alienazione del soggetto, una sua progressiva scomparsa. Se tutto diviene spiegabile con una terminologia in *terza persona* - prospettiva delle scienze -, che ne è allora di quella prospettiva in *prima persona* - prospettiva del soggetto - in cui tutto si configura come flusso ininterrotto e coerente di *stati qualitativi*?

Alcuni vorrebbero che quel soggetto siffatto sparisse, come un antico re-

¹ N. D'ONGHIA, *Il concetto di anima tra neuroscienze e teologia*, Lup, Città del Vaticano, 185.

taggio di illusorie percezioni. Eppure, come invece altri studiosi hanno opportunamente rilevato, non è affatto così scontato che la soggettività possa essere trascesa: infatti, «chi elimina il soggetto se non il soggetto stesso?»².

La soggettività, pertanto, così alienata dalle logiche riduzionistiche, si impone come un baluardo ineliminabile ed imprescindibile della nostra essenza in quanto esseri umani. Sulla base di questo assunto, non si tratta di giustapporre la vasta e complessa costellazione degli stati mentali qualitativi che contraddistinguono il nostro soggettivo stare al mondo ad una base neurobiologica empiricamente osservabile e indagabile. Si tratta, invece, di riuscire ad *integrare* la prospettiva in *terza persona* e quella in *prima persona* riconsiderando il valore epistemologico di ciò che l'uomo *dice, pensa e sente* di se stesso.

Nel panorama delle neuroscienze cognitive si stanno sollevando alcune voci, come quella autorevole di V. Gallese in Italia, secondo cui all'utilizzo delle tecnologie di *brain imaging*, che pure ci consente di "vedere" il «funzionamento del cervello eleggendo a livello di descrizione l'attivazione di aree cerebrali»³ andrebbe affiancata «un'analisi fenomenologica dettagliata dei processi percettivi, motori e cognitivi»⁴.

L'auspicio della *fenomenologizzazione delle neuroscienze cognitive* auspicata da Gallese potrebbe - dovrebbe - essere estesa anche all'antropologia filosofica che godrebbe così di un ampliamento epistemologico nella direzione di una *maggiore valorizzazione della prospettiva in prima persona*.

La frantumazione dell'uomo nella ricerca antropologica

Chiunque voglia parlare dell'uomo sembra sia condannato ad un confronto estremamente impegnativo con una bibliografia smisurata ed eterogenea. È sufficiente una semplice ricerca in rete per rendersi conto immediatamente dell'ingovernabile mole di volumi dedicati all'uomo. La parola antropologia, infatti, compare oggi trasversalmente in una serie di studi assai diversificata. Così ci imbattiamo in volumi di *antropologia medica*⁵, di *antropologia giuridica*⁶, di *antropologia delle religioni*⁷, di *antropologia*

² A. DA RE, L. GRION, *La persona alla prova delle neuroscienze* in A. LAVAZZA, G. SARTORI, *Neuroetica. Scienze del cervello, filosofia e libero arbitrio*, Il Mulino, Bologna, 2011, 125.

³ V. GALLESE, *Corpo non mente. Le neuroscienze cognitive e la genesi di soggettività ed intersoggettività* in *Educazione Sentimentale*, 2, 2013, 3.

⁴ *Ibidem*.

⁵ I. QUARANTA (a cura di), *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Raffaello Cortina, Milano, 2006.

⁶ A. DE LAURI (a cura di), *Antropologia giuridica. Temi e prospettive di ricerca*, Mondadori, Milano, 2013.

⁷ E COMBA, *Antropologia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

del dolore⁸, di antropologia dell'abitare⁹, di antropologia delle origini cristiane¹⁰, di antropologia del mondo contemporaneo¹¹ e così via. Sempre all'interno dell'orizzonte cristiano, risultano facilmente reperibili testi in cui la parola antropologia è associata a Patristica¹² ad Antico Testamento¹³ e Nuovo Testamento¹⁴.

Inoltre, ulteriori ricerche bibliografiche ci danno notizia di altre declinazioni dell'antropologia, alcune forse un po' bizzarre: *antropologia del maschio*¹⁵, *antropologia della polizia*¹⁶ e *antropologia sociologica*¹⁷. Queste sono solo alcune delle voci bibliografiche restituite da semplici ricerche in rete che mostrano varie declinazioni della parola antropologia, che appare legata di volta in volta a qualche tema creando sempre le condizioni per un vero e proprio nuovo percorso di ricerca.

L'inflazionata mole di studi antropologici potrebbe determinare nel ricercatore una distorsione percettiva tale per cui gli sembri che l'uomo sia come frantumato in 'tante nature' quante sono le possibili prospettive dalle quali può essere indagato. In un certo senso questa tesi è vera e falsa allo stesso tempo, sebbene *sotto profili diversi*. La sua verità risiederebbe nel fatto che tale assunto pare sia determinato dall'intrinseca e complessa *prismaticità* della natura dell'uomo che lo rende osservabile da una serie indefinita di prospettive.

Potremmo dire che tutto ciò che in qualche misura ha a che fare con l'uomo diventa passibile di indagine antropologica, e l'inflazione degli studi sopra parzialmente rappresentata mostra abbastanza chiaramente questa possibilità. Allo stesso tempo, però, al fondo di questa vasta «famiglia di antropologie»¹⁸ resta vera la persistenza dell'uomo, nella sua *continuità ontologica*. Sebbene quest'ultima tesi possa prestare il fianco alle critiche di chi, ad esempio, sia propenso a considerare l'uomo come

⁸ D. LE BRETON, *Antropologia del dolore*, Meltemi, Roma, 2007.

⁹ F. LA CECLA, *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*, Elèuthera, Milano, 2001.

¹⁰ A. DESTRO, M. PESCE, *Antropologia delle origini cristiane*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

¹¹ M. AUGÉ, J. P. COLLEYN, *L'antropologia del mondo contemporaneo*, trad. it. di G. Lagomarsino, Elèuthera, Milano, 2006.

¹² V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma.

¹³ H. W. WOLF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia, 1973.

¹⁴ B. J. MALINA, *Nuovo Testamento e antropologia culturale*, Paideia, 2008.

¹⁵ F. LA CECLA, *Modi bruschi. Antropologia del maschio*, Elèuthera, Milano, 2010.

¹⁶ D. FASSIN, *La forza dell'ordine. Antropologia della polizia nelle periferie urbane*, La Linea, 2019.

¹⁷ E. MORIN, *Il cinema o l'uomo immaginario. Saggio di antropologia sociologica*, Raffaello Cortina, Milano, 2016.

¹⁸ F. REMOTTI, *Prima lezione di antropologia*, Laterza, Roma-Bari, 2000, 10.

il prodotto del suo tempo e della cultura nella quale progetta la sua vita, la continuità e stabilità di un nucleo centrale della natura umana sembra un assunto difficilmente accantonabile.

È chiaro, però, che le eventuali prove di una tale stabilità ontologica vadano ricercate ben oltre il piano storico e socio-culturale, e siano rintracciabili in quelle profondità dell'essere umano che solo la metafisica è in grado di indagare e scandagliare.

L'antropologia va però incontro ad un altro grave pericolo. Infatti, un'altra importante considerazione da fare concerne la pericolosa confusione tra il piano epistemologico e quello ontologico. Sul punto si è espresso A. Da Re, il quale ha opportunamente constatato che il riduzionismo epistemologico, interpretabile come un'assolutizzazione del punto di vista «metodico, sperimentale ed oggettivante delle scienze naturali», generalmente è anche la causa di un corrispondente riduzionismo ontologico¹⁹.

È come se, detto in altri termini, *l'uomo fosse solo ciò che l'unica prospettiva delle scienze naturali, nella pluralità delle metodologie tecnologiche a disposizione della scienza contemporanea, riesca a rilevare*. M. Di Francesco definisce il tentativo di spiegazione della natura umana sulla base delle metodologie scienze naturali «sfida neurofilosofica»²⁰.

Secondo lo studioso oggi noi «non siamo alle prese con versioni generali del *mind-body problem*, ma con teorie specifiche sulle basi neurali dell'azione. Teorie empiriche, testate in laboratorio e dotate di forte sostegno sperimentale ci raccontano storie causali convincenti e (relativamente) complete sul perché operiamo certe scelte» e inoltre, continua lo studioso, «queste teorie predicono e riscontrano comportamenti che violano le millenarie norme di razionalità che il pensiero filosofico ha posto alla base dell'agire umano; e lo fanno attribuendo all'attivazione di precise aree cerebrali l'origine dei comportamenti»²¹.

Un invito alla cautela è già arrivato diversi anni addietro da due professionisti degli studi sulla mente umana, P. Legrenzi e C. Umiltà, autori di un libro dal titolo accattivante e provocatorio, *“Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo”*²².

¹⁹ A. DA RE, *Le parole dell'etica*, Mondadori, Milano, 2010, 127.

²⁰ Sulla neurofilosofia si vedano A. VACCARO, *Neurofilosofia: una sfida per la concezione cristiana di anima?*, «Rassegna di teologia», 2, 2004; A. GAIANI, Riduzionismo e neuroscienze: il dibattito filosofico recente in *Etica & Politica*, XVI, 2014, 2, 47-63.

²¹ M. DI FRANCESCO, *Neurofilosofia, naturalismo e statuto dei giudizi morali*, in *Etica & Politica*, IX, 2007, 2, 127.

²² P. LEGRENZI, C. UMITÀ, *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*, Il Mulino, Bologna, 2009.

In esso i due studiosi hanno molto opportunamente invitato i lettori ad una certa prudenza circa la possibilità di una comprensione della mente umana a partire dalla prospettiva *neuro*-scientifica.

Il prefisso 'neuro', infatti, che soprattutto sul piano divulgativo (ma non solo) sempre più frequentemente ritroviamo accanto ad altre parole come marketing (*neuromarketing*), estetica (*neuroestetica*), etica (*neuroestetica*), teologia (*neuroteologia*), ecc. non sempre è rivelatore di una reale scoperta circa le presunte basi *neuro*biologiche dei vari meccanismi mentali via via indagati. Molto spesso, ben oltre l'altisonante scientificità che le parole precedute dal suffisso 'neuro' si portano dietro, la nostra comprensione della natura umana non fa passi realmente significativi.

Legrenzi e Umiltà, ad esempio, mettono in luce i limiti della risonanza magnetica funzionale (fMRI) facendo notare come il flusso sanguigno che irrorava le aree cerebrali via via coinvolte nei compiti specifici assegnati ai pazienti che si sottopongono a questo esame abbia una latenza di circa 5 secondi, mentre il pensiero umano «se non è istantaneo, come credeva Cartesio, ha una latenza di sole poche decine di millesimi di secondo»²³.

Ciò vuol dire, in altri termini, che la scoperta di quali aree cerebrali si attivano in un determinato compito ancora non è ancora una spiegazione definitiva dell'essenza del pensiero umano nella sua ineffabile istantaneità²⁴.

Ben oltre l'illusoria frantumazione dell'uomo nella molteplice ed eterogenea pluralità di prospettive di ricerca e alla pericolosa confusione tra il piano epistemologico e quello ontologico, c'è un'altra considerazione da fare prima di proseguire la nostra riflessione. Nella ricerca antropolo-

²³ *Ivi*, 30.

²⁴ A questo proposito risulta davvero interessante rilevare come in Italia anche il Comitato Nazionale di Bioetica, nel noto documento "*Neuroscienze ed esperimenti sull'uomo: osservazioni bioetiche*" del 17 dicembre 2010, abbia raccomandato di evitare ogni enfattizzazione dei risultati acquisiti dalla ricerca neuroscientifica, consigliando ai medici e agli sperimentatori «una cautela nella comunicazione dei dati scientifici al pubblico, distinguendo la semplice correlazione dal rapporto causa-effetto». Inoltre, proprio nel primo paragrafo di suddetto documento è scritto che «Il fatto che una determinata regione del cervello evidenziata da *neuroimaging* si attivi con particolare intensità durante la formulazione di un pensiero o la esecuzione di un compito specifico, non consente di desumere con certezza che tale regione sia l'unica coinvolta o l'unica responsabile. La correlazione, anche quando individuata con un sufficiente grado di significatività, non implica una causazione deterministica. I dati di *neuroimaging* funzionale non consentono di dire se l'attivazione di un'area sia un epifenomeno o sia necessaria alla elaborazione di un pensiero o determini in senso causale l'esecuzione di un compito». Si tratta, com'è facile capire, di un invito istituzionale ufficiale alla prudenza molto chiaro e deciso e finalizzato alla neutralizzazione di quegli assolutismi enfattizzati propri della più superficiale divulgazione mediatica e di alcune frange del giornalismo pseudo-scientifico.

gica, e solo in essa, vi è una coincidenza pressoché totale e *radicale* tra il conoscente e il conosciuto. È un caso unico, perlomeno così come si presenta nello specifico dell'antropologia, e su questo punto vorrei fare due considerazioni. La prima concerne quella che si potrebbe definire come la *rilevanza esistenziale* del sapere antropologico.

Vi è una profonda differenza tra quelli che sono stati definiti come *enunciati fattuali* e gli *enunciati propriocentrici*²⁵. Gli enunciati fattuali sono enunciati «in terza persona, la cui verità o falsità è in linea di principio indipendente da chi li ha formulati e dai destinatari»²⁶.

Questo genere di enunciati è proprio delle scienze naturali. D'altra parte, gli enunciati propriocentrici esprimono una prospettiva, per così dire, personale: questa specie di enunciati «esprime il modo di vedere di una persona - o di un gruppo di persone - particolare [...]»²⁷. La seconda considerazione concerne lo statuto epistemologico dell'antropologia filosofica. Essa, infatti, è una scienza nella misura in cui intende rispettare il primo assunto epistemologico e metodologico della ricerca scientifica, cioè l'indagine delle cause (la scienza è *scire per causas*). La scienza, tuttavia, ha anche un'altra pretesa, che è l'*oggettività* della conoscenza, e tale pretesa deve fare i conti con l'ineliminabile aspetto soggettivo, in prima persona, al quale ho fatto riferimento.

Un eccesso di oggettività, infatti, causerebbe la totale scomparsa del punto di vista del soggetto, mentre un eccesso di soggettività potrebbe determinare una certa predominanza di fattori arbitrari nella ricerca scientifico-antropologica.

Il quadro epistemologico dell'antropologia filosofica si costruisce a partire dalla complessa interazione tra la legittima²⁸ pretesa dell'oggettività e dalla rilevanza della prospettiva propriocentrica che la caratterizza in modo esclusivo.

²⁵ Su questo punto si veda A. BORGHINI, E. CASETTA, *Filosofia della biologia*, Carocci, Roma, 2013, 17 ss.

²⁶ *Ivi*, 17.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ La legittimità della pretesa scientifica dell'oggettività si fonda sulla consapevolezza e sul rispetto del limite dato dalla impossibilità di oggettivare il reale nella sua totalità. Quando questo limite è rispettato, l'oggettivazione delle realtà che consentono di essere oggettivate si mantiene entro un orizzonte di tollerabilità. L'assolutizzazione dello sguardo oggettivante, invece, costituisce un superamento del limite che apre le porte allo scientismo.

Validità e validazione delle teorie antropologiche a partire dai dati fenomenologici

Queste peculiari caratteristiche dell'antropologia filosofica fanno sì che si crei una tensione molto forte nel quadro epistemologico di questa disciplina al punto da porre a chi se ne occupa una seria problematica relativa sia alla *validità* sia alla *validazione* delle tesi antropologiche. In effetti, il fondamento del sapere antropologico non risiede soltanto nella conformità delle tesi via via proposte ad un quadro epistemologico e metodologico basato sul criterio dell'*oggettività*. La scienza antropologica, invece, deve conformarsi anche a criteri *soggettivi* dati dall'esperienza dei singoli soggetti.

La filosofa francese N. Depraz ha giustamente osservato che la rilevanza della prospettiva soggettiva nell'ambito della ricerca scientifica «è un caso abbastanza singolare, completamente assente in tutti gli altri domini delle scienze della natura»²⁹.

Si potrebbe quindi sostenere che la validità degli enunciati antropologici deve tener conto in modo non contraddittorio sia gli aspetti oggettivi sia quelli soggettivi. L'utilizzo esclusivo di uno sguardo oggettivo, in terza persona, secondo la Depraz è la causa di quel «dualismo apparente tra l'esperienza soggettiva interiore e l'esteriorità oggettiva»³⁰.

In effetti è facile constatare un *explanatory gap* nelle ricostruzioni scientifiche fattuali strutturate nella forma della *terza persona*³¹.

È ancora la filosofia francese, infatti, a rilevare molto opportunamente che «vi è una componente irriducibile del senso dell'esperienza che si trova contenuta nell'esperienza vissuta del soggetto e di cui egli è il solo capace di render conto in prima persona»³².

Se è vero che la ricchezza e la forza dell'antropologia filosofica risiederebbero senz'altro nell'intreccio tra lo sguardo in prima persona e quello in terza persona, sarebbe altresì vero sostenere che proprio questa auspicabile sinergia costituisce ad oggi la più grande sfida che ogni ricercatore dedito a tematiche antropologicamente rilevanti deve accogliere.

Più precisamente la sfida consiste nel fatto che l'essere umano, grazie alle sue elaborate e complesse funzioni della coscienza e della consape-

²⁹ N. DEPRAZ, *Mettere al lavoro il metodo fenomenologico nei protocolli sperimentali. "Passaggi generativi" tra l'empirico e il trascendentale* in M. CAPPUCIO (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Mondadori, Milano, 2009, 260.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Cf. *ivi*, 258.

³² *Ibidem*.

volezza, si pone agli occhi del ricercatore nella multidimensionalità della sua oggettività e soggettività (la Depraz ha giustamente parlato di *esperienza pluristratificata* dei soggetti umani)³³.

A questo punto dovrebbe risultare abbastanza chiaro il perché gli enunciati antropologici abbiano bisogno di una *validazione* da parte dei soggetti umani che non bisogna confondere né con una mera ed arbitraria scelta soggettiva né con una banale e scientificamente infondata scelta basata sul fascino che una data teoria antropologica può avere a discapito di un'altra meno affascinosa. La validazione della quale parlo è possibile intenderla come un pieno riconoscimento dell'uomo in un quadro teorico che, pur nell'oggettività scientifica dei suoi contenuti, rispecchi pienamente anche quelle esperienze soggettive (in prima persona) che costituiscono la trama fenomenologica dell'esperienza umana.

A. Lavazza e L. Sammiceli hanno giustamente osservato come le spiegazioni neuroscientifiche basate sul cervello cerchino di svelare la "vera" radice di tutti quei fenomeni mentali («credenze, desideri, intenzioni, decisioni libere, razionali e consapevoli») legati alla *folk psychology*³⁴.

I due studiosi, infatti, hanno intitolato il loro libro *Il delitto del cervello*, facendo riferimento «all'omicidio che l'organo materiale - un ammasso ordinato di circa 100 miliardi di neuroni e di materia bianca connettiva del peso di poco più di 1,3 kg - sta compiendo ai danni della mente, intesa come quella sfuggente costruzione che ha a che fare con le nostre esperienze personali di senso comune»³⁵.

Essi, altresì, hanno però aggiunto che le spiegazioni legate alla sfera fenomenologica (in prima persona) «non scompaiono soggettivamente», ma ad essere totalmente riscritta è la «spiegazione della loro genesi e della loro natura»³⁶.

È qui, però, che si annida il pericolo: la mancata armonizzazione tra

³³ *Ivi*, 250.

³⁴ A. LAVAZZA E L. SAMMICELI, *Il delitto del cervello. La mente tra scienza e diritto*, Codice, Torino, 2012, 8.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*. M. Di Francesco si domanda qual è il ruolo delle spiegazioni neurobiologiche «rispetto ad altre spiegazioni, psicologiche, sociologiche, filosofiche, che descrivono il comportamento delle persone?» e anche se «le spiegazioni neurobiologiche sono più fondamentali rispetto alle altre», *Etica & Politica*, 2007, 127. A ben vedere, infatti, se tutto ciò che concerne la macrosfera della *folk psychology* è un epifenomeno, peraltro ingannevole ed illusorio, della vita dell'uomo e se pertanto solo la dimensione corporea, precisamente neurobiologica e biochimica, esiste realmente (nel senso di un'esistenza oggettivamente ed empiricamente constatabile e causalmente efficace), che ne è di tutta la tradizione filosofica, psicologica ed etica basata proprio su quei concetti così cari alla psicologia del senso comune (volontà, desideri, credenze, libertà dell'azione)?

l'«immagine scientifica» e l'«immagine manifesta» dell'uomo³⁷ (la distinzione è di W. Sellars), potrebbe aprire sempre più la forbice tra le descrizioni scientifiche da un lato e quelle, potremmo dire, fenomenologiche (basate sull'*introspezione*, sul racconto *autobiografico*, sull'*auto-percezione in prima persona*) dall'altro facendo inevitabilmente ricadere tutta la dimensione legata alla *psicologia del senso comune* nel territorio dell'illusione e dell'(auto)inganno.

Il divorzio tra l'immagine scientifica (oggettiva e in terza persona) e l'immagine manifesta (soggettiva e in prima persona) dell'uomo è per alcuni non solo pericolosa ma auspicabile - anzi, pericoloso sarebbe continuare a credere all'autoinganno delle assunzioni della psicologia del senso comune. È il caso, ad esempio, degli eliminativisti³⁸, ed in particolare di P. S. Churchland, secondo la quale «fra alcune centinaia di anni, gli studenti che leggeranno la storia di questo periodo potrebbero rimanere sbalorditi dalle nostre resistenze alle neuroscienze proprio come lo siamo noi oggi di fronte alla resistenza nel XVII secolo alla scoperta che il cuore è una pompa»³⁹.

La Churchland ha insegnato neurofilosofia all'Università della California, e si è occupata del modo in cui le neuroscienze stanno modificando ed espandendo la concezione «che abbiamo di noi stessi». Da quanto scrive emerge non solo una certa fiducia nel progresso (neuro)scientifico ma soprattutto una certa serenità:

Tutto sommato, però, non mi sento sbalestrata dalle scoperte delle neuroscienze. Sorpresa, spesso, ma allarmata no, finché la scienza è una scienza dalle basi solide. La biologia mi rassicura. L'essere connessa, attraverso l'evoluzione, a tutti gli esseri viventi mi dona un confortevole senso di appartenenza. Suppongo che la cosa non sia necessaria, ma così è. Dà un senso al mio posto nell'universo. [...] Vedo una ghiandaia azzurra che si invola verso il bosco con una noce e penso: il cervello alla base della memoria spaziale che le consente di ritrovare le noci nascoste nel bosco lavora in modo molto simile a come lavora il mio cervello con la mia memoria spaziale. Vedo una scrofa che si prende cura dei piccoli e penso: un sistema molto simile mi fa prendere cura dei miei figli.⁴⁰

L'esperienza personale della neurofilosofa, considerata nella sua unicità, non può certo essere estesa in senso universale a tutti coloro che, es-

³⁷ Cf. *ivi*, 11.

³⁸ Sull'eliminativismo si veda M. Di Francesco, *Introduzione alla filosofia della mente*, 93ss.

³⁹ P. S. CHURCHLAND, *L'io come cervello*, Raffaello Cortina, Milano, 2014, 17.

⁴⁰ *Ivi*, 20.

sendo travolti dai risultati 'rivoluzionari' delle scoperte scientifiche potrebbero non riuscire ad evitare un senso di *smarrimento esistenziale* per la messa in discussione radicale degli assunti di fondo della psicologia del senso comune. A proposito del riconoscimento della Churchland di alcuni *meccanismi comuni* tra la specie umana e altre specie animali ci sarebbe la possibilità di fare una lettura alternativa, peraltro altrettanto persuasiva.

Per quanto concerne gli aspetti emotivi, ad esempio, A. Compodonico a questo proposito scrive che «nell'uomo le emozioni possiedono una tonalità tipicamente umana»⁴¹.

Lo studioso non nega che, sotto il profilo biologico-evolutivo possa esserci - e anzi ci sia - una certa continuità tra le specie, ma tale continuità, ecco il punto, almeno quando è riferita all'uomo deve tener conto di una manifesta rottura della comunanza ontologica: la continuità andrebbe intesa piuttosto come *un portarsi dietro alcune tracce del passato biologico della specie umana piuttosto che come una conferma del senso di appartenenza assoluto*.

Il riconoscimento della similarità "dall'alto verso il basso" (quello che, per inciso, attua la Churchland) *non necessariamente implica una comunanza d'essenza*. L'uomo, si potrebbe dire, non solo è uomo quando è visto dall'alto, cioè a partire dalle sue facoltà superiori che tradizionalmente gli sono state riconosciute come qualità di sua esclusiva proprietà rispetto a tutte le altre specie animali ma, ed ecco il punto forse più importante della questione, *l'umanità dell'uomo* è visibile sorprendentemente anche dal basso, cioè a partire dal quel sostrato materiale-emotivo-corporale che, se isolato dal contesto del tutto, cioè dall'uomo considerato nella sua interezza, non si lascerebbe distinguere da ciò che è invece propriamente animale, ma se pensato in relazione a tutto l'uomo allora acquista anch'esso, eccezionalmente, una coloritura antropologica peculiare.

Una forbice sempre più ampia

La tensione tra l'immagine scientifica e l'immagine manifesta dell'uomo è sicuramente una questione centrale, oltre che imprescindibile, dell'antropologia filosofica. L'apertura sempre più ampia della forbice tra la prospettiva scientifica e l'autocomprensione dell'uomo crea una scissione dualistica tra ciò che dell'uomo è *detto* dalla scienza, nella molte-

⁴¹ A. CAMPODONICO, *L'uomo. Lineamenti di antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2013, 63.

plicità delle sue forme, delle sue metodologie e dei suoi linguaggi (neuroscienza, neurobiologia, psicologia sperimentale, ecc.) e ciò che *l'uomo dice di se stesso*. Il problema diviene allora quello della «portata ontologica della *folk psychology*», cioè della psicologia del senso comune «che spiega le azioni intenzionali umane in termini di credenze, desideri, aspettative, gioie, dolori, ecc.»⁴².

La psicologia del senso comune, lungi dall'essere una *sovrastuttura epifenomenica* destinata ad essere sostituita dal linguaggio delle scienze naturali costituisce invece l'intelaiatura della vita psichica, affettiva, socio-relazionale, religiosa e oltre che concettuale dell'essere umano. Difatti, osserva Galimberti, «destituire il *fatto* psicologico dal suo *significato* è distruggere il fatto psicologico»⁴³.

Il caso della psicologia scientifica è, a questo proposito, emblematico. È ancora Galimberti a notare che se la scienza «può nascere solo in presenza e a opera di un cogito de-psicologizzato, se la non-interferenza dello psichico è la prima condizione per la produzione di un discorso scientifico, se la soggettività empirica e individuale è proprio ciò che non deve intervenire dove l'analisi pretende di essere oggettiva, può la psicologia prodursi come scienza senza abolire se stessa?»⁴⁴.

Le stesse perplessità potrebbero estendersi anche al discorso antropologico qualora esso pretendesse di modellarsi sull'impianto epistemologico-metodologico delle scienze naturali, eliminando quindi l'universo degli stati intenzionali e qualitativi del soggetto (significati, sensi, prospettive in prima persona, sfumature affettive, dimensioni esistenziali) e *quindi l'esperienza in prima persona* che ogni uomo sperimenta nella sua quotidianità.

Il «suicidio epistemologico del soggetto»⁴⁵, al quale invitano più o meno esplicitamente le frange più radicali della ricerca neuroscientifica (si pensi ancora una volta agli eliminativisti) se fosse attuato trascinerebbe con sé non un aspetto dell'esistenza umana, né tantomeno un'ingannevole sovrastuttura (psicologia del senso comune), quanto piuttosto il fondamento stesso della vita dell'uomo, vale a dire la sua possibilità di autocomprendersi secondo stati intenzionali e qualitativi, nella indefinita molteplicità in cui si presentano.

A tal proposito potrebbe risultare interessante riflettere sulla replica che

⁴² M. DI FRANCESCO, *Introduzione alla filosofia della mente*, Carocci, Roma, 236.

⁴³ U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano, 2011, 111.

⁴⁴ *Ivi*, 108.

⁴⁵ M. DI FRANCESCO, *Introduzione alla filosofia della mente*, 243.

B. Libet, ha indirizzato al filosofo D. Rosenthal a seguito delle perplessità che quest'ultimo ha avanzato sugli esperimenti condotti dallo psicologo statunitense, facendo leva proprio sulla divergenza tra i dati sperimentali che ne sono risultati e il senso comune⁴⁶. Ecco cosa scrive Libet:

Rosenthal sembra condividere - così come molti altri filosofi - un approccio ai nostri lavori per cui si possono proporre modelli filosofici non sottoposti a controlli sperimentali e concezioni speculative, quasi che tali modelli e concezioni possano contraddire conclusioni basate su evidenze sperimentali. Come scienziato non posso accettarlo. I modelli proposti, o le teorie, sono valutabili solo se aiutano a spiegare i dati, non quando li contraddicono. Un'idea fondata sul "senso comune" non può rimpiazzare dati sperimentali faticosamente e laboriosamente ottenuti. Le scoperte sperimentali spesso presentano risultati controintuitivi e inferenze originali e creative. Probabilmente non c'è niente di più controintuitivo, e che sia più in conflitto con il senso comune, della teoria dei quanti. Eppure, essa è considerata un pilastro fondamentale della fisica e prevede correttamente le osservazioni sperimentali.⁴⁷

Innanzitutto bisogna mettere in evidenza come dal passato di Libet emerga un'implicita visione *dualistica* che pone da un lato i dati sperimentali ricavati dal lavoro scientifico e dall'altro il senso comune. Inoltre, e questo è il secondo punto importante da rilevare, secondo Libet i modelli filosofici basati sulla *Lebenswelt* non hanno quella forza sufficiente per riuscire a contrastare le «conclusioni basate su evidenze sperimentali».

Oltre a ciò, lo psicologo statunitense si mostra perfettamente consapevole del carattere controintuitivo dei dati ottenuti sperimentalmente ma allo stesso tempo non sembra esserne preoccupato. D'altronde, puntualizza Libet, anche la teoria dei quanti è totalmente controintuitiva ma nonostante ciò «è un pilastro fondamentale della fisica» e il solo fatto che risulti in contrasto col senso comune non costituisce una buona ragione per abbandonarla. Ancora una volta da questo passo, tratto da un confronto relativo agli esperimenti di Libet su alcune questioni centrali della ricerca neuroscientifica, possono essere estrapolate delle idee generalizzabili all'intera riflessione antropologica.

In primo luogo bisogna sottolineare il fatto che il concetto di «senso co-

⁴⁶ B. LIBET, *Mind time. Il fattore temporale nella coscienza*, Raffaello Cortina, a cura di E. Boncinelli, Milano, 2007, 203-205.

⁴⁷ *Ivi*, 205.

mune» meriterebbe forse più considerazione sotto il profilo epistemologico⁴⁸.

Il senso comune, radicato nell'originarietà del rapporto dell'uomo col suo mondo (mondo-della-vita) costituisce l'orizzonte di senso fondamentale e intrascendibile all'interno del quale l'essere umano percepisce, sente, riflette e organizza la sua esistenza. L'anonimato al quale è condannato il mondo-della-vita dall'incedere idealizzante delle scienze naturali costituisce un passo illegittimo nella misura in cui fa sì che sia l'uomo a doversi adeguare alla teoria, e quindi a modelli teorico-scientifici inevitabilmente astratti e idealizzati. Nella *Krisis* Husserl parla dell'idealizzazione scientifica del mondo facendo riferimento precisamente alla «sovrapposizione», esteriore e priva di reali collegamenti, «della natura idealizzata a quella intuitiva pre-scientifica»⁴⁹.

Per quanto concerne il caso specifico degli esperimenti di Libet⁵⁰ è stato notato come la dinamica sperimentale (chiedere ad alcuni soggetti di flettere una falange segnalando il momento esatto in cui hanno avuto l'intenzione cosciente di farlo) non intacchi affatto la libertà umana⁵¹ nella misura in cui l'azione richiesta dagli sperimentatori non coinvolge affatto desideri, aspettative e intenzioni profonde dei partecipanti, e pertanto non fa riferimento ad una teoria delle decisioni⁵².

⁴⁸ Sul concetto di senso comune è opportuno segnalare questi importanti contributi: E. AGAZZI (a cura di), *Valore e limiti del senso comune*, FRANCO ANGELI, Milano, 2004; A. LIVI, *La ricerca della verità. Dal senso comune alla diletica*, Leonardo da Vinci, Roma, 2005; M. Forte, *La filosofia del senso comune in ottica epistemologica* in Aquinas, XLIX, 2006/2-3, 517-532.

⁴⁹ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, trad. it. di E. FILIPPINI, Milano, 2008, 79.

