



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA

1-2/2014

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

1-2

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

COLEGIUL DE REDACȚIE

Referenți de specialitate:

prof. dr. Nicolae Bocșan, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
dr. Jean-Yves Brachet OP, Universitatea DOMUNI, Toulouse, Franța
prof. dr. François Bousquet, Collège Saint Louis des Français, Roma, Italia
conf. dr. Marius Bucur, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. Monique Castillo, Universitatea Paris-Est, Franța
prof. dr. Ionela Cristescu CIN, Pontificio Istituto Orientale
prof. dr. Roberto Dodaro, OSA, Istituto patristico agustinianum
prof. dr. Pablo Gefaell, Pontificia Università della Santa Croce, Roma
conf. dr. Ovidiu Ghitta, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. Isidor Mărtincă, Universitatea București, România
prof. dr. Paul O'Callaghan, Pontificia Università della Santa Croce, Roma
prof. dr. Ernst Chr. Suttner, Universitatea Viena, Austria

Editor șef:

prof. dr. Cristian Barta, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Editori:

conf. dr. Dan Ruscu, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Simona Ștefana Zetea, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Secretari:

lect. dr. Andreea Mârza, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. William Bleiziffer, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Membri:

lect. dr. Remus Florin Bozântan, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

conf. dr. Alexandru Buzalic, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

lect. dr. Marius Furtună, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

conf. dr. Sorin Marțian, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

lect. dr. Ionuț Popescu, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

lect. dr. Anton Rus, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

lect. dr. Călin Săplăcan, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Redacția aduce mulțumiri referenților care contribuie la creșterea calității revistei.

Autorii își asumă responsabilitatea în ceea ce privește conținutul articolelor.

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 59 (LIX), 2014
JANUARY - DECEMBER
1-2

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA
1-2

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

Dimitrios SALACHAS

5 Principi di interpretazione del *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*

Alessandro BUCCI

27 *Mutuum dare nihil inde sperantes*: la recezione nei padri della Chiesa e nella normativa sinodale e conciliare dello *Ius Ecclesiae*

Cristian CRIȘAN

59 Alcune considerazioni sull'applicazione dello *Jus Publicum Ecclesiasticum* nel CCEO

Andriy TANASIYCHUK

79 L'attuale organizzazione ecclesiastica della Chiesa ucraina cattolica di tradizione bizantina secondo il CCEO

Călin-Daniel PAȚULEA

101 Parole sincere dette con amore. L'arte di accogliere e di correggere nell'incontro tra Gesù e la Samaritana samaritana (Gv 4, 16-19)

Sergio CAVICCHIA SJ

109 Scienza e fede nel dialogo di Galileo

Pavol DANCÁK

133 The Personalistic View of Education in the Philosophy of J. Maritain

José NORIEGA

143 La cittadinanza della famiglia: la luce di san Giovanni Paolo II

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

- 157 Jean-Michel Maldamé, *Création et créationnisme*, Namur: Edition Fidélité 2014 (**Călin SĂPLĂCAN**)
- 159 John W. O'Malley, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Milano: Vita e Pensiero 2013, 384 p. (**Simona Ștefana ZETEA**)
- 163 Ana Victoria Sima, *Affirming Identity. The Romanian Greek-Catholic Church at the Time of the First Vatican Council*, Milano: Vita e Pensiero 2013, 442 p. (**Lucian TURCU**)
- 169 Ioan Tamaș, *Lecții de Drept Canonic*, Iași: Sapientia 2013, 640 p. (**William A. BLEIZIFFER**)

173 PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE

PRINCIPI DI INTERPRETAZIONE DEL *CODEX CANONUM ECCLESiarUM ORIENTALIUM*

DIMITRIOS SALACHAS¹

RÉSUMÉ : *Principes d'interprétation du Codex canonum Ecclesiarum orientarium.* La publication du CCEO, en 1990, a constitué un moment important pour toutes les Églises orientales catholiques, de même que pour leurs institutions et hiérarchies : à partir de ce moment-là, ces églises avaient à leur disposition un instrument juridique capable de régler l'ensemble de leur activité juridique. Un quart de siècle après, cet article répond à des questions relatives à la mise en pratique des directives canoniques et à l'applicabilité du code dans ces Églises. En même temps, il souligne les principes interprétatifs du CCEO, principes qui ont conduit à une juste compréhension et interprétation de celui-ci. En ce qui concerne l'application de la norme, une question préliminaire et une condition préalable est l'interprétation correcte du code, que l'auteur de l'article envisage en trois directions fondamentales: a) le cas où le texte du canon présente des ambiguïtés et des doutes; b) le cas où la loi n'a pas une prescription expresse; c) si un problème devait survenir dans le contexte des relations interecclésiales des deux codes (CIC et CCEO).

Mots-clés : Code canonique oriental, promulgation, interprétation, source de droit, canon, application, *mens legislatoris*, l'égalité de dignité, *lacuna legis*, droit supplétif, relations interrégionales, tradition, droit commun, droit particulier.

REZUMAT: *Principii de interpretare ale Codex canonum Ecclesiarum orientarium.* Publicarea CCEO, în 1990, a constituit un moment important pentru toate Bisericile orientale catolice, precum și pentru instituțiile și ierarhiile lor: începând cu acest moment, aceste biserici aveau la dispoziție un instrument juridic în stare a reglementa activitatea lor juridică în ansamblu. Un sfert de veac mai târziu, acest articol răspunde unor întrebări relativ la punerea în aplicare a directivelor canonice și la aplicabilitatea Codului în aceste Biserici. În același timp, subliniază

¹ Esperto in diritto canonico orientale; consultore di varie congregazioni e dicasteri romani; professore in varie università pontificali di Roma; autore di vari libri e articoli di specialità; Esarca apostolico di Atene.

principiile de interpretare ale CCEO, principii care au dus la o corectă înțelegere și interpretare a acestuia. În ceea ce privește aplicarea normei, un aspect preliminar și o condiție prealabilă este interpretarea corectă a codului, pe care autorul articolului o întrevăde în trei direcții fundamentale: a) cazul în care textul canonului prezintă ambiguități și dubii; b) cazul în care legea nu presupune o anume prescripție; c) dacă ar fi să intervină o problemă în cadrul relațiilor interecleziale ale celor două coduri (CIC et CCEO).

Cuvinte cheie: cod canonic răsăritean, promulgare, interpretare, izvor de drept, canon, aplicare, *mens legislatoris*, egală demnitate, *lacuna legis*, drept supleant, relații interrituale, tradiție, drept comun, drept particular.

La publicazione del CCEO rappresentò, e continuerà a rappresentare un momento di verifica, compito che incombe a tutte le Chiese orientali cattoliche e le loro istituzioni, specie alle loro gerarchie. Il santo padre Benedetto XVI, il 10 ottobre, rivolgendosi ai partecipanti al Convegno di studio promosso dal Pontificio consiglio per i testi legislativi ha sottolineato in occasione del XX° anniversario della promulgazione:

«Questa ricorrenza ventennale non è solo un evento celebrativo per conservarne la memoria, bensì provvida occasione di verifica, alla quale sono chiamate anzitutto le Chiese orientali cattoliche *sui iuris* e le loro istituzioni, specie le gerarchie. Al riguardo, la costituzione apostolica *Sacri canones* già prevedeva gli ambiti di verifica. Si tratta di vedere in quale misura il codice abbia avuto effettivamente forza di legge per tutte le Chiese orientali cattoliche *sui iuris* e come sia stato tradotto nell'attività della vita quotidiana delle Chiese orientali; come pure in quale misura la potestà legislativa di ciascuna Chiesa *sui iuris* abbia provveduto alla promulgazione del proprio diritto particolare, tenendo presenti le tradizioni del proprio rito, come pure le disposizioni del Concilio Vaticano II»².

Nel contesto di questi interrogativi un problema preliminare e un presupposto necessario sono l'esatta interpretazione delle norme codiciali. Perciò sono da esaminare i principi e i criteri di interpretazione del codice, specialmente in tre casi:

- a) qualora il testo di una legge presentasse dubbi ed oscurità;
- b) qualora per una certa cosa mancasse un'espressa prescrizione di legge;
- c) qualora sorgesse un problema nei rapporti interecclesiali nel contesto dei due codici (CIC e CCEO).

² *L'Osservatore Romano* 10/10/2010, 8.

Anzitutto «interpreta autenticamente le leggi il legislatore e colui al quale è stata conferita dallo stesso la potestà di interpretare autenticamente» (can. 1498). Nelle Chiese patriarcali e arcivescovili maggiori l'interpretazione autentica delle leggi del sinodo dei vescovi compete al sinodo stesso, e fino al futuro sinodo al patriarca o all'arcivescovo maggiore dopo aver consultato il sinodo permanente (can. 112,§2).

Per il caso di una legge che presenta dubbi ed oscurità, il can. 1499 stabilisce: «Le leggi devono essere intese secondo il significato proprio delle parole, considerato nel testo e nel contesto; se questo è rimasto dubbio e oscuro, si deve intendere secondo i luoghi paralleli, se ce ne sono, il fine e le circostanze della legge e *la mente del legislatore*». Per il caso della mancanza di un'espressa prescrizione di legge per una certa cosa, il can. 1501 stabilisce: «Se su una certa cosa manca un'espressa prescrizione di legge, la causa, se non è penale, è da dirimersi *secondo i canoni dei sinodi e dei santi padri*, la legittima consuetudine, i principi generali del diritto canonico applicati con equità, la giurisprudenza ecclesiastica, la comune e costante dottrina canonica».

In questo non sempre facile procedimento è di massima importanza e necessità di prendere in debita considerazione ricorrendo alla *mens legislatoris*, cioè del servo di Dio Giovanni Paolo II, autore di entrambi i codici, che appare chiara nelle due sue costituzioni apostoliche *Sacrae disciplinae leges* e *Sacri canones*, con le quali ha promulgato, nel 1983, il CIC e, nel 1990, il CCEO, ma anche nel suo magistero in genere. Inoltre negli *Acta* delle due commissioni pontificie di revisione, pubblicati nei Periodici ufficiali *Communicationes* (per il CIC) e *Nuntia* (per il CCEO) si può conoscere l'*iter* di elaborazione e formulazione definitiva di ciascun canone. Infine, dopo la promulgazione dei due codici, «spetta al Pontificio consiglio dell'interpretazione dei testi legislativi di proporre la interpretazione autentica, confermata dall'autorità pontificia, delle leggi universali della Chiesa, dopo aver sentito nelle questioni di maggiore importanza i dicasteri competenti circa la materia presa in esame» (cost. apost. *Pastor Bonus*, art. 155). «A richiesta degli interessati, questo Consiglio decide se le leggi particolari e i decreti generali, emanati da legislatori al di sotto della suprema autorità, siano conformi alle leggi universali della Chiesa» (cost. apost. *Pastor Bonus*, art. 158).

Mi riferirò in modo particolare alla *mens legislatoris* come viene espressa nella cost. apost. *Sacri canones*, del 18 ottobre 1990, con il quale il romano pontefice Giovanni Paolo II ha promulgato il *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*³, e ad

³ *Acta Apostolicae Sedis [AAS]* 82 (1990) 1033-1044: *Enchiridion Vaticanum: Documenti ufficiali della Santa Sede* 1990 [EV], 12, EDB, 1992, 507-530.

altri relativi documenti, con i dovuti riferimenti alle norme generali in entrambi i Codici, orientale e latino.

Perciò, ci si chiede in modo più preciso in quale misura la *mens legislatoris* debba essere presa in considerazione nella interpretazione in genere del codice, e in particolare qualora fossero rimasti punti dubbi o oscuri oppure dissensi in pratica nei suoi rapporti con il Codice latino, cioè nei rapporti «interrituali» e «interecclesiali» oppure qualora ci fosse una *lacuna legis*. Per «mente del legislatore» s'intende «il particolare motivo che, nell'esercizio delle sue pubbliche funzioni, lo ha indotto ad emanare una determinata legge con quel preciso significato e contenuto, e la sua attesa circa il modo di comprendere e di applicare la legge stessa. Nel ricercare la *mens legislatoris*, giova molto considerare la sua mentalità, i suoi atteggiamenti e i motivi ispiratori di tutta la sua attività di governo, oltre che di quella specificamente legislativa»⁴.

La *mens* teologica, pastorale, ecumenica e giuridica del Legislatore è da ricercare in ciascuno dei 1546 canoni che compongono il CCEO, poiché nella vita della Chiesa – mistero di comunione – fine primo ed ultimo dell'applicazione di ogni legge canonica è *la salus animarum, suprema lex*. In ciascuno dei trenta titoli del codice e in ciascun canone bisogna sempre cercare la *remota et proxima ratio theologica*.

La *mens legislatoris* nell'atto di promulgazione del CCEO

Sono significative le prime parole con le quali inizia l'atto di promulgazione del CCEO, cioè la cost. apost. *Sacri canones*, sottolineando che i canoni della Chiesa sono *sacri* e non pure *leges* giuridiche, perché, come afferma il can. 1 del VII° Concilio ecumenico di Nicea II (787) – citato nella cost. apost. – nell'emanarli, «i nostri santi padri sono stati illuminati da un solo e medesimo Spirito», e perché stabiliscono «quanto è vantaggioso per noi», cioè riguardano e mirano alla santificazione delle anime nostre; perciò, affermano i padri niceni, «gioiosamente accogliamo nel nostro cuore i divini canoni e conserviamo integre le loro disposizioni»⁵.

La finalità ultima della disciplina canonica non è solo di garantire l'ordine e la retta organizzazione della Chiesa come *societas perfecta*, ma – come già detto – per promuovere la santificazione e la salvezza delle anime, che deve sempre essere

⁴ L. Chiappetta, *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Roma 1994, 656.

⁵ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* [COeD] (a cura di G. Alberigo/ G. L. Dossetti/ P. P. Ioannou/ C. Leonardi/ P. Prodi), Bologna 1991, 139; Cf. anche Cost. apost. *Sacri canones*, *AAS* 82 (1990) 1033-1034; *EV* 12/507-508.

nella Chiesa la *suprema lex*; in questo senso i *sacri canoni* appartengono alla sacra tradizione della Chiesa. Nell'antichità, il primo atto di ogni concilio ecumenico era di confermare i canoni precedentemente emanati; il can. 1 del IV° Concilio ecumenico di Calcedonia (451) afferma: «Abbiamo decretato che i canoni stabiliti dai santi Padri in tutti i concili tenuti fino a questo momento debbano restare in vigore»⁶. Anche le consuetudini ecclesiastiche sono *sacre*, perché rispondono all'attività dello Spirito Santo. Perciò, il can. 6 del I° Concilio ecumenico di Nicea (325) ordina che «siano mantenute le antiche consuetudini»⁷, «perché sono introdotte dai nostri santi padri» (cf. can. 2 del II Concilio ecumenico di Costantinopoli [381])⁸.

In conformità a questa tradizione, il can. 1506 del CCEO afferma che, «una consuetudine della comunità cristiana, nella misura in cui risponde all'attività dello Spirito Santo nel corpo ecclesiale, può ottenere forza di diritto»; perciò le consuetudini centenarie o immemorabili non sono revocate e restano in vigore (cf. CCEO, can. 6,2°).

Inoltre è manifesta la *mens theologica legislatoris* nell'inserire le norme generali nei due ultimi titoli del CCEO (XXIX° e XXX°) come necessaria appendice, volendo così sottolineare che le norme generali giuridiche di diritto servono come *Instrumentum laboris* per comprendere ed interpretare i canoni contenuti nell'intero Codice, mentre, dopo i sei canoni preliminari, il titolo I del CCEO inizia trattando dei fedeli cristiani e di tutti i loro diritti e doveri nella Chiesa.

La mens legislatoris nel promulgare due codici nell'unica Chiesa cattolica come fonte ispiratrice di interpretazione

Per delineare i principi fondamentali di interpretazione ed applicazione del *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*, occorre anzitutto conoscere la *mens legislatoris* nel promulgare nella Chiesa universale due codici, uno per le Chiese orientali cattoliche, e uno per la Chiesa latina. Nella cost. apost. *Sacri canones*, il pontefice esplicita l'intenzione dei papi in merito: «Fin dall'inizio – afferma – della codificazione canonica delle Chiese orientali, la stessa costante volontà dei

⁶ COeD, 87. È significativo che anche il papa Giovanni XXIII, nel indire il Concilio Vaticano II, lo ha inserito nella *continuitas traditionis*, affermando: «Abbiamo ritenuto essere ormai maturi i tempi per offrire alla Chiesa cattolica e al mondo il dono di nuovo Concilio ecumenico in aggiunta ed in continuazione della serie dei venti grandi concili, riusciti lungo i secoli una vera provvidenza celeste ad incremento di grazia e di progresso cristiano»: Cost. apost. *Humanae salutis*, AAS 54 (1962) 5-13; EV 1, 6*.

⁷ COeD, 9.

⁸ COeD, 32.

romani pontefici di promulgare due codici, uno per la Chiesa latina e l'altro per le Chiese orientali cattoliche, dimostra molto chiaramente che essi volevano conservare ciò che è avvenuto per provvidenza divina nella Chiesa, cioè che essa, riunita da un unico Spirito, deve respirare come con due polmoni dell'Oriente e dell'Occidente e ardere nella carità di Cristo come con un solo cuore composto da due ventricoli»⁹.

Non si tratta di una dichiarazione retorica, bensì di una conseguenza di coerenza che corrisponde in pieno alla natura della Chiesa, specialmente qual è proposta dal magistero del Concilio Vaticano II in genere, e in modo particolare dalla sua dottrina ecclesiologicala, che ebbe la sua più ampia e completa formulazione. Sin dal primo momento dell'*Iter* della codificazione orientale, nel 1927, il papa Pio XI si è rifiutato categoricamente di accettare l'idea allora prevalsa in curia, cioè di un codice unico, comune alla Chiesa latina e alle Chiese orientali, e ritenne che la codificazione del diritto canonico orientale non solo era necessaria, ma la annoverò tra gli affari più urgenti del suo pontificato, e decretò di presiederla lui stesso¹⁰. Un unico codice significherebbe la prevalenza e predominanza nella Chiesa universale del diritto latino, riducendo in pratica la disciplina orientale ad una appendice.

I romani pontefici per rispondere alle preoccupazioni degli orientali e alle loro istanze di evitare il pericolo o anche solo il sospetto di una latinizzazione del diritto di queste Chiese, hanno voluto un codice tipicamente orientale, che fosse conforme alle particolarità tradizionali di queste Chiese¹¹. Parimenti, in questi due ultimi secoli, è chiarissima l'intenzione costante e ferma dei romani pontefici a riguardo della fedele custodia e diligente osservanza di tutti i riti orientali che derivano dalle cinque grandi tradizioni, alessandrina, antiochena, caldea, armena e costantinopolitana, alle quali appartengono oggi le ventidue Chiese orientali *sui iuris*¹².

⁹ *AAS* 82 (1990) 1037; *EV* 12, 516.

¹⁰ Cfr. *Prefazione al CCEO: AAS* 82 (1990) 1050; *EV* 12, 40.

¹¹ Cfr. R. Metz, «La seconde tentative de codifier le droit des Eglises orientales catholiques au XXe siècle, Latinisation ou identité orientale?», *L'Année canonique*, 23 (1979), 298-299.

¹² Le Chiese orientali cattoliche sono le seguenti: alla tradizione alessandrina appartengono la Chiesa Patriarcale Copta e la Chiesa Metropolitana *sui iuris* Etiopica. Alla tradizione antiochena, le Chiese Patriarcali Siriaca e Maronita, e la Chiesa Arcivescovile Maggiore *sui iuris* Siro-Malankarense. Alla tradizione armena, la Chiesa Patriarcale Armena. Alla tradizione caldea, la Chiesa Patriarcale Caldea e la Chiesa Arcivescovile Maggiore Siro-Malabarese. Alla Tradizione Costantinopolitana (Bizantina), la Chiesa Patriarcale Melchita, la Chiesa Arcivescovile Maggiore Ucraina, la Chiesa Arcivescovile Maggiore *sui iuris* Romena, le Chiese Metropolitane *sui iuris* Rutena e Slovacca, e le Chiese minori Bielorussa, Bulgara, Ellenica, Ungherese, Italo-albanese, Serba, Albanese, Macedone e Russa: queste ultime non hanno ancora una chiara struttura di Chiese *sui iuris*.

Quanto alla redazione stessa del CCEO, il papa Giovanni Paolo II dà atto che, «questo Codice lo hanno fatto gli stessi orientali, secondo i desideri espressi dal nostro predecessore Paolo VI nella solenne apertura dei lavori della Commissione (*AAS* 66 [1974], 246)»¹³. Ovviamente ciò non vuol dire che sono gli orientali i legislatori di questo codice comune, ma ne sono gli ordinatori, i compilatori, i redattori¹⁴.

I principi direttivi per la revisione del codice di diritto canonico orientale, approvati dalla Plenaria della commissione di revisione, e in seguito confermati dal supremo legislatore, confermano questa intenzione di Paolo VI con questi termini:

«1. Ovviamente il codice deve essere orientale, primo perché esso va diretto agli orientali, e secondo, perché su ciò esiste una prescrizione conciliare. Infatti, nel decreto *Orientalium ecclesiarum* si afferma che le leggi devono essere orientali, cioè *moribus suorum fidelium magis sint congruae atque ad bonum animarum consulendum aptiores* (OE 5).

«2. Il codice orientale dovrebbe ispirarsi ed esprimere la disciplina contenuta a) nella tradizione apostolica, b) nei canoni dei concili e sinodi orientali, c) nelle collezioni canoniche orientali e nelle norme consuetudinarie comuni alle Chiese orientali e non cadute in disuso.

«3. In caso di eventuali lacune per completare le fonti di cui al numero precedente e per rendere il futuro codice conforme alle esigenze attuali si potrà ricorrere, se è necessario, alle altre fonti giuridiche ecclesiastiche»¹⁵.

Il fatto stesso dunque della promulgazione di due codici implica necessariamente anche un'autentica interpretazione da parte del legislatore e da colui al quale è stata conferita dallo stesso la potestà di interpretare autenticamente (can. 1498,§1). Due codici i quali, basati sull'unica fede cattolica e la divina costituzione della Chiesa universale, rispecchiano la legittima diversità di discipline canoniche d'oriente e d'occidente, munite di proprie fonti remote e prossime.

La mens legislatoris nell'affermare e salvaguardare l'autonomia, la pari dignità e le reciproche relazioni tra i due codici

L'autonomia e la pari dignità dei due codici è la conseguenza dell'autonomia e della pari dignità della Chiesa latina e delle Chiese orientali cattoliche. Nella

¹³ Cost. apost. *Sacri canones*, *AAS* 82 (1990) 1041: *EV* 12, 526.

¹⁴ Paolo VI nella solenne apertura dei lavori della Commissione aveva dichiarato che «*viri Commissioni addicti ipsarum legum sunt ordinatores, non auctores seu factores*»: *AAS* 66 (1974), 247.

¹⁵ *EV* 5, 123 - 125.

comunione cattolica, la Chiesa latina e le Chiese orientali godono di pari dignità. Lo afferma esplicitamente il decreto OE ai nn. 3 e 5: «Queste Chiese particolari, sia di oriente che d'occidente, sebbene siano in parte tra loro differenti in ragione dei cosiddetti riti, cioè per la liturgia, per la disciplina ecclesiastica e il patrimonio spirituale, tuttavia sono in egual modo affidate al pastorale governo del romano pontefice, il quale per volontà divina succede al beato Pietro nel primato sulla Chiesa universale. *Esse quindi godono di pari dignità*, così che nessuna di loro prevale sulle altre per ragione del rito, e godono degli stessi diritti e sono tenute agli stessi obblighi, anche per quanto riguarda la predicazione del Vangelo in tutto in mondo, sotto la direzione del romano pontefice».

Il nuovo codice orientale non è un codice di minore stabilità di quello latino. Lo afferma lo stesso legislatore nella cost. apost. *Sacri canones*: «Da questo deriva la necessità che i canoni del codice delle Chiese orientali cattoliche abbiano la stessa fermezza delle leggi del codice di diritto canonico della Chiesa latina, cioè che rimangano in vigore finché non siano abrogati o non siano cambiati dalla superiore autorità della Chiesa per giuste cause, la cui ragione più grave certamente è quella della piena comunione di tutte le Chiese orientali (cattoliche ed ortodosse) con la Chiesa cattolica, la quale del resto corrisponde al fervente desiderio dello stesso nostro Salvatore Gesù Cristo»¹⁶ nella sua preghiera «*ut unum sint*».

Il can. 1 del CCEO dichiara che, «i canoni di questo codice riguardano tutte e sole le Chiese orientali cattoliche, a meno che, per quanto riguarda le relazioni con la Chiesa latina, non sia espressamente stabilito diversamente». Già in questo canone riecheggia implicita la *mens legislatoris* circa i criteri di interpretazione dei canoni del codice circa la 'massima fedeltà', voluta dal Concilio Vaticano II, nel conservare lo stesso patrimonio disciplinare da parte di tutte le Chiese orientali cattoliche, mentre richiede che esse 'procurino di ritornare alle avite tradizioni' qualora 'per circostanze di tempo o di persone' fossero indebitamente venute meno» (OE, n. 6).

Per interpretare questo canone bisogna confrontarlo con il corrispondente can. 1 del nuovo codice di diritto canonico della Chiesa latina (CIC 1983), secondo il quale «i canoni di questo codice riguardano la sola Chiesa latina». La definizione dei limiti personali dell'efficacia dei due codici si effettua in modo diverso. Mentre il codice latino afferma in modo assoluto di obbligare soltanto la Chiesa latina, quello orientale ammette delle eccezioni, le quali però devono essere ammesse espressamente, in quanto «non sembra che il codice orientale possa obbligare i latini direttamente per la sola natura delle cose in esso regolamentate (*ex natura rei*)»¹⁷. Da

¹⁶ EV 12, 512.

¹⁷ P. Erdö, Questioni interrituali del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima), *Periodica de re canonica* [Periodica] 84, 1995, 318.

questa diversa parzialmente formulazione del primo canone nei due codici nascono effettivamente dei problemi di interpretazione e di applicazione in materia specie di relazioni interrituali tra cattolici, orientali e latini, dato che si tratti di *duo systemata legalia diversa*¹⁸.

A prescindere per il momento da questi vari problemi, la duplice codificazione capovolge definitivamente un principio in vigore sin dal 1742. La duplice codificazione intende significare che nell'ecclesiologia cattolica, la Chiesa latina non è più considerata sinonimo della Chiesa universale, non prevale sulle altre Chiese cattoliche orientali, e che le leggi della Chiesa latina non sono le leggi universali della Chiesa cattolica. Non vige più il principio della *praestantia ritus latini*, sancito da Benedetto XIV nella cost. apost. *Etsi pastoralis* (1742), e nella lettera enciclica *Allatae sunt* (1755); secondo quel principio, *Ritus enim latinus propter suam praestantiam, eo quod sit ritus Sanctae Romanae Ecclesiae omnium Ecclesiarum Matris et Magistrae, sic supra Graecum ritum praevalet...*, e *Cum latinus ritus is sit, quo utitur Sancta Romana Ecclesia, quae est et magistra aliarum Ecclesiarum, reliquis omnibus Ritibus praeferrri debet...*¹⁹. Nel campo giuridico la *praestantia ritus latini* incideva sull'interpretazione stessa della normativa canonica degli orientali, nel senso che tutto ciò che non era conforme alla *mens giuridica* latina non era pienamente e autenticamente cattolico. La disciplina orientale era ritenuta autenticamente cattolica, solo qualora fosse conforme a quella latina.

Inoltre, la duplice codificazione intende significare il nuovo *status* ecclesiologico e giuridico delle Chiese orientali che sono in piena comunione con la sede apostolica di Roma, *status* distinto da quello della Chiesa latina. Secondo la cost. apost. *Sacri canones*, cioè «consta anche dalle varie forme della costituzione gerarchica delle Chiese orientali, tra le quali risaltano singolarmente le Chiese patriarcali nelle quali i patriarchi e i sinodi sono partecipi, per diritto canonico, della suprema autorità della Chiesa (*iure canonico supremae Ecclesiae auctoritatis participes sunt*). A chi apre il codice immediatamente appare, sotto queste forme delimitate da un solo titolo, sia il volto proprio di ciascuna Chiesa orientale sancito dalla legge canonica, sia lo *status sui iuris* e la piena comunione con il romano pontefice, successore di Pietro, il quale, in quanto presiede alla comunione universale della carità, tutela le legittime varietà e insieme veglia affinché tutto ciò che è particolare non solo non nuoccia all'unità, ma piuttosto la serva (LG 13)»²⁰.

¹⁸ F. J. Urrutia, *Canones praeliminares Codicis (CIC). Comparatio cum canonibus praeliminaribus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium (CC)*, *Periodica* 81, 1992, 158.

¹⁹ CIC, *Fontes* I, 739; CIC *Fontes* II, 459; cf. I. Zuzek, *Incidenza del Codex canonum Ecclesiarum orientalium nella storia moderna della Chiesa universale*, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, *Acta Symposii internationalis iuris canonici*, Roma 1994, 694-695.

²⁰ Cost. apost. *Sacri canones*: *AAS* 82 (1990) 1037; *EV* 12, 517.

Dunque, la duplice codificazione nella Chiesa cattolica esprime il concetto cattolico di unità e di comunione universale, e allo stesso tempo di autonomia giuridica, sebbene relativa, delle Chiese d'Oriente e d'Occidente nella linea e nell'esperienza della Chiesa antica, unite, tuttavia, perfettamente nella fede, nella vita sacramentale e nella divina costituzione della Chiesa, *sede romana moderante*, qualora fossero sorti tra loro dissensi circa la fede o la disciplina (cf. UR 14).

Questa duplice codificazione nell'unica Chiesa cattolica ha un fondamento teologico chiaramente formulato nei documenti del Concilio Vaticano II: La costituzione dogmatica sulla Chiesa (LG, 23d) si riferisce a varie Chiese, tra cui soprattutto le antiche Chiese patriarcali, in vari luoghi fondate dagli apostoli e dai loro successori, che durante i secoli si sono costituite in molti gruppi, organicamente uniti dalla propria gerarchia, «i quali, salva restando l'unità della fede e l'unica divina costituzione della Chiesa universale, godono di una propria disciplina, di un proprio uso liturgico, di un patrimonio teologico e spirituale proprio».

Conseguenza diretta nel campo giuridico di questo principio ecclesiologico è la dichiarazione solenne dello stesso Concilio nel decreto sulle Chiese orientali (OE 5), secondo il quale «le Chiese d'oriente come anche d'occidente hanno il diritto e il dovere di reggersi (*se regendi*) secondo le proprie discipline particolari, poiché si raccomandano per veneranda antichità, sono più corrispondenti ai costumi dei loro fedeli e più adatte a provvedere al bene delle loro anime». Il suddetto diritto e dovere *se regendi secundum proprias disciplinas* comporta una propria superiore autorità e autonomia interna, ossia una propria potestà legislativa, amministrativa e giudiziaria, salva restando la suprema autorità della Chiesa universale, che risiede per volontà di Cristo nel ministero del successore di Pietro e nel collegio dei vescovi in comunione con lui.

Il CCEO è un codice unico e comune per tutte e sole le Chiese orientali cattoliche, di qualsiasi grado di *status sui iuris*. «Come tale il CCEO, secondo il principio di sussidiarietà, lascia ampio spazio *allo ius particulare*»²¹. Infatti, il nuovo codice si è limitato alla codificazione della disciplina comune a tutte le Chiese orientali, lasciando ai loro vari organismi la facoltà di regolare con un diritto particolare le altre materie, non riservate alla sede apostolica²². È da notare che il CCEO rinvia al «diritto particolare» circa cento ottanta volte.

Gli orientali cattolici, perciò, sono tenuti ad osservare i canoni del CCEO, «a meno che, per quanto riguarda le relazioni con la Chiesa latina, non sia espressamente stabilito diversamente» (*aliud expresse statutur*). Questa clausola è

²¹ *Nuntia* 22, 1986, 14.

²² Cfr. Principi direttivi per la revisione del CICO, *EV* 5, 135.

stata giustamente aggiunta per effettuare il necessario collegamento fra i due codici nei casi sempre più frequenti di relazioni interrituali. Tuttavia la clausola ha introdotto in questa materia un'assoluta tassatività. Di conseguenza una clausola simile dovrebbe essere intesa anche per il can. 1 del codice latino, cioè i canoni del codice latino riguardano la sola Chiesa latina, a meno che, per quanto riguarda le relazioni con le Chiese orientali, non sia espressamente stabilito diversamente.

Infatti il CCEO comprende in modo tassativo delle norme che si riferiscono *expresse* anche ai fedeli latini. Infatti la Chiesa latina viene espressamente ed esplicitamente menzionata con la formula *etiam Ecclesia latina* in nove canoni (cann. 37, 41, 207, 322, §1, 432, 696, §§ 1 e 2, 830 §1, 916, §5, 1465); il CIC in più numerosi canoni si riferisce *expresse* anche alle Chiese orientali e ai fedeli orientali (cann. 111 §1, 112 §2, 214, 372 §2, 383 §2, 450 §1, 476, 479 §2, 518, 535 §2, 884, §3, 846 §2, 923, 991, 1015 §2, 1109, 1127, §1, 1248 §1)²³.

Pertanto, un ulteriore punto che richiede una esatta interpretazione è in quale misura il codice orientale vincola anche i fedeli latini nei casi in cui ciò non viene *expresse* stabilito. Riteniamo che l'effetto del codice orientale con riguardo ai fedeli latini, non si esaurisce nelle norme che li menzionano espressamente²⁴.

«Ci sono anche altri canoni in cui, sebbene la Chiesa latina non sia espressamente nominata, essa viene inclusa come una Chiesa *sui iuris*, quantunque diversa dai quattro tipi di Chiese sui iuris previsti dal CCEO (can. 174). Per esempio il can. 193 tratta della cura pastorale di un vescovo eparchiale per i fedeli di un'altra Chiesa *sui iuris* (che hanno il loro domicilio nella propria circoscrizione ecclesiastica): Un vescovo latino ha il dovere di darsi da fare perché i suoi fedeli orientali 'mantengano, coltivino e osservino il proprio rito e abbiano relazioni con la propria superiore autorità'. Il CCEO riguarda la Chiesa latina, sia nei suoi membri individuali che come collettività, nei cann. 29-41, in merito all'iscrizione a una Chiesa *sui iuris* e alla conservazione dei riti. Parecchi canoni richiedono unità di azione pastorale da parte dei vescovi che hanno potere di governo nello stesso territorio, senza riguardo al rito e quindi comprendono anche la Chiesa latina: questo avviene per la disciplina della Chiesa in generale e

²³ Cfr. M. Brogi, Il nuovo Codice orientale e la Chiesa latina, *Antonianum* 66, 1991, 35-61; M. Brogi, I cattolici orientali nel *Codex Iuris Canonici*, *Antonianum* 58, 1983, 218-243; M. Brogi, Il diritto all'osservanza del proprio rito (CIC, can. 214), *Antonianum* 68, 1993, 108-119; M. Brogi, Cura pastorale di fedeli di altra Chiesa *sui iuris*, *Revista Española de Derecho Canónico* [REDC] 53, 1996, 119-131; G. Nedungatt, A New Code for the Oriental Churches, *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 55, 1991, 340-343; G. Nedungatt, Presentazione del CCEO: *EV* 12, 897-900; I. Zuzek, Presentazione del *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*, *Monitor Ecclesiasticus* 115, 1990, 519-612, spec. 606-608.

²⁴ Cf. P. Erdö, Questioni interrituali del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima), *Periodica* 84, 1995, 320.

la promozione dell'unità dei cristiani (CCEO, can. 84,§1), per fissare le offerte per le celebrazioni e le tasse (can. 1013,§2) e per l'uniformità delle leggi penali (can. 1405,§3). I superiori degli istituti religiosi della Chiesa latina che ammettono candidati orientali nei loro istituti devono osservare il can. 517,§2 del CCEO (che richiede la licenza della sede apostolica). La stessa norma vige anche per l'ammissione di candidati orientali in monasteri latini (can. 451)»²⁵.

Indirettamente vincolano anche i latini – soprattutto quelle autorità ecclesiastiche che hanno potestà di governo su fedeli orientali – tutte quelle leggi che determinano la condizione giuridica della persona «in seno alla comunità ecclesiastica, riconoscendone o negandone l'idoneità a porre determinati atti, come ad esempio la minore o maggiore età, o lo stato libero; essi vanno ovviamente rispettati da qualsiasi superiore ecclesiastico, sia egli orientale ovvero latino»²⁶. Inoltre è da notare che nelle norme generali in ambedue i codici, ci sono alcuni casi in cui i canoni del CCEO possono essere usati per risolvere dubbi o chiarificare oscurità sorte nei canoni riguardanti la stessa materia nel CIC²⁷.

Sotto l'aspetto ecumenico, da segnalare che il CCEO non riguarda le Chiese orientali ortodosse che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica. Il can. 1 del CCEO dichiara, dunque, che «i canoni di questo Codice riguardano tutte e sole le Chiese orientali cattoliche»; l'aggettivo «cattoliche» fu giudicato necessario, altrimenti potrebbe lasciar credere che il codice vige anche per le Chiese orientali ortodosse²⁸. Il canone corrisponde ai principi direttivi per la revisione del CICO, approvati dai membri della commissione, il 23 marzo 1974, tra i quali viene affermato, sotto il titolo «Carattere ecumenico del CICO», che «il futuro Codice dichiarerà di valere solo per coloro che appartengono legittimamente ad una Chiesa orientale cattolica»²⁹. Lo conferma il can. 1490, secondo il quale sono tenuti alle leggi meramente ecclesiastiche i battezzati nella Chiesa cattolica o in essa accolti.

La mens legislatoris circa il diritto suppletorio nella interpretazione dei due codici in caso di *lacuna legis*

Bisogna innanzitutto precisare che, pur quando non vi sia una specifica norma applicabile a un caso concreto, non si è pertanto in presenza di una

²⁵ G. Nedungatt, Presentazione del CCEO: *EV* 12, 899-900.

²⁶ M. Brogi, *Il nuovo Codice orientale e la Chiesa latina*, 55.

²⁷ Cfr. J. Abbass, Canonical Interpretation by recourse to “Parallel Passages”: a Comparative Study of the Latin and Eastern Codes, *The Jurist* 51, 1991, 2, 294.

²⁸ Cf. *Nuntia* 10, 1980, 88.

²⁹ *Nuntia* 3, 1976, 5; *Nuntia* 10, 1980, 88.

lacuna legis, se esiste una norma consuetudinaria universale o particolare. Per quanto attiene alle fonti di diritto suppletorio, previste per integrare le lacune del sistema normativo, bisogna ancora precisare che in linea generale il CCEO, sebbene posteriore, non è fonte di interpretazione del CIC, e il CIC non è fonte di interpretazione del CCEO. Cioè l'interprete non è affatto tenuto a ricorrere necessariamente all'uno o all'altro codice. Si tratta – come abbiamo detto – di *duo systemata legalia diversa*.

Tuttavia entrambi i Codici enunciano alcuni principi giuridici a disposizione dell'interprete, sempre validi in caso di *lacuna legis*:

Il can. 1501, sopra citato, del CCEO stabilisce che: «Se su una certa cosa manca un'espressa prescrizione di legge, la causa, se non è penale, è da dirimersi *secondo i canoni dei sinodi e dei santi padri*, la legittima consuetudine, i principi generali del diritto canonico applicati con equità, la giurisprudenza ecclesiastica, la comune e costante dottrina canonica». Per canoni dei sinodi e dei santi padri s'intende il diritto antico delle Chiese orientali.

Il CIC nel corrispondente can. 19, stabilisce che: «Se su una determinata materia manca una espressa disposizione di legge sia universale sia particolare o una consuetudine, la causa, se non è penale, è da dirimersi *tenute presenti le leggi date per casi simili*, i principi generali del diritto applicati con equità canonica, la giurisprudenza e la prassi della curia romana, il modo di sentire comune e costante dei giuristi».

Il can. 1501 del CCEO non fa cenno alle leggi date per casi simili, bensì ai *sacri canones* dei sinodi e dei santi padri, ponendo il dubbio sulla possibilità del ricorso all'analogia legale come fonte suppletiva. Ancora più discussa è la possibilità del ricorso a questa tecnica usando le norme parallele dell'altro codice. Inoltre, il can. 1501 del CCEO usa l'espressione «giurisprudenza ecclesiastica» al posto «di giurisprudenza e prassi della Curia romana». Inoltre non esiste nel CIC la norma restrittiva di indole penale del can. 1404,§2 del CCEO, secondo la quale «non è lecito estendere una pena da persona a persona o da caso a caso, anche se c'è una ragione uguale, anzi più grave»³⁰.

Riteniamo pertanto che in caso di *lacuna legis* il principio dell'interpretazione canonica per mezzo del ricorso ai «testi paralleli» o «ai testi simili» potrebbe aiutare alla complementarietà delle due normative. I luoghi paralleli possono essere un criterio sussidiario di interpretazione, non solo qualora su una determinata materia mancasse una espressa disposizione di legge sia universale sia particolare (*lacuna legis*), ma anche qualora fosse rimasto un dubbio o oscurità circa il senso di una legge già in vigore.

³⁰ Cfr. *Codice di diritto canonico e leggi complementari, Commento*, Roma 2004, 86-87.

Per «luoghi paralleli», s'intende «quei luoghi o passi che trattano la medesima materia sotto altro aspetto e in circostanze diverse, ovvero usano le stesse espressioni»³¹. Quanto al codice latino, si osserva che, «tali luoghi possono ritrovarsi non solo nel codice, ma anche in altre leggi vigenti non contenute in esso, com'è ovvio da sé e come risulta implicitamente dal testo del nuovo canone, che, riportando *ad litteram* il canone precedente (CIC 1917, can. 18), fa un'omissione significativa. Non dice più '*luoghi paralleli nel Codice*', ma 'i luoghi paralleli' in genere, comprendendo in tal modo sia i luoghi paralleli esistenti nel codice, sia quelli esistenti in altre leggi»³². Altri «luoghi paralleli» per il CIC possono trovarsi nel CCEO, e viceversa, tenendo specialmente conto che ambedue i codici in vigore sono stati promulgati dallo stesso supremo legislatore, il quale non può contraddire se stesso.

Inoltre, qualora fosse rimasto dubbio o oscurità circa l'interpretazione di una legge, entrambi i codici stabiliscono che si debba intendere secondo i luoghi paralleli, se ce ne sono, il fine e le circostanze della legge e *la mente del legislatore*. Per «fine della legge» non s'intende «quello comune e ultimo di tutte le leggi ossia dell'intero ordinamento canonico – il bene spirituale dei fedeli e della comunità ecclesiale, la salvezza delle anime, la diffusione e l'incremento del Regno di Dio – ma il fine proprio e specifico che ha determinato quella particolare legge, chiamato da canonisti *ratio legis*».³³ In ambedue i codici ci sono delle *lacunae legis* oppure dubbi e oscurità, per cui questo criterio sussidiario può risolvere i casi concreti, tenendo, anche qui, conto che ambedue i codici sono stati promulgati dallo stesso supremo legislatore, il quale non può contraddire se stesso.

Infine, per «mente del legislatore» – come già detto – s'intende «il particolare motivo che, nell'esercizio delle sue pubbliche funzioni, lo ha indotto ad emanare una determinata legge con quel preciso significato e contenuto, e la sua attesa circa il modo di comprendere e di applicare la legge stessa. Nel ricercare la *mens legislatoris*, giova molto considerare la sua mentalità, i suoi atteggiamenti e i motivi ispiratori di tutta la sua attività di governo, oltre che di quella specificamente legislativa»³⁴.

Tra i canoni dei due codici in parecchi si nota identità o almeno somiglianza. Dai mille cinque cento quaranta sei canoni del CCEO un gran numero hanno un canone corrispondente nel CIC, specialmente quando si tratta di norme di indole piuttosto dottrinale, e di norme generali o che determinano la condizione giuridica di tutti i fedeli nella Chiesa; ovviamente questi canoni vincolano i fedeli, orientali

³¹ L. Chiappetta, *Prontuario di Diritto Canonico e Concordatario*, Roma 1994, 656.

³² Chiappetta, *Prontuario*, 656.

³³ Chiappetta, *Prontuario*, 656.

³⁴ Chiappetta, *Prontuario*, 656.

e latini, in forza del proprio diritto. In altri canoni è possibile un confronto e si suppone quindi una diversità più o meno accentuata; alcuni canoni orientali si rifanno al codice latino del 1917; diversi altri canoni orientali comprendono delle disposizioni contrarie o del tutto diverse da quelli latini. Ci sono certo dei titoli nel CCEO propri delle Chiese orientali che non hanno corrispondenti nel CIC, come sono quelli riguardanti le Chiese orientali *sui iuris* (cann. 55-176), come per esempio le Chiese patriarcali (cann. 55-150), e la disciplina dei sacramenti e sacramentali (cann. 675-895).

Tra questi canoni specifici orientali ci sono parecchi comuni anche alle Chiese orientali ortodosse che non sono in piena comunione con la Chiesa di Roma, ad eccezione evidentemente di quelli che riguardano i diritti della suprema autorità della Chiesa, cioè del romano pontefice; ciò è dovuto al fatto che, «le Chiese orientali che non sono ancora nella piena comunione con la Chiesa cattolica, sono regolate dal medesimo e fundamentalmente unico patrimonio della disciplina canonica, cioè dai ‘sacri canoni’ dei primi secoli della Chiesa»³⁵. Sono da menzionare in modo speciale i canoni che riguardano la celebrazione dei sacramenti di iniziazione cristiana e soprattutto del matrimonio.

La mens legislatoris circa l'interpretazione del diritto da applicare nelle relazioni interrituali

Dal can. 1 del CCEO e dal can. 1 del CIC risulta che:

- a) tutti i cattolici, orientali e latini, sono soggetti alle leggi e alle legittime consuetudini della Chiesa universale;
- b) tutti gli orientali sono soggetti alle leggi e alle legittime consuetudini comuni a tutte le Chiese orientali, nonché al diritto particolare della Chiesa *sui iuris*, cui ciascuno è ascritto (cf. CCEO can. 1493);
- c) tutti i fedeli latini sono soggetti alle leggi e alle legittime consuetudini comuni della Chiesa latina, nonché al diritto particolare in vigore nel territorio di domicilio o di quasi-domicilio o di attuale dimora di ciascuno (cf. CIC, cann. 12 e 13).

Tuttavia, un problema fondamentale che richiede una chiara interpretazione è il seguente: Quale legge dovrebbe essere applicata nelle relazioni «interrituali»: la legge del luogo, secondo il principio *locus regit actum* oppure il diritto personale che obbliga i fedeli, anche fuori del territorio della propria Chiesa *sui iuris*, cui sono ascritti?

³⁵ Costit. apost. *Sacri canones*: AAS 82 (1990) 1035; EV 12, 511.

Il problema più specifico è quale *lex est applicanda* per gli orientali, in quelle circoscrizioni ecclesiastiche latine dove non è ancora costituita una propria gerarchia orientale, e nei quali i fedeli orientali sono soggetti all'Ordinario latino del luogo (cf. can. 916,§5)³⁶.

La dottrina canonica prima della promulgazione del diritto matrimoniale per le Chiese orientali cattoliche, con il *Motu proprio Crebrae allatae* (1949), sosteneva piuttosto la tesi del principio *locus regit actum*, come negli ordinamenti civili. In seguito l'opinione prevalente dei canonisti, almeno per quanto riguarda la celebrazione del matrimonio di orientali cattolici, sosteneva il principio contrario, ossia è la legge personale che obbliga i fedeli orientali dovunque e con chiunque essi si sposino³⁷. Infatti, il noto canonista E. Herman, già prima del 1949, sosteneva la tesi secondo la quale oggi non c'è dubbio che il rito ha forza personale e segue la persona ovunque si trovi³⁸. Anche i noti canonisti H. Cicognani e D. Staffa sostenevano che il rito orientale per gli orientali come anche il diritto latino per i latini non è tanto territoriale, ma personale³⁹.

Dopo la promulgazione del CCEO, ogni dubbio è sciolto. Il principio in vigore è stabilito nel CCEO, can. 40,§3, il quale, riportando il dettato del decreto conciliare OE 6, stabilisce che, «tutti i fedeli cristiani (orientali) curino la conoscenza e la stima del proprio rito e sono tenuti a osservarlo in ogni luogo...». Per rito si intende anche la propria disciplina canonica (cf. can. 28,§1). Implicitamente ciò risulta anche dallo stesso CIC, can. 214, che garantisce il diritto dei fedeli latini «di rendere culto a Dio secondo le disposizioni del proprio rito approvato dai legittimi pastori della Chiesa e di seguire un proprio metodo di vita spirituale, che sia però conforme alla dottrina della Chiesa». Anzi, il can. 41 del CCEO, confermando il dettato del decreto conciliare OE 6, stabilisce: «I fedeli cristiani di qualsiasi Chiesa *sui iuris*, anche della Chiesa latina, che per ragione di ufficio, di ministero o di incarico hanno relazioni frequenti con i fedeli cristiani di

³⁶ Il can. 916, §5, stabilisce: «Nei luoghi dove non è eretto nemmeno un esarcato per i fedeli cristiani di qualche Chiesa *sui iuris*, si deve ritenere come gerarca proprio degli stessi fedeli cristiani il gerarca di un'altra Chiesa *sui iuris*, anche della Chiesa latina, fermo restando il can. 101; se poi sono parecchi, si deve ritenere come proprio gerarca colui che ha designato la sede apostolica o, se si tratta di fedeli cristiani di qualche chiesa patriarcale, il patriarca con l'assenso della sede apostolica».

³⁷ Cfr. J. Prader, *La Legislazione matrimoniale latina e orientale*, Roma 1993, 38.

³⁸ E. Herman, *De Ritu in Iure Canonico*, *Orientalia Christiana Periodica*, 1933, 138: *hodie prorsus indubitatum est, ritum habere vim personalem ideoque personam sequi quocumque ierit.*

³⁹ H. Cicognani/ D. Staffa, *Commentarium in I librum CIC*, Romae 1939, 31: *ubicumque se conferant, sicut proprium ritum ita et leges tam liturgicas quam disciplinares omnes fideles retinent. Ius ergo orientale pro orientalibus, sicut ius latinum pro latinis, non est tantum territoriale, sed personale.*

un'altra Chiesa *sui iuris*, siano formati accuratamente nella conoscenza e nella venerazione del rito della stessa Chiesa, secondo l'importanza dell'ufficio, del ministero o dell'incarico che adempiono».

Lo stesso supremo legislatore durante la presentazione del CCEO alla XXVIII Congregazione generale del Sinodo dei vescovi, il 25 ottobre 1990, riferendosi ai fedeli orientali che sono residenti fuori del territorio delle proprie Chiese *sui iuris*, ebbe a sottolineare in merito: «Per molti di questi fedeli si è provveduto con l'istituzione di proprie circoscrizioni ecclesiastiche, come eparchie ed esarchie, rette da vescovi e altri gerarchi nominati dalla santa sede e direttamente responsabili verso di essa; altri invece sono affidati alla cura di ordinari latini. È stato sempre ed ovunque pressante desiderio dei sommi pontefici che tutti questi fedeli, per usare le parole del Concilio Vaticano II, 'mantengano dovunque il loro proprio rito, lo onorino e, secondo le proprie forze lo osservino' (OE 4)»⁴⁰.

Soprattutto, dunque, in quei territori latini d'occidente, dove non è ancora costituita una propria gerarchia orientale, e nei quali i fedeli orientali sono soggetti all'Ordinario latino del luogo, a norma del can. 916,§5, il vescovo latino ha il dovere di impegnarsi perché i suoi fedeli orientali mantengano, coltivino e osservino il proprio rito e abbiano relazioni con la propria superiore autorità⁴¹. Per di più, il can. 207 stabilisce che, «il vescovo eparchiale di qualunque Chiesa *sui iuris*, anche della Chiesa latina, in occasione della relazione quinquennale, informi la sede apostolica sullo stato e le necessità dei fedeli cristiani che, anche se ascritti a un'altra Chiesa *sui iuris*, sono affidati alle sue cure». Perciò anche i vescovi latini nei loro rapporti quinquennali devono informare la sede apostolica sullo stato e le necessità dei fedeli orientali affidati alla loro cura pastorale. La cura di tali fedeli è un dovere imposto ai vescovi latini dal CIC, can. 383,§2.

Da tutto ciò risulta implicitamente che il diritto orientale per gli orientali, ovunque si trovino, come il diritto latino per i latini, non è solo territoriale, ma personale. Per cui, gli orientali in territori latini non sono soggetti alle strutture della Chiesa latina.

Sotto l'aspetto pastorale, nei rapporti tra cattolici, orientali e latini, bisogna notare il principio del CIC, can. 112,§2, secondo il quale, «l'usanza, anche se a lungo protratta di ricevere i sacramenti secondo il rito di una Chiesa rituale di diritto proprio, non comporta l'iscrizione alla medesima Chiesa»; infatti il CIC, can. 923 stabilisce che, «i fedeli possono partecipare al sacrificio eucaristico e ricevere la sacra comunione in qualunque rito cattolico». Ciò vale anche per i fedeli orientali.

⁴⁰ *L'Osservatore Romano*, 27.10.1990, 6.

⁴¹ G. Nedungatt, Presentazione del CCEO, *EV* 12, 899.

Per di più il CCEO, can. 38, aggiunge che, «i fedeli cristiani delle Chiese orientali, anche se affidati (*commissi*) alla cura del gerarca o del parroco di un'altra Chiesa *sui iuris*, rimangono tuttavia ascritti alla propria Chiesa *sui iuris*»; ciò vuol dire che i fedeli orientali che in territori latini sono soggetti alla potestà di governo del vescovo latino (cf. can. 916, §§ 4 e 5), restano sempre orientali e ascritti alla propria Chiesa *sui iuris*⁴².

Tra i due codici ci sono delle differenze in materia di impedimenti matrimoniali (ad esempio il CCEO conserva l'impedimento della parentela spirituale, soppresso nel CIC, e regola diversamente l'impedimento di affinità e del rapimento). In questo caso vige il principio, secondo il quale «l'impedimento, anche se sussiste da una sola delle due parti, rende tuttavia invalido il matrimonio» (CCEO, can. 790, §2). Differenze ci sono anche circa la forma canonica di celebrazione del matrimonio, in quanto nel diritto orientale il rito sacro compiuto dal sacerdote è un elemento costitutivo della forma canonica, mentre nel diritto latino non lo è.

La mens legislatoris circa la ricezione del diritto antico nel CCEO

La domanda è: In quale misura, secondo la norma del can. 1501, *se su una certa cosa manca un'espressa prescrizione di legge, la causa, se non è penale, è da dirimersi secondo i canoni dei sinodi e dei santi padri*? E in modo più generale, secondo la norma del can. 2, in quale misura il diritto antico delle Chiese orientali è recepito nel CCEO?

Il legislatore nella cost. apost. *Sacri canones* indica cosa intende per diritto antico delle Chiese orientali: Si tratta – come già detto – dei cosiddetti «canoni degli apostoli», quelli emanati dai primi sette concili ecumenici e dai sinodi locali, nonché «dai nostri santi padri». Tutti questi canoni confermati dal can. 2 del Concilio Trullano (691) e dal can. 1 del Concilio ecumenico di Nicea II (787), sono ritenuti come un unico corpo di leggi ecclesiastiche, cioè come un «codice» per tutte le Chiese orientali⁴³. Ovviamente molti di questi canoni antichi e consuetudini non sono più in uso nei nostri giorni.

Il legislatore esprime la ferma convinzione che «infatti molto difficilmente si trova una collezione orientale di norme disciplinari nella quale i sacri canoni, che già prima del Concilio Calcedonense superavano il numero di cinquecento, non fossero fatti valere come leggi primarie della Chiesa, stabilite o riconosciute dall'autorità superiore alle stesse Chiese, e non fossero invocati come principali

⁴² Cfr. M. Brogi, Cura pastorale di fedeli di altra Chiesa *sui iuris*, REDC 53, 1996, 119-131.

⁴³ Cfr. Cost. apost. *Sacri canones*: AAS 82 (1990) 1033; EV 12, 507.

fonti del diritto. È sempre stato chiaro alle singole Chiese che qualsiasi ordinamento della disciplina ecclesiastica trovava fermezza in quelle norme che scaturiscono dalle tradizioni riconosciute dalla suprema autorità della Chiesa o che sono contenute nei canoni promulgati dalla stessa autorità, e che le regole del diritto particolare valevano se corrispondevano al diritto superiore e invece erano nulle se differivano» (Cost. apost. Sacri canones).

Il can. 2 del CCEO inserisce la nuova codificazione orientale nella linea della tradizione canonica antica, dettando un principio suppletorio di interpretazione: cioè «i canoni del codice, nei quali per lo più è recepito o adattato il diritto antico delle Chiese orientali (*ius antiquum*), devono essere valutati prevalentemente partendo da quel diritto». Nel corrispondente can. 6,§2 del CIC, il diritto antico è valutato alla luce della tradizione canonica in genere: «I canoni di questo codice, nella misura in cui riportano il diritto antico (*ius vetus*), sono da valutarsi tenuto conto anche della tradizione canonica». Il canone latino per *ius vetus* non intende i *sacri canones* antichi delle Chiese orientali, ma piuttosto il diritto latino precedentemente emanato dal legislatore.

Il can. 2 del CCEO manifesta anzitutto la *mens* del legislatore di dare impulso al ricorso al diritto orientale antico per l'interpretazione delle norme da esso riprese. Il legislatore intende confermare la continuità della tradizione canonica, la *continuitas iuris*, nella quale è stato concepito ed inserito il CCEO. Proprio per non dare l'impressione che la *mens* del legislatore sia quella di abrogare il diritto antico, il can. 2 afferma che *ex illo iure praecipue aestimandi sunt*⁴⁴. Il diritto antico delle Chiese orientali è il parametro fondamentale per la valutazione del CCEO⁴⁵.

Anche per il necessario adattamento ai nostri tempi, il legislatore intende sottolineare che gli aggiornamenti del diritto antico non debbono essere considerati come un distacco da esso, bensì una giusta evoluzione nella linea della tradizione⁴⁶. Il canone intende, perciò, significare che il diritto antico delle Chiese orientali non deve essere valutato prevalentemente partendo dal modo con cui esso è stato spesso recepito, applicato e interpretato dalla codificazione posteriore, comune e particolare, ma è proprio il contrario. Il legislatore nel redigere i canoni del CCEO, ha ampiamente recepito o adattato (*recipitur vel accommodatur*) il diritto antico delle Chiese orientali, e stabilisce in una formula concisa il criterio di valutazione ed interpretazione dei canoni del CCEO alla luce di questo diritto antico.

⁴⁴ Cfr. *Nuntia* 28, 1989, 14.

⁴⁵ Cfr. *Nuntia* 22, 1986, 18.

⁴⁶ Cfr. *Nuntia* 22, 1986, 18.

Infatti i quattro precedenti *Motu proprio*, promulgati da Pio XII negli anni 1949-1957, riguardanti alcune solo parti del diritto canonico orientale in vigore fino a 1990 – non del tutto corrispondenti alla tradizione orientale antica – e molte leggi particolari delle varie Chiese orientali – spesso latinizzate – sono stati abrogati dal nuovo CCEO.

L'espressione «devono essere valutati prevalentemente partendo da quel diritto» indica che il diritto orientale antico deve essere fonte essenziale di interpretazione suppletoria della nuova legislazione orientale, e specialmente per gli aggiornamenti ivi contenuti. Lo afferma lo stesso legislatore: «Riteniamo che questo Codice, che ora promulghiamo, deve essere valutato specialmente in base all'antico diritto delle Chiese orientali»⁴⁷. Il termine «valutazione» comprende soprattutto l'interpretazione. Infatti nelle Chiese orientali il patrimonio canonico si fonda in gran parte sugli stessi sacri canoni antichi, che si trovano in quasi tutte le collezioni canoniche orientali e sulle tradizioni comuni, come appare nelle stesse collezioni, spesso formulate con leggi di identico tenore.

Perciò nel CCEO il diritto antico è ampiamente recepito come tale oppure adattato alle odierne condizioni. A prova di ciò, l'edizione del codice con l'annotazione delle fonti, curata dal pontificio consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi, riporta sotto ciascun canone, dove ciò è possibile, «*fontes ex profunditate historiae Ecclesiae haustos, inter quos, primum locum tenent 'Sacri canones', dispositi iuxta ordinem in secunda Quinisexti Concilii regula statutum*»⁴⁸.

Ovviamente tutto ciò che, nel settore dei canoni antichi e delle leggi precedentemente emanate, era caduco e superfluo o che risultava poco adatto alle necessità dei tempi non è stato recepito nel codice⁴⁹, ma la maggior parte di essi conserva il suo valore, poiché esprime le genuine tradizioni delle Chiese orientali.

Il can. 2 del CCEO è ispirato dal dettato del Vaticano II, secondo il quale «sappiano e siano certi tutti gli orientali che sempre possono e devono conservare i loro legittimi riti liturgici e la loro disciplina, e che non si devono introdurre mutazioni, se non per ragione del proprio organico progresso [...] e qualora per circostanze di tempo o di persone fossero indebitamente venuti meno a esse, procurino di ritornare alle avite tradizioni» (OE 6). Inoltre lo stesso Concilio Vaticano II «conferma e loda e, se occorra, desidera che venga ristabilita l'antica disciplina dei sacramenti vigente presso le Chiese orientali, e così pure la prassi che si riferisce alla loro celebrazione e amministrazione» (OE 12).

⁴⁷ Cost. apost. *Sacri canones*, AAS 82 (1990) 1036: EV 12, 515.

⁴⁸ Pontificium consilium de legum textibus interpretandis, *Codex canonum Ecclesiarum orientalium, Fontium annotatione auctus*, Roma 1995, 565.

⁴⁹ Cost. apost. *Sacri canones*: AAS 82 (1990) 1038: EV 12, 519.

La *mens legislatoris* circa l'elaborazione ed interpretazione del diritto particolare di ciascuna Chiesa *sui iuris* alla luce dell'interpretazione del diritto comune

Il problema di interpretazione ed applicazione del diritto comune delle Chiese orientali diventa assai arduo per il fatto che accanto al diritto comune è in vigore il diritto particolare di ciascuna Chiesa orientale *sui iuris*, emanato prevalentemente dai propri organi legislativi nel contesto di culture e circostanze storiche di popoli diverse. Ciascuna Chiesa orientale *sui iuris* viene invitata dal legislatore a emanare al più presto il suo diritto particolare: «Il presente codice affida al diritto particolare delle Chiese *sui iuris* tutto ciò che non è considerato necessario per il bene comune di tutte le Chiese orientali. A questo riguardo è nostra intenzione che quanti hanno potestà legislativa nelle singole Chiese *sui iuris* vi provvedano al più presto con norme particolari, tenendo presenti le tradizioni del proprio rito, come pure le disposizioni del Concilio Vaticano II»⁵⁰. Infatti le Chiese orientali *sui iuris*, soprattutto le Chiese patriarcali, arcivescovili maggiori e metropolitane, per mezzo dei loro sinodi stanno per completare attualmente la promulgazione del loro diritto particolare che non richiede l'approvazione della sede apostolica (cf. cann. 110 §1, 111 §3, 152, 167), ma la debita informazione.

In questo procedimento di compilazione del diritto particolare, i competenti organi legislativi delle varie Chiese devono tener conto del can. 6 del CCEO:

«Con l'entrata in vigore del codice:

- 1° sono abrogate tutte le leggi di diritto comune o di diritto particolare che sono contrarie ai canoni del codice, oppure che riguardano una materia che è stata integralmente ordinata nel codice;
- 2° sono revocate tutte le consuetudini che sono riprovate dai canoni del codice, oppure quelle che sono contrarie a essi, ma non le centenarie o immemorabili».

L'ordinamento della disciplina canonica delle Chiese orientali trova fermezza in quelle norme che scaturiscono dalle tradizioni riconosciute dalla suprema autorità della Chiesa o che sono contenute nei canoni promulgati dalla stessa autorità, e che le regole del diritto particolare valgono se corrispondono al diritto comune, invece sono nulle se sono contrarie⁵¹. La *mens legislatoris* è che l'emanazione e l'interpretazione del diritto particolare deve essere fatta alla luce del diritto comune e della sua interpretazione autentica.

⁵⁰ Cost. apost. *Sacri canones*: EV 12, 518.

⁵¹ Cfr. Cost. apost. *Sacri canones*: EV 12, 509.

Conclusione

Concludendo si può affermare che ciascuna delle ventidue Chiese orientali cattoliche *sui iuris* è ormai regolata da un codice comune completo ed autorevole, e da un codice proprio, che costituisce il proprio *ius particulare*. Questa è la caratteristica dello *status* di *Ecclesia sui iuris*. Il legislatore assicura le Chiese orientali cattoliche che hanno il diritto e il dovere di reggersi secondo questo loro diritto comune e particolare.

Il Codice orientale e il Codice latino godono di pari dignità, sono autonomi, ma intercomplementari, non solo per quanto riguarda i criteri sussidiari di interpretazione in caso di oscurità della legge o di *lacuna legis*, ma soprattutto per comprendere meglio il fine comune e ultimo di tutte le leggi, ossia dell'intero ordinamento canonico, che è il bene spirituale dei fedeli e della comunità ecclesiale, la *salus animarum* e la diffusione e l'incremento del Regno di Dio.

Lo stesso legislatore, il Servo di Dio papa Giovanni Paolo II, durante la presentazione del CCEO alla XXVIII Congregazione generale del Sinodo dei vescovi, il 25 ottobre 1990, riferendosi alla duplice codificazione, ebbe a dare il seguente suggerimento: «Nelle facoltà di diritto canonico si promuova un appropriato studio comparativo di entrambi i codici anche se esse, a seconda dei loro statuti, hanno per loro principale oggetto lo studio di uno o l'altro di essi. Infatti la scienza canonica pienamente corrispondente ai titoli di studio che queste facoltà conferiscono, non può prescindere da un tale studio. Anche per quanto riguarda la formazione sacerdotale in genere sono da lodarsi le iniziative, come per esempio, corsi informativi o giornate di studio, che favoriscono una maggiore conoscenza di tutto ciò che costituisce la legittima *'in unum conspirans varietas'* del patrimonio della Chiesa cattolica»⁵².

Dal lato pratico, il ricorso dei pastori, canonisti e giudici latini al codice orientale permetterà loro non solo di colmare le lacune esistenti nel codice latino, ma anche di risolvere i problemi, sempre più frequenti, di carattere interrituale. Ciò vale anche per i pastori, canonisti e giudici orientali. Pertanto bisogna rendere onore alle pontificie università cattoliche, che non solo assicurano l'insegnamento di diritto orientale agli studenti e seminaristi orientali del primo ciclo, ma anche agli studenti delle facoltà di diritto canonico latino.

⁵² *AAS* 83 (1991) 450; *L'Osservatore Romano*, 27 ottobre 1990, 6. Cf. anche E. Capellini «Con il *Codex canonum Ecclesiarum orientalium* - Nuove prospettive didattiche per il Diritto Canonico», *L'Osservatore Romano*, 14 febbraio 1991.

MUTUUM DARE NIHIL INDE SPERANTES: LA RICEZIONE NEI PADRI DELLA CHIESA E NELLA NORMATIVA SINODALE E CONCILIARE DELLO IUS ECCLESIAE

ALESSANDRO BUCCI¹

ABSTRACT: *Mutuum dare nihil inde sperantes*: the Reception of the Jus Ecclesiae in the Church Fathers, in the Synodal and Conciliar Legislation. Christianity has always condemned usury. Unlike the Jewish tradition, so practicing usury was permitted only with enemies, the Gospel shows the principle of lending without asking anything in return, in full respect of the principles of the Christian *caritas* and *misericordia*.

Keywords: usury, legal interests, repression, synodal legislation, canon law, patristic, eastern churches, tradition, misery, charity.

REZUMAT: *Mutuum dare nihil inde sperantes*: receptarea ius ecclesiae la Părinții Bisericii, în legislația sinodală și conciliară. Creștinismul a condamnat în mod consecvent camăta. Spre deosebire de tradiția iudaică, unde practicarea cametei era permisă numai față de dușmani, Evanghelia evidențiază principiul împrumutului fără a se cere nimic în schimb, în deplinul respect față de principiile creștine ale *caritas* și *misericordia*.

Cuvinte cheie: camătă, dobânzi legale, împrumut cu dobândă, drept bisericesc, Bisericile orientale și latină, îndurare, *caritas*.

¹ Pontificio Istituto Orientale di Roma, Università degli Studi di Cassino, Roma, specializzato in Diritto matrimoniale canonico e Diritto patrimoniale canonico, gestione e amministrazione dei beni ecclesiastici latini e orientali. Pubblicazioni rilevanti: *Diritto della Chiesa e diritto dello Stato nel divenire dell'atto processuale. Un approccio storico giuridico alle attuali prospettive*, Iași 2003; *Dispensa super rato e non consumato: evoluzione storica e problematica giuridica*, Cassino 2011; *La vicenda giuridica dei beni ecclesiastici della Chiesa*, Roma 2012; *Il droit de joyeux avènement*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 98, 2012, 207-246; *La conscia paternitas dalle origini nell'istituto giuridico del matrimonio cristiano fino all'Enciclica Humanae Vitae*, in A. d'Avack, *Il principio di sussidiarietà. Scritti Vari*, Miscellanea di scritti del Comitato Nazionale «per lo studio del principio di sussidiarietà, fraternità, solidarietà ed uguaglianza da Leone XIII alla Costituzione Europea», Rubettino, 2009, 209-256. E-mail: ale.bucci@unicas.it

0 Premessa

Per la Chiesa è usura tutto ciò che si riceve più di quanto si è prestato (*sorte*) e diviene essa stessa colpa morale². E ciò dipendeva soprattutto dalle disposizioni di diritto divino la cui lettura appare priva di ogni dubbio. Le proibizioni dell'usura ai chierici fatte dalle norme conciliari tendono chiaramente ad improntare la vita dei pastori d'anime a fini esclusivamente spirituali e considerano pertanto disdicevole alla missione ecclesiastica l'effettuazione di qualsiasi prestito.

Non c'è dubbio, infatti, che la Chiesa motivava così la sua condanna all'usura con diverse disposizioni del Vecchio Testamento che si riferiscono al prestito ad interesse, ma con un'accezione che sembrerebbe piuttosto di carattere morale che di ordine giuridico³; così il Levitico 25, 35-38 impone: «Se il tuo fratello che è presso di te cade in miseria ed è privo di mezzi, aiutalo, come un forestiero e inquilino, perché possa vivere presso di te. Non prendere da lui interessi, né utili; ma temi il tuo Dio e fa' vivere il tuo fratello presso di te. Non gli presterai il denaro a interesse, né gli darai il vitto a usura. Io sono il Signore vostro Dio, che vi ho fatto uscire dal paese d'Egitto, per darvi il paese di Canaan, per essere il vostro Dio». Nello stesso senso dispongono anche Esodo 24: «Se tu presti denaro a qualcuno del mio popolo, all'indigente che sta con te, non ti comporterai con lui da usuraio: voi non dovete imporgli alcun interesse»; Deuteronomio 23, 20: «Non farai al tuo fratello prestiti a interesse, né di denaro, né di viveri, né di qualunque cosa che si presta a interesse»; Salmi 15, 5: «presta denaro senza fare usura, e non accetta doni contro l'innocente. Colui che agisce in questo modo resterà saldo per sempre»; Proverbi 28, 8 «Chi accresce il patrimonio con l'usura e l'interesse, lo accumula per chi ha pietà dei miseri». E poi c'è Ezechiele che ripetutamente ammonisce la nefandezza della pratica dell'usura: 18, 8: «se non presta a usura e non esige interesse, desiste dall'iniquità e pronunzia retto giudizio fra un uomo e un altro»; 18, 13: «chi presta a usura ed esige gli interessi, egli non vivrà; poiché ha commesso queste azioni abominevoli, costui morirà e dovrà a se stesso la propria morte»; 18, 17: «desiste dall'iniquità, non presta a usura né a interesse, osserva i miei decreti, cammina secondo le mie leggi, costui non morirà per l'iniquità di suo padre, ma certo vivrà»; 22, 12 «in te si ricevono doni per spargere il sangue, tu presti a interesse e a usura, spogli con la violenza il tuo prossimo e di me ti dimentichi. Oracolo del Signore Dio». Ed infine Neemia, 5, 7-10: «dopo aver riflettuto dentro di me, ripresi duramente i notabili e i magistrati e dissi loro: «Dunque voi esigete un interesse da usuraio dai nostri fratelli?». Convocai contro di loro una grande assemblea e dissi loro: «Noi, secondo la nostra possibilità, abbiamo riscattato i nostri fratelli Giudei che si erano venduti agli stranieri

² Cfr. P.G. Caron, Usura (diritto canonico), in: *Novissimo Digesto Italiano*, vol. XX, Torino 1957, 378.

³ Così I. Seipel, *Die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenväter*, Vienna 1907, 162.

e voi stessi vendereste i vostri fratelli ed essi si venderebbero a noi?». Allora quelli tacquero e non seppero che rispondere. Io dissi: 'Quello che voi fate non è ben fatto. Non dovrete voi camminare nel timore del nostro Dio per non essere scherniti dagli stranieri nostri nemici? Anch'io, i miei fratelli e i miei servi abbiamo dato loro in prestito denaro e grano. Ebbene, condoniamo loro questo debito!'».

Accanto a questi passi, ve ne sono altri che invece sembrano ammettere lecitamente il prestito, quanto meno nei confronti degli stranieri: così Deuteronomio 15, 6: «Il Signore tuo Dio ti benedirà come ti ha promesso e tu farai prestiti a molte nazioni e non prenderai nulla in prestito; dominerai molte nazioni mentre esse non ti domineranno»; e poco oltre in 23, 21: «Allo straniero presterai ad interesse, ma non al tuo fratello»⁴.

Anche nel Nuovo Testamento sono presenti affermazioni tra loro contrastanti. Occorre prestare attenzione quindi su quel *mutuum dare nihil inde sperantes* nel famoso passo⁵ di Luca 6, 35 che occorre leggere nel suo complesso partendo dal versetto 27 che riporta le parole di Cristo così: «ma a voi che ascoltate, io dico: Amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi odiano» e dopo aver detto ai versetti 33-34, «e se prestate a coloro da cui sperate ricevere, che merito ne avrete? Anche i peccatori concedono prestiti ai peccatori per riceverne altrettanto», aggiunge e ripete ancora: «Amate invece i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperarne nulla, e il vostro premio sarà grande e sarete figli dell'Altissimo» (6, 35). Poco oltre, sempre in Luca 19, 22-23: «gli rispose: dalle tue stesse parole ti giudico, servo malvagio! Sapevi che sono un uomo severo, che prendo quello che non ho messo in deposito e mieto quello che non ho seminato: perché allora non hai consegnato il mio denaro a una banca? Al mio ritorno l'avrei riscosso con gli interessi».

Il passo 6, 35 può dar luogo a confusione. In effetti, dal *verumtamen diligite inimicos vestros, benefacite et mutuum date nihil inde sperantes: et erit merces vestra multa, et eritis filii Altissimi* potrebbe trarsi un precetto generale di non dare a nessuno somme di denaro a frutto. Ma l'insegnamento del passo, a ben vedere, è quello proprio del principio della *caritas*, ovvero di amare i nemici e di beneficiarli senza speranza di ricevere alcunché in cambio non dovendosi fare il bene per essere contraccambiati: l'insegnamento, dunque, consiste nel «far bene anche a nemici, e nel farlo senza veruna mondana speranza»⁶. Lo stesso sant'Ambrogio spiega: *qui non reddit pecuniam,*

⁴ Questo principio fu utilizzato dalle comunità ebraiche nei confronti dei cristiani a motivo dei vincoli di solidarietà che dovevano sussistere tra gli appartenenti allo stesso popolo o tra parenti. Cfr. in proposito J. Le Goff, *La borsa e la vita*, Roma-Bari 2003, 16.

⁵ Cfr. H. Pirenne, *Storia economica e sociale del Medioevo*, [trad. it. dall'*Histoire économique et sociale du Moyen Age*, Paris 1963], Milano 1972, 26-28.

⁶ Cfr. S. Maffei, *Dell'impiego del denaro*, in *Opere*, curante Andrea Rubbi, vol. 18, ed. A. Curti e Q. Giacomo, Venetiis 1790, 117.

*reddidit gratiam*⁷; e sant'Agostino: *Juravit ipse Apostolus in epistolis suis: et sico ostendit quomodo accipiendum esset quod dictum est. Dico vobis non jurate omnino: ne scilicet jurando ad facilitatem jurandi veniatur, ex facilitate ad consuetudinem, atque ita ex consuetudine in perjurium decidatur*⁸.

E' chiaro quindi che il *nihil inde sperantes* non cade precisamente sul *mutuum date*, ma sul *benefacite*, come si vede anche dal testo greco: *πλὴν ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανίζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες*. Il testo latino ha usato evidentemente termini strettamente tecnici riferiti ad un determinato tipo di contratto per tradurre un termine greco che tale significato non ha: *δανείζω* vuol dire sia *dare a frutto* che *prestare*⁹. Facendo nostre le parole del Maffei potremmo concludere che «se intendiamo *date a frutto*, anche il conceder somme a modesto frutto, gran favore talvolta essendo, va a terra tutto l'argomento da queste parole dedotto: dove la Volgata dice: *Et si mutuum dederitis*, l'antica citata da Tertulliano diceva: *Et si foeneraveritis* (*Con. Mar. l. 4, c. 16*). Se intendiamo *prestate*, com'è più convenevole, egli è evidente, che il *nulla sperando* che seguita, vuol dire non *isperandone ricompensa alcuna*; poichè dopo aver detto, *date in prestito*, sarebbe stato soverchio ed improprio l'aggiungere *non sperando di riscuoter frutto*; chi dà in prestito non vuol frutto, e però non lo spera. Secondo la dottrina di molti la forza inoltre di questo detto si è, che si ebba dar danari a chi ne ha bisogno senza dimandare poi né frutto, né capitale, ch'è quanto dire, che siam tenuti a donare»¹⁰.

Quando Giustiniano regolamentava il tasso d'interesse aveva davanti a sé due secoli in cui i padri della Chiesa, fondandosi sull'insegnamento di Cristo, avevano portato avanti la guerra contro il prestito a interesse e la proibizione dell'usura. Non è necessario rivedere tutte le testimonianze patristiche relative a questa materia. Certo è che non c'è fonte patristica, latina o greca, che non condanni decisamente il fenomeno dell'usura: «c'est au nom de la charité et de l'amour du prochain» che essi hanno «condamné l'usure, c'est à dire la perception de tout surplus en argent ou en nature dans le prêt de consommation»¹¹. È sufficiente in questa sede analizzare le più importanti distinguendo per comodità tra i padri della Chiesa greca e di quelli della Chiesa latina visto che i loro scritti sono contemporanei¹².

⁷ Cfr. *De Tobia liber unus*, cap. 2, in Migne, P.L., XIV, col. 769b. Filone in *de Benignitate* a questo proposito ricorda che fare la carità è una specie d'usura che frutterà, quando chi riceve in prestito sarà in miglior fortuna: *ἔτι καὶ ἡ χάρις τρόπον τινὰ δάνειον ἀποδοθησόμενον ἐν καιρῷ*. Cfr. Maffei, *Dell'impiego del denaro*, 116.

⁸ In *De Mendacio* n° 28, in Migne, P.L., XI, col. 509b.

⁹ M. Leopardi, nel suo *La giustizia nei contratti e l'usura*, Modena, 1834, 53, interpreta la frase evangelica nel senso di dare a mutuo «senza speranza di ricevere aumento», come se il Cristo si fosse riferito al vero e proprio contratto di mutuo.

¹⁰ Cfr. S. Maffei, *Dell'impiego del denaro*, 120. Sulla motivazione della traduzione del verbo *δανείζειν* in *mutuum dare*, cfr. 122 e ss.

¹¹ A. Bernard, *La formation de la doctrine ecclésiastique sur l'usure*, in: *D.Th.C.*, t. XV, 2, [2316-2336] 2324.

¹² Cfr. I. Seipel, *Die Wirtschaftsethischen Lehren* 167 e ss.

1 La recezione nei padri della Chiesa greca, siriana e latina della tradizione giuridica del passato

1.1 L'insegnamento dei padri greci

a) San Giustino

La prima condanna la troviamo in San Giustino (103-165) che, rifacendosi all'Antico Testamento, in *Apologia secunda* n° XV ricorda: *omni petenti date; et mutuo sumere volentem ne aversemini. Si namque mutuo, his datis a quibus vos recepturos speratis, quid novi facitis? Faciunt hoc publicani*¹³.

b) Clemente Alessandrino

Anche Clemente Alessandrino (150-215) denunciò la pratica dell'usura appoggiandosi in particolar modo sull'antico testamento. Come in *Paedagogus*, 1,10, che-dopo aver riportato i passi di Ezechiele 18, 4-9-ammonisce severamente il lettore: *haec continent descriptionem institutionis vitae Christianorum, et convenientem adhortationem ad beatam vitam, praemium beatitatis, vitam aeternam*¹⁴. Ma anche nella *Stromata*: «da legge proibisce di praticare l'usura nei riguardi di un proprio fratello; non solamente nei riguardi del proprio fratello secondo natura, ma ancora nei riguardi di colui che appartiene alla stessa religione o che fa parte dello stesso popolo, la legge ritiene ingiusto prestare denaro a interesse; bisogna piuttosto andare in aiuto ai più deboli in maniera generosa e con cuore caritatevole»¹⁵.

c) San Gregorio Nazanziano

Nel secolo successivo, san Gregorio Nazanziano (329-389) denuncia l'usura come uno dei crimini che disonorano la Chiesa e gettano gli uomini nella dannazione eterna; condanna inesorabilmente l'usuraio perché «ha contaminato la terra a causa dell'usura e degli interessi, raccogliendo là dove non aveva seminato e mietendo là dove non era stato gettato del seme, accrescendo il proprio benessere non attraverso la cultura della terra, ma attraverso l'impoverimento e la carestia»¹⁶.

d) San Basilio e san Gregorio di Nissa

Ma sono soprattutto due padri della Chiesa, san Basilio (329-379) e suo fratello minore, san Gregorio di Nissa (331-400), che vogliono inquadrare il problema

¹³ Cfr. Migne, *P.G.*, VI, col. 351.

¹⁴ Cfr. Migne, *P.L.*, VIII, col. 363.

¹⁵ *Stromata*, 1. II, c. XVIII, in Migne, *P.G.*, t. VIII, col. 1024.

¹⁶ *Orat.*, XVI, in Migne, *P.G.*, t. XXXV, col. 957. Per la data di questi discorsi, P. Gallay, *La vie de Saint Grégoire de Nazianze, thèse de lettres*, Lyon 1943, 122.

dell'usura nel suo insieme alla luce delle sacre scritture¹⁷. Questo non è del resto che uno degli episodi della guerra contro l'arricchimento che hanno portato avanti insieme, in particolare san Basilio¹⁸. Ciascuno di loro ha dedicato un'omelia a questo tema: san Basilio nell'omelia per il salmo XIV, 5, sull'autenticità del quale c'è qualche dubbio¹⁹; san Gregorio, l'omelia su Ezechiele, XXII, 12 in cui il profeta minaccia di distruggere Gerusalemme a causa della sua iniquità. Queste due omelie si completano l'un l'altra perché, come ha notato F. Marconcini²⁰, Basilio esamina la questione piuttosto dal punto di vista del debitore, mentre san Gregorio di Nissa dal punto di vista del creditore. In più san Gregorio proibisce ogni tipo di usura, mentre san Basilio sembra limitare la condanna agli interessi che si ricavano dalla moneta.

Sulla base dei documenti, san Basilio, prendendo come esempio l'uomo che vive saldamente (της ασαλευτου ζωης) dichiara che è un crimine prestare a usura ed esigere più del dovuto, professando, inoltre, che il ricco deve prestare gratuitamente al povero: Ὑπογράφων τῷ λόγῳ τὸν τέλειον ὁ Προφήτης, τὸν τῆς ἀσαλεύτου ζωῆς ἐπιβήσεσθαι μέλλοντα, ἐν τοῖς ἀνδραγαθήμασιν ἀπηρίθμησε τὸ ἀργύριον αὐτοῦ ἐπὶ τόκῳ μὴ δοῦναι²¹. E di seguito ripetuto: Τὸ ἀργύριον αὐτοῦ οὐκ ἔδωκεν ἐπὶ τόκῳ²². Prestando a usura, non si fa né un amico, né un debitore, ma uno schiavo. E tanto aumentano i suoi beni a causa dell'usura quanto aumentano i crimini²³. La maggior parte dell'omelia (c. II, III e IV) è dedicata a distogliere il mutuatario a ricorrere ai soldi altrui. «Che vendano tutto ciò che possiedono piuttosto che perdere la loro libertà e vedere disperdere i propri beni ad un prezzo irrisorio a causa di un creditore spinto dal far rientrare le proprie spese. Il prestito non è solamente contrario agli interessi temporali, ma compromette gravemente la salvezza eterna attraverso la

¹⁷ Per un approfondimento sulle omelie, cfr. S. Giet, De saint Basile à saint Ambroise. La condamnation du prêt à intérêt au IV^e siècle, in *Science Religieuse*, 32 (1944), 95-128; M. Giacchero, Aspetti economici fra III e IV secolo. Prestito ad interesse e commercio nel pensiero dei Padri, in *Augustinianum*, 17 (1977), 25-37; R.F. Maloney, The Teaching of the Fathers on Usury. An Historical Study on the Developments of Christian Thinking, in *Vigiliae Christianae*, 27 (1973), 241-265; F. Marconcini, La illegittimità del prestito di moneta a interesse in due omelie del secolo IV, in: AA.VV., *Raccolta di scritti in memoria di G. Toniolo*, Università di Milano, ser. 3, Scienze Sociali, t. VII, Vita e Pensiero, Milano 1929, 287-325; O. Schilling, *Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Ein Beitrag zur sozialen Frage*, Herder, Freiburg 1908; M. Forlin Patrucco, Aspetti di vita familiare nel IV secolo negli scritti dei Padri cappadoci, in: R. Cantalamessa (a cura di), *Etica sessuale e matrimoniale nel cristianesimo delle origini*, Vita e Pensiero, Milano 1976, 158-179.

¹⁸ A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. III, 263; Y. Courtonne, *Saint Basile. Homélies sur la richesse, thèse de lettres*, Paris 1935.

¹⁹ Puech, *Histoire de la littérature* 263, n. 1.

²⁰ Cfr. Marconcini, La illegittimità del prestito di moneta a interesse in due omelie del secolo IV, in: *Raccolta di scritti di memoria di Giuseppe Toniolo*, 238.

²¹ Cfr. Migne, P.G., t. XXIX, col. 265A.

²² Col. 265B.

²³ in Migne, P.G., t. XXIX, col. 266 e ss.

menzogna, lo spergiuo, l'ingratitude e la perfidia che porta con sé». Da questo la conclusione seguente: «siete ricchi? Siete poveri? Non prendete in prestito denaro. Se non vi manca niente perché prendere in prestito a usura? E se non avete niente voi non potete rendere ciò che vi è stato prestato»²⁴.

Che l'interesse sia un male che genera altro male, non è qualcosa di solidamente stabilito dal termine greco τόκος: questo fu sempre condannato in Israele come uno tra i mali peggiori, così come richiamato in riferimento al testo di Ezechiele 22, 12: «Ο τε γάρ Ίεζεκιήλ ἐν τοῖς μεγίστοις τῶν κακῶν τίθεται τόκον λαβεῖν καὶ πλεονασμὸν»²⁵. Ed ecco che ricorda: «per questa ragione, questa forma di avidità [τὸ εἶδος τοῦτο τῆς πλεονεξίας] si è chiamata in questo modo. Infatti, l'usura viene chiamata τόκος, cioè 'parto', a causa della fecondità del male... [διὰ τὴν πολυγονίαν τοῦ κακοῦ]; o è chiamato τόκος per i dolori e i problemi [διὰ τὰς ὠδῖνας καὶ λύπας] che, per sua natura, provoca nell'animo dei debitori perché il ritardo di pagamento si presenta con lo stesso dolore di una donna che partorisce? L'interesse degli interessi è una cattiva progenitrice di cattivi genitori. Che il prodotto degli interessi sia definito i figli della vipera...»²⁶. Dal che se ne deduce che i mutuatari non riescono a chiedere scusa per giustificare la loro condotta, almeno apparentemente. Gli uni sono nel bisogno; gli altri vogliono aumentare i loro beni. Ai primi, Basilio dà l'esempio dell'ape e della formica che sanno trovare il necessario senza chiedere in prestito o mendicare. Nel complesso è meglio chiedere l'elemosina e si è nella povertà o se non si ha abbastanza forza per sopportare le fatiche del lavoro. Agli altri, il santo ricorda che, se non si ha abbastanza per le proprie necessità, le proprie comodità o il proprio piacere il numero dei debitori finirà per moltiplicarsi²⁷. L'omelia termina con il ricordare ai ricchi le parole di nostro Signore: «prestate a coloro da cui voi non sperate di ricevere niente» e con una condanna all'usura²⁸.

San Basilio, originario della Cappadocia nel cuore dell'odierna Turchia, ha subito l'influsso della cultura ellenistica. Oltre al già citato Aristotele, occorre ricordare Plutarco che nel *De vitando aere alieno*²⁹ ammonisce chi cerca i prestiti perché si ricoprono di vergogna facendo debiti non per necessità ma solo a scopo di lusso³⁰:

²⁴ Migne, P.G., t. XXIX, col. 271.

²⁵ Cfr. 265.

²⁶ Migne, P.G., t. XXIX, col. 273C. Cfr. Aristotele, *Politica*, 1, 1258 b: ὁ δὲ τόκος αὐτὸ ποιεῖ πλέον (ὄθεν καὶ τοῦνομα τοῦτ' εἰληφεν: ὁμοία γὰρ τὰ τικτόμενα τοῖς γεννώσιν αὐτὰ ἐστίν, ὁ δὲ τόκος γίνεταί νόμισμα ἐκ νομίματος).

²⁷ Migne, P.G., t. XXIX, coll. 275-278.

²⁸ Migne, P.G., t. XXIX, col. 278.

²⁹ M. Giacchero, L'influsso di Plutarco sulla condanna basiliana del prestito a interesse (Plut., *De vitando aere alieno* e Basil., *Hom. in Psalm. XIV, 2*), in: AA.VV., *Tetraonyma. Miscellanea Greco-Romana*, Genova 1966, 157-174; M. Forlin Patrucco, Povertà e ricchezza nell'avanzato IV secolo: la condanna dei mutui in Basilio di Cesarea, *Aevum*, 47, 1973, 225-234.

³⁰ VI, 829D.

«nessuno infatti impresta ad un povero; chi poi si accontenta di quello che ha non fa debiti»³¹. Sullo sfondo del vizio d'usura di Plutarco c'è la figura di chi si approfitta della richiesta di denaro di quelli che sono disposti ad indebitarsi, cadendo in una morsa stretta per tutta la vita. La dipendenza tra quanto riportato da Plutarco e l'omelia di San Basilio, è evidente come già dimostrato in dottrina³² per cui si è notato che vi sono «almeno quindici luoghi in cui Basilio cita occultamente Plutarco»³³.

Gregorio di Nissa afferma, invece, che «dare a usura vuol dire prendere i beni dell'altro»³⁴. Poi, in modo più chiaro rispetto ai suoi predecessori, nota che l'usura è il risultato di un'unione contro natura, *improba conjunctio*, che ha il potere di far crescere le cose sterili ed inanimate quando la natura non ha dato la fecondità che alle cose animate che hanno sesso diverso³⁵. Non è presente, se non in forma meno decisiva, l'affermazione della sterilità naturale del denaro che poi San Tommaso prenderà in prestito da Aristotele: «Tu, usuraio, non cercare usure dal bronzo e dall'oro, perché sono materie sterili» [Σὺ δὲ χαλκοῦ καὶ χρυσοῦ, τῶν ἀγόνων ὑλῶν, μὴ ζῆται τόκον]³⁶.

Anche san Gregorio, fratello minore di s. Basilio, ha subito influenze pagane, come dimostrato in dottrina con parole che facciamo nostre: «Gregorio è parco di riferimenti a testi pagani, forse perché il suo testo 'dialoga' già abbastanza col testo basiliano. Il primo riferimento specifico alla letteratura pagana è ad Omero. Riferendosi all'inoperosità dell'usuraio, scrive (197, 15 Gebhardt): ἄσπαρτα αὐτῶ βούλεται τὰ πάντα καὶ ἀνήροτα φύεσθαι, citando parzialmente Od. 9, 108-9, dove si dice dei Ciclopi: οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτὸν οὔτ' ἀρώσιν, ἀλλὰ τὰ γ' ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα

³¹ VII, 830D.

³² Cfr. E. Fialon, *Etude historique et littérature sur Saint Basile*, Paris, 869. Più recentemente G. Lozza, Plutarco, S. Basilio e gli usurai, in: *Koinonia*, 1980, IV, 139-160. Un confronto tra i due testi si trova in M. Giaccherio, *L'influsso di Plutarco* 157-174; G. Marengi, *Plutarco, No all'usura!*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Napoli 1996, 62 per il quale le concordanze vanno oltre l'usura come il lavoro e il prevalere dell'uomo sul mondo animale.

³³ Cfr. l'interessante e quanto mai esaustivo studio di M. La Matina, Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa e le passioni dell'usura, *PAN. Studi dell'Istituto di Filologia Latina «Giusto Monaco»*, 15/16, 1998, [131-68] 139: «(1) Bas. 269A < Plu. 827E; (2) Bas. 269A < Plu. 828A; (3) Bas. 269A < Plu. 828A; (4) Bas. 269B < Plu. 828B; (5) Bas. 269C-D < Plu. 828E; (6) Bas. 272A < Plu. 829A; (7) Bas. 272C-273A < Plu. 829F; (8) Bas. 273A < Plu. 830A; (9) Bas. 273B < Plu. 829B; (10) Bas. 273B-C < Plu. 829B; (11) Bas. 276B < Plu. 830B; (12) Bas. 276C < Plu. 827E-F (cfr. anche 830D); (13) Bas. 276C < Plu. 830E; (14) Bas. 277A < Plu. 831A; (15) Bas. 276B < Plu. 830». Questi vengono chiariti maggiormente in un secondo studio, Plutarco negli autori cristiani greci in I. Gallo (ed), *L'eredità culturale di Plutarco dall'Antichità al Rinascimento*, Napoli, 81-110.

³⁴ In Migne, P.G., t. XLIV, col. 671.

³⁵ Migne, P.G., t. XLIV, coll. 671-672.

³⁶ Cfr. *Oratio contra usurarios*, in P.G. t. XLVI, col. 442. La stessa condanna si ritrova anche nella *Etica nicomachea*, IV, 1, 37. La teoria di Aristotele sarà oggetto di attento studio in periodo medievale sul prestito nell'ambito cattolico, per cui cfr. J. Le Goff, *Tempo della Chiesa, tempo del mercante*, Torino 1977 e M. Rossino, *Morale cattolica e usura*, in: A. Rossi (a cura di), *Usura. Economia Società e Istituzioni: una riflessione a più voci*, S.E.I., Torino 1997, 144-178.

φύονται. Vi è poi un riferimento generico a elementi contenutistici propri della mitologia greca: κατὰ μίμησιν Ἑλλήνων, οἱ δαίμονάς τινες μισανθρώπους καὶ φονώσας ἀντὶ τῆς ἀληθοῦς κλήσεως Εὐμενίδας προσαγορεύουσι (202, 15 ss. Gebhardt). Un secondo riferimento specifico, questa volta a *De vitando aere alieno* 829D, è secondo noi abbastanza probabile; poiché lo analizziamo nella citata ricerca, esso non sarà qui discusso»³⁷.

Nel complesso, san Gregorio compone una formulazione dottrinarica «più solida e articolata di quella di Basilio, per la globalità della condanna e segnatamente per la distinzione fra τόκος monetario e πλεονασμόν di altri beni»³⁸. In effetti, colui che presta a usura sa bene che aumenta l'indigenza del suo mutuatario invece di diminuirlo. Questa idea porta chiaramente san Gregorio a considerare i tormenti ai quali sono, di conseguenza, esposti gli usurai: paura di non essere rimborsati, anche se il debitore è ricco, visto che potrebbe cadere in rovina rapidamente; angosce molto grandi anche perché il denaro è stato prestato a mercanti o a persone che viaggiano per lavoro, perché i rischi che corre il proprio capitale sono ancora più grandi. Insiste, inoltre, sui pericoli sociali che causa l'usura quali la moltiplicazione dei poveri, la rovina delle case, le più svariate occasioni di lusso e di dissolutezze, ed infine la disperazione dei debitori³⁹.

Se san Basilio e san Gregorio, come d'altronde gli altri padri del IV secolo, proibiscono più direttamente l'usura verso i poveri, è senza dubbio perché in un mondo che tende a chiudersi in se stesso⁴⁰, le classi povere sono quelle che ricorrono più al prestito e soffrono di più per le esigenze dei loro creditori. Vi è comunque la condanna, con particolare nettezza da parte di san Gregorio, della percezione di un interesse qualunque, anche se permesso dalla legge civile. E così nella sua *Lettera a Letoius*, vescovo di Melitene, scritta verso il 390, san Gregorio dichiara che bisogna attenersi alla scrittura che «condanna l'usura, (τόκος), e il sovrappiù, (πλεονασμός), che si prende di più del dovuto, e proibisce di usare una qualsiasi forza per far passare il bene altrui nel proprio possesso, anche se questo si fa per caso sotto forma di contratto o di transazione», quindi nei limiti permessi dalla legge. *Atqui apud divinam Scripturam foenus et usura sunt prohibita, et per quamdam potentiam, ad suam possessionem aliena traducere, etiamsi sub contractus aut transactionis specie hoc fortasse factum sit*⁴¹. Infine, l'usura è condannabile non solamente nei riguardi del clero, ma anche nei riguardi di un laico, perché san Basilio e san Gregorio stimano che un laico che ha praticato

³⁷ Cfr. M. La Matina, *Basilio di Cesarea*, [131-68] 139. Cfr., inoltre, Cfr. A. Cozzo, *Le passioni economiche nella Grecia antica*, Palermo 1991, 30.

³⁸ M. Giaccherio, *Aspetti economici fra III e IV secolo: prestito ad interesse e commercio nel pensiero dei Padri*, *Augustinianum*, 17, 1977, 459.

³⁹ Cfr. Migne, *P.L.*, XLIV, coll. 673-674.

⁴⁰ E. Albertini, *L'empire romain*, Paris 1929, 368 e ss.

⁴¹ Cfr. Migne, *P.G.*, XLV, col. 234.

l'usura, non può essere ammesso agli ordini sacri se non dopo essersi impegnati a restituire tutto il profitto ingiusto che ha realizzato e ad astenersi da ogni forma di guadagno illecito⁴².

e) *San Giovanni Crisostomo*

Anche san Giovanni Crisostomo (344–407) attacca l'usura e gli usurai nelle sue omelie sulla Genesi e su san Matteo, pronunciate ad Antiochia verso il 390. Nell'omelia XLI su Genesi 18, 1 tenta una confutazione filosofica sulla nozione di interesse appoggiandosi sulla morale cristiana indicando l'umanità del Signore che ha proibito la percezione d'interesse, per fare in modo che entrambi i contraenti ne subiscono un grave danno in quanto, mentre si accentua la povertà dell'uno, si accumula una moltitudine di peccati per l'altro man mano che accresce la propria fortuna:

*Et vide humanitatem Domini. In his sensibilibus pecuniis prohibuit ne quis usuram acciperet. Quare, et ob quam causam? Quia uterque magno damno afficitur. Nam debitor quidem inopia atteritur, creditor autem augens divitias, peccatorum accumulatur sibi multitudinem*⁴³.

Invece, nell'omelia LXI su san Matteo, il santo insiste sui pericoli dell'usura per la salvezza eterna:

Verum si placet, his omissis, ad alios veniamus, qui videntur justiores esse. Quinam illi sunt? Qui agros possident, et ex terrae fructibus ditantur. Quid illis iniquius reperitur? Si quis enim perquirat quo pacto cum miseris agricolis se gerant, illos barbaris immaniores deprehendet. Nam iis qui fame taescentes per totam vitam laborant, vectigalia imponunt intolerabilia et perpetua, laboriosaque ministeria, quasi asinis et mulis, imo quasi lapidibus ipsorum corporibus utentes, neque vel tantillum respirare sinentes, sed sive agri feraces, sive steriles sint, pari modo torquent, nec vel minimum veniae ipsis concedunt; quo quid miserabilius fuerit, quando tota hieme in laboribus transacta, frigore, imbribus ac vigiliis attriti, vacuis manibus, adhuc debitores recedunt, procuratorum tormenta, raptationes, exactiones, abductiones, et inevitabilia ministeria magis timentes, quam tantam famem, tantumque naufragium? Quis enarraverit negotiationes et commercia quae per illos exercent? Ex ipsorum laboribus torcularia et subtorcularia replent, dum non sinunt ipsos vel parvam mensura domum referre, sed totum fructum inique in dolis suis incedunt, modicamque pecuniam pro hac re ipsis projiciunt.

⁴² Cfr. S. Basilio, *Lettere ad Amfilobio*, CXCVIII, t. XXXII, col. 682; S. Gregorio, *Lettere a Letoio*, c. 6, t. XLV, col. 233. Per la comprensione del momento storico della vita di questi due Padri della Chiesa, cfr. S. Giet, *Les idées et l'action sociale de saint Basile, thèse de lettres*, Caen 1941, 120 e ss.; S. Giet, *De Saint Basile à Saint Ambroise. La condamnation du prêt à intérêt au IV^e siècle*, in *Recherches de science religieuse*, 1944, 95 e ss.

⁴³ Cfr. in Migne, *P.G.*, t. LIII, coll. 376-377.

Nova quoque excogitant usurae genera, quae ne gentiliū quidem legibus permittuntur, usurariaeque acta rescribunt execranda, quibus non centesimam sortis, sed dimidium exigunt: et haec, cum is, a quo exigunt, et uxorem et liberos alat, pauperque sit, qui suis laboribus et aream et torcularia implet. Sed nihil horum cogitant⁴⁴.

Mentre nell'omelia LVI, «preferendo l'indignazione degli uomini a quella di Dio» e prevedendo che il suo discorso sarebbe stato sgradevole a coloro che avrebbero preferito essere lusingati piuttosto che essere avvertiti sulla verità della salvezza-sono senza dubbio numerosi in questo mondo di affari e di traffico quale è Antiochia-stabilisce che «l'usura è contro natura ed è assolutamente perniciosa a coloro che prestano e a quelli che ricevono il denaro»:

Onerosa prius posuit et sustulit, et a facilioribus salutem consequi rogat, ostendens, non laborens Deum, sed obedientiam exposcere. Deinde ut commonstret virtutem facilem, nequitiam vero onerosam esse, a nudis nominibus id adstruit. Nequitia enim, inquit, est vinculum et obligatio, virtus autem ab his liberatio et solutio. Omnem syngraphum injustam discerpe foenorum et usurarum rescripta sic appellans. Dissolve confructos in remissione, miseros videlicet. Talis quippe creditor est: enim viderit creditorem, ejus animus frangitur, ipsumque magis quam feram formidat. [...] Quid enim est difficilius, quam foenerari, ac de usura et pactionibus sofficitum esse, sponsones expetere, ac de pignonibus metuere ac tremere, se sorte, se sygraphis, de foenoribus, de sponsonibus? Tales sunt res saeculares⁴⁵.

Ma soprattutto prevede e rifiuta la giustificazione che gli usurai danno alla loro condotta. Viene distribuita come elemosina i profitti dell'usura? Dio non vuole nessuna di queste offerte. È meglio non dare niente ai poveri che darli un aiuto in questo modo, perché si insulta Dio. Ci si sottrae alla legge civile? Ma anche il pubblicano considerava le leggi straniere e non permetteva che fosse punito. Le leggi civili considerano l'usura come il segno di un'estrema imprudenza. Non è inoltre permesso ai senatori di prestare a usura e le leggi proibiscono a coloro che governano lo Stato di prendere parte a questi guadagni vergognosi:

Nam gravis, gravis certe et omnino curandus morbus Ecclesiam invasit. Qui prohibentur vel ex justis laboribus pecunias accumulare, immo qui jubentur opes suas egenis aperire, ex aliorum paupertate ditescunt, speciosam rapinam excogitantes et bene coloratam avaritiam. Ne mihi externas leges objicias: publicanus enim legem illam exteriorem servat, et tamen dat poenas. Quod etiam nos patiemur, nisi desinamus pauperes atterere, et premuriae egestatique occasione sumpta, impudente, abuti usura. Ideo enim pecunias habes, ut paupertatem solvas,

⁴⁴ Cfr. in Migne, P.G., t. LVIII, coll. 591-592.

⁴⁵ Cfr. in Migne, P.G., t. LVIII, coll. 556 e ss.

*non ut eam opprimas; tu vero, quasi opem ferens, majorem infers calamitatem, et liberalitatem pecunia vendis. Vende, non veto, sed pro regno caelorum: ne parvum accipias operis hujusce pretium, urusam centesimam, sed vitam immortalam*⁴⁶.

E, poco oltre, rincara la dose spiegandone i danni:

*An non multae sunt justae negotiationes? Afrorum, gregum, armentorum, manualium laborum, solersque rei familiaris cura? Quid insanis, multi sunt casibus obnoxii, grandini, rubigini, imbribus nimis? Sed non tot casibus, quot foenus. Nam quidquid ibi acciderit, redditum solummodo laedit, sorte interim, sive agro manente illaeso. Hic vero multi saepe in ipsa sorte naufragium passi sunt: et antequam damnum accidat, in perpetua sollicitudine versantur. Nam foenerator numquam re sua fruatur, sed etiam quando foenus affertur, non gaudet, quod proventus accedat, sed dolet, quod nondum sortem exaequet usura, ac priusquam hic fetus totus prodeat, illum totum parere nititur, foenora in sortem convertens, et vim inferens ut abortivos viperae partus edat. Talia certe sunt foenora, quae ammas miserius rodunt et lacerant, quam viperae. Hoc injustitiae vinculum est: haec obligatio violentarum pactionum. Do, inquit, non ut accipias, sed ut plura reddas*⁴⁷.

2. L'insegnamento dei padri latini

a) Tertulliano

Tertulliano (160-220), all'inizio del III secolo, pone una testimonianza netta contro l'usura. Non vuole esaminare questo problema nel suo insieme, bensì rispondere a Marcione che oppone il Vecchio e il Nuovo Testamento. Tertulliano, volendo provare, al contrario, l'armonia che esiste tra la logica giudaica e il vangelo, sottolinea, prendendo per esempio l'insegnamento dato sul prestito a interesse, che l'Antico Testamento ha proibito il prestito a interesse, *fructus foenoris*, affinché si riducesse l'uso di questa pratica, *ipsum foenus*, così come lo consiglia Nostro Signore:

*Prius igitur fuit, ut fructum foenoris eradicaret, quo facilius assuefaceret hominem ipsi quoque foenori, si forte, perdendo, cujus fructum didicisset amittere. Hanc enim dicimus operam Legis fuisse procurantis evangelio. Quorundam tunc fidem paulatim ad perfectum disciplinae Christianae nitorem, primis quibusque praeceptis balbutiensis adhuc benignitatis informabat*⁴⁸.

⁴⁶ Cfr. in Migne, P.G., t. LVIII, coll. 557. Il santo evidentemente allude ad una costituzione di Arcadius nel *Codice Teodosiano*, II, XXXIII, 3.

⁴⁷ Migne, P.G., t. LVIII, col. 557.

⁴⁸ Così Tertulliano, *Adversus Marcionem*, IV, 17, in Migne, P.L., t. II, coll. 398-399.

b) *San Cipriano e Lattanzio*

Tra gli altri padri della Chiesa non si possono negare le testimonianze più antiche di san Cipriano (210-258)⁴⁹, e di Lattanzio (250-327) che nel libro VI del *Divinarum Institutiones*, afferma che:

*pecuniam si quam crediderit, non accipiet usuram, ut et beneficium sit incolume, quod succurrit necessitati, et abstineat se prorsus alieno. In hoc enim genere officii debet suo esse contentus, quem oporteat alias ne proprio quidem parere, ut bonum faciat; plus autem accipere, quam dedit, injustum est. Quod qui facit, insidiatur quodammodo, ut ex alterius necessitate praedatur*⁵⁰.

c) *Ilario di Poitiers*

Ilario di Poitiers (315-367) mostra quali devono essere i doveri del cristiano in considerazione del fatto che chi è cristiano deve avere una vita morigerata e, nel caso in cui vanti un credito, non incalzare continuamente il debitore in ragione del fatto che Cristo ha voluto essere indigente e povero:

*Usurae iniquitas. Sed tendit usque ad consummationem perfectam admonitio coelestis. Num cui vitium omne detersit, cupiditatem quoque ejus quae nimium nos detinet, pecuniae avertit dicens: Qui pecuniam suam non dedit ad usuram. Fallax hoc beneficium, et humanitas fraudolenta, damnosa haec benevolentia docetur. Quid enim tam intolerabile, quam ut indigenti ita beneficium tribuas, ut magis egeat; et miseriam inopis opem laturus accumules? Si christianus es, quid a Deo praemii expectas, ipse ab hominibus non beneficia expectando, sed damna? Si christianus es, quid otiosam pecuniam tuam reditum componis, et fratris tui inopiam pro quo Christus mortuus est, thesaurum tuum efficis? Si christianus es, non quaero ut largiaris, saltem debitum sic reposce, esse inopem et pauperem, propter quem Christus inops voluit esse et pauper. Itaque sive injuriam, sive beneficium cum pauperi praestas, Christo praestare te nosce; quia propter eum, cum Deum esset, indigentiam ejus est dignatus et nomen*⁵¹.

d) *Commodiano*

Anche Commodiano lancia le sue invettive nei confronti della pratica usuraria:

Quid te bonum fingis alieno vulnere, nequor? / Unde tu largiris, alter cottidie plorat. / Ista tu discredis Dominum videri: doceris. / Dona iniquorum non probat Altissimus, inquit. / Erumpis miseris, dum fueris locos adeptus. / Munera dat alter, ut alterum reddat inanem, / Aut si fenerasti duplicem centesima nummum, / Largiri vis inde, ut te quasi malum

⁴⁹ Nel *Testimoniorum Libri Tres Adversus Juadaeus*, cap. XLVIII *Non foenerandum*, in Migne, P.L., t. IV, col. 759.

⁵⁰ Cfr. Migne, P.L., t. VI, coll. 698-699.

⁵¹ Cfr. S. Ilario di Poitier, *Tractatus in Ps XIV*, 15 in Migne, P.L., t. IX, col. 307.

depurges: / Omnipotens tales operas omnino recusat. / Donas tu de lacrimis candidatus; ille nigratus / Oppressus usuris deplorat factus egenus. / Nactus praeterea tempus captat oribus hostis, / Ad praesens populus pretio tu sanctos iniquus. / Nec non et de lucro merzis si uis te piare, / Te ipsum inlidis, non alium, <inquam> inique⁵².

e) *Sant' Ambrogio*

Fra tutti i padri della Chiesa, è probabilmente sant' Ambrogio (334-397) che ha meglio analizzato nel dettaglio la questione dell'usura. Ha dedicato tutto il *Libro di Tobia*⁵³, in cui si ritrova traccia dell'omelia di san Basilio sul salmo XIV. L'esempio di Tobia è particolarmente significativo: pur avendo prestato a chiunque del denaro, non chiese nulla in cambio quando si ritrovò nel bisogno. Solo alla vigilia della sua morte richiese il proprio capitale, non per il desiderio di possedere, ma per non privare gli eredi dei suoi beni. Quindi, si comportò come un uomo giusto, prestando il denaro senza interessi. Questo è il tema su cui si sono innestati gli sviluppi relativi all'usura. Inoltre, rivolgendosi a quei «ricchi senza pietà che spalancano le orecchie solo se gli si promette un profitto», si vergogna della loro crudeltà. Ricorda loro che è vietata, non solo l'usura in soldi ma anche l'usura in natura, perché tutto ciò che si prende in sovrappiù è un'usura. E continua: *Et esta usura est, et vestis usura est, et quodcumque sorti accidit, usura est: quod velis ei nomen imponas, usura est*⁵⁴. Ma anche *veniunt Kalendae, parit sors centesima*⁵⁵. La stessa idea viene riportata nel *Breviarium in ps. LIV: usura est plus accipere quam dare*⁵⁶. Lo stesso, inoltre, invita con forza i cristiani a prestare con lo spirito evangelico a coloro che non possono dare nulla in cambio: *date mutuum iis a quibus non speratis vos, quod datum fuerit, recepturos*. A tutti, ricchi e poveri egli sconsiglia il prestito, fonte di guai per i creditori e di povertà per i debitori⁵⁷. Sant' Ambrogio fa un'eccezione riguardo al praticare l'usura nei confronti dei nemici, *ubi jus belli, ibi jus usurae*, ed è in questo caso che interpreta le disposizioni del Vecchio Testamento in cui si permette l'usura con il nemico⁵⁸. In altre parole ne consegue che se da un lato è evidente che s. Ambrogio è consapevole dell'insegnamento di s. Basilio, purtuttavia da questi se ne discosta su due punti fondamentali perchè accetta che l'usuraio faccia il prestito a condizione che il beneficiario possa disporre del denaro come

⁵² Cfr. Commodiano, *Instructiones*, 65, in Migne, *P.L.*, t. V, col. 251.