⁵⁰ M. DE CARO, *Analisi concettuale e scienza: il dibattito contemporaneo sul libero arbitrio* in M. DE CARO, M. MORI, E. SPINELLI, *Libero arbitrio. Storia di una controversia*, Carocci, Roma, 2015, 374-377.

⁵¹ Sul problema della libertà umana e sul libero arbitrio alla luce della ricerca neuroscientifica si vedano S. GOZZANO, *La riscossa del libero arbitrio* in *Mente. Il mensile di psicologia e neuroscienze*, 137, XIV, maggio 2016; Cf. M. DE CARO, *Libertà metafisica e responsabilità morali*, in *Paradigmi*, 51, 1999; M. De Caro, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma-bari, 2004; M. DE CARO, *Azione*, Il Mulino, Bologna, 2008, 37-67; M. DE CARO, *Libertà* in *Paradigmi*, 58, 2002; M. DE CARO, *Naturalismo e scetticismo: il caso del libero arbitrio* in R. LANFREDINI (a cura di) *Mente e corpo. La soggettività tra scienza e filosofia*, Guerini, Milano, 2003, 141-153; M. DE CARO, *Analisi concettuale e scienza: il dibattito contemporaneo sul libero arbitrio* in M. DE CARO, M., MORI, E. SPINELLI (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma, 2014, 365-382; M. DE CARO, *Libero arbitrio e neuroscienze* in A. LAVAZZA, G. SARTORI (a cura di), *Neuroetica. Scienze del cervello, filosofia e libero arbitrio*, 69-83.

⁵² «Ma c'è di più: pare ragionevole pensare, infatti, che gli eventi mentali di cui si tratta negli esperimenti di Libet, oltre a non essere affatto il paradigma delle decisioni libere, non siano nemmeno genuine decisioni. Come mostra la teoria delle decisioni, infatti,

Per il *soggetto sperimentale* la flessione del dito non comporta affatto una scelta compiuta sulla base di una gerarchia di preferenze in quanto risulta «del tutto irrilevante (potrebbe fletterlo un po' prima o un po' dopo e non gli accadrebbe nulla di rilevante!)»⁵³. Vi sono certamente altre argomentazioni che contrastano con gli esperimenti di Libet, ma ho selezionato questo perché risulta particolarmente efficace nel mostrare i limiti intrinseci di ogni *setting sperimentale* che, per coerenza alla teoria scientifica generale e per adeguarsi alle limitazioni dei modelli e delle metodologie necessarie ai *fini sperimentali*, sacrifica tutte quelle variabili fondamentali che governano il mondo pre-scientifico: «le mere scienze di fatti», sentenzia Husserl, «creano meri uomini di fatto»⁵⁴.

Spingendoci un po' oltre potremmo addirittura sostenere, forse in modo un po' temerario, che la scienza sperimentale, stando al modo in cui si occupa dell'uomo, conferma in qualche modo la sua natura platonizzante.

Nel decimo libro della *Repubblica* (611 C - 612 A) Platone, servendosi di una metafora mitica, avanza l'idea che l'anima in questa vita è contaminata dall'unione col corpo allo stesso modo in cui il dio Glauco appare incrostato di conchiglie, pietre e alghe marine. L'anima umana, secondo Platone, andrebbe considerata nel suo stato di *separazione* dal corpo (scrostata dalle impurità e imperfezioni della carne).

Così come Glauco è reso irriconoscibile dal deterioramento marino, come quei relitti sul fondo degli oceani segnati dall'usura dell'acqua, anche l'anima umana è resa irriconoscibile dalla sua comunione col corpo.

Per questo motivo, secondo Platone sarebbe meglio studiarne la natura nello stato di separazione, quando la sua natura - che poi è, platonicamente, la *natura autentica dell'uomo* - è ridotta al suo *nucleo disincarnato*.

Quella platonica è una forma di riduzionismo antropologico a tutti gli effetti, seppure diametralmente opposto a quello che oggi giorno attuano alcuni esponenti della ricerca neuroscientifica.

Sia il riduzionismo scientifico sia la prospettiva metafisico-soteriologica platonica sono due esempi di approccio allo studio dell'uomo (o di alcune facoltà umane) che abbandonano quell'orizzonte fenomenolo-

la nozione di decisione è correlata a quella di preferenza: ogni decisione presuppone, infatti, una gerarchizzazione delle preferenze da parte del soggetto in base alla quale egli valuta i vari corsi d'azione che gli si presentano, scegliendo quello cui attribuisce valore maggiore». M. DE CARO, *Il problema filosofico della responsabilità* in M. DE CARO, A. LAVAZZA, G. SARTORI (a cura di), *Quanto siamo responsabili? Filosofia, neuroscienze e società*, Codice, Torino, 2013, 30.

⁵³ *Ivi*, 30-31.

⁵⁴ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, 35.

gico-esistenziale e corporale onnicomprensivo nel quale è l'uomo concreto *che «mangia e bee e dorme e veste panni»* ad esistere realmente, nella multiformità delle sue manifestazioni.

Sotto questo profilo, pertanto, anche le scienze sperimentali che tralasciano nei loro studi gli aspetti in prima persona è come se indagassero l'uomo in astratto, depurato da tutta la complessa costellazione di stati qualitativi che invece ne caratterizzano la esistenza.

Il passo di Libet sopracitato ci offre l'occasione anche per un'altra importante riflessione. Se da un lato è vero che la fisica dei quanti, per restare all'esempio del neurofisiologo statunitense, sebbene costituisca un esempio di scienza controintuitiva (per il senso comune) risulta allo stesso tempo un pilastro della fisica, dall'altro lato la stessa situazione non può essere estesa alle scoperte neuroscientifiche in particolare e a tutte le scienze che si occupano dell'uomo⁵⁵.

La scoperta, ad esempio, che la materia è costituita in gran parte da vuoto è sicuramente controintuitiva nella misura in cui, nella quotidianità (mondo fenomenico) l'uomo esperisce costantemente la solidità degli oggetti del suo ambiente. La verità della scoperta fisica resta dunque inalterata, sebbene risulti in contrasto con l'universo percettivo umano. E l'uomo, d'altra parte, continua ad affidarsi alla sua sensibilità nonostante la validità delle tesi scientifiche. In questo caso è possibile la convivenza pacifica tra l'«immagine sensoriale» e l'«immagine fisica del mondo» in quanto, come giustamente osserva L. Urbani Ulivi, esiste una «differenza di elaborazione teorica»⁵⁶ tra i dati sensoriali che quotidianamente accumuliamo nella nostra esperienza e i dati che invece analizza la fisica. In effetti potremmo intendere «le scienze come estensioni dei sensi» sulla base di una continuità multidimensionale tra i livelli più fondamentali della realtà (che l'uomo non può esperire senza l'ausilio di una strumentazione tecnica adatta e al di fuori di certe ben precise condizioni sperimentali) e il *piano fenomenico* nel quale l'uomo vive (*grossomodo* in mezzo, potremmo dire, tra il piano microfisico e quello macrofisico). L'er-

⁵⁵ Anche la fisica delle particelle riguarda indirettamente anche l'uomo, nella misura in cui l'essere umano è costituito dalle medesime particelle atomiche e subatomiche che compongono la trama del reale in tutta la sua estensione. La differenza, qui, concerne quelle scienze che pretenderebbero in qualche modo ridurre la realtà dell'ontologia in prima persona ad un livello impersonale (neurobiologico, nel caso delle neuroscienze) ritenendo di poter sacrificare un aspetto della realtà, cioè la soggettività, che pure possiede la stessa dignità ontologica delle realtà in terza persona (elettroni, protoni, stelle, dna, organi e quant'altro costituisce l'arredo del mondo) in quanto epifenomeno o, peggio, illusione.

⁵⁶ L. URBANI ULIVI, *Introduzione alla filosofia*, Eupress, Lugano, 2005, 44.

rore consiste nel considerare *illusorio* il piano dell'esperienza umana e nel ritenerlo riducibile a piani via via più elementari (biologici e fisici) della realtà. Le conseguenze di questi due errori sono molteplici e si riversano su diversi aspetti dell'esistenza umana.

Quanto conta la soggettività?

Il caso della psichiatria e del diritto

J. H. Van den Berg⁵⁷ nell'ormai datato (ma pur sempre attualissimo nei contenuti) *Fenomenologia e psichiatria* mette a fuoco la differenza radicale ed irriducibile dei livelli fenomenologico-soggettivo e scientifico-oggettivo a partire dall'analisi di un caso clinico di un uomo particolarmente sofferente la cui storia, però, esula dagli scopi di questo contributo.

Ciò che invece risulta particolarmente interessante per la presente riflessione è il modo in cui Van den Berg interpreta fenomenologicamente alcuni sintomi manifestati dal paziente (problemi di equilibrio, dispercezioni, aritmie benigne del miocardio dovute alla sovraeccitazione simpatica provocata da stati ansiosi). La lettura dei sintomi che compie lo psichiatra assume una certa rilevanza antropologico-filosofica se confrontata con le interpretazioni dei medesimi sintomi avanzate dagli specialisti coinvolti nel processo diagnostico (cardiologo, audiologo e neurologo).

Tutte le figure mediche coinvolte sono convenute nell'esclusione di patologie organiche oggettivamente rilevabili nel paziente⁵⁸: «chi infatti può dubitare dei risultati di un esame scientifico oggettivo?»⁵⁹, domanda provocatoriamente lo psichiatra. Eppure, poco dopo è lo stesso Van den Berg a dichiarare che «l'esame oggettivo e attento distrugge la realtà della nostra esistenza»⁶⁰.

Contrariamente ad ogni tentativo riduzionista, il paziente resta con-

⁵⁷ J. H. VAN DEN BERG, *Fenomenologia e psichiatria*, Bompiani, Milano, 1961.

⁵⁸ «Da anni egli soffre di attacchi di palpitazioni, sopportabili da principio, ma con l'andare del tempo divenuti tanto violenti da fargli temere di cadere a terra svenuto. Soffre anche, indipendentemente dagli attacchi, di dolori nella regione cardiaca. Tastandogli il polso, siamo effettivamente colpiti dal suo ritmo troppo rapido e un po' irregolare; diciamo perciò al paziente che farebbe bene a farsi visitare da uno specialista, al che egli risponde che ha già consultato parecchi cardiologi, i quali tutti gli hanno assicurato di non poter riscontrare il più lieve difetto cardiaco. L'ultimo cardiologo - uno specialista di grido, quello che gli ha consigliato di andare da uno psichiatra - gli ha anche dato una lettera, nella quale assicura di aver compiuto un esame approfondito ed esauriente, senza riuscire a trovare alcun difetto cardiaco all'infuori del polso un po' troppo rapido e irregolare», *ivi*, 18-19.

⁵⁹ *Ivi*, 20.

⁶⁰ *Ivi*, 48.

vinto che realmente il suo cuore sia malato, e tale convinzione permane nonostante gli esami oggettivi ai quali i vari cardiologi l'hanno sottoposto. Il cuore di cui parla il paziente è però diverso dal cuore di cui parlano i cardiologi.

L'identità anatomica, infatti, potrebbe far credere alla legittimità di una certa forma di riduzionismo per cui il cuore di cui parla il paziente sarebbe così riducibile al cuore in quanto organo interno e pertanto basterebbe conoscere quest'ultimo per conoscere definitivamente la visione del paziente). Questo è uno dei rischi dell'esclusione del mondo fenomenico-soggettivo dal processo medico-terapeutico.

Ciò che l'anatomista e il fisiologo possono soltanto vedere, continua Van den Berg, «appartiene a un ben diverso ordine di cose, alla conoscenza riflessiva e gnostica»⁶¹. Tutto ciò che esula da tale piano ha per costoro un *carattere noumenico*. In verità, il cuore di cui parla il paziente non è l'organo oggettivamente indagabile dal cardiologo, ma il «centro patico» della vita interiore del paziente:

[...] il paziente non parla affatto degli organi a cui pensa il medico, così che non tras-mette, non tra-duce un bel nulla, bensì rimane nei termini di una realtà in cui non vale la distinzione scientifica tra anima e corpo.⁶²

Allo stesso modo anche il senso di debolezza alle gambe lamentato dal paziente non ha, per così dire, «fondamento organico» e infatti il neurologo, precisa lo psichiatra fenomenologo, «non riscontra nessun vizio organico». Ma Van den Berg ci invita a non sorprenderci e a considerare che:

[...] il martelletto con cui il medico saggia i riflessi del paziente non batte sulle membra di cui quest'ultimo parla quando dice - in un senso diverso, assai più generale - che «gli mancano le gambe». Egli non è più capace di «tenersi in piedi» nella vita, la sua «posizione è estremamente instabile», il suo «equilibrio» è in realtà seriamente compromesso. Minaccia di cadere; e la sua caduta, se si verificherà, diventerà anche materialmente visibile quando le gambe di cui parlano i libri di medicina gli si piegheranno sotto⁶³.

L'adeguamento della psichiatria al modello delle scienze positive (la ri-

⁶¹ *Ivi*, 58.

⁶² *Ivi*, 60.

⁶³ *Ivi*, 61.

duzione della psichiatria a encefalo-iatria, per dirla con Borgna) è un meccanismo di estrema rilevanza filosofico-antropologica nella misura in cui manifesta, in modo davvero chiaro, l'intento di considerare in modo esclusivo l'ordine neurobiologico, e ritenerlo come l'unico piano di realtà veramente importante.

È una prospettiva, questa, che impoverisce molto la natura umana e la costringe nei limiti di una teoria materialistica incapace di valorizzare la centralità dell'esperienza umana nella multiformità e profondità delle sue espressioni qualitative, soggettive e intenzionali.

La lettura sintomatologica di Van den Berg, invece, muove dall'assunto che la prospettiva in prima persona risulta inaggrabile e imprescindibile nel processo diagnostico e nel relativo percorso terapeutico. Non si tratta di una banale differenza metodologica di questo orientamento psichiatrico ma, al contrario, di una vera e propria visione dell'uomo che rispetta la dimensione esistenziale considerandola un pilastro fondamentale della vita umana.

È vero quindi che vi è una certa continuità tra il piano scientifico e il piano del senso comune - altrimenti lo psichiatra non avrebbe mai richiesto ulteriori accertamenti specialistici di tipo organico - ma tale continuità, ecco il punto rilevante per questa ricerca, va pensata in *senso bidirezionale*: dal piano organico (medico e *neurobiologico*) si può risalire al piano soggettivo-personale e da quest'ultimo si può ridiscendere al primo senza che nessuno dei due percorsi si configuri come un transito dall'incerto al certo o, peggio, dall'illusorio al veritiero⁶⁴.

La complessità dell'uomo c'invita ad un rispetto della sua multidimensionalità senza estremismi e logiche riduttivistiche⁶⁵.

⁶⁴ Molto importante è anche evitare di sovrapporre i due piani, cercando invece di comprendere quando è opportuno far riferimento al piano oggettivo in terza persona e quando, invece, restare nell'orizzonte soggettivo-fenomenologico. È ancora Van den Berg che ci invita a riflettere in questa direzione: «lo studente di medicina che nel carezzare la mano della fidanzata ripassa le sue nozioni d'anatomia commette un errore imperdonabile: la mano della ragazza che ama non ha vasi sanguigni, muscoli, nervi, ossa. Anche il fisiologo sa che è indecente e insincero meditare, mentre siede ad un banchetto, sul destino del cibo che inghiotte; non sarebbe giusto dire che si porta il cibo alla bocca: in quel momento, semplicemente, egli (non il suo corpo) mangia in compagnia di altri», *ivi*, 57-58.

⁶⁵ Sul tema della complessità umana e sul bisogno di un pensiero antropologico complesso si è espresso M. Signore il quale ha giustamente messo in evidenza la necessità di «pensiero che cerchi di riunire e organizzare le componenti (biologiche, culturali, sociali, individuali) della complessità umana e di iniettare gli apporti scientifici nell'antropologia [...]», *La natura umana e la sfida della complessità* in P. GRASSI, A. AGUTI (a cura di), *La natura dell'uomo. Neuroscienze e filosofia a confronto*, Vita e Pensiero, Mi-

Il caso del diritto, per fare un secondo esempio, sicuramente non pone meno problematiche e anzi, come hanno opportunamente notato due autorevoli studiosi, A. Lavazza e L. Sammiceli, «nei suoi istituti fondanti» il diritto «realizza un'affascinante area di potenziale conflitto (e anche di incomprensione) tra *pensiero scientifico ed esperienza vissuta*»⁶⁶.

La ragione di questo conflitto risiede nel fatto le scoperte neuroscientifiche e alcune acquisizioni di biologia genetico-molecolare stanno sempre più mettendo in crisi «la formulazione dualista cartesiana, imperante nelle scienze giuridiche» secondo la quale gli agenti razionali riescono ad esercitare «un controllo sulle loro azioni e decisioni»⁶⁷.

Gli esperimenti pionieristici di Libet o i recenti studi sul lobo parietale inferiore (che è un'area fondamentale per la «sensazione soggettiva della decisione»⁶⁸) oppure i casi conclamati di psicopatia congenita (disturbo antisociale di personalità) giusto per fare qualche esempio costituiscono situazioni, variegata e complesse, in cui per diverse motivazioni - psicopatologiche, traumatiche, costituzionali - *l'assunto che il soggetto sia padrone dei propri atti pare venga messo seriamente in discussione*.

Ancora una volta ci troviamo di fronte a due dimensioni, una scientifica e l'altra fenomenologica, che manifestano un'apparentemente ineliminabile irriducibilità. È stato giustamente osservato come i sistemi penali moderni si reggano su «modelli di mente/cervello» dualistici, presupponendo «un'idea di mente capace di deliberazione volontaria in modo almeno parzialmente indipendente dagli eventi che riguardano il corpo»⁶⁹.

La responsabilità, che è un concetto morale, e l'imputabilità, che ne è la declinazione giuridica, si fondano sull'idea di libertà. Nella triangola-

lano, 2008, 166. Evitare il «linguaggio della disgregazione», cercare di accettare la possibilità di non avere idee chiare e distinte sull'uomo, rispettare la «natura intera» cogliendone la ricchezza ed evitando così ogni forma di divisione e parcellizzazione del sapere sono gli imperativi da rispettare per riuscire a cogliere, secondo Signore, l'essere umano nella sua naturale complessità. Certo, il filosofo è consapevole del fatto che «proponendo il termine 'umano' in modo così ricco, contraddittorio, ambivalente, è evidente quanto questo diventi complesso per le menti formate al culto delle idee chiare e distinte», *ivi*, 169. Chiaramente non si tratta di giustapporre esteriormente i vari saperi e le varie prospettive creando così un mosaico di saperi sull'uomo. Si tratta invece «di impegnarsi in una integrazione riflessiva dei diversi saperi concernenti l'essere umano», e quindi «non di sommarli, ma di legarli, di articularli e di interpretarli» (*ibidem*).

⁶⁶ A. LAVAZZA, L. SAMMICELI, *Se non siamo liberi, possiamo essere puniti?* In M. DE CARO, A. LAVAZZA, G. SARTORI, *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino, 2010, ed. dig., 86.

⁶⁷ A. STRACCIARI, A. BIANCHI, G. SARTORI, *Neuropsicologia forense*, Il Mulino, Bologna, 2010, 120.

⁶⁸ *Ivi*, 122.

⁶⁹ A. LAVAZZA, L. Sammiceli, *Se non siamo liberi, possiamo essere puniti?*, 87.

zione concettuale tra *libertà*, *responsabilità* e *imputabilità* la prima è la *condicio sine qua non* affinché si diano le altre due. Per questo motivo se oggi ci troviamo di fronte un «enigma della responsabilità», sostiene M. De Caro, è perché al fondo vi è un «enigma della libertà». Il problema sorge dal fatto che «se le nostre azioni sono inevitabili (ciò che accade se esse sono il prodotto di una catena causale deterministica), non è ragionevole ritenere che noi ne siamo responsabili, in quanto non avremmo potuto fare altrimenti»⁷⁰.

In effetti, due sembrerebbero essere le «condizioni definitorie» della nozione di libertà: a) l'«autodeterminazione» del soggetto, e le b) «possibilità alternative» che si pongono allo stesso soggetto al momento della scelta, in quanto: «non può dirsi veramente libero un agente che non possa agire se non in un unico modo - un agente, cioè, di fronte al quale non si aprano potenziali corsi d'azione alternativi»⁷¹.

Tuttavia, «se le nostre azioni sono inevitabili» (prospettiva deterministica), cioè se esse sono l'ultimo anello di una catena deterministica in cui l'anello precedente è per l'appunto causa sufficiente dell'esistenza dell'anello successivo, allora - e a ragione - la seconda condizione definitoria della libertà vien meno proprio perché «non avremmo potuto fare altrimenti» da come abbiamo effettivamente fatto.

Questa è la posizione di molti autori che riconoscono «legittimità ai giudizi morali e alle pene in funzione della loro utilità sociale» ma che tuttavia ritengono che tali soggetti non «meritino i giudizi etici che sono loro rivolti e le pene che sono loro comminate»⁷². Affinché un uomo sia meritevole di rimprovero ed eventualmente anche penalmente punibile, è assolutamente necessario che siano soddisfatte alcune condizioni: la mente dell'imputato deve essere «presente, rimproverabile e sana, con un impianto implicitamente libertario»⁷³.

Il concetto di *suitas*, cioè il senso di appartenenza dell'azione criminosa alla coscienza del soggetto, e l'imputabilità, vale a dire la piena consapevolezza delle proprie azioni e la perfetta lucidità circa le proprie scelte, sono elementi imprescindibili affinché si dia un giudizio di colpevolezza⁷⁴.

⁷⁰ M. DE CARO, *Il Libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma-Bari, 101.

⁷¹ *Idem*, *Libertà*, in *Paradigmi*, 58, 2002, 72.

⁷² *Idem*, *Libertà metafisica e responsabilità morale*, in *Paradigmi*, 51, 1999, 532.

⁷³ A. LAVAZZA, *Responsabilità sotto attacco e saggezza del diritto* in M. DE CARO, A. LAVAZZA, G. SARTORI (a cura di), *Quanto siamo responsabili? Filosofia, neuroscienze e società*, 231.

⁷⁴ Non a caso è stato giustamente osservato come «la teoria della colpevolezza costituisca forse la categoria penalistica maggiormente carica di implicazioni filosofiche, giuridiche, antropologiche e sociopatologiche», A. LAVAZZA, L. SAMMICHELI, *Il delitto del cervello. La mente tra scienza e diritto*, Codice, Torino, 2012, 47.

(nell'nostro sistema penale in base all'art. 42, comma 1 del codice penale): «Nessuno può essere punito dalla legge per un'azione o un'omissione preveduta dalla legge come reato, se non l'ha commessa con coscienza e volontà».

Bisogna tuttavia distinguere, è ancora Lavazza a ricordarcelo, quelle che sono le *questioni interne al diritto* dalla messa in questione dei fondamenti stessi del diritto⁷⁵.

Quest'ultima messa in discussione parte invece da una prospettiva che sta *fuori* dall'orizzonte del diritto stesso e ne evidenzia gli assunti di fondo estremamente problematici da riconsiderare alla luce delle scoperte neuroscientifiche. Per quanto concerne il primo genere di questioni lo studioso fa questo genere di esempi: chi è capace di intendere e volere? Qual è la maggiore età da considerare per irrogare sanzioni penali? Quali circostanze o condizioni legittimamente esentano o riducono la responsabilità penale? Quali criteri si devono adottare nello stabilire l'infermità mentale? La dipendenza dalla droga distrugge la responsabilità?⁷⁶

Queste domande invitano ad una riflessione su aspetti di estrema rilevanza del diritto, ma non ne mettono in crisi le fondamenta. Persino la questione circa i criteri dell'infermità mentale, capace di estendere o circoscrivere le «maglie dell'imputabilità» in base alla possibilità di ampliare o restringere le condizioni di attribuzione all'imputato dell'incapacità di intendere volere, «va a lambire le fondamenta del diritto», senza tuttavia metterle in discussione⁷⁷.

La *questione esterna al diritto*, invece, «interroga radicalmente l'intero impianto giuridico, chiedendo se è mai moralmente giustificato ritenere qualcuno responsabile di alcunché»⁷⁸.

Si tratta, quindi, di un'interrogazione radicale circa le fondamenta stesse del diritto volta a mettere radicalmente in discussione quegli assunti che, sebbene siano codificati nella scienza giuridica, trovano però giustificazione nella costellazione di idee, credenze e desideri del senso comune.

⁷⁵ A. LAVAZZA, *Responsabilità sotto attacco e saggezza del diritto* in M. DE CARO, A. LAVAZZA, G. SARTORI (a cura di), *Quanto siamo responsabili?*, 226-227. Si consulti, inoltre, *Etica & Politica*, XVI, 2014, 1, ed in particolare i seguenti studi: C. SARRA, *Questioni pregiudiziali: una prospettiva epistemologica sui rapporti tra neuroscienze e diritto*, pp. 64-100; S. Fuselli, *Ripensare l'uomo: ripensare il diritto? Sui supposti fondamenti neurobiologici del diritto*, 101-129.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ivi*, 226.

⁷⁸ *Ivi*, 227. Sul punto cf. E. I. KELLY, *Rinunciare all'idea di merito nel diritto penale* in M. DE CARO, A. LAVAZZA, G. SARTORI (a cura di), *Quanto siamo responsabili?*, 255-270.

È filosoficamente assai rilevante riuscire a comprendere se è legittimamente imputabile il pediatra veneto che, all'improvviso, sviluppò tendenze pedofile e del quale poi si scoprì un tumore cerebrale (*cordoma del clivus*) che fu subito riconosciuto come la 'causa' degli atteggiamenti devianti per le pressioni che esercitava sulla corteccia orbitofrontale mediale e su alcune aree sottocorticali⁷⁹. È tuttavia notevolmente più problematico riuscire a comprendere a pieno se la stessa azione nefasta e determinista esercitata nel caso di specie dal tumore cerebrale sia egualmente attuata dalle strutture genetiche su tutti gli uomini in generale⁸⁰.

In quest'altra prospettiva, certamente più radicale, ad essere in gioco non è più l'imputabilità del singolo caso, ma la stessa libertà umana in termini universali.

Bisogna tuttavia osservare che se per quanto concerne la psichiatria organicista, la pratica di una somministrazione psicofarmacologica eccessiva è ormai consolidata poichè - almeno in questa prospettiva medica - l'assoluta naturalizzazione dell'uomo è un fenomeno ormai consolidato, per quanto concerne invece il diritto sarebbe più prudente, oltre che più realistico, parlare di un fenomeno ancora in atto. La progressiva trasformazione dell'immagine dell'uomo che fa da fondamento ai sistemi giuridici internazionali sta delineando un quadro antropologico sempre più naturalistico, privando l'essere umano, almeno sul piano teorico, di quelle prerogative necessarie a fare di esso un ente libero, consapevole e in grado di autodeterminarsi.

Ho quindi fatto riferimento a queste complesse tematiche, con tutte le cautele del caso, proprio per evidenziare come la progressiva naturalizzazione dell'uomo possa determinare una sempre maggiore dissociazione, anche sotto il profilo giuridico, tra ciò che l'uomo dice di se stesso e ciò che dell'uomo dice la scienza.

Riflessioni conclusive

Sottesa alle riflessioni fin qui condotte c'è l'idea che la filosofia dell'uomo non può in alcun modo evitare la sfida della complessità, né sotto il profilo ontologico né sotto quello epistemologico.

Lucide e pertinenti risultano le riflessioni del filosofo M. Signore⁸¹ secondo il quale diviene sempre più urgente la necessità di una sintesi delle

⁷⁹ Ivi, 237-238.

⁸⁰ Ivi, 244.

⁸¹ M. SIGNORE, *La natura umana e la sfida della complessità* in P. GRASSI, A. AGUTI (a cura di), *La natura dell'uomo. Neuroscienze e filosofia a confronto*, Vita e Pensiero, Milano, 2008, 165-181.

molteplici, e spesso disarticolate, conoscenze dell'uomo. In effetti è condivisibile non solo la tesi che «l'uomo nelle scienze umane è spezzettato in frammenti isolati»⁸² ma anche l'idea che «l'uomo rimane 'questo sconosciuto' oggi *più per cattiva scienza che per ignoranza*»⁸³.

Se l'umana multiformità, considerata nella sua totalità e pluri-stratificazione (fisica, chimica, biologica, sociale, religiosa, politica, psicologica) viene brutalmente ridotta a suon di illeciti ed inopportuni *colpi di raso* (di Occam), del «complesso umano» non resterà che un presunto fondamento teorico, deprivato irrimediabilmente di quella ricchezza ontologica, fenomenologica ed esistenziale che invece lo caratterizza.

Si capisce bene, allora, perché Signore abbia scritto che «l'umano non va ridotto all'uomo», volendosi riferire con «umano» a quella vasta dimensione comprendente tutti quegli aspetti antropologici che una considerazione *semplicisticamente* calibrata sulla realtà effettiva dell'uomo, considerato quindi nella sua concretezza biofisica, difficilmente riuscirebbe a cogliere.

Ritengo dunque che si possa considerare come un errore, peraltro anche abbastanza grave, l'adozione di un approccio *orizzontalmente divisorio* (molteplicità dei punti di vista scientifici privi di un principio unitario) e *verticalmente riducente* (dalla biologia alla chimica e dalla chimica alla fisica).

C'è bisogno invece di una trasformazione dello sguardo che, quando si rivolge all'uomo, deve poter superare le dicotomie che invece un pensiero con una *forma mentis* votata al «culto delle idee chiare e distinte»⁸⁴ potrebbe ritenere invece insuperabili.

Sebbene sia stata espressa nelle pagine precedenti in modo sintetico, una delle idee cardine di questo contributo consiste proprio nel ruolo fondamentale giocato dalla soggettività per l'indagine antropologica. In effetti oggi si assiste ad una sempre maggiore «oggettivazione della soggettività» che giunge fino a quello che N. D'Onghia ha molto opportunamente definito come «delirio dell'oggettività» ed «esilio della soggettività»⁸⁵.

Contrariamente a questa tendenza oggettivante, i cui effetti diventano particolarmente tangibili nei contesti medici e terapeutici (ma non solo) l'antropologia filosofica, e in generale tutte le discipline che si interessano in qualche modo dell'uomo dovrebbero forse *riabilitare* quegli

⁸² *Ivi*, 165.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ivi*, 169.

⁸⁵ N. D'ONGHIA, *Il concetto di anima tra neuroscienze e teologia*, Lateran University Press, 2011, 200.

aspetti della soggettività pregiudizialmente estromessi da una ricerca sempre più concentrata sugli aspetti oggettivi *esprimibili nella forma della terza persona*.

Contestualmente a questa riabilitazione della forma della prima persona dovrebbero mutare anche i criteri di validità in base ai quali una teoria si possa considerare fondata sotto il profilo epistemologico. Innanzitutto andrebbe ripensata la *tolleranza verso la contraddizione*, che l'antropologia filosofica dovrebbe invece accogliere come occasione di riflessione radicale sul tema della complessità umana. Il criterio della "coerenza a tutti i costi", infatti, potrebbe naturalmente portare ad un'astrazione teorica tale per cui gli elementi di difficoltà risultino poi risolti in quadri teorici sì coerenti ma ben distanti dalla concretezza dell'uomo reale che mostra sempre, invece, caratteristiche contraddittorie armoniosamente conviventi.

Ad esempio, si considerino le concezioni antropologiche di Platone e di Aristotele. In entrambe l'astrazione teorica supera, ad un certo punto delle loro rispettive riflessioni, la realtà dell'essere umano. Con Platone, infatti, abbiamo una concezione dualistica perfettamente in linea alle esigenze soteriologiche generali della sua filosofia⁸⁶, ma difatti è una teoria che lascia nell'ombra quell'unità originaria ed indissolubile che caratterizza la realtà dell'uomo ad ogni livello e che si impone come *certezza originaria* della vita umana. In tal modo «l'anima così introdotta (e la conseguente divisione dell'uomo in anima e corpo)», osserva Galimberti, non è una realtà che l'esperienza può confortare, ma è un effetto prodotto da quell'immaginario che considera come vera realtà *unicamente* l'ordine trascendente e immateriale, a cui è possibile accedere solo liberandosi dalla materia e quindi dal corpo»⁸⁷.

Con Aristotele, invece, è proprio l'unità dell'uomo ad essere riconosciuta e preservata almeno fino al noto cambiamento di rotta nel terzo libro *De anima*. In esso noi lettori ci imbattiamo in una serie di questioni non solo esegetiche ma anche e soprattutto filosofiche a tratti imbarazzanti. In effetti non si capisce bene come, dall'assunto metafisico dell'unità sinologica indissolubile dell'anima-forma col corpo-materia possa poi emergere l'intelletto umano che, pur essendo "parte" dell'anima-forma sia però anche separato, impassivo, atto per essenza, non mescolato (*De anima*, III, 5, 430 a 10-19). Pertanto verrebbe da chiedersi se la

⁸⁶ A. NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Edb, Bologna, 2011.

⁸⁷ U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano, 2002, 44.

tesi che l'intelletto ecceda (*excedit*) il corpo emerga davvero dall'osservazione di questo fenomeno (facciamo mai esperienze che attestano davvero la separazione dell'intelletto?) oppure è una conseguenza di una teoria sull'uomo che, relativamente a questo punto, è davvero *troppo poco umana*?

Se infatti consideriamo la condizione posta da Aristotele nel primo libro del *De anima* e cioè che se il pensiero «è una sorta d'immaginazione o non è senza immaginazione, neppure questo sarà in grado di sussistere senza un corpo» (*De anima* I, 1, 403 a 8-10) ci appare impossibile riuscire a comprendere come l'intelletto, almeno sulla base della *nostra esperienza*, sia però anche separabile, incorruttibile e immateriale, posto che noi esperiamo continuamente di intellezioni imprescindibilmente legate ad immagini.

Se Platone ci presenta una concezione antropologica incommensurabile rispetto all'immagine che abbiamo di noi stessi, allo stesso modo anche Aristotele ci dà una descrizione dell'intelletto umano incongruente con l'esperienza umana (e con il principio posto da lui stesso nel primo libro del *De anima*). Questi sono pertanto due esempi, ritengo abbastanza chiari, *di come la teoria possa predominare sulla realtà umana restituendone di essa un'astrazione forse coerente ad alcuni principi teorici (o soteriologici, nel caso platonico) ma sicuramente incoerente rispetto alle manifestazioni più originarie della realtà umana che pure l'antropologia filosofica non dovrebbe ignorare.*

Avviandomi alle conclusioni vorrei limitarmi a far emergere un'ulteriore punto che ritengo particolarmente importante rispetto alla prospettiva antropologica adottata in questa ricerca. Mi riferisco alla valorizzazione della singolarità o, meglio, delle singolarità irriducibili degli esseri umani. È questo un aspetto *dal quale* la ricerca antropologica dovrebbe prendere le mosse per non annichilire la singolarità all'interno di un quadro teorico astratto e universale. Ciò, ecco il punto dolente, senza perdere però la sua scientificità. Potremmo dire che la scientificità dell'antropologia filosofica è di tipo *sintetico*, perché in linea di principio dovrebbe tener uniti, nel segno della massima apertura epistemologica, sia la pretesa universalizzante propria della scienza sia la considerazione del valore infinito e irriducibile di ogni singolo uomo nel quale la *teoria generale* potrebbe trovare riscontro ma potrebbe difatti anche disconfermarsi.

Proprio in questo secondo caso il filosofo dovrebbe evitare di ignorare le nuove acquisizioni delle sue osservazioni (anche se individuali e

quindi apparentemente indisponibili ad una universalizzazione scientifica) o, il che sarebbe peggio, escluderle dalla sua indagine, ma prenderne atto e accoglierle *nel senso dell'arricchimento della sua costruzione antropologica*.

Contrariamente al tradizionale principio secondo il quale *individuum est ineffabile*, sarebbe forse opportuno rivalutare il carattere - scientificamente - esprimibile e dicibile dell'individuo singolo affermando che di esso, invece, può esserci scienza.

Di tutto ciò abbiamo un esempio perfetto se consideriamo ciò che avviene durante un percorso psicoterapeutico. In esso, infatti, la conoscenza scientifica generale viene declinata nella singolarità dell'uomo che il terapeuta si trova ad aver di fronte e la cui esperienza narrata diviene banco di prova della stessa teoria generale. Non si annulla in tal modo né la scientificità della teoria né l'esperienza fenomenologica singolare, ma ciò che emerge è un quadro dialettico, universale e singolare allo stesso tempo, *esprimibile con un linguaggio sia in terza che in prima persona*, superando così «lo stereotipo di una *natura* umana o di una *ragione* umana *identica e immutabile*» e riconoscendo che la natura umana», in ultima analisi «esiste solo singolarizzata»⁸⁸.

⁸⁸ G. L. BENA, *Natura umana e libertà* in M. Signore, G. SCARAFILE, *La natura umana tra determinismo e libertà*, Messaggero, Emp, Padova, 2008, 30.

**L'origine e il fondamento della fedeltà coniugale
e la sua evoluzione nel pensiero della dottrina canonica e
del magistero pontificio**

101

di Cristina Latella

Abstract

This work examines the concept of marital fidelity in canon law and its evolution starting from the biblical data, in which the image used to describe fidelity is the wedding one. Fidelity, even today considered a natural principle of monogamous wedding, acquires a religious value by virtue of the christian faith, since the marriage covenant celebrated among Christians is an obligation assumed before the Lord and consecrated by his Word. In order to interpret the duty of marital fidelity, a fundamental step, as it was merged into canon law, is the thought of the Church Fathers and the Pontifical Magisterium. The concept of *bonum fidei*, present in the recent jurisprudence of the Roman Rota, is the result of a long process that, while remaining within the framework of the Augustinian doctrine of the *tria bona*, is systematized by St. Thomas and rivisted by the Magisterium of the Church and the Second Vatican Council.

Keywords: marital fidelity, bonum fidei, canon law

In termini generali, la fedeltà indica la coerenza nell'adesione a un valore di amore, di bontà, di giustizia, ma può anche essere intesa come l'impegno col quale una persona si vincola ad un'altra persona dando vita ad un legame saldo e reciproco. Come tale, il valore della fedeltà ha sempre trovato la sua più perfetta espressione umana nella fedeltà tra i coniugi, attraverso l'esclusività e l'unicità del rapporto d'amore consacrato nel matrimonio.

Oggi giorno, il costume e la morale più diffusi sembrano mostrare reticenza nel cogliere la bellezza di questo valore, in grado di realizzare pienamente la dimensione etica e spirituale della persona; l'affievolirsi dei valori oggettivi dell'ordine morale e giuridico comunemente condiviso non può che influire anche sull'istituto matrimoniale e, quindi, sulle relazioni coniugali, investendo senza dubbio le implicazioni distintive del matrimonio cristiano quali sono l'indissolubilità, l'apertura alla vita e la fedeltà.

Il valore della fedeltà matrimoniale viene considerato con modalità

del tutto differenti rispetto al modello proposto dalla dottrina cristiana, per cui non è difficile imbattersi in situazioni in cui espressamente si rigetta l'obbligo di osservare la fedeltà, o approvando le relazioni adulterine nel contesto della vita matrimoniale, o praticando la poligamia, fenomeno raro ma ancora imperversante in alcune culture, oppure addirittura condividendo la possibilità di costituire un matrimonio "aperto" o un matrimonio "di prova".

A fronte di tali mutamenti, la prassi pastorale e la giurisprudenza dei Tribunali ecclesiastici non possono ignorare del tutto la realtà sociologica e culturale, cercando tuttavia la maniera di «essere aderente alla realtà odierna senza tradire i valori del matrimonio cristiano»¹.

La Chiesa, infatti, se da un lato deve portare avanti il compito di annunciare le verità eterne ed i principi dell'agire cristiano, dall'altro non può non calarsi nelle situazioni concrete del vissuto quotidiano dei fedeli per coglierne le difficoltà e indicare la via da seguire.

Ciò deve avvenire, in particolar modo, in campo matrimoniale, dove non può mancare l'annuncio evangelico dell'amore coniugale di fronte ai rapidi cambiamenti che toccano l'ambito della sessualità e, conseguentemente, la considerazione della fedeltà coniugale. Il vincolo coniugale, che nasce dalla reciproca donazione tra un uomo e una donna manifestata mediante un consenso valido, comprende tra i suoi elementi fondamentali l'obbligo essenziale di osservare la fedeltà coniugale, definita in ambito giuridico-canonico "*bonum fidei*".

Per comprendere appieno tutti i risvolti della presente tematica, occorre analizzare il concetto di fedeltà coniugale per come riportato nelle Sacre Scritture, nonché la sua considerazione su un piano antropologico ed etico-religioso, per poi valutarne la sua interpretazione nel pensiero dei Padri della Chiesa e nella dottrina del Magistero Pontificio².

¹ P. AMENTA, *Valori fondamentali del matrimonio nella società di oggi: la fedeltà*, in AA. Vv., *Matrimonio canonico e realtà contemporanea (Studi Giuridici, LXVIII)*, Città del Vaticano 2005, 142.

² In tal senso, si vuole seguire il monito del Pontefice Paolo VI che, in occasione del *Cur-sus renovationis canonicae*, promosso dalla Facoltà di diritto canonico della Pontificia Università Gregoriana (13 dicembre 1971), così si esprimeva: «*Penitus inquirendum est in vinculum conubiale, respectu habito doctrinae Novi Testamenti, Patrum et Magister-rii Ecclesiae*», in AAS, LXIV (1972), 781.

1. Il fondamento dell'unità e della fedeltà coniugale nelle Sacre Scritture

La fedeltà per il cristiano è simbolo e riproduzione dell'indefettibile amore per l'uomo del "Dio fedele": più volte Dio è definito "fedeltà" nel Deuteronomio, nel Salterio e nei Profeti³; la Bibbia ci racconta, così, un Dio che mantiene le promesse anche quando gli uomini non vogliono starci più, anche quando lo rinnegano.

L'uomo senza fedeltà, tuttavia, rischia di diventare vuoto, vanità, niente, simile agli idoli (cf. *Is* 19,1.3; *Ez* 30,13; *Sal* 96,5; 97,7), per questo è necessario proclamare la fedeltà di Dio (cf. *Sal* 36,6) e invocarla (cf. *1Re* 8, 56-58), perché faccia germogliare nella nostra terra la fedeltà a Lui.

Non si capisce la fedeltà di Dio se non si lega la fedeltà alla libertà, poiché la virtù della fedeltà ci parla di un Dio che ci lascia liberi di aderire al patto: c'è vera fedeltà là dove c'è pienezza di libertà. La risposta fedele e libera dell'uomo al Dio sempre fedele, diviene fondamento e, in qualche modo, condizione imprescindibile della fedeltà dell'uomo verso gli altri uomini.

Nella Scrittura l'immagine che per eccellenza viene utilizzata per descrivere la fedeltà è quella nuziale⁴. Il primo e fondamentale riferimento biblico dell'unità matrimoniale è contenuto nel racconto della Genesi che presenta Adamo come capostipite e protagonista della vicenda del creato, affiancando a lui indissolubilmente, nel bene e nel male, la sua compagna⁵.

Ciò trova conferma nella Lettera *Mulieris dignitatem*⁶ del Pontefice Giovanni Paolo II che, parlando della creazione umana, specifica che l'uomo «non può esistere "solo" (cf. *Gen* 2,18); può esistere soltanto come "unità dei due", e dunque *in relazione ad un'altra persona umana*. Si tratta di una relazione reciproca: dell'uomo verso la donna e della donna verso l'uomo [...].

Nell'"unità dei due" l'uomo e la donna sono chiamati sin dall'inizio non solo ad esistere "uno accanto all'altra" oppure "insieme", ma sono anche chiamati *ad esistere reciprocamente "l'uno per l'altro"*⁷.

Il Pontefice, in tal modo, intende approfondire il tema dell'unità del-

³ «La roccia: perfetta è la sua opera, tutte le sue vie sono giustizia. È Dio di fedeltà» (*Dt* 32,4).

⁴ Si pensi ad esempio alla storia di Amos, o a quella struggente di Osea.

⁵ Cf. I. TOZZI, *La fedeltà dell'amore. Il matrimonio alle radici della società occidentale*, Torino 2003, 13.

⁶ IOANNES PAULUS PP. II, *Epistula Apostolica: Mulieris dignitatem*, 15 agosto 1988, in AAS, LXXX (1988), 1653-1729.

⁷ *Mulieris dignitatem*, n. 7.

l'uomo e della donna, come inscritta nella creazione stessa e, in quanto peculiarità del matrimonio cristiano, in analogia con l'unità divina.

L'uomo e la donna sono aspetti complementari di un tutt'uno, come emerge chiaramente dal libro della Genesi: «Allora l'uomo disse: "Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta". Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne» (Gen 2, 23-24).

È nella vita di coppia che si realizza la realtà relazionale dell'*una caro*, quell'intima compenetrazione spirituale e fisica tra l'uomo e la donna.

In questo contesto la sessualità è vista in chiave positiva, manifestando l'unione profonda e intima dell'uomo e della donna, mediante la realizzazione di una comunità di amore, di pensiero e di volontà: l'uomo, pertanto, creato ad immagine e somiglianza di Dio, forma con la donna un'unità di spirito e corpo; in tal modo, l'istituto umano del matrimonio entra a far parte del grande disegno dell'alleanza divina, assumendo le caratteristiche di un istituto divino.

Sarà proprio da questo passo della Genesi che i Padri della Chiesa troveranno il fondamento degli aspetti del matrimonio fedele, monogamico e indissolubile. Lo stesso Gesù Cristo commenta tale testo nel senso dell'unità e dell'indissolubilità, conferendo un'interpretazione più autorevole possibile⁸.

L'unità matrimoniale, caratteristica voluta sin da principio da Dio, diventa essenziale al rapporto marito-moglie e fondamento dell'intero genere umano: tuttavia, il sogno di Dio Padre di una unione tra uomo e donna, talmente profonda che arrivi a fare dei due sposi *una sola carne* e quindi una unione che coinvolga corpo, anima e spirito, stenta a farsi strada, distratto e condizionato dagli usi e costumi sociali, da sempre molto permissivi, soprattutto in fatto di monogamia e indissolubilità.

Solo Gesù Cristo riuscirà, con il sacramento del matrimonio, a restaurare l'unione coniugale e a riproporla nella sua grandezza originaria, così come era stata pensata da Dio fin dalle origini: una unione totale, unica e indissolubile, orientata sia al mutuo completamento degli sposi in

⁸ «Allora gli si avvicinarono alcuni farisei per metterlo alla prova e gli chiesero: "È lecito ad un uomo ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo?". Ed egli rispose: "Non avete letto che il Creatore da principio *li creò maschio e femmina* e disse: Per questo l'uomo *lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola*? Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi"» (Mt 19, 3-6).

chiave fisica e spirituale, sia alla fecondità che genera altri figli di Dio, chiamando gli stessi sposi ad un compito veramente straordinario: essere co-creatori insieme a Dio. Gesù, venuto non per abolire la legge dei Profeti, ma per darle compimento, nella sua predicazione sul matrimonio «ha fatto proprio l'ideale vetero-testamentario dell'indissolubilità del matrimonio monogamico.

Egli lo vede come basato da Dio stesso nell'ordine della creazione e lo conferma con la pienezza della sua propria parola»⁹.

Se nel Vecchio Testamento il matrimonio raffigura l'alleanza tra Dio e il popolo d'Israele¹⁰, nel Nuovo Testamento acquista una maggiore dignità, rappresentando l'unione tra Cristo e la Chiesa; S. Paolo, nella lettera agli Efesini, esorta i coniugi a plasmare il loro rapporto reciproco sul modello dell'unione sponsale di Cristo e della Chiesa¹¹: come Cristo ha amato la Chiesa e ha sacrificato se stesso per essa per santificarla mediante il lavacro e la parola, così il marito deve amare la propria moglie e deve sopportare per lei ogni cosa con pazienza al fine di santificarla; e come la Chiesa è chiamata a serbare fedeltà allo sposo, così la moglie deve serbare fedeltà al marito; mediante il matrimonio l'uomo e la donna, infatti, sono chiamati a diventare «una sola carne», dando vita ad una «*communio personarum*».

Sempre l'apostolo delle genti, nella Prima lettera ai Corinzi, invita i coniugi a vivere in armonia e fedeltà i reciproci rapporti¹², al fine di evitare i casi ben noti di immoralità; l'esortazione viene rivolta prima all'uomo e dopo alla donna: «Ciascun uomo abbia la propria moglie e ogni donna il proprio marito. Il marito compia il suo dovere verso la moglie, ugualmente anche la moglie verso il marito. La moglie non è arbitra del proprio corpo, ma lo è il marito. Allo stesso modo anche il marito non è arbitro del proprio corpo, ma lo è la moglie» (1Cor 7, 2-4). Ciò che balza agli occhi è la perfetta e reciproca parità tra l'uomo e la donna nell'ambito della comu-

⁹ G. N. VOLLEBREGT, *Il matrimonio nella Bibbia*, Roma 1968, 94.

¹⁰ A partire da Os; i profeti si servono dell'esperienza matrimoniale, anche con le sue infedeltà, per parlare dell'amore che Jahveh, lo Sposo, ha per la sua sposa, il popolo d'Israele. È difficile dedurre rigorosamente da questi testi elementi che riguardano direttamente il sacramento del matrimonio; certamente, però, essi portano ad una considerazione più pura e più alta dell'amore coniugale e ne fanno un segno profetico dell'Amore salvifico di Dio, che è ferito nella sua gelosia dall'infedeltà della sposa, ma nella sua misericordia la farà tornare a sé. Cfr. Os 2; Ger; 3, 6-13; Ez; 16 e 23; Is; 54.

¹¹ «E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa». (Ef 5,25-26).

¹² Sullo sfondo del dettato paolino sicuramente c'è il testo biblico della Genesi poc'anzi citato, dove si dice che i due saranno «una sola carne».

nione sponsale: con questa formula S. Paolo sancisce, infatti, la reciproca appartenenza esclusiva degli sposi, l'uno verso l'altra e, su questo carattere esclusivo, si fonda il reciproco dovere coniugale agli atti intimi.

Alla luce del dato biblico, la fedeltà coniugale non può essere vista solo come fedeltà alla parola data, come nella società pagana, ma rappresenta un vero e proprio impegno modellato sulla fedeltà di Dio verso il popolo d'Israele e successivamente costituisce il riflesso della fedeltà di Cristo verso la sua Chiesa; l'adulterio, di conseguenza, non determina solo il tradimento del patto coniugale, ma il disprezzo del segno sacramentale rappresentato dal matrimonio, cioè delle nozze mistiche tra Cristo e la Chiesa¹³.

2. Significato e contenuto della fedeltà coniugale sul piano antropologico e sul piano etico-religioso

La fedeltà è comunemente definita come la costante rispondenza alla fiducia accordata da altri o ad un impegno liberamente assunto; come rispondenza alla verità, alla realtà dei fatti; conformità all'originale¹⁴: costituisce, in tal senso, un valore fondamentale nel contesto delle relazioni sociali, in quanto rappresenta non solo un dovere etico-morale, ma anche un'esigenza sociale¹⁵.

Sul piano antropologico, la fedeltà appare come il segno della capacità dell'amore umano di trasformarsi, da realtà transitoria (come è, almeno inizialmente, ogni umana esperienza d'amore), a decisione definitiva ed irrevocabile, tale da impegnare per tutta la vita: l'attitudine ad affrontare e superare la sfida della durata rappresenta il suggello definitivo dell'amore.

Convenzionalmente imposta per secoli e controllata con assoluto rigore, può assumere oggi un valore autonomo ed assoluto, proponendosi come scelta libera ed autentica, o meglio come quotidiano rinnovamento della propria scelta d'amore¹⁶.

Con la promessa di fedeltà reciproca che i coniugi compiono all'atto

¹³ Cf. P. AMENTA, *Valori fondamentali del matrimonio nella società di oggi: la fedeltà*, in AA. Vv., *Matrimonio canonico e realtà contemporanea (Studi Giuridici, LXVIII)*, Città del Vaticano 2005, 144-145.

¹⁴ Cf. S. GENZINI, G. DEVOTO, G. C. OLI, *Devoto-Oli. Dizionario fondamentale della lingua italiana*, Firenze 1998.

¹⁵ «L'engagement vis-à-vis des autres hommes est un élément indispensable des relations sociales donc est fait notre vie». P. DELHAYE, *Engagement et fidélité*, in *Esprit et vie*, an. 81 (1971), 424.

¹⁶ Cf. I. TOZZI, *La fedeltà dell'amore. Il matrimonio alle radici della società occidentale*, 7.

del consenso matrimoniale, essi giungono a determinarsi in modo incondizionato, decidendo di realizzare la propria vita con e attraverso qualcun altro, così che la loro storia precedente prende un volto definitivo, conferendo una direzione al cammino futuro.

La scelta di impegno reciproco, che apre la storia dei due, avviene nella forma della promessa, caratterizzando in tal modo la storia successiva come una storia di fedeltà; questo cammino di fedeltà si presenta tanto a livello interpersonale, rivolto quindi alla persona dell'altro, divenuto punto di riferimento della propria vita, quanto come fedeltà alla promessa del reciproco amore totale¹⁷.

Il bene della fedeltà diviene così la regola di vita degli sposi, una *ratio vivendi* nella condizione di vita del matrimonio e caratterizza l'amore degli sposi in tutte le dimensioni del loro essere, sia quella spirituale ed affettiva, sia quella carnale.

Entrambe coinvolgono l'uomo in egual misura, affinché l'unione tra i due coniugi possa essere totale e definitivo: diversamente, l'amore che si risolve nella pura ed esclusiva ricerca del piacere fisico rischia di svanire nel tempo, se non si fonda sull'affetto e sui sentimenti, sul vicendevole aiuto e sulla pari dignità dei coniugi, esprimendo in tal modo il dono totale della persona: in tal senso, la fedeltà consiste nel serbare all'altro non solo la propria sessualità, ma tutto il proprio essere, la propria presenza, la propria attenzione.

L'impegno di fedeltà deve essere vissuto e concretizzato nel tempo, poiché è il trascorrere del tempo che costituisce il banco di prova della promessa di reciproco amore fedele¹⁸; tuttavia, eventi esterni e sconvolgimenti interni possono influire seriamente sull'equilibrio esistenziale

¹⁷ Cf. P. RUDELLI, *Matrimonio come scelta di vita. Opzione - vocazione - sacramento*, Roma 2000, 330.

¹⁸ Sono bellissime le parole che il Card. Angelo Scola pronunzia sul trionfo dell'amore che sconfigge il potere annichilente del tempo, permettendo così il trionfo della fedeltà: «Nell'ambito dell'amore, che il matrimonio documenta in modo eccelso, alla dimensione del tempo è strappata ogni malizia. Il tempo perde il suo potere annichilente e diventa, come il dogma della resurrezione della carne dimostra, sacramento dell'eterno. Non è un caso che il fenomeno dell'innamoramento, quando è ascoltato in tutta la sua imperiosa serietà, dica essenzialmente il *per sempre*, la fedeltà. Ciò è dovuto al suo carattere di avvenimento che suscita attesa e che in prima battuta si imporrà (Tommaso: *amor come passio*), inaspettato ed immeritato, senza chiedersi permessi, del tutto estraneo alla sequenza dei fenomeni comuni e tuttavia l'unico capace ad *assicurarne* l'io. Ma, in seconda battuta, esso si rivolge alla libertà e formula il suo invito: se mi ami, fatti avanti; decidi per l'amore. Ed il vero amore - come documenta ogni umana esperienza - contiene in sé il sacrificio, può domandare rinuncia». A. SCOLA, *Il matrimonio alla prova*, in AA. Vv., *Matrimonio canonico e realtà contemporanea (Studi Giuridici, LXVIII)*, Città del Vaticano 2005, 27.

della vita di coppia.

La fedeltà si presenta, infatti, non come una realtà statica che si conquista una volta per tutte, ma come una realtà dinamica, in continua crescita, che richiede ad entrambi i coniugi sforzo e sacrificio¹⁹.

Diversamente dalla passione, l'amore coniugale ha il suo fondamento nella fedeltà alla decisione libera presa una volta per sempre, decisione che non può fondarsi né sul sentimento, che per sua natura è mutevole, né sui motivi esclusivamente razionali. Tale amore oblativo si fonda, pertanto, su una caratteristica essenziale: la fedeltà per tutta la vita.

La fedeltà costituisce il frutto dell'amore coniugale che «si forma passando attraverso l'attrazione, la concupiscenza e la benevolenza»²⁰: l'*amor benevolentiae* si configura come «un atto della volontà con la quale noi vogliamo il bene della persona amata»²¹.

Come ha rivelato Papa Wojtyła, nell'amore sponsale si realizza un paradosso, poiché la persona, per sua natura inalienabile e inviolabile, esce da sé e si offre (amore come auto-donazione) all'altra; facendo ciò, non solo non si perde, ma addirittura ritrova se stessa (amore come auto-realizzazione)²².

L'amore coniugale, in quanto impegno per l'esistenza e per l'avvenire, si presenta come un amore *totale*, poiché è la persona stessa che si dona

¹⁹ «*Tout ce dynamisme qu'exige la fidélité à l'autre dans le mariage nous montre qu'elle est une conquête, une réalité à réinventer et non une réalité acquise ou possédée*». C. KARAM, *La fidélité à l'engagement pour la vie, Etude thématique concernant quelques réflexions théologiques françaises contemporaines*, Romae 1997, 333. Pertanto, la fedeltà deve accompagnare sempre il cammino di esistenza della coppia, con tutto ciò che porta di bello, di bene, ma anche di crisi e di negazioni: ed è proprio in questi momenti di prova che l'impegno nella fedeltà permette di far rinascere la coppia ad un amore sempre nuovo e profondo.

²⁰ K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità: morale e sessuale e vita interpersonale*, Torino 1978, 69. Secondo Wojtyła già nell'esperienza dell'attrazione è insito il riconoscimento di un valore, dato che nella compiacenza l'uomo e la donna si presentano come un bene. L'analisi dei gradi successivi dell'amore, l'*amor concupiscentiae* e l'*amor benevolentiae*, indica in modo più preciso la struttura del soggetto dell'amore nei confronti dell'oggetto. Mentre nel caso della concupiscenza, l'oggetto dell'amore appare come il desiderio di un bene per sé, nell'amore di benevolenza il soggetto si stacca da ogni residuo interesse e si apre totalmente all'altro. Solo la benevolenza può costituire una solida base per l'amore fra le persone, che, nella sua essenza, si qualifica come sponsalità e come dono: solo l'*amor benevolentiae* ("io desidero il tuo bene") offre all'*amor concupiscentiae* ("io ti voglio perché tu sei un bene per me") e all'*amor complectentiae* ("presentarsi come un bene") l'orizzonte adeguato ad una loro integrazione personale.

²¹ C. CAFFARRA, *La teologia del matrimonio con riferimento al C.J.C.*, in AA. Vv., *Teologia e diritto canonico (Studi Giuridici, XII)*, Città del Vaticano 1987, 162.

²² Cf. K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, 91.

totalmente come corpo e anima, *definitivo* poiché solo un dono senza limite è degno della persona umana, *esclusivo* come conseguenza della totalità, potendo esistere solo tra due persone²³.

Ogni atto d'amore coniugale è per sua natura un atto di fedeltà²⁴, così come ogni atto di riconciliazione è anche un esercizio della fedeltà, perché ha come fine quello di riparare le offese che ostacolano l'amore coniugale.

La fedeltà, inoltre, assume una valenza etico-religiosa in quanto patto che impegna definitivamente l'una persona con l'altra, in un rapporto di amore continuativo ed irrevocabile nella vita e, per il credente, anche oltre la vita; per il cristiano è in qualche modo, simbolo e riproduzione dell'indefettibile amore per l'uomo del "Dio fedele".

L'uomo è chiamato da Dio ad esprimere nella sua umanità i caratteri dell'amore divino, in primo luogo quello della fedeltà: Dio, infatti, è fedele al suo popolo e continua ad amarlo nonostante quest'ultimo tradisce il suo amore con l'infedeltà²⁵.

Il matrimonio significa e partecipa il mistero di unità e di amore fecondo che intercorre tra Cristo e la Chiesa, cioè in tanto può essere segno del rapporto Cristo-Chiesa, in quanto riceve dal sacramento, segno di grazia di Cristo e della Chiesa, la capacità di essere una tale comunità di amore fecondo che rende visibile la fedeltà e la dedizione del connubio Cristo-Chiesa.

La fedeltà dell'uomo, dunque, non può che essere imitazione e partecipazione della fedeltà di Dio e costituisce strada per la santità, perché lo rende simile a Dio che è il Fedele per definizione: senza la fedeltà la santità del matrimonio non è più rispettata, poiché il dono fedele della grazia fonda per i coniugi l'impegno ad essere fedeli l'uno all'altro per tutta la vita.

In particolar modo, nel matrimonio cristiano l'uomo è chiamato a vivere la fedeltà in maniera profonda e duratura, nella consapevolezza che la fedeltà, in quanto dono dello Spirito, cresce e si rinsalda per mezzo della preghiera: il matrimonio, infatti, non costituisce solo un dono reciproco che l'uomo e la donna si scambiano vicendevolmente, ma rappre-

²³ Cf. C. CAFFARRA, *La teologia del matrimonio*, 156.

²⁴ Un prezioso aforisma di Balthasar esprime il legame inscindibile tra fedeltà e amore: «Dove c'è infedeltà non c'era nessun amore. Dove c'è fedeltà, non occorre che ci sia ancora amore. Il cuore può dire: "Anche se non posso amarti, ti voglio essere almeno fedele". Ma il legame della fedeltà porta sempre all'amore o, almeno, contiene nel suo fondo, inconsapevole al cuore, al sentimento, il nodo dell'amore che viene annodato oltre il tempo». H. U. VON BALTHASAR, *Il chicco di grano. Aforismi*, Milano 1994, 93.

²⁵ Al riguardo vi sono numerosi testi biblici: nel Vecchio Testamento *Os* 1,21; nel Nuovo Testamento *1Cor* 1, 9 e *2Tim* 2,13.

senta innanzitutto un dono che Dio Padre fa a ciascuno di loro²⁶.

In virtù di questo dono, non è concepibile che l'uomo e la donna «posano donarsi nello stesso tempo e nello stesso modo ad altre persone. L'elemento sessuale ha una funzione particolare nella formazione dell'amore sponsale. I rapporti sessuali fanno sì che questo amore, limitandosi ad una sola coppia, acquisti un'intensità specifica. Ed è soltanto così limitato che può dilatarsi tanto più largamente verso nuove persone, che sono il frutto naturale dell'amore coniugale dell'uomo e della donna»²⁷.

Il dovere di fedeltà coniugale va inteso, inoltre, non solo come mero obbligo di astenersi dal compimento di atti sessuali con una persona diversa dal proprio coniuge, ma come un dovere di portata più ampia, che coinvolge in maniera più globale l'intera persona e attiene al rapporto coniugale nel suo complesso. In tal senso l'obbligo di fedeltà si fonda sull'impegno del coniuge di non tradire la fiducia in lui riposta dall'altro nello sceglierlo come compagno della propria vita e sul fine di realizzare e consolidare la comunione tra i coniugi.

La fedeltà, che ancora ai nostri giorni è ritenuta un principio naturale del matrimonio monogamico²⁸, acquista in virtù della fede cristiana una valenza religiosa, poiché il patto coniugale celebrato tra cristiani è un impegno assunto davanti a Dio e consacrato dalla sua Parola. L'alleanza liberamente contratta dagli sposi implica un amore sempre fedele ed esclusivo: come logica conseguenza di quanto sinora espresso, non si può non sottolineare come l'adulterio, quale violazione della fedeltà coniugale, e la poligamia, quale rottura dell'unità del matrimonio²⁹, costituiscano delle offese alla dignità dell'unione coniugale.

a. La poligamia: negazione dell'esclusività del vincolo coniugale

La poligamia³⁰, definita come il rapporto stabilito tra un individuo di un sesso e due o più individui dell'altro sesso, si manifesta in due forme:

²⁶ Cfr. K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, 165.

²⁷ *Ibidem*, 72.

²⁸ Ciò trova riscontro nel fatto che anche le legislazioni civili prendono in considerazione tale valore in relazione al matrimonio: ad es. l'art. 143 del Codice civile italiano sancisce l'obbligo reciproco degli sposi alla fedeltà.

²⁹ L'unità del matrimonio consiste in questo: che il marito abbia una sola moglie e la moglie abbia un solo marito. Dal punto di vista giuridico il matrimonio è invalido se un contraente celebra le nozze riservandosi il diritto alla poligamia.

³⁰ È una pratica matrimoniale molto antica, e tuttora ammessa in alcuni Paesi, ma che nella legislazione degli Stati occidentali è considerata reato.

Tale fenomeno è invece diffuso nei Paesi islamici e presso i popoli africani: il Corano (4,3) permette la poligamia limitando il numero delle mogli a quattro, sebbene la nuova

la poliginia che si ha quando un uomo ha più mogli contemporaneamente e la poliandria che si ha quando una donna ha più mariti (quest'ultima storicamente è molto scarsa).

La poligamia si dice simultanea quando l'uomo (o la donna) ha più mogli (o mariti) nello stesso tempo, nell'intenzione di vivere con ognuna di esse un'unione stabile³¹; mentre si dice successiva quando l'uomo (o la donna), sia per causa di morte che per dispensa pontificia, ha successivamente più mogli (o mariti)³².