⁵³ Migne, *P.L.*, t. XIV, coll. 759-794, composto secondo i benedettini all'incirca intorno al 377, più probabilmente verso il 389 secondo J.R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris 1933, 445.

⁵⁴ Così in Salmo XIV, n° 49, in Migne, *P.L.*, t. XIV, col. 778.

⁵⁵ Cfr. Migne, in *P.L.*, t. XIV, col. 812.

⁵⁶ Cfr. Migne, in *P.L.*, t. XVI, col. 982.

⁵⁷ In Migne, *P.L.*, t. XIV, col. 778.

⁵⁸ *De Tobia*, c. XV, n° 51, in Migne, t. XIV, col. 779.

vuole; possa cioè investirlo, restituendo la somma con gli interessi solo una volta ottenuta una rendita dal proprio investimento. Inoltre egli permette nei confronti dello straniero, nemico di guerra, che si esiga l'interesse sul debito quando lo straniero non può essere facilmente vinto in guerra o quando lo si potrebbe uccidere senza compiere un delitto, proprio secondo il principio *ubi jus belli, ibi jus usurae*: col che egli poneva un'adesione pressoché letterale, e certamente poco cristiana, al dettato veterotestamentario. Ambrogio non intenderà mai la parola «fratello» in senso universalistico.

Nel *Libro di Tobia*, sant'Ambrogio condanna l'usura nel nome della religione perché l'usura compromette gravemente la salvezza eterna. Nel suo *De Officiis* II, 3 condanna l'usura come contraria alla legge naturale, dichiarando che prendere con l'usura qualcosa è un vizio che non può che convenire alle anime servili e di bassa condizione; dal che ne consegue che per sant'Ambrogio è contrario alla natura di fare un torto a chiunque altro per procurarsi un vantaggio⁵⁹.

Dello stesso tenore l'invettiva contenuta nel *De Bono mortis*, 12, 56: «*Si quis* (14, q. 4. cap. *Si quis usuram*), *usuram accipit, rapinam facit, vita non vivit, ut habens in Ezechiel* (Ezech., XXXIII, 18)»⁶⁰ e nel *De Nabuthe Jezraelita*, 4, 15 epistola 19⁶¹.

f) San Girolamo

Quanto a san Girolamo (344-420), egli affronta il problema dell'usura essenzialmente dal punto di vista dell'esegesi, nei suoi commenti su Ezechiele, 18, 6⁶², e su San Matteo, 1, 3, e 21, 12 e 13⁶³. E, rifacendosi alla Scrittura, ogni sorta di usura è vietata, non solamente quella riguardante il denaro come indica la versione dei Settanta⁶⁴:

*duodecimum numerum tenet: et ad usuram non commodaverit, sive ut LXX transtulerunt, pecuniam suam ad usuram non dedit. In Hebraico cunctarum species usura prohibetur; in LXX tantum pecuniae. Juxta quod et in quarto decimo psalmo scriptum est: Qui pecuniam suam non dedit ad usuram (Psal. XIV, 5). Et quomodo dicitur: Fratri tuo non foenerabis, alieno autem fenerabis (Deut. XV, 6, et, XXIII, 10). Sed vide profectum: in principio legis a fratribus tantum fenus tollitur; in propheta ab omnibus usura prohibetur, dicente Ezechiele: pecuniam suam non dedit ad usuram. Porro in Evangelio virtutis augmentum est, praecipiente Domino: foeneramini his a quibus non speratis recipere (Luc., VI, 35)*⁶⁵.

⁵⁹ In Migne, t. XVI, col. 151.

⁶⁰ In Migne, t. XIV, col. 594.

⁶¹ In Migne, t. XIV, col. 770.

⁶² Cfr. Migne, P.L., t. XXV, coll. 176-177.

⁶³ Cfr. Migne, P.L., t. XXVI, coll. 150-151.

⁶⁴ Cfr. Migne, P.L., t. XXV, col. 176.

⁶⁵ Migne, P.L., t. XXV, col. 176.

San Girolamo dichiara che bisogna insistere e reagire contro le pratiche del suo tempo: qualcuno pensa, dice il santo, che l'usura si faccia solo con i soldi. La Sacra Scrittura per prevenire questo errore vieta l'*ultra sortem* di qualsiasi cosa affinché non si riceva mai più di quanto ha dato. Si esercita in campagna l'usura del grano e del miglio, del vino e dell'olio e di tutte le altre rendite; sono queste le usure che la scrittura definisce il sovrappiù. *Putant quidam usuram tatum esse in pecunia. Quod praevidens Scriptura divina, omnis rei aufert superabundantiam, ut plus non recipias quam dedisti. Solent in agris frumenti et milii, vini et olei, caeterarumque specierum usurae exigi, sive, ut appellat sermo divinus, abundantiae*⁶⁶. Ne fa seguire un esempio per essere ben compreso: fare l'usura è come dare dieci staia in inverno per la semina e di riceverne quindici al tempo della raccolta, cioè la metà di più:

*verbi gratia, ut hyemis temore decem modios, et in messe recipiamus quindici, hoc est, amplius partem mediam. Qui justissimum se putaverit, quartam plus accipiet portionem, et solent argumentari ac dicere: dedi unum modium, qui satus fecit decem modios*⁶⁷.

In definitiva praticare l'usura e riceverla è la stessa cosa sia che si tratti di denaro o di regali di ogni altro genere, *munuscula diversi generis*, perché secondo il linguaggio della Scrittura viene definita usura e sovrappiù qualsiasi cosa che si abbia ricevuto più del dovuto: *usuram appellari et superabundantiam quid quid illud est si a beo quod dederit plus acceperit*⁶⁸. Inoltre, il santo sosteneva che il divieto dell'usura tra fratelli ebrei era stato «universalizzato» dai profeti e dal Nuovo Testamento, e tuttavia non si diffonderà mai in Occidente un'interpretazione universalistica della parola «fratello», poiché anche quando si inizierà a parlarne, nei secoli XII e XIII, lo si farà in maniera del tutto astratta e convenzionale, in riferimento ai cattolici-romani sparsi nel mondo, certamente non in riferimento ai cristiani ortodossi né tanto meno ai musulmani, nei confronti dei quali, proprio in quei secoli, sarà durissima la contrapposizione ideologica, politica e militare.

g) Sant'Agostino

Solo sant'Agostino (350-430) è un po' più esplicito. Dichiara che l'usura è proibita a tutti:

Et quam detestabile sit, quam odiosum, quam execrandum, puto quia et ipsi feneratores noverunt. Rursus autem ego ipse, imo Deus noster, qui te prohibet esse feneratorem, iubet te esse feneratorem; et dicitur tibi: Fenera Deo. Si feneras homini, habes spem; et si feneras Deo, spem non habebis? Si feneraveris homini, id est, mutuam pecuniam tuam dederis, a quo aliquid plus quam dedisti expectes accipere: non pecuniam solam, sed aliquid plus

⁶⁶ Cfr. Migne, P.L., t. XXV, col. 176.

⁶⁷ Migne, P.L., t. XXV, col. 176.

⁶⁸ Cfr. Migne, P.L., t. XXV, col. 177.

quam dedisti, sive illud triticum sit, sive vinum, sive oleum, sive quodlibet aliud; si plus quam dedisti exspectas accipere, fenerator es, et in hoc improbandus, non laudandus. Quid ergo, inquis, facio, ut sim utiliter fenerator? Attende quid facit fenerator. Minus vult dare certe, et plus accipere: hoc fac et tu; da modica, accipe magna. Vide quam late crescat fenus tuum. Da temporalia, accipe aeterna: da terram, accipe coelum. Et cui dabo, forte dicis? Ipse Dominus procedit quem feneres, qui tibi iubebat ne fenerares⁶⁹.

In particolare per i chierici ammonisce severamente:

noli foenerare. Tu accusas Scripturam dicentem: Qui pecuniam suam non dedit ad usuram (Ps 14, 5). Non ego illud scripsi, non de ore meo primo exiit: Deum audi. Et ille: Clerici non fenerent. Et forte qui tibi loquitur, non fenerat: sed si fenerat, fac quia et ipse fenerat; numquid fenerat qui per ipsum loquitur? Si facit quod tibi dicit, et non tu facis; tu in ignem, ille in regnum. Si non facit quod tibi dicit, et pariter facit mala quae facis, et dicit bona quae non facit; pariter in ignem (Is 40, 8)⁷⁰.

⁶⁹ In *Ennarationes in Psalmos XXXVI*, sermo III, 6 nel quale si legge: *Audi Scripturam, quomodo feneres Dominum: Fenerat, inquit, Dominum, qui miseretur pauperis (Prov 19, 17). Non enim eget a te Dominus, sed habes alium qui a te eget: illi porrigis, ille accipit. Non enim habet pauper quod tibi retribuatur: et tamen ipse vult retribuere, et non invenit quid; sola in illo remanet benevolentia orandi pro te. Cum autem pauper orat pro te, tamquam Deo dicit: Domine, mutuam accepi, fidedic me. Proinde et si non tenes pauperem redditorum, sed idoneum tenes fideiussorem. Ecce Deus tibi de Scriptura sua dicit: Da securus, ego reddo. Quomodo solent dicere fideiussores? quid dicunt? Ego reddo, ego accipio, mihi das. Putamusne et hoc dicit Deus: Ego accipio, mihi das? Plane si Deus Christus, quod non dubitatur, ipse dixit: Esurivi, et dedistis mihi manducare. Et cum illi dicerent, Quando te vidimus esurientem? ut ostenderet se pauperum fideiussorem, omnium membrorum suorum sponsorem; quia ille caput, illi membra, et cum accipiunt membra, caput accipit: Cum uni, inquit, ex his minimis meis fecistis, mihi fecistis. Eia, avare fenerator, vide quid dedisti, vide quid accepturus es! Si dedisses paucam pecuniam, et ille cui dederas pro parva pecunia tua daret tibi magnam villam, incomparabiliter amplius valentem quam dederas tu pecuniam; quantas gratias ageres, quanta laetitia tollereres! Audi quam possessionem dei quem fenerasti: Venite, benedicti Patris mei, percipite. Quid? quod dedistis? Absit. Terrena dedistis, quae si non dedissetis, in terra putrescerent. Quid enim inde facturus esses, si non dedisses? Quod perituum erat in terra, servatum est in coelo. Ergo quod servatum est, hoc accepturi sumus. Servatum est meritum: factus est thesaurus tuus meritum tuum. Nam vide quid sis accepturus: Percipite regnum, quod vobis paratum est ab initio mundi. Contra, illi qui fenerare noluerunt, quid audient? Ite in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius. Et quid vocatur regnum quod accipimus? Attendite sequentia: Isti ibunt in combustionem aeternam, iusti autem in vitam aeternam (Mt 25, 34-36). Ad hoc ambite, hoc emite, ad hoc fenerate. Habetis Christum in coelo sedentem, in terra petentem. Invenimus quomodo feneret iustus. Tota die miseretur, et fenerat. Cfr. Migne, P.L., t. XXXVI, coll. 386-387.*

⁷⁰ Così in *Ennarationes in Psalmos, CXXVIII*, cap. 6: *Fenum ardebit, verbum autem Domini manet in aeternum. Numquid ardet sermo qui tibi per illum locutus est? Aut Moyses est qui tibi loquitur, id est, bonus et iustus famulus Dei; aut pharisaeus est cathedram Moysi sedens. Audisti et de ipsis: Quae dicunt, facite; quae autem faciunt, facere nolite (Mt 23, 3). Non habes tu unde te excuses, quando sermo Dei tibi loquitur. Quia non potes interficere sermonem Dei, criminari quaeris eos per quos loquitur tibi sermo Dei. Quaere quantum vis, dic quantum vis, blasphemam quantum vis: Saepe expugnaverunt me a inventute mea, dicat vero Israel: Saepe expugnaverunt me a inventute mea. Audient etiam feneratores dicere: Non habeo aliud unde vivam. Hoc mihi et latro diceret, deprehensus in fauce; hoc et effractor diceret, deprehensus circa parietem alienum; hoc mihi et leno diceret, emens puellas ad prostitutionem; hoc et maleficus incantans mala, et vendens nequitiam suam; quidquid tale prohibere conaremur, responderent omnes quia non haberent unde viverent, quia inde se pascere; quasi non hoc ipsum in illis maxime puniendum est, quia artem nequitiae delegerunt, unde vitam transigant, et inde se volunt pascere, unde offendant eum a quo omnes pascuntur. In Migne, P.L., t. XXXVII, col. 1692.*

Inoltre, il vescovo d'Ipbona, nella *Lettera al figlio Macedonio* scritta nel 414, si lamenta delle leggi e dei giudici che ordinano di pagare gli usurai e paragona l'usuraio al ladro, dicendo che preferirebbe che si restituissero quei beni acquisiti con l'usura, ma lui non è un giudice a cui si possa ricorrere: *Quid dicam de usuris, quas etiam ipsae leges et iudices reddi iubent? An crudelior est qui subtrahit aliquid vel eripit diviti, quam qui trucidat pauperem fenore? Haec atque huiusmodi male utique possidentur, et vellem restituerentur; sed non est quo iudice repetantur*⁷¹. Egli ritorna più volte sul tema dell'usura in diversi suoi sermoni, noti come *De verbis Domini* 35, 6⁷² e 86, 5⁷³, e nel *De baptismo contra Donatistas* libro IV, 9 per il quale «l'usura è un furto»⁷⁴.

Riassumendo, è la carità e l'amore per il prossimo che spingono i padri della Chiesa del IV e del V secolo a condannare ciò che viene definita usura, cioè il percepire ogni forma di sovrappiù in soldi o in natura attraverso il mutuo. Lo studio dei principali testi patristici porta a considerare che solo l'usura oppressiva è rifiutata, mentre l'usura moderata è solamente considerata come contraria all'ideale di perfezione del cristianesimo⁷⁵. In questo senso i padri non ammettono alcun compromesso. Il disprezzo profondo per gli usurai, e per ogni usuraio, è – come abbiamo visto – apertamente dichiarato e la paura della dannazione eterna non è sufficiente a fermare la pratica dell'usura.

Lo studio sui lavori patristici potrebbe lasciar credere che la Chiesa esiti a prender parte alla questione, perché nessuno degli scritti menzionati fanno allusione a una disposizione verso l'usura assunta dai concili. I concili, invero, hanno sancito, dal principio del IV secolo, l'usura praticata dal clero o dai laici, ma, mentre il divieto nei riguardi del clero si diffonde tra i cristiani a partire dal V secolo, l'interdizione dell'usura verso i laici diverrà effettiva con Carlomagno nel IX secolo.

⁷¹ *Epistula a Macedonius*, CLIII, c. 25: *verumtamen si iustitia sincerius consulatur, iniustus dicitur advocato, Redde quod accepisti, quando contra veritatem stetisti, iniquitati adfuisi, iudicem fefellisti, iustam causam oppressisti, de falsitate vicisti (quod vides multos honestissimos et disertissimos viros, non solum impune, verum etiam gloriose videri sibi committere); quam cuiquam in quolibet officio militanti, Redde quod accepisti, quando iubente iudice cuiusque causae necessarium hominem tenuisti, ne resisteret vincisti, ne fugeret inclusisti, postremo aut permanente lite exhibuisti, aut finita dimisisti. Sed illud cur advocato non dicatur in promptu est, quia scilicet ita non vult homo repetere quod patrono, ut male vinceret, dedit; sicut non vult reddere quod ab adversario, cum male vicisset, accepit. Quis tandem advocatus, aut ex advocato ita vir optimus facile reperitur, qui suscepto suo dicat: Recipe quod mihi, cum tibi male adessem, dedisti; et redde adversario tuo quod, me agente, inique abstulisti? Et tamen quem prioris non rectae vitae rectissime poenitet, etiam hoc facere debet, ut si ille qui inique litigavit, non vult admonitus corrigere iniquitatem, eius tamen iniquitatis nolit iste habere mercedem: nisi forte restituendum est alienum, quod per furtum clanculo auferitur, et restituendum non est quod in ipso foro ubi peccata puniuntur, decepto iudice, et circumventis legibus obtinetur.* In Migne, P.L., t. XXXVI, col. 665.

⁷² In Migne, P.L., t. XXXVIII, coll. 239-240.

⁷³ Migne, P.L., t. XXXVIII, coll. 525-526.

⁷⁴ Cfr. F.A. Ferrari, *L'usura nel diritto, nella storia e nell'arte*, Napoli 1928, 60. Cfr. anche *In Ps.*, XXXVI, 3.

⁷⁵ G. Guibert, *Le prêt à intérêt* (Thèse de droit), Toulouse 1903, 84.

Quale che sia l'interpretazione che è stata data nei tempi moderni alle Sacre Scritture, alle disposizioni conciliari, al pensiero dei padri della Chiesa e alle epistole dei papi (famosa quella di san Leone Magno ai vescovi dell'Italia Meridionale e di cui ne parleremo più avanti), certo è che nel secolo XII, tanto i giuristi, ad iniziare da Graziano, quanto i teologi con Pietro Lombardo, sono concordi nel ritenere che è giunta fino a loro una tradizione ininterrotta dalla quale si evince l'assoluto divieto per chierici e laici di farsi corrispondere interessi di qualsivoglia sorta e misura; per questo motivo Graziano afferma che è usura quando *quidquid sorti accedit*⁷⁶.

Ma la rigida disciplina canonica dell'usura oltre che a motivi d'ordine morale, quali i principi della *caritas*, della *pietas* e della *salus animarum*, è dovuta anche ad altre ragioni acutamente messe in rilievo dal Pertile: «tanta estensione dei precetti evangelici fu una naturale reazione contro l'eccesso dell'interesse del denaro nei tempi di mezzo, occasionato dalla sua scarsezza e dalla falsa interpretazione del diritto romano; giacché voleasi che le usure centesime di Giustiniano fossero il cento per cento, cioè il raddoppiamento del capitale, e che per le *besses* e le *semisses*, che erano frazioni della ordinaria usura, si dovessero invece intendere frazioni del capitale stesso, onde se ne potesse esigere ogni anno a titolo di interessi di due terzi, una metà o un quarto, a seconda dei casi»⁷⁷.

Il pensiero della Chiesa intorno all'usura non poteva rimanere ancorato all'intransigente teoria graziana, se non voleva restare privo di applicazione in un'epoca nella quale «nascono le industrie, piccole e grandi; l'artigianato si accresce e si organizza: e, per l'espansione dei loro prodotti si creano le fiere ed i mercati d'oltr'Alpe e d'oltre mare», durante la quale «l'economia di mercato crea la merce di scambio per eccellenza: la moneta, che nel sistema dell'economia naturale aveva avuto una funzione di secondo piano»⁷⁸. Perciò accanto alla legislazione ufficiale della Chiesa, che, sebbene confermi il *Decretum* e inasprisca le pene a carico degli usurai, restringe d'altro canto il latissimo divieto di Graziano e ne precisa il contenuto, si può vedere come gli interpreti del diritto, non senza contraddizioni, incertezze e ripensamenti nonché dispute molto spesso vivaci, cerchino di stabilire un numero di casi sempre più ampio nei quali sia dato di ricevere legittimamente un *aliquid ultra sortem*. Quello di stabilire, cioè, quando ricorra il *crimen usurae* è certamente il problema più sentito e trattato, ma molti altri, come vedremo, se ne presentano di non minore interesse.

⁷⁶ Per l'interpretazione moderna, cfr. S. Maffei, *Dell'impiego del denaro 2*.

⁷⁷ A. Pertile, *Storia del diritto italiano*, vol. IV, Torino 1893, 591.

⁷⁸ F. Calasso, *Il negozio giuridico*, Milano 1957, 183.

Queste brevi note cercheranno di seguire l'evolversi del diritto canonico in materia d'usura nell'esame delle opere che costituiscono il *Corpus iuris canonici* e attraverso l'interpretazione che di tali opere hanno dato i decretisti e i decretalisti⁷⁹ tenendo presente anche l'opera dei pontefici che si sono susseguiti per comprendere meglio l'ambito storico nel quale si finì commentatori si muovevano. Distinguendo, i giuristi della Chiesa in decretisti e in decretalisti, siamo consapevoli della non perfetta legittimità di tale distinzione, che si basa sull'oggetto dello studio dei canonisti del basso medioevo; d'altra parte però qualsiasi altra divisione avrebbe presentato degli inconvenienti non minori di quelli della partizione da noi adottata.

A tal proposito si è ritenuto opportuno prendere in considerazione le norme sull'usura emanate sia dai pontefici che nei concili che si sono succeduti nel corso del XII secolo fino al XVI anche se tutte queste norme sono entrate a far parte del *Corpus iuris canonici*; di qui soffermarsi in un secondo momento sulla decretistica e decretalistica prendendo come punto di riferimento l'opera di Graziano⁸⁰ che nel XII secolo, nel suo *Decretum* definisce in modo conciso l'usura come *quidquid ultra sortem exigitur*⁸¹. Il fatto che una così severa definizione dell'usura sia data nel *Decretum*, «pietra angolare della codificazione del diritto canonico»⁸², ha avuto nel corso dei secoli una grandissima importanza⁸³.

⁷⁹ Gli specialisti del *Decretum Gratiani* sono chiamati *decretisti*. Fra loro i più importanti sono stati Stefano da Tournai, Rufino, Lorenzo Hispano, Goffredo da Trani e Ugucione da Pisa. Coloro i quali si sono occupati delle decretali hanno ricevuto il nome dei *decretalisti*. Qui sono molto famosi Bernardo da Parma, Giovanni il Teutonico, Innocenzo IV ed Enrico da Susa (*Hostiensis*, perché era cardinale d'Ostia). I decretisti ed i decretalisti hanno scritto «*summe*», grandi sintesi, e «*lecturae*», commenti. Hanno fatto i commentari a tutte le collezioni papali nella forma di una glossa ordinaria («di riferimento»), un commento considerato fondamentale.

⁸⁰ Vasta è la letteratura su Graziano. Basti ricordare J.F. Schulte, *Paucapalea, Summa über das Decretum Gratiani*, 1890; R. Sohm, *Das altkatholische Kirchenrechts und das Dekret Gratians*, 1918; F. Gillmann, *Einteilung und System des Gratian. Dekrets*, 1926; S. Kuttner, The Father of the Science of Canon Law, *The Jurist* 1, 1948, 2; A.M. Stickler, *Historia iuris canonici latini*. I: *Historis fontium*, Torino 1950, 202 e ss. G. Le Bras, *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*. VII: *L'Age classique*, 1965, 47-129; J. Gaudemet, Gratien et le célibat ecclésiastique, *Studia Gratiana*, 13, 1967, 339 e ss.; C.G. Fürst, Zur Rechtslehre Gratians, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 88, 1971, 276.

⁸¹ *Decretum*, Causa XIV, Quæstio IV, Canone 4.

⁸² Così F. Calasso, *Medioevo del diritto*, Giuffrè, vol. I, Milano 1954, 399.

⁸³ A tal proposito cfr. i nostri recenti studi La formazione dell'istituto giuridico dell'usura nella Chiesa latina nel XIII secolo, in: *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* [www.StatoeChiese.it, Rivista telematica, ISSN 1971-8543], 15 Aprile 2010, 1-56; 30. La riflessione della decretalistica di fronte alla problematica dell'usura nel XIV secolo, *Cajetele Institutului Catolic*, Revista Institutului romano-catolic București, nr. 2, (16) 2010, 229-26; La formazione dell'istituto giuridico dell'usura nella Chiesa latina nel XII secolo, in: AA.VV., *Per Gabriella. Studi in ricordo di Gabriella Braga*, a cura di M. Palma-C. Vismara, vol. I, Cassino 2013, 195-227.

3. La normativa sinodale e conciliare in tema di usura

Accanto a queste norme, vengono a porsi a partire dal III secolo numerosissime disposizioni conciliari che proibivano l'usura ai chierici, per libera iniziativa di quei gruppi cristiani residenti nelle città di maggiore scambio commerciale⁸⁴. Così si ebbe il primo concilio che si interessò di usura ad Elvira nell'anno 300, dove al canone 20 si prende in considerazione il turpe delitto a cui si erano abbandonati i chierici,

*Si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit eum degradari et abstineri. Si quis etiam laicus accepisse probatur usuras, et promiserit correptus iam se cessaturum nec ulterius exacturum, placuit ei veniam tribui; si vero in ea iniquitate duraverit, ab ecclesia esse projiciendum*⁸⁵,

il che lascia presupporre che già nei secoli precedenti anche tra i cristiani si fosse insinuata la piaga dell'illecito interesse nel prestito di denaro o mutuo di qualsivoglia genere. La sanzione del concilio di Elvira prevedeva quindi la scomunica per i laici che avessero persistito in questa pratica illecita.

La sanzione contro i chierici venne mantenuta anche in concili successivi dei secoli IV, V e VI. Abbiamo così gli interventi del concilio di Arles dell'anno 314, dove si parla dell'usura del clero nel canone 12 riprendendo quasi integralmente il testo del concilio di Elvira:

*De ministris, qui foenerant, placuit eos iuxta formam divinitus datam a communione abstinere*⁸⁶.

⁸⁴ Cfr. P. Colella, Usura (diritto canonico), in *Enciclopedia del Diritto*, vol. XLV, Milano 1992, 1148, nota 1; A. Spicciati, *Capitale e interesse tra mercatura e povertà nei teologi e canonisti dei secoli XIII-XIV*, Roma 1990, 17-18 nota 1; A. Cernigliaro, *L'usura virtuosa*, in *Mercato del credito e usura*, a cura di F. Macario e A. Manna, Milano 2002, 9, nota 16; E. Bianchi, In tema d'usura. Canoni conciliari e legislazione imperiale del IV secolo, in: *Athenaeum*, 1983, LXI, 321-342; R. La Porta, *La repressione dell'usura nel diritto penale italiano*, Milano 1963, 13 e ss.

⁸⁵ In Mansi, t. II, col. 9. Cfr. Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. I, 232-233, che così ricorda: «L'Église alors identifiait le prêt à intérêt avec l'usure [CH.J. Hefele, *Über den Rigorismus in dem Leben und den Ausschauungen der alten Christen*, dans *Theol. Quartals.*, 1841, t. XXIII, pp. 375 sq. Voir plus loin les remarques relatives au canon 17^e du concile de Nicée qui défend le prêt à intérêt]. La première partie de noire canon a été insérée par Gratien dans le *Corpus iuris canonici* [Dist. XLVII, c. 5]». Cfr. Anche il commento al canone compiuto da J.J. Duguet, in *Conférences ecclésiastiques sur les auteurs, les conciles et la discipline des premiers siècles de l'Église*, Cologne, 1742, t. I, 391-410, e anche t. IV, 2378-2397.

⁸⁶ Così in Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. II, col. 472. Cfr. Hefele, *Histoire des conciles*, t. I, 288; N. München, *Über das erste Konzil von Arles*, *Bonner Zeitschrift für philos. Katbol. Theol.*, t. XXVI, 74 e ss.

Lo stesso grande concilio ecumenico di Nicea, voluto dall'imperatore Costantino nel 325, nonostante s'interessasse soprattutto delle polemiche cristologiche insorte nella Chiesa africana orientale, non aveva smesso questa pratica e si occupa dell'usura al canone 17⁸⁷:

Ἐπειδὴ πολλοὶ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι τὴν πλεονεξίαν καὶ τὴν αἰσχροκέρδειαν διώκοντες ἐπελάβοντο τοῦ θείου γράμματος λέγοντος. Τὸ ἀργύριον αὐτοῦ οὐχ ἔδωκεν ἐπὶ τόκῳ· καὶ δανείζοντες ἑκατοστὰς ἀπαιτοῦσιν· ἐδικαίωσεν ἡ ἀγία καὶ μεγάλη σύνοδος, ὡς, εἴ τις εὐρεθῆν μετὰ τὸν ὅρον τοῦτον τόκους λαμβάνων ἐκ μεταχειρίσεως ἢ ἄλλως μετερχόμενος τὸ πρᾶγμα ἢ ἡμιολίας ἀπαιτῶν ἢ ὅλως ἕτερόν τι ἐπινοῶν αἰσχροῦ κέρδους ἕνεκα, καθαιρεθήσεται τοῦ κλήριου καὶ ἀλλότριους τοῦ κανόνος ἔσται⁸⁸.

Dal che ne consegue, che non solo i chierici non potevano prendere il centesimo in denaro (ἑκατοστή per centesima), tranne un ottavo del capitale per anno ovvero il 12,50 %, permesso dalla legge civile⁸⁹, ma è anche interdetto loro di prendere gli interessi per qualsiasi motivo o in qualsiasi modo esigendo più della metà del capitale: ἡμιολίας ἀπαιτῶν, ovvero *partem dimidiam sortis exigens* (*sescupla exigens*). Questa pratica dell'usura in natura con il tasso dell' ἡμιολίας o «del più della metà» era comune nel prestito in denaro o in natura. Questo tipo di usura fu autorizzata da Costantino attraverso la costituzione pubblicata due mesi prima della riunione del concilio di Nicea⁹⁰. Un secolo dopo sarà contestata da san Girolamo⁹¹.

Altri concili s'interessarono alla condanna dell'usura e furono quelli di Laodicea nel 343 che ne tratta al canone 4 e che sostanzialmente riprende quello di Nicea:

⁸⁷ Su questo concilio e relative problematiche, si veda lo studio di V. Monachino, *Il cristianesimo da Costantino a Teodosio*, Roma 1974, 41 e ss.; V. Devillard, La papauté et le concile de Nicée, *Revue apologetique*, XI, 1925, 408-410.

⁸⁸ «Poiché molti che sono soggetti ad una regola religiosa, trascinati da avarizia e da volgare desiderio di guadagno, e dimenticata la divina Scrittura, che dice: *Non ha dato il suo denaro ad interesse*, prestando, esigono un interesse, il santo e grande sinodo ha creduto giusto che se qualcuno, dopo la presente disposizione prenderà usura, o farà questo mestiere d'usuraio in qualsiasi altra maniera, o esigerà una volta e mezza tanto: o si darà, in breve, a qualche altro guadagno scandaloso, sarà radiato dal clero e considerato estraneo alla regola». Cfr. Hefele, *Histoire des conciles*, t. I, 604-608. Occorre tener presente che le traduzioni e interpretazioni di questo canone sono state fatte il più possibile attinenti al testo. Le numerose versioni del IV-VI secolo, sono state minuziosamente esaminate dal Turner, in *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, Oxford 1904, fasc. 1, pars. altera, p. 153; ugualmente Hefele, *Histoire des conciles*, t. I, 1139-1181.

⁸⁹ Cfr. Cod. Theodosiano, II, 33 c. 1, 2 e 4.

⁹⁰ Cod. Theodosiano, II, 33, 1.

⁹¹ *Comment. in Ezechiel*, XVIII, 8, in Migne, *P.L.*, t. XXV, coll. 175-176.

Περὶ τοῦ, μὴ δεῖν ἱερατικούς δανεῖζειν καὶ τόκους καὶ τὰς λεγομένας ἡμιολίας λαμβάνειν⁹².

Possiamo aggiungere che dalla fine del IV secolo, diverse collezioni canoniche contengono le stesse prescrizioni, come le *Costituzioni apostoliche*, l. III, c. VI riferite a vescovi, sacerdoti e diaconi; i *Canoni degli apostoli* al n° 44, ispirati dalla collezione precedente e rifacente al concilio di Laodicea del 343⁹³.

Successivamente si annoverano i tre concili cartaginesi che «forment le *Codex canonum ecclesiae Africanae*» redatto durante l'ultimo concilio del 419 nel quale furono recitati tutti i canoni di tutti i concili. Da qui sorge questa collezione che comprende 133 canoni, tutti di origine africana, e che esprime e costituisce uno dei momenti più importanti per la storia dell'Africa romana. Fu assunta da Dionigi il Piccolo e i suoi canoni furono accolti sia in Oriente che in Occidente⁹⁴. Il concilio di Cartagine I nel 349⁹⁵, si sofferma sull'istituto usurario ai canoni 10 e 13 come riporta il Bernard: «Abundantius, évêque d'Hadrumète, faisant allusion, semble-t-il, à un concile antérieur, *in nostro concilio*, déclare que ce dernier a interdit l'usure aux clercs et demande que cette question soit réglée par la présente assemblée. A quoi Gratus,

⁹² Hefele, *Histoire des conciles*, t. I p. II, 998: «Que les clercs ne pratiquent pas l'usure, ne prennent pas d'intérêts ni ce que l'on a appelé la moitié en plus. Cette défense avait été portée par le canon 17 e de Nicée. Denys le Petit et Isidore ont inscrit ce canon sous le n° 5, et ils ont, au contraire, inséré en quatrième lieu le canon qui suit et qui est le cinquième dans le texte grec. Ce canon se trouve aussi dans le *Corpus juris canonici*, dans le Décret de Gratien, distinct. XLVI, c 9».

⁹³ Che così recita: Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τόκους ἀπαιτῶν τοὺς δανειζομένους, ἢ παυσάσθω, ἢ καθαιρείσθω. Hefele, *Histoire des conciles*, t. I p. I, 606 nota 1, e anche t. I p. II, [1203-1221] 1209.

⁹⁴ Su cui cfr. Hefele, in *Histoire des conciles*, t. II p. I, 201-202: «le concile n'inséra-t-il dans ses procès verbaux que les canons des anciens qui y figurent actuellement ? ou les avait-il insérés tous ? il est difficile de répondre; je pencherais pour ma part vers la seconde hypothèse, car c'était l'usage de relire les canons anciens (à Carthage). Quoiqu'il en soit, il ne semble pas que ce concile ait eu l'intention de faire une collection canonique. C'est sans doute par un des exemplaires envoyés à Rome (mais allégé de beaucoup de canons) que Denys a connu les conciles ou mieux le concile d'Afrique qu'il a inséré. C'est Justel, *Bibliot. juris canonici*. t. I, p. 321, qui a donné ce titre trop pompeux et trop général à la collection des canons faite en 419, par le synode dont nous venons de parler, et éditée ensuite par Denys le Petit».

⁹⁵ Secondo l'Hefele, in *Histoire des conciles*, t. I p. II, 839 nota 1 «la date 349 est pour plus probable». L'autore si basa anche sugli studi di Tillemont, *Mémoire pour servir à l'histoire ecclésiastique*, 1696, t. VI, 124; B. Gams, *Séries episcoporum Ecclesiae catholicae*, vol. I, Graz 1907, 463; G. Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, Paris 1891, 449; A. Audollent, *Carthage romaine*, in -8, Paris 1904, 521; Mansi, t. III col. 143, 151, che fissa la data del 348; Migne, *P.L.*, t. VIII, col. 774, nota 4, verso il 348; P. Allard, *Le Clergé chrétien au milieu du VI siècle*, *Revue des question historique*, 1895, t. LVIII, 8, n° 1, nel 346; P. Monceaux, *Histoire littéraire de «Afrique Chrétienne»*, t. VI, 222, verso il 348. In questo concilio si accenna ad uno precedente ignoto. Cfr. M. Giacchero, *L'atteggiamento dei concili in materia d'usura dal IV al IX secolo*, in: *Atti del IV Convegno internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, Perugia 1981, 334.

évêque de Carthage, répond en opposant les suggestions nouvelles ou générales qui demandent examen aux questions manifestement réglées par l'Écriture dont la décision ne doit pas être différée mais suivie et déclarée, à l'approbation de tous, que ce qui est répréhensible chez les laïques doit être à plus forte raison condamné d'avance chez les clercs, *quod in laicis reprehenditur, id multo magis in clericis oportet praedamnarī*⁹⁶.

Successivamente il concilio di Cartagine III nel 397 ripresenta i canoni, approvandone anche il *breviarium*, del concilio tenutosi ad Ippona del 393⁹⁷ che stabiliva al canone 26 «aucun clerc ne doit reprendre ce qu'il a prêté»⁹⁸. Il Cartaginese III parla dell'usura al canone 16⁹⁹, e il concilio di Cartagine IV nel 419, al canone 5 e 67 («Les insurgés, les usuriers et ceux qui ont soif de vengeance ne peuvent être ordonnés clercs»¹⁰⁰) ne ripete gli indirizzi e la condanna¹⁰¹.

Se l'interesse dei concili muoveva soprattutto dal desiderio di riprendere in seno all'unità cristiana la disciplina che si è andata affievolendo con gli anni e sradicare il morbo dell'usura che si è radicato sia tra il clero che tra i laici, gli interventi successivi di singole persone esponenti la dottrina o il magistero ecclesiastico, saranno dettate da motivi pastorali definibili e circoscrivibili nell'ambito delle comunità locali in cui essi erano pastori o esponenti rappresentativi. Come conclude la Giacchero, si può ben dire che «dal quarto al nono secolo l'atteggiamento dei concili in materia d'usura si precisa [...] costante nell'ispirazione profonda, quantunque appaia per un lungo periodo quasi tollerante nei confronti dei laici: l'assoluto divieto lanciato nel nono secolo contro chierici e laici troverà un valido sostegno nel nuovo diritto secolare dell'impero carolingio»¹⁰².

Dalla positiva e lineare liceità del diritto romano si è andati quindi sempre più verso abusi che la Chiesa non poteva tollerare, data la sua missione di proteggere i poveri contro i quali si usava soprattutto applicare interessi illeciti ed esorbitanti. Uno

⁹⁶ A. Bernard, Usure. L'Antiquité chrétienne, in *D.Th.C.*, t. XV, col. 2330. Il corsivo si riferisce al can. 13, per cui cfr. Mansi, t. III, col. 149.

⁹⁷ Hefele, *Histoire des conciles*, t. II p. I, p. 101. Ma più specificamente Mansi, t. III, col. 850 per il quale *ipsi vero canones Carthaginensi terbio intexti habentur: quo loco, quove ordine, marginales notae singulis summis appositae indicant.*

⁹⁸ Così riportato e tradotto dallo Hefele, in *Histoire des conciles*, t. II p. I, 88.

⁹⁹ Cfr. il *Codex canonum ecclesiae Africanae*, canone 5, in Hefele, *Histoire des conciles*, t. II p. I, 202 per il quale si parla di «défense de pratiquer l'usure, de percevoir des intérêts et de se laisser aller à l'avarice, portée tant contre les laïques que contre les clercs».

¹⁰⁰ Hefele, *Histoire des conciles*, t. II p. I, 117.

¹⁰¹ Mansi, t. III, col. 711. Per comprendere l'ambiente storico e le motivazioni sociali che portarono alla condanna dell'usura, cfr. l'analisi socio-religiosa di Monachino, *Il cristianesimo da Costantino a Teodosio*, 54 e ss.

¹⁰² Giacchero, L'atteggiamento dei concili in materia d'usura dal IV al IX secolo, in: *Atti del IV Convegno internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, 364.

degli interventi più rilevanti in merito, è il discorso di san Leone Magno del 10 ottobre del 443, *De jeiunio decimi mensis VI*, in cui l'usura viene condannata fermamente con espressi abusi riferiti in ogni parte della Chiesa al capitolo II:

Constans esto, Christiane largitor: da quod accipias, sere quod metas, sparge quod colligas. Noli metuere dispendium, noli de dubio suspirare proventu. Substantia tua cum bene erogatur, augetur. Concupisce justum misericordiae lucrum, et aeterni quaestus sectare commercium. Munerator tuus vult te esse munificum, et qui dat tu habeas, mandat ut tribuas, dicens: Date, et dabitur vobis. Amplectenda est tibi promissionis istius gratulanda conditio. Quamvis enim non habeas nisi quod acceperis, non potes tamen non habere quod dederis. Qui ergo pecunias amat, et multiplicare oper suas immodicis optat augmentis, hoc potius sanctum fenus exerceat, et hac usurarum arte ditescat, ut non hominum laborantium captet necessitates, ne per dolosa beneficia laqueos injiciat inolubilium debitorum, sed illius sit creditor, illius fenerator, qui dicit: Date, et dabitur vobis; et qua mensura mensi fueritis, eadem remetietur vobis. Infidelis autem et iniquus est etiam sibi, qui quod aestimat diligendum non vult habere perpetuum. Quantalibet adjiciat quantalibet condant et congerat, inops de hoc mundo et egenus adcedet, didicente David propheta: Quoniam cum interierit non accipiet omnia, neque descendet cum eo gloria ejus (Ps. XLVIII, 18). Qui si benignus esset animae suae, illi bona sua crederet, qui et idoneus fidejussor est pauperum, et largissimus redditor usurarum. Sed injusta et impudens avaritia, quae beneficium se dicit praestare cum decipit, non credit Deo veraciter promittendi, et credit homini trepide paciscenti; dumque certiora existimat praesentia quam futura, merito in hoc frequenter incurrit, ut ei cupiditas injusti lucri, non injusti causa sit damni.

E di seguito, al capitolo III:

Cap. III: *Unde quilibet sequatur eventus, mala sempre est ratio feneratoris, cui pecuniam et minuisse et auxisse peccatum est: ut aut miser sit amittendo quod dedit, aut miserior accipiendo quod non dedit. Fugienda prorsus est iniquitas feneratoris: et lucrum quod omni caret humanitate vitandum est. Multiplicatur quidem facultas injustis et tristibus incrementis, sed mentis substantia contabescit: quoniam FENUS pecuniae funus est animae. Quid enim de huiusmodi hominibus sentiat Deus, sacratissimus propheta David manifestat: qui cum diceret, Domine, quibus habitabit in tabernaculo tuo, aut quis requiseret in monte sancto tuo (Ps. XIV, 1)? Responso divinae vocis instruitur, et eum ad aeternam requiem pertinere cognoscit, qui inter alias pie conversationis regulas, pecuniam suam non dedit ad usuram; et a tabernaculo Dei ostenditur alienus, et a sancto monte ejus extraneus, qui dolosum quaestum de pecuniae suae captat usuris; et dum per aliena cupit damna ditari, aeterna dignus est egestate puniri¹⁰³.*

¹⁰³ Cfr. S. Leone Magno, in Migne, PL, LIV, coll. 181-182. Ma anche P. Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum*, Berolini, 1851, n° 180.

La stessa condanna espressa Leone Magno la rinnova in un'infuocata lettera che spediva sia al clero che ai laici delle province religiose della Campania, delle Marche e della Toscana dove più vivi erano gli imbrogli del clero e dei cristiani a causa delle città poste al centro di scambi commerciali e nodi di smistamento con l'oriente¹⁰⁴.

Più decisa e articolata è la condanna dei concili di Arles II del 443 (o del 452¹⁰⁵) al canone 14,

*Si quis clericus pecuniam dederit ad usuram, aut conductor alienae rei voluerit esse, aut turpis lucri gratia genus aliquod negotiationis exercuerit, depositus a communione alienas fiat*¹⁰⁶;

del concilio di Tours del 18 novembre del 461 «*qui rendit treize canons ou, pour mieux dire, renouvela treize anciennes prescriptions*»¹⁰⁷ che ne parla al canone 13¹⁰⁸,

Illud iam secundum scripturarum auctoritatem, vel patrum constitutionem addendum credimus, ut ne quis clericus, qui negotiandi studium habere voluerit, usuras accipiat, quia scriptum est: Qui pecuniam suam non dedit ad usuram. Et in alio loco: In plateis eius usura et dolus. Manifestum est enim, beatitudinis non posse consequi gloriam, qui a praeceptis divinis devierit,

di Agde del settembre del 506, al canone 69, come riportato dall'Hefele: «Les brouillons ne doivent pas être ordonnés, non plus que les usuriers, ou bien ceux qui se vengent eux-mêmes. Cf. *Corpus iuris canonici*, dist. XLVI, c. 8», impedendo, cioè, agli usurai di poter essere ordinati sacerdoti, così come riportato nel *Decretum* che si basa sul concilio cartaginese IV¹⁰⁹ al can. 67 degli *Statuta Ecclesiae antiqua*¹¹⁰;

¹⁰⁴ Cfr. S. Leone Magno, in Migne, *PL*, LIV, coll. 613 nella quale si riporta la lettera che nel capitolo 3 contiene un'energica condanna dell'usura specialmente rivolta al clero.

¹⁰⁵ Cfr. Hefele, *Histoire des conciles*, t. II p. I, 461 nota 1 che riporta il pensiero del Tillemont sulla probabile data del concilio.

¹⁰⁶ Cfr. Hefele, *Histoire des conciles*, t. II p. I, 460 e Mansi, t. VII, col. 880.

¹⁰⁷ Cfr. Hefele, *Histoire des conciles*, t. II p. II, 899. Mansi, t. VII, col. 946.

¹⁰⁸ Cfr. Hefele, *Histoire des conciles*, t. II p. II, p. 900: «Le clercs qui veulent faire du commerce ne doivent pas pratiquer l'usure (c'est à dire ne doivent prendre aucun intérêt; *usuras ne accipiant*)».

¹⁰⁹ Cfr. Hefele, *Histoire des conciles*, t. II p. II, [976-1002] 1002: «ou il est cité comme du XIV^e conc. de Carthage, c. 67, statuta».

¹¹⁰ Gli *Statuta Ecclesiae Antiqua* sono una collezione di cento due canoni sulla disciplina della Chiesa, che sono indicati nella *Collectio Hispana* (Isidoriana), per lungo tempo l'unica fonte della nostra conoscenza, sotto il titolo di un concilio di Cartagine (il quarto) nell'anno 389 d.C. Tuttavia i risultati della ricerca hanno dimostrato che gli *Statuta* non possono essere attribuiti al quarto concilio di Cartagine, anche se non vi sono prove che abbia mai avuto luogo, né ad un successivo consiglio di Cartagine (418 d.C.). Essi sono il lavoro di un autore anonimo, o compilatore, che probabilmente era il Gennadio Presbitero di Marsiglia (fine V secolo). La collezione è stata costituita tra 476 e 485. Gli *Statuta* entrarono a far parte della Pseudo-collezione di Isidoro (le cosiddette «False Decretali» dell'850 d.C.), attraverso la *Hispana Gallica Augustodunensis* (che a sua volta servi come fonte per le collezioni del diritto canonico medievale, in particolare Graziano). In questo modo gli *Statuta* sono stati ampiamente conosciuti e, quel che è più decisivo, sono stati per lungo tempo considerati regolamenti del IV Concilio di Cartagine. Cfr. CH. Munier, *Les Statuta Ecclesiae Antiqua*, Paris 1960; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris 1888, 332 e 350.

del Concilio di Tarracona del 516 ai canoni 2 e 3,

2. *Sicut canonum statutis firmatus est, quicumque in clero esse voluerit, emendi vilius, vel vendendi carius studio non utatur: certe si voluerit haec exercere, cobibeatur a clero.*

3. *Si quis vero clericus solidum in necessitate praestiterit, ut hoc de vino vel frumento accipiat quod mercandi causa tempore statuto decretum fuerit verumdari; ceterum si speciem non habuerit necessariam, ipsum quod dedit sine ullo aumento recipiat*¹¹¹;

di Dovin in Armenia, del 527 al canone 22, come riportato dall'Hefele: «Les prêtres ne doivent pas prêter à intérêt»¹¹² e del concilio di Orleans III del 538 che si interessa della condanna dell'usura al canone 27, così come riportato sempre dall'Hefele: «aucun clerc, à partir du diaconat et au-dessus, ne pourra prêter de l'argent à intérêt; il ne devra pas témoigner d'une cupidité honteuse ni exercer de métiers qui son prohibés, etc.»¹¹³.

Dal concilio di Elvira (305-306) fino al VII secolo l'usura era contestata solo «*contra clericos*» - cioè contro i soli chierici - a parte il concilio di Clichy del 626 in cui si afferma al canone 1 la proibizione:

*Episcopus, presbyter vel diaconus usuras a debitoribus exigens aut desinat aut certe damnetur. Nam neque centesima exigant aut turpia lucra requirant. Sexcuplum vel decuplum prohibemus omnibus christianis*¹¹⁴.

¹¹¹ Cfr. Hefele, *Histoire des conciles*, t. II p. II, 1027: «2. Interdiction au clerc d'acheter à bon marché pour vendre ensuite plus cher.-Canon inséré par Gratien, causa XIV, q. IV, c. 3.» «3. Si un clerc a prêté de l'argent sous condition d'être indemnisé en vin ou en fruits quand le créancier a l'habitude de les vendre, s'il arrive que celui-ci n'ait pas alors le nécessaire, le débiteur doit reprendre ce qu'il a prêté sans rien exiger en plus.-Cf. *Corpus juris canonici*, causa XIV, q. IV. c. 5». Mansi, t. VIII, col. 541.

¹¹² Cfr. Hefele, *Histoire des conciles*, t. II p. II, 1079. Cfr., inoltre, C. Galano, *Historia Armeniae ecclesiastica et politica*, 1650, C. Tchamitchian, *Histoire d'Arménie depuis la création*, 4 voll., t. II, Venetiis 1784, 237 e 527.

¹¹³ Cfr. Hefele, *Histoire des conciles*, t. II, p. II, 1161-1162. Cfr., inoltre, G. Waitz, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, t. II, 231, nota 2 e l'epistolario di San Leone Magno, *Epist.*, IV, 3, 4, in Migne, *P.L.*, t. LIV, col. 613 e ss. Ma anche De Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Carlemagne*, 20 e ss.; F. Maassen, *Concilia aevi Merovingi*, Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio III: *Concilia*. Tomus I, 82.

¹¹⁴ Il concilio di Clichy riproduce fedelmente il precedente compiuto a Parigi del 614 con due novità quali la messa al bando degli eretici Bonosiaci e proprio al canone 1, l'usura. Cfr. Hefele, *Histoire des conciles*, t. III, p. I, 264-265 per il quale «cfr. Canones Apostolorum n° XLIV (rectius 43), dont les propres termes fournissent le début de ce canon». Cfr., inoltre, Maassen, *Concilia aevi Merovingi*, Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio III: *Concilia*. Tomus I, 197; R. La Porta, *La repressione dell'usura nel diritto penale italiano*, Milano 1963, 13 e ss. Per l'elenco quasi completo dei concili che si sono occupati d'usura, cfr. Giacchero, *L'atteggiamento dei concili in materia d'usura dal IV al IX secolo*, in: *Atti del IV Convegno internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, 320 e ss.

Ma i secoli successivi, in particolare il VII e l'VIII, a causa del clima di anarchia che si era andato verificando, non permisero l'opera di bonifica che dai concili fino alle voci più autorevoli della Chiesa, non aveva mai smesso di condannare l'usura. «Le Méditerranée s'est fermée au monde franc par suite des invasions arabes. Celle-ci ont entraîné l'arrêt du commerce, la raréfaction du numéraire et par contre coup une élévation considérable du taux de l'intérêt»¹¹⁵. Ricordiamo in proposito il Concilio di Costantinopoli del 692 anche noto come *in Trullo* perché si tenne nella sala (in trullo, appunto) del palazzo imperiale che, al canone 10, come riportato dall'Hefele, ammonisce: «Aucun évêque, prêtre ou diacre ne peut, sous peine d'être déposé, accepter un intérêt pour de l'argent prêté»¹¹⁶.

Si annovera anche il concilio tenuto in terra inglese, nel Northumberland nell'anno 787 che dà una severa ammonizione contro la pratica usuraria al canone 17: «On doit prélever la dîme. L'usure et le prêt à intérêts (tous deux compris sous le nom d'*usura*) sont interdits d'après le Ps. XIV, 5, et partout on doit user de mesures et de poids réguliers et semblables»¹¹⁷.

Sono i secoli di maggiore oscurità per tutta la Chiesa, sia a livello disciplinare che dommatico, prima della ripresa carolingia che segnò, insieme all'assetto politico, anche un maggior rifiorire della disciplina ecclesiastica. E' noto lo zelo di Carlo

¹¹⁵ Così A. Bernard, *Usure. Antiquité Chrétienne*, in: *D.Th.C.*, XV, col. 2332. Cfr. inoltre, H. Pirenne, *Histoire économique et sociale du Moyen Age*, Paris 1963, 143 e ss.; H. Pirenne, *Histoire de l'Europe des invasions au XVI^e siècle*, Paris 1937; L. Halphen, *Études critiques sur le règne de Charlemagne*, Paris, 1921; V. Laurent, *Les travaux de M. Henri Pirenne sur la fin du monde antique et les débuts du Moyen Age*, *Byzantion*, t. VII, 1932, 495 e ss.

¹¹⁶ Cfr. Hefele, *Histoire des conciles*, t. III, p. I, 560. Sul nome del concilio, lo stesso autore ritorna più di una volta: «On lui a aussi donné le nom de Quinisexte, *πενθέκτη*, parce qu'il devait être le complément des V^e et VI^e conciles œcuméniques. Ces deux conciles n'ayant porté que des décisions dogmatiques et aucun canon disciplinaire, on jugea nécessaire d'y suppléer; aussi voulut-on attribuer le caractère d'œcuménique au concile qui eut à remplir cette mission, on alla même jusqu'à le regarder comme une simple continuation du VI^e concile œcuménique. C'est probablement pour ce motif que le concile Quinisexte se tint dans le même local où ces conciles œcuméniques s'étaient tenus [Assemani, *Biblioth. Juris. Orient.*, t. V, col. 85, n'est pas de cet avis, car il est de ceux qui croient que le VI^e concile œcuménique s'est tenu dans l'église de Sainte-Sophie]. Les Grecs ont toujours soutenu et soutiennent encore que les canons du Quinisexte sont, à proprement parler, ceux du VI^e concile œcuménique. Les Latins se sont, au contraire, prononcés dès le début, ainsi que nous le verrons, contre le concile Quinisexte, auquel ils ont donné par ironie le nom de *erratica* [Cfr. C. Baronius, *Annales*, ad ann. 692, n. 7. Quelquefois les Latins ont aussi par erreur attribué au VI^e concile œcuménique des canons du concile Quinisexte]» (ibidem, p. 560). Mansi, t. XI, col. 930.

¹¹⁷ Cfr. Hefele, *Histoire des conciles*, t. III, p. II, 997. Il concilio si tenne grazie alla venuta in terra inglese di due legati inviati all'uopo da papa Gregorio e da Teofilaceto di Todì i quali riunirono due concili, uno nel Northumberland e un altro al sud a Celchy (forse l'odierna Chelsea secondo J. Lingard, *Histoire d'Angleterre*, vol. I, Paris 1843, 143 e ss.). Il concilio che c'interessa si tenne dinanzi all'arcivescovo di York, Canbald, e al re della Northumbria, Alfwald. I legati presentarono venti *capitula*, il diciassettesimo dei quali affronta proprio il problema dell'usura.

Magno, criticabile in una visione retrospettiva della storia, ma apprezzabile per i suoi risultati, nel far osservare i precetti della Chiesa e con essi anche il divieto dell'usura. Carlo Magno, tuttavia, non prese mai delle posizioni estremiste, non elevò mai il suo tono oltre le ammonizioni morali al rispetto delle leggi della Chiesa, come avvenne per la *Admonitio generalis* dell'anno 789 all'articolo 5, dove si legge *omnino omnibus interdictum est ad usuram aliquid dare*¹¹⁸, e anche che:

*Omnibus. Item in eodem concilio seu in decretis papae Leonis necton et in canonibus quae dicuntur apostolorum, sicut et in lege ipse Dominus praecepit, omnino omnibus interdictum est ad usuram aliquid dare*¹¹⁹.

e in un raduno capitolare di Nimega nel marzo dell'anno 806 agli articoli 11 e 16, nel quale intimò ai suoi legati di vegliare sul clero e sul popolo affinché fosse rispettato il mandato della Chiesa contro l'usura¹²⁰. La proibizione generale dell'usura si ritrova anche in un capitolare dell'anno 813 articolo 14¹²¹.