Mentre quest'ultima è considerata lecita³³, la poligamia simultanea non è mai stata accettata dalla Chiesa perché contraria alla dottrina fondata sul diritto naturale circa la proprietà essenziale del matrimonio: se la prima donna con cui l'uomo contrae matrimonio è la vera e legittima moglie, di conseguenza le altre donne non possono essere considerate mogli, sussistendo ancora il vincolo del precedente matrimonio.

Il principio monogamico proclamato già nel libro della Genesi (cfr. Gen 2,24), viene riaffermato con vigore da Gesù quando risponde ai farisei: «Non avete letto che il Creatore da principio *li creò maschio e femmina* e disse: Per questo l'uomo *lascierà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola*? Così che non sono più due, ma una carne sola» (Mt 19, 4-6.).

Tale principio, inoltre, non vale solo per i cristiani, ma per tutti i matrimoni, poiché per raggiungere i fini naturali del matrimonio è richiesta non solo l'indissolubilità, ma anche l'unità³⁴; e la legge dell'unità presuppone che l'unione coniugale sia esclusiva e non vi sia perciò poligamia.

La poligamia, infatti, dando vita ad un rapporto non paritario tra i coniugi, calpesta la dignità umana e comporta la spersonalizzazione del rapporto matrimoniale: «la pienezza della complementarietà sessuale è

legislazione subordini il diritto dell'uomo ad avere più mogli al consenso della prima moglie e all'autorizzazione del tribunale: la donna, infatti, in alcuni Stati islamici può inserire una clausola nel contratto matrimoniale, in base alla quale il matrimonio si scioglie nel caso in cui il marito si sposa una seconda volta. Presso le culture tradizionali africane la poligamia è permessa per diritto consuetudinario, che non prevede alcuna limitazione al numero delle mogli. Cf. J. GONDONNEAU, *La fidélité (vie affective et sexuelle)*, Tournai - Paris 1971, 124-125.

³¹ Cf. R. NAZ (dir.), *Dictionnaire de Droit Canonique*, Paris 1935-1965, 20: «État dans lequel le même homme accorde à plusieurs femmes la qualité juridique d'épouse dans l'intention de vivre avec elles sous un régime d'union stable».

³² Cf. A. ABATE, *Lo scioglimento del vincolo coniugale nella giurisprudenza ecclesiastica*, Napoli 1972, 142.

³³ «La moglie è vincolata per tutto il tempo in cui vive il marito; ma se il marito muore, è libera di sposare chi vuole, purché ciò avvenga nel Signore» 1Cor 7, 39.

³⁴ Cf. P. ADNÈS, *El matrimonio*, Barcelona 1969, 153-155.

esclusiva solo tra due persone, una maschile e l'altra femminile. Se fosse il contrario, la persona maschile, che riceve il dono totale della femminilità da varie persone femmine, non potrebbe darsi *per intero* a nessuna di esse, *perché in quanto unica persona della propria mascolinità, questa non è divisibile senza spersonalizzare la mascolinità*.

Così pure la persona femminile [...]. Da sempre la dottrina ha visto nell'unità del matrimonio una proprietà richiesta dall'uguaglianza personale tra uomo e donna»³⁵.

Può stupire il fatto che nell'Antico Testamento la poligamia venga accettata: si può solo dire che su questo punto, come del resto in altri, Dio abbia usato un paziente metodo educativo per un popolo che aveva ancora un cuore troppo duro, come dirà Gesù, per comprendere e vivere tutte le esigenze di una legge morale che si trova a fare i conti con una estrema difficoltà e fragilità umana. Del resto, a partire dall'esilio, la monogamia prende sempre di più il sopravvento e il matrimonio monogamico diventa l'ideale e la norma.

A tal proposito il Pontefice Giovanni Paolo II ha sostenuto che sin dall'inizio Dio ha voluto che l'unione matrimoniale fosse monogamica³⁶; basandosi sull'unità assoluta di Dio, che è Uno e Trino, il Papa dice che l'umanità per assomigliare a Dio, deve essere costituita da una coppia di due persone in movimento l'una verso l'altra, due persone che si ricongiungono amorosamente nell'unità.

Al di fuori della monogamia, «si ha disuguaglianza nella dignità [...]. Così, quindi, la donazione e l'accettazione totale della mascolinità di una persona e della femminilità dell'altra persona pone le basi per l'esclusività dell'unione coniugale in termini di precisa eguaglianza: il matrimonio, in quanto è unione delle persone dell'uomo e della donna, nella totalità completa della loro complementarietà sessuale, è di una sola persona maschile con una sola persona femminile, cioè esige di essere monogamo»³⁷.

La comunione carnale e spirituale che dà vita al matrimonio, potendo sussistere in modo esclusivo solo tra due persone, un uomo e una donna,

³⁵ P. J. VILADRICH, *Il consenso matrimoniale. Tecniche di qualificazione e di esegesi delle cause canoniche di nullità (cann. 1095 – 1107 CIC)*, Milano, 2001, 389-390.

³⁶ IOANNES PAULUS PP. II, *Discorso agli Sposi*, 4 [Kinshasa, 3 maggio 1980], in AAS LXXII (1980), 425. «Nel Vecchio Testamento la poligamia era tollerata. Ma nella Nuova Alleanza il nostro Salvatore ha restituito il matrimonio alla sua originale dignità di comunione di un uomo e una donna». *Discorso al Kenya, nella Messa per i giovani*, in *L'Osservatore Romano* del 19 agosto 1985, 4.

³⁷ P. J. VILADRICH, *Il consenso matrimoniale*, 391.

è contraddetta dalla poligamia³⁸: al contrario la fedeltà coniugale esprime la reciproca appartenenza esclusiva tra gli sposi, «in virtù della quale *questi si impoveriscono del proprio essere* se condividono con un terzo la mascolinità personale o la femminilità personale che si donarono ed accettarono per intero fra di loro a titolo di giustizia»³⁹.

Ad ogni modo, nonostante non si tratti di vero matrimonio, la poligamia non può essere considerata al pari dell'adulterio, poiché, nella prima sussiste l'intenzione di costituire una comunità di tutta la vita, esclusiva e perpetua, mentre nell'adulterio manca nei coniugi tale intenzione e volontà⁴⁰.

b. L'adulterio, quale forma di offesa alla fedeltà coniugale

L'adulterio⁴¹ costituisce la violazione o il tradimento della fedeltà coniugale, alla quale l'uomo e la donna si obbligo reciprocamente nell'atto del matrimonio. Il termine, utilizzato per indicare l'atto sessuale lesivo del vincolo coniugale da parte di entrambi i coniugi, deriva dal latino "*adulterium*"⁴² e, nel suo esatto significato, indica il rapporto extramatrimoniale della *uxor* o *nupta*, la donna sposata, e quindi la violazione delle *iustae nuptiae*. Secondo l'etimologia popolare "*adulter*" e "*adultera*" sarebbero colui che "si dà", "si concede" *ad alteram*, e colei che "si dà", "si concede" *ad alterum*".

Storicamente l'adulterio riguardava semplicemente la violazione dei diritti di un marito, poiché la moglie di un uomo era considerata una sua proprietà e l'adulterio era una sorta di furto: nel diritto romano, così come nella tradizione giudaica⁴³, infatti, è stato sempre considerato un delitto "al femminile", poiché solo la donna violava la fedeltà coniugale e si ren-

³⁸ «Una simile comunione viene radicalmente contraddetta dalla poligamia: questa, infatti, nega in modo diretto il disegno di Dio quale ci viene rivelato dalle origini, perché è contraria alla dignità personale dell'uomo e della donna, che nel matrimonio si donano con amore totale ed esclusivo». IOANNES PAULUS PP. II, *Adhortatio apostolica: Familiaris consortio*, 22 novembris 1981, n. 19.

³⁹ P. J. VILADRICH, *Il consenso matrimoniale*, 391.

⁴⁰ Cf. R. NAZ (dir.), *Dictionnaire de Droit Canonique*, 21.

⁴¹ Nella legislazione italiana l'adulterio ha avuto rilevanza penale finché le norme ad esso relative (artt. 559 e 660 C.P.) non sono state dichiarate illegittime dalla Corte Costituzionale (con le sentenze n. 121 del 1968 e n. 147 del 1969): la violazione della fedeltà coniugale, in quanto attentato all'unità coniugale, era considerata una turbativa dell'ordine pubblico dello Stato, fondato sulla stabilità della famiglia e sulla legittimità dei natali.

⁴² Il sostantivo *adulterium* deriva dal verbo *adulterare* che significa "corrompere, alterare, falsificare", per cui *adulterare* una donna sposata, ossia commettere adulterio con lei significa "corromperla, inquinare, adulterarla".

⁴³ In ambito ebraico l'adulterio era proibito dai Comandamenti, ma non riguardava l'uomo sposato che avesse relazioni sessuali con una donna non sposata, bensì solo le donne coniugate. Questo peccato è considerato tanto grave da meritare la morte mediante la lapidazione, ma solo nel caso in cui la donna era colta in flagrante adulterio.

deva colpevole di adulterio, mentre, se il marito aveva relazioni extraconiugali, purché con donne non sposate, non commetteva adulterio⁴⁴.

Contro questo stato di cose gli scrittori cristiani si sforzeranno di propagandare in un'aperta denuncia la discriminazione insita in un simile atteggiamento, alla luce degli insegnamenti di Gesù. Come infatti ribadisce S. Paolo nella Prima lettera ai Corinzi, sebbene il marito è capo della donna, il matrimonio cristiano è una relazione paritaria fondata sull'unione consacrata degli sposi in *"una caro"* (cf. *1Cor* 7).

Ugualmente severa è la condanna fatta da Gesù agli ipocriti che condannavano l'adulterio proprio quando essi stessi si rendevano colpevoli di trasgressioni alla moralità sessuale: se Gesù scampa l'adultera dall'inflessibile giudizio dei farisei (cf. *Gv* 8, 1-11) è perché essa possa comprendere la gravità e l'immoralità della propria condotta, possa pentirsene ed emendersi⁴⁵.

L'adulterio è proibito nella Bibbia perché viola il concetto della santità della famiglia del matrimonio⁴⁶; sebbene le leggi penali nella Bibbia considerino solo la trasgressione di fatto del comandamento della castità, la legge morale condanna pure le pratiche adultere commesse dall'occhio e dal cuore, il c.d. adulterio virtuale (cfr. *Gb* 31,1-7).

È soprattutto Gesù Cristo che condanna tanto l'adulterio effettivo, quanto quello desiderato: nel sermone sul monte⁴⁷, infatti, definisce adulterio anche il semplice sguardo voglioso di un uomo verso una donna e non fa distinzione se questa è sposata o no.

⁴⁴ Relegato dapprima nell'ambito della riprovazione morale suscettibile però di vendetta privata sia da parte del padre sia da parte del marito, l'adulterio comportò per la donna anche delle sanzioni pecuniarie. Si deve ad Augusto verso il 18 a.C. l'emanazione di una legge specifica sull'adulterio che allarga alla sfera del diritto penale pubblico questo crimine: con questa legge l'adultera sorpresa in flagranza di reato era passibile di morte, insieme al correo, per mano del padre, mentre il marito aveva la facoltà di uccidere solo l'amante; in ogni caso il marito doveva ripudiare immediatamente la moglie adultera, altrimenti si sarebbe egli stesso macchiato del delitto di "lenocinio". La donna adultera, che non fosse incorsa nella violenta reazione del padre o dello sposo, era costretta a perdere metà della dote, mentre l'amante stesso perdeva metà del suo patrimonio. Acute osservazioni al riguardo da parte di E. CANTARELLA, *Adulterio, omicidio legittimo e causa d'onore in Diritto Romano*, in *Studi in onore di Gaetano Scherrillo*, I, Milano 1972, 243-274.

⁴⁵ L'adesione delle donne romane al cristianesimo comporta quindi una trasformazione etica profonda proprio nell'ottica della valorizzazione della fedeltà: non più imposta dalle convenzioni, ma perseguita, interiorizzata come precetto divino.

⁴⁶ In diversi passi del testo sacro rinveniamo tale concetto: oltre che nel libro dell'Esodo (20,14) e del Deuteronomio (5,18), ciò è descritto più specificatamente nel Levitico: «Non avrai relazioni carnali con la moglie del tuo prossimo per contaminarti con lei» (*Lv* 18,20).

⁴⁷ «Avete inteso che fu detto: *Non commettere adulterio*; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore» (*Mt* 5,27-28).

L'adulterio di fatto comprende una doppia colpa grave: da un lato offende il coniuge tradito, poiché il matrimonio conferisce a ciascuno degli sposi un diritto sul corpo dell'altro; dall'altro viola la castità, l'unica vera via per vivere cristianamente la propria sessualità.

La violazione dell'obbligo di fedeltà, tuttavia, può assumere rilievo anche in assenza di una relazione intima extraconiugale, essendo sufficiente l'esternazione di comportamenti tali da rendere il rapporto di dedizione fisica e spirituale tra i coniugi, ferendo la sensibilità e la dignità di colui o colei che subisce gli effetti di quei comportamenti: la fedeltà, infatti, va intesa non solo come impegno ricadente su ciascun coniuge di non tradire il rapporto di dedizione fisica e spirituale, ma anche come dovere di non tradire la fiducia reciproca, essendo meramente riduttivo concepirla come mero obbligo di astenersi dal compimento di atti sessuali. Ciò non significa che il tradimento, tradizionalmente inteso, possa non essere più considerato violazione del dovere di fedeltà, ma che tale violazione può avvenire anche in altri modi.

Il dovere di fedeltà può essere conclusivamente definito come l'obbligo di non tradire la fiducia che una persona, formando una comunità di vita e d'amore, qual è il matrimonio, legittimamente riponga in un'altra.

3. Il concetto e il contenuto del “*Bonum Fidei*” nel pensiero dei Padri della Chiesa fino alle soglie della prima codificazione

Nell'ambito del presente lavoro risulta indispensabile il riferimento alle opere degli antichi scrittori, a partire dai Padri della Chiesa, e alla dottrina canonistica precedente il Codice Pio-Benedettino, ai fini di una corretta valutazione del loro contributo allo sviluppo della concezione della fedeltà matrimoniale, soprattutto nell'ambito della determinazione giuridica della sua essenza.

Il concetto di *bonum fidei*, presente nella giurisprudenza della Rota Romana recente e tradizionale, è radicato in modo solido nella dottrina teologica fondata sull'insegnamento di S. Agostino, successivamente sviluppata da S. Tommaso, confermata costantemente dal Magistero della Chiesa e concretizzata giuridicamente nella norma canonica: infatti, il concetto di fedeltà coniugale è oggi percepito come il risultato di un lungo processo che, pur rimanendo nell'alveo dello schema agostiniano dei *tria bona* e del *bonum fidei*, ha assunto una configurazione prettamente giuridica, quale fonte di diritti e doveri coniugali⁴⁸.

⁴⁸ Cf. A. PAWLOWSKI, *Il «BONUM FIDEI» nella tradizione canonica e la sua esclusione nella recente giurisprudenza rotale*, 157.

In effetti, come scrive Villeggiante, «la giurisprudenza rotale, in tema di esclusione dell'obbligo della fedeltà coniugale si è splendidamente evoluta, correttamente e sempre meglio aderendo ad una concezione personalistica del matrimonio che trova le sue antiche basi nella dottrina di S. Agostino, sistematizzata da S. Tommaso, insegnata dal Magistero della Chiesa, riproposta sotto la nuova luce del Concilio Vaticano II ed oggi chiaramente canonizzata nel nuovo Codice»⁴⁹.

a. Riflessione patristica sulla fedeltà matrimoniale

L'analisi della riflessione patristica, che senza dubbio conosce il suo culmine nella dottrina di S. Agostino, non può non tener conto del contributo di alcuni Autori della tradizione occidentale sulla formazione e sullo sviluppo del concetto di fedeltà nel contesto del matrimonio cristiano nei primi quattro secoli di vita della Chiesa.

Si tratta di una ricerca che non ha alcuna pretesa di esaustività, ma che, pur nella sua esemplificazione, risulta di fondamentale importanza per meglio comprendere l'evoluzione del concetto di *bonum fidei*, poiché i testi patristici, connotati da finalità prevalentemente teologiche e morali⁵⁰, influenzano certamente anche le norme giuridiche; infatti, «lo sforzo da essi compiuto per trasfondere nella vita pratica i principi cristiani, non poteva non influire progressivamente sulla vita quotidiana e sulle norme giuridiche, che tanta parte hanno nella vita sociale»⁵¹.

Se a S. Agostino si deve il fondamento teologico della riflessione sull'unione coniugale, giunta attraverso i secoli fino ai nostri giorni, ai Padri della Chiesa primitiva il cristianesimo deve l'elaborazione di una nuova dottrina, diversa dalla legislazione romana, elaborata alla luce delle Sacre Scritture, la cui principale novità è caratterizzata non tanto dall'indole monogamica dell'unione nuziale, già fatta propria dal diritto romano, ma soprattutto dai caratteri e dalle finalità attribuite al matrimonio cristiano.

La dottrina cristiana dei primi secoli, pur adottando la teoria consensualistica romana del matrimonio, non disconosce l'importanza dell'unione carnale e, soprattutto, non accetta la concezione di giuristi

⁴⁹ S. VILLEGGIANTE, *L'amore e la fedeltà coniugale*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 110 (1985), 482.

⁵⁰ L'attività letteraria dei Padri della Chiesa si caratterizza per la presenza di un atteggiamento apologetico - pastorale e, pertanto, non contiene riflessioni circa la struttura giuridica del matrimonio, anche se non mancano elementi concernenti la natura, l'essenza e i fini del connubio.

⁵¹ A. MONTAN, *Il matrimonio nella dimensione statuale e nella dimensione ecclesiale dal I al IV secolo dopo Cristo*, Roma 1981, 34.

romani dell'epoca pagana che ritenevano che il matrimonio cessasse con il cessare dell'accordo della volontà. Dalla riflessione patristica si evince che la procreazione è considerata il fine primario del matrimonio⁵², ma accanto ad esso si pongono ulteriori fini, tra cui l'unità degli sposi, che postula la fedeltà reciproca, poiché dal patto nuziale nasce per gli sposi un diritto sul corpo dell'altro.

Tra i Padri della Chiesa latina non si può non menzionare il pensiero di Tertulliano, di Lattanzio e di S. Ambrogio, soffermandoci su quei testi che possano fornire elementi utili ai fini della presente ricerca.

Tra la fine del secondo e l'inizio del terzo secolo la letteratura cristiana in lingua latina è inaugurata da Tertulliano, la cui originalità del pensiero unita all' incisiva efficacia del linguaggio gli assicurano una posizione di spicco nella letteratura cristiana antica.

Oltre alle importanti opere dal carattere prevalentemente apologetico⁵³, l'Autore africano dedica alcuni dei suoi scritti al matrimonio, che eserciteranno un forte influsso sugli autori successivi.

Fondamentale ai nostri fini è l'opera *Ad uxorem*, divisa in due libri, in cui Tertulliano propone quello che sarà il fondamento di tutta la sua dottrina intorno al matrimonio, unione benedetta da Dio e finalizzata alla procreazione: «*Non quidem abnuimus coniunctionem viri et feminae, benedictam a Deo ut seminarium generis humani et replendo orbi et instruendo saeculo excogitatam*»⁵⁴.

Accanto al fine della prole Tertulliano pone il c.d. *remedium concupiscentiae*, poiché l'unione matrimoniale è considerata un rimedio contro la debolezza della natura umana⁵⁵; tuttavia l'unione carnale non esaurisce tutto il contenuto del matrimonio che si fonda altresì sull'elemento affettivo e spirituale: infatti, con il matrimonio i coniugi diventano una sola carne e un solo spirito, condividendo tristezze e tribolazioni⁵⁶.

⁵² Il riferimento biblico è contenuto nel noto passo della Genesi: «Dio li benedisse e disse loro: "siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra, soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra"» (*Gen* 1, 28).

⁵³ Nell'opera più importante, *L'Apologeticum*, Tertulliano è intento a confutare le gravissime accuse che i pagani rivolgevano contro la nuova religione, avvertendo nello stesso tempo l'esigenza di comunicare positivamente l'essenza del cristianesimo. Un interessante profilo di Tertulliano è stato tracciato C. TIBILETTI, *Tertulliano*, in *Dizionario degli Scrittori Greci e Latini*, III, Settimo Milanese 1988, 2225-2242.

⁵⁴ TERTULLIANUS, *Ad Uxorem*, lib. I, cap. II, in *PL* 2, 1277.

⁵⁵ A tal proposito, Tertulliano è considerato padre della famosa formula "*remedium concupiscentiae*", che ritornerà ancora molte volte nel presente lavoro. Cf. R. G. GEREST, *Mistero e problemi del matrimonio nei primi cinque secoli della Chiesa*, in *Sacra Dottrina*, 13 (1968), 22.

⁵⁶ «*Quale iugum fidelium duorum unius spei, unius voti, unius disciplinae, eiusdem servi-*

Un tema che ritorna a più riprese negli scritti di Tertulliano concerne l'unicità del vincolo matrimoniale⁵⁷, fondata essenzialmente sull'unione sponsale di Cristo con la Chiesa⁵⁸; pertanto il matrimonio deve rimanere monogamico anche dopo la morte del coniuge, con la conseguenza che «la violazione della fedeltà matrimoniale non si esaurisce nell'unione sessuale durante la vita, ma sorpassa la sfera carnale e si attualizza pure in un nuovo matrimonio»⁵⁹.

Maggiore apologeta cristiano dopo Tertulliano, Lucio Cecilio Firmiano Lattanzio, definito "il Cicerone cristiano" da Pico della Mirandola e dagli Umanisti per l'eleganza e l'armoniosità del suo stile, nasce in Africa intorno alla metà del III secolo d.C. e svolge la sua attività nella fase di passaggio dal paganesimo al cristianesimo e quindi nel periodo di maggiore affermazione della Chiesa.

Nella sua più importante opera, le *Divinarum Institutionum*, difende i valori del matrimonio cristiano e condanna i costumi e gli usi pagani tacciati di immoralità: in particolar modo, principio fondamentale della morale cristiana è la fedeltà coniugale che, pur appartenendo al matrimonio come istituto naturale, è radicata nel diritto divino e, pertanto, costituisce un dovere per entrambi i coniugi. Da questo punto di vista uomo e donna sono su un piano di assoluta parità, e un'eventuale violazione di tale obbligo, attuata ponendo in essere una relazione sessuale fuori dal matrimonio, realizza un vero e proprio delitto, il *crimen adulterii*.

È evidente come Lattanzio, nonostante la sua provenienza dal mondo giuridico romano, si allontani dalla concezione dominante nel diritto ro-

tutis. Ambo fratres, ambo conserui; nulla spiritus carnisque discretio, atquin uere duo in carne una. Ubi caro una, unus et spiritus: simul orant, simul uoluntantur, simul ieiunia transigunt, alterutro docentes, alterutro exhortantes, alterutro sustinentes». TERTULLIANUS, *Ad Uxorem*, lib. II, cap. VIII.

⁵⁷ L'affermazione dell'unicità delle nozze ricorre non solo nell'opera *Ad Uxorem*, ma altresì nel *De exhortatione castitatis* e nel trattato *De monogamia*, laddove in modo esplicito e solenne sottolinea che si riconosce un solo matrimonio, allo stesso modo in cui si riconosce un solo Dio. Sugli scritti matrimoniali di Tertulliano cf. C. RAMBAUX, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979.

⁵⁸ «*Erunt duo in unam carnem, secundum spiritalis nuptias Ecclesiae et Christi (unus enim Christus, et una eius Ecclesia), agnoscere debemus duplicatam et exaggeratam esse nobis unius matrimonii legem, tam secundum generis fundamentum, quam secundum Christi sacramentum. De uno matrimonio censemur utrobique, et carnaliter in Adam, et spiritaliter in Cristo. Duarum nativitatum unum et monogamiae praescriptum. In utraque degenerat, qui de monogamia exorbitat*». TERTULLIANUS, *Ad Uxorem*, lib. II, cap. V, in *PL* 2, 920.

⁵⁹ A. PAWLOWSKI, *Il «BONUM FIDEI» nella tradizione canonica e la sua esclusione nella recente giurisprudenza rotale*, 21.

mano che sancisce solo per la donna l'obbligo della fedeltà, la cui eventuale relazione adulterina concretizza il *crimen adulterii*: nel VI libro delle Divine Istituzioni, il retore africano denuncia l'iniquità della legge umana che, mentre colpevolizza l'adulterio della moglie fino a punirlo giuridicamente, giustifica quello del marito lasciandolo impunito⁶⁰.

A tal proposito, esorta l'apologista: «*Servanda igitur fides ab utroque alteri est*»⁶¹ e la moglie, proprio sull'esempio della moderazione del marito, si comporterà onestamente; è iniquo infatti che il marito pretenda ciò che lui stesso non è in grado di garantire.

Il vincolo sacro secondo Lattanzio unisce indissolubilmente entrambi gli sposi, obbligandoli ad una fedeltà reciproca ed inviolabile: «*Qui habet coniugem, nihil quaerat extrinsecus, sed contentus ea sola casti et inviolati cubicoli sacramenta custodiat. Adulter est enim deo et incestus qui abiecto iugo vel in liberam vel in servam peregrina voluptate luxuriat*»⁶². L'adulterio, peraltro, in quanto offesa a Dio e segno di mancanza dell'amore coniugale, non si limita soltanto alla dimensione carnale, ma può essere commesso anche nella mente.

Se il pensiero di Lattanzio e Tertulliano è connotato dalla presenza di un atteggiamento prevalentemente apologetico, con S. Ambrogio «entriamo più profondamente nello sviluppo dottrinale e sistematico della dottrina matrimoniale, anche se con una rilevante presenza di elementi pastorali»⁶³.

Il grande Santo milanese è uno dei primi a presentare elementi nuovi sul matrimonio in campo giuridico-morale: prendendo le distanze dal diritto romano⁶⁴, che considera la relazione matrimoniale nella sua attuale

⁶⁰ «*Ut cum quis habeat uxorem, neque servam, neque liberam habere insuper velit, sed matrimonio fidem servet. Non enim, sicut iuris publici ratio est, sola mulier adultera est quae habet alium, maritus autem, etiam si plures habeat, a crimine adulterii solutus est. Sed divina lex ita duos in matrimonium, quod est in corpus unum, pari iure coniungit, ut adulter habeatur quisquis compagem corporis in diversa distraxerit*». LACTANTIUS, *Divinarum Institutionum liber VI*, cap. XXIII, in *PL 6*, 719.

⁶¹ LACTANTIUS, *Divinarum Institutionum liber VI*, cap. XXIII, in *PL 6*, 719-720.

⁶² IDEM, *Epitome Divinarum Institutionum*, cap. 61, in *PL 6*, 1080.

⁶³ A. PAWLOWSKI, *Il «BONUM FIDEI» nella tradizione canonica e la sua esclusione nella recente giurisprudenza rotale*, 27.

⁶⁴ Nel diritto romano il matrimonio si regge, prima ed a prescindere da qualsiasi rito di celebrazione o atto formalmente inteso, sull'*affectio maritalis* manifestato nel consenso e sull'*honor matrimonii* riferibile ad un contesto di convivenza tra due persone diverse nel sesso. È, dunque, l'*affectio maritalis* l'elemento consensuale di per sé caratterizzante il *matrimonium* e si traduce nell'intenzione reciproca di un uomo e di una donna, raggiunta l'età pubere (12° anno di età per le femmine; 14° per i maschi), di dar luogo ad una comunione di vita retta da ben precise regole. Nota è la definizione del giurista Modestino (III sec. d.C.) per il quale: «*Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae divini et umani iuris communicatio*» (D. 23,2,1).

realtà ed efficacia, e sussistente pertanto fino al permanere dell'accordo della volontà, egli definisce le nozze essenzialmente come un patto coniugale e il consenso, che dà esistenza al patto, non può più essere revocato dai coniugi⁶⁵. Diversamente dai matrimoni tra i cristiani e i pagani che, per la loro natura non sacramentale, sono sottoposti all'autorità umana, il matrimonio cristiano, provenendo da Dio, non può essere sciolto da alcuna autorità umana.

Ambrogio ravvisa la dignità e la grandezza del matrimonio nella sua efficacia simbolica in rapporto al mistero Cristo-Chiesa, intravedendo questo simbolismo a partire dalla base battesimale dei coniugi cristiani e della indissolubilità del vincolo.

Nel campo teologico, dunque, Ambrogio di Milano, resta sulla linea degli altri Padri della Chiesa e afferma l'origine divina del matrimonio e la bontà oggettiva delle nozze, anche se inferiore a quella della verginità. L'onestà delle nozze è collegata alla loro fecondità, cioè alla procreazione di nuove vite; il matrimonio risulta quindi rimedio alla concupiscenza e agli sposi cristiani s'impone la temperanza e la continenza.

Elemento fondamentale della vita coniugale è l'uguaglianza degli sposi davanti a Dio, uguaglianza che va rispettata anche relativamente all'obbligo della fedeltà, che investe in egual misura entrambi i coniugi: ciò deriva dal fatto che un'eventuale violazione dell'obbligo della fedeltà non solo determina una rottura dell'intima unione dello spirito e del corpo, ma altresì un'offesa a Dio, creatore del vincolo coniugale⁶⁶.

L'adulterio, di conseguenza, non è solo il tradimento del patto coniugale, ma il disprezzo di un segno sacramentale che il matrimonio cristiano rappresenta, vale a dire delle nozze mistiche tra Cristo e la Chiesa. In questa prospettiva vanno lette anche le proibizioni della Chiesa antica di celebrare matrimoni misti tra cristiani e pagani, poiché «... *prope nihil gravius quam copulari alienigenae ... Quomodo potest coniugium dici ubi non est fidei concordia?*»⁶⁷.

⁶⁵ Mentre per il diritto romano l'esistenza giuridica del matrimonio dipende dalla persistenza della volontà dei coniugi di rimanere uniti e non appena questa volontà viene a cessare il matrimonio è giuridicamente sciolto, la dottrina cristiana dà maggiore importanza al momento di costituzione del vincolo mediante il mutuo consenso, che perdura tutta la vita, indipendentemente dalla perpetua volontà dei coniugi.

⁶⁶ «*Grave est adulterium, et naturae injura. Duos primum Deus fecit, Adam et Evam, hoc est, virum et uxorem, et uxorem, de viro, hoc est, de costa Adam; et jussit ambos esse in uno corpore, et in uno spiritu vivere. Quid unum separas corpus, unum dividis spiritum? Naturae adulterium est*». AMBROSIIUS MEDIOLANENSIS, *Hexaameron*, lib. V, cap. VII, 19, in *PL* 14, 214.

⁶⁷ AMBROSIIUS MEDIOLANENSIS, *Epistolarum classis I*, 19, 7, in *PL* 16, 985.

Ma parlando della fedeltà coniugale, S. Ambrogio supera la concezione puramente sessuale, cioè come assenza di relazioni extraconiugali, considerandola anche come una caratteristica radicata nell'intima unione degli sposi, vale a dire nel *pactio coniugalis* e nel loro reciproco amore.

b. La teologia matrimoniale di S. Agostino

La riflessione patristica sulla teologia del matrimonio trova il suo culmine nel pensiero di S. Agostino⁶⁸, i cui scritti contengono «le nozioni indispensabili per comprendere il fondamento e l'evoluzione dell'istituzione del matrimonio, innanzitutto nella parte riguardante la problematica del consenso, della fedeltà e della prole»⁶⁹. Raccogliendo l'eredità patristica, il Vescovo d'Ipbona fornisce un contributo eccellente in merito, poiché «avec S. Augustin, nous allons trouver l'exposé définitif de la doctrine du mariage [...]. Dans ses ouvrages le Saint Docteur a condensé tout le résultat de l'élaboration qui s'était faite au cours de l'âge patristique»⁷⁰.

È alla dottrina agostiniana che il cristianesimo deve il fondamento teologico della riflessione successiva sul matrimonio e, in effetti, i più importanti documenti del Magistero Ecclesiastico, tra cui le Lettere encicliche *Casti Connubi* di Pio IX⁷¹ e *Humanae Vitae* di Paolo VI⁷², riprendono i suoi concetti dell'essenza, dei fini e dei beni del vincolo coniugale.

Per quanto riguarda l'essenza del matrimonio, l'unione coniugale è considerata dal Vescovo d'Ipbona un bene per l'uomo, in quanto costituisce un dono di Dio; mediante il matrimonio l'uomo e la donna formano la prima società umana che si sostanzia nell'unione dei cuori e nell'amore reciproco tra i coniugi. Dal vincolo coniugale poi scaturiscono ulteriori beni, che sono valori intrinsecamente contenuti nel matrimonio,

⁶⁸ Si può certamente affermare che S. Agostino rappresenta il *trait d'union* tra il pensiero degli antichi Padri della Chiesa e la riflessione successiva, come è stato autorevolmente evidenziato da Paolo VI: «In realtà, oltre a riflettere in lui in grado eminente le qualità dei Padri, si può dire che tutto il pensiero dell'antichità confluisca nella sua opera e da essa derivino correnti di pensiero che pervadono tutta la tradizione dottrinale dei secoli successivi». PAULUS PP. VI, *Allocutiones ad sodales Ordinis Sancti Augustini, cum Institutum Patristicum "Augustinianum" praesens inauguravit* (4 maggio 1970), in AAS, LXII (1970), 426.

⁶⁹ A. PAWLOWSKI, *Il «BONUM FIDEI» nella tradizione canonica e la sua esclusione nella recente giurisprudenza rotale*, 36.

⁷⁰ L. GODEFROY, *Le Mariage au temps des Pères*, in *Dictionnaire de Theologie Catholique* IX, Paris 1927, coll. 2093.

⁷¹ Cf. PIUS PP. XI, *Litterae encyclicae: Casti Connubi*, 31 decembris 1930, in AAS, XXII (1930), 539-592.

⁷² Cf. PAULUS PP. VI, *Litterae encyclicae: Humanae Vitae*, 25 iulii 1968, in AAS, LX (1968), 481-503.

costitutivi della sua bontà e non semplicemente elementi ad esso esterni⁷³: il *bonum fidei*, ossia l'esclusività del vincolo matrimoniale che non ammette l'adulterio, il *bonum sacramenti*, vale a dire l'indissolubilità del vincolo generato dal consenso nuziale e il *bonum prolis*, cioè l'ordinazione del matrimonio alla generazione e all'educazione della prole⁷⁴.

La dottrina circa la struttura dei beni del matrimonio, caposaldo della dottrina del Santo d'Ippona⁷⁵, è la chiara risposta a coloro che, pur ritenendolo necessario, qualificano il matrimonio come un male.

Ognuna delle proprietà essenziali della società coniugale - l'esclusività, la stabilità, la procreatività - è un *bene* che conferisce dignità al matrimonio e che dimostra quanto profondamente esso risponda alle aspirazioni innate della natura umana, potendo pertanto gloriarsi di questa bontà: «S. Agostino descrivendo i tre beni essenziali del matrimonio, non ebbe l'intenzione di definire il matrimonio in relazione ai suoi fini (*finis*) o alle sue proprietà (*proprietaes essentielles*). Egli sottolineò il bene dell'unione coniugale soltanto per giustificare il matrimonio come istituzione»⁷⁶.

La dottrina dei *tria bona* assume una maggiore concretezza e grandezza alla luce del matrimonio tra la vergine Maria e S. Giuseppe, che in modo pieno ha attuato ogni singolo bene, poiché «*prolem cognoscimus ipsum Dominum Jesum; fidem, quia nullum adulterium; sacramentum, quia nullum divortium*»⁷⁷.

Per quanto concerne, in modo particolare, il bene della fedeltà, S. Agostino non la considera solamente in una dimensione carnale, quale assenza di rapporti extraconiugali⁷⁸, ma anche in ordine al mantenimento del *pactum coniugale*, poiché grazie ad essa si rafforza il legame d'affetto

⁷³ «*Haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae bonum sunt: proles, fides, sacramentum*». AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Bono coniugali*, in PL 40, 377.

⁷⁴ Poiché il concetto dei *tria bona* costituisce un caposaldo di tutta la dottrina matrimoniale di S. Agostino, risulta di maggiore efficacia riportare la spiegazione circa il significato dei singoli beni contenuta nel libro nono del *De Genesi ad litteram*: «*Quoniam id quod bonum habent nuptiae, et quo bonae sunt nuptiae peccatum esse numquam potest. Hoc autem tripartitum est: fides, proles, sacramentum. In fide adtenditur, ne praeter vinculum coniugale cum altera vel altero concubatur; in prole, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur; in sacramento, ut coniugium non separetur et dimissus aut dimissa nec causa prolis alteri coniungatur*». AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Genesi ad litteram*, lib. IX, cap. VII, 12, in PL 34, 397.

⁷⁵ Cf. L. DATRINO, *Il matrimonio secondo Agostino*, Milano 1995, 84.

⁷⁶ M. WEGAN, *L'esclusione del bonum fidei nella più recente giurisprudenza rotale*, in *Apolinaris*, 61 (1988), 94.

⁷⁷ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De nuptiis et concupiscentia*, lib. I, cap. XI, 13, in PL 44, 732.

⁷⁸ «*In fide adtenditur, ne praeter vinculum coniugale cum altera vel altero concubatur*». AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Genesi ad litteram*, lib IX, cap. VII, in PL 34, 12.

e d'amore che lega i coniugi tra loro⁷⁹; per contro, nel caso in cui il matrimonio non si dovesse contraddistinguere per la piena unione tra gli sposi, concretizzata nell'amore coniugale esclusivo e nella donazione totale e reciproca, la fedeltà, per Agostino, perderebbe la connotazione di "bene" del matrimonio.

La fedeltà coniugale, infatti, si fonda oltre che sulla "lealtà carnale", quale postulato della natura sociale del vincolo coniugale, necessario per la certezza dell'identità della prole, anche su un elemento spirituale e soprannaturale: i matrimoni dei cristiani, diversamente dalle unioni tra i pagani, sono caratterizzati da un connotato aggiuntivo che, in virtù del fondamento spirituale nell'appartenenza al corpo di Cristo⁸⁰, conferisce un carattere sacro al vincolo coniugale, derivando dal reciproco potere che il marito e la moglie esercitano sui loro corpi.

Riprendendo le parole dell'apostolo Paolo secondo cui «La moglie non è più padrona del suo corpo, ma il marito; come anche il marito non è più padrone del suo corpo, ma la moglie» (1Cor 7,4), Agostino afferma che la mutua fedeltà, quale impegno di indefettibile unione e comunione, è vissuta e realizzata anche e soprattutto nel rispetto del reciproco diritto che i coniugi hanno in esclusiva sui loro corpi.

Gli sposi cristiani sono, pertanto, tenuti ad osservare l'obbligo della fedeltà in ossequio alla legge divina, prima ancora che alla legge umana. Ogni rapporto extraconiugale, definito come adulterio, costituisce una trasgressione contraria al bene della fedeltà⁸¹ ed è considerato dal Vescovo d'Ippona peggiore della fornicazione, in virtù del fatto che infrange l'unità del loro legame, avvilendone il significato sacramentale nel segno delle mistiche nozze tra Cristo e la Chiesa.

Peraltro, l'adulterio non può essere giustificato neppure in situazioni di assenza di rapporti coniugali con il proprio coniuge, quali la malattia, la distanza fisica o il voto della continenza; né comunque può essere la causa che determini la possibilità di divorzio o di seconde nozze, essendo

⁷⁹ «*Si ergo servatur fides honoris et obsequiorum invicem debitorum ab alterutro sexu, etiamsi languescentibus et prope cadaverinis utrisque membris, animorum tamen rite coniugatorum tanto sincerior, quanto probatior, et tanto securior, quanto placidior castitas perseverat*». AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Bono coniugali*, lib. I, cap. III, 3, in PL 40, 375.

⁸⁰ In tal modo il matrimonio cristiano trasfigura il contenuto del matrimonio naturale ad una dimensione trascendente, assumendo un significato tipicamente cristiano.

⁸¹ «*Huius autem fidei violatio dicitur adulterium, cum vel propriae libidinis instinctu vel alienae consensu cum altero vel altera contra pactum coniugale concumbitur; atque ita frangitur fides, quae in rebus etiam corporeis et abiectis magnum animi bonum est; et ideo eam saluti quoque corporali, qua etiam vita nostra ista continetur, certum est debere praeponi*». *De Bono coniugali*, lib. I, cap. IV, 4, in PL 40, 376.

il matrimonio indissolubile fino alla morte⁸².

Anche S. Agostino, come i Padri della Chiesa che lo hanno preceduto, prendendo le distanze dalla cultura romana - in cui l'adulterio costituisce la violazione della fedeltà della moglie nei confronti del marito, ma non viceversa - sostiene che la fedeltà coniugale è un dovere che riguarda in egual misura entrambi i coniugi⁸³.

L'importanza e l'attualità della teologia matrimoniale di S. Agostino e l'essenzialità di alcuni elementi sopra indicati circa il concetto di *bonum fidei*, costituendo il sostrato sul quale si formerà il pensiero degli scrittori successivi sino ai tempi recenti, hanno reso necessario la loro trattazione nel contesto del presente lavoro, sebbene in modo piuttosto sintetico, data la grande quantità degli scritti del Santo d'Ippona.

Nel periodo immediatamente successivo alla dottrina agostiniana, fino al secolo XI circa, la riflessione teologica del matrimonio non conosce un grande sviluppo, alla luce del fatto che gli otto concili ecumenici non prendono in considerazione il tema, mentre i concili particolari, subendo l'influsso degli ordinamenti civili, producono una legislazione abbastanza diversificata.

L'attività del Magistero pontificio⁸⁴, diversamente dalla legislazione conciliare, mostra una maggiore continuità nei pronunciamenti circa la fedeltà coniugale; tuttavia, emerge una somiglianza nella valutazione dell'obbligo della fedeltà in chiave proibitiva. I sommi Pontefici, infatti, pur attribuendo un grande valore alla fedeltà nel contesto dell'unione sponsale, non approfondiscono il concetto agostiniano di *bonum fidei* in chiave giuridica, vale a dire come obbligo giuridico proveniente dall'atto del consenso, ma lo percepiscono in una dimensione prettamente morale e penitenziale, concernente l'esclusività delle relazioni coniugali; la fedeltà coniugale è considerata, quindi, una realtà appartenente solo al matrimonio *in facto esse* e, in quanto tale, viene esaminata solo da un punto di vista disciplinare e da una prospettiva essenzialmente negativa.

In questo contesto l'adulterio, in quanto violazione della fede coniugale, viene riconosciuto come legittima causa di ripudio, ma non di soluzione del vincolo⁸⁵.

⁸² Cf. A. PAWLOWSKI, *Il «BONUM FIDEI» nella tradizione canonica e la sua esclusione nella recente giurisprudenza rotale*, 55.

⁸³ Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De coniugis adulterinis*, in PL 40, 475.

⁸⁴ Dopo l'editto di Costantino, la legislazione papale acquista una posizione di rilievo; intensificano l'attività legislativa mediante rescritti e decretali, i Sommi Pontefici rispondono alle cause particolari sottoposte al loro esame, rendendo noto il pensiero del Supremo Legislatore della Chiesa.

⁸⁵ Costante è il richiamo, nei pronunciamenti dei Pontefici, dell'adulterio come unica causa legittima di separazione, ma senza ammettere la possibilità di divorzio.

c. La fedeltà matrimoniale nel periodo del rinascimento intellettuale avviato dalla Riforma Gregoriana

È nel XII secolo, grazie alla Riforma Gregoriana, che, con la nascita della scienza del diritto canonico, il matrimonio come istituzione costituisce il tema centrale della riflessione dei canonisti e dei teologi; in particolar modo, si sviluppa un grande interesse per la determinazione degli elementi che costituiscono il *matrimonio in fieri*, per la formazione del vincolo matrimoniale, con un approfondimento della tematica del consenso, al fine di poter giudicare la validità del matrimonio e le possibili cause di nullità dello stesso. In tale contesto il concetto di *bonum fidei* esce da una considerazione tipicamente morale, per assumere gradualmente un'accezione prettamente giuridica, quale fonte di diritti e doveri coniugali.

Un'importanza considerevole per la dottrina canonica sul matrimonio riveste il *Decretum* di Graziano, la c.d. *Concordantia discordantium canonum*⁸⁶, alla luce del fatto che l'Autore, per la prima volta nella storia del diritto canonico, contempla la possibilità di intentare un'azione di nullità del matrimonio, richiesta nella triplice forma dell'*accusatio*, della *denunciatio*, dell'*inquisitio*⁸⁷; va comunque evidenziato che Graziano non prevede l'ipotesi di simulazione volontaria in modo diretto ed esplicito, ma solo nella forma di una *condicio in pactum deduncta*⁸⁸.

L'autore del *Decretum* riprende sostanzialmente la teoria dei *tria bona* di S. Agostino, senza apportare modifiche o rielaborazioni personali; in particolar modo il contenuto del *bonum fidei*, strettamente legato alla concezione biblica paolina di *una caro*, coincide con l'esclusività delle relazioni sessuali ed appartiene al *matrimonio in facto esse*, anche se, in virtù dello stretto legame con la castità, la fedeltà assume altresì una dimensione spirituale e viene considerata come positivo atteggiamento

⁸⁶ GRAZIANUS, *Concordantia discordantium canonum, vulgo decretum*, in PL 187; A. Friedberg, *Corpus Iuris Canonici*, II, Leipzig 1879. Il Decreto di Graziano, in origine intitolato *Concordantia discordantium canonum*, costituisce una collezione canonica composta da argomenti di ragione e di autorità giustificative, il cui metodo si esprime con l'uso della *questio*, successivamente ripreso da tutta la Scolastica: si tratta di un'opera di capitale importanza, che comportò una modifica radicale della scienza canonistica, fornendo ai Sommi Pontefici uno strumento giuridico di grande valore; costituisce il primo libro del *Corpus Iuris Canonici*, ossia della raccolta ufficiale del diritto nella Chiesa cattolica fino al 1917, anno della pubblicazione del Codice Pio-Benedettino. Cfr. S. VACCA, *Prima sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino a Graziano*, Roma 1993, 250.

⁸⁷ Cf. CH. LEFEBVRE, *Origines et évolution de l'action en déclaration de nullité de mariage*, in *Revue de droit canonique*, 26 (1976), 28.

⁸⁸ Cf. *Ibidem*, p. 28, nota 51.

verso il coniuge.

Fermo restando il grande ruolo da riservare al pensiero di Graziano nella storia del diritto canonico, è bene precisare che il bene della fedeltà non assurge ancora ad elemento giuridico del consenso matrimoniale, poiché nei suoi testi non emerge espressamente l'appartenenza del *bonum fidei* all'essenza del matrimonio, quale oggetto di pattuizione condizionata tra i coniugi, ovviamente con effetto invalidante.

La piena giuridizzazione, con la sintesi degli elementi essenziali del matrimonio *in fieri*, avviene nelle *Decretales* di Gregorio IX, grazie al fondamentale contributo apportato dalla teologia scolastica che ha tra i suoi maggiori esponenti Pietro Lombardo.

Il Vescovo di Parigi, dopo aver sostenuto con vigore il carattere sacramentale del matrimonio, chiarifica l'esclusiva effettività del consenso *de praesenti*, ribadendo che l'unica causa efficiente del matrimonio è il consenso espresso dalle parti, il cui oggetto è costituito non solo dalla copula carnale, ma dalla società coniugale⁸⁹; analizzando poi i possibili vizi del consenso, include tra essi la simulazione, ritenendo che non è accettabile in alcun modo la possibilità di ammettere una qualsiasi forma di simulazione volontaria del consenso da parte dei nubenti⁹⁰.

Pietro Lombardo, pur riconoscendo la dottrina di S. Agostino sui *tria bona*, ritiene che questi beni, sebbene occupino un posto speciale, non esauriscano la bontà e la completezza del matrimonio cristiano, il quale è, invece, contraddistinto da ulteriori beni e finalità; inoltre, non fa rientrare né il *bonum prolis*, né il *bonum fidei* nell'essenza del matrimonio, ma solo il *bonum sacramenti*, condividendo in tal senso l'opinione classica in vigore al suo tempo della fedeltà come caratteristica della vita coniugale in sé considerata (*matrimonium in facto esse*), senza alcun influsso sulla qualità del consenso⁹¹. Sarà, infatti, con la Decretale *Si Conditiones* di Gregorio IX⁹², accreditata dal Card. Gasparri fonte del can. 1086 del Codice Pio-Benedettino, che il *bonum fidei* verrà esaminato quale elemento essenziale del consenso, sebbene in un contesto di consenso condizionato.

⁸⁹ A tal proposito Pietro Lombardo scrive nei *Quattuor Libri Sententiarum*: «*Efficiens autem causa matrimonii est consensus, non quilibet, sed per verba expressus, nec de futuro, sed de praesenti*». *Libri IV Sent.*, Lib. 4, Distinctio 27, cap. 3.

⁹⁰ «*Si autem verbis explicant quod tamen corde non volunt, si non sit coactio ibi vel dolus, obligatio illa verborum quibus consentiunt dicentes: Accipio te in virum, et ego te in uxorem, Matrimonium facit*». *Libri IV Sent.*, Distinctio 27, cap. 3.

⁹¹ Cf. P. AMENTA, *Valori fondamentali del matrimonio nella società di oggi*, 152, nota 64.

⁹² GREGORIUS PP. IX, *Decretales Si Conditiones*, X, 4, 5, 7.

Nel corso di tale evoluzione, fondamentale risulta l'opera dei decretalisti che, ispirandosi all'elaborazione agostiniana, giungono ad una concezione prettamente personalistica della fedeltà, non più limitata all'ambito dell'attività sessuale: costoro, infatti, accanto al *consensus animorum* e alla *coniunctio corporum*, pongono un terzo elemento significativo, definito *tertium sacramentum*, vale a dire la relazione coniugale caratterizzata dall'unità e dall'indissolubilità; pertanto, così come nel mistero di congiunzione tra Cristo e la Chiesa, anche nell'unione nuziale elementi intrinseci del matrimonio sono il *bonum sacramenti* e il *bonum fidei*.

d. Lo sviluppo del concetto di *bonum fidei* nella teologia scolastica di S. Tommaso d'Aquino

Passaggio obbligato per il presente lavoro è certamente l'insegnamento di S. Tommaso D'Aquino che, ponendosi per importanza accanto alla dottrina di Agostino, non solo ha contribuito in gran parte all'evoluzione del pensiero cristiano sul matrimonio, ma ha rappresentato, altresì, il fondamento per l'attuale giurisprudenza matrimoniale nel campo della simulazione⁹³.

L'Aquinate, infatti, rielaborando la concezione agostiniana dei *tria bona* e in particolare del *bonum fidei*, va al di là dell'ambito etico-morale dell'insegnamento di S. Agostino e, muovendosi in una dimensione più prettamente teologica e logico-essenzialista⁹⁴, rende la sua dottrina più facilmente "permeabile" nel campo giuridico⁹⁵.

I *tria bona* non sono considerati elementi incidentali dell'unione coniugale, ma appartengono alla stessa natura del matrimonio e fondano la sua bontà oggettiva: tuttavia, mentre il *bonum sacramenti* si colloca ad un livello soprannaturale, rappresentando una proprietà essenziale di ogni matrimonio, la fede e la prole appartengono alla sua indole naturale.

⁹³ Cf. A. PAWLOWSKI, *Il «BONUM FIDEI» nella tradizione canonica e la sua esclusione nella recente giurisprudenza rotale*, 157.

⁹⁴ Cf. J. M. SERRANO, *Il «bonum coniugum» e la dottrina tradizionale dei «bona matrimonii»*, in AA. VV. *Il bonum coniugum* (Studi Giuridici, XV), Città del Vaticano 1996, 148.

⁹⁵ In effetti, come è stato rilevato da autorevole dottrina, risulta maggiormente appropriato applicare, come criterio esegetico del can. 1101, § 2 del nuovo Codice di diritto canonico, la sistematica tomista invece di quella agostiniana, dato che, «dal punto di vista strutturale, il testo del § 2 dell'attuale can. 1101 non risponde completamente all'ordine sistematico che offre la dottrina agostiniana dei tre beni del matrimonio (la prole, l'unità e l'indissolubilità), tradizionalmente impiegata dalla dottrina e dalla giurisprudenza per precisare gli oggetti esclusi nella cosiddetta simulazione parziale [...]. Il criterio sistematico che ci sembra più sicuro, perché più adatto alla architettura del § 2 del can. 1101, è quello che deriva dalla concezione tomista della struttura essenziale del matrimonio: la causa, l'essenza, le proprietà e i fini». P. J. VILADRICH, *Il consenso matrimoniale*, 361.

Diversamente dal *bonum sacramenti*, la *fides* e la *proles*, infatti, possono essere considerate secondo due prospettive diverse, cioè *in seipsis* e *in suis principiis*⁹⁶: nel primo caso, appartenendo all'uso del matrimonio e al contesto della vita matrimoniale, un mero comportamento che violi la fedeltà coniugale non inficia la validità del matrimonio; da ciò ne consegue che il matrimonio sussista benché di fatto nella vita coniugale non dovessero nascere figli (per una causa naturale) o non vi sia fedeltà nei confronti del coniuge (per una volontà contraria sopravvenuta alla celebrazione del matrimonio), ma non possa sussistere senza l'indissolubilità. Diversamente la *fides* e la *proles*, considerate come *intentio prolis* e *debitum servandi fidei*, riguardano l'essenza e l'integrità del consenso matrimoniale, per cui la loro positiva esclusione da parte del nubente determina la nullità del vincolo coniugale: pertanto, «se nello stesso atto del consentire, si avesse una volontà positiva di non procreare o di essere infedele, saremmo davanti ad un matrimonio nullo»⁹⁷.

Parte della dottrina, anche se non esente da critiche, ha ritenuto che la distinzione tomista tra *fides in seipsis* e *in suis principiis* abbia a sua volta determinato la distinzione elaborata dalla giurisprudenza, concernente l'esclusione del *bonum fidei*, tra la volontà di non obbligarsi, la sola capace di determinare l'invalidità del consenso, e la volontà di non adempiere l'obbligazione assunta. Tale interpretazione appare discutibile e, in tal senso non mancano coloro che l'avversano, ritenendo che vada oltre la mente del Dottore Angelico⁹⁸; ci riserviamo, comunque di tornare in seguito su tale argomento, nell'approfondire l'evoluzione giurisprudenziale in materia di esclusione del *bonum fidei*.

Importante novità introdotta da S. Tommaso in un passo della *Summa*

⁹⁶ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, Suppl., q. 49, art 3 «*Fides et proles possunt dupliciter considerari. Uno modo in seipsis; et sic pertinent ad usum matrimonii, per quem et proles producitur et pactio coniugalis servatur... Alio modo possunt considerari fides et proles, secundum quod sunt in suis principiis: ut pro prole accipiatur intentio prolis, et pro fide debitum servandi fidem. Sine quibus etiam matrimonium esse non potest: quia haec in matrimonio ex ipsa pactione coniugali causantur; ita quod, si aliquid contrarium his exprimeretur in consensu qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium*».

⁹⁷ H. FRANCESCHI, *L'oggetto dell'esclusione del "bonum fidei" nella giurisprudenza della Rota Romana*, in *Ius Ecclesiae*, 12 (2000), 777.

⁹⁸ «Questa distinzione della "*fides in seipsa*" e "*in suis principiis*" S. Tommaso non la mise in relazione con il consenso matrimoniale dei contraenti. Egli distinse solo la volontà matrimoniale del contraente dal suo comportamento postmatrimoniale. La problematica che ne sorse più tardi e cioè la famosa distinzione fra la volontà di non obbligarsi e la volontà di non adempiere l'obbligazione, manca perciò completamente nel pensiero di S. Tommaso». M. WEGAN, *L'evoluzione del bonum fidei nella più recente giurisprudenza rotale*, in *Apollinaris*, 61 (1988), 95.

Theologiae è la relazione tra *unitas* e *fides*⁹⁹: secondo quanto affiora da una prima analisi del testo, la fedeltà non è stimata come una caratteristica del matrimonio distinta dall'unità, ma lo strumento per manifestarla meglio; alla luce di ciò, la proprietà dell'unità, fondata sul progetto divino, appartiene all'essenza del matrimonio ed è pertanto indispensabile per la sua validità.

Ponendosi la questione se la *unitas matrimonii* debba essere considerata un quarto bene, da porre accanto ai *tria bona* agostiniani, S. Tommaso smentisce tale assunto¹⁰⁰, ritenendo «*quod unitas, ... pertinet ad fidem, sicut indivisio ad sacramentum*»¹⁰¹.

Il *bonum fidei*, pertanto, è inteso dal Dottore Angelico secondo una prospettiva nuova rispetto alla tradizione classica, poiché concerne non solo l'esclusività delle relazioni sessuali, ma soprattutto il reciproco diritto agli atti sessuali che i coniugi acquisiscono ed esercitano uno sull'altro, in virtù del dovere di *reddere debitum*; pertanto la *fides* non è più semplicemente un elemento della comunità coniugale (*matrimonium in facto esse*), ma viene intesa come elemento costitutivo del matrimonio (*matrimonium in fieri*)¹⁰²; una eventuale volontà contraria alla fedeltà coniugale causa l'invalidità del matrimonio, determinando la violazione di ciò che costituisce l'essenza del matrimonio quale realtà sacramentale, ma anche di un obbligo di giustizia nei confronti del coniuge in buona fede¹⁰³.

e. La concezione del *bonum fidei* nel contesto storico culturale successivo alla Controriforma

Nell'ambito dello sviluppo postclassico, successivo al periodo della riforma e della controriforma, affiora il pensiero di Tomás Sánchez che, nel testo *De Sancto Matrimonii Sacramento*, anticipa il concetto di *traditio* e *acceptatio* del diritto sul proprio corpo e sul corpo dell'altro coniuge che nasce con lo scambio del consenso, quale elemento essenziale del matrimonio¹⁰⁴.

⁹⁹ «*In sacramento non solum intelligenda est indivisio, sed omnia illa quae consequuntur matrimonium, ex hoc quod est signum coniunctionis Christi et Ecclesiae. Vel dicendum quod unitas, quam obiecto tangit, pertinet ad fidem, sicut indivisio ad sacramentum*» (*Summa Theologiae*, Suppl. q. 49, art. 2 ad 4).

¹⁰⁰ Cf. M. WEGAN, *L'evoluzione del bonum fidei nella più recente giurisprudenza rotale*, 94.

¹⁰¹ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, Suppl., q. 49, art 2, ad 4.

¹⁰² Cf. A. PAWLOWSKI, *Il «BONUM FIDEI» nella tradizione canonica e la sua esclusione nella recente giurisprudenza rotale*, 162.

¹⁰³ Sulla base di tale rapporto tra *unitas* e *fides*, emergente nel pensiero tomista, nascerà un dibattito in seno alla giurisprudenza rotale, sostenuto dall'elaborazione delle due teorie contrapposte riassunte nelle formule "*bonum fidei seu unitas*" e "*bonum fidei seu fidelitas*"; tale dibattito verrà approfondito nel prosieguo del presente lavoro.

¹⁰⁴ T. SANCHEZ, *De Sancto Matrimonii Sacramento*, lib. VIII, disp. 25, n. 12 : «*Matrimonium*

Alla stessa essenza del consenso matrimoniale e, di conseguenza, al *matrimonio in fieri*, appartengono anche i *tria bona fides, proles* e *sacramentum*, quali elementi essenziali ed intrinseci del matrimonio e conseguentemente necessari per la validità dell'unione coniugale, come autorevolmente sostenuto da Mons. Caberletti¹⁰⁵; tuttavia, secondo Sánchez, tale appartenenza si realizza non per il fatto che la perpetuità, la fedeltà reciproca e la prole debbano costituire l'attuazione concreta del loro contenuto nella successiva vita coniugale, ma soltanto nella dimensione di obblighi.

La distinzione tra l'obbligo e la sua attuazione, figlia della concezione tomistica dei *tria bona* considerati *in seipsis* e *in suis principiis*, ha rappresentato certamente la base per l'ulteriore divisione fra la volontà di non obbligarsi e la volontà di non adempiere l'obbligo assunto, così comune alla giurisprudenza¹⁰⁶. Tale passaggio del pensiero di Sánchez¹⁰⁷ darà fondamento al giudizio di coloro che criticheranno l'interpretazione giurisprudenziale del pensiero di S. Tommaso, circa la distinzione volontà di non obbligarsi e la volontà di non adempiere l'obbligazione assunta, ritenendola non rispondente all'originario pensiero tomistico, ma dovuta alla lettura proposta dal Sánchez¹⁰⁸.

La vera novità apportata dal Sánchez è la nozione di *condicio mente retenta*, vale a dire quella condizione che non emerge dal patto matrimoniale e che, per certi versi, contiene in sé le caratteristiche del fenomeno simulatorio; la riflessione di tale Autore, pertanto, giunge alla conclusione secondo cui ogni intenzione (non solo quella esplicita, ma anche quella implicitamente inclusa nel consenso matrimoniale) contraria al *bonum fidei* rende nullo il matrimonio celebrato.

consistit in perfecta traditione et acceptatione per quam plene transfertur et tollitur libertas valide de propria persona disponendi».

¹⁰⁵ Cf. G. CABERLETTI, *L'oggetto essenziale del consenso coniugale nel matrimonio canonico. Studio storico-giuridico sul pensiero di Thomás Sánchez*, Brixiae 1986, 97.

¹⁰⁶ Cf. A. PAWLOWSKI, *Il «BONUM FIDEI» nella tradizione canonica e la sua esclusione nella recente giurisprudenza rotale*, 169.

¹⁰⁷ T. SANCHEZ, *De Sancto Matrimonii Sacramento*, lib. II, disp. 29, n. 12: «*Id tamen observandum est, aliud esse sentiendum de tribus matrimonii bonis, quoad obligationem, et aliud quoad exequutionem: nam quoad obligationem, omnia illa sunt de matrimonii essentia [...]. Si tamen considerentur haec quoad exequutionem et in seipsis: sic bonum sacramenti, quod est indissolubile vinculum est de essentia sacramenti matrimonii, non autem fides et proles ut optime docet D. Thomas*».

¹⁰⁸ M. WEGAN, *L'esclusione del bonum fidei nella più recente giurisprudenza rotale*, p. 95: «Questa distinzione della “fides in se ipasa” et “in suis principiis” S. Tommaso non la mise in relazione con il consenso matrimoniale dei contraenti [...]. È stato Tommaso Sanchez ad utilizzare la distinzione stabilita da S. Tommaso per analizzare il consenso matrimoniale riguardo alla sua validità».

Da quanto detto emerge chiaramente che il pensiero di Sánchez «per la sua autorevolezza costituisce un'importante falsariga per gli Autori successivi»¹⁰⁹, ma soprattutto per lo sviluppo giurisprudenziale del concetto di simulazione; anche se, a onor del vero, risulta altrettanto evidente il passo indietro compiuto rispetto alla visione personalistica cui era approdato S. Tommaso circa il concetto di *bonum fidei*, limitato alla dimensione concernente l'esclusività sessuale dello *ius in corpus* e considerato, nel suo aspetto positivo, come obbligo di rendere il *debitum*. Per cui, dal punto di vista negativo, l'infrazione dell'obbligo della fedeltà coniugale si realizza mediante ogni atto sessuale compiuto con persona diversa dal proprio coniuge.

La concezione prettamente personalistica delle fedeltà coniugale sarà ripresa dallo Schmalzgrüber che, nel definire gli obblighi, si pone in una prospettiva positiva¹¹⁰, non identificando il *bonum fidei* esclusivamente con l'obbligo di mantenere le relazioni sessuali; per la prima volta nella storia della scienza canonistica viene utilizzato chiaramente ed espressamente il termine simulazione, inteso come vizio del consenso con forza invalidante il vincolo coniugale¹¹¹ e distinto nella duplice forma di simulazione totale e simulazione parziale (intesa come *conditio*), concetti successivamente fatti propri dalla giurisprudenza rotale.

Grande attenzione è riservata alla validità del consenso coniugale e, di conseguenza, ai requisiti necessari per la prestazione di un valido consenso; in particolar modo la simulazione, in quanto considerata grave peccato sia per il sacrilegio *contra reverentiam sacramenti*, sia per l'ingiustizia causata nei confronti del coniuge in buona fede, è ritenuta quale causa di nullità del consenso matrimoniale¹¹², sempre che si riesca a provare nel foro esterno la simulazione del consenso, data la particolare difficoltà che comporta la prova della simulazione, come emerge chiaramente nel pensiero di Schmalzgrüber¹¹³.

¹⁰⁹ E. DIENI, *Bonum coniugum, tripartitum bonum e tradizione "juscopolalista"*, in *Diritto Ecclesiastico*, 107, (1996), 386.

¹¹⁰ «*Ut coniuge vivente, quantumvis diutissime absit, cum alia persona matrimonium alter non contrahat, nec ullo modo sive affectu sive in effectum carnaliter commiscetur; ut vir et uxor sibi debitum reddant. Ut ambo coniuges mutuo cohabitent, amoremque et amicitiam mutuam sibi exhibeat*». F. SCHMALZGRUBER, *Ius Ecclesiasticum Universum*, IV, pars. I, tit. II, n. 314.