Disposizioni analoghe si trovano anche nel concilio di Aix-la-Chapelle¹²² del gennaio dell'817 canoni 40, 61 e 62 che definiscono le regole della *Vita canonica* dei monaci che sono attribuibili quasi sicuramente al monaco Amalario di Metz¹²³.

E sempre nel periodo carolingio, il nipote di Carlo Magno, Lotario, succedutogli al trono dopo una sanguinosa lite con altri cadetti imperiali, ribadì la condanna dell'usura in un Capitolare tenuto ad Olone nell'825, articolo 5. Ma la sua condanna andava oltre le esortazioni dello zio. Lotario, infatti, non si limita ad

¹¹⁸ Per l'utilizzazione nell'epoca carolingia dei testi anteriori all'*Admonitio*, cfr. C. De Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, 1936, 316-317, Cfr., inoltre, Bernard, *Usure. Le haut moyen age*, in: *D.Th.C.*, t. XV, col. 2333 dove ricorda «l'art. 5 de l'Admonitio generalis ne comportait pas de définition de l'usure. Il semble bien cependant que la notion d'usure était suffisamment nette dans le canon 17 de Nicée pour que, dans la pratique, il n'y eût aucune difficulté, alors même que la littérature patristique était à peu près totalement ignorée».

¹¹⁹ Cfr. *Capitularium regum francorum*, in *Monumenta Germaniae Historiae*, Hannover 1881, vol. I: *Admonitio generalis* del 23 marzo 789, art. 5, 54. Le admonitiones erano lettere senza valore giuridico che l'imperatore soleva scrivere in ogni Capitularium, ovvero raduno di tutto l'apparato amministrativo dell'impero. Questi sono solo i principali interventi che servono a comprendere il generale atteggiamento dell'imperatore nei confronti delle sanzioni ecclesiastiche.

¹²⁰ Nell'articolo 11 si dichiara che «*usura est ubi amplius requiritur quam datum*»; nell'articolo 16 si afferma che il «*justum foenus est, qui amplius non requirit nisi quantum praestitit*». Cfr. per entrambe le citazioni A. Boretius, *Capitularia regum francorum*, t. I, Hannover 1888, 410.

¹²¹ Cfr. così Boretius, *Capitularia regum francorum*, t. I, 183, ma anche S. Stein, *Étude critique des capitulaires francs*, in: *Le Moyen Age*, 1941, 1, 1-75.

¹²² Cfr. Mansi, t. XIV, coll. 147-277; J. Hartzeim, *Concilia Germaniae*, t. I, Köln 1759, coll. 430-539; A.J. Binterim, *Pragmatische Geschichte der Deutschen Concilien*, t. II, Mainz 1836-7, 349; J. Hardouin, *Collectio maxima conciliorum generalium et provincialium*, t. IV, Paris 1715, coll. 1055-1175.

¹²³ Teologo e liturgista medievale, sulla cui vita si hanno pochi e discussi dati storici, per cui cfr. G. Morin, Amalario, in *D.Th.C.*, t. I.

esortare la fuga dall'usura. Egli dà al suo divieto un carattere di diritto positivo prevedendo per i trasgressori pene temporali molto severe, come l'esproprio dei beni e la restituzione integra degli interessi illeciti. Aggiungeva, inoltre, che gli interessi potevano essere praticati solo dopo un rigoroso vaglio davanti alla presenza del vescovo che ne avesse riconosciuta la liceità:

*Probibemus ut nemo usuram facere praesumat post episcopi sui contestationem; quod si quis post eius interdictum facere praesumpserit, a comitibus, sicut supra de contemptoribus praecipimus, distringatur*¹²⁴

Un ultimo *Capitulare missorum* si ha nell'832 articolo 4 nel quale Lotario si rivolge ai *missi* di ricercare gli usurai e consegnarli ai vescovi cui dipendono, che imporrà loro penitenza pubblica¹²⁵.

Ma anche qui, l'impero che andava lentamente al declino per le lotte intestine, non permise una fedele attuazione delle norme. A ciò si aggiunga che la vastità dell'impero era motivo di impunità per i molti vescovi che si davano all'usura e nello stesso tempo avrebbero dovuto sorvegliarne la lecita applicazione. Il secolo IX, che vide il tramonto della potenza carolingia, si limita a ripetere senza incidenza i divieti poc'anzi visti. La lotta all'usura non è ancora entrata nel diritto positivo imperiale, ma viene esercitata con l'unica autorità morale dell'esortazione ecclesiastica che il braccio civile fa sua senza avere la forza di conferirle valore vincolante, se si eccettua il più energico intervento di Lotario che sancisce pene temporali ai trasgressori.

Nel secolo IX si registrano molti concili che ripeteranno le esortazioni. Così il concilio di Parigi dell'829, con la particolarità che sarà il primo a proibire l'usura sia ai chierici che ai laici ai canoni 51 e 53, così come li riporta tradotti l'Hefele¹²⁶:

«51. Les seigneurs laïques et ecclésiastiques ont deux sortes de poids et de mesures; grands lorsqu'ils reçoivent, petits lorsqu'ils donnent. Par là, ils causent préjudice à leurs colons, qui manquent de blé et de raisin pour eux et pour leurs familles. Cet abus sera aboli; ceux qui s'y livrent et ceux qui le tolèrent encourent une grave responsabilité».

«53. Clercs et laïques pratiquent l'usure d'une odieuse manière et réduisent à la misère quantité de gens, les ruinent et les forcent à émigrer (Énumération des différentes manière de pratiquer l'usure. Citation de divers passages de la Bible et des pères contre l'usure)».

¹²⁴ Cfr. *Capitularium Olonensem Ecclesiasticum Primum*, in *Monumenta Germaniae Historiae*, Hannover 1881, vol. I, Maggio 825, articolo 5, 327. Boretius, *Capitularia regum francorum*, t. I, 327.

¹²⁵ Cfr. V. Krause, *Capitularia regum francorum*, t. II, 1897, 63.

¹²⁶ In Hefele, *Histoire des conciles*, t. III p. 1, 68. Il canone 53, ad un'attenta analisi, sembra riprendere il *Capitularium* di Lotario dell'825. Cfr., inoltre A. Werminghoff, *Concilia aevi karolini*, t. II, 645-648.

Il suo intervento poté fare ben poco, visto che anche il papato e l'alta gerarchia in questo periodo non si distinguono per virtù ed onestà nell'uso del denaro¹²⁷.

Un simile provvedimento si ebbe anche al concilio di Meaux nell'anno 845 al canone 55 [«Les clerics et les laïques doivent s'abstenir de l'usure; les évêques menaceront des peines canoniques ceux qui s'obstineront à la pratiquer»]¹²⁸, ed in quello di Pavia nell'anno 850 al canone 19 [Il est défendu de faire l'usure ou de prêter à intérêt]¹²⁹. Questi due concili chiudono la serie importante degli interventi conciliari che ora scompariranno del tutto per dare luogo, dopo una parentesi del secolo X, ad interventi papali più sostenuti che impegnavano i pontefici in prima persona: in un movimento che sfocerà nella ben nota Riforma gregoriana voluta e sostenuta da molti ambienti della corte imperiale e dai migliori riformatori italiani ed esteri.

Resta il fatto che la letteratura religiosa del X e XI secolo è in pieno accordo con i testi canonici che proibiscono l'usura¹³⁰.

¹²⁷ Hefele, *Histoire des conciles*, t. III p. I, 68.

¹²⁸ Cfr. Hefele, *Histoire des conciles*, t. IV, p. I, 124. Il concilio continuò a Parigi dal 14 febbraio 846 secondo quanto ci riporta J. Sirmond, *Concilia antiqua Galliae*, t. III, Paris 1629, 25: «Depuis l'époque de Louis le Débonnaire, dit la très intéressante *prae-fatio*, l'Église est malade des pieds jusqu'à la tête. Les évêques ont beaucoup prié et ont arrêté des projets de réforme; ainsi à Lauriac (août 843), [à Coulaïnes] (novembre 843) et à Ver (décembre 844). Malheureusement, la malice de Satan et de ses serviteurs fit que ces propositions n'étaient pas encore entrées dans l'esprit du roi et du peuple. Comme ses ordres divins n'étaient pas exécutés, Dieu permit comme châtement l'apparition des persécuteurs des chrétiens, les Normands, qui s'avancèrent jusqu'à Paris. Les évêques revinrent à la charge à Beauvais (avril 845); mais la malice et les maux n'avaient fait que s'accroître. Pour essayer de fléchir la colère divine, introduire la réforme dans le clergé, veiller au salut du roi et de l'empire, les archevêques Wenilo de Sens, Hincmar de Reims et Rodulfé de Bourges se réunirent, sur l'ordre de Charles, avec leurs suffragants à Meaux, le 17 juin 845. Ils renouvelèrent d'abord d'anciennes ordonnances, et décrétèrent ce que le Saint- Esprit leur avait inspiré. Toutefois, après la célébration de ce concile, diverses circonstances ne permirent pas de le faire suivre d'une exhortation épiscopale adaptée au sujet et d'assurer l'exécution de ses décrets. Aussi les mêmes évêques se réunirent-ils avec Gunbold de Rouen, à Paris, du consentement de Charles, le 14 février 846 (indict. X), pour poursuivre et terminer ce qui avait été commencé à Meaux».

¹²⁹ Sirmond, *Concilia antiqua Galliae*, t. III, 188.

¹³⁰ F. Schaub, *Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlautern Handel im Mittelalter, von Karl dem Grossen bis Papst Alexander III*, Fribourg im Breisgau 1905, 143-151.

ALCUNE CONSIDERAZIONI SULL'APPLICAZIONE DELLO *JUS PUBLICUM ECCLESIASTICUM* NEL CCEO

CRISTIAN CRIȘAN¹

RÉSUMÉ : Certaines considérations sur l'application de *Jus Publicum Ecclesiasticum* nel CCEO. Le principe de la *libertas Ecclesiae* a été formulé avec l'intention de veiller à ce que l'Église ait cette liberté d'action qui lui permette d'agir dans le monde pour le salut des âmes, en étant formalisé dans Code de droit canonique de l'Église latine et dans le Code des canons des Églises orientales dans différentes manières. Ceci montre, d'une part, la diligence et la sensibilité du législateur sur l'observance fidèle des traditions propres et des sources disciplinaires pour chacun des deux codifications, tandis que de l'autre côté, le législateur accorde une grande attention aux circonstances particulières dans lesquelles l'Église interagit dans les différents contextes avec l'ordre civil.

L'article tente une approche concernant le principe de la *libertas Ecclesiae* dans la codification canonique orientale en particulier dans les points sensibles tels que la personnalité morale de l'Église et du Siège apostolique. Ensuite, a été analysé la référence pour le *jus publicum ecclesiasticum* au niveau du can. 98 CCEO, concernant le pouvoir du patriarche et l'archevêque majeur de conclure des accords avec les autorités civiles. Ces droits et privilèges que le législateur suprême a voulu reconnaître aux patriarches orientaux en fonction de leur propre dignité, pourraient à l'avenir être étendus dans certains contextes spécifiques au sein de l'Église latine.

Mots-clé: *libertas Ecclesiae*, personnalité morale, diritto pubblico ecclesiastico, convenzioni, patriarca, Chiesa particolare.

REZUMAT: Unele considerații referitoare la aplicarea *Jus Publicum ecclesiasticum* în CCEO. Principiul referitor la *Libertas Ecclesiae* a fost formulat cu intenția de a se asigura că Biserica are libertatea de acțiune, care să îi permită să acționeze în lume pentru mântuirea sufletelor; acest principiu este prezent în Codul de drept canonic din Biserica latină și Codul canoanelor Bisericilor orientale în diferite moduri. Acesta demonstrează pe de o parte, grija și sensibilitatea legislatorului față de respectarea fidelă a tradițiilor și izvoarelor disciplinare ale celor două codificări, în timp ce pe de altă parte, legislatorul acordă o atenție

¹ Rettore della Missione greco-cattolica di Parigi; studi alla Pontificia Università Lateranense - Roma, dottore in diritto canonico. Mail: cristiancrisan81@yahoo.com

deosebită circumstanțelor particulare în care Biserica interacționează în diferite contexte cu orânduirea civilă.

Articolul încearcă o abordare a principiului *Libertas Ecclesiae* în codificarea canonică orientală în special în domenii sensibile, cum ar fi personalitatea juridică a Bisericii și a scaunului apostolic. Apoi, a fost analizată referința față de *jus publicum ecclesiasticum* așa cum este el precizat în can. 98 CCEO referitor la puterea patriarhului și Arhiepiscopul Major de a încheia acorduri cu autoritățile civile. Aceste drepturi și privilegii pe care legislatorul suprem a vrut să le recunoască patriarhilor orientali tocmai datorită propriilor lor demnități, ar putea, în viitor, să fie extinse în contexte specifice și în Biserica latină.

Cuvinte cheie: *libertas Ecclesiae*, personalitate morală, drept public ecleziastic, convenții, patriarh, Biserică particulară.

Premessa

Nella dottrina cattolica, il diritto costituisce la matrice della promozione dell'ordine mondiale, che va inteso come quella *tranquillitas* che l'ordine dello *jus* genera nella convivenza dei popoli. In questa cornice, qualsiasi cooperazione, nazionale ed internazionale, viene facilitata dalla promozione e dal rispetto del diritto di libertà religiosa, che va distinto dal contenuto della *libertas Ecclesiae*, tanto sul piano concettuale quanto su quello della realizzazione storica, anche se entrambe rimangono sempre legate da un singolare rapporto.

Per quanto paradossale possa apparire, sarà proprio con l'affermarsi e l'evolversi di società postmetafisiche e secolarizzate che il contenuto della libertà religiosa e di coscienza, nonché di professare un culto, potranno diventare oggetto specifico di tutela giuridico-costituzionale, e dunque elemento imprescindibile della realizzazione della persona umana. Il fenomeno religioso, in un contesto caratterizzato da forme di pluralismo etico, politico e sociale, sembra riacquistare un ruolo nuovo, decisivo, non più marginalizzato e ritenuto incongruo rispetto alle costruzioni giuridiche, diventando invece, anziché un fattore di divisione, un vero fattore di unità costituzionale.

Con l'espressione *jus publicum ecclesiasticum* fino a qualche tempo fa si indicava quel complesso di norme, poste da Dio o dall'autorità ecclesiastica, con le quali è costituita e retta la Chiesa cattolica, «affinché si conservi adeguatamente e possa raggiungere il suo fine»², e le sue relazioni con le comunità politiche, essendo indicata con lo stesso termine anche la disciplina che studiava queste stesse norme³.

² Cfr. A. Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, vol. I, Città del Vaticano 1958, 1.

³ Cfr. P. Ferrari da Passano, Il diritto pubblico ecclesiastico. Storia, natura e attualità, *La Civiltà cattolica*, 150 (1999), II, 351. Tradizionalmente poi si distingueva ulteriormente tra diritto pubblico ecclesiastico «interno», che riguardava la costituzione della Chiesa, ed «esterno», che si riferiva invece ai suoi rapporti con lo Stato.

Il principio che regge i rapporti della Chiesa con il potere politico in Occidente come in Oriente, è unico ed è lo stesso: *Rendete a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio* (Mt 22, 21). Sarà l'interpretazione di questa regola, il modo di applicare questo principio evangelico a fare la differenza tra la storia del mondo orientale e quella del mondo occidentale. Contro ogni forma di sacralizzazione della politica ovvero di politicizzazione della religione, il principio dualistico cristiano su un regno diverso dei regni di questa terra, su una sovranità distinta dalle sovranità temporali, su un'autorità e una legge diverse da quelle mondane, distinguendo chiaramente Cesare da Dio, ha messo in moto un processo di secolarizzazione della politica, riportando questa nei limiti suoi propri e ponendo proprio nel «politico» un limite invalicabile all'espansione del potere delle autorità secolari⁴. Oppure, come fu affermato autorevolmente: con il cristianesimo «la religione è stata tolta dalle mani dello Stato»⁵. Difatti, in fondo al dualismo ci sta sempre il problema della libertà della Chiesa⁶.

L'antico principio della *libertas Ecclesiae*, costituisce la rivendicazione costante nel corso della storia da parte della Chiesa non solo della libertà necessaria per svolgere la sua missione, ma anche di un trattamento giuridico nella società civile che sia rispettoso della sua identità propria. Ciò comporta la libertà di organizzarsi, reggersi ed operare secondo le norme che essa stessa si è dato e continua a darsi. Per approfondire il dibattuto concetto di «libertà della Chiesa», occorre riconsiderare i termini in cui possono essere situate tutte quelle istanze di libertà, affinché la Chiesa sia in grado di svolgere la sua missione evangelizzatrice. Tale libertà, che informa l'autonomia della Chiesa, richiede anzitutto che il tipo di rapporto tra la comunità ecclesiale e quella politica sia caratterizzata da una *fiducia pubblica* derivante non solo dallo sforzo per evitare l'ingerenza nei rispettivi ambiti di azione, ma soprattutto dall'impegno messo nella reciproca collaborazione. Si può quindi affermare che è la fiducia pubblicamente espressa tra la Chiesa e lo Stato a creare quelle condizioni di possibilità per la collaborazione reciproca⁷.

La Chiesa – compiendo la sua missione sovranaturale – s'innesta nella cultura e nell'essere di ogni nazione e ne attinge valori quali la lingua, le usanze, e contemporaneamente vi porta il suo contributo. Per la fede e il battesimo, ogni

⁴ Cfr. G. Dalla Torre, *La città sul monte*, Roma 2007, 27-29.

⁵ Cfr. J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano 1975, 183.

⁶ La distinzione fra libertà religiosa e *libertas Ecclesiae* si coglie soprattutto sul piano della loro natura: mentre la prima si pone sul «piano della creazione», essendo un «diritto naturale» legato alla sua dignità umana, la libertà della Chiesa invece si pone sul piano «della redenzione»; si tratta di un diritto divino positivo che spetta solo alla Chiesa, nella misura in cui i suoi contenuti sono qualificati dall'essere stesso dell'istituzione ecclesiastica e dalla sua missione redentrice.

⁷ Cfr. L. Okulik, *La libertà della Chiesa nel contesto attuale*, in *Libertà religiosa e rapporti Chiesa - società politiche*, (Quaderni della Mendola – 15), Milano 2007, 70.

fedele incorporato in Cristo viene inserito nella Chiesa una, santa, cattolica e apostolica, ma nello stesso tempo, tale inserzione si realizza necessariamente in una Chiesa particolare, nella concretezza storica della sua esistenza umana, quindi in un contesto socio-culturale in cui l'annuncio del Vangelo diventa operante, anche attraverso la disciplina canonica. Allo stesso modo, per gli orientali, l'appartenenza dei fedeli alla Chiesa universale avviene attraverso il legame con la Chiesa particolare del proprio rito, che possiede un proprio patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare «distinto per cultura e circostanze storiche di popoli, che si esprime in un modo di vivere la fede che è proprio di ciascuna Chiesa *sui iuris*»⁸.

In questo senso, la Commissione pontificia per la revisione del Codice di diritto canonico orientale (*PCCICOR*) ha lungamente discusso sulla questione della nozione e dei termini di *Chiesa particolare* e di *Rito*, usati nel decreto *OE*, mentre il Codice della Chiesa latina *CIC 1983* aveva usato l'espressione *Chiese particolari* per indicare le *diocesi*, chiamate nel diritto orientale *eparchie*. Infatti, il can. 368 *CIC* prescrive che «le Chiese particolari, nelle quali e dalle quali sussiste la sola e unica Chiesa cattolica (ossia la *Ecclesia universa*), sono innanzitutto le *diocesi*...». Nel can. 177 §1 *CCEO* riprende la definizione dell'eparchia come è nel can. 368 *CIC*, chiamata *Chiesa particolare*. Il legislatore voleva evidenziare la distinzione tra Chiese orientali e riti orientali; pertanto, il *CCEO* ha adottato la qualifica giuridica di «*Ecclesiae sui iuris*»⁹.

La locuzione *Ecclesia sui iuris* nel *CCEO*, can. 27¹⁰, significa Chiesa di diritto proprio o Chiesa a diritto specifico, cioè regolata dal proprio ordinamento interno. Il canone in discussione tenta di dare una definizione della Chiesa *sui iuris*, sostituendo così la terminologia di *Ecclesia particularis seu Ritus*, usata nel decreto conciliare *OE*. Anche l'espressione *Ecclesia individualis*, proposta da un membro della *PCCICOR* non è stata accettata, poiché «non adatta per le Chiese *sui iuris*»¹¹.

⁸ Cfr. can. 28 §1 *CCEO*.

⁹ Secondo il *CCEO* gli elementi che compongono una *Ecclesia sui iuris* sono: a) un raggruppamento di fedeli, una assemblea o comunità di fedeli. Si tratta di una realtà storico-esistenziale, cioè di una assemblea o comunità ecclesiale di popolo di Dio (fedeli, chierici, monaci e religiosi); una gerarchia propria, la quale, legittimamente costituita a norma del diritto, congiunge, unisce questo raggruppamento in una determinata comunità ecclesiale compatta e gerarchicamente organizzata come una Chiesa. La propria gerarchia è un elemento organico di coesione e di unità, garanzia della comunione ecclesiale; il riconoscimento espresso o tacito da parte della suprema autorità della Chiesa, di una determinata Chiesa così composta, organizzata e congiunta da una gerarchia propria come Chiesa *sui iuris*. La comunione gerarchica con il romano pontefice, intesa come unità e realtà organica, è, di conseguenza, un elemento costitutivo dello *status* canonico di *Ecclesia sui iuris*; è proprio questa comunione gerarchica con la sede apostolica di Roma che garantisce lo stato ecclesiologico e canonico delle Chiese cattoliche orientali *sui iuris*.

¹⁰ Infatti, il can. 27 *CCEO* descrive dal punto di vista strettamente giuridico una Chiesa *sui iuris*. Anzitutto bisogna notare che la definizione di *Ecclesiae sui iuris* non si presenta avulsa dal Codice, ma gli è relativa: essa cioè è intesa in funzione del *Codex*: («si chiama, in questo Codice, Chiesa *sui iuris*...»).

¹¹ *Nuntia*, 29 (1989) 19.

In questo senso, possiamo affermare che l'esperienza delle Chiese cattoliche orientali ci insegna che vi sono varie possibilità di essere Chiese cattoliche in piena comunione. Le condizioni giuridiche di tali Chiese, nell'ambito della comunione che vige all'interno della Chiesa Cattolica, ci fanno vedere la molteplicità delle possibili situazioni di dipendenza e di indipendenza giuridica all'interno della Chiesa¹², visto che la Chiesa universale e la Chiesa particolare «non sono due realtà materiali diverse e separabili», mentre la «formula conciliare *in quibus et ex quibus* impone di considerarle come due dimensioni formali di un'unica realtà che è la Chiesa di Cristo»¹³.

Tali argomenti indubbiamente devono entrar a far parte del dibattito pubblico riguardante la *libertas Ecclesiae* nel contesto dell'articolazione del rapporto tra la Chiesa e lo Stato. In questo senso, la prospettiva che si delinea a venticinque anni dalla codificazione canonica orientale invita ad una radiografia *sine ira et studio* dell'attuazione concreta di quei principi formulati dal supremo legislatore con l'intento di offrire un quadro legislativo fecondo ed efficace in merito¹⁴, con maggiore sensibilità ed attenzione a quelle Chiese particolari che spesso vivono dei rapporti ardui con i relativi Stati in cui sussistono.

1. La formulazione canonica del contenuto della «*libertas Ecclesiae*» nel CCEO

Il magistero del Concilio ecumenico Vaticano II contempla l'icona della Chiesa cattolica come una comunione di Chiese d'Oriente e d'Occidente, avente ciascuna un diritto proprio, un rito specifico¹⁵ e una persona giuridica separata, che il *Codex canonum Ecclesiarum orientalium* chiama Chiesa *sui iuris*, una Chiesa capace di

¹² Cfr. P. Erdő, La coesistenza delle diverse Chiese particolari e sui iuris nello stesso territorio nel quadro della piena comunione. Realtà e prospettive, *Periodica de re canonica* 91 (2002), 925.

¹³ Cfr. N. Loda, Uguale dignità teologica e giuridica delle Chiese sui iuris, in: L. Okulik (cur.), *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*, Venezia 2008, 54.

¹⁴ «Queste Chiese particolari, sia dell'Oriente che dell'Occidente, sebbene siano in parte tra loro differenti in ragione dei cosiddetti riti – cioè per liturgia, per disciplina ecclesiastica e patrimonio spirituale – tuttavia sono allo stesso modo affidate al governo pastorale del Romano Pontefice, il quale per volontà divina succede al beato Pietro nel primato sulla Chiesa universale. Esse quindi godono di pari dignità, cosicché nessuna di loro prevale sulle altre per ragioni di rito; fruiscono degli stessi diritti e sono tenute agli stessi obblighi, anche per quanto riguarda la predicazione del Vangelo in tutto il mondo» (OE 3).

¹⁵ «I diversi riti non possono considerarsi concorrenti in seno all'unica Chiesa cattolica, ma cammini spirituali diversi che, ognuno a modo suo, apportano le ricchezze della loro lunga tradizione donano frutti per il bene di tutti e al servizio della comunione» (Giovanni Paolo II, Discorso ai membri della Conferenza inter-rituale dei Vescovi della Romania, 7 dicembre 1996, *L'Osservatore Romano*, [8 dicembre 1996], 5).

autogovernarsi, salvo i diritti del romano pontefice, del collegio dei vescovi e del concilio eumenico¹⁶.

Viene in questo modo confermato uno dei principi ecclesiologici del Vaticano II, secondo il quale le Chiese d'Oriente e d'Occidente, salva restando l'unità di fede e l'unica costituzione della Chiesa universale, hanno il diritto e il dovere di governarsi (*se regendi*) secondo le proprie discipline¹⁷, seguendo una normativa propria, comune e particolare, principio che verrà tradotto in norme canoniche nel CCEO¹⁸. Inoltre, le Chiese d'Oriente e d'Occidente hanno vissuto questa esperienza nel primo millennio, unite nella fede e nella vita sacramentale, *sede romana moderante*, qualora fossero sorti tra loro dissensi circa la fede o la disciplina¹⁹. Pertanto, la duplice codificazione conferma uno dei principi ecclesiologici e canonici del Vaticano II: l'unità di fede nella legittima diversità di discipline. Oppure, «esiste una sola Chiesa con un diritto costituzionale comune a tutti i fedeli», nella diversità delle due discipline – latina e orientale – che, «sebbene emanate dallo stesso supremo legislatore, sono indirizzate a soggetti diversi»²⁰.

Sembra però che uno dei più dichiarati fattori di resistenza all'accettazione della posizione della Chiesa cattolica nel rapporto con la comunità politica, si collochi a livello di teoria e di formulazione dei principi, cioè delle giustificazioni – ecclesiologiche e canoniche – che la Chiesa offre per elaborare le basi giuridiche di questa relazione²¹.

¹⁶ Cfr. L. Lorusso, *Interrelazione dei due Codici della Chiesa*, in *Congregazione per le Chiese Orientali, Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis*, Roma 2004, 281.

¹⁷ Cfr. *LG* 23; *OE* 5.

¹⁸ Nella *Cost. ap. Sacri Canoness*, attraverso la quale il supremo legislatore ha promulgato il CCEO si ribadisce la «costante volontà dei romani pontefici di promulgare due codici, uno per la Chiesa latina e l'altro per le Chiese orientali cattoliche», mentre «il Codice dei canoni delle Chiese orientali si deve ritenere come un nuovo complemento del magistero proposto dal Concilio Vaticano II, mediante il quale si porta a compimento finalmente l'ordinamento canonico della Chiesa universale» (*EV* 12, 520).

¹⁹ Cfr. *UR* 14.

²⁰ Cfr. P. Gefaell, *Rapporti tra i due «Codici» dell'unico «Corpus iuris canonici»*, in J. I. Arrieta/G. P. Milano (curr.), *Metodo, fonti e soggetti del Diritto canonico*, Città del Vaticano 1997, 657.

²¹ Dal punto di vista metodologico, è ben conosciuto che il Concilio Vaticano II ha usato il termine «comunità politica» o civile, invece di quello più classico di «Stato» per indicare il soggetto politico con il quale la Chiesa entra in rapporto, anche se nella dottrina i vocaboli *comunità* e *società* vengono usati frequentemente quasi fossero sinonimi. Invece, nel magistero ecclesiale, tali concetti sono distinti con le dovute sfumature: tra «massa», «società» e «comunità», a seconda del tipo di manifestazione o di organizzazioni politica e sociale alla quale si fa riferimento. Perciò, si può dire che la comunità *sorge*, mentre la società è *fondata*; le forme della comunità *si costituiscono*, mentre quelle della società *sono prodotte* (Cfr. L. Okulik, *La libertà della Chiesa*, p. 71). La distinzione in merito la fa Edith Stein chiamando «massa» l'associazione di individui che si influenzano scambievolmente senza rendersi conto dell'influsso esercitato o subito, e soprattutto senza vivere in modo comunitario il loro comportamento, il quale può essere per tutti uniforme solo grazie a quello scambio. La «comunità», invece è caratterizzata da ciò che manca alla «massa»,

In questo quadro, il concetto della *libertas Ecclesiae* presenta una configurazione propria e peculiare sia per quanto riguarda i profili soggettivi, quale «comunione istituzionalizzata»²², sia i profili oggettivi, nel senso che il contenuto di tale diritto in questione è determinato dalla stessa natura e dalle stesse finalità dell'istituzione ecclesiastica, potendo essere quindi genericamente indicato con «la libertà di svolgimento della sua missione». In ogni momento la Chiesa ha sempre rivendicato di poter liberamente organizzarsi e svolgere la sua missione, mediante la predicazione, il culto e le opere di carità. In questo senso, per svolgere la sua missione religiosa, la Chiesa, oggi come sempre, chiede di poter godere «di tanta libertà d'azione quanta ne richiede la cura della salvezza degli uomini»²³; specificamente, rivendica il diritto di «predicare con vera libertà la fede, insegnare la sua dottrina sociale, esercitare senza ostacoli la sua missione tra gli uomini e dare il suo giudizio morale, anche su cose che riguardano l'ordine politico quando i diritti fondamentali della persona o la salvezza delle anime lo esigano». In queste sue attività, la Chiesa usa «tutti e soli quei mezzi che siano consoni al Vangelo e al bene di tutti»²⁴.

Il contenuto della libertà della Chiesa contemplato nella codificazione del *CCEO*, appare come una delle acquisizioni sostanziali del magistero conciliare e postconciliare, in quegli aspetti considerati fondamentali per l'inquadramento del libero esercizio della missione della Chiesa nelle varie articolazioni socio-culturali della società contemporanea nel mondo orientale, nonché le attualissime sfide della diaspora per le comunità orientali.

Molti di questi principi dottrinali sono stati formulati giuridicamente, sottolineando quegli elementi che definiscono lo spazio di libertà richiesto dalla Chiesa nello svolgimento della sua missione, in rapporto con l'esercizio dei *tria munera*. Per quanto riguarda il *munus docendi*²⁵, viene chiesto il riconoscimento del diritto di predicare liberamente la fede, di insegnare la dottrina sociale della Chiesa, oppure di formulare dei giudizi morali sugli affari temporali; invece per il *munus*

appunto il vivere in senso rigoroso il loro stare «gli uni con gli altri». Nella vita della comunità si costituiscono ruoli fissi che possono essere assunti successivamente da diversi individui; ragion per cui, la «comunità» viene solitamente identificata con la forma di organizzazione politica dello Stato. Invece, la «società» è caratterizzata dal fatto che in essa gli individui assumono reciprocamente un ruolo di «soggetto obiettivato», e per questo può essere considerata una «variante razionale della comunità» (Cfr. E. Stein, *Una ricerca sullo Stato*, Roma 1993, 19-39).

²² Recita il Concilio Vaticano II: «L'opera della redenzione di Cristo ha per natura sua come fine la salvezza degli uomini, però abbraccia pure il rinnovamento di tutto l'ordine temporale. Di conseguenza la missione della Chiesa non mira soltanto a portare il messaggio di Cristo e la sua grazia agli uomini, ma anche ad animare e perfezionare l'ordine temporale con lo spirito evangelico» (AA 5).

²³ DH 13.

²⁴ GS 76.

²⁵ Cfr. cann. 595-606 *CCEO*.

*sanctificandi*²⁶, si chiede il riconoscimento del diritto di onorare Dio con culto pubblico, di amministrare i sacramenti ed ogni mezzo di salvezza; infine, in riferimento al *munus regendi*²⁷, si chiede il riconoscimento del diritto di reggersi secondo norme proprie, del diritto di associazione per creare delle istituzioni educative, culturali, caritative e sociali, del diritto di promuovere istituzioni nelle quali i membri seguano principi religiosi, del diritto di scegliere, educare, nominare e trasferire i propri ministri²⁸, di comunicare con le autorità e comunità religiose che svolgono la propria attività in diverse regioni della terra, del diritto di costruire edifici religiosi, di acquistare e godere di beni adeguati²⁹.

Tuttavia, la promulgazione del Codice dei canoni delle Chiese orientali il 18 ottobre 1990 ci consente di inserire nel più ampio discorso collegato alla formulazione canonica del contenuto della *libertas Ecclesiae* nella duplice codificazione, un concreto e stimolante rapporto tra i due modelli cattolici di codificazione riconducibili ad un medesimo contesto temporale: infatti, entrambi i codici vigenti sono espressione della stessa matrice culturale ed ecclesiologica, che affonda le radici più immediate nel magistero del Vaticano II³⁰, laddove si ribadisce chiaramente il diritto e dovere delle Chiese d'Oriente e d'Occidente di reggersi secondo le proprie discipline particolari³¹, in quanto «si raccomandano per veneranda antichità, si accordano meglio con i costumi dei loro fedeli e sono più adatte a provvedere al bene delle loro anime»³².

²⁶ Cfr. cann. 667-674 CCEO.

²⁷ Cfr. cann. 979-995 CCEO.

²⁸ Inoltre, vengono inquadrate anche le disposizioni dei nn. 19 e 20 del decreto *Christus Dominus*, dove si stabilisce che i vescovi della Chiesa cattolica godono di una piena e perfetta libertà ed indipendenza da qualsiasi civile autorità, per cui è illecito impedire in qualsiasi modo, diretto o indiretto, l'esercizio del loro incarico ecclesiastico, come pure proibire che essi possano comunicare con la sede apostolica, con le altre autorità della Chiesa e con i fedeli affidati a loro cure. A questo proposito viene ribadito il diritto di nominare e costituire i vescovi come proprio, peculiare ed esclusivo della competente autorità ecclesiastica.

²⁹ Cfr. L. Okulik, *La libertà della Chiesa*, 99-100.

³⁰ Si auspica pertanto che il CCEO «venga ben accolto da tutta la Chiesa cattolica, sia dalle Chiese orientali (...) sia da tutto l'episcopato della Chiesa latina nel mondo intero e venga considerato come appartenente al patrimonio disciplinare della Chiesa universale al pari del *Codex iuris canonici* [...] che ha valore di legge per la Chiesa latina» (Giovanni Paolo II, *Allocuzione al Sinodo dei vescovi 1990*, AAS 83 (1991) 487). Inoltre, la pari dignità dei due Codici è messa in evidenza dal fatto che il CCEO è stato promulgato, come il CIC, dal Supremo Legislatore della Chiesa cattolica, in virtù del suo potere primaziale, e presentato solennemente a tutta la Chiesa.

³¹ In merito, anche A. Kaptijn, *Droit particulier et production normative des Eglises particulieres des orientaux catholiques en France*. Un rapport, in Š. Marinčák (cur.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teoretici e produzione normativa delle Chiese orientali cattoliche*, Košice 2007, 237-248.

³² OE 5.

I principi dottrinali sopra ricordati, miranti ad assicurare alla Chiesa quella libertà quanta ne richiede la sua missione affidatale dal divino Fondatore, sono stati formalizzati nei codici di diritto canonico latino ed orientale con modalità differenti, manifestando da una parte la diligenza e la sensibilità del legislatore verso la fedele osservanza delle peculiari tradizioni e fonti disciplinari per ognuna delle due codificazioni³³, mentre dall'altra, l'attenzione alle circostanze concrete sociali e culturali in cui la Chiesa essendo chiamata a svolgere la sua missione, interagisce con l'ordinamento civile.

Non potremo analizzare tutti gli aspetti determinanti per la formulazione canonica della *libertas Ecclesiae* nei due codici, tratteremo solo la parte della materia evocata. Rimandiamo le altre dimensioni fondamentali per il tema in esame, in un approccio parallelo intercodiciale (i legati pontifici, il diritto/dovere di annunciare la verità rivelata e i principi morali, la potestà sul matrimonio, l'istruzione, beni temporali ecc.) per un ulteriore studio più approfondito. In questa sede, analizzeremo soltanto alcuni aspetti che abbiamo ritenuto decisivi e divulgativi per evidenziare le differenti visioni e formulazioni attuate nelle due normative canoniche.

2. Alcune considerazioni sulla personalità morale della Chiesa e della sede apostolica nella legislazione canonica

La formulazione nel Codice di diritto canonico di 1983 del concetto di «personalità morale» della Chiesa cattolica e della sede apostolica *per disposizione divina*, esprime il carattere cosiddetto «apologetico» del precedente *CIC* 1917, indicando, allo stesso tempo, la volontà del legislatore supremo di difendere la Chiesa di fronte a possibili atteggiamenti ostili da parte del potere civile:

Can. 113 § 1 *CIC* 1983: *Catholica Ecclesia et apostolica sedes moralis personae rationem habent ex ipsa ordinatione divina.*

Questa formulazione non si trova nella normativa orientale; invece, per quanto riguarda la definizione della personalità giuridica della Chiesa cattolica, la normativa del *CIC* e del *CCEO* è sostanzialmente equivalente.

³³ In questo senso, l'attuale massiccia trasmigrazione dei fedeli orientali cattolici dalle terre di origine in paesi d'Occidente, oltre a contribuire al mutuo arricchimento spirituale – essendo il rito latino e i riti orientali patrimonio comune della Chiesa universale di Cristo nel quale risplende la tradizione che deriva dagli apostoli attraverso i padri e che afferma la «divina unità nella varietà della fede cattolica» – indica come urgente l'esortazione del Vaticano II (*OE* 6) ad una accurata formazione nella conoscenza e nella venerazione delle tradizioni e della disciplina di questi fedeli (Cfr. I. Moussa I Daoud, Prefazione, in D. Salachas – K. Nitkiewicz, *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini*, Roma, 2007, 7). Inoltre, P. Szabó, *Le Chiese sui iuris in diaspora: le tradizioni orientali e le possibili modalità della loro «implantatio» in Occidente*, *Ius missionale*, 2 (2008), 169–194.

Seguendo la terminologia tradizionale, il *CIC* precedente distingueva le persone fisiche e morali:

Can. 99 *CIC* 1917: *In Ecclesia, praeter personas physicas, sunt etiam personae morales, publica auctoritate constitutae, quae distinguuntur in personas morales collegiales et non collegiales, ut ecclesiae, Seminaria, beneficia, etc.*

Il vigente Codice di diritto canonico di 1983 invece, adottando la concettualizzazione civilistica moderna, sembra preferire l'espressione «persone giuridiche» a quella di «persone morali», usando questa ultima formula unicamente per la Chiesa cattolica e per la sede apostolica³⁴, che vengono ancora chiamate «persone morali»³⁵. In dottrina si ribadisce che tale espressione «persona morale» fu conservata nel codice latino semplicemente «perché non si trovava un'altra espressione altrettanto significativa dal punto di vista terminologico», mentre il fatto di essere stata riservata a due enti diversi dalle persone giuridiche (cioè alla Chiesa cattolica e alla sede apostolica) fa dedurre che «la persona morale non sarebbe una persona giuridica sotto tutti gli aspetti»³⁶.

L'opzione del legislatore supremo nella codificazione del vigente diritto latino, doveva ribadire con maggior chiarezza la premessa che la personalità della Chiesa cattolica fosse non di ordine giuridico, bensì morale, ragion per cui essa doveva essere presupposta nella normativa, anziché affermata esplicitamente. Anche perché risulta difficile individuare con precisione il soggetto e l'indole propria di questa personalità. In questo senso, la persona morale doveva indicare una realtà trascendente dall'ordinamento giuridico, che quest'ultimo deve soltanto riconoscere, mentre la persona giuridica designa una realtà formale, dipendente nel suo regime dal diritto positivo³⁷. Applicando questa distinzione alla Chiesa cattolica e alla sede apostolica, si potrebbe dire che la personalità giuridica degli enti ecclesiastici dipende dall'ordinamento canonico, mentre la personalità morale si afferma di fronte all'ordinamento canonico, ma soprattutto nei confronti dell'ordinamento civile.

³⁴ La «personalità morale» viene attribuita sulla base del *diritto divino*, ovvero del fondamento del diritto canonico. In questo contesto però, la sede apostolica è da intendersi in senso stretto, ovvero quale romano pontefice (Cfr. V. Buonuomo, Considerazioni sul rapporto Santa Sede – Comunità internazionale alla luce del diritto e della prassi internazionale, *Ius Ecclesiae*, 8, 1996, 11).

³⁵ L'espressione «persona morale» fu lasciata fuori fin dai primi schemi. Difatti, nella prima proposta era conservata la dottrina precedente: Can. 2. *In iure Ecclesiae, quae quidam ipsa divina sua Institutione rationem personae moralis habet, personae canonicae constituuntur (vel constitui possunt), sive ex ipso iuris peascipsit* (Cfr. *Communicationes* 21 (1989), 140). Non si trova invece negli schemi del 1977 e 1980. Cfr. Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema canonum libri II De Populo Dei (Reservatum)*, Typis Polyglottis Vaticanis 1977, 42, oppure *Schema Codicis iuris canonici iuxta animadversiones*, 1980, can. 110, 22.

³⁶ Cfr. J. Garcia Martin, *Le norme generali del Codex iuris canonici*, Roma 2006, 390.

³⁷ Agli effetti pratici però, non ci sono differenze tra i diritti e i doveri che competono alle persone morali e quelli delle persone giuridiche.

In dottrina si sottolinea come questa scelta del legislatore non cercava di rispondere a mere esigenze tecniche, ma all'intenzione di difendere la Chiesa cattolica di fronte ad eventuali atteggiamenti ostili da parte dei poteri civili, così come era stato inteso nella codificazione del 1917³⁸. Si tratta, quindi, di una difesa della *libertas Ecclesiae*, affermando l'indole «morale» della sua personalità come una caratteristica precedente a qualsiasi determinazione giuridica.

Sembra inoltre che un altro motivo che avrebbe determinato la conservazione nell'ordinamento latino vigente di tali «residui apologetici» del linguaggio concettuale canonistico del precedente codice³⁹, fosse la necessità di evidenziare che queste persone «moralì» godono di una tale prerogativa non in forza di un ordinamento giuridico umano, ma «in virtù dello stesso ordinamento divino» (can. 113 § 1 *CIC*). Pertanto, queste due «persone moralì»⁴⁰ trovano l'origine della loro specificità non nell'ordinamento positivo, ma in una disposizione divina che trascende lo stesso ordinamento, in cui la Chiesa di Cristo è costituita e ordinata in questo mondo come società che «sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui» (cfr. can. 204 § 2 *CIC* e can. 7 *CCEO*); è costituita perciò «persona morale» per divina istituzione⁴¹, prima che essa stessa si riconosca come autonomo ordinamento giuridico positivo, come ente giuridico e che come tale sia accettato nel diritto delle genti. In questo modo, la natura specifica della personalità morale della Chiesa doveva delimitare la sua originalità e autonomia di fronte all'autorità civile, e se eventualmente questa condizione giuridica non fosse riconosciuta dal potere civile, non verrebbe intaccato il suo diritto ad esistere e a svolgere la sua missione propria.

³⁸ Cfr. L. Okulik, *La libertà della Chiesa*, 101.

³⁹ «Oggi non si tratta più di contrapporsi al diritto dello stato in spirito concorrenziale o apologetico; si tratta piuttosto di offrire, nel quadro del magistero sociale della Chiesa, un servizio specifico che non può non restare squisitamente giuridico» (Cfr. P. Ferrari da Passano, *Il diritto pubblico ecclesiastico*, 358).

⁴⁰ In dottrina viene criticata la qualifica di «persona morale» attribuita alla sede apostolica, equiparandola alla Chiesa cattolica, «perché sono enti diversi». Difatti, se si intende indicare che la Santa sede è un soggetto di suprema e piena potestà su tutta la Chiesa, si deve annotare che detta potestà compete solo al romano pontefice singolarmente (cann. 331-333 *CIC*) e, di conseguenza, non sarebbe giusta l'attribuzione alla sede apostolica della personalità morale di cui si tratta nel can. 113 § 1 *CIC* (Cfr. J. Garcia Martin, *Le norme generali*, 392).

⁴¹ Inoltre, sorprende che il Codice non abbia rilevato in nessun canone che, per la stessa ragione, anche il collegio dei vescovi sarebbe una persona morale, di istituzione divina (cfr. *LG* 22; can. 330 del *CIC* e can. 42 del *CCEO*), e non semplice persona giuridica, essendo insieme col romano pontefice «soggetto di suprema e pieno potestà sulla Chiesa universale» (can. 336 del *CIC* e can. 49 del *CCEO*) - Cfr. L. Chiappetta, *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Roma 1994, 891.

Appunto perché, essendo persone morali per loro stessa natura, cioè non erette da nessuna autorità umana, esse non dipendono da nessun ente che possa concederle la personalità, in quanto la possiedono per costituzione, perché il loro diritto è nativo, per propria natura. Infatti, nella dottrina si sottolinea che la personalità morale della Chiesa si costituisce come «una istituzione giuridica diversa dalle persone giuridiche», in quanto «ha una costituzione diversa che non dipende dalla volontà degli uomini, ma dall'incorporazione a Cristo per mezzo del battesimo»⁴².

Alla luce di tale scelta, il can. 113 *CIC* 1983 sembra avere un doppio significato: non solo riafferma la diretta origine divina della soggettività della Chiesa cattolica e della sede apostolica – anche in una contrapposizione ad una concezione statalista del diritto, che ne comporterebbe la derivazione da una concessione dello stato – ma anche distingue queste due realtà «moralì» dalle persone giuridiche interne all'ordinamento canonico.

Nel *CCEO* invece, essendo contemplata la disciplina comune delle Chiese orientali cattoliche in piena comunione con la sede di Pietro, il supremo legislatore ha preferito conservare le specificità e le peculiarità teologico-giuridiche di quelle aree canoniche e geografiche in cui sussistono le Chiese orientali cattoliche, laddove le problematiche legate alla *libertas Ecclesiae* non sembrano poter essere proposte alla stessa maniera come nell'Occidente. Pertanto, nella tradizione canonistica orientale codificata nel *CCEO*, non si conosce l'accezione *persona morale*, ma solo quella di persona fisica e persona giuridica, la cui tipologia fondamentale si articola in: Chiese *sui iuris*, province ecclesiastiche, eparchie, esarcati e gli altri istituti dei quali si occupa il diritto comune⁴³.

Tuttavia, è lecito domandarsi se il fatto che nel *CCEO* non si fa menzione della personalità morale della Chiesa cattolica e della sede apostolica, possa indicare un modo diverso di intendere le relazioni tra la Chiesa e la comunità politica. In dottrina⁴⁴, la risposta sembra essere affermativa. Infatti, la scelta normativa nella formulazione del diritto orientale si manifesta in linea con il criterio ispiratore della codificazione tendente a rispettare l'ecclesiologia orientale, senza dover affrontare in questo caso la questione del superamento delle strutture delle Chiese particolari⁴⁵. Difatti, in questo caso specifico, la *mens legislatoris* chiamata anche «spirito e cuore della norma che pulsa sotto la superficie visibile delle parole del testo legislativo»⁴⁶, vuole indicare quello stesso preciso e costante significato che lo ha anche indotto ad

⁴² Cfr. J. Garcia Martin, *Le norme generali*, 392.

⁴³ Cfr. can. 921 *CCEO*.

⁴⁴ Cfr. L. Okulik, *La libertà della Chiesa*, 101.

⁴⁵ Cfr. P. V. Pinto, Commento al can. 920, in P. V. PINTO (cur.), *Commento al Codice dei canoni delle Chiese orientali*, Città del Vaticano 2001, 790-791.

⁴⁶ Cfr. L. Lorusso, *Interrelazione*, 286.

emanare tale norma, nonché l'intero corpo legislativo per le Chiese dell'Oriente, vale a dire di rispettare la genuinità della disciplina orientale nell'intero *CCEO*⁴⁷, inclusa la disciplina sul rapporto tra le due comunità: politica e ecclesiale.

In ogni modo, l'assenza del concetto di «persona morale» nel *CCEO* non vuol significare il disconoscimento della personalità della Chiesa cattolica e della sede apostolica come realtà non dipendenti da nessuna autorità umana ed al di sopra anche dell'ordinamento canonico, bensì, tale diversa prospettiva – latina ed orientale – nella considerazione della realtà costituzionale della Chiesa cattolica, vuole semplicemente sottolineare i due diversi modi di incarnare il rapporto tra Chiesa e comunità politica a seconda delle differenti concretizzazioni storiche, sociali e culturali.

Inoltre, va rilevato che pur non essendo adoperato dal Codice orientale, il concetto di personalità morale viene talvolta usato in riferimento ad alcune Chiese orientali cattoliche, singolarmente considerate, incluso nella formulazione di leggi civili⁴⁸.

Tale considerazione, invita a riconsiderare l'attuazione delle relazioni fra la Chiesa e lo Stato alla luce non soltanto del rapporto tra la Chiesa universale e le Chiese particolari, ma anche del rapporto tra la Chiesa universale e le Chiese *sui iuris*, come pure tra le Chiese *sui iuris* e le Chiese particolari al loro interno. Pertanto, le prospettive indicate nel *CCEO* sono chiamate ad aprire una nuova fase dei rapporti tra Chiesa e stato nel mondo orientale, in cui le relazioni tra la Chiesa e la comunità politica «si possano tradurre in termini giuridici», vale a dire «di offrire al legislatore laico materiale giuridico, teorico e pratico, perché egli possa disciplinare al meglio l'attività che la Chiesa svolge nell'ambito dell'ordinamento giuridico secolare (internazionale, dello stato, della regione) facendone salva la sua specificità»⁴⁹.

⁴⁷ Nella Cost. ap. *Sacri Canones* si ribadisce che «i romani pontefici volevano conservare ciò che è avvenuto per provvidenza divina nella Chiesa, cioè che essa, riunita da un unico Spirito, deve respirare come con i due polmoni dell'Oriente e dell'Occidente e ardere nella carità di Cristo come con un solo cuore composto da due ventricoli». Questa ferma volontà si manifesta inoltre nella sollecitudine dei papi per «la fedele custodia e diligente osservanza di tutti i riti orientali che derivano dalle cinque tradizioni, espressa più e più volte nel codice con norme proprie» (cfr. EV 12, 516).

⁴⁸ Per esempio: «Art. 1: La présente loi s'applique aux communautés chrétiennes catholiques suivantes : maronite, grecque-catholique melkite, arménienne-catholique, syriaque-catholique, latine et chaldéenne. Art. 2.1 Chaque des communautés mentionnées à l'article 1 est une personne morale distincte et indépendante ayant ses propres statuts. 2.2 Cependant, toutes sont individuellement et collectivement membres d'un même corps qui est l'Eglise catholique dont le chef est Sa Sainteté le Pape et constituant avec cette Eglise une entité juridique indivisible» (M. Mahmassani – I. Messarra (curr.), *Statut Personnel. Textes en vigueur au Liban*, Beyrouth 1970, 325).

⁴⁹ Cfr. P. Ferrari da Passano, *Il diritto pubblico ecclesiastico*, 358.

3. Can. 98 CCEO ed il rinvio allo *Jus publicum ecclesiasticum*

Can. 98 CCEO: *Patriarcha de consensu Synodi Episcoporum Ecclesiae patriarchalis et praevio assensu Romani Pontificis conventiones iuri a Sede Apostolica statuto non contrarias cum auctoritate civili inire potest; easdem autem conventiones Patriarcha ad effectum ducere non potest nisi obtenta Romani Pontificis approbatione*⁵⁰.

Un importante elemento di novità rispetto alla codificazione latina lo costituisce, all'interno dei canoni sui diritti ed i doveri dei Patriarchi del CCEO, l'importante rinvio allo *jus publicum ecclesiasticum* nel can. 98. Il previo disposto normativo generale contemplato nel can. 4 CCEO (con il corrispettivo analogo nel can. 3 CIC), statuisce la bontà degli accordi già esistenti, dichiarando che il Codice non li inficia, quale applicazione diretta del principio *pacta sunt servanda*:

Can. 4 CCEO: *Canones Codicis initas aut approbatas a Sancta Sede conventiones cum nationibus aliisque societatibus politicis non abrogant neque eis derogant; eadem idcirco perinde ac in praesens vigere pergens contrariis Codicis praescriptis minime obstantibus*.

Ciò significa che le eventuali convenzioni stipulate dal patriarca⁵¹ con l'autorità civile e approvate dalla sede apostolica prima della promulgazione del CCEO, non sono abrogate né derogate dai canoni del CCEO. Tale formulazione rappresenta quindi un importante rinvio all'ordinamento e alla consuetudine internazionale⁵².

L'aspetto che vorremo trattare in questa sede riguarda appunto l'assegnazione ai patriarchi ed agli arcivescovi maggiori da parte del CCEO, delle prerogative in merito alle *conventiones*⁵³. Tale tematica costituisce una preziosa acquisizione della ecclesiologia del Vaticano II, che ha portato a rivalutare l'importanza della Chiesa particolare, con conseguente conferimento di più ampi poteri e maggiori responsabilità, di cui vi sono segni evidenti anche nel vigente CIC⁵⁴. Inoltre, tale scelta da parte del

⁵⁰ Ed il analogo can. 3 CIC 1983: *Codicis canones initas ab Apostolica Sede cum nationibus aliisque societatibus politicis conventiones non abrogant neque iis derogant; eadem idcirco perinde ac in praesens vigere pergent, contrariis huius codicis praescriptis minime obstantibus*.

⁵¹ Inoltre, recita il can. 152 CCEO: *Quae in iure communi de Ecclesiis patriarchalibus vel de patriarchis dicuntur, de Ecclesiis archiepiscopalibus maioribus vel de Archiepiscopis maioribus valere intelleguntur, nisi aliter iure communi expresse caretur vel ex natura rei constat*.

⁵² Cfr. V. Buonuomo, *Considerazioni*, 23.

⁵³ È da osservare che i consultori della *Pontificia commissio Codicis iuris canonici orientalis recognoscendo* (PCCICOR) non specificarono il termine «convenzione», nel quale però si possono ragionevolmente far rientrare i concetti di «accordo», «trattato», «Concordato» e «convenzione» (Cfr. D. Ceccarelli Moroli, *Il CCEO ed il diritto ecclesiastico pubblico: brevi note sui canoni 98, 9 e 100 del Codice, in Congregazione per le Chiese Orientali, Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis, Ius Ecclesiarum*, 689).

⁵⁴ Inoltre, nel decreto conciliare sull'ufficio pastorale dei vescovi *Christus Dominus* (n. 19) viene espressamente attribuito al vescovo diocesano il *munus* di promuovere e curare i rapporti con l'autorità civile.

legislatore nella formulazione del *CCEO* rispecchia la genuina ecclesiologia orientale legata alle competenze e alle prerogative con cui sono investiti i capi delle Chiese *sui iuris*, essendo i patriarchi da sempre considerati anche come «etnarchi» (capi di un'etnia) oltre che capi religiosi⁵⁵.