¹¹¹ Cf. P. AMENTA, *Valori fondamentali del matrimonio nella società di oggi*, 155.

¹¹² «*Committit peccatum grave non solum sacrilegii contra reverentiam sacramenti, sed etiam injustitiae, quia alteri bona fide contraenti gravem injuriam, et damnum infert*». *Ius Ecclesiasticum Universum*, IV, pars. I, tit. I, n. 267.

¹¹³ «*In foro externo, aut nonnunquam, aut difficillime probari fictio possit*». F. SCHMALZGRUBER, *Ius Ecclesiasticum Universum*, IV, pars. I, tit. I, n. 268.

Sul piano della teologia morale, con evidenti influssi sul campo giuridico, si pone la dottrina di S. Alfonso Maria de Liguori; in particolar modo, con riferimento alla tematica concernente il presente lavoro, risulta interessante evidenziare che S. Alfonso, pur non trattando singolarmente il *bonum fidei*, approfondisce la tematica dei fini del matrimonio, vale a dire quegli elementi che giustificano l'esistenza del matrimonio, distinguendo tra fini intrinseci essenziali e accidentali e fini estrinseci accidentali (amore in famiglia, pace tra i popoli ecc....)¹¹⁴.

Tale suddivisione appare fondamentale ai fini della determinazione della validità o meno del matrimonio, in relazione ad una loro positiva esclusione all'atto del consenso; in effetti, l'esclusione dei fini intrinseci essenziali, quali il *bonum fidei* e il *bonum sacramenti*, causa non solo l'illiceità del matrimonio, ma anche la sua invalidità, diversamente dall'esclusione del *bonum prolis*, considerato quale fine intrinseco accidentale al matrimonio¹¹⁵, con ciò giustificando il matrimonio della Beata Vergine Maria e di S. Giuseppe.

Altro aspetto importante della dottrina di S. Alfonso, ripreso poi dalla giurisprudenza, concerne la distinzione tra il semplice *propositum adulterandi*, che rende il matrimonio solamente illecito, e la riserva del diritto di infrangere la fedeltà coniugale, la sola in grado di determinare la nullità del matrimonio.

In ogni caso, anche nell'ambito della relazione coniugale, la reciproca donazione tra i coniugi, che si realizza concretamente nell'atto sessuale, non può comportare un esercizio dissoluto e contrario al fine della procreazione¹¹⁶; ragion per cui, da un punto di vista squisitamente morale, si può rilevare che commette peccato contro la fedeltà matrimoniale colui che si riserva il diritto di masturbarsi.

Ed ancora sono considerati contrari alla fede coniugale, secondo la visione alfonsiana che va in controtendenza rispetto alla giurisprudenza del tempo, anche le relazioni omosessuali. Trattasi di un altro aspetto fortemente innovativo del pensiero di S. Alfonso Maria de Liguori, poiché, per la prima volta nel corso della storia dottrinale canonica, si rinviene il rico-

¹¹⁴ «*Tres fines in matrimonio considerari possunt: fines intrinseci essentielles, intrinseci accidentales, et fines accidentales extrinseci*». ALPHONSUS DE LIGORIO, *Theologia Moralis*, n. 882, Roma 1912.

¹¹⁵ «*Fines intrinseci essentielles sunt duo: traditio mutua cum obligatione reddendi debitum, et vinculum indissolubile. Fines intrinseci accidentales pariter sunt duo, procreatio proli set re medium concupiscentiae*». *Theologia Moralit*, n. 882.

¹¹⁶ Cf. A. PAWLOWSKI, *Il «BONUM FIDEI» nella tradizione canonica e la sua esclusione nella recente giurisprudenza rotale*, 179.

noscimento della *vis* invalidante il consenso matrimoniale con riferimento alla condizione omosessuale, in quanto contraria al bene della fedeltà.

Costui, infatti, non condividendo la posizione della giurisprudenza rotale del tempo, considera le relazioni omosessuali come atti che dividono la carne e, pertanto, contrari per diritto naturale all'obbligo della fedeltà coniugale¹¹⁷.

Tale posizione dottrinale rimarrà, però, per lungo tempo nell'oblio, poiché la giurisprudenza, seguendo il ragionamento di Parillo¹¹⁸, considera gli atti *contra naturam* non contrari al *bonum fidei*, poiché realizzati senza la copula perfetta che provoca la divisione della carne, come nel caso della poligamia; la giustificazione di ciò si fa discendere direttamente dalla definizione contenuta nel vecchio Codice circa il diritto agli atti coniugali, descritto al canone 1081, § 2 come «*perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad proles generationem*»; «per cui gli atti omosessuali in quanto non capaci alla generazione della prole non costituiscono per sé la violazione del diritto reciproco scambiato nell'atto del consenso»¹¹⁹.

4. L'evoluzione del pensiero dottrinale circa il *bonum fidei* precedente e successivo alla promulgazione del Codice Pio-Benedettino

A cavallo della promulgazione della prima codificazione si pone la dottrina del Card. Pietro Gasparri, che di essa è considerato comunemente il principale redattore; per una corretta comprensione del dato normativo e della *mens legislatoris*, pertanto, occorre vagliare il pensiero dell'autore del *Tractatus canonicus de matrimonio*, la cui importanza è strettamente collegata con il Codice Pio-Benedettino.

Nel trattato sul matrimonio Gasparri affronta tanto la tematica concernente la simulazione, quanto la concezione e il contenuto del *bonum fidei*, determinando in entrambi i casi una forte influenza sulla giurisprudenza antecedente e susseguente il Codice del 1917.

Nel descrivere la fattispecie della simulazione, il Cardinale rielabora il pensiero di Sánchez e Schmalzgrüber, distinguendo le due ipotesi di simulazione totale e parziale¹²⁰ sulla base della triplice considerazione dell'atto

¹¹⁷ «*Ratio quia ex iure naturali uterque coniux tenetur fidem servare non dividendi carnem suam cu malia, quae vere dividitur cum habetur concubitus sodomiae vel bestialitatis*». ALPHONSUS DE LIGORIO, *Theologia Moralis*, n. 962.

¹¹⁸ Cf. coram Parillo, *decisio diei 12 augustii 1929*, in *RRDec* 21, n. 3, 436.

¹¹⁹ Cf. A. PAWLOWSKI, *Il «BONUM FIDEI» nella tradizione canonica e la sua esclusione nella recente giurisprudenza rotale*, 345.

¹²⁰ Tale distinzione sarà immediatamente ripresa dalla giurisprudenza rotale, ancora prima della promulgazione del Codice Pio-Benedettino, precisamente nella sentenza coram Many del 21 gennaio 1911 (in *RRDec* 3, n. 3, 16).

di volontà, poiché il contraente, presunto simulante «*vel non habet intentionem contrahendi, vel habet intentionem contrahendi, sed non sese obligandi, vel tandem habet intentionem contrahendi et sese obligandi, sed non implendi*»¹²¹; mentre nel primo caso siamo di fronte ad un'ipotesi di simulazione totale, negli altri due casi si tratta di simulazione parziale.

Ancora più pregnante, ai fini del presente lavoro, è la connessione posta dal Card. Gasparri fra i *tria bona* agostiniani e le proprietà essenziali del matrimonio, vale a dire l'unità e l'indissolubilità. Dopo aver associato il *bonum sacramenti* alla proprietà dell'indissolubilità, seguendo l'impostazione teologica del matrimonio, egli asserisce il legame esistente tra il *bonum fidei* e la proprietà dell'unità, determinando, in tal modo, un'interpretazione piuttosto restrittiva del concetto di *bonum fidei*; in effetti, l'identificazione *bonum fidei seu unitatem* «proteggendo la monogamia viene ridotto all'obbligo di evitare le relazioni extraconiugali e mantenere "fedelmente" le relazioni sessuali con il proprio coniuge»¹²².

La concezione restrittiva del *bonum fidei*, tuttavia, non impedirà di influenzare la giurisprudenza rotale fino agli anni Settanta del secolo scorso; anzi, «sulla scia di Gasparri, questa fusione, o, meglio confusione tra unità e *bonum fidei*, è evidente in quasi tutta la giurisprudenza rotale anteriore a De Iorio»¹²³.

L'impostazione di Gasparri viene recepita altresì dal Legislatore canonico, il quale nel disposto legale non richiama espressamente il *bonum fidei*, ma solo la proprietà dell'unità, che evidentemente lo assorbe nel suo contenuto. In effetti, come autorevolmente è stato rilevato, il § 2 del can. 1013 del vecchio Codice recita: «*Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas...*»; dunque, nessuna espressa menzione del *bonum fidei*, mentre del *bonum prolis* si fa menzione nel § 1 del medesimo canone¹²⁴.

Non si può non evidenziare che, se nel diritto matrimoniale il Legislatore sembra aver aderito appieno all'identificazione tra fedeltà e unità

¹²¹ P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Città del Vaticano 1932, II, n. 814, 36. È proprio dalla distinzione presente nel *Tractatus* tra *intentio contrahendi*, *intentio sese obligandi* e *intentio implendi obligationem assumptam* che si giunge a «considerare il *bonum fidei* e, di conseguenza, l'adulterio come un semplice abuso, senza una diretta relazione con la validità del consenso». P. AMENTA, *Valori fondamentali del matrimonio nella società di oggi*, 157.

¹²² A. PAWLOWSKI, *Il «BONUM FIDEI» nella tradizione canonica e la sua esclusione nella recente giurisprudenza rotale*, 182.

¹²³ S. VILLEGIANTE, *La giurisprudenza sull'esclusione del bonum fidei*, in AA. VV., *Coram De Iorio Decano sententiae selectae*, Roma 1985, 46.

¹²⁴ Cf. P. AMENTA, *Valori fondamentali del matrimonio nella società di oggi*, p. 156, nota 100.

matrimoniale, nel diritto penale si riscontra una controtendenza nella distinzione tra gli adulteri e i bigami, disciplinata rispettivamente nei canoni 2356 e 2357 del Codice di diritto canonico del 1917.

Mentre i bigami sono considerati coloro che oltre al vincolo coniugale legittimo abbiano contratto altro o altri matrimoni validi successivi o abbiano attentato altro matrimonio illegittimo, anche solamente civile, gli adulteri sono coloro che commettono il delitto di adulterio o perché vivono in pubblico concubinato o perché abbiano commesso altri delitti contro il sesto comandamento; pertanto, la bigamia non riguarda solo, come l'adulterio, l'aspetto sessuale del rapporto tra l'uomo e la donna, ma coinvolge un rapporto dotato di una certa stabilità anche se invalido.

«Da queste indicazione», deduce Amenta, «mi sembra si debba concludere che, anche sotto il regime del vecchio Codice, nonostante l'identificazione tra *bonum fidei* e *unitas*, vi era la percezione che i due termini di fedeltà e unità non potessero essere perfettamente coestensivi e che ci fosse, di fatto, una certa distinzione concettuale tra l'uno e l'altro termine»¹²⁵.

Ciò risulta ancora più evidente se si prende in considerazione il pensiero di altra parte della dottrina, tra cui non si possono non citare il Wernz, il Cappello e più tardi il D'Avack, il cui insegnamento combacia solo parzialmente con il pensiero di Gasparri.

Il Wernz, partendo dalla concezione agostiniana dei *tria bona*, colloca il *bonum sacramenti* nell'ordine soprannaturale, mentre il *bonum fidei* e il *bonum prolis* appartengono all'ordine naturale e, in quanto tali, sono ancora più essenziali per il consenso matrimoniale¹²⁶.

Il contenuto del *bonum fidei*, in particolar modo, è costituito non solo dall'obbligo di rendere il debito coniugale e dal divieto dei rapporti extraconiugali, ma anche dal muto aiuto e sostegno reciproco tra i coniugi, che si concretizzano nell'amore coniugale, vale a dire il secondo fine del matrimonio. Inoltre, facendo propria la distinzione di S. Tommaso, ripresa dal Sánchez, Wernz ritiene che l'intenzione contraria al *bonum fidei* (e al *bonum prolis*) può invalidare il vincolo coniugale solo nell'ipotesi in cui il contraente esclude la fedeltà *in suis principiis*, cioè in quanto obbligazione¹²⁷, mentre il matrimonio sarà valido in caso di esclusione della *fides* intesa *quoad exercitium seu executionem*, identificato poi dalla giurisprudenza con il mero proposito di adulterio.

¹²⁵ *Ibidem*, 157.

¹²⁶ F. X. WERNZ, *Ius Decretalium*, IV, Prati 1911, n. 52, 71-72.

¹²⁷ Cfr. A. PAWLOWSKI, *Il «BONUM FIDEI» nella tradizione canonica e la sua esclusione nella recente giurisprudenza rotale*, 185.

Anche il Cappello¹²⁸ segue l'impostazione di S. Agostino circa i *tria bona* e la loro appartenenza all'essenza del matrimonio, nonché la dottrina del Dottore Angelico circa la distinzione tra il *bonum sacramenti*, la cui esclusione comporta sempre la nullità del vincolo, e gli altri due beni, la cui esclusione comporta la nullità del matrimonio solo se considerati *in suis principiis*; inoltre l'Autore, se in linea generale accetta l'impostazione fornita dal Gasparri circa il concetto di *simulatio*, se ne discosta rispetto alla suddivisione tra simulazione totale e parziale, ritenendo, inoltre, che l'*intentio non sese obligandi* sia intrinseca alla generale *intentio non contrahendi*: infatti, egli sostiene che non può esistere concretamente un'intenzione di contrarre senza l'obbligo di adempiere.

Il D'Avack¹²⁹, infine, pone un collegamento tra i *tria bona* agostiniani, vale a dire prole, fedeltà e indissolubilità, con i fini e le proprietà essenziali del matrimonio, considerandoli non solo «semplici effetti, ma anche veri e propri elementi essenziali dell'atto della celebrazione, col quale risultano appunto intimamente connaturali e di cui costituiscono l'oggetto formale»¹³⁰; da ciò ne consegue che un'eventuale esclusione di uno dei tre beni del matrimonio, all'atto del consenso matrimoniale, rende nullo il matrimonio.

Per sintetizzare quanto detto sinora va evidenziato come, sotto la vigenza del vecchio Codice, la dottrina intera rimane fedele allo schema dei *tria bona* agostiniani; ma se per quanto concerne l'identificazione tra *bonum fidei* e unità le posizioni dei vari Autori per lo più coincidono, le divergenze affiorano circa il concetto di simulazione del consenso e le ipotesi di esclusione che generano la nullità del matrimonio.

Si dovrà attendere lo sviluppo del pensiero dottrinale e giurisprudenziale, compiutosi a partire dagli anni Settanta per rinvenire presso la canonistica una concezione non più restrittiva del *bonum fidei*: in tale contesto la nozione di *bonum fidei* si connota infatti non solo per l'esclusività del rapporto coniugale con il proprio coniuge, lasciando fuori in tal modo qualsiasi forma di poligamia e di poliandria, ma anche per il rispetto del diritto-dovere alla fedeltà coniugale¹³¹.

¹²⁸ F. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramenti*, V, *De Matrimonio*, Romae 1961.

¹²⁹ P. A. D'AVACK, *Cause di nullità e di divorzio nel diritto matrimoniale canonico*, I, Firenze, 1952.

¹³⁰ *Ibidem*, 54.

¹³¹ Cf. M. WEGAN, *L'esclusione del bonum fidei nella più recente giurisprudenza rotale*, pp. 96-97; A. STANKIEWICZ, *De iurisprudencia rotali recentiore circa simulationem totalem et*

Nell'evidenziare che il passaggio dalla tradizionale formula di equivalenza "*bonum fidei seu unitas*", alla formula "*bonum fidei seu fidelitas*" di riflessione della dottrina canonistica nonché della giurisprudenza rotale, ci si limita ora a sottolineare che nella definizione ampia del *bonum fidei* l'unità rappresenta «la dimensione più propriamente unitiva del rapporto coniugale, costituito dall'attuazione, nel *consortium totius vitae*, della biblica *una caro* tra le persone dei coniugi; mentre il diritto ed il dovere alla fedeltà coniugale costituiscono una componente sostantiva del concetto stesso di unità, rimandando, ancora una volta, alla esclusività del rapporto coniugale»¹³².

5. La fedeltà coniugale nell'insegnamento del Magistero pontificio recente

Nell'espone il fondamento e l'evoluzione del concetto di fedeltà coniugale non si può, di certo, non rivolgere lo sguardo verso l'insegnamento pontificio, fonte di ogni normativa codiciale e punto di partenza per ogni considerazione giurisprudenziale, con la consapevolezza, tuttavia, dell'origine tipicamente giurisprudenziale dell'esclusione del *bonum fidei* come capo di nullità matrimoniale.

Il Magistero pontificio immediatamente precedente e successivo alla promulgazione del Codice piano-benedettino non dedica un grande attenzione all'esclusione del *bonum fidei*, considerato il fine secondario del matrimonio, sebbene più volte è nominata esplicitamente la fedeltà coniugale, rivendicata come valore imprescindibile in seno al matrimonio.

Va innanzitutto sottolineato, a conferma di quanto poc'anzi accennato, che tra le fonti del can. 1013, § 2¹³³ del Codice del 1917 si annovera la lettera *Verbis exprimere* del 15 agosto 1859¹³⁴, così come la proposta 73 del *Syllabus errorum* è comunemente considerata fonte del

partialem, in *Monitor Ecclesiasticus*, 122 (1997), 471; H. FRANCESCHI, *L'oggetto dell'esclusione del "bonum fidei" nella giurisprudenza della Rota romana*, in *Ius Ecclesiae*, 12 (2000) II, 757; F. MORLOT, *Le "Bonum Fidei" dans la jurisprudence récente de la Rote*, in *Revue de droit canonique*, 41 (1991), 32.

¹³² A. D'AURIA, *Il consenso matrimoniale: dottrina e giurisprudenza canonica*, Roma 2007, 550. m.

¹³³ Can. 1013 - § 1. *Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio proles; secundarius mutuum; adiutorium et remedium concupiscentiae.*; § 2. *Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti.*

¹³⁴ PIUS PP. IX, *Litterae encyclicae: Verbis exprimere*, 15 augustii 1859, in GASPARRI (a cura di), *Codicis Iuris Canonici Fontes*, n. 526, 928- 931.

can. 1086, § 2¹³⁵ del CIC del 1917¹³⁶: entrambi i testi, appartenenti all'insegnamento del Pontefice Pio IX, avendo come fine primario la difesa dell'indissolubilità del matrimonio, solo indirettamente si soffermano sul valore della fedeltà coniugale, la cui violazione non può essere considerata causa di scioglimento del matrimonio rato e consumato¹³⁷.

La difesa dell'indissolubilità è lo scopo fondamentale che guida l'enciclica *Arcanum divinae sapientiae* scritta dal Papa Leone XIII il 10 febbraio 1880¹³⁸, in un'un'epoca in cui la Chiesa, a causa della diminuzione del senso religioso, è impegnata ad affrontare il problema del divorzio. Scopo della lettera è, senza dubbio, la difesa dell'indissolubilità del matrimonio monogamico, principio che non è solo di diritto naturale, ma anche divino, poiché si rafforza con la venuta di Cristo: «*Matrimonium ex ipsa institutione sui dum taxat inter duos debere, scilicet virum et mulierem; ex duobus unam veluti carnem fieri; et nuptiale vinculum sic esse Dei voluntate intime vehementerque nexum, ut a quopiam inter homines dissolvi, aut distahi nequeat*»¹³⁹.

In tale contesto il Pontefice annovera tra i fini del matrimonio la fedeltà coniugale, strettamente connessa all'amore vicendevole degli sposi; pertanto, l'obbligo della fedeltà nel matrimonio deve essere rispettato in egual misura da entrambi i coniugi, al punto che un'eventuale violazione costituisce un reato tanto per l'uomo quanto per la donna. In ogni caso, tale atto, sebbene da ripugnare, non può essere causa di divorzio.

La Lettera enciclica *Casti Connubii* del Papa Pio XI¹⁴⁰, successiva alla promulgazione del vecchio Codice, si muove sulla stessa scia di *Arcanum sapientiae* per ciò che riguarda la fermezza del vincolo coniugale, che nessuna potestà umana può mettere in discussione.

Il Pontefice, per conferire una maggiore forza al suo pensiero, non manca di fare riferimento ai canoni del Concilio Tridentino¹⁴¹ che, affer-

¹³⁵ Can. 1086 - § 1. *Internus animi consensus semper praesumitur conformis verbis vel signis in celebrando matrimonio adhibitis*. § 2. *At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum, aut omne ius ad coniugalem actum, vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit*.

¹³⁶ PIUS PP. IX, *Syllabus errorum*, 8 dicembre 1864, in GASPARRI (a cura di), *Codicis Iuris Canonici Fontes*, II, n. 543, 1000-1009.

¹³⁷ PIUS PP. IX, *Litterae encyclicae: Verbis exprimere*, 15 augustii 1859, n. 526, 929.

¹³⁸ LEO PP. XIII, *Litterae encyclicae: Arcanum divinae sapientiae*, 10 februarii 1880, in GASPARRI (a cura di), *Codex Iuris Canonici Fontes*, III, n. 580, 153-167.

¹³⁹ LEO PP. XIII, *Litterae encyclicae: Arcanum*, 10 febbraio 1880, in CICF III, n. 580, 154.

¹⁴⁰ Cf. PIUS PP. XI, *Litterae encyclicae: Casti Connubii*, 31 decembris 1930, in AAS, XXII (1930), 539-592.

¹⁴¹ Tale Concilio, convocato nel 1542 dal Papa Paolo III, ebbe fine nel 1963 sotto il pontificato di Pio IV.

mando con vigore il contenuto del passo evangelico di Matteo: «Per questo l'uomo *lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola*.

Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi» (Mt 19, 5-6), definisce solennemente l'unità e l'indissolubilità del vincolo, di cui Dio stesso è l'autore¹⁴².

La *Casti connubi*, asserendo che il vincolo matrimoniale riproduce quell'unione *perfectissima* che sussiste tra Cristo e la Chiesa, evidenzia come l'intervento di Dio conferma l'unità e l'indissolubilità del matrimonio, santificando le persone dei coniugi; dal matrimonio, *non humanitus institutum neque instauratum esse, sed divinitus*¹⁴³, promanano la fermezza del vincolo, come pure il *bonum fidei*, origine di unità, castità, carità, obbedienza onesta e nobile, per costruire la pace familiare, la dignità e la felicità dei coniugi¹⁴⁴; secondo il Pontefice il valore della fedeltà coniugale non dipende dalla volontà degli sposi, ma dalla stessa essenza del matrimonio e consistendo nella mutua lealtà dei coniugi nel compimento del contratto matrimoniale, esige l'assoluta unità del matrimonio¹⁴⁵. Inoltre, seguendo un'impostazione maggiormente personalistica del matrimonio, il *bonum fidei* non viene relegato solo ad un aspetto sessuale, ma nasce e si alimenta per mezzo non dell'amore carnale, ma della *caritas* coniugale¹⁴⁶ che permea l'intera vita matrimoniale: la fedeltà è in tal modo considerata non solo con riferimento alla vita sessuale, ma rispetto ai fini secondari del mutuo aiuto e amore tra i coniugi.

L'insegnamento di Pio XI, partendo dalla concezione agostiniana dei *tria bona* e ricalcando la dottrina di S. Tommaso, si muove in una prospettiva prettamente giuridica, che considerando il *bonum fidei* nel contesto dell'esclusività delle relazioni coniugali, rileva il suo fondamento nel reciproco scambio di diritti e doveri che nascono dallo scambio del consenso.

¹⁴² Tale principio è espresso nella sessione 24 del Concilio di Trento sia nel proemio, dove si asserisce che il vincolo matrimoniale non può che unire e congiungere due persone soltanto, così come è stato insegnato da Cristo Signore, confermando la stabilità di quel vincolo, affermata da Adamo tanto tempo prima, con queste parole: «L'uomo, quindi, non separi quello che Dio ha congiunto»; sia nel can. 2: «*Si quis dixerit licere Christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege divina esse prohibitum*, A.S.». Conc. Trid., sess. XXIV, *De matrimonio*, can. 2.

¹⁴³ Pius PP. XI, *Litterae encyclicae: Casti connubii*, 31 decembris 1930, in AAS, XXII (1930), 541.

¹⁴⁴ Pius PP. XI, *Litterae encyclicae: Casti connubii*, 550 -551.

¹⁴⁵ Cf. A. ARZA, *Fidelidad y matrimonio*, in *Estudios de Duesto*, n. 38 (1990), 20-21.

¹⁴⁶ «*Caritatem igitur dicimus tantum citiusque evanescente inclinatione innixam, neque in blandis solum verbis, sed etiam in intimo animi affectu positam*». Pius PP. XI, *Litterae encyclicae: Casti connubi*, 548.

Si tratta senza dubbio di una delle encicliche cardini dei tempi moderni che avrà ripercussioni sul Magistero successivo, ma anche sulla giurisprudenza rotale: sarà proprio alla luce del Magistero di Pio XI, oltre che di S. Tommaso e degli insigni canonisti della scuola romana, che De Iorio leggerà il Codice, facendo derivare non più dai cann. 1086 e 1013, bensì dal can. 1081, cioè dalla stessa definizione del consenso, la nullità per esclusione del *bonum fidei*¹⁴⁷.

Nell'esaminare la riflessione magisteriale circa il valore della fedeltà coniugale non si può prescindere da una sia pur breve considerazione della Costituzione pastorale *Gaudium et spes*¹⁴⁸, «frutto del più importante evento storico-dottrinale (Concilio Vaticano II) della Chiesa nel ventesimo secolo»¹⁴⁹; tale documento, presentando il matrimonio cristiano con un linguaggio moderno diretto a tutti gli uomini di buona volontà, costituisce un passaggio obbligato ai fini della presente ricerca, poiché, pur non apportando nuovi elementi circa il contenuto giuridico del *bonum fidei*¹⁵⁰, ne riprende l'enunciazione tradizionale individuando valori aggiuntivi che ruotano attorno al bene della fedeltà e che ne rafforzano la sua realizzazione: un grande rilievo è attribuito così all'amore coniugale che si esprime mediante sentimenti e gesti di tenerezza e pervade tutta quanta la vita dei coniugi; quest'amore «*mutua fide ratas, et potissimum sacramento Christi sancitus, inter prospera et adversa corpore ac mente indissolubiliter fidelis est, et proinde ab omni adulterio et divortio alienus remanet*»¹⁵¹.

La Costituzione pastorale, nel dichiarare che il matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati alla generazione ed educazione della prole, asserisce l'importanza primordiale di questo fine, sebbene in stretta relazione con il mutuo aiuto e servizio dei coniugi, con l'intima unione delle loro persone e delle loro attività: «*Vir itaque et mulier, qui foedere coniugali "iam non sunt duo, sed una caro" (Mt 19,6), intima personarum atque operum coniunctione mutuuum sibi adiutorium et servitium praestant, sensumque suae unitatis experiuntur et plenius in dies adipiscuntur*»¹⁵².

Il ministero coniugale, basandosi sull'unità e sull'indissolubilità, quali

¹⁴⁷ Cf. P. AMENTA, *Valori fondamentali del matrimonio nella società di oggi*, 159.

¹⁴⁸ CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis: Gaudium et Spes*, n. 48, 7 dicembre 1965, in AAS, LVIII (1966), 1065-1075.

¹⁴⁹ A. PAWLOWSKI, *Il «BONUM FIDEI» nella tradizione canonica e la sua esclusione nella recente giurisprudenza rotale*, 210.

¹⁵⁰ Il contenuto del *bonum fidei* risulta, infatti, strettamente legato all'esclusività del diritto-obbligo agli atti coniugali.

¹⁵¹ GS 49, § 2;

¹⁵² GS 48, § 1.

¹⁵³ IOANNES PAULUS PP. II, *Adhortatio apostolica: Familiaris consortio*, 22 novembris 1981, in AAS, LXXIV (1982), 81-191.

proprietà essenziali del matrimonio, esige la stabilità della donazione di tutta la vita e non può essere che sancito da un impegno di fedeltà e di perpetuità.

Anche il Pontefice Giovanni Paolo II in più occasioni si è soffermato sul tema dell'amore coniugale e della fedeltà; si tratta di un aspetto del connubio cristiano sottolineato in maniera molto efficace nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio*¹⁵³, in cui il Papa, partendo dalla visione cristiana dell'uomo e rimanendo sulla scia delle dichiarazioni magisteriali dei suoi predecessori, pone come esempio delle relazioni di amore fedele che devono esistere tra gli sposi la fedeltà eterna del Signore verso il suo popolo¹⁵⁴.

Questo documento, pertanto, dopo aver posto in stretta relazione l'amore sponsale e l'immagine biblica dell'alleanza tra Dio e il popolo d'Israele, sostiene in maniera semplice e pastorale un concetto che gli sta molto a cuore: «*Inaestimabile testificari momentum indissolubilitatis et fidelitatis matrimonialis est ex praestantissimis maximeque urgentibus officiis munus christianorum coniugum nostrae aetatis*»¹⁵⁵.

Un ultimo accenno non può non essere riservato al Pontificato di Papa Francesco; in occasione dell'udienza al Tribunale della Rota Romana del 29 gennaio 2019 ha incentrato la sua riflessione sull'unità e la fedeltà coniugale, osservando come in una società sempre più secolarizzata, "i fedeli cattolici fanno fatica a testimoniare uno stile di vita secondo il Vangelo, anche per quanto riguarda il sacramento del matrimonio". In tale contesto, "è necessario che la Chiesa, in tutte le sue articolazioni, agisca concordemente per offrire adeguato sostegno spirituale e pastorale". Perché sia validamente contratto, il matrimonio richiede che si stabilisca in ciascuno dei nubendi "una piena unità e armonia con l'altro", affinché i due coniugi "diventino una cosa sola", ma il matrimonio richiede anche un impegno di fedeltà, che assorbe tutta la vita, diventando stabilmente *consortium totius vitae*.

I coniugi sono chiamati, pertanto, non solo a crescere continuamente nella comunione sponsale attraverso la fedeltà quotidiana alla promessa matrimoniale del reciproco dono totale, ma anche ad essere e divenire testimoni di un amore sempre fedele nella società contemporanea.

¹⁵⁴ «*At Israelis infidelitas haud delet aeternam Domini fidelitatem ideoque fidelis semper Dei amor proponitur ut exemplum necessitudinum fidi amoris, quae inter coniuges intercedere debent*». *Familiaris consortio*, n. 12.

¹⁵⁵ *Familiaris consortio*, n. 20.

CONCLUSIONI

Il matrimonio cristiano, raffigurando l'immagine del rapporto tra Cristo e la Chiesa, assume senso e significato se rende manifeste le caratteristiche divine dell'amore, quali l'unicità, la totalità, la perpetuità e la fecondità della relazione interpersonale; tale visione è ampiamente giustificata dal Magistero recente che, partendo dalla Lettera enciclica *Casti Connubii*, fino ad arrivare all'esortazione apostolica *Amoris Laetitia*, passando dalla Costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, iscrive il patto matrimoniale nell'atto creativo di Dio: la compartecipazione del patto d'amore tra Cristo e la Chiesa è, pertanto, la fonte del vincolo coniugale e la giustificazione ultima del legame unico ed indissolubile.

Il vincolo coniugale è unico ed esclusivo, poiché unisce un solo uomo con una sola donna; questo vincolo inoltre è totale, abbracciando e riunendo tutti quegli aspetti della relazione coniugale, compresa l'inclinazione e la complementarità sessuale tra l'uomo e la donna che insieme condividono il bene coniugale e la procreazione e ed educazione dei figli: questa unità e totalità specifiche del vincolo sono fonti dell'esclusività e della fedeltà tra gli sposi.

Nel contesto di tale analisi del concetto di fedeltà coniugale, fondamentale si è rivelato l'approfondimento del pensiero elaborato dalla teologia patristica e soprattutto dalla teologia scolastica di S. Tommaso: infatti, il bene della fedeltà, così come oggi viene percepito e inteso, non può che essere il frutto di un lungo processo che, pur rimanendo ancorato nell'originale schema agostiniano dei *tria bona*, si è andato evolvendo sempre più verso una dimensione prettamente giuridica.

La dottrina dei Padri della Chiesa primitiva, con particolare riferimento alla riflessione teologica sul matrimonio contenuta nell'opera di S. Agostino, evidenzia l'interesse della Chiesa verso la natura stessa del matrimonio, anche se su un piano non ancora giuridico, ma teologico; tuttavia con il Vescovo d'Ippona l'obbligo della fedeltà diventa una delle caratteristiche fondamentali del matrimonio e viene inquadrato nello schema dei *tria bona* come *bonum fidei*.

Tappa decisiva nell'evoluzione del concetto di *bonum fidei* è sicuramente rappresentata dall'opera di S. Tommaso, che può essere considerata a pieno titolo come il fondamento prossimo dell'attuale giurisprudenza matrimoniale nel campo della simulazione.

Grazie alla rielaborazione del concetto agostiniano dei *tria bona* in chiave giuridica e al riferimento della relazione *fieds* - *obligatio*, l'Aquinate ha reso la dottrina di S. Agostino più accettabile nel campo giuri-

sprudenziale.

Di notevole rilevanza nell'attuale contesto storico è certamente l'esortazione apostolica *Amoris laetitia* di Papa Francesco. Il Sommo Pontefice, cogliendo le problematiche delle famiglie, ci ha offerto la preoccupazione della Chiesa e ha indicato uno stile pastorale da mettere in campo al fine di rileggere la bellezza e la dignità del matrimonio, sia naturale che sacramentale, senza disattendere le fragilità e gli strappi all'unità e fedeltà coniugale, due beni irrinunciabili e costitutivi del matrimonio, che richiedono di essere adeguatamente illustrati ai futuri sposi: "i coniugi che vivono il loro matrimonio nell'unità generosa e con amore fedele, sostenendosi a vicenda con la grazia del Signore e con il necessario supporto della comunità ecclesiale, rappresentano a loro volta un prezioso aiuto pastorale alla Chiesa". Infatti, "offrono a tutti un esempio di vero amore e diventano testimoni e cooperatori della fecondità della Chiesa stessa"¹⁵⁶.

¹⁵⁶ FRANCESCO, *Discorso al Tribunale Apostolico della Rota Romana per l'inaugurazione dell'anno giudiziario*, 29 gennaio 2019.

Abstract

This work is intended as a path aimed at clarifying the various issues related the relationship between the state, the mafia and human rights. Starting from the conception of juridical order, we wondered if the state model and the mafia model can be scientifically approached, in the wake of the mafia paradigm as a juridical order enucleate by Santi Romano and then taken up by many philosophers and jurists. Having demonstrated the validity, at least theoretical, of this model, we moved on to the analysis of the individual activities through which the mafia dehumanizes and repress human rights, finally clarifying how through a solid civic competence, synonymous with responsibility and awareness of the issues can stem the mafia phenomenon.

Key words: state, mafia, human rights

**Due ordinamenti a confronto:
ordinamento giuridico e ordinamento mafioso**

L'errore più comune nel quale ci si imbatte analizzando il fenomeno mafioso consiste nel considerarlo e studiarlo come se questo fosse un mito, o peggio, come il prodotto esclusivo di un territorio o di una mentalità. Al contrario, di antico e mitologico, la mafia ha soltanto il nome¹, poiché essa ha sempre saputo, seppur attraverso rozzi e disumani strumenti di violenza, adattarsi, plasmarsi a modello dello Stato. Questo è quanto avvertito e sottolineato fortemente da Giovanni Falcone, magistrato pragmatico, alieno da qualsiasi astrazione ideologica, il quale in un celebre discorso asseriva a tal proposito "come evitare di parlare di Stato quando si parla di mafia?" e proseguiva "se vogliamo combattere ef-

¹ Il mito racconta la storia di tre cavalieri, Osso, Matrosso e Carcagnosso, i quali nel Seicento, dopo aver lavato nel sangue l'onore di una sorella stuprata da un potente signorotto, salparono su una nave spagnola e per ben 29 anni trovarono rifugio sull'isola di Favignana, nel Mediterraneo. Qui decisero di spartirsi il territorio: Osso, votandosi a San Giorgio, decise di restare in Sicilia, dove fonda la Mafia; Matrosso, devoto alla Madonna, si trasferisce in Campania, dove organizza la Camorra; il terzo di loro, Carcagnosso, con l'aiuto di San Michele Arcangelo punta sulla Calabria, dove dà vita alla 'Ndrangheta.

ficacemente la mafia, non dobbiamo trasformarla in un mostro o in una piovra invincibili, dobbiamo riconoscere che ci rassomiglia". Facendo nostre queste parole ci rendiamo conto di come esse, a distanza di anni, riecheggino nell'attuale sistema, all'interno del quale riuscire a distinguere lo Stato dalla mafia è diventato pura utopia.

Rimanere dunque in superficie, senza andare al cuore del problema, significa indebolire a priori un'azione di contrasto. Affinché ciò non accada cosa si può fare? occorre in primo luogo analizzare l'organizzazione mafiosa non isolatamente, ma operando piuttosto un confronto tra ordinamento giuridico ed ordinamento mafioso. Prima ancora è necessario però chiarire il concetto stesso di ordinamento.

Per ordinamento può intendersi sia una comunità organizzata in vista di uno scopo comune, sia l'insieme delle norme (il diritto positivo), che regolano la vita di tale comunità²; due sono le teorie fondamentali che vi ruotano attorno, profondamente diverse tra di loro, ma che finiscono con l'integrarsi a vicenda. La prima vede in Hans Kelsen il suo fautore, il quale concepisce l'ordinamento giuridico come un insieme di norme, la cui unità è garantita dalla cosiddetta Grundnorm; essa "come norma superiore deve essere presupposta; questa dunque non può essere posta da un'autorità, la cui competenza dovrebbe riposare su una norma ancora più elevata. Il fondamento della sua validità non può essere discusso"³.

Su altre basi poggia la teoria istituzionalista di Santi Romano, che si contrappone, nel dibattito giusfilosofico, a quella di Kelsen; il giurista siciliano fa coincidere l'ordinamento giuridico con la nozione di istituzione o organizzazione; è "il momento istitutivo che precede e produce quello normativo"⁴, e non viceversa. Spingendosi ancora più avanti, Santi Romano introduce l'importante teoria della pluralità degli ordinamenti giuridici⁵, secondo la quale l'ordinamento giuridico non si esaurisce entro quello statale, ma si articola in istituzioni extrastatali, dotate di ordi-

² Cf. T. TASSO, *Fatto e diritto, l'ordinamento tra realtà e norma*, Edizione Scientifiche Italiane, Napoli 2011, 18.

Secondo Tasso, tuttavia, per ordinamento, può intendersi anche l'opera (del legislatore o del giudice) di mettere ordine nel disordine delle relazioni intersoggettive: è per questo motivo che l'ordinamento giuridico è un ordinamento relativo al comportamento umano ed appartiene alla più vasta famiglia dei sistemi, non solo giuridici, ma anche sociali.

³ H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, trad.it., Einaudi, Torino 1966, 222.

⁴ S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico*, Sansoni, Firenze 1977, 96-97.

⁵ Il principio della pluralità degli ordinamenti è stato applicato da Santi Romano a tutte le organizzazioni dotate di una certa autonomia ed individuabili all'interno dell'ordinamento statale quali la famiglia, le associazioni, le organizzazioni criminali.

namenti giuridici autonomi.

A tal proposito, per assonanza di significato e intento, richiamiamo un passo del suo importante scritto intitolato *L'ordinamento giuridico*: "è noto come, sotto la minaccia delle leggi statuali, vivono nell'ombra associazioni, la cui organizzazione si direbbe quasi analoga, in piccolo, a quella dello Stato: hanno autorità legislative ed esecutive, tribunali che dirimono controversie e puniscono, agenti che eseguono inesorabilmente le punizioni, statuti elaborati e precisi come le leggi statuali. Esse dunque, realizzano un proprio ordine, come lo Stato e le istituzioni statualmente lecite"⁶.

Consci che le parole di Romano possono suonare come avvertimento dei pericoli insiti in quanto verremo a dire, capiamo come, per il giurista palermitano, la mafia rappresenti un ordinamento, uno dei molti ordinamenti che i propri gruppi organizzati si danno nelle pieghe del tessuto sociale. Un ordinamento costituito dai medesimi elementi necessari per la nascita e la sopravvivenza di un ordinamento giuridico: un corpo sociale (plurisoggettività); un'organizzazione gerarchica di questo corpo sociale; un ordine normativo (cosiddetta normazione), che disciplina il funzionamento dell'istituzione stessa⁷.

Utilizzando queste riflessioni per studiare e capire il mondo mafioso, ci rendiamo conto di come, anche nel citato contesto, si crei un gruppo organizzato che, in nome di una volontà comune, ovvero il sovvertimento dello Stato, emana le proprie regole.

Le analisi di Santi Romano diedero vita ad un lungo e approfondito dibattito sul pluralismo giuridico, che coinvolse i più autorevoli filosofi del diritto dell'epoca (da Giuseppe Maggiore a Giorgio Del Vecchio, da Sergio Panunzio a Vittorio Emanuele Orlando e a Capograssi), fino ad arrivare al giurista Massimo Saverio Giannini, che integra ed aggiorna il lavoro di Santi Romano: "il gruppo organizzato ed effettivamente produttore di norme proprie dicesi ordinamento giuridico.

Descrittivamente si può anche dire che ordinamento giuridico è un gruppo di soggetti, che per interessi comuni si organizza, conferendo a una autorità dei poteri, e dandosi delle norme che hanno una effettiva vigenza. Le componenti primarie dell'ordinamento sono quindi la pluri-soggettività (complesso dei componenti il gruppo), l'organizzazione e la normazione..."⁸.

⁶ S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico*, 101

⁷ I tre elementi sopra citati sono tra l'altro necessari, nel senso che se uno di essi manca non si potrà certamente parlare di ordinamento giuridico.

⁸ S. CASSESE, *Massimo Severo Giannini*, Laterza, Bari 2000, 29.

Tale soggettività rimane comunque qualificabile come ordinamento giuridico anche se essa risulta "illecita" alla stregua delle norme di un altro ordinamento con cui entra in conflitto. Le organizzazioni denominate Cosa Nostra, Ndrangheta (per limitarci alla criminalità nostrana, ma si potrebbero considerare anche la Yakuza giapponese o le Triadi cinesi) possono essere quindi valutate attraverso la griglia di analisi rappresentata dal concetto di ordinamento giuridico? Procedendo certamente con cautela, si può rispondere in senso affermativo, considerando che si tratta di macrostrutture di potere dotate di plurisoggettività, apparato organizzativo e di un proprio sistema normativo.

Il paradigma della mafia come ordinamento giuridico ha trovato autorevole conferma anche nella giurisprudenza, non solo di merito, ma anche di legittimità; in questo senso si è espressa la Corte di Cassazione nella sentenza 28 gennaio 2000, n. 5343 per cui "l'esistenza dell'associazione di tipo mafioso denominata Cosa Nostra è stata accertata da varie sentenze passate in giudicato [che ne hanno elencato] le, pure accertate, caratteristiche specifiche, costituite da una struttura unitaria e verticistica dell'organizzazione criminale, articolata su base territoriale e disciplinata da precise regole comportamentali rigidamente vincolanti per tutti i suoi aderenti, avvalentesi della forza di intimidazione del vincolo associativo ed operante allo scopo di porre sotto il suo controllo ogni attività economica, lecita od illecita, tale da assicurare ingenti profitti".

Siffatta organizzazione è stata descritta come "caratterizzata, inoltre, dall'assoluta disponibilità dei suoi associati, inseriti all'interno di una rigida struttura organizzata secondo vere e proprie gerarchie e ramificazioni territoriali e costituente un contropotere criminale dotato di un ben strutturato "ordinamento giuridico", la cui osservanza è sempre assicurata mediante la previsione e l'indefettibile irrogazione di sanzioni gravissime, garantita dai capi delle varie strutture territoriali, e per loro dagli uomini d'onore, i quali entrano a far parte organicamente del sodalizio mediante una formale cerimonia di iniziazione, la cui ritualità esprime compiutamente, già attraverso il giuramento di assoluta fedeltà, tutta la carica criminale e la contrapposizione, allo Stato ed alle sue regole, che sono insite in Cosa Nostra..."⁹.

Due sono le motivazioni che hanno spinto la magistratura ad abbracciare tale tesi. In primo luogo la possibilità di evidenziare la pericolosità delle organizzazioni mafiose, capaci di erodere il sistema democratico

⁹ Sul punto la giurisprudenza della Corte di Cassazione, sez. II penale, 28 Gennaio 2000, n. 5343 in *Sintesi Dialettica*.

proprio perché assimilabili, per struttura organizzativa e potenza di mezzi, ad una sorta di “stato-extra”, che vive all’interno dello Stato legale; l’altro ordine di motivazione risiede nell’aver osservato che il mondo mafioso è retto e governato da regole ferree, dotato della stessa cogenza delle norme giuridiche.

Dunque la mafia è da concepirsi come una sorta di “anti-stato” (stato autonomo che si contrappone allo stato legale dall’esterno) o come un intra-stato (comunemente detto Stato nello Stato)? E’ sicuramente un intra-stato per Paolo Borsellino, che si esprimeva in tal senso: “io sono sempre stato estremamente convinto che la mafia sia un sistema, non tanto parallelo, ma piuttosto alternativo al sistema dello Stato, ed è proprio questo che distingue la mafia da ogni altra forma di criminalità. La caratteristica fondamentale della mafia, che qualcuno chiama territorialità, si riassume nella pretesa, non di avere, ma addirittura (vorrei dire), di essere il territorio”.

Naturalmente, spiega Borsellino, si determina un conflitto tra uno stato che intende legittimamente esercitare una sovranità su un territorio, e un ordinamento giuridico alternativo, il quale sullo stesso territorio intende esercitare un’analoga sovranità, seppure con mezzi diversi. Questo conflitto, ecco perché Borsellino non le chiama istituzioni parallele, ma solo alternative, si compone normalmente, attraverso il condizionamento o il tentativo di condizionamento dall’interno, delle persone atte a esprimere la volontà dell’ente pubblico, che rappresenta sul territorio determinate istituzioni.¹⁰

Ma non basta. Anche il giudice Falcone, raccogliendo le testimonianze di numerosi pentiti e studiando attentamente la struttura di Cosa Nostra ha potuto constatare senza alcun dubbio che: “il dialogo stato-mafia, con gli alti e bassi tra i due ordinamenti, dimostra chiaramente che Cosa Nostra non è un anti-stato, ma piuttosto un’organizzazione parallela. Non dimentichiamo che la mafia è l’organizzazione più agile, duttile e pragmatica che si possa immaginare, rispetto alle istituzioni e alla società nel suo insieme¹¹.

Non si riesce a comprendere in maniera immediata, senza ricorrere a studi ed analisi, come in questo nostro Stato civile, uno Stato di diritto, possa essere nato e prosperato uno stato chiamato mafia. Questo tema è stato ampiamente approfondito anche dal pubblico ministero Giuseppe Ayala durante il maxiprocesso di Palermo, nella sua requisitoria (per la

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ G. FALCONE, *Cose di Cosa Nostra*, Giuffrè, Milano 1997, 94.

precisione sessanta cartelle intitolate “La mafia e l’antistato” per puntare al cuore di Cosa Nostra) e lo fa anch’egli rimandando a Santi Romano.

Ayala prova a spiegare perchè dal governo di Cosa Nostra (la Commissione) promani ogni decisione e perchè la struttura della mafia abbia una certa impostazione; spiega ancora come i requisiti necessari per entrarvi a far parte (cinque anni di apprendistato criminoso sotto la sorveglianza degli “anziani” dell’organizzazione) e il formalismo del giuramento-iniziazione possano somigliare addirittura al giuramento di un pubblico funzionario dello Stato.¹²

Se dunque, andare al cuore del problema mafia significa studiarla per quello che realmente è, un piccolo stato nato e prosperato a modello dello Stato legale, d’altro canto è doveroso sottolineare i limiti del paradigma della mafia come ordinamento giuridico. A tal proposito utilissimo il contributo di Giovanni Fiandaca, il quale nel suo importante scritto dal titolo “La mafia come ordinamento giuridico” prendendo a modello la tesi di Romano, avvicina scientificamente il modello mafioso a quello statale.

L’autore, riferendosi in primo luogo a Gambetta, secondo il quale la mafia può essere concepita come un ordinamento giuridico, cerca di verificare se tale concezione sia plausibile; considerando i tre elementi costitutivi di un ordinamento giuridico, l’autore dimostra che tali requisiti sono presenti nella mafia, aggiungendo che, dimostrata la validità teorica della tesi della mafia come ordinamento giuridico, il limite è di natura pratica, fermo restando che essa potrebbe “essere utilizzata comunque per scopi importanti, ad esempio l’obiettivo di rafforzare strategie di lotta a carattere giudiziario o militare”. In altre parole avvicinare scientificamente i due modelli, quello statale e quello mafioso, ha un’utilità di fondo, direi innegabile, quella cioè di poter e aggiungerei, dover, considerare la mafia sotto un diverso profilo: come strumento di potere, metafora del potere e patologia del potere.

Per dirla con le parole di Falcone “la mafia che si fa Stato dove lo Stato è tragicamente assente, dove il concetto di cittadinanza tende a diluirsi, dove il cittadino, con i suoi diritti e i suoi doveri, cede invece il passo ai clan, alla clientela. Essa si presenta come un’organizzazione dal futuro assicurato”¹³.

Dire ordinamento mafioso (lungi da qualsiasi legittimazione etico-politica della mafia) significa se non altro, portare alla luce un triste dato, che si può comprendere solo mettendo da parte paraocchi ideologici, dato tra-

¹² V. CONSOLO, *Cosa loro*, N. Messina (a cura), Bompiani, Milano 2017, 68-71.

¹³ G. BIANCONI, *L’assedio, troppi nemici per Giovanni Falcone*, Einaudi, Torino 2017, 52.

ducibile nel fatto che la mafia abbia da sempre cercato di imitare la struttura statale per raccogliere consenso e intervenire sui bisogni della gente, distinguendosi dallo Stato soltanto nel perseguimento di fini opposti.

Da questa imitazione è nato un vero e proprio Stato nello Stato. Talvolta sono in contrasto, talvolta creano un accordo (si pensi alle collusioni con la politica), instaurando un'inscindibile relazione tra le due strutture e creando un quadro emergenziale di difficile risoluzione. Un sistema che potremmo sintetizzare con una semplice formula chimica, quella dell'acqua, composta da due atomi di idrogeno e uno di ossigeno: nel caso delle mafie, l'idrogeno rappresenta la componente violenta, l'ossigeno invece, delinea il rapporto con chi dall'esterno rafforza il potere mafioso¹⁴.

La mafia come elemento de-umanizzante la classe dei diritti

Questa metafora è senz'altro un invito a riflettere sul triste panorama mafioso spesso sottovalutato e addirittura taciuto. Probabilmente, parlare di mafia lontano dalle stragi potrebbe sembrare un mero esercizio accademico, ma non è così; parlarne con una finalità educativa, significa, al contrario, analizzare quegli angoli del fenomeno spesso tralasciati poiché dati per scontato o ritenuti irrilevanti.

La storia ci insegna che l'umano, alla stregua delle bestie e di qualsiasi oggetto strumentale, è considerato nel mondo mafioso "cosa tra le cose" e, in quanto tale, totalmente manipolabile e deumanizzabile; come si può immaginare è difficile tutelare la dignità umana in un mondo pervaso da scellerata violenza e sete di potere, in un mondo che con prepotenza, tende a negare umanità e diritti all'altro.

Ma andiamo con ordine, facendoci aiutare nel nostro ragionamento, da Bobbio. Secondo il grande filosofo e teorico dei diritti umani, l'enorme importanza del tema dei diritti dell'uomo dipende dal fatto che esso è strettamente connesso coi due problemi fondamentali del nostro tempo, la democrazia e la pace. In altre parole diritti dell'uomo, democrazia e pace sono tre momenti necessari dello stesso movimento storico; senza diritti dell'uomo effettivamente riconosciuti e protetti, non c'è democrazia, senza democrazia non ci sono le condizioni minime per la soluzione pacifica dei conflitti che sorgono tra individui, tra gruppi e tra stati.¹⁵

Dunque, non sarà retorico portare alla luce il circolo vizioso che il cancro sociale chiamato mafia innesca: è proprio calpestando i diritti umani nei modi che a breve andremo ad analizzare, che lentamente il si-

¹⁴ E. MINARI, *Guardare la mafia negli occhi*, Rizzoli, Rotolito Lombarda 2017.

¹⁵ N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Farigliano 1997, 254.

stema democratico viene eroso e corrosivo; allo stesso tempo l'obiettivo malsano della mafia, ossia l'erosione del sistema democratico, ha come necessaria conseguenza l'annientamento dei diritti umani.

Definire i diritti umani come quei diritti connaturati all'uomo in quanto tale, ci consente di affermare, fuori da ogni dubbio e perplessità che il contesto mafioso sia una dei principali teatri di negazione dell'umanità dell'altro. La mafia è una gabbia che intrappola l'intera società, tanto gli affiliati, i quali rinunciano alla propria indipendenza per donarsi completamente all'organizzazione, quanto i cittadini estranei alla società mafiosa ma comunque vincolati ad essa mediante strategie coercitive.

L'universo mafioso genera così processi deumanizzanti che investono tanto la vittima, quanto gli appartenenti alle organizzazioni; è proprio a questi ultimi che viene imposta l'anestetizzazione delle emozioni, l'autocontrollo, la negazione dei propri sentimenti e di quelli altrui, tutti elementi tipici dei contesti di negazione dei diritti umani. Ciò emerge chiaramente dalle parole di un ex affiliato di Cosa Nostra, Gaspere Spatuzza, il quale, dopo aver intrapreso l'iter di collaborazione con la giustizia esprime con forza questo concetto con parole molto forti: "la cosa che più mi piace della mia attuale condizione è che quando incontro una persona vedo in lei qualità, dignità, specificità umana", ed ancora "l'unica cosa che desidero è che ci si possa ricordare di me non per com'ero ma per quello che sono diventato, un uomo".¹⁶

Il "sistema educativo" mafioso, nella sua totalità, innesca la percezione dell'orrore verso le violenze compiute rivestendole di una parvenza di normalità; permane un senso di smarrimento e incredulità dinanzi a ciò che il magistrato Roberto Scarpinato ha definito "trauma della normalità"¹⁷; i membri delle organizzazioni mafiose sono per lo più uomini comuni, tutt'altro che mostri sadici e brutali, che all'occorrenza si trasformano in spietati assassini. Riecheggia la categoria che Hannah Arendt definisce la "banalità del male".

È evidente infatti che al cuore della strategia portata avanti dalla mafia vi è una sorta di male grezzo, animalesco, che rileva tutta la sua banalità, superficialità, mancanza di pensiero.

Una particolare forma di deumanizzazione, ed è quella considerata in questa sede, è la cosiddetta oggettivazione¹⁸.

¹⁶ S. MAGGIORE, *La mafia come prigioniera*, in Repubblica.it, www.mafie.blogautore.repubblica.it.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ C. VOLPATO, *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza*, Editori Laterza, Bari 2017, 106.

Il processo di oggettivazione comporta una sorta di frammentazione della persona, facendo sì che un individuo venga pensato e così considerato come oggetto, strumento, merce.

Il concetto di oggettivazione comprende ben sette dimensioni quali strumentalità, negazione dell'autonomia, inerzia, fungibilità, violabilità, proprietà, negazione della soggettività; tutte dimensioni queste presenti più che mai nel contesto mafioso. Riflettendo ci si rende conto di come le persone non sono altro che meri strumenti per raggiungere gli scopi di potere dell'organizzazione; o ancora gli affiliati sono privi di autonomia in quanto obbligati ad eseguire gli ordini impartiti dai superiori.

La nozione di inerzia invece, è applicabile al mondo mafioso nella misura in cui questa sia correlata alla mancanza di autonomia; in altre parole gli affiliati agiscono o tengono viceversa un comportamento inerte in base a quanto deciso dai superiori. Ancora, nella mafia le persone sono fungibili in funzione agli scopi dell'organizzazione, l'una vale l'altra purché disposta ad offrirsi pienamente alla "famiglia".

Anche la proprietà è una caratteristica pregnante della mafia, in quanto gli affiliati appartengono in maniera assoluta all'organizzazione, alla quale hanno giurato fedeltà e disponibilità in qualsiasi momento. L'ultima dimensione, la negazione della soggettività, è protagonista nel contesto mafioso, ed infatti le esperienze, ma soprattutto i sentimenti dei membri e ovviamente delle vittime, non vengono presi neppure in considerazione. Ma non basta.

C'è un altro aspetto da considerare, che consiste nel fatto che la deumanizzazione non è sempre palese o espressa; quella posta in essere dalla mafia è sempre più una deumanizzazione sottile, che tende a nascondersi e a confondersi. La mafia non usa solo strategie del terrore, ma punta a deresponsabilizzare. L'interrogativo "perché dovrei farlo?" si allea col suo analogo "che posso farci?", generando un senso di passività e impotenza.

Anche le indagini più recenti rilevano una mafia sempre più silente e mercatistica, privilegiando un *modus operandi* sempre più collusivo-corrotto, ma non per questo meno disumano. In altre parole, le mafie ingenerano mappe mentali e regole comportamentali sul territorio, ponendo in essere il cosiddetto "controllo sociale soffice"¹⁹, ossia quella tipologia di controllo per cui i controllori obbligano i controllati a eseguire le azioni e ad attenersi alle regole facendole proprie e collaborando in prima persona; individui, famiglie, popolazioni intere finiscono per assoggettarsi alle norme dettate dai clan mafiosi e a conformarvisi al

¹⁹ G. PANIZZA, *La mafia sul collo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2014, 68.

punto che, dentro e fuori dal clan, le filosofie di vita si eguagliano.

Per fare un esempio di grande attualità, in una zona dove la mafia impone il pagamento del pizzo diventa altamente probabile che un pò tutti finiscano per pagarlo, anche perchè quando qualcuno si ribella misconoscendo il “diritto” a riscuotere il pizzo, il clan non può lasciar correre, non può consentire che si radichi il dubbio sulla sua capacità di far osservare le regole dell’organizzazione, dovendo esse apparire più cogenti di quelle dello Stato.

Se Stato e società possono permettersi flessibilità, condono e finanche perdono, il clan no. Quando il consenso è raggiunto, diventa una forma di legittimazione, il segno di una credibilità condivisa: diventa il pagamento per la fornitura di un servizio, il costo della sicurezza che in quel quartiere o in quella strada nessun altro può garantire, come una tassa che si paga allo Stato²⁰; solo che, in quel pezzo di territorio, si è costituita un’altra autorità oltre allo Stato, lo Stato arretra, le mafie avanzano. La “cultura” del clan permea gli atteggiamenti e il modo di pensare del cittadino, che si adegua e si rassegna, rinuncia alla propria dignità e ai propri diritti per bisogno o per paura.

Le principali attività attraverso le quali la mafia deumanizza

Andiamo a vedere nel dettaglio quali sono le principali attività attraverso le quali la mafia prolifera, ponendo in essere strategie di repressione dei diritti umani, tanto esplicitamente, tanto implicitamente. È necessaria una premessa. Il ricatto criminale della mafia non riguarda solo chi fa impresa, ma anche il semplice cittadino. In molte inchieste infatti gli inquirenti si imbattono nel cosiddetto “cavallo di ritorno”²¹, un fenomeno raccontato spesso nei dibattiti pubblici dal Procuratore Cataldo Motta, che rende l’idea di quanto le scelte dei semplici cittadini pesino nella legittimazione del clan. Il meccanismo è semplice, l’effetto dirompente.

Motta rende l’idea con l’esempio dei furti d’auto: dopo il furto di un’auto o di un motorino arriva la chiamata dei malviventi che offrono al derubato la possibilità di pagare una somma di denaro, spesso irrisoria perchè simbolica, ad esempio una centinaia di euro.

Quasi tutte le vittime pagano, allora tornano in caserma, dove qualche giorno prima hanno denunciato l’accaduto e dichiarano di aver ritrovato il mezzo rubato; ovviamente nell’interrogare le vittime, quasi nessuno ammette di aver pagato per riottenere l’automobile. A colpire gli investi-

²⁰ S. DE RICCIARDIS, *La mafia siamo noi*, Add Editore, Torino 2017, 48.

²¹ *Ibidem*, 46 ss.

gatori è anche il fatto che le vittime non sono mai persone facoltose e le macchine rubate quasi sempre utilitarie. Perché? La risposta è da leggersi nel fatto che lo scopo della mafia non è in questo caso incassare ingenti somme, bensì legittimarsi sul territorio, ottenere consenso, essere come il vero potere della città.²²

Entriamo adesso nel cuore del discorso, cercando di semplificare un discorso che è molto ampio e complesso. Così impalpabile da non essere riconosciuta, la mafia è anche lì, a digitare scontrini di cocktails, a incassare ingressi in discoteca, a rifornire dosi di droga da fumare nel fine settimana.

Migliaia di clienti, soprattutto ragazzi, diventano inconsapevoli anelli di una gigantesca catena criminale che rafforza il potere delle mafie²³. Un mondo usato dai clan per risolvere il loro più grande problema, trasformare il denaro di provenienza illecita in denaro “pulito” da dirottare nell’economia sana.

Giusto per l’appunto ecco una delle attività preferite dalla mafia: acquistare esercizi commerciali ad un prezzo più alto di quello di mercato, soprattutto negozi in crisi, rimetterli a nuovo e riempirli di merce sotto-costo, i quali fungono da nuovi canali per iniettare denaro sporco nell’economia legale. Tocca agli investigatori seguire le tracce del denaro e svelare quali luoghi svolgono questa funzione per conto delle mafie, ma, nella doppia veste di cittadini e consumatori consapevoli, è importante non smettere di porsi domande. Il discorso non si chiude qui, in quanto tali attività costituiscono per le mafie un fondamentale strumento di consenso sociale, permettendo di dare lavoro a molti di disoccupati²⁴.

Così le mafie si sostituiscono allo Stato e garantiscono ciò che le istituzioni non riescono a garantire.

Rientrano sicuramente nel novero delle attività mafiose le cosiddette estorsioni e soprattutto i sequestri di persona a scopo estorsivo. Quella dei sequestri è diventata ben presto una sorta di industria²⁵; secondo Enzo Fantò, autore del libro sulle imprese a partecipazione mafiosa, in un certo periodo, si verificò una sorta di rapporto complementare tra spesa pubblica e sequestro di persona, nel senso che per ogni investimento pub-

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, 114 ss.

²⁴ Stando ai dati Istat 2018 nella fascia tra i diciotto e i trentaquattro anni, la disoccupazione giovanile in Calabria supera il 52%, in Campania e Puglia si attesta intorno al 42%, in Sicilia siamo attorno al 46%. Istat, Istituto Nazionale di Statistica, in www.istat.it/archivio/disoccupati.

²⁵ N. GRATTERI, A. NICASO, *Fiumi d’oro*, Mondadori, Milano 2017, 17 ss.

blico annunciato in un determinato territorio, corrispondevano quasi simultaneamente uno o più sequestri di persona.²⁶

Una quota dei proventi entra nel circuito economico del Pese, soprattutto con la costruzione di case; a Bovalino, paese della ionica reggina, c'è addirittura un quartiere che gli abitanti hanno ribattezzato "Paul Getty", perchè sarebbe stato realizzato con parte del riscatto pagato per la liberazione del nipote del magnate statunitense del petrolio, l'uomo più ricco al mondo, Jean Paul Getty²⁷.

"Il pozzo senza fondo dell'agroalimentare", l'espressione utilizzata da Nicola Gratteri per descrivere un'altra attività, specchio della deumanizzazione della mafia. Olio d'oliva, agrumi e pomodori arricchiscono il territorio, ma soprattutto le mafie, in particolare la 'Ndrangheta.

A raccogliere tali prodotti sono però centinaia di extracomunitari che lavorano dall'alba al tramonto, in condizioni appunto disumane. Secondo il Rapporto agromafie sui crimini agroalimentari, elaborato da Coldiretti, Eurispes e Osservatorio sulla criminalità nell'agricoltura e sul sistema agroalimentare, il volume d'affari è salito a 21,8 miliardi di euro, con un incremento del 30% rispetto all'anno precedente²⁸.

Dopo aver ceduto in appalto ai manovali il compito di organizzare e gestire il "capolarato" e altre forme di sfruttamento, la mafia condiziona il mercato stabilendo i prezzi del raccolto, gestendo i trasporti e lo smistamento, il controllo di intere catene di supermercati, distruggendo così la concorrenza e il libero mercato, ma soprattutto compromettendo in modo gravissimo la qualità dei prodotti.

Accanto ai reati alimentari, sono in aumento anche quelli ambientali, con particolare attenzione dei clan nei confronti dei boschi e parchi eolici²⁹; l'elenco dei reati ambientali va dagli abusi edilizi ai traffici illegali di rifiuti solidi e industriali, sino ad arrivare agli incendi.