Fino al Concilio Vaticano II, i rapporti giuridici formali con le autorità politiche erano considerati come di esclusiva competenza della Santa sede, avendo come *background*, oltre alle opportuni ragioni politiche e giuridiche, alcuni presupposti ecclesiologici e teologici fra cui il primato papale. Difatti, data l'esperienza accumulata lungo la storia, nonché la considerazione di cui gode nell'ambito internazionale e la sua «indiscussa soggettività giuridica internazionale»⁵⁶, si è ritenuto che il papato avrebbe potuto far valere più incisivamente le ragioni della *libertas* della Chiesa particolare, rispetto alla condizione dell'episcopato locale, più esposto ai condizionamenti e alle violenze del potere politico, corroborate con i sospetti per il pericolo di formarsi Chiese nazionali, assoggettate allo stato.

Anche se nel tempo non sono mancati casi – ancorché limitati – di accordi fra Chiese particolari ed autorità civili, ancora di più, dopo il Concilio Vaticano II in linea generale non sembra sussistere nessun impedimento alla configurazione di accordi fra singoli patriarchi od arcivescovi maggiori e le autorità civili. Il problema invece, appare più politico che giuridico, vale a dire attiene più a questioni di «opportunità e di convenienza nel quadro delle libertà di modi e di forme che il Vaticano II indica»⁵⁷.

Tornando alla regolamentazione del *CCEO*, in base al can. 98, al patriarca viene riconosciuta la facoltà di poter stipulare convenzioni con l'autorità civile o statale⁵⁸. Tuttavia il patriarca o l'arcivescovo maggiore, dovrà ottemperare le seguenti condizioni: necessiterà del consenso del sinodo dei vescovi della Chiesa patriarcale / arcivescovile maggiore; dovrà ottenere il previo assenso⁵⁹, oppure il concorde avviso del romano pontefice. Inoltre, la convenzione con le autorità civili non dovrà essere contraria al diritto stabilito dalla sede apostolica, essendo tale convenzione esecutiva solo dopo aver ottenuto l'approvazione del papa⁶⁰. La cura che pone il *CCEO* è

⁵⁵ Cfr. D. Ceccarelli Morolli, *Il CCEO*, 689.

⁵⁶ „La Santa sede, intesa come ufficio del romano pontefice – in *sensu stretto*, quindi – esercita una sovranità internazionale anche quale organo di governo di un'entità territoriale di tipo statale” (Cfr. V. Buonuomo, *Considerazioni*, 18).

⁵⁷ Cfr. G. Dalla Torre, *La città*, 155-156. Va ricordata, in questo senso, la spinta dei nazionalisti e l'oppressione degli Stati totalitari che mettevano assai spesso in pericolo la libertà di determinazione di varie Chiese particolari.

⁵⁸ Secondo il disposto del can. 152 *CCEO*, tali prerogative e facoltà si potranno applicare anche agli arcivescovi maggiori, *nisi aliter iure communi expresse caveatur vel ex natura rei constat*.

⁵⁹ Si evidenzia come la scelta terminologica nel *CCEO* di sostituzione da *conferma* ad *assenso*, implichi decisamente un cambiamento di prospettiva.

⁶⁰ «Quest'ultima clausola è stata aggiunta tenendo conto delle implicazioni di diritto pubblico e di quello interecclesiale di tali convenzioni» (Cfr. *Nuntia*, 28, 1989, 37).

più che giustificata, visto il rilievo delle convenzioni con il potere politico, nei rapporti fra stato e Chiesa in un determinato paese; pertanto, appare comprensibile che l'instaurazione delle medesime avvenga nell'interesse di tutta la chiesa patriarcale/arcivescovile maggiore ed in armonia con i dettami della sede apostolica.

Per quanto riguarda la qualificazione degli accordi in questione, in dottrina si sottolinea che tali «convenzioni», pur essendo «vere e proprie fonti di diritto pubblico» di non poca importanza, potendo andare a modificare, anche profondamente, una certa situazione o delimitare la reciproca sfera di influenza della Chiesa e dello stato su determinate materie, sembrano piuttosto «degli accordi bilaterali», che tuttavia non hanno natura internazionale poiché «i firmatari sono il patriarca e i rappresentanti del governo o delle autorità civili». Pur essendo importanti, essi «non hanno i requisiti dei concordati, poiché sono accordi non già tra la santa sede ed uno stato, bensì tra una Chiesa *sui iuris* (che fa parte di una comunità nazionale) e lo stesso stato»⁶¹.

Un'altra posizione dottrinale⁶² sembra contemplare invece la possibilità della configurazione di accordi fra singole Chiese particolari con l'autorità politica, sottolineando che, in quanto si agisce «con il consenso e con il mandato della Santa sede», un accordo di questo tipo si potrebbe qualificare «nella fattispecie concordataria, giacché l'autorità ecclesiastica verrebbe ad operare come organo del soggetto di diritto internazionale Santa sede»⁶³. Questa posizione⁶⁴ viene rafforzata anche con l'esperienza della «più recente esperienza concordataria, che ha conosciuto la stipula di 'Concordati quadro' fra la Santa sede e alcuni stati, contenenti i principi informatori dei rapporti, e di accordi attuativi su singole materie, facilmente modificabili per essere adattati alle mutevoli situazioni locali (...)»⁶⁵.

In questo senso, viene proposto l'esempio sul complesso sistema contenuto nell'accordo di modificazione del concordato lateranense del 1929, stipulato fra la Santa sede e l'Italia il 18 febbraio 1984⁶⁶, in cui, vista una «clausola generale, per la quale ulteriori materie su cui si dovesse manifestare in futuro l'esigenza di collaborazione, potranno essere regolate sia da nuovi accordi fra la Santa sede e il

⁶¹ Cfr. D. Ceccarelli Morolli, *Il CCEO*, 688-689.

⁶² Cfr. G. Dalla Torre, *La città*, 157.

⁶³ L'autore, come si evince dal linguaggio utilizzato (per es. «vescovo diocesano», non «eparchiale»), esprime tale prospettiva riferendosi specificatamente alla Chiesa di rito latino; pare però attendibile poter affermare in merito che le due visioni, latina ed orientale, non siano contrapposte su tale *quaestio*.

⁶⁴ „Gli accordi in questione [fra Chiesa particolare e comunità politica locale] non hanno la natura giuridica di accordi internazionali, e conseguentemente neppure la qualifica di concordati nel senso moderno del termine, mancando entrambi i contraenti, o comunque, uno di essi, della soggettività giuridica internazionale. A meno che, naturalmente, i singoli vescovi non agiscano espressamente con il consenso della Santa sede” (Cfr. G. Dalla Torre, *Chiesa particolare e comunità politica*, Modena 1983, 110).

⁶⁵ Cfr. G. Dalla Torre, *La città*, 157.

⁶⁶ Per una ricostruzione: A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Roma 1975.

Governo italiano, sia da intese con le competenti autorità dello Stato e la Conferenza episcopale italiana (art. 13, n. 2)», in tale caso, «sembra piuttosto configurarsi un rapporto di sostituzione della Conferenza episcopale italiana alla Santa sede nella conclusione di nuove intese», e non tanto di «un mandato della Santa sede a convenire con l'autorità statale le norme attuative del concordato»⁶⁷.

Tuttavia, la collocazione del canone 98 nel *corpus* del CCEO all'interno del titolo IV, cap. II *De iuribus et obligationibus Patriarcharum*, indica la riconferma nella legislazione cattolica da parte del supremo legislatore, di alcuni speciali privilegi ed onori per il patriarca considerato *caput et pater*⁶⁸ di una Chiesa patriarcale (can. 55 CCEO)⁶⁹. Di conseguenza, anche le convenzioni stipulate «dal patriarca col consenso del sinodo dei vescovi della Chiesa patriarcale e con il previo assenso del romano pontefice» (can. 98 CCEO), in quanto approvate dal romano pontefice, essendo patti di diritto pubblico esterno, «continuano tuttora, a norma del can. 4, ad aver vigore non ostando per nulla le prescrizioni contrarie del codice»⁷⁰. La dottrina ribadisce che anche le convenzioni stipulate oppure approvate dal romano pontefice nella prospettiva di una «sana collaborazione», hanno preso una «configurazione istituzionale di indole contrattuale», per cui si tratta non di «un diritto contrattuale internazionale, ma piuttosto intersocietario»⁷¹.

Si ritiene quindi che la visione indicata dal canone sopra analizzato, avendo come «corollario» il can. 100 CCEO⁷², sancisce l'apertura di una fase nuova nei rapporti fra Chiesa e Stato nel mondo cattolico orientale, confermando la volontà del supremo legislatore di legiferare tali prerogative nei confronti dell'istituto giuridico canonico del patriarca o dell'arcivescovo maggiore nello spirito ecumenico promosso dal Vaticano II e di decentramento⁷³ e valorizzazione

⁶⁷ Cfr. G. Dalla Torre, *La città*, 157-158.

⁶⁸ Cfr. sull'argomento: N. Loda, La formula sicut pater et caput relativa al Patriarca nel can. 55 CCEO e le sue implicazioni giuridiche, *Folia canonica*, 5 (2002), 107-124.

⁶⁹ «In Oriente prosperano molte Chiese particolari o locali, tra le quali tengono il primo posto le Chiese patriarcali, e non poche di queste si gloriano di essere stata fondata dagli stessi apostoli» (UR 14).

⁷⁰ Cfr. *Nuntia* 10,1980, 90.

⁷¹ Cfr. D. Salachas, *Commento al can. 98*, in P. V. PINTO (cur.), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano, 2001.

⁷² Can. 100 CCEO - *Negotia, quae plures eparchias respiciunt et auctoritatem civilem tangunt, Patriarcha ad se advocare potest; statuere autem de eisdem non potest nisi consultis Episcopis eparchialibus, quorum interest, et de consensu Synodi permanentis; si vero res urget nec suppetit tempus ad coadunandos Episcopos Synodi permanentis membra, horum vices in casu gerunt Episcopi curiae patriarchalis, si habentur, secus vero duo Episcopi eparchiales ordinatione episcopali seniores.*

⁷³ Oltre alla *sussidiarietà*, un altro «principio di fondo» da seguire in tutto il lavoro di revisione del CIC era appunto il *sano decentramento*, allontanando il pericolo della disgregazione o della costituzione delle Chiese nazionali (cfr. la *Prefazione del Codex iuris canonici* 1983).

nei confronti delle Chiese particolari in generale e delle Chiese cattoliche orientali *sui iuris*, in particolare⁷⁴. Applicando il principio di sussidiarietà, il codice orientale ha conferito il più alto grado di autonomia al patriarca nell'esercizio del suo potere esecutivo, potere così personale che egli non può delegarlo a un vicario⁷⁵. Inoltre, la formulazione del can. 100 conferendo altre prerogative al patriarca ed all'arcivescovo maggiore, anche se con delle limitazioni, in materia di problematiche sui rapporti fra la sua Chiesa e le autorità civili, può essere interpretata in una visione di possibili aperture, in cui si potrebbero conferire «ulteriori e più ampi poteri al patriarca»⁷⁶.

Appare pertanto opportuno ricordare in merito che il Vaticano II nel decreto *OE* al n. 9 ha stabilito che

«siano ripristinati i diritti e i privilegi [dei patriarchi delle Chiese orientali], secondo le antiche tradizioni di ogni Chiesa e i decreti dei concili ecumenici. Questi diritti e privilegi sono quelli che vigevano al tempo dell'unione dell'Oriente e dell'Occidente, anche se devono essere alquanto adattati alle odierne condizioni».

Ed la formulazione del can. 56 del CCEO intende ristabilire la potestà dei Patriarchi orientali «a norma del diritto approvato dalla suprema autorità della Chiesa». In questo modo, il patriarca, munito di potestà, di tali particolari diritti, privilegi e prerogative sanciti nei primi concili ecumenici, manifesta la sollecitudine dell'unità e della concordia di tutti i vescovi, del clero e del popolo della propria Chiesa patriarcale. Invece, i privilegi ed i diritti concessi dalle potestà civili nel corso della storia sono di secondaria importanza per il diritto canonico, non potendo, tuttavia, giustificare eventuali supremazie patriarcali su altri vescovi⁷⁷.

Conclusioni

Le ambiguità di fondo del concetto di libertà della Chiesa – sia per quanto riguarda il termine stesso, che relativamente ai suoi contenuti concreti – emerge nella speculazione contemporanea sotto il profilo di un singolare processo di ripensamento e di riformulazione teorica di concetti, categorie oppure configurazioni istituzionali ritenuti ormai definiti, e si riflette in sede di interpretazioni e di applicazioni delle disposizioni vigenti in materia; inoltre, il suo

⁷⁴ «Il principio generale della pari dignità e dell'uguaglianza delle Chiese è una norma fondamentale di diritto superiore a quello positivo» (N. Loda, *Uguale dignità*, 78).

⁷⁵ Cfr. can. 78 CCEO.

⁷⁶ Cfr. D. Ceccarelli Morolli, *Il CCEO*, 690.

⁷⁷ Cfr. D. Salachas, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Bologna 1993, 147.

continuo essere oggetto di dibattito e di rivendicazione, costituisce l'esigenza di ricercare delle concettualizzazioni – da tradursi poi sul piano normativo – atte a renderla effettivamente operante nella realtà contemporanea.

Alcuni argomenti legati al contenuto della libertà della Chiesa così come viene contemplato nel *CCEO*, soprattutto per l'impatto sociale di tale argomento nella vita sociale e sul riconoscimento dell'ambito di azione che la Chiesa rivendica in modo da stabilire un rapporto armonico con la comunità politica, si possono riferire anche all'impegno ecumenico della Chiesa cattolica e di altre Chiese e comunità non-cattoliche, in modo particolare le Chiese ortodosse.

La preoccupazione della Chiesa di assicurare la propria libertà, e tanta libertà quanto le occorre per svolgere la sua missione, non esclude il suo interessamento affinché nella società civile si abbia una giusta e sana laicità, una «laicità positiva, che garantisca ad ogni cittadino il diritto di vivere la propria fede religiosa con autentica libertà anche in ambito politico»⁷⁸. Di conseguenza, sia la «libertà» che la «laicità» devono ispirare la convergenza dello Stato e della Chiesa in uno spirito di mutua collaborazione, nella disponibilità a dare il proprio contributo alla crescita dell'uomo e della società, nel rispetto dell'autonomia delle proprie competenze: si tratta di reclamare *migliore* libertà e *migliore* laicità, anziché *più* libertà o *più* laicità⁷⁹.

I principi sopra ricordati, formulati nell'ordinamento canonico con l'intento di assicurare alla Chiesa quella «libertà d'azione quanta ne richiede la cura della salvezza degli uomini»⁸⁰, sono stati formalizzati nei codici di diritto canonico latino ed orientale con modalità differenti, manifestando da una parte, la diligenza e la sensibilità del legislatore verso l'osservanza fedele delle peculiari tradizioni e fonti disciplinari per ognuna delle due codificazioni, mentre dall'altra, l'attenzione alle circostanze concrete sociali e culturali in cui la Chiesa essendo chiamata a svolgere la sua missione, interagisce con l'ordinamento civile.

Abbiamo tentato un approccio riguardante il principio della *libertas Ecclesiae* nella codificazione canonica orientale soprattutto in punti sensibili come la personalità morale della Chiesa e della sede apostolica, ribadendo che, secondo l'ininterrotto insegnamento ecclesiastico, tale «personalità» non deriva da un atto umano, ma dalla volontà stessa di Dio, preesistendo allo stesso ordinamento giuridico, così come anche ogni stato preesiste al proprio ordinamento. Difatti, la stessa esistenza di uno stato non è effetto dell'ordinamento giuridico. Quindi, ci siamo fermati sull'importante rinvio allo *jus publicum ecclesiasticum* nel can. 98 *CCEO* riguardante la

⁷⁸ Cfr. Benedetto XVI, Lettera al Presidente delle Senato Marcello Pera in occasione del Convegno di Norcia «Libertà e laicità», 11 ottobre 2005, in M. Pera (cur.), *Libertà e laicità*, Siena 2006, 5-6.

⁷⁹ Cfr. L. Okulik, *La libertà della Chiesa*, 99.

⁸⁰ DH 13.

facoltà del patriarca e dell'arcivescovo maggiore di stipulare degli accordi con le autorità statali. Tali privilegi e diritti che il supremo legislatore ha voluto riconoscere ai patriarchi orientali, in base alla dignità loro propria, potrebbero nel futuro essere estese anche in alcuni determinati contesti nell'ambito della Chiesa latina, in una concreta applicazione del principio della «sussidiarietà orizzontale».

La «società politeista» preconizzata agli albori del XXI secolo da Max Weber⁸¹ sembra affermarsi sempre di più nell'odierna società, in cui il sussistente pluralismo di contrapposte e contraddittorie tavole di valori etici rende sempre più ardua l'opera del legislatore, che, producendo la norma positiva, deve pure fare delle scelte valoriali. Solo il mutuo rispetto ed un dialogo strutturato tra potere civile e comunità religiose nell'Oriente cristiano, la loro *sana* e rispettosa *cooperatio*, potranno stimolare negli spazi geografici e culturali destinatari del CCEO un autentico impegno dei credenti nel «cantiere Europa» per la promozione del bene comune «secondo modalità adatte alle circostanze di luogo e di tempo»⁸².

⁸¹ Cfr. M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino 1967, 48.

⁸² GS 76.

L'ATTUALE ORGANIZZAZIONE ECCLESIASTICA DELLA CHIESA UCRAINA CATTOLICA DI TRADIZIONE BIZANTINA SECONDO IL CCEO

ANDRIY TANASIYCHUK¹

RIASUNTO: Dopo la caduta del comunismo nell'Europa dell'Est varie Chiese *sui iuris* hanno dovuto adeguarsi per quanto riguarda l'applicazione della disciplina ecclesiastica alle nuove circostanze socio-politiche. La Chiesa cattolica in Ucraina, costituita all'interno della propria nazione unificata dopo il 1991, anno della riconquista della la propria indipendenza, si è trovata in una situazione del tutto nuova. La nuova realtà imponeva, per circostanze geopolitiche, una nuova organizzazione relativa sia alla strutture statali che ecclesiastiche. L'obiettivo di questo studio è quello di dare una visuale sull'attuale organizzazione ecclesiastica della Chiesa ucraina di tradizione bizantina costituita all'interno dei limiti territoriali della stessa Chiesa, secondo le varie decisioni e leggi approvate da parte del Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina.

L'articolo si propone di presentare un'analisi dei singoli articoli sinodali che aiuteranno ad individuare e capire meglio il percorso formativo della vita ecclesiastica in Ucraina; il percorso organizzativo, così come emerge dal presente studio si è trasformato in una *riorganizzazione* delle proprie strutture e delle proprie attività.

Parole chiave: Chiesa greco-cattolica ucraina; territorio canonico; organizzazione; *riorganizzazione*; sinodo; diritto particolare; leggi; norme canoniche.

¹ Docente invitato di diritto canonico orientale presso il Pontificio istituto orientale (Roma). Docente invitato di diritto canonico orientale presso l'Istituto di Studi Ecumenici S. Bernardino (Venezia). Pubblicazioni: *Libertà religiosa in Ucraina*, Venezia 2010; *Il ius divinum* nei canoni disciplinari del Concilio Trullano, in J. I. Arrieta (ed.), *Ius divinum. Atti del XIII Congresso internazionale di diritto canonico*, Venezia 2010, 239-252; La competenza canonica del tribunale ecclesiastico cattolico circa la trattazione di una causa matrimoniale dei fedeli ortodossi, in J. Kowal/ J. Llobell (ed.), *Iustitia et Iudicium studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, vol. III, Città del Vaticano 2010, 1589-1599; Il fedele cristiano e il suo stato canonico nella propria Chiesa *sui iuris*. Questione dell'iscrizione e del passaggio ecclesiastico, *Ephemerides Iuris Canonici* 51, 2011, 321-344; Organizzazione della pastorale Greco-cattolica ucraina in Italia, in P. Gefaell (ed.), *Cristiani orientali e pastori latini*, Milano 2012, 465-477, Alcune questioni di diritto consacrato nella legislazione orientale, *Pravo Kanoniczne* 57, 2014, 103-126. Contatto: o.a.tanasiychuk@gmail.com

REZUMAT: Actuala organizare ecleziastică a Bisericii ucrainene catolice de tradiție bizantină conform CCEO. După căderea regimului comunist în Europa de Est, diferitele Biserici *sui iuris* au fost nevoite să adapteze aplicarea disciplinei bisericești noilor circumstanțe socio-politice. Biserica Catolică din Ucraina, constituită în interiorul propriei națiuni după anul 1990, anul recăștigării propriei independențe, s-a aflat într-o situație complet nouă. Noua realitate a impus, datorită noii situații geopolitice, o reorganizare a structurilor civile, dar și ecleziastice. Obiectivul acestui studiu este acela de a oferi o privire de ansamblu asupra actualei reorganizări ecleziastice a Bisericii ucrainene de tradiție bizantină constituită în limitele teritoriale ale acestei Bisericii, în conformitate cu diferitele decizii și legi aprobate de către Sinodul episcopilor Bisericii greco-catolice din Ucraina.

Articolul își propune să prezinte o analiză a fiecărei decizii sinodale, analiză care va ajuta să se identifice și să înțeleagă mai bine procesul formativ al vieții acestei Biserici; etapele de organizare, așa cum rezultă ele di prezentul studiu, s-au transformat într-o *reorganizare* a structurilor și activităților proprii.

Cuvinte cheie: Biserica greco-catolică din Ucraina; teritoriu canonic; organizare; reorganizare; sinod; drept particular; legi; norme canonice.

Introduzione

La Chiesa cattolica in Ucraina, sia quella di tradizione bizantina che quella di tradizione latina, costituita all'interno di tutta la nazione dopo il 1991, anno in cui le ex repubbliche sovietiche hanno ottenuto la propria indipendenza, si è trovata nella situazione che imponeva, per circostanze geopolitiche, una nuova organizzazione relativa sia alla strutture statali che ecclesiastiche. L'obiettivo di questo studio sarà il dare una visuale circa l'organizzazione ecclesiastica della Chiesa ucraina di tradizione bizantina costituita nel territorio ucraino², tenendo conto delle varie decisioni e leggi approvate da parte del Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina.

² L'espressione «Chiesa ucraina di tradizione bizantina» che viene usata in questo studio intende l'unione con Roma nel 1956 (Unione di Brest) della Chiesa ortodossa composta dalla gerarchia ecclesiastica insieme con i propri fedeli. Per denominarla esistono diverse espressioni linguistiche che in realtà trattano la stessa realtà ecclesiale. Per es. l'*Annuario pontificio* 2010 (pagina 1148) la chiama «Chiesa ucraina di tradizione bizantina». Invece il Sinodo dei vescovi di questa Chiesa arcivescovile maggiore ufficialmente utilizza l'espressione *Chiesa greco-cattolica ucraina*. Questo nome si usa anche nei documenti ufficiali rilasciati da parte delle eparchie ed esarcati costituiti in Ucraina. Inoltre si osserva che anche durante l'ultima visita *ad limina apostolorum* nel 2008 il romano pontefice nel discorso durante l'incontro con la gerarchia ecclesiastica di questa Chiesa ha usato l'espressione Chiesa greco-cattolica in Ucraina (cfr. *L'Osservatore romano*, 2 febbraio 2008). Invece le circoscrizioni ecclesiastiche in diaspora usano l'espressione *Chiesa ucraina cattolica*. Nonostante questa ultima

Il lavoro seguirà un metodo di presentazione ed analisi dei singoli articoli sinodali che aiuteranno ad individuare e capire meglio il percorso formativo della vita ecclesiastica in Ucraina. Lo studio dettagliato di queste norme promulgate nell'arco di un ventennio farà emergere una questione molto delicata, ovvero che in questo percorso formativo l'*organizzazione* ecclesiastica si è trasformata in una *riorganizzazione* delle proprie strutture e delle proprie attività.

Quando si parla dell'*organizzazione* e/o della *riorganizzazione* delle strutture ecclesiastiche in Ucraina dopo la liberazione, devono essere presi in considerazione due fattori essenziali che hanno avuto un risvolto giuridico fondamentale per l'intera situazione. Il primo fattore menzionato è strettamente canonico, perché è legato alla promulgazione nel 1990 ed entrata in vigore nel 1991 del primo *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*, che è diventato il diritto comune per tutte le Chiese orientali cattoliche. Il secondo fattore preso in considerazione riguarda invece questioni di diritto internazionale e politico regolate da norme giuridiche di livello internazionale che riguardavano le questioni circa le libertà dell'uomo, in particolare con riferimento al diritto di libertà religiosa. Tali libertà, essendo state ratificate da parte del Parlamento ucraino, dovevano successivamente essere legiferate nella propria legislazione interna oltre che garantite nella loro applicazione.

Processo di organizzazione della Chiesa ucraina

Prima di passare allo studio degli atti sinodali della Chiesa greco-cattolica ucraina è necessario indicare un altro fatto di grande rilievo canonico, ovvero che questa Chiesa secondo il CCEO appartiene alle Chiese arcivescovili maggiori. La particolarità di questo stato canonico comporta la situazione secondo la quale una parte delle strutture gerarchiche è costituita nel territorio ucraino ed un'altra fuori di esso.

Fuori del territorio

La Chiesa greco-cattolica ucraina, essendo una tra le più grandi Chiese orientali cattoliche, ha percorso due *strade* diverse nella propria organizzazione e conseguentemente nel proprio funzionamento. Una parte di questa Chiesa *sui iuris*

denominazione *Chiesa ucraina cattolica*, la curia romana nella propria prassi amministrativa, quando viene nominata la gerarchia ecclesiastica fuori del territorio ucraino, usa un'altra terminologia. Per es. nella nomina dell'amministratore apostolico «sede vacante» dell'esarcato apostolico di questa Chiesa istituita in Gran Bretagna, si utilizza espressione: «(...) per i fedeli ucraini di rito bizantino residenti in Gran Bretagna» (cfr. *L'Osservatore romano*, 3 giugno 2009, anno 149, n. 126). La stessa situazione si può notare nel caso del visitatore apostolico per i fedeli di questa Chiesa residenti in Italia e Spagna. Egli viene chiamato: «visitatore apostolico per i fedeli ucraini di rito bizantino».

che si era costituita in Europa Occidentale, in America settentrionale e meridionale ed in Australia, composta sia dalla gerarchia che dai fedeli, per motivi di adattamento alle diverse situazioni sociali si è in parte differenziata nella propria vita ecclesiastica rispetto alla medesima Chiesa in Ucraina. La costituzione delle strutture ecclesiastiche fuori del territorio sono state definitivamente formate già durante il secolo scorso³ ed ancora oggi continuano a svolgere la propria attività. Con l'entrata in vigore del CCEO, le successive attività amministrative, giudiziarie e legislative dovevano essere fornite sulla base delle nuove prescrizioni canoniche. Per questo si può affermare che le esistenti strutture costituite fuori dal territorio necessitavano soltanto di *adattare le nuove norme canoniche* alle proprie realtà ecclesiastiche. Per esse era sufficiente una *nuova riorganizzazione* di strutture ecclesiastiche ormai da anni già organizzate.

Diversamente la Chiesa costituita in Ucraina dopo il 1990 ha percorso una propria e differente strada nella sua organizzazione ed attività.

Dentro il territorio

Studiando le decisioni e le leggi stabilite dai vari sinodi provinciali svoltosi dopo il 1990, composti da tutti i vescovi consacrati appartenenti alla stessa Chiesa *sui iuris*, si può notare che, per un certo periodo, l'attenzione dei padri sinodali era concentrata sulle questioni ecclesiastiche che riguardavano i così detti *fattori esterni*. Con questa espressione si intende l'organizzazione ecclesiastica della Chiesa in Ucraina che doveva affrontare le problematiche legate alla imminente uscita dal funzionamento clandestino a livello statale (1990) e nello stesso tempo doveva organizzarsi per svolgere la propria attività pastorale secondo le nuove norme canoniche (CCEO).

Tra le prime decisioni che si riferivano a tali *fattori esterni* devono essere considerate le disposizioni indirizzate a creare la curia patriarcale, le nuove eparchie, i nuovi seminari per la formazione al sacerdozio e le disposizioni utili per rinnovare l'attività accademica dell'Accademia teologica, che attualmente si denomina Università cattolica ucraina a Lviv.

³ Per es. la gerarchia della Chiesa ucraina è stata costituita in seguenti paesi: in U.S.A.: *Metropolia: Archieparchia di Philadelphia* (10 luglio 1958); *Eparchia di saint Josaphat in Parma* (5 dicembre 1983); *Saint Nicholas of Chicago* (14 luglio 1961); *Eparchia di Stamford* (10 luglio 1958); in Canada: *Metropolia: Archieparchia di Winnipeg* (3 novembre 1956); *Eparchia di Edmonton* (3 novembre 1956); *Eparchia di New Westminster* (27 giugno 1974); *Eparchia di Saskatoon* (3 novembre 1956); *Eparchia di Toronto* (3 novembre 1956); in Australia: *Eparchia di Saints Peter and Paul of Melbourne* (24 giugno 1982); in Germania e Scandinavia: *Esarcato apostolico: Germania e Scandinavia (München)* (17 aprile 1959); in Francia: *Esarcato apostolico: Francia (Paris)* (22 luglio 1960); in Gran Bretagna: *Esarcato apostolico: Gran Bretagna (London)* (8 marzo 1967); in Brasile: *Eparchia São João Batista em Curitiba* (29 novembre 1971); in Argentina: *Eparchia di Santa Maria del Patrocinio en Buenos Aires* (24 aprile 1978).

Inoltre l'anno giubilare del 2000 è stato l'anno dell'estinzione della giurisdizione dell'arcivescovo maggiore in tutto il territorio ucraino⁴ e, nell'anno successivo, quando l'Ucraina ha ospitato Giovanni Paolo II, questa Chiesa orientale cattolica ha abbandonato il carattere *organizzativo* passando al processo della *riorganizzazione* delle proprie strutture e della vita pastorale. Questa riorganizzazione si è attuata in modo particolare con lo smembramento dell'esarcato arcivescovile Kyiv-Vyzhgorod⁵ dal quale sono stati creati successivamente dei nuovi esarcati arcivescovi⁶ e con il fattore storico del trasferimento il 6 dicembre 2004 della sede dell'arcivescovo maggiore da Lviv a Kyiv⁷. Tra le questioni di *riorganizzazione* ecclesiastica occorre includere anche la modifica dei vari *Statuti* che prima erano promulgati per un tempo di prova determinato⁸.

Così come la Chiesa greco-cattolica rumena anche la Chiesa greco-cattolica ucraina appartiene alla famiglia ecclesiastica delle Chiese *sui iuris* ed entrambe presentano uno stato canonico di chiese arcivescovili maggiori denominate dal supremo legislatore. Un attento studio dello sviluppo giuridico di questa Chiesa, che trova la sua base giuridica nel codice orientale oltre che nelle varie decisioni canoniche stabilite da parte del proprio sinodo riunito negli anni 1992-2010, permette di constatare che le norme di diritto comune hanno dato un grande rilievo all'*organizzare* e successivamente anche al *riorganizzare* le proprie strutture gerarchiche nel loro funzionamento soprattutto nello Stato ucraino dopo la propria indipendenza nel 1991.

La terminologia

Con l'espressione *organizzare* ci si deve riferire alle strutture ecclesiastiche create nell'arco degli anni 1990-2000. Inoltre questo termine indirizzato anche innanzitutto per indicare i cambiamenti che sono avvenuti in questa Chiesa e che sono legati sia all'uscita dal funzionamento clandestino nel 1987⁹, sia all'ottenuta

⁴ Cfr. *Постанови Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що проходив у Львові-Крехові 1-8 вересня 1999 року, Благовісник Верховного Архiepіскопа Української Греко-Католицької Церкви Блаженішого Любомира Гузара*, № 1, Львів 2001, ст. 12, с. 89. [Le decisioni del Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina, che si è svolta a Lviv-Krakhiv 1-8 settembre 1999, *Bollettino dell'arcivescovo maggiore della Chiesa greco-cattolica ucraina di sua beatitudine Lubomyr Husar*, № 1, Lviv 2001, art. 12, 89].

⁵ Cfr. Esarcato arcivescovile Kyiv-Vyzhgorod eretto il 3 aprile 1996, *Acta apostolicae sedis* 88, 1996, 718.

⁶ Cfr. Donetsk-Kharkiv (11 gennaio 2002); Odessa-Krym (28 luglio 2003). Invece nel 2008 (15 gennaio 2008) è stata annunciata l'erezione del terzo Esarcato arcivescovile di Lutsk, *Annuario pontificio* 2010, 9.

⁷ Cfr. *Annuario pontificio* 2010, 10.

⁸ Cfr. E. Popowicz, Prawo partykularne Ukrainського Kościoła Grekokatolickiego, *Przemyskie Wiadomości Archidiecezjalne*, anno 8, 2009, 9, 266-288.

⁹ Con questa espressione si intende la sospensione ufficiale dell'esistenza della Chiesa greco-cattolica ucraina da parte dello Stato sovietico dopo l'anti-sinodo di Lviv (Leopoli) nel 1946 che successivamente ha portato questa Chiesa al funzionamento clandestino.

indipendenza politica dello Stato ucraino nel 1991. Invece il termine *riorganizzare* si deve applicare nei confronti delle successive modifiche canoniche che sono state fatte nella vita pastorale ed organizzazione ecclesiastica negli anni 2000-2010.

Singoli sinodi

Nel periodo 1988-1992 ai lavori sinodali della Chiesa ucraina cominciano a partecipare oltre la gerarchia composta nella diaspora anche i vescovi provenienti dall'Ucraina che in quell'epoca rappresentavano solo tre eparchie: Lviv, Ivano-Frankivsk e Mukachevo.

Prendendo in considerazione con attenzione il primo sinodo che si è svolto nel 1992 emerge che si tratta del primo sinodo fatto in Ucraina. Le analisi delle decisioni permettono di vedere che i partecipanti al sinodo hanno dedicato la propria attenzione soprattutto alle questioni disciplinari e liturgiche¹⁰. Le questioni disciplinari sono state indirizzate innanzitutto alla creazione della *curia patriarcale*¹¹. Con essa s'intendono, a norma del can. 114 CCEO, tutti gli organismi che vengono costituiti nella prospettiva di dare un servizio al patriarca/arcivescovo maggiore. Così sono stati scelti i vescovi-membri del sinodo permanente e i vescovi della curia patriarcale¹², il cancelliere, l'economista, il capo del tribunale ordinario¹³. Nel medesimo incontro è stato dato anche l'inizio alle diverse *commissioni sinodali*. Tra queste vi erano: la commissione ecumenica¹⁴, la commissione teologica, la commissione per le organizzazioni dei giubilei, la commissione per i matrimoni, la commissione liturgica, la commissione per le vocazioni al sacerdozio, la commissione per la formazione del clero¹⁵.

Un'altra questione di carattere canonico trattata è stata la decisione di chiedere il consenso al romano pontefice per poter ordinare il clero uxoriato fuori dal proprio territorio canonico¹⁶.

Oggetto di studio sono state anche le questioni che trattavano le problematiche organizzative e strutturali di questa Chiesa. Così per es. nell'art. 12 di questo sinodo è stato proposto di riorganizzare il territorio ecclesiastico in Ucraina creando altre

¹⁰ Cfr. Рішення і Постанови схвалені Синодом Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що відбувся у Львові в днях 16-31 травня 1992 року, in *Рішення і Постанови Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви 1989-1998*, Львів 1998, с. 15-22. [Decisioni ed approvazioni fatte dal Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina, che si è svolto a Lviv nei giorni 16-31 maggio 1992, in *Decisioni ed approvazioni fatte dal Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina 1989-1998*, Lviv 1998, 15-22.].

¹¹ Cfr. Decisioni 1992, art 1, 15.

¹² Cfr. Decisioni 1992, artt. 1, 6.

¹³ Cfr. Decisioni 1992, art. 2.

¹⁴ Cfr. Decisioni 1992, art. 18.

¹⁵ Cfr. Decisioni 1992, art. 25.

¹⁶ Cfr. Decisioni 1992, art. 27.

quattro nuove eparchie¹⁷. Infatti in data 20 aprile 1993 sono state istituite delle nuove circoscrizioni ecclesiastiche denominate: Ternopil, Zboriv, Sambir-Drohobych e Kolomyia-Chernivtsi. Rimanendo nel campo del diritto canonico il sinodo ha deciso di inviare sulla base del can. 148 § 1 CCEO un visitatore in Romania per raccogliere informazioni sulla realtà dei fedeli greco-cattolici ucraini residenti fuori dal proprio territorio¹⁸.

Si è preso in considerazione anche il *rapporto interecclesiale*, ovvero il rapporto tra le diverse tradizioni (latina e bizantina) della Chiesa cattolica costituita in Ucraina, chiedendo alla sede apostolica che ricordasse agli Istituti di vita consacrata latini costituiti nel territorio ucraino di «fondare» le proprie case religiose di rito bizantino¹⁹.

Tramite le decisioni liturgiche si è cercato di unificare i testi liturgici che si usavano nella divina liturgia, compreso il testo del *Padre nostro* e *Ave o Maria*, e gli altri testi liturgici utilizzati soprattutto nelle liturgie delle ore poiché in quell'epoca esistevano diverse traduzioni dalla lingua paleoslava²⁰. Il sinodo ha altresì confermato l'attualità delle decisioni dei sinodi provinciali di Zamość (1720)²¹ e Lviv (1890)²², che si riferivano alle questioni legate con *Antimis*, *Filioque* e *Divina liturgia*, indicando inoltre il tempo adeguato per la prima comunione dei bambini²³.

Sinodo del 1994

L'incontro successivo dei vescovi nel sinodo provinciale è stato nel 1994²⁴. Le decisioni che meritano la nostra attenzione sono due. Una è di carattere liturgico e riguarda la concessione ai vescovi eparchiali del diritto di stabilire le opportune norme secondo le quali i fedeli laici potevano distribuire la divina eucaristia (cfr. can. 709 CCEO)²⁵. La seconda invece è di natura canonica e riguarda il fatto che i vescovi si sono rivolti al romano pontefice chiedendo a norma del can. 146 CCEO l'estensione della giurisdizione dell'arcivescovo maggiore in tutto territorio ucraino²⁶.

¹⁷ Cfr. Decisioni 1992, 19.

¹⁸ Cfr. Decisioni 1992, art. 13, 20.

¹⁹ Cfr. Decisioni 1992, art. 8, 18.

²⁰ Cfr. Decisioni 1992, artt. 3-5, pp. 15-18.

²¹ *Synodus Provincialis ruthenorum habita in civitate Zamosciae anno 1720*, Roma 1838.

²² *Acta et Decreta Sinodi provincialis ruthenorum habita in Leopoli, anno 1891*, Roma 1896.

²³ Cfr. Decisioni 1992, art. 21.

²⁴ Cfr. Рішення і Постанови схвалені Синодом Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що відбувся у Львові в днях 20-27 лютого 1994 року [Decisioni ed approvazioni fatte dal Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina che si è svolto a Lviv nei giorni 20-27 febbraio 1994, in *Decisioni ed approvazioni*, 23-24].

²⁵ Cfr. Decisioni 1994, art. 4.

²⁶ Cfr. Decisioni 1994, art. 3.

La risposta della sede apostolica a questa domanda senz'altro può essere capita considerando le successive decisioni del sinodo che si riunì nel 1995²⁷. Proprio durante i lavori sinodali era stato deciso di creare il primo esarcato arcivescovile, ovvero dentro il territorio della sede principale dell'arcivescovo maggiore, che comprendesse la parte centrale e orientale del paese, con il nome di Kyiv-Vyshgorod. Oltre a queste decisioni, il sinodo ha dedicato il proprio studio alle questioni legate al diritto particolare, perché ha approvato il proprio *Statuto del Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina*²⁸.

Per organizzare meglio il lavoro delle varie *commissioni sinodali* i vescovi hanno aggiunto, alle otto già esistenti *commissioni sinodali* create nel 1992, altre otto commissioni. Esse erano: la commissione di diritto canonico; la commissione per le beatificazioni e canonizzazioni; la commissione per il matrimonio e per la famiglia; la commissione per l'evangelizzazione e la pastorale; la commissione catechistica; la commissione per la vita monastica; la commissione economica; la commissione per la gioventù²⁹.

Sinodo dei vescovi del 1996

Le due materie principali che hanno attirato l'attenzione dei vescovi riuniti nel sinodo del 1996 riguardano la formazione dei ministri sacri e l'istruzione catechistica³⁰. Durante i lavori i partecipanti sono riusciti ad indicare le norme e disposizioni che dovevano essere osservate nei seminari ucraini per la formazione al sacerdozio³¹. Oltre alla formazione al sacerdozio, sono state dettate anche le norme per la formazione permanente dei sacerdoti³².

Meritano di essere ricordati in questo campo due articoli redatti sulla base del can. 611 e can. 614 § 2 e § 3 CCEO. Tali norme sollecitavano i parroci a predicare la domenica, nelle feste di precetto e quando dovevano celebrare i sacramenti³³.

Nello stesso tempo i vescovi hanno cominciato a sottolineare il valore e l'importanza dell'istruzione catechistica sia in tutta la Chiesa ucraina che nelle

²⁷ РІШЕННЯ І ПОСТАНОВИ СХВАЛЕНІ СІНОДОМ ЄПІСКОПІВ УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛІЦЬКОЇ ЦЕРКВИ, що відбувся в Римі в днях 16-25 листопада 1995 року [Decisioni ed approvazioni fatte dal Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina che si è svolto a Roma nei giorni 16-25 novembre 1995, in *Decisioni ed approvazioni*, 25-28].

²⁸ Cfr. Decisioni 1995, art. 1.

²⁹ Cfr. Decisioni 1995, 27-28.

³⁰ Cfr. Рішення і Постанови схвалені Синодом Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, який відбувся у Львові в днях 14-21 жовтня 1996 року [Decisioni ed approvazioni fatte dal Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina che si è svolto a Lviv nei giorni 14-21 ottobre 1996, in *Decisioni ed approvazioni*, 29-39].

³¹ Cfr. Decisioni 1996, artt. 1-11; 13-24.

³² Cfr. Decisioni 1996, art. 12.

³³ Cfr. Decisioni 1996, artt. 41-42.

single eparchie. Gli stessi vescovi, basandosi sulla richiesta del can. 622 CCEO, hanno deciso di erigere una *commissione catechistica*³⁴ ed emanare il più presto possibile anche il *Direttorio catechistico*³⁵, basandosi sulla richiesta del Codice orientale nel can. 621 § 1 CCEO. Il sinodo ha suggerito a ciascun vescovo eparchiale di nominare nelle proprie eparchie almeno una persona come responsabile per l'istruzione catechistica in tutta l'eparchia (cfr. can. 623 CCEO)³⁶. Inoltre il can. 623 CCEO ha posto l'obbligo che in ogni eparchia vi fosse un centro catechistico³⁷ facendo memoria ai parroci della richiesta del supremo legislatore circa la responsabilità che spetta loro nel campo catechistico (cfr. cann. 624 e 289 CCEO)³⁸.

*Sinodo dei vescovi del 1997*³⁹

Il sinodo dei vescovi ucraini del 1997 può essere ricordato come il sinodo più vasto per il numero di decisioni che ha preso. Ha toccato diverse questioni ed ha prodotto varie normative sia giuridiche che liturgiche. Tra esse sono presenti sei articoli suddivisi a loro volta in paragrafi. Tale redazione rispecchia la logica della suddivisione in sei grandi argomenti: *le questioni liturgiche, le questioni che riguardavano le strutture ecclesiastiche interne della Chiesa greco-cattolica ucraina, le questioni pastorali, la beatificazione e la canonizzazione dei servi di Dio, le questioni economiche e i così detti altri vari argomenti.*

Inoltre tale sinodo ha trattato varie questioni che richiedevano di essere introdotte nella vita di ciascuna Chiesa *sui iuris*. Tra le questioni principali si evidenziano le richieste fatte da parte dei vescovi al Governo ucraino affinché introducesse l'*educazione cristiana* nelle scuole pubbliche⁴⁰ e l'*istituto del cappellano* presso il servizio militare⁴¹. Inoltre si era deciso di creare a livello eparchiale *la commissione per i matrimoni e per la famiglia* (cfr. can. 783 CCEO)⁴².

Accanto alle accennate questioni, sono state analizzate anche temi legati alla vita liturgica, che fanno parte degli argomenti più importanti nella Chiesa ucraina. Il sinodo cercava, tramite la liturgia, di riscoprire la propria identità ecclesiastica che è composta anche da teologia, spiritualità e disciplina. Come argomenti principali in merito possono essere ricordate le decisioni che seguono.

³⁴ Cfr. Decisioni 1996, art. 33.

³⁵ Cfr. Decisioni 1996, art. 34.

³⁶ Cfr. Decisioni 1996, art. 35.

³⁷ Cfr. Decisioni 1996, art. 38.

³⁸ Cfr. Decisioni 1996, art. 40.

³⁹ Cfr. Рішення і Постанови схвалені Синодом Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, який відбувся у Крехові-Львові в днях з 14-го по 20-ге вересня 1997 року [Decisioni ed approvazioni fatte dal Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina che si è svolto a Krechiv-Lviv nei giorni 14-20 settembre 1997, in *Decisioni ed approvazioni*, 40-49].

⁴⁰ Cfr. Decisioni 1997, art. 3.1.1.

⁴¹ Cfr. Decisioni 1997, art. 3.1.2.

⁴² Cfr. Decisioni 1997, art. 3.3.

Per es.: l'approvazione del testo ufficiale per la divina liturgia (art. 1.1); la lettera indirizzata al romano pontefice con la quale si chiedeva un parere circa il significato del termine *ortodosso* usato nella divina liturgia (art. 1.2). E' stata inoltre approvata la versione ucraina del testo ufficiale del *Padre nostro* e *Ave o Maria* (art. 1.3); sono stati stabiliti i giorni festivi di precetto (cfr. can. 880 § 2 CCEO; art. 1); nel calendario liturgico è stata introdotta la festa dei martiri di Pratulino⁴³ (art. 1. 5); sono state affrontate le questioni che riguardano la santa comunione per i bambini. In particolare in merito a quest'ultimo argomento sono state effettuate delle precisazioni terminologiche, passando dall'espressione *prima comunione* alla *prima confessione e solenne comunione* (art. 1.6)⁴⁴.

Un'altra questione che merita la nostra attenzione è la decisione del sinodo che riguarda il *rapporto interconfessionale*, ovvero il rapporto con la Chiesa ortodossa sia in Ucraina che nella diaspora. I padri sinodali hanno deciso in merito di descrivere il programma dell'attività della commissione ecumenica⁴⁵.

Per quanto riguarda le questioni giuridiche trattate esse fanno riferimento al diritto particolare e si sono espresse nell'approvazione del *Regolamento* del segretariato del Sinodo dei vescovi⁴⁶. Inoltre, dal punto di vista giuridico, è stata fatta la richiesta indirizzata all'arcivescovo maggiore con la quale si chiedeva di promulgare le decisioni sinodali⁴⁷.

Sinodo dei vescovi del 1998

Il sinodo del 1998 dedica la propria attenzione alle questioni pastorali. Tra esse meritano di essere ricordate per es. l'organizzazione dell'istituto di cappellania presso le forze armate. I vescovi hanno deciso che questo lavoro pastorale deve essere organizzato a livello eparchiale affidando l'incarico a ciascun vescovo eparchiale di provvedere che siano presenti i cappellani presso le forze armate collocate nel territorio della propria eparchia⁴⁸. Inoltre sono state toccate varie questioni che riguardano il matrimonio e la famiglia. Così per es. è stato raccomandato che in

⁴³ Il villaggio Pratulín, attuale territorio polacco, nel passato apparteneva alla eparchia greco-cattolica di Kholm che faceva parte della Metropoli di Lviv (Leopoli). I fedeli di questo paesino non volevano passare alla Chiesa ortodossa e quando un gran numero di loro proteggeva la propria chiesa parrocchiale furono sterminati dai soldati russi. Il 6 ottobre 1996 il Giovanni Paolo II li ha proclamato i beati martiri di Pratulín.

⁴⁴ Cfr. Decisioni 1997, art. 1.

⁴⁵ Cfr. Decisioni 1997, art. 3.4.

⁴⁶ Cfr. Decisioni 1997, art. 2.1, 42-44.

⁴⁷ Cfr. Decisioni 1997, art. 6.1.

⁴⁸ Cfr. Постанови та Рішення Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що проходив у Львові-Крехові 1-10 вересня 1998 року, *Благовісник Верховного Архиспископа Української Греко-Католицької Церкви Блаженнішого Лобоміра Гузара*, № 1, Львів 2001, ст. 19, с. 85. [Approvazioni e le decisioni del Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina, che si è svolto a Lviv-Krekhiv 1-10 settembre 1998, *Bollettino dell'arcivescovo maggiore della Chiesa greco-cattolica ucraina di sua beatitudine Lubomyr Husar*, № 1, Lviv 2001, art. 19, p. 85].

ogni eparchia vi siano dei centri parrocchiali indirizzati alla preparazione dei giovani al matrimonio⁴⁹. È stato raccomandato anche a livello eparchiale, ovvero parrocchiale e di protopresbiterato, di creare delle commissioni per i fedeli laici, per il matrimonio e per la famiglia⁵⁰.

L'obbligo principale che è stato dato ai vescovi riguarda l'impegno nella formazione catechistica. Sono state prese in materia diverse decisioni, tra le quali la necessità di ottenere il *nulla osta* dalla commissione catechistica⁵¹ prima della pubblicazione di ogni materiale catechistico prodotto nel territorio nazionale. Perciò è stato richiesto che a livello metropolitano ed eparchiale venissero create delle commissioni catechistiche⁵². Inoltre, per sottolineare la grande importanza della catechesi a livello della Chiesa particolare, è stata istituita la *giornata del catecheta*⁵³.

Si è altresì ricordato ai vescovi che a loro spetta una grande responsabilità personale di organizzare gli incontri con i giovani⁵⁴ e cercare di migliorare la pastorale giovanile soprattutto per le persone di età compresa tra i 12 e i 18 anni⁵⁵.

Dopo le decisioni dedicate agli argomenti catechistici i vescovi hanno provveduto anche di introdurre alcune modifiche circa l'organizzazione interna della Chiesa arcivescovile maggiore. Per es. hanno deciso di creare il segretariato per la pastorale dei propri fedeli-immigranti⁵⁶ e la commissione per i fedeli laici. Questi organismi dovevano essere successivamente aggregati alla commissione per i matrimoni e per la famiglia⁵⁷. Sono state prese anche tre decisioni che si riferiscono direttamente alla formazione al sacerdozio: si è raccomandato ai rettori dei seminari di sottolineare ai seminaristi il valore della vita consacrata⁵⁸; di introdurre nei seminari il corso preparatorio per il lavoro con i giovani⁵⁹; di approvare il *Progetto* del piano formativo della filosofia e teologia presso i seminari⁶⁰.

Tra i vari articoli del sinodo del 1998 uno era indirizzato agli istituti di vita consacrata della Chiesa ucraina. Con esso si chiedeva che i relativi Istituti di vita consacrata modificassero la propria attività pastorale cominciando ad aprire le proprie case nei nuovi territori del paese ucraino dove si trovano la maggioranza dei fedeli ortodossi⁶¹. Rimanendo sempre nell'ambito della vita consacrata i vescovi

⁴⁹ Cfr. Approvazioni 1998, art. 25.

⁵⁰ Cfr. Approvazioni 1998, art. 26.

⁵¹ Cfr. Approvazioni 1998, art. 15.

⁵² Cfr. Approvazioni 1998, art. 16.

⁵³ Cfr. Approvazioni 1998, art. 18.

⁵⁴ Cfr. Approvazioni 1998, art. 27.

⁵⁵ Cfr. Approvazioni 1998, art. 29.

⁵⁶ Cfr. Approvazioni 1998, art. 14.

⁵⁷ Cfr. Approvazioni 1998, art. 24.

⁵⁸ Cfr. Approvazioni 1998, art. 21.

⁵⁹ Cfr. Approvazioni 1998, cit., art. 28.

⁶⁰ Cfr. Approvazioni 1998, art. 30.

⁶¹ Cfr. Approvazioni 1998, art. 22.

greco-cattolici ucraini in un altro articolo hanno voluto fare delle considerazioni circa i *rapporti interecclesiali*. Essi hanno scritto una lettera alla sede apostolica chiedendo che gli IVC della Chiesa latina fondino delle case e delle province di diritto orientale⁶².

Dopo le questioni catechetiche e di organizzazione ecclesiastica interna deve essere presentato anche un articolo che indirettamente si riferisce ai rapporti interconfessionali. Esso tratta dell'espressione *ortodosso* usata nella divina liturgia. La necessità di chiarire il significato terminologico è sorta in certi regioni nazionali dove questo termine, dopo vari anni dalla costituzione della Chiesa greco-cattolica ucraina in Ucraina, ha perso il proprio significato teologico venendo erroneamente assoggettato nel significato come similitudine alla Chiesa ortodossa russa. Per questi motivi storici il sinodo ha deciso che questa parola, dove le circostanze pastorali lo richiedono, può essere evitata⁶³.

Sinodo del 1999

Dagli articoli approvati da questo sinodo si può notare che vi è continuità con il sinodo precedente. La continuità si manifesta nella materia e negli argomenti che sono stati trattati durante i lavori che possono essere catalogati in maniera uguale. Si possono trovare per es. le questioni che riguardano l'educazione catechetica perché finalmente è stato approvato il *Direttorio catechistico*⁶⁴. Tra le questioni riguardanti il clero sono incluse le decisioni di non accogliere più nei seminari le persone sposate e di proibire il matrimonio ai seminaristi durante la formazione⁶⁵. Inoltre è stato approvato l'elenco della documentazione necessaria per la trasmigrazione di un chierico da una ad un'altra eparchia⁶⁶. Per quanto riguarda l'istituto di cappellania, è stato deciso di creare un certo *fondo economico* che permette di aiutare lo sviluppo di questo istituto. Questo compito è stato affidato ad un vescovo eparchiale⁶⁷.

Sono state approvate anche alcune decisioni indirizzate agli istituti di vita consacrata della Chiesa ucraina. Esse riguardano la disciplina canonica tra i religiosi; il rapporto reciproco tra essi; il rapporto tra i membri di vita consacrata ed il clero eparchiale; il rapporto tra i religiosi e i vescovi; la cura pastorale dentro le proprie comunità⁶⁸.

⁶² Cfr. Approvazioni 1998, art. 23.

⁶³ Cfr. Approvazioni 1998, art. 8.

⁶⁴ Cfr. Постанови Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що проходив у Львові-Крехові 1-8 вересня 1999 року, *Благовісник Верховного Архископа Української Греко-Католицької Церкви Блаженнішого Любомира Гузара*, № 1, Львів 2001, ст. 12, с. 89. [Decisioni del Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina, che si è svolto a Lviv-Krekhiv 1-8 settembre 1999, *Bollettino dell'arcivescovo*, № 1, Lviv 2001, art. 12].

⁶⁵ Cfr. Decisioni 1999, art. 4.

⁶⁶ Cfr. Decisioni 1999, art. 3.

⁶⁷ Cfr. Decisioni 1999, art. 7.

⁶⁸ Cfr. Decisioni 1999, art. 8.

Tra le questioni dell'organizzazione ecclesiastica merita di essere menzionata l'approvazione *della prima redazione del progetto* circa il diritto particolare⁶⁹.

La riorganizzazione della Chiesa ucraina

Sinodo del 2000

Nell'anno del giubileo del 2000 il sinodo dei vescovi ucraini ha modificato la propria attività legislativa ed è passata dal processo organizzativo al processo di riorganizzazione delle proprie strutture ecclesiastiche. La decisione principale relativa al processo di riorganizzazione è stata la modificazione delle eparchie esistenti (Ternopil e Zboriv) e la creazione di altre tre nuove circoscrizioni ecclesiastiche di Buchach, di Stryj e di Sokal⁷⁰. Inoltre si è approvata la redazione del diritto particolare con l'espressione *ad experimentum*, aggiungendo ad esso un nuovo canone⁷¹. Gli stessi membri del sinodo hanno deciso di chiedere all'arcivescovo maggiore di promulgare questa legislazione⁷².

Un altro punto fondamentale del processo di riorganizzazione ecclesiastica ha riguardato la formazione al sacerdozio. I vescovi, basandosi sul can. 387 CCEO, hanno deciso di creare una commissione canonica con lo scopo di stabilire le norme circa l'abito corale del clero⁷³.

Per promuovere l'educazione cristiana è stato richiesto di creare nuovi centri educativi⁷⁴. Essi in seguito dovevano organizzare vari incontri tra le persone coinvolte nella catechesi all'interno dell'eparchia con lo scopo di studiare il nuovo *Direttorio catechistico* della CGCU⁷⁵.

Invece per quanto riguarda il rapporto con i cristiani non cattolici, i vescovi hanno stabilito che per il miglioramento dell'attività della commissione ecumenica, sarebbe bene creare un gruppo intereparchiale di esperti che prestino il loro aiuto a ciascun vescovo⁷⁶.

⁶⁹ Cfr. Decisioni 1999, art. 9.

⁷⁰ Cfr. Постанови Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що проходив у Бучачі Тернопільської області в монастирі Чесного Хреста Господнього Отців Василян 16-21 липня 2000 року, *Благовісник Верховного Архиспископа Української Греко-Католицької Церкви Блаженнішого Любомира Гузара*, № 1, Львів 2001, ст. 2, с. 90. [Decisioni del Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina, che si è svolto a Buchach 16-21 luglio 2000, *Bollettino dell'arcivescovo*, № 1, Lviv 2001, art. 2].

⁷¹ Cfr. Decisioni 2000, art. 4.

⁷² Cfr. Decisioni 2000, art. 3.

⁷³ Cfr. Decisioni 2000, art. 1.

⁷⁴ Cfr. Decisioni 2000, art. 11.

⁷⁵ Cfr. Decisioni 2000, art. 14.

⁷⁶ Cfr. Decisioni 2000, art. 10.

Sinodi negli anni 2001-2003

Quando si parla di riorganizzazione delle strutture ecclesiariche in Ucraina tra gli anni 2001 – 2003, il Sinodo dei vescovi ha deciso di riorganizzare l'esistente esarcato arcivescovile Kyiv-Vyshhorod e, dopo aver ottenuto l'assenso dal romano pontefice, ha creato due nuovi esarcati arcivescovili: Donets'k-Kharkiv (11 gennaio 2002); Odessa-Krym (28 luglio 2003). Successivamente nel 2008 (15 gennaio 2008) è stata annunciata l'erezione del terzo esarcato arcivescovile di Lutsk. Non si possono dimenticare altre due questioni canoniche, cioè l'estinzione della giurisdizione dell'arcivescovo-maggiore in tutto il territorio nazionale (si nota dal 2000) e il trasferimento il 6 dicembre 2004 della sede dell'arcivescovo-maggiore da Lviv a Kyiv trasformando il nome da Lviv a Kyiv-Halych⁷⁷.

Nel 2001, dopo lunghi lavori, sono stati approvati cento quaranta sei canoni del diritto particolare di questa Chiesa *sui iuris*⁷⁸ e sono state introdotte le modifiche nello *Statuto del Sinodo dei vescovi* della CGCU⁷⁹.

Sinodo del 2002

Prendendo in considerazione in particolare il sinodo del 2002, la sintesi delle decisioni prese può essere descritta in tre punti.

Il primo, che si può dire principale, è legato alla questione che tratta il diritto proprio della Chiesa ucraina. I vescovi infatti hanno espresso in desiderio della promulgazione entro due anni di tutto il diritto particolare nella sua completezza⁸⁰. All'esistente diritto particolare del 2001 si dovevano aggiungere altri sei nuovi canoni⁸¹. L'ultimo argomento canonico che deve essere ricordato è stata l'approvazione *ad experimentum* per cinque anni dello *Statuto* del Sinodo dei vescovi della Metropolia Kyiv-Halych⁸².

⁷⁷ Cfr. *Annuario pontificio* 2010.

⁷⁸ Постанови Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що відбувся у Львові 1-5 липня 2001 року, *Благовісник Верховного Архiepіскопа Української Греко-Католицької Церкви Блаженнішого Любомира Гузара*, № 1, Львів 2001, ст. 2, с. 101. [Decisioni del Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina, che si è svolto a Lviv 1-5 luglio 2001, *Bollettino dell'arcivescovo*, № 1, Lviv 2001, art. 2, p. 101].

⁷⁹ Cfr. Decisioni 2001, art. 16.

⁸⁰ Cfr. Постанови Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що відбувся у м. Києві у днях від 7-12 липня 2002 року, *Благовісник Верховного Архiepіскопа Української Греко-Католицької Церкви Блаженнішого Любомира Гузара*, № 2, Львів 2002, ст. 8, с. 114. [Decisioni del Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina, che si è svolto a Kyiv 7-12 luglio 2002, *Bollettino dell'arcivescovo*, № 2, Lviv 2002, art. 8, p. 114].

⁸¹ Cfr. Decisioni 2002, art. 9.

⁸² Cfr. Decisioni 2002, art. 16.

Il secondo punto nelle decisioni dei vescovi si può nominare come educativo perché si volevano promuovere le diverse conferenze dedicate alla diffusione del culto dei nuovi beati della propria Chiesa⁸³.

Il terzo punto unisce due decisioni che riguardano lo stesso argomento. Si tratta delle questioni indirizzate alla cura pastorale dei propri fedeli presenti nei territori sprovvisti della propria gerarchia ecclesiastica. I vescovi hanno deciso di chiedere alla sede apostolica che approvasse la presenza di curatori pastorali per questi fedeli⁸⁴. Invece come aiuto a livello sinodale, hanno deciso di creare la commissione per gli immigrati ed itineranti⁸⁵.

Sinodo del 2003

Questa riunione sinodale dei vescovi ucraini e la maggioranza degli articoli successivamente approvati, è stata dedicata alle questioni della cura pastorale delle famiglie. I vescovi hanno raccomandato di curare con grande attenzione le famiglie nelle quali uno dei propri membri lavora all'estero. Questo impegno da parte dei gerarchi poteva esprimersi per es. in un ciclo di prediche di carattere catechistico, nel lavoro pastorale con gli studenti e nell'organizzazione in ciascuna regione di corsi prematrimoniali condotti da sacerdoti ben preparati.

Non sono mancate anche decisioni di carattere giuridico, che hanno indicato certi requisiti canonici che devono essere osservati prima delle pubblicazioni di libri ecclesiastici⁸⁶.

Sinodo del 2004

Merita la nostra attenzione un articolo che richiede di creare la commissione per la redazione del *Direttorio per il clero*⁸⁷. Successivamente, nel *Sinodo del 2005*, è stata approvata la redazione di questo *Direttorio*⁸⁸. Nell'arco di tempo intercorso per

⁸³ Cfr. Decisioni 2002, art. 6.

⁸⁴ Cfr. Decisioni 2002, art. 11.

⁸⁵ Cfr. Decisioni 2002, art. 13.

⁸⁶ Cfr. ПОСТАНОВИ СИНОДУ ЄПІСКОПІВ УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ, що проходив у м. Львові-Рудному 24 вересня-31 жовтня 2003 р. Б., *Благовісник Верховного Архiepіскопа Української Греко-Католицької Церкви Блаженішого Любомира Гузара*, № 3, Львів 2003, ст. 8, с. 76. [Decisioni del Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina, che si è svolto a Lviv-Rudno dal 24 settembre fino a 31 ottobre 2003, *Bollettino dell'arcivescovo*, № 3, Lviv 2003, art. 8].

⁸⁷ Cfr. ПОСТАНОВИ СИНОДУ ЄПІСКОПІВ УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ, що відбувся у м. Києві у днів від 5-го до 12-го жовтня 2004 року Божого, *Благовісник Верховного Архiepіскопа Української Греко-Католицької Церкви Блаженішого Любомира Гузара*, № 4, Львів 2004, ст. 2, с. 91. [Decisioni del Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina, che si è svolto a Kyiv 5-12 ottobre 2004, *Bollettino dell'arcivescovo*, № 4, Lviv 2004, art. 2, p. 91].

⁸⁸ Cfr. ПОСТАНОВИ СИНОДУ ЄПІСКОПІВ УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ, що відбувся у м. Львові (Брюховичі) 25-31 серпня 2005 року Божого, ст. 3 [Decisioni del Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina, che si è svolto a Lviv-Briukhovychi 25-31 agosto 2005], in *Archivio eparchiale in Kolomyia* (Ucraina).

l'approvazione definitiva il sinodo ha accolto varie decisioni che riguardano sia la formazione al sacerdozio che il sacerdozio⁸⁹.

Oltre alle questioni dedicate al clero secolare sono stati trattati anche argomenti liturgici. Tra essi vanno ricordati per es. gli articoli che riguardano il procedimento e le norme per la retta promulgazione dei libri liturgici⁹⁰ o gli articoli che descrivono il numero necessario di membri della commissione eparchiale per la liturgia. Inoltre possiamo trovare anche gli articoli circa l'organizzazione delle conferenze dedicate alle questioni liturgiche e le questioni legate alla nuova redazione del libro pontificale⁹¹.

Le questioni educative e la formazione catechistica continuano in questo *Sinodo* ad essere oggetto di studio da parte dei vescovi che hanno deciso di organizzare una conferenza dedicata all'anti-sinodo di Leopoli del 1946⁹² e ad altre questioni che riguardano il *Catechismo* della CGCU⁹³.

Per quanto riguarda la propria organizzazione canonica, che si esprime anche nelle questioni finanziarie, i vescovi hanno deciso di approvare lo *Statuto del fondo economico del Patriarcato* che permette il miglioramento del funzionamento dell'economato della propria Chiesa⁹⁴.

Sinodo del 2006

Nel 2006, quando il sinodo dei vescovi ucraini si è riunito a Briuchovychi vicino a Lviv, i partecipanti hanno deciso di soffermarsi su alcune questioni deliberate in passato e che ormai richiedevano una revisione. Tra le questioni prese in considerazione vi erano sia quelle di carattere giuridico che teologico.

Le questioni teologiche erano indirizzate ad argomenti che riguardano la propria identità ecclesiologicala. È stato sottolineato che la Chiesa ucraina di tradizione bizantina è una Chiesa *sui iuris* riunita con il romano pontefice e che la propria identità spirituale si trova nel battesimo portato da Costantinopoli. Inoltre è stato sottolineato che tale Chiesa, essendo di tradizione orientale ma nello stesso tempo cattolica, deve cercare di avere buoni rapporti con la Chiesa latina con la quale condivide lo stesso territorio nazionale⁹⁵.

⁸⁹ Cfr. Decisioni 2005, artt. 1-3.

⁹⁰ Cfr. Decisioni 2005, art. 11.

⁹¹ Cfr. Decisioni 2005, artt. 11-14.

⁹² Cfr. Decisioni 2005, art. 16.

⁹³ Cfr. Decisioni 2005, artt. 4-5.

⁹⁴ Cfr. Decisioni 2005, art. 9.

⁹⁵ Постанови Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що проходив у Львові-Брюховичах від 13 до 20 вересня 2006 року, *Благовісник Верховного Архиспископа Української Греко-Католицької Церкви Блаженнішого Любомира Гузара*, № 6, Львів 2006, ст. 1-2, с. 102. [Decisioni del Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina, che si è svolto a Lviv-Briukhovychi 13-20 settembre 2006, *Bollettino dell'arcivescovo*, № 6, Lviv 2006, artt. 1-2].

Gli articoli giuridici si riferivano alle questioni di diritto particolare. I membri del sinodo hanno deciso di rivedere la propria legislazione approvata *ad experimentum* nel 2002 e di continuare i lavori di ricerca nella prospettiva della promulgazione del completo diritto particolare. Inoltre il sinodo si è rivolto all'arcivescovo maggiore affinché con un proprio decreto confermasse l'attualità della legislazione propria dal 2002⁹⁶. Un'altra decisione giuridica ha trattato l'elezione del moderatore generale della giustizia e due vescovi del tribunale del Sinodo dei vescovi⁹⁷.

Oggetto dell'attenzione dei vescovi erano anche le questioni legate al *Catechismo della Chiesa ucraina* che fino ad oggi continua ad essere in elaborazione. La gerarchia ecclesiastica ha deciso che in ciascuna circoscrizione ecclesiastica sia creato un gruppo lavorativo dedicato allo studio sul *Catechismo*⁹⁸. È stato stabilito inoltre di promuovere le diverse conferenze di studio dedicate alla prossima pubblicazione di questo *Catechismo*⁹⁹.

Insieme con la questione del *Catechismo* sono stati trattati anche diversi argomenti circa la formazione catechistica. Per es. è stato deciso che in Europa occidentale presso i centri pastorali ucraini, dove esistono immigranti-ucraini, siano create delle scuole per l'istruzione catechistica e che essi svolgano la propria missione il sabato e la domenica¹⁰⁰. I vescovi hanno altresì deciso che è necessario studiare con la grande attenzione le questioni che riguardano lo stato dell'evangelizzazione in Ucraina orientale¹⁰¹ e in Europa occidentale¹⁰². I medesimi hanno richiesto agli istituti di vita consacrata della propria Chiesa che si impegnino di più nell'evangelizzazione tra i propri fedeli¹⁰³.

Le questioni che si riferiscono all'organizzazione ecclesiastica si può dire che si sono espresse anche nei temi liturgici. È stato infatti posto l'obbligo, sia per i sacerdoti che per gli altri fedeli cristiani, di osservare i libri e i documenti promulgati dalla sede apostolica in materia liturgica¹⁰⁴. Inoltre i vescovi hanno trattato la questione che riguarda lo studio sullo *Statuto* della Commissione liturgica¹⁰⁵.

Sinodo del 2007

Nel 2007 durante i lavori sinodali dei vescovi greco-cattolici ucraini sono stati trattati per la maggior parte argomenti di carattere catechistico e di evangelizzazione piuttosto che di diritto canonico. Soffermandosi sui primi due argomenti occorre

⁹⁶ Cfr. Decisioni 2006, art. 20.

⁹⁷ Cfr. Decisioni 2006, artt. 18-19.

⁹⁸ Cfr. Decisioni 2006, art. 8.

⁹⁹ Cfr. Decisioni 2006, art. 9.

¹⁰⁰ Cfr. Decisioni 2006, art. 10.

¹⁰¹ Cfr. Decisioni 2006, art. 11.

¹⁰² Cfr. Decisioni 2006, art. 12.

¹⁰³ Cfr. Decisioni 2006, art. 13.

¹⁰⁴ Cfr. Decisioni 2006, art. 4.

¹⁰⁵ Cfr. Decisioni 2006, art. 5.

dire che sono stati fatti diversi lavori circa la redazione del *Catechismo* CGCU¹⁰⁶. Inoltre è stato richiesto a tutto il clero di riavviare l'educazione catechistica presso le parrocchie. Questa raccomandazione in modo particolare si riferisce ai parroci ai quali spetta il compito educativo ed ai quali spetta di dover trovare la modalità di educazione catechistica per i giovani¹⁰⁷. I ministri sacri, che svolgono la pastorale per gli immigranti nei territori sprovvisti della propria gerarchia, devono dedicare maggiore attenzione all'educazione catechistica dei giovani¹⁰⁸. I vescovi hanno chiesto anche gli istituti di vita consacrata di indirizzare il proprio lavoro pastorale all'evangelizzazione in Ucraina e nella diaspora¹⁰⁹.

I lineamenti seguiti nell'evangelizzazione e nella preparazione dei documenti sinodali dedicati all'evangelizzazione da parte dei membri del sinodo consistono nell'approvazione delle modifiche nel documento che riguarda l'evangelizzazione nella Chiesa ucraina¹¹⁰.

Per quanto riguarda l'organizzazione ecclesiastica interna, il Sinodo dei vescovi ha eletto i nuovi membri del sinodo permanente¹¹¹. Sono state approvate anche alcune decisioni che riguardano la commissione di diritto canonico, per es. l'elezione del nuovo moderatore, e i lavori indirizzati alla completa preparazione del diritto particolare¹¹².

Soffermandosi ancora nel campo di diritto canonico, occorre dire che i membri sinodali hanno lavorato non soltanto per la redazione dei canoni del futuro diritto proprio, ma hanno anche approvato altre norme giuridiche che in seguito sono entrate a far parte del diritto proprio della Chiesa Ucraina. Tra esse merita di essere ricordato lo *Statuto* del Sinodo dei vescovi dell'Arcivescovato maggiore di Kyiv-Halych, che prima si chiamava Metropolia Kyiv-Halych¹¹³. Questa *Norma*, che non ha ancora ottenuto la sua definitiva redazione, continua ad esistere in forma provvisoria in quanto la sua validità, dopo cinque anni della prima approvazione, è stata prorogata ancora per un anno. Il medesimo sinodo del 2007 ha approvato per due anni lo *Statuto della Commissione liturgica della CGCU*¹¹⁴. Un altro documento di carattere canonico oggetto di studio dei Vescovi, è stato lo *Statuto dell'amministrazione*

¹⁰⁶ Cfr. Постанови Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що проходив у Філадельфії (США) від 27 вересня до 6 жовтня 2007 року, *Вісник Київ-Галицького Верховного Архiepiscopства*, № 4, Київ 2008, ст. 4, с. 5. [Decisioni del Sinodo patriarcale dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina, che si è svolto a Philadelphia dal 27 settembre fino a 6 ottobre 2007, *Bollettino dell'Arcivescovato maggiore di Kyiv-Halych*, № 4, Kiev 2008, art. 4].

¹⁰⁷ Cfr. Decisioni 2007, art. 4.

¹⁰⁸ Cfr. Decisioni 2007, art. 4.

¹⁰⁹ Cfr. Decisioni 2007, art. 5.

¹¹⁰ Cfr. Decisioni 2007, art. 1.

¹¹¹ Cfr. Decisioni 2007, artt. 14-15.

¹¹² Cfr. Decisioni 2007, artt. 8-10.

¹¹³ Cfr. Decisioni 2007, art. 12.

¹¹⁴ Cfr. Decisioni 2007, art. 11.

sinodale del Sinodo dei vescovi CGCU. I vescovi hanno accettato la prima stesura del testo e hanno deciso di affidarlo all'ufficio giuridico, presso il sinodo, affinché proceda con l'elaborazione per la futura promulgazione definitiva¹¹⁵.

Sinodo dei vescovi del 2008

Anche le riunioni sinodali del 2008 hanno trattato argomenti di carattere organizzativo della Chiesa, in modo particolare circa l'organizzazione interna. Occorre sottolineare le modifiche apportate allo *Statuto dell'organo sinodale della CGCU* soprattutto nella parte dove si trattano le questioni dello stato giuridico e le competenze del vescovo della curia patriarcale¹¹⁶. Inoltre è stato aggiunto, presso la curia patriarcale, l'ufficio per gli affari esterni¹¹⁷.

Sono state introdotte modifiche circa la durata in carica dei membri di alcune commissioni sinodali, stabilita in un triennio con il diritto di essere rieletto ancora per un altro mandato¹¹⁸. Inoltre il sinodo ha eletto il moderatore generale dell'amministrazione della giustizia nella CGCU tra i membri del suo gruppo¹¹⁹. Oltre agli argomenti sopra menzionati, i membri sinodali hanno deciso di avviare i lavori preparatori per la pubblicazione dell'unico elenco comune della gerarchia e del clero della CGCU¹²⁰.

Sono stati toccati argomenti che riguardano la formazione del clero e in questa prospettiva è stato approvato lo *Ratio studiorum* per i seminari¹²¹. Inoltre i vescovi si sono rivolti ai responsabili della formazione nei seminari affinché, durante i corsi formativi, mettano in risalto ai seminaristi la rilevanza dell'aspetto missionario nella Chiesa¹²².

Sono state inoltre prese alcune decisioni che si riferiscono alla redazione del futuro *Catechismo* CGCU e alla sua promozione¹²³ e sono state prese decisioni liturgiche che indicano l'elenco dei libri liturgici che devono essere pubblicati per l'uso parrocchiale¹²⁴.

¹¹⁵ Cfr. Decisioni 2007, art. 13.

¹¹⁶ Cfr. *Постанови ПАТРИАРШОГО СІНОДУ ЄПІСКОПІВ УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛІЦЬКОЇ ЦЕРКВИ*, що відбувся у Львові-Брюховичах, від 2 до 9 вересня 2008 року Божого, *Вісник Київсько-Галицького Верховного Архиспископства*, № 7, Київ 2008, ст. 8, с. 6. [Decisioni del Sinodo patriarcale dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina, che si è svolto a Lviv-Briukhovychi 2-9 settembre 2008, *Bollettino dell'Arcivescovato maggiore*, № 7, Kiev 2008, art. 8, p. 6].

¹¹⁷ Cfr. Decisioni 2008, art. 9.

¹¹⁸ Cfr. Decisioni 2008, art. 10.

¹¹⁹ Cfr. Decisioni 2008, art. 18.

¹²⁰ Cfr. Decisioni 2008, art. 26.

¹²¹ Cfr. Decisioni 2008, art. 5.

¹²² Cfr. Decisioni 2008, art. 21.

¹²³ Cfr. Decisioni 2008, artt. 1-2.

¹²⁴ Cfr. Decisioni 2008, art. 22.

Sinodo del 2009

I lavori sinodali di questo sinodo possono essere descritti in quattro punti. In primo luogo è stato approvato lo *Statuto* della commissione sinodale per la teologia che ha ottenuto il compito di preparare ed esaminare la qualità dei candidati per lo studio del II e III ciclo all'estero¹²⁵. Rimanendo nell'ambito educativo i vescovi hanno deciso di creare una commissione di propri membri con il compito di esaminare, prima della sua promulgazione definitiva, il progetto del *Catechismo CGCU*¹²⁶.

L'attenzione dei vescovi si è fermata anche su alcune questioni di carattere liturgico tramite le quali si è voluto sottolineare l'importanza di osservare i testi liturgici approvati dallo stesso sinodo da parte dei ministri sacri¹²⁷. L'ultimo argomento di grande importanza trattato dal sinodo è stato la questione interconfessionale. A questo riguardo i vescovi hanno approvato il progetto dell'attività della Chiesa ucraina nei confronti delle Chiese ortodosse in Ucraina¹²⁸.

Sinodo del 2010

L'ultimo sinodo si è riunito l'anno scorso in una città vicina a Lviv (Leopoli) ed è stato dedicato alle immigrazioni dei fedeli greco-cattolici ucraini al di fuori del proprio paese. La maggioranza delle decisioni sono state dedicate a queste problematiche. Per es. è stato deciso di descrivere il progetto pastorale verso i fedeli fuori del proprio territorio nazionale, di organizzare diverse giornate di studio, di creare dei centri formativi per i ministri sacri nella prospettiva di lavoro con gli immigrati. I vescovi hanno chiesto all'Associazione dei canonisti ucraini di preparare un procedimento canonico con il quale gli stessi riceveranno il mandato

¹²⁵ Cfr. Quando il lettore vuole consultare le Decisioni del Sinodo 2009 di questa Chiesa orientale cattolica occorre dire che le loro pubblicazione esistono in due versioni fra quali esiste una discordanza. Una redazione è elettronica, cioè esiste nel web pagine ufficiale della Chiesa ucraina: <http://ugcc.org.ua/986.0.html> [ultimo accesso il 05.04.2011] e seconda è la versione pubblicata, cioè il *Bollettino dell'arcivescovato maggiore di Kyiv-Halych*, № 12, Kiev 2010. Però tra loro non esiste una concordanza, perché nella versione pubblicata l'articolo 23 non corrisponde all'art. 23 della versione elettronica che parla della commissione sinodale per la teologia.

La versione elettronica: Le decisioni del Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina, che si è svolto a Lviv-Briukhovychi 29 novembre – 5 dicembre 2009, art. 23, <http://ugcc.org.ua/986.0.html> [ultimo accesso il 05.04.2011].

La versione stampata: Постанова синоду єпископів української греко-католицької церкви, що відбувся у Львові-Брюховичах, від 29 листопада до 5 грудня 2009 року, *Вісник Київсько-Галицького Верховного Архiepiscopства*, № 12 жовтень-грудень 2009, Київ 2010, с. 7. [Le decisioni del Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina, che si è svolto a Lviv-Briukhovychi 29 novembre – 5 dicembre 2009, *Bollettino dell'Arcivescovato maggiore*, № 12, Kiev 2010].

¹²⁶ Cfr. Decisioni 2009, art. 5.

¹²⁷ Cfr. Decisioni 2009, art. 16.

¹²⁸ Cfr. Decisioni 2009, art. 21.

e la relativa revoca per il lavoro pastorale affinché sia assicurato il dovuto ordine canonico tra i ministri sacri (sia tra il clero eparchiale che religioso) che desiderano seguire i fedeli cristiani in queste circostanze. I membri sinodali hanno deciso positivamente circa la preparazione dei testi liturgici in due lingue. Inoltre hanno deciso di modificare la Commissione per gli immigrati e di integrarla con l'Ufficio missionario pastorale presso il sinodo¹²⁹.

Per proteggere il patrimonio artistico della Chiesa greco-cattolica ucraina (con essa si intendono le chiese antiche, icone, libri liturgici ecc), il sinodo ha approvato l'erezione di una nuova Commissione, con il compito di salvaguardare i bene ecclesiastici¹³⁰. Inoltre i vescovi hanno approvato lo *Statuto* della Commissione patriarcale per l'evangelizzazione¹³¹.

Le ultime questioni che meritano la nostra attenzione sono le varie decisioni correttive circa la redazione e la pubblicazione del Catechismo della CGCU¹³².

Conclusioni

Così com'è stato detto all'inizio di questo studio, l'obiettivo della ricerca è dare una analisi alle *Delibere* sinodali della Chiesa greco-cattolica ucraina. Le norme da noi esaminate permettono di vedere il processo formativo di questa Chiesa che, dopo essere stata liberata dalla clandestinità, per funzionare ha prodotto varia documentazione con le indicazioni necessarie che le hanno permesso di effettuare in modo più fruttuoso la missione ad Essa affidata.

Questo studio ha permesso di vedere come, nell'arco degli anni 1992-2010, è stata esercitata la potestà legislativa del Sinodo dei vescovi ucraini. Occorre ricordare che nelle Chiese patriarcali o arcivescovili maggiori questa potestà di governo a norma del can. 110 CCEO, si esprime tramite il Sinodo dei vescovi appartenenti alla stessa Chiesa.

Senza dubbio si può affermare che il lungo periodo di tempo necessario per la legiferazione da parte del sinodo è stato fruttuoso perché sono stati approvati quattro cento ventuno articoli. Si deve constatare che non è stato facile in uno studio così breve e generale descrivere sinteticamente la *mens giuridica* del legislatore.

¹²⁹ Cfr. Постанови Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, Що Відбувся У Львові-Брюховичах, 2-9 Вересня 2010 Року, Вісник Київ-Галицького Верховного Архиспископства, № 15 липень-вересень 2010, Київ 2010, ст. 2, с. 4-5. [Le decisioni del Sinodo dei vescovi della Chiesa greco-cattolica ucraina, che si è svolto a Lviv-Briukhovychi 2-9 settembre 2010, *Bollettino dell'Arcivescovato maggiore*, № 15, Kiev 2010, art. 2].

¹³⁰ Cfr. Decisioni 2010, art. 13.

¹³¹ Cfr. Decisioni 2010, art. 3.

¹³² Cfr. Decisioni 2010, art. 11.

Si può concludere dicendo che tramite lo studio dei singoli articoli si è cercato di presentare lo sviluppo organico della Chiesa ucraina che può essere suddiviso in due categorie. La prima parte delle norme, possiamo dire quelle prodotte fino al 2000, sono state indirizzate principalmente all'organizzazione di questa Chiesa. Il lettore può senz'altro notare che la maggioranza delle decisioni del primo periodo sono state di grande importanza perché si riferivano alla Chiesa che era appena passata dal funzionamento clandestino alla piena libertà. La scarsità dei sacerdoti e dei membri degli Istituti religiosi, la mancanza della base materiale per organizzare la formazione dei primi e il patrimonio della Chiesa confiscato dal regime comunista, erano le preoccupazioni principali dei vescovi ucraini sia nella diaspora che nel territorio nazionale.

Successivamente con il tempo si sono verificati diversi cambiamenti nella Chiesa ucraina che sono avvenuti nel primo decennio, per es. la crescita delle vocazioni sacerdotali e l'apertura delle nuove case religiose, e tali cambiamenti hanno reso necessaria l'introduzione di modifiche relative all'organizzazione interna. Perciò si può notare che il sinodo ha cominciato ad introdurre innovazioni tramite il passaggio dal concetto di organizzazione al concetto della riorganizzazione della Chiesa. Nella pratica questo si è espresso tramite la revisione dettagliata delle proprie decisioni e norme approvate nel passato e tramite l'approvazione di nuovi articoli sinodali secondo le necessità della Chiesa di oggi.

PAROLE SINCERE DETTE CON AMORE. L'ARTE DI ACCOGLIERE E DI CORREGGERE NELL'INCONTRO TRA GESÙ E LA SAMARITANA (cf. Gv 4, 16-19)

CĂLIN-DANIEL PAȚULEA¹

RIASSUNTO: *Parole sincere dette con amore. L'arte di accogliere e di correggere nell'incontro tra Gesù e la samaritana (cf. Gv 4, 16-19).* L'incontro di Gesù con la samaritana è marcato dal dialogo interramento attraversato dall'affezione e dal desiderio della ricerca del significato del vissuto, della morale e della spiritualità, nella quale tutte le dimensioni della persona umana possono trovare un'armonia alla quale la donna, fino a quel momento, nemmeno pensava. Un incontro che ha rivoluzionato e cambiato un modo di vivere, immaginando l'universalità della missione nella Chiesa, universalità cristiana e lo stato di grazia, che si riflette nella comunità ecclesiale. La fede è un'altra dimensione di tale esperienza, come risultato dell'incontro autentico della persona umana con Gesù Cristo e la disponibilità di predicarlo anche agli altri. La donna samaritana è stata invitata da Gesù ad una rilettura della storia passata, quella della vita matrimoniale, con uno scopo teologico e psico-pedagogico. Il dialogo tra Gesù e la samaritana mette in risalto la sapienza psico-pedagogica del maestro, determinando un cambiamento nella vita della donna, l'accettazione dell'avanzamento sulla via della fede sotto l'impulso delle parole misteriose di Gesù. Un incontro e un dialogo che provoca la conversione. Il metodo proposto da Gesù diventa così un principio psico-pedagogico molto utile nel servizio pastorale della Chiesa nel mondo odierno, cioè l'incontro con Gesù e con la sua parola, che determina nella persona umana il desiderio appassionato di lasciarsi trasformata dal di dentro.

Parole chiavi: conversione, dialogo, fede, fraintendimento, ironia, psicopedagogia, missione, samaritana/samaria

¹ Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Dipartimento di Teologia Pastorale, Blaj. Studi nel Seminario Maggiore di Blaj e presso la Facoltà di Teologia di Lugano (Svizzera). È stato ordinato sacerdote nell'Archidiocesi di Alba Iulia e Făgăraș nel 1999. Insegna Sacra Scrittura: Antico e Nuovo Testamento. Ha pubblicato diversi volumi: *La conversione di Agostino. Aspetti sistematici di un cammino* (2002), *Spigolature di Teologia Biblica* (2004), *Paternitate și măiestrie didactică paulină* (2009); *Chemarea Frumuseții infinite* (2011), *O plăcută enigmă. Introducere în Apocalipsă* (2015, in collaborazione con M. Orsatti). Contatto: danielpatulea@yahoo.it.

REZUMAT: *Cuvinte sincere spuse cu iubire. Arta de a întâmpina și de a corecta în întâlnirea dintre Isus și samariteana (cf. Gv 4, 16-19).* Întâlnirea lui Isus cu samariteana este marcată de un deplin dialog, străbătut de afecțiune și de dorința de a căuta semnificația trăirii, a moralei și a spiritualității, în care toate dimensiunile persoanei umane pot să găsească o armonie la care femeia, până în acel moment, nici nu se gândea. O întâlnire care a revoluționat și schimbat un mod de a trăi, prefigurând universalitatea misiunii în Biserică, universalismul creștin și starea de har care se reflectă în comunitatea bisericească. Credința este o altă dimensiune a experienței respective, ca rezultat al întâlnirii autentice a persoanei umane cu Isus Hristos și disponibilitatea de a-l propovădui și altora. Femeia samaritană este invitată de către Isus să-și recitească istoria trecută, cea a vieții matrimoniale, cu un scop teologic și psico-pedagogic. Dialogul dintre Isus și samariteana pune în evidență înțelepciunea psico-pedagogică a Maestrului, determinând o schimbare în viața femeii, acceptarea înaintării pe calea credinței sub impulsul cuvintelor misterioase ale lui Isus. O întâlnire și un dialog care provoacă convertirea. Metoda propusă de Isus devine astfel un principiu psico-pedagogic foarte util în slujirea pastorală a Bisericii în lumea de astăzi, respectiv întâlnirea cu Isus și cuvântul său, care să determine în persoana umană dorința înflăcărată de a se lăsa transformată din interior.

Cuvinte cheie: convertire, dialog, credință, răstălmăcire, ironie, psihopedagogie, misiune, samaritana/ Samaria

1. Introduzione

Nell'ampio dialogo di Gesù con la samaritana (Gv 4, 7-26) l'evangelista Giovanni rivela la missione di Gesù, del quale mette in luce anche la fine psicopedagogia. L'incontro è veramente un dialogo pieno, dove si intrecciano affettività, ricerca del senso del vivere, morale e spiritualità, tutte dimensioni della persona umana, qui relazionate alla donna interlocutrice. Anche per lei sarà una piacevole scoperta. Il dialogo le rivela elementi più che sufficienti per rivoluzionare e cambiare la vita, ovviamente in meglio.

L'incontro diventa contagioso e trasforma la donna in testimone di un messaggio straordinario. I muri di separazione, eretti e mantenuti fino a quel momento, crollano, perché la conversione dei samaritani prefigura l'universalità della missione. Gesù primo missionario e, dopo di lui, la samaritana preparano il terreno alla futura missione della Chiesa in Samaria, realizzando il detto che qualcuno semina e altri raccolgono (cf. Gv 4, 37b). Dall'incontro nasce anche una fede che diventa contagiosa: la donna cambia radicalmente la propria vita e aiuta i suoi concittadini a incontrare Gesù, premessa e condizione per un salto di qualità anche per loro.

Il testo

«¹⁶Le dice: 'Va' a chiamare tuo marito e ritorna qui'. ¹⁷Gli risponde la donna: 'Io non ho marito'. Le dice Gesù: 'Hai detto bene: 'Io non ho marito'. ¹⁸Infatti hai avuto cinque mariti e quello che hai ora non è tuo marito; in questo hai detto il vero'. ¹⁹Gli replica la donna: 'Signore, vedo che tu sei un profeta!」»

2. Analisi del testo, commento esegetico e spiegazione del testo

Dopo che Gesù ha risvegliato nella donna il desiderio del dono dell'acqua viva, stimolando la brama di acqua che è in realtà brama di salvezza, continua a condurla sul cammino di fede, imprimendo al dialogo un'altra direzione con un nuovo argomento². È necessario ricordare che nel quarto vangelo prevalgono i lunghi discorsi e i dialoghi, una tecnica che serve a trasmettere il contenuto della rivelazione³; svolgono la stessa funzione anche quando assumono il tono della controversia (cf. Gv cc. 7-8)⁴. La parola di Gesù sorprende i suoi destinatari, che non raramente sperimentano momenti di smarrimento. Lo vediamo anche per l'utilizzo di due procedimenti caratteristici dell'evangelista: il fraintendimento e l'ironia. Con il primo «l'evangelista sottolinea la trascendenza di Cristo rivelatore e la gratuità della rivelazione»⁵. Le parole di Gesù nascondono, sotto un significato comune e all'apparenza facilmente comprensibile, un senso più profondo che gli altri non riescono a percepire, limitandosi al significato ovvio⁶. Il secondo procedimento, l'ironia, è caratterizzato dall'accostare parole e comportamenti che sono in tensione tra di loro, così da creare una divergenza di significato (cf. 2, 3-10; 12, 49-50)⁷.

² Scrive F. Mosetto: «Gesù giunge al pozzo di Sicar come 'Salvatore in incognito', mentre la donna lo crede un pellegrino giudeo. Egli chiede da bere alla samaritana, ma in realtà è lui a donare l'acqua viva che davvero estingue la sete. La battuta sarcastica della donna (v. 12) non fa che esprimere una verità: Gesù è più grande di Giacobbe! L'insistenza dei discepoli, che invitano Gesù a mangiare, appare ridicola: il suo cibo è ben diverso da quello che essi immaginano», *Gesù in Samaria (Gv 4, 1-42)*, in G. Ghiberti et. all., *Opera Giovannea*, 7, Leumann (TO) 2003, 187.

³ «I dialoghi si sviluppano secondo lo schema letterario che già conosciamo: l'alternanza delle rivelazioni di Gesù e della incomprendimento degli uomini. Il colloquio è tutto un gioco che mette in luce l'incomprendimento dell'uomo di fronte al mistero di Dio, e la pazienza di Dio che non solo soddisfa le attese dell'uomo, ma – prima ancora – le suscita», B. Maggioni, *Il Vangelo di Giovanni*, in G. Barbaglio/ R. Fabris/ B. Maggioni, *I Vangeli*, Assisi 1998⁹, 1394-1395.

⁴ Cf. C. H. Dodd, *L'interpretazione del Quarto Vangelo*, Brescia 1974, 394-410; V. Mannucci, *Giovanni, il vangelo narrante*, Bologna 1993, 45-55; F. Mosetto, *Gesù in Samaria (Gv 4, 1-42)*, 187.

⁵ F. Mosetto, *Gesù in Samaria (Gv 4, 1-42)*, 187.

⁶ Cf. R. Richard, *Expressions of Double Meaning and their Function in the Gospel of John*, NTS 31 (1985) 96-112.

⁷ Cf. R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983, 165-180; R. Vignolo, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Milano 2003², 150-155.

Concluso, perché esaurito, il tema dell'acqua viva, Gesù cambia strategicamente argomento, creando imbarazzo e destabilizzando la sua interlocutrice. Sembra che Gesù non rispetti più le regole del gioco e la donna si ritrovi all'improvviso messa a nudo dalla improvvisa richiesta. Finora era stata lei a tenere in mano le fila del discorso, ora è Gesù a prenderne la direzione, imprimendo una svolta al dialogo. Egli fa l'affondo nella vita interiore della donna, con l'intento di coinvolgerla più direttamente e di obbligarla a rileggere la sua storia personale. Per questo giunge la domanda sulla vita matrimoniale, un modo per scoperciare la vita morale e intima della donna. Con un itinerario di fine pedagogia e di consumata conoscenza psicologica, il Maestro intende entrare nelle pieghe più nascoste della vita, o meglio, desidera aiutare la donna a specchiarsi nel profondo della sua coscienza. Questo è il significato della richiesta di andare a chiamare il marito. Prontamente giunge la risposta della donna di non avere marito, in un tentativo di fuga dalla realtà, ma è subito bloccata dalla conoscenza esatta della situazione, messa in luce da Gesù: già è stata con cinque uomini e quello che ha ora non è suo marito.

Gesù mostra di conoscere bene la condizione della donna, perché fornisce dettagli che solo una persona ben informata poteva dare. Non fa meraviglia questa soprannaturale conoscenza nel Maestro che fin dall'inizio del vangelo era stato indicato come il Verbo, lui stesso Dio, poi fattosi uomo.

Al di là della conoscenza, sorprende la delicata parola del Maestro che dice la verità con tanto amore, senza sbugiardare o umiliare la donna. Forse a noi sarebbe venuto istintivo denunciare la falsità della donna, dandole il titolo di bugiarda. Affermare di non avere marito, quando ne aveva avuti cinque, era una palese menzogna.

Gesù, però, non vuole interrompere, ma solo migliorare il suo rapporto con lei⁸. Perciò non considera quanto c'è di inesatto nella risposta, ma solo quanto c'è di vero. Egli, che sa di non poter ricavare nulla di utile se l'avesse confusa e svergognata, vuole invece sollevarla ed aiutarla, alimentando la nascente volontà di redenzione. Addirittura Gesù inizia la sua risposta con una lode: «Hai detto bene: 'Io non ho marito'» (Gv 4, 17b)⁹. Ha detto bene, e Gesù spiega: «Infatti hai avuto

⁸ Commenta R. Fabris: «Con la sua richiesta di far intervenire il marito della donna per 'legitimare' o chiarire il loro rispettivo ruolo, Gesù crea l'occasione per manifestarsi alla donna come 'profeta', l'uomo incaricato da Dio di rivelare il suo progetto di salvezza e le relative esigenze sul passato e il futuro», *Giovanni*, Roma 1992, 300.

⁹ Commenta Cirillo di Alessandria: «Chi non capisce chiaramente che al Salvatore non sfuggiva che lei non avesse un marito legittimo, ma che l'invito ad andare a cercare il marito era un'occasione per svelare le cose nascoste? Questo era, infatti, quasi il solo motivo per aiutarla, se Cristo riusciva a farsi ammirare non già come un semplice uomo come noi, ma come un uomo superiore, per il fatto che conosceva, in modo straordinario, i suoi segreti. Approva utilmente la sua risposta con la quale affermava di non avere marito, sebbene fosse stata sedotta da tanti», *Commento al Vangelo di Giovanni/1 (Libri I-IV)*, Roma 1994, 276.

cinque mariti e quello che hai ora non è tuo marito; in questo hai detto il vero» (Gv 4, 18)¹⁰. Con abilità psico-pedagogica, il Maestro, tocca con misericordia divina le piaghe segrete di quella sofferente persona caduta in miseria morale, vuole avvolgere tra due espressioni benevole, «hai detto bene» (Gv 4, 17b), e «hai detto il vero» (Gv 4, 18), la frase che le avrebbe rivelato come egli conoscesse la sua vita passata fatta di errori e di colpe, una situazione irregolare: «Gesù, per non ferirla, loda la sua sincerità, ma le rivela tutta la gravità della sua condizione»¹¹. La rivelazione, accompagnata da tanta dolce misericordia, suscitò nell'animo della peccatrice una nuova ondata di attività e di sentimenti buoni.

Gesù elogia la sincerità della donna, «il Signore loda la sincerità discreta e umiliata della samaritana [...] La sincerità e la chiarezza sono indubbiamente grandi virtù, ma se il loro culto non è regolato dalla carità, perdono ogni efficacia»¹². La situazione registra una trasformazione che si opera nel mondo interiore della donna, segno che si sta continuando sul terreno della conversione¹³. Il dialogo tra Gesù e la donna fa risaltare la sapienza psico-pedagogica del Maestro, determinando nella donna il cambiamento e l'accettazione di progredire verso la fede sotto la maturazione delle parole misteriose di Gesù: «Si rimane stupiti davanti alla sapiente composizione di Giovanni in questo racconto così vivo, così vero; che tuttavia riesce a sviluppare temi teologici, cristologici e pastorali portandoli avanti con calcolata e incisiva progressione. Difficilmente nel Nuovo Testamento si troverà una trattazione più efficace sulla conversione, tutta costruita sulla presenza di Gesù e il suo progressivo svelarsi alla creatura. La forza di tutta la pagina è proprio qui: l'incontro personale con Gesù, il dialogo con lui provoca la conversione»¹⁴. Il metodo proposto da Gesù deve diventare sempre più un principio psico-pedagogico di cui tener conto nel servizio pastorale della Chiesa nel mondo odierno, cioè l'efficace incontro con la parola salvatrice di Gesù in modo che determini nella persona umana un appassionato desiderio di lasciarsi trasformare dal di dentro. Dopo che è

¹⁰ Commenta A. Marchadour: «Il numero 'cinque' vuole sottolineare l'instabilità e la frustrazione della donna che cerca invano l'uomo che la faccia esistere veramente. Questa donna che passava da un uomo a un altro si ferma nel suo vagabondare, perché ha trovato il suo *ba'al* (il suo signore). Con la sua parola, Gesù le fa scoprire che ella esiste per qualcosa d'altro della sua bellezza effimera e che la sua dignità di donna sta oltre la sua potenza di seduzione», *I personaggi del Vangelo di Giovanni. Specchio per una cristologia narrativa*, Bologna 2007, 80.

¹¹ J. Mateos/ J. Barreto et al., *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi 1995³, 220.

¹² P. Mazzolari, *Perché non mi confesso? La samaritana. Zaccheo*, Dehoniane, Bologna 1986², 99.

¹³ «L'uomo di oggi non è suo marito, o perché la donna non ha più niente da offrirgli, o perché non crede più di poter raggiungere qualche cosa per la via comune. Il peccato non è quasi mai una gioia: spesso è una disperazione. Gesù sa tutto della samaritana, ma non le dice che quelle poche parole che possono giovarle [...] La samaritana non ha detto tutta la verità. E Gesù s'accontenta, molto più ch'essa non era obbligata a svelarsi al primo uomo capitato innanzi. Egli era il Cristo, ma gli occhi di lei non vedevano che l'uomo dopo aver veduto il giudeo», P. Mazzolari, *Perché non mi confesso? La samaritana. Zaccheo*, 100.

¹⁴ M. Làconi, *Il racconto di Giovanni*, Assisi 1993², 96.

stata radiografata nella sua vita interiore, la donna si rende conto di avere davanti un profeta¹⁵ e «con tale titolo, ella annovera Gesù tra i grandi di Israele, i profeti, uomini di Dio che hanno avuto un ruolo di primo piano nel promuovere i rapporti tra Dio e il suo popolo»¹⁶.

Il procedimento di maturazione continua e raggiunge il suo apice nella missione. Anche in questo Gesù rivela la sua maestria. Non si è accontentato di distoglierla dal suo comportamento peccaminoso, ma pure la rende idonea a ricevere la grande rivelazione e ad accettare la svolta decisiva nel cammino di fede¹⁷. La samaritana, sotto la direzione del Maestro, è guidata verso l'assunzione dell'importante ruolo di annunciare ai suoi concittadini la vera identità di quel misterioso uomo. Gesù la promuove al ruolo di missionaria, il dono e il carisma che sarà anche degli apostoli e di san Paolo. Commenta C. Termini: «Il dialogo che avviene fra Gesù e la samaritana al pozzo di Sicar è importante, in quanto gli incontri narrati nel quarto vangelo rispondono a un criterio selettivo. Perché, dunque, proprio una donna samaritana è collegata al tema della missione? La protagonista e le coordinate spazio-temporali non sono scelte a caso: la circostanza è occasionale, il luogo non è deputato agli incontri religiosi di alto livello, la protagonista è una donna che sta svolgendo un compito prosaico e ferialo, una donna che non rappresenta il massimo del prestigio sociale, samaritana ovvero eterodossa, con un passato equivoco. In altre parole: non ci sono momenti e luoghi particolari per incontrare Gesù; ma soprattutto non c'è limitazione alcuna nel divenire interlocutori privilegiati di un dialogo e nell'essere trasformati in testimoni e missionari, se questa donna lo diventa. Ancora più in profondità, forse si può dire che è la parte femminile di noi – uomini e donne – quella parte che gode di scarsa credibilità sociale e che ha una densità vitale molto mescolata con la realtà, che trova il Signore»¹⁸.

3. Messaggio teologico: Gesù si rivela come profeta

Nel Nuovo Testamento Gesù applica raramente a sé stesso il titolo di profeta (cf. Gv 4, 44): «Ad un controllo statistico la designazione di Gesù come

¹⁵ «Invece di sottrarsi all'umiliante rivelazione del suo passato, la samaritana riconosce in colui che le parla con tanta fermezza un profeta [...] Il profeta è la voce di Dio, nelle ore dello smarrimento e dell'abiezione, quando i richiami ordinari non bastano più a sollevare il popolo e a ricondurlo sulle vie del bene. Egli viene mandato come giudice dei re e dei sacerdoti, difensore dei poveri e degli oppressi, nunzio di giustizia e di bontà [...] La samaritana che accoglie Gesù come un profeta incomincia subito a ricevere compensa di profeta», P. Mazzolari, *Perché non mi confesso? La samaritana. Zaccheo*, 101.

¹⁶ M. Orsatti, *Giovanni, il vangelo „ad alta definizione”*, 72.

¹⁷ Cf. R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni*, Brescia 1981, 643.

¹⁸ *Gesù e la Samaritana: dalla seduzione del dialogo alla testimonianza (Gv 4, 1-42)*, PV 2 (2004) 12.

profeta non risulta particolarmente frequente nel Nuovo Testamento»¹⁹. Di solito viene chiamato così dal popolo (cf. Mc 6, 15; 8, 27), ma i farisei glielo negano (cf. Gv 7, 52)²⁰.

Eppure gli è veramente il profeta, quello grande promesso da Mosè (cf. Dt 18, 15)²¹. Applica a se stesso le parole di Is 61, 1 ss., poiché nella sua persona e nella sua opera giunge a compimento la parola profetica²². Nella sua persona è diventato realtà il contenuto delle profezie anticotestamentarie²³.

Nella letteratura neotestamentaria Gesù Cristo è considerato più che un profeta (cf. Mt 12, 41), perché egli non annuncia soltanto la salvezza durante il suo ministero pubblico, ma ne dà l'avvio nell'intero programma salvifico che il Padre ha preparato per l'umanità nella persona del Figlio²⁴.

Nel racconto evangelico giovanneo sono due occasioni nelle quali Gesù è riconosciuto come profeta. La prima è nell'episodio che stiamo esaminando. La donna samaritana, dopo aver sentito i particolari del suo passato e la sua situazione di idolatria, esclama e riconosce: «Signore, vedo che tu sei un profeta!» (Gv 4, 19)²⁵. La seconda occasione è l'episodio del cieco guarito che, interrogato dai farisei sull'identità di Gesù, dichiara pubblicamente e con fermezza: «È un profeta!» (Gv 9, 17). La sua convinzione deriva dal fatto che Gesù gli ha aperto gli occhi, liberandolo dalla sua cecità. Se ha potuto farlo, significa che è l'inviato di Dio.

Dopo che Gesù è riconosciuto come profeta, segue una rivelazione rivolta all'individuo. Alla samaritana si rivela come Messia (cf. Gv 4, 25 ss) e al cieco guarito come l'Uomo²⁶, il Figlio dell'Uomo, «Il Messia e salvatore (4, 42) che Dio invia all'umanità, il modello di Uomo; a colui che era 'carne' debole e soggetta all'oppressione, Gesù ha mostrato 'il suo fango' (9, 6), la pienezza umana di cui egli è paradigma, e si rivela come tale (9, 35)»²⁷.

¹⁹ G. Friedrich, *προφήτης*, in GLNT, XI, Brescia 1977, 599.

²⁰ Cf. C. H. Peisker, *προφήτης*, in DCBNT, Bologna 2000⁶, 1436.

²¹ Gesù Cristo può essere chiamato legittimamente profeta solo nel senso di Dt 18, 15: «Il Signore, tuo Dio, susciterà per te, in mezzo a te, tra i tuoi fratelli, un profeta pari a me» (cf. Mt 2, 1-12.13-15.16-18.19-23; 4, 1-11; 5, 1 ss).

²² Cf. G. Friedrich, *προφήτης*, 578.

²³ Cf. G. Friedrich, *προφήτης*, 580.

²⁴ Cf. C. H. Peisker, *προφήτης*, 1436.

²⁵ Cf. G. Friedrich, *προφήτης*, 601-602.

²⁶ *Ἄνθρωπος*, 15 volte riferito a Gesù, cf. 1, 5; 4, 29; 7, 51; 11, 43; 19, 5; «L'Uomo/Figlio dell'uomo significa dunque sulla bocca di Gesù la sua propria umanità che possiede la pienezza dello Spirito, il progetto divino sull'uomo realizzato in lui, modello di uomo, apice dell'umano. È la realtà di Gesù vista dal basso, dalla sua radice umana, che si è levata fino all'assoluta realizzazione per la comunicazione dello Spirito. Il suo correlativo è il titolo «Il Figlio di Dio», che significa la stessa realtà vista dall'alto, da Dio, designando colui che è totalmente simile a lui e possiede la condizione divina», J. Mateos/ J. Barreto, *Uomo*, in *Id., Dizionario Teologico del Vangelo di Giovanni*, Assisi 1982, 323.

²⁷ J. Mateos/ J. Barreto, *Profeta*, in *Id., Dizionario*, 274.

Conclusione: Alcune implicazioni per l'attualità

La rivelazione di Gesù produsse nell'animo della donna una fortissima impressione. Attraverso le parole vere e sincere la samaritana si rende conto del sapere profetico di Gesù, che ha parlato con la piena sicurezza di colui che vede e scruta il cuore della donna. La puntata nella sua vita di peccato, senza discrezione e con poca delicatezza, le avrebbe fatto del male. Essendo invece accompagnata da tanta discrezione e da così visibile amore, non la ferì, e anche se la fece soffrire, la spinse a concludere: «Vedo che tu sei un profeta!» (Gv 4, 19). La frase fu insieme la conclusione del suo precedente modo di essere e il principio della risurrezione morale, l'inizio della sua conversione puntuale, cioè, il riconoscimento del proprio errore e della propria situazione ingannevole riguardo allo stato matrimoniale. La donna impara a conoscersi, allineandosi con altri personaggi del vangelo, che in seguito all'incontro con Gesù, scoprono la loro povertà e così entrano in un cammino progressivo di ritorno autentico a Dio. La donna di Samaria diventa il prototipo di quelle persone che riescono a volgere le spalle a tutte le realtà peccaminose, accolgono la parola di Dio, si esercitano nel compiere la volontà del Signore. E Gesù, che ha visto le intenzioni e che con le sue richieste non oltrepassava mai i limiti del giusto, non lo domandò altro; per la donna non era poca cosa il riconoscerlo e confessarlo come profeta.

Gesù con fine arte educativa e con delicato tratto di amore ha favorito l'abbandono di una vita sciupata e destinata al fallimento, favorendo una promozione umana e spirituale che ancora oggi guardiamo con ammirazione e con il desiderio di avere anche noi il coraggio di scelte audaci e coraggiose.

SCIENZA E FEDE NEL *DIALOGO* DI GALILEO

SERGIO CAVICCHIA SJ¹

ABSTRACT: Science and Faith in Galileo's Dialogue Concerning the Two Chief World Systems. The object of this article is one of the most important works of Galileo, the *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*. This masterpiece presents the author's vast knowledge of the Ptolemaic and Copernican systems. In it, he uses complex and inciting arguments that involve philosophy, theology, science, rhetoric and faith; in spite of this, though, he was able to give meaning to anthropological and existential concerns. The paper focuses on the research for texts referring to human experience, particularly those which are within the realms of poetry and myths, that may help provide a common possible ground on which faith and science could interact. By using these texts and allowing myself to get seduced by the simple pleasures of reading, I was able to pick out passages that draw out in human emotions, laughter, surprise, perplexity; and reflections that prompt us, through spiritual investigation, to know ourselves and the world around us. The paper is divided into six chapters. The first deals with the Dialogue's existential themes that form the common ground for reflecting on the relationship between science and faith. The second contains considerations on how Galileo approached the difficult subject of truth with its multiple meanings. The third is on how Galileo considered the unity between nature and its creator. The fourth chapter refers to the paper's main topic: the imagination. The fifth looks into the relationships between the various disciplines that might offer new lights in bringing science closer to faith. Finally, the sixth describes how Galileo approached the interplay between the authorities of science and those of the Church.

Keywords: two worlds system, philosophy, theology, science, rhetoric, faith, anthropology, myths, poetry, imagination.

REZUMAT: Știința și credința în *Dialogul despre cele două mari sisteme ale lumii* al lui Galileo. Obiectul acestui articol este una dintre cele mai importante lucrări ale lui Galileo, *Dialogul despre cele două mari sisteme ale lumii*. Această capodoperă prezintă vastele cunoștințe ale autorului cu privire la sistemele ptolemaic și copernican. Pe parcursul lucrării, autorul folosește o argumentație complexă și incitantă, care

¹ Insegna religione e fisica presso l'Istituto M. Massimo a Roma. *Contacto:* cavicchia.s@gesuiti.it

implică filosofia, teologia, știința, retorica și credința; cu toate acestea, totuși, el reușește să dea sens unor preocupări antropologice și existențiale. Articolul se concentrează pe cercetarea textelor referitoare la experiența umană, mai cu seamă la cele din domeniul poeziei și al miturilor, care pot ajuta la stabilirea unui teren comun pe care credința și știința să poată interacționa. Folosind aceste texte și lăsându-se captivat de plăcerea lecturii, autorul articolului a reușit să extragă pasaje care ne duc în lumea emoțiilor umane, a râsului, surprizei, perplexității, precum și reflecții care, prin investigații spirituale, ne ajută să ne cunoaștem mai bine pe noi înșine și lumea din jur. Articolul e împărțit în șase capitole. Primul se ocupă cu temele existențiale ale Dialogului, care formează terenul de reflecție asupra relației dintre știință și credință. Al doilea cuprinde considerații despre cum a abordat Galileo subiectul dificil al adevărului, cu multiplele sale sensuri. Al treilea se referă la modul în care Galileo a văzut unitatea dintre natură și creatorul ei. Al patrulea tratează subiectul principal al articolului: imaginația. Al cincilea încearcă o privire asupra relației dintre diferitele discipline care pot să arunce o lumină nouă asupra modului în care știința se poate apropia de credință. În sfârșit, al șaselea capitol descrie modul în care Galileo a abordat relația dintre autoritățile științei și cele ale Bisericii.