Dopo il trattato di Kyoto, col quale la comunità mondiale ha fissato alcuni obiettivi in termini di ristabilimento di un sistema equilibrato, i boschi sono diventati sempre più importanti, ma questo alla mafia non interessa; al contrario lo sviluppo della green economy è diventato terreno appetibile per le organizzazioni, complici la grande confusione norma-

²⁶ *Ibidem*. Prendendo ad esempio la mafia nostrana, la 'Ndrangheta, la punta massima viene raggiunta nel 1977 con 75 rapimenti, la Lombardia è la regione più colpita con 158, seguita da Calabria con 128, Sardegna con 107, Lazio 64, Piemonte 39, Veneto 35, Campania e Sicilia con 27, Toscana 26, Puglia 21, Emilia Romagna 17, Liguria 11, Umbria 5, Abruzzo 3, Trentino 2, Marche e Basilicata 1.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, 106.

²⁹ *Ibidem*, 114.

tiva, il lungo iter di approvazione dei progetti, la generale mancanza di controlli.

La mafia non esita a negare i diritti umani soprattutto quando i fiumi d'oro, per dirla alla Gratteri, scorrono grazie a usura, gioco d'azzardo e scommesse. L'usura è considerata dalle organizzazioni un ottimo modo per riciclare denaro proveniente da attività illecite; non potendo depositare questa liquidità in banca per le limitazioni imposte dalla legge, viene trasformata in capitale usurario e messa a disposizione di persone o aziende in difficoltà economica, alle quali ovviamente è precluso l'accesso al credito bancario, poiché presumibilmente insolventi. Concedere prestiti usurari coincide col deumanizzare soprattutto perché l'usura è correlata al gioco d'azzardo e, in particolare, ai giochi online, sempre più diffusi tra i giovani: un giro d'affari che ingrossa le fila dei malati di ludopatia, coloro cioè che sono affetti da dipendenza dal gioco³⁰.

A completare il quadro deumanizzante sono due attività, da sempre fonti primarie di sostentamento delle organizzazioni mafiose; sto parlando dello sfruttamento della prostituzione e del traffico di sostanze stupefacenti. Nel campo della prostituzione la mafia "nostrana" può "vantare" un altro sodalizio criminale, quello nigeriano. "Il radicamento in Italia di tale consorteria è emerso nel corso di diverse inchieste che ne hanno evidenziato la natura mafiosa, peraltro già confermata da diverse sentenze di condanna passate in giudicato", scrive la Direzione Investigativa Antimafia nella Relazione sulle attività investigative a partire dal 2016³¹.

Pagine nelle quali i magistrati spiegano, inchiesta per inchiesta, come i nigeriani siano ormai primari protagonisti non solo del traffico di esseri umani, ma anche delle truffe online e dello sfruttamento della prostituzione; un ventaglio di attività al quale gli affiliati alle varie bande provenienti dal paese centroafricano, si applicano con spietata efficienza. Serva da esempio l'operazione "Cultus", che ha portato all'arresto di circa 34 persone, specchio del *modus operandi* della mafia nigeriana: ad essere reclutate ragazze per lo più dell'Africa Occidentale, le quali, una volta sbarcate si ritrovavano un debito per il viaggio (tra i 40 e i 70.000 euro), e per saldarlo, erano costrette a prostituirsi sotto gli ordini di una Maman³².

Il pericolo della denuncia era scongiurato poichè assoggettate psico-

³⁰ Per maggiori approfondimenti: N. GRATTERI, A. NICASO, *Fiumi d'oro*; F. TORRIGGIANI, *Gioco sporco, sporco gioco. L'azzardo secondo le mafie*, Dossier Antimafia, Novembre 2017.

³¹ A. SPARACIARI, *Il vero volto della mafia nigeriana, che ha in pugno la prostituzione in Italia*, in Business Insider Italia, in www.businessinsider.com.

³² Il termine "Maman" indica ex prostitute che presiedono al rito di iniziazione delle nuove reclute e controllano il loro operato, ammonendole e punendole all'occorrenza. Le Maman sono le uniche ad avere collegamenti diretti col capo assoluto, detto "Don".

logicamente, anche mediante pratiche esoteriche³³.

C'è una strada lunga circa quaranta chilometri, e non è l'unica, dove l'umanità è sospesa; si chiama Domiziana e percorrendola si incontrano centinaia di ragazze e purtroppo "piccole donne" costrette a prostituirsi, a riprova del fatto che quella mafia che non tocca i bambini è soltanto un'antica leggenda.

Le storie di queste bambine sono tutte simili: vengono reclutate in villaggi, per lo più nigeriani, con la scusa di offrire loro studio e lavoro onesti. Affrontano un viaggio terribile che le porta prima in Libia, dove vengono ripetutamente violentate e poi fatte salire sui barconi che le trasporteranno in Italia per farle prostituire, al fine di estinguere il debito contratto per il viaggio, controllate a vista da una Madame, come accade per le donne. Un quadro assolutamente raccapricciante.

Pur consapevoli di una trattazione sintetica della materia rispetto al conturbante spaccato che purtroppo ci viene offerto, passiamo ora all'analisi della più antica e privilegiata attività della mafia, il traffico di stupefacenti. Anche in questo caso sono le testimonianze dei pentiti a svelare dettagli inquietanti. Antonio Zagari, uno dei principali pentiti di 'Ndrangheta, rivela tra le come la deumanizzazione sia particolarmente riso-nante anche in questo tipo di attività. Egli esprime l'idea secondo la quale la droga è da considerarsi come una sorta di "benefattrice" dell'umanità³⁴, permettendo di eliminare i "deboli indegni" (i tossici) e consentendo contemporaneamente ai "buoni amici" di incassare e portare benessere alle famiglie. Cruciale la frase di Zagari a tal proposito "per quanto mi risulta, per esperienza personale, andrebbe ridimensionata la favola sui vecchi mafiosi, buoni e umanitari, che inizialmente furono contrari al commercio della droga". Espressione che non tarda a trovare conferma nella realtà; basti pensare che già negli anni Ottanta a causa della mafia, nella sola Milano, si stimano circa trentamila tossicodipendenti e un consumo giornaliero di droga vicino ai 15 kg³⁵. Si parla oggi di nuovi traffici, di "Mafia Spa", ma lo schema è sempre lo stesso: lucrare a discapito delle sofferenze altrui, farsi Stato e allo stesso tempo attentare allo Stato.

³³ *Ibidem*. Sul tema si veda, inoltre, A. BADOLATI, *La tratta delle donne e la mafia nigeriana*, in Gazzetta del Sud Online; G. RUOTOLO, *Donne schiave, rito voodoo e sottomissione: viaggio nella ferocia della mafia nigeriana*, in Tnews.

³⁴ N. GRATTERI, A. NICASO, *Fiumi d'oro*, 94.

³⁵ *Ibidem*. Per maggiori approfondimenti in materia si rimandi a P. BORSELLINO, *Oltre il muro dell'omertà. Scritti su verità, giustizia e impegno civile*, Bur, Milano 2017, 126 ss.

La competenza civica: è possibile fare qualcosa?

L'ossimoro mafia - diritti umani, ha più punti in comune di quanto si possa immaginare. Alla luce delle attività appena analizzate non può, anzi deve, essere considerato un diritto umano quello di una donna di disporre liberamente del proprio corpo? o ancora quello di una bambina di godere della sua fanciullezza senza essere violentata e messa su strada a prostituirsi? Non è forse un diritto quello di un tossicodipendente o di un ludopatico di uscire da uno stato di dipendenza che nella maggioranza dei casi porta alla morte, senza che vi siano a disposizione intere piazze di spaccio gestite dalla mafia e migliaia di pusher disposti a vendere una dose, magari quella letale, solo per rifocillare i tentacoli della piovra? e ancora non è forse un diritto poter lavorare serenamente per sé e per la propria famiglia senza dover pagare il pizzo e cedere la maggior parte dei ricavi alla mafia?

La quotidianità palesa uno scenario nel quale il legame tra zona grigia³⁶, corruzione e deumanizzazione è al cuore del sistema paese. E' doveroso però dire che affrontare un problema senza offrire delle soluzioni sarebbe un lavoro proficuo solo per metà. Un illustre filosofo già citato, Norberto Bobbio, concludeva uno dei suoi tanti scritti sui diritti dell'uomo con degli interrogativi che risuonano attuali più che mai "ci salveremo? come ci salveremo? ma soprattutto chi ci salverà?"³⁷.

Riguardo il tema mafia, ogni soluzione o risposta a tali interrogativi può apparire spesso banale, ma non è così. Occorre operare a più livelli simultaneamente, livello conoscitivo, etico, politico ed economico, proprio perché solo il perseguimento di tali obiettivi potrà condurre un giorno alla costruzione di una nuova coscienza sociale e ad un'effettiva protezione dei diritti umani.

³⁶ Per zona grigia si intende quella parte della società costituita da individui e/o gruppi, che sembrano vivere nella legalità, ma che forniscono un fondamentale supporto di consulenza alle mafie (per questioni legali, per investimenti, per l'occultamento dei fondi). Il termine zona grigia fu in realtà introdotto per primo da Primo Levi, nel II capitolo di uno dei più importanti libri della seconda metà del XX secolo, *I sommersi e i salvati* (Einaudi). Levi sollevava il problema della «tendenza manichea a fuggire le mezze tinte», secondo cui non esisterebbero realtà intermedie tra vittime e persecutori. Naturalmente parlava dei Lager, ma anche di tutte quelle situazioni e luoghi dove si trovano a convivere centinaia o migliaia di persone, dalle caserme agli uffici, dagli ospedali alle fabbriche, laddove si produce quella dialettica di potere tra un vertice che comanda e un una base che ubbidisce. In mezzo c'è appunto la zona grigia, quella di coloro che in vario modo e a vario titolo e responsabilità collaborano al funzionamento della macchina del potere, pur senza commettere nulla di illegale. (Cf. WIKIMAFIA, *Libera Enciclopedia sulle mafie*, in www.wikimafia.it).

³⁷ N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, 265.

Conoscere è fondamentale, non è vero che della mafia sappiamo tutto; trattasi di un fenomeno complesso, in continua trasformazione, che coinvolge vari settori, quello sociologico, psicologico, giuridico, e non di meno, quello dei diritti umani. È per questo che conoscere è necessario, ma da solo non è sufficiente. Per questo occorre un altro elemento, apparentemente astratto, essere rigorosi nei comportamenti effettivi, quotidiani.

Questo significa, senza molti giri di parole, sforzarsi di spezzare qualsiasi forma di omertà, favoritismo, decidere finalmente da che parte schierarsi.

Altro punto fondamentale concerne un elemento particolarmente correlato al fenomeno mafia, il lavoro. Come cittadini dobbiamo pretendere che sia lo Stato a preoccuparsi di strappare alle organizzazioni, che fanno leva sulla crisi e sulla mancanza di lavoro, sacche di disoccupati. Non è retorico ciò che Libero Grassi, imprenditore ucciso dalla mafia, cercava di trasmettere ai molti colleghi: non considerare la tangente come un normale costo d'impresa, non cedere a compromessi e condizionamenti, anche se questo significa fare i conti con la paura. Infine, ma non di certo per ordine di importanza, l'educazione.

La mafia fa dell'educazione il suo punto di forza, produce ed esprime modi di vedere, di essere, di pensare, di agire; non la si può combattere dunque senza elaborare valori, metri di giudizio, criteri di comportamento che risultino essere veramente alternativi. Se la mafia è violenza dobbiamo insegnare la pace, se è ricerca del potere e del dominio dobbiamo imparare a vivere nella sobrietà e nel dovere.

In questo immenso sforzo non ci sono educatori ed educandi in ruoli fissi, tutti dobbiamo in qualche modo educare e lasciarci educare, tenendo, tra le altre cose, un comportamento scevro da un'antimafia teatrale e priva di contenuti.

E' in tal modo che la competenza civica diviene sinonimo di consapevolezza delle questioni, la stessa consapevolezza che si acquista attraverso le principali agenzie formative quali la scuola, la famiglia, la società nel suo insieme, i mezzi di comunicazione³⁸.

Sebbene la situazione attuale sia particolarmente complessa, in quanto specchio di una mafia in continua evoluzione, bisogna fare propri alcuni punti fermi. Ritengo il più importante di tutti quello che Hans Jonas definì principio della responsabilità; l'elemento responsabilità, va applicato ad ogni pensiero o gesto dell'uomo, il quale ha il dovere di prendere in considerazione le conseguenze future delle sue scelte e dunque, delle sue azioni. L'imperativo dell'etica della responsabilità avvertito da Jonas nel

³⁸ J. DEWEY, *Democrazia ed educazione* (1916), Firenze 2000, 12.

campo della tecnica come esagerazione del progresso che calpesta l'uomo e i suoi diritti, così formulato "agisci in modo tale che gli effetti della tua azione siano compatibili con la continuazione di una vita autenticamente umana", ritengo possa e debba essere coerentemente applicato e fatto proprio per una efficace strategia di combattimento della mafia. Mai come in questo campo occorre avere un "dovere della paura" circa i possibili esiti catastrofici delle azioni legittimanti la mafia, che proprio da codesta legittimazione trae tutto il suo potere.

"Abbiamo il presente, il passato e il futuro", questo ripetevano con fierezza alcuni esponenti della 'Ndrangheta calabrese, intercettati durante una delle tante conversazioni, racconta Gratteri in occasione di un convegno sulle mafie tenutosi a Diamante nel Dicembre 2018³⁹. Ritengo che essi non esageravano affatto, almeno sul passato e sul presente. Quanto al futuro credo invece che sia ancora possibile cambiare le cose, ed è questa la vera risposta ai sopra citati interrogativi di Bobbio sul nostro futuro. "Certo, non basta la fiducia per vincere", dice Bobbio, "ma se non si ha la minima fiducia la partita è persa prima di cominciare. Se poi mi si chiede che cosa occorra per aver fiducia, riprenderei le parole di Kant: giusti concetti, grande esperienza e soprattutto molta buona volontà"⁴⁰.

Una nuova strategia di contrasto, dunque, deve guardare a che punto stanno le mafie, ma è giunto il momento di guardare soprattutto a che punto siamo noi, la società, le sue f

orze organizzate, le istituzioni, lo Stato.

³⁹ Convegno presso l'ISS di Diamante, Gratteri parla ai ragazzi della mafia e risponde ai loro interrogativi.

⁴⁰ N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, 266.

di Enzo Gabrieli

Nel dare nuovamente alle stampe la seconda edizione di questo fortunato testo – *La 'ndrangheta è l'antivangelo*¹ – la Conferenza Episcopale Calabria è stata la prima ad aver pensato, ad un corso di formazione per gli studenti di teologia ed aperto ai laici “La Chiesa di fronte alla ‘ndrangheta” che nel San Pio X è giunto al suo quarto appuntamento; anche nel nostro Istituto Teologico Calabro abbiamo svolto periodicamente alcune giornate con magistrati, giornalisti, docenti e testimonial di tale terribile fenomeno.

In tal modo, quanto indicato dai Vescovi già nell'Aprile 2014, è divenuto realtà. La convinzione (supportata da autorevoli e costanti interventi dei Pastori e autorevolmente da papa Francesco) è che ogni forma di mafia – ‘ndrangheta compresa – produca una cultura di fatto atea, antitetica con il Vangelo, perché mette un uomo o una organizzazione al posto di Dio è stata indicata con chiarezza nei documenti, nella pubblicazione giunta alla sua seconda edizione, ma soprattutto in una scelta (di insegnamento e di prassi) che non lascia ombre sull'orientamento della Chiesa.

I percorsi di riflessione e di studio voluti dai Vescovi calabresi negli Istituti teologici continuano, come esperienza di formazione, laboratorio di ascolto, spazio di riflessione, luogo di prevenzione per ostacolare sul nascere la semina della zizzania o riconoscere la malapianta (cf. Mt13,24-30). Essi sono indirizzati primariamente al futuro clero della regione Calabria, ma sono stati aperti anche ai presbiteri ed ai fedeli laici, soprattutto se responsabili della formazione, educatori e catechisti; è inoltre inserito nel percorso istituzionale dell'Istituto Teologico Calabro “San Pio X”, aggregato alla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale, e condiviso anche con gli Istituti Superiori di Scienze Religiose di Cosenza e di Reggio Calabria. L'Istituto Teologico Cosentino “Redemptoris Custos” ha già proposto la terza giornata annuale di studio.

C'è anche da dire che non mancano nella Regione Ecclesiastica iniziative nuove, tese a tenere viva la guardia, aprire ulteriori piste di riflessione. A questo percorso l'orientamento uniforme, comunionale, è stato offerto dalle Linee guida offerte dai Vescovi per un “No” corale, diffuso,

¹ CONFERENZA EPISCOPALE CALABRIA, *La ndrangheta è l'antivangelo*, a cura di G. CURATOLA, E. GABRIELI, G. SCARPINO, (Seconda edizione) ed. Tau, 2020.

ad ogni forma di mafiosità ed accompagnato anche da strutture-argine in chiave propositiva, preventiva, educativa a livello sociale ed ecclesiale. Non possiamo non ricordare le parole dell'Arcivescovo Metropolita di Catanzaro-Squillace, Mons. Vincenzo Bertolone, Presidente della Conferenza Episcopale Calabria, espresse nel 2019 per la presentazione del terzo ciclo del corso di formazione.

La mafia non ha nulla a che spartire con il cristianesimo. Si può fare antimafia in tante forme. Ci impegniamo a formare sacerdoti con la schiena dritta. Capaci di dire sì e no... Che preti saremmo se noi ce ne andassimo da questo territorio? Eppure, in passato mi è stato sconsigliato di fare questo corso qui in Calabria. Racconto questo episodio per spiegare come la mentalità può e deve cambiare solo col tempo e con l'impegno di tutti...².

E citando Giorgio Ambrosoli, monsignor Bertolone aggiungeva: «Qualunque cosa accada, io andrò fino in fondo: serve formare uomini con valori alti e con il piacere dell'onestà»³.

Un chiaro richiamo, insomma, alla necessità di informare e formare coscienze orientate all'irreprensibilità, alla rettitudine morale, allo spirito di servizio, alla coerenza, al sacrificio, al senso del dovere e della responsabilità. In quella stessa circostanza Mons. Bertolone ribadì anche la responsabilità dello Stato e, in generale, della società civile:

Lo Stato deve fare di più contro le mafie. La sola magistratura o le sole forze dell'ordine non bastano. Ci vuole altro. Bisogna prestare attenzione, soprattutto, al problema del lavoro anche per non perdere le nostre migliori intelligenze. Non c'è un calabrese o un siciliano che va via dalla propria terra che non "riesce" e non si afferma. Sono talenti che vanno via. Quello che perdiamo è il meglio⁴.

Parole forti e di speranza che ancor oggi, nella situazione di lenta ripresa dalla pandemia globale, ci aiutano a capire la sensibilità diffusa e la responsabilità dell'Episcopato calabro nel definire un percorso che rap-

² Vincenzo Bertolone, Presidente CEC, *Relazione di apertura III Corso sul fenomeno mafioso presso il Seminario Regionale "San Pio X" di Catanzaro*, 2 ottobre 2019.

³ Dalla lettera di Giorgio Ambrosoli alla moglie prima di essere ucciso, 25 febbraio 1975.

⁴ V. BERTOLONE, *Relazione di apertura III Corso*.

presenta ormai un cristiano richiamo alla giustizia, all'etica e alla legalità, con un impegno personale e condiviso e una forte coscienza civile a servizio del bene comune. Incoraggia a proseguire in questa direzione la recentissima lettera di papa Francesco⁵ alla Pontificia Accademia Mariana Internazionale, che ci aiuta ancora di più a superare un problema che tante volte resta ancorato ai soli aspetti etico-morali. Il prezioso richiamo contenuto nel documento è stato inserito nell'appendice che arricchisce il volume. Già a Sibari, nel 2014, papa Francesco aveva rotto lo schema andando al concreto con la sua "scomunica" di una mentalità mafiosa che pervade gli ambiti della vita sociale e anche religiosa delle regioni del sud, ma non solo di esse.

C'è da combattere la criminalità organizzata, c'è anche da combattere una cultura mafiosa che si aspetta gli inchini da questo o da quel politico, da questo o da quell'imprenditore, da questo o da quell'uomo di Chiesa. Poi il resto va da sé! Ecco allora che la battaglia va combattuta su più fronti, interni ed esterni, da quello del rispetto della legalità a quello della cultura, da quello della religiosità purificata a quello della prevenzione e dell'azione educativa.

Solo così si possono cogliere il valore delle parrocchie e dell'associazionismo, della scuola e delle aggregazioni, del volontariato e degli oratori; solo in un contesto di rinascita sociale, di strategia dell'insieme, della rete, di accoglienza delle ansie di riscatto, avrà senso un impegno che sembrerebbe avere le armi spuntate, ma che in realtà, come il grano che cresce silenzioso (cfr Mc 4,26-29), fa tremare gli uomini del crimine, i servitori del male e del Maligno, i devoti dell'antireligione e dell'antivangelo⁶.

Così ancora il papa: «La corruzione puzza! La società corrotta puzza! Un cristiano che lascia entrare dentro di sé la corruzione non è cristiano, puzza»⁷ e durante il Giubileo della Misericordia ebbe a rilanciare con forza l'appello alla conversione indirizzato "a" «quelle persone che si trovano lontane dalla Grazia di Dio per la loro condotta di vita. Penso in modo particolare agli uomini e alle donne che appartengono a un gruppo criminale, qualunque esso sia. Per il vostro bene, vi chiedo di cambiare vita. Non cadete nella terribile trappola di pensare che la vita dipende dal denaro e che di fronte ad esso tutto il resto diventa privo di valore e

⁵ FRANCESCO, *Lettera alla Pontificia Accademia Mariana Internazionale*, San Giovanni in Laterano 15 agosto 2020.

⁶ V. BERTOLONE, *Scomunica ai mafiosi? Contributi per un dibattito*, Rubbettino, 2018

⁷ FRANCESCO, *Visita pastorale a Napoli*, 21 marzo 2015.

di dignità» fu l'ammonimento del Papa che proseguì: «È solo un'illusione. Non portiamo il denaro con noi nell'al di là. Il denaro non ci dà la vera felicità. La violenza usata per ammassare soldi che grondano sangue non rende potenti né immortali. Per tutti, presto o tardi, viene il giudizio di Dio a cui nessuno potrà sfuggire»⁸.

Anche nella sua visita a Palermo chiedendo un impegno concreto contro le ingiustizie disse:

non si può credere in Dio ed essere mafiosi. Chi è mafioso non vive da cristiano perché bestemmia con la vita il nome di Dio-amore. Oggi abbiamo bisogno di uomini e di donne di amore, non di uomini e donne di onore; di servizio, non di sopraffazione; di camminare insieme, non di rincorrere il potere. Se la litania mafiosa è 'tu non sai chi sono io', quella cristiana è 'io ho bisogno di te'. Se la minaccia mafiosa è 'tu me la pagherai', la preghiera cristiana è 'Signore, aiutami ad amare'⁹.

L'ambito della religiosità popolare, soprattutto quella mariana al Sud, resta uno dei più evidenti ed urgenti ambiti da purificare, così come la celebrazione di alcune tappe della vita sacramentale in alcune zone della Regione o in alcuni segmenti sociali (ad esempio la scelta della figura dei padrini); papa Francesco nella lettera dell'agosto 2020 chiede di *"liberarli da sovrastrutture, poteri o condizionamenti che non rispondono ai criteri evangelici di giustizia, libertà, onestà e solidarietà"* e indica anche alcuni di questi criteri: esempio di vita cristiana dei partecipanti, grande spazio alla carità verso gli ultimi e i poveri. Una sfida innovativa e forse anche (ri)fondativa il papa la lancia anche ai Santuari affinché si trasformino sempre di più in cittadelle della preghiera, centri di azione del Vangelo, luoghi di conversione e veri caposaldi di pietà mariana.

La Chiesa calabrese, va detto, non è rimasta mai silente di fronte al fenomeno mafioso, ma in un progressivo percorso di riflessione ha offerto il suo contributo con chiari pronunciamenti e proposte di percorsi di rinnovamento, frutto anche di riflessioni comunionali, chiare prese di distanza, concrete scelte pastorali emerse anche nell'ambito dei Convegni delle Chiese calabresi: Paola 1979, Paola 1991, Paola 1997, Squillace 2001, Le Castella 2009. In ciascuna di queste esperienze "sinodali" è

⁸ *Idem, Misericordiae Vultus*, Bolla di indizione del Giubileo della Misericordia, 11 aprile 2015.

⁹ *Idem, Visita pastorale a Palermo*, 15 settembre 2018

sempre venuta fuori la certezza che una vera liberazione della Calabria dal sottosviluppo e dalle forze occulte “passa dalla coscienza di essere popolo protagonista della sua storia”.

Le risposte individuate in piani pastorali unitari e concreti sono stati gli argini sociali e ispirati alla Dottrina sociale della Chiesa per educare alla sovranità dello Stato e sostenere la lotta contro la piovra mafiosa con percorsi di accompagnamento al lavoro dei giovani e nuove forme di creatività sociale.

Le comunità cristiane sono state individuate come le “portatrici delle specifiche istanze di sviluppo e rimozione degli ostacoli che impediscono l’effettiva promozione del lavoro e del sistema economico locale... per prevenire e contrastare la criminalità organizzata attraverso concreti processi”.

Nell’ultimo convegno regionale ad Isola Capo Rizzuto i delegati votarono le proposizioni finali dopo aver ascoltato diverse testimonianze di uomini e donne che hanno lavorato, lottato e pagato sulla loro pelle per il diffuso fenomeno mafioso-ndranghetista e così scelto “di individuare percorsi di riscatto per la terra calabrese e per una santità possibile e concreta” da vivere in questa terra. Anche ai convegni ecclesiali hanno fatto seguito anche la Settimana sociale delle Chiese in Calabria a Bivona (Vibo Valentia nel marzo 2006) ed il convegno regionale organizzato dalle Caritas calabresi a Falerna (26-27 gennaio 2007) che portò al prezioso documento per una pastorale ecclesiale per l’educazione delle coscienze in contesti di ‘ndrangheta finalizzato ad individuare delle piste per il superamento di quella cultura mafiosa che fa da terreno fertile all’opera delle organizzazioni criminali. Di particolare interesse è stata anche la riflessione scaturita dal convegno dei presbiteri calabresi che si è svolto a Tropea nel 1999.

La seconda edizione arricchisce perciò la piccola antologia dei documenti collettivi, con testi a stampa, che la Conferenza Episcopale Calabria ha prodotto nell’ultimo secolo (1916-2016) e nei quali si può cogliere la crescente presa di coscienza della necessità di purificare la pietà popolare dal fenomeno mafioso-ndranghetista, che costantemente cerca di infiltrarsi per ottenere consensi e riconoscimenti pubblici.

I Vescovi singolarmente, si sono pronunciati in tante altre occasioni su tali tematiche all’interno del loro lavoro di sollecitudine per i fedeli loro affidati, sarebbe interessante procedere con una relativa raccolta a parte.

Il volume, che si apre con la Lettera Pastorale per la Quaresima del

1916 evidenzia come in embrione, ma con chiarezza, si ponevano già allora le basi per una purificazione della pietà popolare; fu un primo passo per il rinnovamento di quelli che – riconosciuti come “atti di fede” tante volte rischiavano anche di scadere nello scandalo o nel ridicolo, quasi alla stregua di spettacoli circensi.

Già allora si individuavano abusi e la debolezza nell’azione di evangelizzazione e si chiedeva di ricentrare l’azione pastorale su Cristo, sull’annuncio della Parola, sulla celebrazione dei Sacramenti. Fra i punti deboli venivano indicati: le processioni, il ruolo dei padrini, la scarsa formazione del clero del tempo e dei fedeli. Debolezze che i Vescovi individueranno anche nei documenti successivi nei quali, gradualmente, ma sempre con più chiarezza, hanno preso pubblicamente le distanze, soprattutto da ciò che era connotato come fenomeno di tipo mafioso e criminale o tentativi di infiltrazione, fino all’ultimo Direttorio del 2015.

Il centenario della Lettera collettiva del 1916 è stato il motivo per avviare questo lavoro, non concluso, di raccolti dei documenti; accanto ai richiami e agli inviti alla conversione, la condanna senza appello della Mafia definita piaga della società (1975), l’antivangelo (2014) e la chiarezza nell’affermare che la ’ndrangheta nulla ha a che fare con la Chiesa di Cristo (2015). L’azione dei Vescovi, la presa di posizione pubblica della Conferenza Episcopale Calabria, ma anche di singoli presuli nelle diocesi più colpite dal fenomeno, ha aperto così nuove strade: insieme alla denuncia l’esame del fenomeno, l’impegno di arginare la criminalità battendo le vie educative e soprattutto quella della testimonianza cristiana personale e comunitaria.

Ecco perché nei documenti si passa dalla condanna del fenomeno alle prime risposte ecclesiali, alla scelta di far argine al dilagante fenomeno mafioso con una prassi pastorale ed un impegno capillare e silenzioso nelle parrocchie e nel territorio. Il magistero sociale dell’episcopato calabro ha trovato, ad esempio, nella Settimana sociale delle Chiese in Calabria (2006) e nei Convegni Ecclesiali Regionali il culmine di una riflessione avviata da decenni, partecipata, condivisa; essi sono stati come la fucina per riaccendere la speranza in questa terra “bella ed amara”, fari per individuare i percorsi coraggiosi per una purificazione “leale e onesta” della religiosità, senza mai occultare eventuali responsabilità e ritardi dovuti anche alla Chiesa stessa.

Al cammino di riflessione comunitario si è giunti dopo un percorso graduale, per certi versi anche faticoso, che ha trovato la sua luce e la

sua forza proprio nelle indicazioni Conciliari. È interessante vedere come la storia di quest'impegno ha portato ad un vero e proprio "magistero sociale" dei Vescovi calabresi: dal 1° Concilio Plenario Calabro del 1934, nel quale i Vescovi insieme si espressero per una svolta, alla lettera del 19 giugno 1945 (a fine della 2a guerra mondiale) dove si individuò "nel deficit di spiritualità" la causa di tante problematiche valoriali calabresi e nella Croce di Cristo il riferimento per "radici comuni" di fede e di cultura, anticipando un dibattito europeo che si svolse settanta anni dopo a proposito di radici comuni. Va ricordato anche come i presuli calabresi aderirono con "convinzione e partecipazione" al progetto di una Lettera collettiva dei Vescovi meridionali sui problemi del Mezzogiorno (1948), nella quale monsignor Lanza ebbe il ruolo di protagonista e di estensore, così come accadde anche in occasione del III Congresso Eucaristico regionale di Cosenza, nel 25 gennaio 1948, al quale si pervenne dopo una lunga e feconda riflessione da cui scaturì la Lettera ai fedeli: Eucarestia e ricostruzione morale della società per la quaresima 1947. Così scrivevano: «Causa prima dello smarrimento e del pervertimento dell'uomo, e della sua quasi totale decadenza spirituale e rovina materiale, è stato il distacco da Dio. Dio assente significa per l'uomo oscurato, traviamiento, morto, miseria».

Nei documenti emerge dunque, con costanza, che il decadimento morale è strettamente connesso con quello spirituale, e che l'impegno religioso della Chiesa in Calabria deve essere quello di ridare un'anima al popolo di Dio. Il problema urgente è l'evangelizzazione; solo così non ci si farà rubare la speranza. Su questo percorso si innestano i documenti prodotti, gli interventi dei singoli Vescovi che, presi singolarmente, potrebbero apparire proclami; le denunce o i periodici interventi legati ai fatti di cronaca sono in realtà frutto di un cammino faticoso, in stile sinodale, di studio e di indicazioni offerte alla luce del Vangelo.

Sono il cammino delle Chiese locali da rileggere tra le pieghe di Lettere, omelie e note pastorali. Dietro ogni pagina c'è la storia di una Chiesa, a volte anche travagliata; anche questi documenti andrebbero raccolti e studiati. Ciò ha portato gradualmente alla purificazione della pietà popolare, ad una più trasparente gestione dei beni e del denaro (si rimanda ad esempio al documento sull'uso cristiano del denaro che ogni diocesi ha fatto proprio con apposito decreto), ad un coinvolgimento di laici e professionisti nel patrimonio delle comunità, ma anche e soprattutto nell'impegno di testimoniare il Vangelo di Cristo in un determinato

territorio con la pietà popolare, le feste religiose e la carità. La formazione delle coscienze, a parere dei Vescovi, contribuisce a creare quei buoni cittadini di cui la Calabria ha bisogno e potrà essere *“il più prezioso contributo nella lotta contro la mafia e per l’effettivo decollo della Regione”*.

I due ultimi documenti, la Nota Pastorale del 2014 e il Direttorio del 2015, sono il culmine di questo cammino ma non il punto d’arrivo. Per certi versi forse sono il punto di partenza per un rinnovato impegno di testimonianza *“concreta e credibile”* in questa terra e per il terzo millennio cristiano.

L’appendice del volume, consegnato a tutti i sacerdoti della regione dalle rispettive Curie, è costituita dalla sintesi di alcuni importanti pronunciamenti dei Pontefici Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Francesco è stata ampliata ovviamente aggiornata.