Cuvinte cheie: cele două mari sisteme ale lumii, filosofie, teologie, știință, retorică, credință, antropologie, mituri, poezie, imaginație.

Oggetto dell'articolo sono alcune vie d'interazione tra la scienza e la fede colte dalla lettura del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*² di Galileo Galilei. La ricerca di tali vie è stata guidata da alcune caratteristiche di attualità per la teologia fondamentale (TF)³, ne citiamo alcune: il valore del pre-religioso, ossia temi esistenziali quali la meraviglia, l'amicizia, il piacere d'imparare, lo smarrimento verso una nuova spiegazione di un fenomeno, senza usare il linguaggio della rivelazione; la ricerca della verità acquisita in un senso epistemologico, metafisico ed esistenziale; la conoscenza naturale di Dio, in cui Galileo esercita la razionalità insieme a una fede personale. L'immaginazione viene introdotta da Galileo per descrivere alcuni famosi esperimenti, ma non è trattata esplicitamente in relazione all'apertura del cuore che l'immaginazione provoca. La relazione tra le discipline scopre Galileo che, da un lato, distingue la nuova scienza dalla fisica aristotelica, e dall'altro unisce la geometria, l'aritmetica e la fisica, i cui frutti si dischiuderanno con la teoria della relatività generale.

² G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, edizione critica e commento di O. Besomi / M. Helbing, I e II, Editrice Antenore, Padova 1998. Da ora per le citazioni si porrà *Dialogo*, seguito dal numero di pagina dell'Edizione Nazionale.

³ Da ora in poi TF.

In questo articolo si segue l'impostazione suggerita dal card. Martini⁴ che pone le radici della TF già nei quattro vangeli dove, in modo diverso, si sottolinea la progressiva presa di coscienza del «significato dell'esperienza cristiana», evita l'attenzione alla speculazione, ma si concentra verso una presa di coscienza del significato della esperienza cristiana rispetto al mondo non ancora credente che si vuole evangelizzare e che sottopone la comunità a prove.

Infatti il testo di 1Pt 3,15, considerato pressoché unanimemente la *magna charta* della TF, può evidenziare l'orizzonte contemplativo e il contesto storico di persecuzione in cui è innestato il «rendere ragione», suggerendo l'accostamento fra il rendere ragione e la testimonianza⁵.

In un contesto illuminista, invece, la TF ha risposto secondo due atteggiamenti principali: la «Scuola di Tubinga» ha ricercato il dialogo col l'illuminismo, mentre la «Scuola Romana» ha preferito il metodo controversista. Oggi il contesto è cambiato, ma la domanda rimane: come rendere testimonianza della fede?

Giovanni Paolo II, il 25 maggio 1982, nella lettera di fondazione del Pontificio Consiglio della Cultura, sostiene che una «fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta». E nel 1999, nel discorso ai presuli delle regioni del Canada⁶, esortava a spiegare in modo comprensibile la verità rivelata, interessandosi non a prevalere nelle dispute, ma ad elaborare una nuova apologetica che si esprimesse in termini più esistenziali ed antropologici. Questo per M.P. Gallagher significa superare la mentalità positivista e recuperare la lunghezza d'onda della meraviglia, le esperienze di autotrascendenza e l'impegno ad amare⁷. Incarnare la fede nei suoi aspetti esistenziali ed antropologici nella cultura è il compito complesso dei cristiani del nostro tempo. Si tratta di porsi nella dimensione pre-religiosa, in ciò che è importante per ciascuno di noi: l'esperienza del ricercare, di sforzarsi di vivere in maniera autentica, di lasciarsi cambiare dalla vita⁸.

Nella lettera di Giovanni Paolo II inviata al direttore della specola Vaticana si sottolinea che la «comune cultura umana»⁹ può essere il luogo in cui s'incontrano le distinte dimensioni proposte dalla scienza e dalla teologia.

⁴ Cfr C.M. Martini, *Iniziazione cristiana e teologia fondamentale*, tratto ed. R. Latourelle e G. O'Collins, *Problemi e prospettive della teologia fondamentale*, Brescia 1980, 85-91.

⁵ G. Lorizio, *Teologia fondamentale*, in G. Canobbio / P. Coda, *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. 1, Roma 2003, 391-393.

⁶ Cfr Giovanni Paolo II, *Discorso ai presuli delle regioni occidentali del Canada in occasione della visita Ad limina apostolorum*, il 30 ottobre 1999, vedi il seguente link: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1999/october/documents/hf_jp-ii_spe_30101999_ad-limina-west-canada_it.html.

⁷ Cfr Giovanni Paolo II, *Varcare le soglie della speranza*, Milano 1995, 35. M.P. Gallagher, *Verso una apologetica rinnovata*, Civiltà cattolica I, 1996, 44.

⁸ Cfr M.P. Gallagher, *La poesia umana della fede*, Milano 2004, 136-138.

⁹ Giovanni Paolo II, *Lettera al Direttore della Specola Vaticana, 1 giugno del 1988*, Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede, Città del Vaticano-Roma 2002, 2215.

Dunque, alla luce di una teologia fondamentale che privilegia la dimensione pre-religiosa ed esistenziale dell'esperienza di fede, senza dimenticarne la sua intelligenza, si ricercano le similitudini e le affinità con l'approccio con cui Galileo, *nel Dialogo*, articola il rapporto tra le nuove conoscenze scientifiche e la fede. Una domanda guida può essere la seguente: *Il Dialogo* può suggerire alla TF alcune vie di interazione tra la scienza e fede?

Il metodo usato è stato quello del contatto diretto col testo alla ricerca di quei brani capaci di provocare sia un'emozione, il riso, lo stupore, lo sconcerto che la riflessione sul rapporto tra scienza e fede. Tutto questo è stato possibile mettendosi in un atteggiamento di accoglienza e di libertà nell'immaginare e nel lasciarsi sedurre dal piacere della lettura senza percorsi preconfezionati. L'articolo si compone di sei paragrafi.

Il primo paragrafo è rivolto ai temi esistenziali nel *Dialogo* che sono alla base di un interrogarsi sul rapporto tra scienza e fede. Il secondo si è interrogato su come Galileo accosta il tema difficile, per via dei suoi molteplici significati, della verità. Il terzo ricerca come Galileo considera l'unità tra la natura e il suo creatore. Il quarto paragrafo ha ricercato il tema dell'immaginazione. Il quinto paragrafo osserva la relazione tra le varie discipline per comporre nuovi equilibri, nel distinguere ed integrare, che aiutino ad avvicinare la scienza e la fede. Infine il sesto paragrafo considera come Galileo esamina l'interazione tra l'autorità nella scienza e nella Chiesa.

1.1. I temi esistenziali nel *Dialogo* alla base di un interrogarsi sul rapporto tra scienza e fede

Preso atto che il tema centrale del *Dialogo* è la mobilità della Terra nell'universo, in questo paragrafo se ne cercheranno i risvolti esistenziali, ossia quali conseguenze comporta la rivoluzione copernicana per l'uomo sul rapporto tra scienza e fede.

Ciò che sembra debba esser maggiormente considerato, non fu tanto che l'uomo si scoprì non più al centro dell'universo, ma piuttosto, come ha osservato Husserl, che si trasformò il concetto di mondo dell'esperienza, limitandola al mondo della percezione sensibile. L'espressione di Sagredo: «Io dell'esperienza e della ragione mi appago»¹⁰ riflette bene lo smarrimento di senso che è avvenuto nelle scienze che si distaccano totalmente dalle altre forme di conoscenza. Le scienze mediante un presunto metodo esatto, una tecnica raffinata, un'immagine dell'orologio che descrive il cosmo, hanno costituito un mondo fisico-matematico slegato dagli orizzonti della vita.

¹⁰ *Dialogo*, 109.

Tuttavia una rilettura più attenta e distaccata del *Dialogo*, opera tanto retorica quanto di scienza, può cogliere tra i discorsi di fisica la presenza di alcuni elementi relativi alla vita. Essi sono: la meraviglia, il piacere di discorrere di un fenomeno, il gusto di imparare, conflitto interiore di chi deve cambiare opinione, fino a giungere alla lode di Dio.

Tipico della cultura greca, aristotelica e platonica, è il meravigliarsi, più volte presente nel *Dialogo*¹¹, per esprimere, ad esempio, lo stupore della scoperta di un effetto in natura¹², oppure in una delle interessanti digressioni, evidenzia che la lettura di «poeti eccellenti» «riempie» chi vi si dedica: «La lettura de i poeti eccellenti di qual meraviglia riempie chi attentamente considera l'invenzion de' concetti e la spiegatura loro?»¹³.

La forza del *Dialogo* è che mostra di essere un'opera letteraria¹⁴ capace di comunicare la scienza insieme alla consistenza della vita. Il *Dialogo* mette in luce il valore dell'amicizia¹⁵, mentre si dà rilievo ad altre discussioni, quali lo smarrimento verso una nuova teoria, sottolinea il gusto di imparare e l'attenzione per una domanda capace di approfondire il tema in esame; tratta della solitudine e della possibilità di superarla con la consolazione che viene dalla fede in un Dio creatore.

Nel corso del *Dialogo* viene espresso il piacere¹⁶, spesso misto ad ironia, di discorrere insieme su di un fenomeno. Questo si manifesta dopo che Salviati ha spiegato come la luce del Sole si riflette dalla Terra verso Luna e ne illumina leggermente una parte. Sagredo così risponde: «Non piú, non piú, signor Salviati; lasciatemi il gusto di mostrarvi come a questo primo cenno ho penetrato la causa di un accidente al quale mille volte ho pensato, né mai l'ho potuto penetrare. Voi volete dire che certa luce abbagliata che si vede nella Luna, massimamente quando l'è falcata, viene dal riflesso del lume del Sole nella superficie della Luna e del mare: e piú si vede tal lume chiaro, quanto la falce è piú sottile, perché allora maggiore è la parte luminosa della Terra che dalla Luna è veduta, conforme a quello che poco fa si concluse [...]»¹⁷.

E la risposta di Salviati esprime contemporaneamente gioia, ironia e rammarico. Gioia per aver trovato chi l'ha compreso: «Questo è puntualmente quello ch'io voleva dire. In somma, gran dolcezza è il parlar con persone giudiziose e di buona

¹¹ Il termine «meraviglia» ritorna quattordici volte, escludendo il verbo e l'aggettivo e il termine «stupore» e manca nel glossario e nell'indice del commento dell'edizione critica curata da Besomi-Helbing.

¹² Cfr *Dialogo*, 180.

¹³ *Dialogo*, 130.

¹⁴ A. Spadaro, *A che cosa «serve» la letteratura?*, Roma-Torino 2002, 25-39.

¹⁵ L'amicizia di Galileo per Sagredo e Salviati, morti prematuramente, viene manifestata nell'introdurli come interlocutori nel *Dialogo*, segno del suo «[...] mai morto amore». *Dialogo*, 30-31.

¹⁶ Il termine «gusto» ricorre circa sedici volte.

¹⁷ *Dialogo*, 92.

apprensiva»¹⁸. Ironia verso coloro che passeggiando si aggirano per le cose vere senza penetrarle: «[...] e massime quando altri va passeggiando e discorrendo tra i veri». Rammarico verso coloro che si ostinano nelle loro posizioni: «[...] Io mi son piú volte incontrato in cervelli tanto duri, che, per mille volte che io abbia loro replicato questo che voi avete subito per voi medesimo penetrato, mai non è stato possibile che e' l'apprendano»¹⁹.

Troviamo in parte il conflitto interiore di chi deve cambiare opinione. Sagredo lo coglie, misto ad ironia, in Simplicio diviso tra la forza delle conclusioni di Salviati e la «grande» autorità di Aristotele: «Io sono nel cuore al signor Simplicio [m'immedesimo nel pensiero di Simplicio], e veggo che e' si sente muovere assai dalla forza di queste pur troppo concludenti ragioni; ma, dall'altra banda, il vedere la grande autorità ch e si è acquistata Aristotile appresso l'universale, il considerare il numero de gli interpreti famosi che si sono affaticati per esplicare i suoi sensi, il vedere altre scienze, tanto utili e necessarie al pubblico, fondar gran parte della stima e reputazion loro sopra il credito d'Aristotile, lo confonde e spaventa assai»²⁰.

Nella seconda giornata Sagredo racconta la propria chiusura verso certe «pazzie» che però, grazie alla fiducia in un personaggio riesce a smuoversi dal torpore e svegliare di nuovo la curiosità, contro l'opinione della massa: «Essendo assai giovanetto che appena avevo finito il corso della filosofia, tralasciato poi per essermi applicato ad altre occupazioni, occorse che certo oltramontano di Rostochio, e credo che 'l suo nome fosse Cristiano Vurstisio, seguace dell'opinione del Copernico, capitò in queste bande, ed in una Accademia fece dua o ver tre lezioni in questa materia, con concorso di uditori, e credo piú per la novità del soggetto che per altro: io però non v'intervenni, avendo fatta una fissa impressione che tale opinione non potesse essere altro che una solenne pazzia. Interrogati poi alcuni che vi erano stati, sentii tutti burlarsene, eccettuatone uno che mi disse che 'l negozio non era ridicolo del tutto; e perché questo era reputato da me per uomo intelligente assai e molto circospetto, pentitomi di non vi essere andato, cominciai da quel tempo in qua, secondo che m'incontravo in alcuno che tenesse l'opinione Copernicana, a domandarlo se egli era stato sempre dell'istesso parere»²¹.

Credo che un punto di vicinanza tra la scienza e la fede avviene quando Galileo si pone la domanda «[...] per comodo ed utile di chi?»²² a che fine? La questione astronomica rimanda ad un ulteriore livello più profondo. La natura è per l'uomo? Qual è il fine dell'uomo?

¹⁸ *Dialogo*, 92.

¹⁹ *Dialogo*, 92.

²⁰ *Dialogo*, 81.

²¹ *Dialogo*, 154.

²² *Dialogo*, 394.

Galileo cerca, allora, di spiegare che la teoria copernicana non è in contraddizione con l'esistenza di Dio. Sia Dio che la natura si occupano delle cose umane, non importa tanto il come, basta la certezza che Dio se ne occupi come se altra cura non avesse: «[...] ma ci contentassimo di esser certi che Iddio e la natura talmente si occupa al governo delle cose umane, che più applicar non ci si potrebbe quando altra cura non avesse che la sola del genere umano»²³.

Poi rassicura l'uomo con la metafora del «granello solo», uno dei brani più poetici e spirituali del *Dialogo*: «[...] del Sole [...] mentre attrae quei vapori o riscalda quella pianta, gli attrae e la riscalda in modo, come se altro non avesse che fare; anzi nel maturar quel grappolo d'uva, anzi pur quel granello solo, vi si applica che più efficacemente applicar non vi si potrebbe quando il termine di tutti i suoi affari fusse la sola maturazione di quel grano»²⁴. Così Salviati descrive un Dio Provvidente «[...] che niente si lascia indietro [...] di quello che si aspetta al governo delle cose umane»²⁵.

E il fine dell'uomo? Salviati ne aveva trattato nella prima giornata quando parlando delle cose diverse che possono esser presenti sulla Luna esclama: «Io son molte volte andato fantasticando sopra queste cose, [...] forse un modo diversissimo dal nostro, veggendo ed ammirando la grandezza e bellezza del mondo e del suo Facitore e Rettore, e con encomii continui cantando la Sua gloria, ed in somma (che è quello che io intendo) facendo quello tanto frequentemente da gli scrittor sacri affermato, cioè una perpetua occupazione di tutte le creature in laudare Iddio»²⁶. Quindi l'uomo può continuare a lodare Dio anche se sulla Luna appaiono cose diverse da quello che si può immaginare; spetta alla scienza indagare.

Galileo si pone in linea con i testi biblici, con il *Cantico delle creature* di San Francesco e con il *Principio e Fondamento* di S. Ignazio in cui l'uomo esprime la lode di Dio. Per esempio, nel *Principio e Fondamento* leggiamo: «L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore, [...] le altre realtà di questo mondo sono create per l'uomo e per aiutarlo a conseguire il fine per cui è creato»²⁷.

In conclusione Galileo tratta, con fine ironia, le questioni di astronomia insieme ai loro risvolti concreti sulla vita quotidiana come l'amicizia, la lotta interiore, il gusto del discorrere insieme, e perfino il superamento della solitudine scoprendo di essere un «granello solo» che ha bisogno del calore di Dio. Galileo giunge, implicitamente, alla preghiera, ma in tutto il *Dialogo* non appaiono riferimenti agli

²³ *Dialogo*, 394.

²⁴ *Dialogo*, 395.

²⁵ *Dialogo*, 395.

²⁶ *Dialogo*, 86-87.

²⁷ Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, Roma 1991, 39.

aspetti religiosi della vita, forse favorendo, indirettamente, un atteggiamento negativo verso la religione²⁸, oppure per evitare alla religione di entrare nel conflitto scientifico e filosofico. Le chiese già si combattevano fornendo motivi all'ateismo²⁹.

E' possibile che Galileo fosse preoccupato più di salvaguardare la religione dallo sviluppo delle conoscenze scientifiche piuttosto che estraniarla dal mondo scientifico. Per esempio, Galileo critica l'uso indiscriminato del miracolo per giustificare la rotazione della Luna, senza per questo negare il valore del miracolo. Ecco il passo: «Di grazia, signor Simplicio, sospendiam per un poco il nostro giudizio circa il sentenziar per vana la nuova opinione che ci vuol esplicare il signor Salviati, e non la mettiamo così presto in mazzo con le vecchie ridicolose: e quanto al miracolo, ricorriamovi parimente doppo che avremo sentito i discorsi contenuti dentro a i termini naturali; se ben, per dire il mio senso, a me si rappresentano miracolose tutte l'opere della natura e di Dio»³⁰. Galileo sembra cercare un nuovo equilibrio nel rapporto tra scienza e fede senza escludere né l'una, né l'altra.

Tuttavia questo non nega la tesi di M.J. Buckley secondo cui il mettere da parte la componente religiosa è autodistruttivo in quanto da un lato emargina la religione e dall'altro si volge alla fondazione di una diversa disciplina, scienza o arte che sia. M.J. Buckley individua la conseguenza storica di tale approccio, ma questo non significa attribuire a Galileo di appartenere a un processo di estraniamento della fede dalla scienza che non corrispondeva ai suoi intenti. Nel *Dialogo* Galileo sembra cercare un nuovo equilibrio, tra scienza e fede, che la storia non ha raccolto.

I.2. Quale verità?

Un discorso sulla verità³¹ è sempre difficile, sia per i vari significati che il termine acquista, sia per la complessità dell'opera, di retorica e di scienza. Circoscrivendo il campo alla verità come *adaequatio intellectus ad rem* si vedrà, comunque, che si incontreranno vari significati.

Un importante caratteristica della epistemologia galileiana, ereditata dall'aristotelismo, è la distinzione tra il procedimento della fisica, *secundum naturalem viam*, da quello della teologia, *secundum religionem* che ritroviamo nel *Dialogo*: «Ogni cosa mi piace, fuor che l'aver mescolati luoghi della Sacra Scrittura, sempre veneranda

²⁸ M.J. Buckley, „Ateismo”, Dizionario di Teologia Fondamentale, Assisi 1990, 83-95.

²⁹ B. Groth, „Ateismo”, Dizionario di Teologia Fondamentale, Assisi 1990, 86.

³⁰ *Dialogo*, 448.

³¹ Solo il termine «verità» ricorre circa 35 volte, ma è presente anche «vero» con molte accezioni, come per esempio, «conclusione vera», «vera supposizione», «cognizione del vero».

e tremenda, tra queste puerizie pur troppo scurrili, e volsuto ferire con cose sacrosante chi, per ischerzo e da burla filosofando, non afferma né nega, ma, fatti alcuni presupposti o ipotesi, familiarmente ragiona»³².

La distinzione tra Scrittura e Nuova Scienza era criticata da molti autori perché secondo alcune interpretazioni, implicava una nozione relativista della verità e questo si andava rafforzando, specialmente, con le difficoltà di integrare le scoperte astronomiche e le tesi bibliche. Nonostante questo Galileo sosteneva la differenziazione tra le due discipline, inclusa però in una visione unitaria del sapere che cerca di accordare la ricerca di nuovi strumenti dimostrativi con la distinzione tra il sapere e il procedere di diverse discipline³³. Galileo appoggiava la teoria, tratta dalla filosofia aristotelica e scolastica, che «[...] due veri non si possono contrariare»³⁴, contro la tesi avverroista della «doppia verità». Il seguente brano esprime come sia bene che la natura aiuti il cammino verso la verità, in cui tutte le verità cospirano a «rendersi inespugnabili»³⁵: «Veramente sí. Ed ora veggio con quante belle esperienze la natura ci è voluta esser cortese per aiutarci a venire in cognizione del vero. Oh come bene una verità si accorda con l'altra, e tutte cospirano al rendersi inespugnabili!»³⁶ Occorre notare che questo brano esprime, oltre, alla tensione della verità verso l'unità anche una componente etica: è bene che le verità si accordino tra loro.

Una seconda caratteristica dell'epistemologia galileiana riguarda l'uso di argomenti ipotetici³⁷ diversamente dalla metodologia aristotelica contenuta negli *Analitici Posteriori*³⁸, senza, con questo, negare che la scienza fornisca una conoscenza vera. Un esempio della disquisizione tra i puri astronomi — Eratostene, Tolomeo, Ipparco in quanto ottimi matematici cercavano la predizione delle posizioni dei corpi celesti che non necessariamente doveva ritenersi reale — e gli astronomi fisici (o filosofi) — difensori, invece, delle «vere supposizioni»³⁹ — è espresso nella terza giornata del *Dialogo*, in cui Galileo appoggia la teoria delle «vere supposizioni»: «[...] ma sappiate che il principale scopo de i puri astronomi è il render solamente ragione delle apparenze ne i corpi celesti, [...] e l'istesso Copernico [...] soggiugne che nel voler poi comporre insieme tutta la struttura delle fabbriche particolari, ne risultava un mostro ed una chimera composta di membra tra di loro

³² *Dialogo*, 384.

³³ J.M. Zyciński, *The idea of unification in Galileo's epistemology*, Città del Vaticano 1988, 21.

³⁴ *Dialogo*, 80.

³⁵ *Dialogo*, 153.

³⁶ *Dialogo*, 153.

³⁷ Occorre dire che era vietato dalla autorità ecclesiastica discorrere del copernicanesimo *con assenso*, che avrebbe potuto influenzare il suo pensiero, ma, nella sua opera *Cosmografia*, risalente al periodo padovano e di carattere geocentrico, accetta nel metodo di parlare per ipotesi. Cfr *Dialogo*, 392-393.

³⁸ Aristotele, *Analitici Posteriori*, I, 2, 16-20.

³⁹ *Dialogo*, 369.

sproporzionatissime e del tutto incompatibili, sí che, quantunque si sodisfacesse alla parte dell'astronomo puro calcolatore, non però ci era la sodisfazione e quiete dell'astronomo filosofo. E perché egli molto ben intendeva, che se con assunti falsi in natura si potevan salvar le apparenze celesti, molto meglio ciò si sarebbe potuto ottenere dalle vere supposizioni [...]»⁴⁰.

E circa il confronto tra la teoria tolemaica e quella copernicana Galileo ammette, con prudenza, che la conclusione non potrà essere ambigua, ma un'ipotesi necessariamente vera e l'altra falsa: «[...] lasciando ad altri la determinazione: la quale non dovrà in ultimo esser ambigua, attesoché, convenendo una delle due costituzioni esser necessariamente vera e l'altra necessariamente falsa, impossibil cosa è che (stando però tra i termini delle dottrine umane) le ragioni addotte per la parte vera non si manifestino altrettanto concludenti, quanto le in contrario vane ed inefficaci»⁴¹.

E' da notare la prudenza con cui Galileo si spinge così avanti nella sua dichiarazione. Insieme ad una affermazione forte, «impossibil cosa», pone, tra parentesi, il limite che si tratta di «dottrine umane».

Un terza riflessione riguarda il fatto che la conoscenza della verità con i suoi limiti⁴², è legata a un fondamento teologico. Infatti, oltre a un approccio del soggetto verso il reale, si trova un riferimento a una verità trascendente, Dio, fondamento delle altre «debolissime»⁴³ verità che a «fatica»⁴⁴ si scoprono. Come per esempio, nel seguente testo: «[...] dico che è temerità voler far giudice il nostro debolissimo discorso delle opere di Dio, e chiamar vano o superfluo tutto quello dell'universo che non serve per noi»⁴⁵. Quindi Galileo pone Dio come fondamento della verità che l'uomo ricerca con deboli discorsi nella natura.

Come è stato osservato, i riferimenti a Dio sono tanti e tali che non si può ritenerli solo un espediente strumentale, «retorico», ma hanno vari significati: cosmologico, antropologico e metafisico⁴⁶ e, con ogni probabilità, esprimono, sinceramente, i sentimenti, il pensiero e la fede di Galileo. Hanno importanza cosmologica perché Dio è il Creatore e, considerando la parte dedicata alla cosmogonia dell'universo⁴⁷, si può sostenere che Dio agisce continuamente.

⁴⁰ *Dialogo*, 369.

⁴¹ *Dialogo*, 383.

⁴² *Dialogo*, 127, 395-396.

⁴³ *Dialogo*, 359, 395.

⁴⁴ *Dialogo*, 29; 80; 81; 59-60.

⁴⁵ *Dialogo*, 395.

⁴⁶ L. Bianchi, *Interventi divini, miracoli ed ipotesi soprannaturali nel Dialogo di Galileo*, ed. G. Canziani/M.A. Granada / Y.C. Zarka, *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano 2000, 248.

⁴⁷ Cfr *Dialogo*, 45. L'interpretazione di questo brano ha sollevato molti interrogativi.

Antropologica in quanto Dio si cura delle cose umane al punto che non si potrebbe applicare in modo maggiore. Metafisica poiché le leggi della natura rimandano ad una Mente superiore.

Accanto a questi aspetti epistemologici e metafisici, la ricerca della verità porta con sé anche un valore esistenziale di felicità che la certezza riserva all'animo umano. Salviati, dopo che Sagredo ha raccontato quanto sia convincente la teoria magnetica di W. Gilbert⁴⁸, così esclama: «Nell'investigar le ragioni delle conclusioni a noi ignote, [...] accade che s'incontrino altre ed altre proposizioni conosciute per vere, o per discorsi o per esperienze, dalla certezza delle quali la verità della nostra acquisti forza ed evidenza, come appunto è accaduto a me del presente problema: [...] dove con mio contento toccai con mano quel ch'io cercavo»⁴⁹. Galileo prova gioia, soddisfazione e piacere nell'aver trovato quello che cercava.

In conclusione, nel *Dialogo* il termine «verità» esprime una ricchezza di significati, dal punto di vista gnoseologico, metafisico ed esistenziale sostenendo che è bene che le verità si accordino tra loro e che dona felicità il toccar con mano ciò che si cercava.

Il riferimento a Dio, come fondamento della verità che l'uomo ricerca nella natura, conduce a parlare anche di fede nella ricerca della verità. Infatti nella lettera a Madama Cristina di Lorena, Galileo sostiene che esistono due libri sorgenti di conoscenza, la Scrittura e la Natura, che possono rivelare la stessa verità che viene da Dio: «[...] nelle dispute di problemi naturali non si dovrebbe cominciare dalla autorità di luoghi delle Scritture, ma dalle sensate esperienze e dalle dimostrazioni necessarie: perché, procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura Sacra e la natura, quella come dettatura dello Spirito Santo, e questa come osservantissima esecutrice de gli ordini di Dio [...]»⁵⁰. E' anche la tesi di Tertulliano, citato da Galileo, secondo cui diciamo che Dio si deve prima conoscere dalla natura, quindi conoscere dalla dottrina; nella natura per le opere, nella dottrina per le predicazioni. Quindi non escludere nessuna delle due forme di conoscenza.

I.3. Unita' tra la natura e il suo creatore

Galileo esprime chiaramente che Dio si rivela nella natura, ma si trovano nella *Dedica*⁵¹ anche altri aspetti dell'immagine galileiana di Dio. Nella prima giornata,

⁴⁸ *Dialogo*, 819-823.

⁴⁹ *Dialogo*, 434-435.

⁵⁰ G. Galilei, *A Madama Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana*, anno 1615, <http://www.disf.org/galileo-lettera-a-madama-cristina-di-lorena>.

⁵¹ Tale concetto è espresso meglio nella *Lettera a Madama Cristina di Lorena*.

altri passi rivelano l'uso del termine «Mente divina»⁵², cioè una mente pensante, ordinatrice dell'universo. Al termine della prima giornata, Galileo assegna a Dio la qualità di «Creatore e Governatore» quando associa l'atteggiamento di apertura verso le cose differenti da noi a una ricerca della ricchezza della natura e dell'onnipotenza del Creatore: «Salviati. [...] Oltre che, quando mi fosse domandato quello che la prima apprensione ed il puro naturale discorso mi detta circa il prodursi là cose simili o pur differenti dalle nostre, io direi sempre, differentissime ed a noi del tutto inimmaginabili, che così mi pare che ricerchi la ricchezza della natura e l'onnipotenza del Creatore e Governatore»⁵³.

Quindi la fede in Dio non deve chiudere alle cose «differentissime» e «inimmaginabili» poiché si rischia di comportarsi come quei filosofi che, presumendo di essere dei, pretendono di avere la conoscenza del tutto, come si riporta nel brano successivo: «Questa così vana prosunzione d'intendere il tutto non può aver principio da altro che dal non avere inteso mai nulla, perché, quando altri avesse sperimentato una volta sola a intender perfettamente una sola cosa ed avesse gustato veramente come è fatto il sapere, conoscerebbe come dell'infinità dell'altre conclusioni niuna ne intende»⁵⁴. E Salviati aggiunge il notissimo detto di Socrate che: «diceva apertamente conoscer di non saper nulla»⁵⁵.

Qui Galileo intuisce, sia il limite dell'uomo che non può ergersi a una conoscenza onnicomprensiva, sia la sua grandezza, che coglie le «proporzioni» della natura e può avvicinarsi al mistero di Dio.

Sagredo termina la digressione, con uno slancio poetico, sulla ricchezza della natura confrontando l'azione dell'agricoltore che pianta un tralcio di una vite, con la vitalità della vite stessa che le permette di crescere. Vitalità che esprime la sapienza infinita di Dio: «[...] ma il saper piantar un sermento di vite in una fossa, che ha da far col saperlo far barbicare, attrarre il nutrimento, da quello scierre [scegliere] questa parte buona per farne le foglie, quest'altra per formarne i viticci, quella per i grappoli, quell'altra per l'uva, ed un'altra per i fiocini, che son poi l'opere della sapientissima natura? Questa è una sola opera particolare delle innumerabili che fa la natura, ed in essa sola si conosce un'infinita sapienza, talché si può concludere, il saper divino esser infinite volte infinito»⁵⁶.

La presenza di un «saper divino» non sembra solo da intendersi in senso quantitativo, ossia che in natura vi sono infinite opere e in ognuna vi è un infinito sapere⁵⁷, ma «saper divino» esprime una qualità dell'immaginazione, intelligente e

⁵² *Dialogo*, 53; 129.

⁵³ *Dialogo*, 126.

⁵⁴ *Dialogo*, 127.

⁵⁵ *Dialogo*, 127.

⁵⁶ *Dialogo*, 127-128. Il corsivo e grassetto è mio.

⁵⁷ *Dialogo*, 330.

credente. Il «saper divino» appare come una contemplazione della creazione attraverso l'opera della natura che invita a riconoscere l'azione di un'infinita sapienza.

Qui, oltre alla descrizione poetica, si può rilevare che Galileo esercita una intelligenza naturalmente filosofica e una fede che applica l'intelligenza. Egli, infatti, riconosce nella natura, sia la presenza di una vitalità, di un fine che fa sorgere la domanda su Dio, sia l'esistenza di un ordine, che mediante delle leggi e la nozione d'identità tra essere e reale conduce alla fede in Dio. Galileo accompagna il lettore, mediante l'intelligenza e la fede, a riconoscere l'opera di Dio – che non diminuisce, ma qualifica l'intelligenza – e giungere così al compimento della creazione, riconoscere che Dio è il Signore del creato.

Il processo di conoscenza che conduce Galileo a riconoscere la creazione come opera di Dio, si potrebbe avvicinare al contesto, molto diverso⁵⁸, del Concilio Vaticano I, nel capitolo II della *Dei Filius* secondo cui Dio «[...] può essere conosciuto con certezza mediante la luce naturale della ragione umana a partire dalle cose create»⁵⁹. B. Lonergan chiarisce in un articolo il significato di conoscenza naturale di Dio mediante l'analisi dei due significati di oggetto sottolineandone il secondo: «[...] ciò che è inteso nel domandare»⁶⁰. Non si tratta né di ignoranza, né di conoscenza, ma di un movimento verso la conoscenza: un intendere essenzialmente dinamico. Posta questa tensione verso la ricerca che parte da una domanda, Lonergan sostiene che esistono anche dei principi che non c'è bisogno di verificare, ossia l'uomo può cogliere dei principi senza oggettivarli. Ma questi principi possono condurci oltre il mondo sensibile verso la conoscenza di Dio? Per Lonergan la risposta dipende dalla concezione di conoscenza e oggetto. Per i positivisti la conoscenza è confinata nel mondo sensibile e da lì non si esce. Nel caso in cui si pone l'identità tra la realtà e l'essere, e se per oggetto s'intende l'obiettivo della nostra intenzionalità, allora, l'uomo può riconoscere l'aggancio razionale tra il mondo e Dio. Allora si può arrivare ad affermare che Dio esiste⁶¹.

Galileo, mentre espone leggi, mostra di cogliere dei principi presenti in natura anche senza oggettivarli, per esempio, quando coglie la legge dell'ordine e giunge ad affermare la presenza di una Mente ordinatrice. Si tratta, quindi, di una teologia naturale e rivelata. Naturale perché ha per base un discorso sulla natura, e rivelata perché le leggi estrapolate non sono state poste dall'uomo, ma da una Mente esterna all'uomo. In sostanza Galileo esercita una mente filosofica e credente.

⁵⁸ In *Dei Filius*, la domanda è sull'esistenza di Dio; in Galileo, la domanda è sulla consistenza tra la teoria copernicana e la Bibbia. Non chiede direttamente se Dio esiste o no, ma se la Mente di Dio sia così grande da superare la nostra spiegazione abituale.

⁵⁹ H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, EDB Bologna, 3004.

⁶⁰ B. Lonergan, *Ragione e fede di fronte a Dio. Il rapporto tra la filosofia di Dio e la specializzazione funzionale sistematica*, Brescia 1977, 130.

⁶¹ Lonergan formula la dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio nel capitolo XIX di *Insight*.

Ora, l'unità tra il Creatore e le sue creature è diventata una questione aperta che tiene sotto pressione l'uomo sollecitato dal continuo progresso e dalla richiesta di risposte sempre nuove⁶². Per esempio, il tema della clonazione umana, di drammatica attualità, spinge a cercare una dimensione etica delle scienze, fondata sulla metafisica o, almeno su una comprensione esistenziale comune.

Si può dunque affermare che l'intelligenza di Galileo era catturata da una «proporzione» che lo sorprende. La sua non è presunzione superba, ma l'essere preso da un mistero di una mente ordinatrice, cioè creatrice, che Galileo sa comunicare coinvolgendo il lettore a gustare spiritualmente il dono della creazione.

I.4. Quale immaginazione nel *Dialogo*?

Per comprendere il contributo apportato da Galileo occorre prendere in esame non solo le componenti razionali del suo pensiero, ma anche quelle extrarazionali ed estetiche espresse dal mito, interpretato come una grande metafora che ingloba la componente razionale, interpretato come luogo dei simboli, luogo dell'immaginazione, nella quale emerge la verità. Nel *Dialogo*, Galileo ricorre di frequente all'uso dell'immaginazione, ho contato almeno cinquanta volte, per cui si prenderanno in esame alcune accezioni che essa assume.

La prima accezione emerge nel trattare le generazioni e mutazioni sulla Luna, ecco il testo: «Che nella Luna o in altro pianeta si generino o erbe o piante o animali simili a i nostri, o vi si facciano piogge, venti, tuoni, come intorno alla Terra, io non lo so e non lo credo, e molto meno che ella sia abitata da uomini: ma non intendo già come tuttavolta che non vi si generino cose simili alle nostre, si deva di necessità concludere che niuna alterazione vi si faccia, né vi possano essere altre cose che si mutino, si generino e si dissolvano, non solamente diverse dalle nostre, ma lontanissime dalla nostra immaginazione, ed in somma del tutto a noi inescogitabili». Poi continua che se non si conoscesse l'acqua, un uomo «[...] ancorché di perspicacissima immaginazione, non si potrebbe già mai figurare i pesci, l'oceano, le navi, le flotte e le armate di mare»⁶³, perché «[...] quello che noi ci immaginiamo bisogna che sia o una delle cose già vedute, o un composto di cose o di parti delle cose altra volta vedute»⁶⁴.

Questa descrizione dell'immaginazione⁶⁵ opera mediante due azioni: il ricordare, il comporre cose vedute. Queste azioni sono usate in modo limitativo in

⁶² Cfr J. Moltmann, *Scienza e sapienza*, Brescia 2003, 14; 21-27.

⁶³ *Dialogo*, 86.

⁶⁴ *Dialogo*, 86.

⁶⁵ Essa risale al medioevo ed è chiaramente formulata da Tommaso d'Aquino. *Dialogo*, 261.

quanto non permettono d'immaginare che cosa accade sulla Luna. Infatti il testo può essere così spiegato: anche colui che avesse una immaginazione perspicace non potrebbe immaginare sulla Luna, tanto lontana e diversa dalla Terra, la presenza di sostanze e azioni che siano simili a quelle conosciute sulla Terra. Tuttavia, anche se sulla Luna vi possono essere sostanze diverse dalle nostre, e per questo difficili da immaginare, Salviati invita ad ammirare la bellezza del mondo e del suo «Facitore e Rettore» e a continuare la «[...] perpetua occupazione di tutte le creature in laudare Iddio»⁶⁶. Quindi l'immaginazione, per quanto abbia dei limiti a estendere la conoscenza della Luna, non impedisce, anzi permette, di continuare a lodare il creato e il suo Creatore.

Una seconda accezione negativa si trova al termine della terza giornata. Galileo critica la teoria secondo cui è impossibile l'immensità dell'universo perché incomprendibile al nostro intelletto. Tale atteggiamento risulta un effetto dell'immaginazione dell'uomo piuttosto che un difetto della natura come chiaramente esprime in questo brano Salviati: «[...] E finalmente io ti domando, oh uomo sciocco: Comprendi tu con l'immaginazione quella grandezza dell'universo, la quale tu giudichi poi essere troppo vasta? se la comprendi, vorrai tu stimar che la tua apprensione si estenda più che la potenza divina vorrai tu dir d'immaginarci cose maggiori di quelle che Dio possa operare? ma se non la comprendi, perché vuoi apportar giudizio delle cose da te non capite?»⁶⁷.

Simplicio si mostra d'accordo con Salviati nella sua risposta, ma sposta il tema su un piano razionale, tornando all'ormai famoso argomento di Aristotele secondo cui *omne agens agit propter finem*. Ci deve essere un fine. Salviati allora risponde cercando aiuto nella fede e nell'accontentarsi: «[...] di esser certi che Iddio e la natura talmente si occupa al governo delle cose umane che più applicar non ci si potrebbe». In questo caso l'immaginazione si mostra limitata poiché non arriva a cogliere la grandezza dell'universo. La fede in Dio allora viene richiesta per superare le difficoltà poste dall'osservazione di un grande numero di stelle.

Altre volte l'immaginazione acquista il significato di idealizzazione come, per esempio, quando Salviati domanda a Simplicio: «Salviati. Credo che voi mi burliate, fingendo di non capire quel che voi intendete meglio di me. Però ditemi, signor Simplicio: quando voi v'immaginate un mobile esser più veloce d'un altro, che concetto vi figurate voi nella mente?»⁶⁸. In questo caso l'immaginazione svolge una funzione epistemologica.

⁶⁶ *Dialogo*, 87.

⁶⁷ *Dialogo*, 394.

⁶⁸ *Dialogo*, 48.

Infine al termine della prima giornata è possibile riconoscere all'immaginazione un'ulteriore accezione: quello di saper cogliere l'invisibile: «Sagredo. [...] S'io guardo alcuna statua delle eccellenti, dico a me medesimo: 'E quando sapresti levare il soverchio da un pezzo di marmo, e scoprire sí bella figura che vi era nascosa? quando mescolare e distendere sopra una tela o parete colori diversi, e con essi rappresentare tutti gli oggetti visibili, come un Michelagnolo, un Raffaello, un Tiziano?'»⁶⁹. Galileo si meraviglia dell'acutezza «dell'ingegno umano» di riuscire a risalire dalla materia alle immagini e a comporle con i colori.

Da questo brano si possono ricavare tre osservazioni. La prima è che Galileo non è chiuso a ciò che trascende la realtà sensibile. Nell'arte, come nella scienza, il nostro autore esprime un'immaginazione fervida che gli permette di andare oltre il visibile a tal punto che si può fare l'ipotesi che se avesse avuto un'altra immaginazione difficilmente sarebbe stato il padre della scienza moderna.

In secondo luogo Galileo, attraverso l'immaginazione, è capace di stupirsi per la bellezza della figura di una statua che emerge dal lavoro di un artista. Anche se ciò può apparire scontato in realtà non lo è perché questo richiede una sensibilità e una ricchezza interiore che non si riscontrano facilmente. Di conseguenza Galileo nella scienza e nell'arte scopre la bellezza di un ordine. La scienza rivela un ordine esteriore e l'arte riflette un ordine interiore. Tuttavia se la filosofia tenta una proiezione di senso sulla totalità del realtà dell'essere e attribuisce all'ordine valore di necessità, tale necessità di essere viene assunta dalla ragione e toglie spazio alla meraviglia⁷⁰ e lo lascia all'ammirazione per cui tutto appare così bello all'interno della necessità⁷¹.

In terzo luogo, Galileo non tratta, esplicitamente, dell'apertura al cuore che viene dall'immaginazione⁷², non tratta della continuità di mente e cuore, della continuità di ciò che è intellettuale, morale e religioso, non tratta della «ragione del cuore che la ragione non conosce»⁷³. Tuttavia egli usa gli affetti presenti nell'immaginazione per continuare ad ammirare «(...) la grandezza e bellezza del mondo e del suo Facitore e Rettore»⁷⁴. Galileo ci suggerisce che mediante il mito, l'immaginazione e il simbolo l'uomo può continuare a mettere insieme ciò che si potrebbe vedere separato.

⁶⁹ *Dialogo*, 130.

⁷⁰ La meraviglia greca è «l'espressione della vera libertà: libertà dal bisogno e dagli altri desideri». È «puro desiderio di sapere». Ricerca disinteressata, ma non fine a se stessa. Questa importante precisazione è di Enrico Berti, nel *Prologo* del suo *In principio era la meraviglia* (ed. Laterza 2007). http://vulgo.org/index.php?option=com_content&view=article&catid=82:il-punto-la-critica&id=870:meraviglia-e-filosofia

⁷¹ H.U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. V, Milano 1991, 547-548.

⁷² Cfr M.P. Gallagher, *Fede e immaginazione nel pensiero di J.H. Newman*, *Rassegna di Teologia*, 42, 2001, 645-658.

⁷³ Lonergan, *Ragione e fede* 139.

⁷⁴ *Dialogo*, 87.

Infine riporto un testo in cui Galileo, per bocca di Sagredo, esprime, ironicamente, la forza dell'immaginazione nel *topos* dell'opera d'arte che non solo pareggia⁷⁵ la realtà, ma la prevede e la supera generando il sentimento della paura: «Questi tali mi fanno sovvenire di quello scultore, che avendo ridotto un gran pezzo di marmo all'immagine non so se d'un Ercole o di un Giove fulminante, e datogli con mirabile artificio tanta vivacità e fierezza che moveva spavento a chiunque lo rimirava, esso ancora cominciò ad averne paura, se ben tutto lo spirito e la movenza era opera delle sue mani; e 'l terrore era tale, che più non si sarebbe ardito di affrontarlo con le subbie e 'l mazzuolo»⁷⁶.

In conclusione la teologia potrebbe mantenere un approccio che tenga conto della dimensione immaginativa tanto più che viene criticata di insistere eccessivamente sull'aspetto razionale. Infatti la fede si basa su una narrativa del segno, sulla metafora, sul simbolo e sulla parabola che è in linea con una tendenza del pensiero postmoderno di riscoprire l'umanità trascurata dalla modernità. L'immaginazione rappresenta uno di questi aspetti trascurati per il fatto che in passato è stata associata all'illusione e alla fantasia⁷⁷.

I.5. Quale relazione vi è tra le discipline?

Nella dedica «Al discreto lettore», Galileo spiega i tre passi della sua opera sulla mobilità della Terra con l'aggiunta di alcune digressioni «non meno curiose del principale argomento»⁷⁸ che spaziano tra i vari saperi del tempo.

Allora può essere utile leggere il *Dialogo* secondo la prospettiva delle diverse discipline: l'aritmetica, la geometria, la fisica⁷⁹, l'astronomia⁸⁰, la filosofia aristotelica e la teologia⁸¹ domandandoci quale relazione è possibile individuare tra di loro.

⁷⁵ *Dialogo*, 358.

⁷⁶ *Dialogo*, 137.

⁷⁷ M.P. Gallagher, Retrieving imagination in theology, *The critical spirit theology at the crossroads of faith and culture* (ed. A. Pierce / G. Smith), Dublin 2003, 201.

⁷⁸ Cfr *Dialogo*, 30.

⁷⁹ Anche se alcuni autori sminuiscono il *Dialogo* come un libro di fisica occorre osservare che il secondo giorno è principalmente dedicato al moto relativo, alla conservazione del moto e alla composizione dei moti. Cfr S. Drake, The organizing theme of the Dialogue, in *Giornate Lincee indette in occasione del 350° anniversario della pubblicazione del «Dialogo sui due massimi sistemi» di Galileo Galilei*, Roma 1983, 103. Anche Cfr L. Sosio, *Galileo e la cosmologia*, introduzione a G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Milano 1970, LXXII.

⁸⁰ Certo il *Dialogo* non è un libro di astronomia nel senso che non espone un sistema planetario, ma in esso Galileo usa quarantacinque pagine, circa il 10% del libro, per rifare i calcoli relativi alla posizione della stella nuova del 1572 a sostegno della cosmologia copernicana e contro la tesi di incorruttibilità del cielo.

⁸¹ Il *Dialogo* non è un opera di teologia, ma riprende temi teologici, per cui sembra opportuno usare il termine teologia piuttosto che fede, anche se la fede vi è compresa.

Nella prima giornata, Galileo, dopo aver trattato del mondo e dei moti naturali, propone l'identità tra le conoscenze matematiche, la geometria e l'aritmetica, e la conoscenza di Dio. Per Galileo l'uomo conosce poche proposizioni, ma quelle poche può afferrarle con la stessa «certezza obiettiva»⁸² con le quali le conosce Dio poiché «arriva a comprenderne la necessità, sopra la quale non par che possa esser sicurezza maggiore». Nel '600 ciò significava, secondo le parole dell'allievo N. Aggiunti, aprire la strada verso il diritto «[...] alla vera e libera condotta razionale del filosofare», ossia un sapere autonomo distinto dall'autorità della fisica aristotelica e dalla autorità ecclesiastica che l'appoggiava. Riprendendo M. Gentile, non appare giustificato interpretare il brano del *Dialogo* come una «attuazione del razionalismo illuministico». Primo perché la conoscenza di Dio è diversa da quella umana, sia quantitativamente che qualitativamente. Poi perché Galileo non estende all'uomo l'atteggiamento matematico che ritiene essere opera del «sapere divino, infinite volte infinito»⁸³.

Oltre questa tendenza a distinguere è possibile individuare una seconda tendenza a unire la geometria a un contenuto empirico, ossia tentare di spiegare l'esperienza con la geometria e, più in generale, con un progetto teorico. E' un processo simile che ha condotto alla nascita della scienza moderna.

Quindi Galileo, da un lato, distingue la nuova scienza dalla fisica aristotelica che non reggeva il confronto con le nuove scoperte, dall'altro unisce la geometria, l'aritmetica e la fisica⁸⁴ la cui interazione dischiuderà i suoi frutti con la teoria della relatività generale, quando A. Einstein dimostrerà che la gravitazione non è azione che agisce sulle masse, ma è dovuta alla curvatura dello spazio indotta dalla presenza della massa. Ossia, le caratteristiche geometriche dello spazio-tempo determinano la natura dei processi fisici e le proprietà del campo gravitazionale.

A questo punto sembra appropriata la proporzione secondo cui l'assegnare alla fisica un proprio *status* distinto dalla teologia e dalla filosofia dominante appariva nel Rinascimento così attraente, come oggi è attraente per i fisici l'idea della GUT (Grand Unified Theory)⁸⁵.

Il discorso sulla filosofia lo limitiamo ad alcuni cenni sull'antiaristotelismo⁸⁶, uno dei temi principali che percorre l'intero *Dialogo* e che s'incontra già nell'introduzione quando Galileo tratta di: «[...] alcuni che, di professione Peripatetici, ne ritengono solo il nome, contenti, senza passeggio, di adorar l'ombra, non filosofando con l'avvertenza propria, ma con solo la memoria di quattro principii mal intesi»⁸⁷.

⁸² *Dialogo*, 129.

⁸³ *Dialogo*, 128.

⁸⁴ Cfr *Dialogo*, 229.

⁸⁵ Życiński, *The idea of unification* 3.

⁸⁶ M. Gentile, L'antiaristotelismo di Galileo nel *Dialogo*, in *Giornate Lincee...*, 121-128.

⁸⁷ *Dialogo*, 30.

Galileo è, riguardo all'aristotelismo, frequentemente polemico, come per esempio quando Simplicio è definito «non intelligente»⁸⁸, oppure «uomo di somma ingenuità e spogliato in tutto e per tutto di malignità»⁸⁹. Egli a volte distingue Aristotele dall'aristotelismo anche se non lo sottrae alle critiche, come nel seguente testo: «Non domando de i Peripatetici, domando d'Aristotile medesimo»⁹⁰, che coinvolgono la dottrina aristotelica, sia per la sua teoria dei movimenti - per Galileo il solo moto naturale è quello circolare - sia per la scelta del procedimento matematico come procedimento dimostrativo. Nella prima giornata, infatti, Galileo sostiene, contro Aristotele, che nelle prove naturali si deve ricercare la dimostrazione matematica al punto che giunge ad affermare che «[...] non si può filosofare in natura senza geometria»⁹¹. La certezza che Galileo pone nella matematica e nella geometria lo allontanano dall'aristotelismo e lo avvicinano al platonismo⁹².

Per quanto riguarda la teologia risulta che, da una parte, Galileo non teme di nominare Dio nella scienza, contro l'ipotesi positivista e dall'altra, evita di «mescolare»⁹³ la Scrittura con la fisica. Infatti egli si riferisce costantemente a Dio creatore e conservatore dell'universo anche nei discorsi di Salviati (cioè Galileo).

In secondo luogo la teologia, strettamente legata alla filosofia aristotelica, va in crisi per le nuove osservazioni astronomiche. Il principio aristotelico secondo cui *omne agens agit propter finem* è stato usato da Simplicio sia per criticare le osservazioni astronomiche⁹⁴, sia per mettere in crisi l'idea di un Dio provvidente⁹⁵, ma Galileo sembra fare un uso accorto delle nuove scoperte, distinguendole dal principio aristotelico e sostenendo costantemente la presenza di un Dio creatore.

Quindi si può sostenere che l'approccio di Galileo alle discipline riflette l'atteggiamento della sua coscienza. A questo scopo può essere utile riportare un passo in cui Lonergan distingue la coscienza indifferenziata e differenziata: «La coscienza indifferenziata è globale; è insieme intellettuale, morale e religiosa [...]. La coscienza differenziata [...] è il risultato precisamente di questo processo di distinzione, specializzazione e, alla fine, di integrazione»⁹⁶.

⁸⁸ *Dialogo*, 312.

⁸⁹ *Dialogo*, 300.

⁹⁰ *Dialogo*, 348.

⁹¹ *Dialogo*, 227, 229, 251, 256.

⁹² Il platonismo di Galileo è uno dei temi più controversi. Esso si può incontrare, oltre che nella sua persuasione della superiorità del discorso matematico, anche nella teoria dell'anamnesi secondo cui la verità non si attinge uscendo dalla coscienza, ma ricercando e ricordando in essa quello che vi era contenuto.

⁹³ Cfr *Dialogo*, 384. Tuttavia quando Galileo affronta il tema della cosmogonia sembra che Dio non sia solo creatore, ma che intervenga nel moto dei pianeti.

⁹⁴ *Dialogo*, 394.

⁹⁵ *Dialogo*, 394-395.

⁹⁶ Lonergan, *Ragione e fede* 142.

Allora la coscienza di Galileo appare differenziata poiché nella sua ricerca egli sa distinguere e integrare scienza e fede.

Infine ritengo importante far osservare come Galileo riesca a descrivere, in forma poetica, una concezione scientifica, quella dell'unità dei fenomeni celesti e terrestri,⁹⁷ mediante l'immagine dello scambio di luminosità tra la Terra e la Luna: «[...] sí come la Luna gran parte del tempo supplisce al mancamento del lume del Sole e ci rende, con la riflessione del suo, le notti assai chiare, cosí la Terra ad essa in ricompensa rende, quando ella n'è piú bisognosa, col rifletterle i raggi solari, una molto gagliarda illuminazione, e tanto, per mio parere, maggior di quella che a noi vien da lei, quanto la superficie della Terra è piú grande di quella della Luna»⁹⁸.

Dunque è possibile individuare diversi atteggiamenti di fondo nel porre in relazione le varie discipline. Da un lato, c'è la tendenza a integrare matematica e fisica⁹⁹ e a mantenere una componibilità tra concezione scientifica e fede¹⁰⁰, e dall'altro invece c'è una forte aspirazione della fisica galileiana a distinguersi da quella aristotelica e ad acquistare una propria autonomia che, come abbiamo visto, non comporta metterla in conflitto con la fede. Se si potesse sintetizzare con uno enunciato si potrebbe dire: «Senza separazione e senza confusione»¹⁰¹.

I.6. Descrizione dell'interazione tra l'autorità scientifica e religiosa

Il tema dell'autorità è vasto e delicato per cui ho focalizzato l'attenzione solo su un brano interessante, posto al termine della prima giornata, che ci può aiutare a comprendere il pensiero galileiano sulla relazione tra autorità scientifica e religiosa. Nel passo qui riportato, Galileo uguaglia la conoscenza matematica alla conoscenza divina, passo che l'inquisizione ha interpretato come il «corpo del delitto»: «Però, per meglio dichiararmi, dico che quanto alla verità di che ci danno cognizione le dimostrazioni matematiche, ella è l'istessa che conosce la sapienza divina; ma vi concederò bene che il modo col quale Iddio conosce le infinite

⁹⁷ T.S. Eliot, a proposito del fondersi insieme della filosofia e della poesia, dice che «Senza dubbio la fatica del filosofo, dell'uomo che cerca di trattare idee pure, e la fatica del poeta, che può essere quella di realizzare le idee, non si possono sostenere contemporaneamente. Ma questo non significa negare che la immaginazione visiva poetica possa essere in certo senso filosofica. Il poeta può trattare i concetti filosofici, non come materia di discussione, ma come materia di visione» T.S. Eliot, *Opere 1904-1939*, Milano 2002, 419.

⁹⁸ Cfr *Dialogo*, 92.

⁹⁹ Życiński, *The idea of unification* 3.

¹⁰⁰ Gentile, *L'antiaristotelismo di Galileo* 126-127.

¹⁰¹ Questa formula è applicata nel concilio di Calcedonia alle due nature di Cristo. Cfr H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 302.

proposizioni, delle quali noi conosciamo alcune poche, è sommamente più eccellente del nostro, il quale procede con discorsi e con passaggi di conclusione in conclusione, dove il Suo è di un semplice intuito»¹⁰².

L'autore promuove la matematica a una forma di conoscenza vera al pari della conoscenza divina ma con una differenza sostanziale: mentre Dio ha una conoscenza immediata, completa e profonda, l'uomo conosce solo una piccola parte che deve conquistarsi con innumerevoli passaggi successivi.

L'inquisizione ha letto in questo brano il tentativo di liberare la matematica dall'autorità per prepararla «alla vera e libera condotta razionale del filosofare»¹⁰³ come asseriva Niccolò Aggiunti, allievo di Galileo.

Oggi è comunemente accettata l'autonomia tra l'autorità religiosa e scientifica, ma ci troviamo in una situazione opposta, quella di riallacciare una riflessione sulla loro interazione. Considerando la comprensione sempre più profonda delle rispettive discipline, competenze e limiti, occorre approfondire le domande che riguardano entrambe.

E' interessante a riguardo la lettera che Giovanni Paolo II ha scritto al Direttore della Specola Vaticana, G. Coyne, il 1 giugno del 1988: «Per essere più chiari, sia la religione, sia la scienza devono conservare la loro autonomia e la loro distinzione. La religione non si fonda sulla scienza né la scienza è un'estensione della religione. Ciascuna ha i suoi principi, il suo modo di procedere, le sue differenti interpretazioni e le proprie conclusioni. [...] Mentre religione e scienza possono e debbono ciascuna appoggiare l'altra come dimensioni distinte della comune cultura umana, nessuna delle due dovrebbe pretendere di essere il necessario presupposto per l'altra»¹⁰⁴.

Dunque accettata la reciproca autonomia tra scienza e religione, Giovanni Paolo II suggerisce, come luogo di incontro la «comune cultura umana» dove nessuna delle due dovrebbe presumere di essere la necessaria supposizione per l'altra. Simile alla posizione di Galileo che, nella dedica al *Dialogo*, invita ad «alzar gli occhi»¹⁰⁵ verso il libro della natura¹⁰⁶ che può mostrare, più di altre conoscenze, l'opera del suo autore.

¹⁰² *Dialogo*, 129.

¹⁰³ *Dialogo*, 335-337.

¹⁰⁴ Giovanni Paolo II, *Lettera al Direttore della Specola Vaticana* 2214-2215.

¹⁰⁵ *Dialogo*, 27.

¹⁰⁶ Che Dio si rivela all'uomo in due libri: quello della natura e la Sacra Scrittura, è simbolo medievale ripreso sia da Campanella che da Pico della Mirandola i quali, però, li hanno collocati in opposizione. Cfr *Dialogo*, 113.

Conclusioni

Il *Dialogo* si è rivelato uno scrigno ricco di contenuti, di molti registri di comunicazione, quello tecnico, scientifico, filosofico, polemico, ma anche quello dell'esperienza, del racconto, del mito, della poesia ed è proprio questa l'atmosfera che lo ha reso particolarmente adatto alla ricerca di una «comune cultura umana» capace di divenire luogo di una rinnovata integrazione tra scienza e fede. Ecco i contributi più importanti.

Nel primo paragrafo i temi esistenziali dell'amicizia, del gusto di discorrere insieme, dello sconforto prodotto dalla scoperta di una novità, della gioia, dell'ironia, del rammarico, del conflitto interiore che nasce dal cambiare opinione, della fede in un Dio che si occupa delle cose umane, del cantare la gloria di Dio, sono stati il terreno del comune interrogarsi della scienza e della fede. Non solo l'aspetto razionale, ma il considerare che esso è impastato di un comune sentire che accompagna, indirizza e libera la razionalità della scienza senza per questo allontanare dalla fede.

Nel *Dialogo* il tema difficile della ricerca della verità ha trovato diversi piani di espressione: quello gnoseologico, metafisico ed esistenziale in cui è possibile individuare alcuni punti d'incontro tra la scienza e la fede:

1) Galileo sostiene la tesi tomista che due verità non possono darsi, ma una verità si accorda all'altra e tutte le verità cospirano a «rendersi inespugnabili». La scienza e la fede non possono contraddirsi, ma ricercare un punto d'incontro.

2) L'esperienza della gioia, della soddisfazione, della felicità quando si trova quello che si cercava, è comune sia al percorso scientifico sia al cammino di fede.

3) Dio rimane il fondamento della verità che l'uomo ricerca con deboli discorsi nella natura. Il discorso sulla verità scientifica, per quanto possa progredire, non può rispondere alla profonda sete di senso dell'uomo, scienza e fede si arricchiscono a vicenda.

Nel terzo paragrafo si è sottolineato come Galileo avesse colto i principi presenti in natura, ossia un ordine che è creato, determinato e conservato da una Mente divina; come Galileo avesse espresso una coscienza differenziata, capace di distinguere tra la ricerca fisica e religiosa. L'uomo non può ergersi ad una conoscenza onnicomprensiva, ma può avvicinarsi al mistero di Dio nel cogliere le proporzioni della natura. Nel discorso scientifico rimane importante non escludere il senso del trascendente altrimenti si rischia l'eterno precipitare. Se togliamo Dio tutto diventa possibile.

A riguardo il card. Carlo M. Martini, nella «Cattedra dei non credenti» aveva organizzato un incontro con Umberto Eco. Il tema era questo: «Quali ragioni dà del suo agire chi intende affermare e professare principi morali che possano richiedere

anche il sacrificio della vita, ma non riconosce un Dio personale? Dove trova il laico la luce del bene?»¹⁰⁷. Martini aggiungeva: «So che esistono persone che, pur senza credere in un Dio personale, sono giunte a dare la vita per non deflettere dalle loro convinzioni morali. Ma non riesco a comprendere quale giustificazione ultima diano del loro operare»; e soprattutto come «la morale laica possa risultare convincente per le grandi masse umane». Insomma, «l'etica ha bisogno della verità», per avere una fondazione ferma, sicura, che dà speranza anche al di là della morte; e questa può essere solo trascendente, oltrepassa l'uomo limitato, debole e peccatore che tutti conosciamo e tutti noi siamo.

Nel quarto paragrafo si sono incontrati alcuni dei significati che Galileo assegna all'immaginazione (il termine ricorre nel *Dialogo* almeno cinquanta volte): il ricordare, il comporre, l'idealizzare, l'essere il luogo d'incontro tra l'aspetto epistemologico e il piano emotivo e spirituale. Infatti Galileo usa l'immaginazione per comporre i suoi esperimenti mentali,¹⁰⁸ e allo stesso tempo egli comprende che l'immaginazione apre alla bellezza di un ordine. La scienza rivela un ordine esteriore, l'arte, mediante l'immaginazione, ha la forza di far aprire il cuore alla lode o alla paura, per cui rivela un ordine interiore; ma sia l'ordine esteriore che quello interiore rivelano aspetti misteriosi all'uomo.

Nel quinto paragrafo si è trattato come Galileo si avvicina alle varie discipline: la filosofia, la teologia, fisica. Egli distingue la fisica dalla filosofia aristotelica, ma unisce la geometria alla fisica alla ricerca di una rinnovata integrazione tra scienza e fede.

Infine nell'ultimo paragrafo, una volta accettata la reciproca autonomia tra scienza e religione, si rimarca il valore della «comune base umana» come via d'interazione tra scienza e fede.

Il *Dialogo*, dunque, si presenta come un mare che riversa sulla riva le sue onde: i temi ritornano periodicamente in diverse forme e con diversa intensità generando una lunga tradizione di riflessione che si rinnova secondo i tempi, ma non senza un significato, senza una direzione. Anzi Galileo sostiene il principio *omne agens agit propter finem*¹⁰⁹, principio di senso comune esercitato dalla persone di fede e di scienza, come S. Tommaso nella *Summa theologiae*, S. Agostino nelle Confessioni e da S. Ignazio negli *Esercizi Spirituali*. Vale anche oggi tale principio? L'aver avvicinato Galileo all'intelligenza di B. Lonergan, filosofo e teologo, è stato importante per gli strumenti che suggerisce. Per Lonergan, Galileo aveva una coscienza differenziata¹¹⁰ che a mio avviso si applica sia al principio di causalità, sia all'interazione tra scienza e fede distinguendo e integrando. Infatti Galileo invita ad evitare un' indiscriminata

¹⁰⁷ C.M. Martini, *In cosa crede chi non crede?*, Liberal, Roma 1996, 143.

¹⁰⁸ Probabilmente Galileo, insieme ad Einstein, è tra i più famosi maestri nell'escogitare esperimenti mentali.

¹⁰⁹ Tommaso D'Aquino, *Summa theologiae*, I^a-II, q. 94.

¹¹⁰ B. Lonergan, *Il metodo in teologia*, Brescia 1975, 275.

applicazione del principio di causalità e lo integra con l'azione di Dio che continua a provvedere alle cose umane. Dunque quale via d'interazione tra scienza e fede? Sintetizzando si potrebbe sostenere che in un contesto di una «comune cultura umana» risulta possibile che l'aspetto scientifico si integri con l'esperienza di fede senza confusioni e alla ricerca di quella esperienza del gustare le cose interiormente¹¹¹ e che ci fa esclamare: «[...] lasciatemi il gusto di mostrarvi come a questo primo cenno ho penetrato la causa di un accidente al quale mille volte ho pensato, né mai l'ho potuto penetrare»¹¹².

¹¹¹ Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali* 15.

¹¹² *Dialogo*, 30-31.

THE PERSONALISTIC VIEW OF EDUCATION IN THE PHILOSOPHY OF J. MARITAIN

PAVOL DANCÁK¹

ABSTRACT: Thanks to his freedom, man is able to learn, and on the basis of knowledge, he is free to make decisions. Human life seems to be a dynamic process where everything is revealed. It is also obvious that man is responsible for his actions, but while he is still alive, he is always able to correct his wrongdoings. It is this dynamics of human life that prevented J. Maritain from limiting education only to school and youth, which received his special attention, as he understood it in the wider culture-forming sense.

Keywords: Jacques Maritain, the purpose of education, the educational environment.

REZUMAT: Viziunea personalistă asupra educației în filosofia lui J. Maritain. Datorită libertății sale, omul este capabil să învețe și, pe baza cunoștințelor sale, este liber să ia decizii. Viața umană pare un proces dinamic în care totul este revelat. Este de asemenea evident că omul este responsabil pentru acțiunile sale, dar atâta timp cât trăiește poate oricând să își corecteze greșelile. Această dinamică a vieții umane l-a oprit pe J. Maritain să limiteze educația la școală și la tinerețe, care se bucură de o atenție deosebită, el înțelegându-o în sensul mai larg al formării culturale.

Cuvinte cheie: Jacques Maritain, scopul educației, mediul educațional.

Introduction

Personalism emerged as a response to a crisis of Western society which acquired its economical shape in the 1920s and 1930s. This crisis, a symptom of deeper causes, had gigantic consequences. As its later development demonstrated,

¹ Department of philosophy and religion University of Prešov, Greek-Catholic Theological Faculty. Mail: pavol.dancak@unipo.sk

the crisis was predominately a crisis of values. The crisis cultivated the spirit that takes place in the process of education.² Maritain perceived a threat to man in his philosophical reflection, and he saw the solution of integral education, which rejects the headless implementation of reformed pedagogical theories in schools. He reflected that man is educated and at the same time educates in the concrete areas of family, school, state and church.

Man, thanks to freedom can know, and on the basis of his knowledge, he can freely choose. Human life appears as a dynamic process, in which is all open. At the same time, it is clear that man carries responsibility for his decisions, but as long as he lives he can still correct his transgressions. This dynamic of human life is the reason J. Maritain does not limit education to school and youth, to which he pays special attention, but he perceives it in the broadest sense of culture forming.

Homo educans et homo educandus

Jacques Maritain (1882 – 1973) was a French philosopher and student of Henri Bergson and Léon Bloy. He is one of the most prominent representatives of Neo-Thomistic personalism. In his work *Education at the Crossroads* (1943) he deals with the issue of education in connection with the nature and purpose of a human being in the context of a rapidly developing civilisation and the education system. He starts his philosophical reflection on education by searching for the answer to the basic question: “Why is it possible to educate man?”. Naturally, this starting point leads him to the issue of anthropology. Man is perceived as a prospective being that can, as well as must, stay up-to-date; thus, education is not only possible but also necessary. The development of human being is influenced by nature, as well as culture. In the personalistic philosophy inspired by Christianity, Maritain claims that it is necessary to develop one's upbringing on the basis of the personalistic theory of man and integral philosophy of education.³

Neo-Thomistic personalism draws a distinction between personality and individuality, while it refuses to reduce man as a person to a mere individual. As an individual, man would expose himself to the danger of locking himself in radical solitude, which would make him incapable of communication with others.⁴ The person represents autonomy in the authentic sense of the word. S/he is a carrier of a divine sign, as well as being something where spiritual and moral realities of the world

² M. Valčo, Rethinking the role of Kierkegaard's 'authentic individual' in liberal capitalist democracies today, *European Journal of Science and Theology* 11, 5, 2015, 129-139.

³ Cf. J. Maritain, *Education at the Crossroads*, New Have: Yale University Press, 1943, 41.

⁴ Cf. H. Hrehová, Jacques Maritain, in: A. Remišová, *Dejiny etického myslenia*, Bratislava: Kaligram, 2008, 471 - 482.

are established. The person is not a part of universe, but s/he is incomprehensible and indestructibly singular. This transcends the world, not only in moral, but also in ontological sense. The person is the most perfect thing in the entirety of nature (S. Th. I, q.29, a.3). The name *individual* refers to every entity which is unity in itself at a higher level. Such a type of unity does not relate only to man, but also to all living organisms. Aristotelian – Neo-Thomistic metaphysics makes it possible to explain the connection between matter and the individual. Matter is a principle of individualisation and thus also of division. Therefore, individuals are perceived as material individuals, parts of the universe, something unique but still just scattered, meeting places of psychic, ethnic, atavistic, inherited, economic, historical and other powers as well as influences.⁵ Personality is the subsistence of the soul, and the individual is matter. As persons are free, individual people are determined by manifold conditions. Maritain recognizes that due to the absence of reflection of man as a person, naturalistic as well as scientific understanding of man does not offer sufficient foundations for education. Degradation of man to the individual has despotic consequences which in modern thinking have three distinctive forms: the monarchy of Hobbes, the democracy of Rousseau, and the divine state of Hegel. The philosophical anthropology has a crucial impact on profile, methods, and objectives of pedagogy. It can be also illustrated on the philosophical conceptions of man established by J.J. Rousseau, I. Kant or F. Nietzsche.

Maritain distinguishes three intermingled connotations of the term *education*. In the widest sense, education is a directed dynamic development through which man shapes his own self. In the narrow sense, education is the formation of children and youth through adults. Finally, in its strictest sense, education refers to the school system.⁶ He distinguishes three levels of education: primary education, secondary education, and higher education. These levels correspond not only with the natural chronological stages of the evolution of young people, but also with three different and qualitatively determined stages of psychological and noetic development.⁷

The precondition of a successful education is the adequate knowledge of the subject. However, it is even more important to know the personality of a student. Maritain considers education to be art and wisdom, rather than a summary of memorized knowledge.⁸ Due to its similarly helpful character, Maritain sees the closest analogy to teaching in medicine.⁹ Modernisation and technicization of the

⁵ Cf. J. Letz, *Personalistické metafyziky*, Trnava: Typi Universitatis Trnaviensis, 2006, 100.

⁶ Cf. J. Maritain, *Pour une philosophie de l'éducation*, Paris : Fayard, 1959, 18.

⁷ Cf. A. Rajský, *Univerzitné vzdelávanie v koncepte integrálneho humanizmu Jacquesa Maritaina*: <http://pdfweb.truni.sk/konferencie/evsu/sekcia2/Rajsky.pdf> (10.2.2015)

⁸ Cf. Maritain, *Pour une philosophie* 19-30.

⁹ Cf. J. V. Schall, *On the Education of Young Men and Women*:

<http://www.catholiceducation.org/articles/education/ed0059.html#text4> (10.2.2015)

educational process plays only an auxiliary role in the art of education. Education cannot be replaced by “educational technology” – audio-visual means, computers, and attractive libraries. Even if the modern didactic means are really helpful in modern pedagogy, they do not replace the personality of a teacher and personal relationship to the student. Only a good person who seeks awakening and development of humanity in his student can be a good teacher. Knowledge which a teacher shares with young people is not the same as quantitatively over-equipped knowledge passed to adults. It is knowledge that can be revived from the inside and improve the original universe of thinking which is so natural for an adolescent or child. It is a very specific quality of knowledge which is adjusted by the recipient and reaches its own perfection in the particular stage of their development. It is not that kind of knowledge that, in the case of further development, expands to such an extent that it reaches the parameters of science. The role of the teacher is to constantly appeal to intelligence and the free will of young people. Primary, as well as secondary, education should, above all, secure education for life, in its whole depth, width and diversity, even before man enters the “state of adulthood,” when he is able to freely decide upon his own specialisation. According to Maritain, early specialisation prevents full expansion of human possibilities and thus presents a certain form of violence.¹⁰

The Purpose of Education

Maritain divides various conceptions of educational methods into two groups: traditional and liberal. Traditional methods go back to Plato. They emphasize the status of the teacher and unconditional obedience. Liberal methods warn against limiting the freedom of the student through great amount of restrictions. Maritain approaches both groups selectively and looks for his own solution. He appreciates the merits of modern pedagogy (J.H. Pestalozzi, J.J. Rousseau, and I. Kant) and its orientation towards a person being educated, who is a determining factor of upbringing, and whose activity plays a crucial role in the successful upbringing.¹¹ Maritain notices that traditional education did not always reflect individuality and personality; it was often merely routine. Even if obedience and the teacher’s authority are necessary, they represent just secondary factors in pedagogy. Considering the liberal conception, Maritain sees the main imperfection in the unclear definition of the term *freedom*. He emphasizes that freedom is not just some spontaneous human reflex, but, as a part of the process of shaping man's personality, it must be rooted in higher spiritual values.¹² While the liberal conception puts the main stress on a

¹⁰ Cf. Maritain, *Education* 33.

¹¹ Cf. S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin : RW KUL, 1992, 48.

¹² Cf. Maritain, *Pour une philosophie* 49-52.

student's autonomy, the traditional education focuses on heteronomy. The actual solution can be found in educational holism, which harmoniously combines the activities of the educator and the educated. This approach makes it possible to avoid dangerous extremes, which, in the case of a rigorous education, may lead to the objectification of the pupil, and in the case of an extremely liberal education, to egoism. The solution to the dilemma between heteronomy and autonomy is the maturity of man, which is connected with acceptance and realisation of spiritual values. The goal of education is the fullness of mankind. Since such a goal requires constant effort, Maritain combines education with self-education. According to him, it is necessary to complete education "from the outside" with self-educational efforts during the entirety of one's life, with morality and religion playing a significant role.¹³

J. Maritain claims that the main task of the philosophy of education is to set the goal of education. In his contributions to personalism, he offers two basic goals of education: the shaping of personality and preparation for social life. These goals are complementary because only correct development of personality may lead to integration into society. Therefore, the goal of education is shaping the educated so as to lead him to an active approach to life.¹⁴

Maritain accepts the role of higher values which focus on the truth, while he warns against extreme intellectualism which leads to one-sided development of man. The truth is to a great extent a matter of intuition, internal experience and worldly wisdom.¹⁵ Maritain follows Aristotle who said that knowledge will not make us virtuous (1105b2) and claims that education alone does not determine integral development, character and the moral sensibility of a human being. Science without conscience changes man into a spiritual ruin. Axiological emptiness inevitably leads to chaos in human life and eventually causes a loss of faith in the meaning of life. Maritain believes that man is raised through the implementation of higher values, such as truth, goodness, friendship, love, self-sacrifice, tolerance, brotherhood, etc. This wide range of values is a pre-condition for a holistic, integral upbringing. The mentioned values integrate the person and give meaning to his/her life, as well as stimulate him/her to activity. Among the values, a special role is played by love, which appears in many forms. The lack of love provokes egoistic approaches and aggression. Love shapes man internally and enables him to adopt a pro-social stance. Love protects against anarchy as well as against acceptance of totalitarian social manners and structures.¹⁶

¹³ Cf. Maritain, *Pour une philosophie* 184.

¹⁴ Cf. Maritain, *Education* 50.

¹⁵ Cf. Maritain, *Education* 46.

¹⁶ Cf. Maritain, *Education* 53-56.

Maritain connects the personal maturity of man with the idea of internal freedom. He distinguishes freedom of choice and autonomy.¹⁷ Freedom of choice is an essential privilege of every person and represents natural equipment of its personality. Autonomy is a result of the internal work of man. The educational goals also include the abilities to gain, protect and practise internal freedom. While mature internal freedom leads man to obedience and self-sacrifice, lack of it leads him to slavery.¹⁸ Man associates freedom with the idea of emancipation, but emancipation can be interpreted correctly as well as incorrectly. True freedom is not limited only to the economic and political sector, but it also applies to the internal spiritual life of man and his relation to God as the source of good and love. Maritain argues that there is no freedom without and against God. The authentic liberation is achieved through spiritual union with God.¹⁹

The aim of an integral education is the preparation of man for life in society. Man is a social being and belongs to various social groups (family, school, work, profession, nation, politics, religion, etc.). His upbringing must reflect humanity's social character and lead children, as well as youth, to cooperate with others. Maritain rejects individualism and sociologism.²⁰ Extreme individualism minimizes the role of man's social bonds and his responsibility towards others. Maritain perceives freedom in an abstract and unilateral way. Correctly interpreted freedom is responsible freedom which does not collide with the requirements of social life. For the sake of social life, a spiritually mature man freely chooses necessary constraints. From the personalistic point of view, social life does not represent a threat to the person, but social relations rather enrich and add to the integrity of the person. The threat to man and his freedom comes from some sociologic concepts of social life.²¹ Maritain warns against collectivism which assigns the full right to the community in the axiological sphere. Utilitarianism and pedagogic pragmatism lead to an upbringing which ignores the internal needs and individual aspirations of man. The purpose of social life is not restriction but the development of human beings. The dynamic character of social life requires continual adaptation of changing human relations which causes momentary tensions between an individual and community, but it does not represent denial of individual freedom. According to Maritain, an adequate upbringing is mostly threatened by various anthropologic deviations, an absence of the goal of education, wrongly understanding the goal, pragmatism, sociologism, intellectualism and voluntarism.²²

¹⁷ Cf. Maritain, *Education* 159-172.

¹⁸ Cf. Maritain, *Pour une philosophie* 52-54.

¹⁹ Cf. Maritain, *Education* 176-178.

²⁰ Cf. Maritain *Pour une philosophie* 31-34.

²¹ Cf. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina* 51.

²² Cf. Maritain, *Pour une philosophie* 17-39.

The Educational Environment

Personalistic, as well as integral education, presupposes pluralism of educational factors. Maritain accepts the necessity of cooperation of family, school, youth organizations, state and religious groups. These factors must be complementary in order to secure the increase of the common good as the good of all people. The most important role is played by the family and the school. The state, as well as the Church, cannot substitute their function.

The family represents the first natural educational environment. In the family, man experiences his first joy, suffering, desire to work, as well as refining the ability to give. The function of the family is twofold: biologically-creative and psychologically-educational. The natural unity of these two functions has an exclusively positive impact on the children, as well as on the parents. The first experiences of man have long-lasting effects on him. Therefore, the good or bad example of parents accompanies man for his whole life. As a result, Maritain considers the moral education of children to be the special role of the family.²³ The basic justification of the exclusive position of the family is love which makes man capable of internal acceptance of values and leads him to respect towards ethic standards. It is impossible to talk about education without authentic conjugal and parental love. Love is not a matter of training or learned science, love is a gift – from man or God.²⁴ Love in the family has different forms: conjugal, parental, filial and fraternal. Moreover, the variety of educational suggestions from the father and mother and other relatives are also important. Their roles are different, but they emotionally and spiritually enrich the child. Family love is a prototype of any love as a social life stance. Considering religion, it has a significant position in the family²⁵ because love is from God, and it is love to God that creates an atmosphere for the integral education of man.²⁶ Integral humanism is theocentric humanism which respects the freedom of man, as well as transcendent grace, because it is grace that unifies the people with God. The Biblical message is a message of salvation, which is meant for a specific person living in history and in this history man should testify about the transcendent world where he belongs.²⁷ The family may be subject to various deviations. Maritain warns against an overt authoritative approach by parents and against the neglecting of their responsibilities (economical, social, educational, etc.). He recommends the purposeful deepening of family relations, because family breakdown leads to demoralization and subjectivity of upbringing.²⁸

²³ Cf. Maritain, *Pour une philosophie* 118-120.

²⁴ Cf. Maritain, *Education* 117-121.

²⁵ Cf. P. Tírják, *Pastoračná odpoveď Cirkvi na súčasnú krízu manželstva*, Kraków: WN PAT, 2008, 55.

²⁶ Cf. Maritain, *Pour une philosophie* 120.

²⁷ Cf. Maritain, *Křesťanský humanismus*, Praha: Universum, 1947, 254.

²⁸ Cf. Maritain, *Pour une philosophie* 42.

The second important educational environment is the school. Maritain warns parents, as well as society, that they cannot leave their child's complete education up to the school. Education lasts one's entire life, and school is only partially involved in this lifelong process.²⁹ Although school education can prepare man for self-education, real educators of humankind are saints and martyrs. An essential part of school life is education which has to be based on the truth.³⁰ However, the development of the intellect is not the only task of the school. Since man combines in himself intellect and will, both elements should be an object of educational care. The school should educate the whole man. A significant role belongs to ethics and formation of character, as well as man's will. Nevertheless, Maritain does not consider moral formation to be a proximate goal of school education, but he emphasizes its significance in school through education and the creation of a personalistic relationship between the teacher and pupil.³¹ The pupil cannot be understood passively or instrumentally. The respect for dignity and autonomy is a right of every person, thus also of the pupil. The natural activity of the mind and the work of intellectual knowing of those who learn are dynamic factors of education. However, the main agent and primary dynamic factor of education is a vital principle which is possessed by the educated subject. Working on this pedagogic assumption, Maritain refuses education through punishment, as well as irresponsible permissivism, because, even if the teacher is only "a collaborator of nature," he is also an essential moral authority and a positive leader. The result of education shall be a man who is "*happy to live*" because he feels respected in his own personality, he is integrated into a human community which does not oppress him, and because he can fulfil his own aspirations for the truth and a tendency to the good.³²

In his essays on education, Maritain also deals with the issue of the relationship between school and state. As a follower of personalism, he advocates plurality of schools that is possible only in the structure of a democratic state which respects the autonomy of its citizens, their social, political, ideological and religious views.³³ The education system within the state is obliged to educate people to social-political life, but it does not imply instrumentalisation of the school through the state. School cannot be seen as a means of protecting the existing political situation, nor can it be a tool of social revolution. Its aim is to create an attitude of responsibility for social life in its various sectors and manifestations.³⁴

²⁹ Cf. Maritain, *Education* 51.

³⁰ Cf. Maritain, *Pour une philosophie* 43-44.

³¹ Cf. Maritain, *Education* 68.

³² Cf. Rajský, *Univerzitné vzdelávanie v koncepte integrálneho humanizmu Jacquesa Maritaina*.

³³ Cf. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina* 54.

³⁴ Cf. Maritain, *Pour une philosophie* 111-112.

Concluding remarks

The necessity to respect humanity in an education process which is purely focused on “being human” was heard over the last century with great urgency not only in philosophy, but also in education.³⁵ Maritain demands the humanisation of school educational programs. He is aware of the development of natural sciences and technology, which represent a substantial part of contemporary education. Therefore, he warns against one-sidedness of school programs and calls for the integration of humanities courses (philosophy, ethics, aesthetics, literature, art, history of Western culture and civilisation) along with natural sciences and technology, with the motivation that empirical sciences cannot substitute philosophical reflection and general intellectual-spiritual culture.³⁶ Maritain requires that secondary schools programs abandon, at least partially, their functionalistic vision of quick integration of students into the professional world of work, and pay greater attention to the shaping of the person as a cultural being through humanities, capable of presenting universal human values. Moreover, this range of disciplines should also contain basic speculative theology, at least as an optional subject, because traditional, as well as modern, European culture cannot be properly understood without it. Such education would facilitate the formation of a worldview without which it is impossible to discover the meaning of life and its universal roles.

Considering humanities, Maritain emphasizes mostly the role of ethics and theology. Even if moral education is especially an issue of family and religious groups, the school must participate in this education as well³⁷. Ethics is not a purely academic discipline as it also requires personal involvement. According to Maritain, education can make use of the ancient moral culture of the Greeks and Romans, but the core of education is formed by ethics, which is inspired by Christianity. The study programs should contain lectures on Homer, Cicero, St. Augustine, Montaigne and Pascal. Integral ethics rejects an individualistic-liberal interpretation and extends to economic, social and political life. An education in ethics also includes the reflection on the common good, rights and duties of citizens, democracy, justice and love.³⁸

The issue of restoration of the world as a whole is significantly coming into the focus of contemporary thinkers.³⁹ Maritain’s philosophical concept of integral humanism in education sees great ways for making good and social justice.

³⁵ M. Dojčár, *Problém globálneho spoluzžitia/ antropologické východisko*, Trnava : Typi Universitas Tynaviensis / Veda, 2012, 98.

³⁶ Cf. Maritain, *Education* 183-193.

³⁷ Cf. Maritain, *Education* 121-126.

³⁸ Cf. Maritain, *Education* 62-65.

³⁹ S. Stolárik, *Prírodný svet vo filozofii Jana Patočku*, Prešov : VMV, 1998, 191.

The appeal to respect human standing in the universe suggests educational lines which appear to be relevant even today and especially in the global context of the economic and ecologic crises.

LA CITTADINANZA DELLA FAMIGLIA: LA LUCE DI SAN GIOVANNI PAOLO II

JOSÉ NORIEGA¹

ABSTRACT: *The Citizenship of Family in the Light of Saint John Paul II's doctrine.* Faced with the claim of the different family “models” to be accepted in society, it is necessary to clarify that the family – founded on marriage, on the union of a man and woman – builds up society, and forms its very basis, as its foundation and its soul. The thoughts and teachings of St. John Paul II help us understand that true love unites persons and generates a promise which brings unity and stability to our life. The gift of the Holy Spirit, received by spouses in Christian matrimony, belongs to this “logic of the overflowing”, of self-communication.

Key Words: citizenship, family, love, sexuality, truth, relationship, Holy Spirit, charity

REZUMAT: *Cetățenia familiei în lumina învățaturii sf. Ioan Paul al II-lea.* Confrunțați cu pretențiile diferitelor „modele” de familie care vor să fie acceptate în societate, este necesar să clarificăm faptul că familia – bazată pe căsătorie, pe uniunea dintre un bărbat și o femeie – este cea care construiește societatea și formează baza acesteia, fundamentul și sufletul ei. Gândurile și învățăturile Sf. Ioan Paul II ne ajută să înțelegem că adevărata iubire unește persoanele și generează o promisiune care aduce unitate și stabilitate în viața noastră. Darul Spiritului Sfânt, primit de soți în căsătoria creștină, aparține acestei „logici a abundenței”, a comunicării de sine.

Cuvinte cheie: cetățenie, familie, iubire, sexualitate, adevăr, relație, Spiritul Sfânt, caritate

¹ Ordinario di Teologia morale speciale al Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma. Dottore in Teologia del matrimonio e della famiglia. Qualche pubblicazione: «Guiados por el Espíritu». El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino, Roma 2000; *Il destino dell'eros. Prospettive di morale sessuale*, EDB, Bologna 2006; (in collaborazione con L. Melina e J. Perez Soba, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Siena 2008; *No solo de sexo... Hambra, libido y felicidad: las formas del deseo*, Burgos 2012.

1. Perché *cittadinanza* della famiglia?

«Non è buono che l'uomo sia solo» (Gn 2,18), ecco la grande luce di Dio sul mistero dell'uomo. Con questa intuizione si vuole spiegare in che modo esso sia stato creato per qualcosa di più grande di sé, cioè per una comunione di persone nella quale raggiungere la propria pienezza, il proprio vero essere. Nessuna persona umana è stata creata per la solitudine, ma per la comunione.

Tuttavia, la grande intuizione divina è letta dalla modernità in maniera decisamente diversa. Che non sia buono per l'uomo vivere da solo sarebbe derivato da una terribile condizione che caratterizza la sua natura. Thomas Hobbes l'ha espressa sinteticamente: *homo homini lupus*². Nella dedica al suo *De cive* chiarisce in che modo l'uomo, da solo, può diventare preda dell'uomo: ci sono troppi interessi particolari, tante volte contrapposti. Ognuno cerca il suo proprio, rendendo impossibile la vita degli altri. In un mondo limitato nelle sue risorse e nelle sue possibilità, avere pretese illimitate e contrapposte rende, infine, impossibile la vita stessa. Meglio mettersi insieme, costituire società, costruire città e dare ad ognuno una cittadinanza che assicuri protezione e diritti: ecco che allora l'uomo diventerà un Dio per suo vicino, cioè, benefattore³.

Ma per entrare nelle mura di una simile città è necessario rinunciare alla smisurata pretesa di onnipotenza e «onnivolenza». Tutti dobbiamo cedere qualcosa per non calpestarci a vicenda. La soluzione globale al problema si configura, allora, in questo modo: mettere un limite alla libertà, perché «la mia libertà finisce dove comincia la tua». Di rinuncia si tratta; tuttavia, tale rinuncia, a parte quella della propria libertà, è vista come un grande passo in avanti, in quanto assicura la vita sociale. L'essenziale è protetto. E le altre cose, quelle che cadono fuori del contratto stipulato, dei diritti concessi, della cittadinanza acquisita, sono rimarginate nel mondo del privato, dove ognuno fa ciò che vuole.

Colui che vuole essere riconosciuto come cittadino dovrà, quindi, fare un patto: accettare le regole sociali, le procedure che garantiscono la pace. La cittadinanza nella modernità è vista, dunque, come l'attribuzione dei diritti e dei doveri che lo stato fa a qualcuno. Il cittadino avrà, pertanto, uno spazio delimitato in cui muoversi, senza essere minacciato dai lupi, perché protetto dalla società.

Si risolve, in tal modo, il problema del rovinarsi reciproco, ma si lascia intatta la domanda sul senso del vivere in comune. Un esempio ci aiuterà a capire: quando guidiamo una macchina e troviamo una zona molto affollata e caotica, è importante che ognuno rispetti le regole del traffico, perché altrimenti rischia di avere un incidente. Essere attenti agli altri e a se stessi diviene, in quel contesto, decisivo per

² *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Roma 1992, 64.

³ Si veda l'interpretazione di M. Rhonheimer, *La filosofia politica di Thomas Hobbes*, Roma 1997.

uscirne senza problemi. Ma la questione fondamentale, in quell'ingorgo, non è semplicemente capire come evitare che gli altri mi investano o io investa loro, ma, in realtà, sapere dove voglio andare.

Proprio questa dimensione essenziale della vita è ciò che viene nascosto nel tentativo di risolvere contrattualmente e proceduralmente il problema della convivenza: questa sarebbe frutto di un insieme di interessi all'interno dello spazio di una legge superiore che tutti devono accettare, senza chiedersi, però, quale sia il suo senso e la sua bontà.

È, tuttavia, sufficiente che appaiano ulteriori e potenti interessi, perché i vecchi contratti non valgano più e occorra stabilirne di nuovi con i quali dare cittadinanza alle subentrate pretese. Non è forse questa la difficoltà sottesa alle cosiddette nuove forme di famiglia? Infatti, chi oggi propugna tali modelli, non vede forse come tentativo di una nuova restaurazione la richiesta di riconoscimento dell'originalità della famiglia? Nasce, in tal modo, una lotta per l'acquisizione di nuove cittadinanze, il cui arbitro diventa il grande Leviatan, lo stato, e quanto prima si era lasciato al di fuori del patto, adesso lo si vuole inserire al suo interno, affinché sia protetto.

Cosa si è perso in tutto questo percorso? Proprio l'idea di cosa sia la famiglia e di quale sia il suo intrinseco rapporto con la società. Alasdair MacIntyre ha messo in evidenza il processo con il quale la modernità ha portato al naufragio l'idea di uomo e della possibilità di eccellenza della sua vita. Oggi non sappiamo più chi siamo. Dopo tale naufragio è sorto il tentativo di ricostruire quell'idea con frammenti, senza avere, tuttavia, un'idea dell'insieme e del contesto globale di senso. Tuttavia solo con pezzi e frammenti, sebbene belli e grandi, un simile sforzo appare ardito. Anche con pezzi e frammenti di famiglia è ardito cercare di ricostruirne l'eccellenza nel suo rapporto intrinseco con società.

In questo contesto, Giovanni Paolo II ci ha offerto un'ampia luce con la sua esortazione *Familiaris consortio*. In essa troviamo una profonda intuizione: «famiglia, diventa ciò che sei!»⁴. C'è un essere della famiglia che è originario alla libertà dell'uomo e a qualsiasi patto, e che si radica proprio nella volontà divina. Un essere dinamico che, come un seme, spinge verso la propria realizzazione: non tutto è già risolto dal principio. Il papa santo vuole avvicinarsi al dramma della famiglia non offrendo nuove regole, ma ancorando il suo essere al disegno di Dio e al suo accompagnare il cammino verso la pienezza. In tal modo egli ci permette di rintracciare la posizione della famiglia nella società e nella Chiesa⁵.

Il nostro interesse si situa, dunque, nel comprendere la dinamicità dell'essere della famiglia, la quale dipende integralmente dall'amore che sta alla sua origine.

⁴ FC 17

⁵ Per una visione generale del pensiero di Giovanni Paolo II si veda la presentazione di C. Anderson/ J. Granados, *Chiamati all'amore. La teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Piemme 2010.

2. Cosa troviamo all'origine? I due amori che fondano due città.

L'intuizione di Sant'Agostino è che la città sia frutto dell'amore. Anzi, che la qualità della città dipenda dalla qualità dell'amore. Infatti, «due amori hanno fatto due città: l'amore di sé fino al disprezzo di Dio e l'amore di Dio fino al disprezzo di sé»⁶. Come possiamo distinguerli?

a. *L'amore svuotato di verità*

Qual è l'amore situato all'origine della concezione moderna del rapporto tra famiglia e società? Hobbes rimanda all'amore di sé: un amore per il proprio interesse. L'uomo, se vuole veramente continuare ad esistere, deve organizzarsi con gli altri. Si tratta, dunque, dell'amor proprio, in virtù del quale l'individuo deve rinunciare a tante delle sue pretese per riuscire a salvare l'essenziale. In breve, ci si mette d'accordo per non ammazzarsi. Da questo punto di vista, nell'uomo, in fin dei conti, non si trova alcuna vocazione innata ad un amore più grande e comune, ad una vita insieme.

Il salto alla considerazione della natura come pura plasticità diventa, in quest'ottica, quasi spontaneo. Di fatto, è proprio la trasformazione verso una concezione plastica del corpo e della sessualità, ad essersi imposta nella modernità, fino ad arrivare all'idea di una relazione pura⁷. Pura, staccata da cosa? Da ogni preconetto naturalistico o culturale: il rapporto tra uomo e donna diventa puro, slegato, in mano alla volontà del singolo. Che ognuno metta ciò che voglia, sempre che non calpesti l'altro. È questo il punto in cui si radica il presupposto antropologico ultimo riguardo alla pretesa di riconoscimento di determinate forme con le quali viene vissuto il rapporto sessuale.

A questa rappresentazione, che svuota di senso il corpo umano, si aggiunge una concezione liquida dell'amore. L'amore in sé avrebbe la qualità del liquido, è adattabile ad ogni recipiente, cioè, ad ogni persona e forma⁸. Non avrebbe, fondamentalmente, in sé, una verità che lo sorregga. Se è vero che da una parte il romanticismo è morto, in quanto non sussiste più l'ideale dell'amore in senso affettivo e si tenti, oggi, di vivere, piuttosto, della soddisfazione che esso comporta, tuttavia, il criterio dell'intensità, come principio di verifica, è rimasto intatto.

A questa trasmutazione del concetto di amore, si associa, infine, nell'immaginario collettivo, una giustificazione pseudo-teologica. Se all'origine del cristianesimo, di fronte ad una concezione legalista della vita, si era riusciti ad

⁶ Agostino, *De civitate Dei* 14, 28.

⁷ Cfr. A. Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford, CA 1992, Ch. VIII.

⁸ Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido: sulla fragilità dei legami affettivi*, Bari 2006.

affermare che non era la legge che giustificava, ma la fede, oggi la questione è posta in termini contrari. La fede, infatti, con la sua pretesa di contenuto veritativo e di luce, non giustifica più la persona, chi giustifica è l'amore, in quanto sentimento che essa sperimenta dentro di sé, seppure inverificabile, se non per l'intensità che comporta.

L'amore cui oggi si fa riferimento è pur sempre amore. Ma non basta che sia amore: ci sono amori che fanno della nostra vita un inferno. Ecco il dramma, l'uomo moderno, poiché non vuole entrare nella verità dell'amore e accetta acriticamente di essere centrato su se stesso, non riuscirà mai a formare una vera città, in cui le persone siano unite da qualcosa di più grande di loro. Così afferma G. Marcel: «solo gli esseri possono capirsi nella verità: ma questa verità non può staccarsi dalla riconoscenza del grande mistero nel quale siamo».⁹

Questo mistero è ciò che, propriamente, il tentativo moderno ha fatto sparire: la verità dell'amore e della famiglia. In tal modo la vita sociale è ridotta ad un gioco di interessi, all'interno dei quali si fatica a far comprendere l'importanza della famiglia.

b. L'amore pieno di verità

Tutt'altra è la strada percorsa da Giovanni Paolo II. Già da giovane sacerdote aveva affermato con forza che «l'amore, prima di manifestarlo, bisogna verificarlo»¹⁰. Ma come possiamo verificare l'amore? Come possiamo capire la sua verità? Come entrare nel suo mistero?

Familiaris consortio, seguendo la linea già aperta dal pontefice nelle sue catechesi sull'amore umano, indovina il punto di partenza: si tratta di lasciar parlare l'esperienza amorosa, di situarsi nel suo principio e imparare che in quel momento si manifesta qualcosa di nuovo, di originario riguardo alla propria libertà, in quanto non sarà mai la libertà a crearlo: nello svelarsi dell'amore si dà una promessa, cioè la promessa di una comunione reciproca.

Quello di cui gli innamorati si rendono subito conto è il sentimento che li riempie. Ma il sentimento, come diceva Benedetto XVI, è una scintilla che illumina e dopo si spegne¹¹. Come interpretarlo? Proprio della scintilla è illuminare. Il sentimento non è mai chiuso in se stesso, ci apre alla realtà e, soprattutto, a una realtà che ancora non c'è, perché ancora dobbiamo crearla e, in tal modo, ci dischiude possibilità nuove nella vita.

⁹ G. Marcel, *La fidelidad creadora*, Madrid 2002, 160.

¹⁰ Cfr. K. Wojtyła, *Amore e responsabilità*, Torino 1979, 74-78.

¹¹ DCE 17

«Ma anche tu? Anche io cosa? Anche tu hai visto la stessa verità che ho visto io?»¹². Con queste parole C.S. Lewis esprime quel momento carico di luce col quale comincia un'amicizia. L'amicizia tra uomo e donna comporta il rivelarsi di qualcosa di nuovo, di una verità nuova ed esistenziale, perché realizza un nuovo modo di amarsi, di vivere non solo uno insieme all'altro, ma uno per l'altro in una reciprocità dove trovare pienezza nuova. Affermare che l'amore sia una rivelazione significa sostenere che esso riveli proprio ciò che c'è di più importante per noi: cioè, quale sia il nostro destino¹³. Si tratta del destino nel quale poter compiere una vita, di quel vero destino capace di svelare ciò che rende la vita grande e bella. Sono questioni alle quali, solo interpretando le esperienze della vita, possiamo rispondere e che proprio l'esperienza d'amore ci rivela in forma nuova.

Uno degli aspetti più originali di questa esperienza è il lasciar comprendere non solo il proprio destino, ma il proprio destino in quanto legato al destino dell'altro. È il momento nel quale appare il «noi», cioè, il destino comune. È l'attimo in cui viene per prima volta alle nostre labbra quel «nostro bene» e si può, finalmente, capire cosa sia il proprio bene¹⁴. Solo in tal modo siamo in grado di cogliere che la nostra felicità, in quanto pienezza di vita, è legata alla felicità dell'altro, cioè, alla pienezza dell'altro. Si dischiude, così, ciò che si chiama la bellezza complessiva della persona¹⁵. Non ci si riferisce qui semplicemente all'armonia del suo corpo e delle sue qualità, ma proprio di una bellezza *promessa*, in quanto questa persona che ho davanti, tanto bella e cara, può diventare ancora più bella, in una vita vissuta veramente l'uno per l'altro in reciprocità. Per questo l'uno sente la spinta a voler promuovere l'altro, la sua perfezione, la sua pienezza, la sua felicità, e facendo ciò scopre anche la propria perfezione e felicità¹⁶. È l'amore che ci apre una speranza nuova.

Ma anche tu? Anche tu hai visto la stessa felicità? Anche per te il destino è un destino comune nella mutua consegna? Verificare l'amore vuol dire, in primo luogo, verificare la promessa che è stata fatta, se coincidente o no, se capace di riempire una vita o meno. Se prende un frammento o la riempie tutta.

Nel momento dello svegliarsi dell'amore, Adamo, l'Adamo di tutti i tempi, ha una possibilità nuova per capire il perché del proprio corpo: quel corpo che lo unisce al creato, ma che, al contempo, lo distanzia in quanto non trova in esso un aiuto simile. Adesso, davanti ad Eva, nell'esperienza dell'attrazione che questa esercita su di lui, può finalmente comprendere il significato della sua carne e delle sue ossa: penetra

¹² Cfr. C.S. Lewis, *The Four Loves*, New York 1960, 67-68.

¹³ Cfr. J. Noriega, *Il destino dell'eros. Prospettive di morale sessuale*, Bologna 2006.

¹⁴ Cfr. A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, London 1999, cap. 9.

¹⁵ Cfr. D. von Hildebrand, *L'essenza dell'amore*, Bompiani-RCS, Milano 2003.

¹⁶ Cfr. M. Nedoncelle, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957.

la sua struttura antropologica, come struttura ontologicamente aperta, vulnerabile all'altro. La passività che ogni esperienza d'amore comporta rivela una dimensione relazionale originaria nell'uomo e nella donna¹⁷. L'uomo è stato creato in relazione alla donna e la donna all'uomo, in un'unità duale, direbbe Giovanni Paolo II. Da allora in poi, ossia dal primo momento della creazione, la differenza sessuale ci rimanda a qualcosa di decisivo su noi stessi.

Per questo non si può affermare semplicemente che la sessualità sia qualcosa di plastico, di indifferente, di plasmabile a piacimento. Il corpo sessuato indica una mancanza strutturale e una pienezza da raggiungere. Ecco il suo dramma. Il corpo è stato creato per qualcosa di più grande di sé: una comunione di persone che si attualizza proprio nel corpo e grazie al corpo. La carne, ossia la sessualità, diventa un canale di comunicazione, di costruzione reciproca, un linguaggio col quale trasmettere un amore¹⁸.

c. L'amore che genera la libertà

Se l'amore è la rivelazione di una promessa e la promessa svela un orizzonte di pienezza nel mutuo dono di se stessi, allora la libertà umana si sente pro-vocata, chiamata a rispondere, cioè, ad acconsentire a quanto è stato promesso¹⁹. È questo il momento meraviglioso della sintesi che comporta l'autentica esperienza amorosa umana. Sintesi, perché sono diversi gli elementi che si unificano per renderla possibile: identità e differenza, unione e alterità, pulsione e affetto, natura e libertà. Allo stesso modo in cui l'intuizione dell'artista implica una sintesi di differenti elementi, irriducibili tra loro, ma concorrenti tutti a qualcosa di più grande, così l'esperienza amorosa racchiude una sintesi che apre un inizio nuovo alla libertà, perché le offre l'ancora sulla quale appoggiarsi: il bene della comunione con la persona amata.

In un universo dove tutto si ripete in un ciclo eterno, dove non c'è niente di nuovo sotto il sole, «Dio ha creato l'uomo perché ci fosse un nuovo inizio»²⁰; così Agostino concepisce l'originalità dell'uomo nella creazione, come una partecipazione unica all'inizio, che implica la libertà divina. Ma dove si radica questo inizio? Forse la nostra libertà è una libertà capricciosa? Il nuovo inizio viene offerto all'uomo proprio nell'esperienza amorosa, aprendo una strada che si rivolge ad una pienezza di comunione che riempie il cuore.

¹⁷ Cfr. P. Ricoeur, *La fragilité affective*, in *Philosophie de la volonté. II: Finitude et culpabilité I: L'homme faillible*, Paris 1960, cap. IV, 97-148.

¹⁸ Cfr. Melina, *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Siena 2009, 49-87.

¹⁹ Cfr. Pérez Soba, *Il mistero della famiglia*, Siena 2010.

²⁰ Cfr. Agostino, *La Città di Dio*, XII, 20. Vedere l'interessante commento di S. Kampowski, *Arendt, Augustine and the New Beginning*, Grand Rapids-MI 2007.

Perché amo, quindi? Semplicemente, perché sono stato amato, arricchito, sedotto da un altro che con la sua presenza, con la sua bellezza, con la sua bontà mi ha conquistato. Possiamo, ora, comprendere in che modo la libertà nasca da un amore e si rivolga a una comunione²¹. La libertà cessa di essere la rivendicazione di un'autonomia che chiude nella solitudine, per trovare la propria origine nel dono dell'altro e il suo fine nella comunione con esso. Abbiamo visto come la concezione moderna proponeva un concetto d'amore inteso come relazione pura, il che comportava una libertà sganciata dal corpo; adesso possiamo, invece, comprendere, in che modo la libertà si radichi proprio nel corpo, tramite gli affetti. Tutto il dinamismo corporale diventa fonte di motivazione per la libertà grazie alla mediazione dell'affetto.

La mia libertà non finisce quando incontra la libertà dell'altro, cioè gli interessi dell'altro, dovendo rinunciare alla sua pretesa. Avviene esattamente il contrario: la mia libertà inizia quando incontra l'altro, perché è questo il momento in cui coglie il suo orientamento, il suo fine. È l'esperienza amorosa che consegna il fine alla libertà, la illumina e la guida dal di dentro. La pretesa moderna, non avendo afferrato la novità che l'amore porta alla vita e la verità che nasconde, ha tentato di proteggere l'uomo con un insieme di procedure, dimenticando proprio che è l'amore a unire gli uomini, perché li rende partecipi di un destino comune grazie al dono della mutua presenza.

d. Amore e generazione della società.

Occorre soffermarsi e riconoscere come l'amore non solo unisca in un destino comune, ma, al contempo, generi la società. La rivelazione dell'amore svela ai suoi protagonisti in che modo il loro amore non sia rinchiuso in loro stessi, ma li apra ad una comunione più grande di loro. Parimenti, mostra come neanche la comunione sia chiusa in se stessa, in quanto capace di comunicarsi in una forma assolutamente originale: generando il figlio. In questo modo gli sposi partecipano di una qualità dell'amore di Dio, ossia amare la persona prima che esista, e, amandola, la generano. Ognuno di noi, prima di essere concepito nel cuore delle nostre mamme, è stato concepito nel cuore di Dio²². Per questo motivo l'amore tra uomo e donna è un amore procreativo e tale caratteristica dell'amore degli sposi si manifesta come un criterio della verità del loro amore.

Generando le persone la società viene generata. Questa generazione avviene attraverso un amore che si espande e che richiede la comunione con le altre famiglie per poter raggiungere la sua bellezza complessiva.

²¹ Cfr. Melina, *Sharing in Christ virtues*, Washington DC.

²² Cfr. C. Caffarra, *Fondamenti dottrinali della famiglia*, in A. López Trujillo/ E. Screccia, *Famiglia: cuore della civiltà dell'amore*, Città del Vaticano 1995, 41-51.

La famiglia, dunque, precede la società. All'origine c'è l'amore che genera la società. Non si tratta dell'amore interessato, prigioniero di sé, ma dall'amore vero, che, proprio in quanto tale, è aperto e rivolto all'altro, al destino comune, alla pienezza comune, talmente aperto da poter generare la vita e la società. Non è, dunque, possibile che sia la società a concedere il diritto di cittadinanza alla famiglia, a stabilire che la famiglia possa sussistere nella vita sociale: la società senza la famiglia non esisterebbe.

La famiglia che oggi si rivolge alla società chiedendo la cittadinanza non sta pretendendo qualcosa di estemporaneo, come se ci fosse un qualcosa rimasto al di fuori del patto originario, trattenuto nell'ambito del privato, e che ora occorrerebbe introdurre all'interno per essere protetto. Si verifica qualcosa di più profondo: quando la famiglia chiede la cittadinanza, sta chiedendo che la società riconosca il debito che ha con essa, in quanto dipende da essa, non soltanto perché si alimenta del suo frutto, ma perché è proprio l'amore delle famiglie a costituire dall'interno il bene comune che fonda la società e genera il suo capitale sociale basico²³.

La società, pertanto, senza le famiglie si ridurrebbe ad un insieme di individui uniti in forma eterogenea al solo scopo di proteggersi. Con la famiglia, la società diventa una comunità di persone, unite da un bene comune, al quale tutti aspirano, in quanto, solo in quel bene della vita comune, è possibile raggiungere la vita piena. È la famiglia a fare *umana* la vita sociale.

3. La Chiesa che genera la famiglia: il mistero della carità coniugale.

Resta ancora da comprendere in che modo Dio abbia ha che fare con l'amore. Si tratta allora di comprendere come l'amore di Dio costituisca una nuova città, quella celeste. Ma anche di capire qual'è il rapporto tra le due città, la terrestre e la celeste e degli amori che stanno alla loro base.

In primo luogo, Dio è presente in maniera molto originale all'interno dell'esperienza amorosa. Se, infatti, tale esperienza apre l'orizzonte della bellezza complessiva, quale pienezza della vita nella comunione reciproca con l'altro, generando una famiglia, a questa esperienza di pienezza appartiene necessariamente anche una dimensione religiosa intrinseca. Volere la pienezza per l'altro, cioè la sua felicità, non è certamente una cosa facile. Aristotele, nella sua *Etica a Nicomaco*, già spiegava che, in fin dei conti, la felicità rappresenta il grande dono che gli dei possono concedere agli uomini.

²³ Cfr. P. Donati, *Il capitale sociale. L'approccio relazionale*, Bologna 2007.

Chi ama davvero comprende immediatamente che a lui non basta a rendere felice l'altro. E se amare significa volere la felicità dell'altro, vuol dire anche desiderare per l'altro Colui che solo potrà renderlo felice in pienezza. Chi ama desidera Dio per l'altro, cioè la comunione con Dio come fine ultimo del suo amore²⁴. Nell'eros umano è, dunque, presente anche il desiderio di Dio.

Tale desiderio di Dio è, tuttavia, un desiderio enigmatico. È vero che si desidera Dio per l'altro, ma come posso donare Dio all'altro? Non resta, forse, Dio, sempre irraggiungibile?

Questa consapevolezza costituisce il momento in cui si comprende in che modo l'eros, aprendo il cuore dell'uomo e della donna a Dio, lo disponga a ricevere un nuovo dono di Dio, il dono del Suo amore.

Che dono è mai questo? È il dono dell'amore sponsale di Cristo.

Già san Paolo ha sottolineato in che modo l'amore tra uomo e donna partecipi del grande mistero che è l'amore di Cristo per la Chiesa sua sposa (Ef 5,25). Nel momento della passione, Cristo, in virtù dello Spirito eterno, si consegna in sacrificio per la sua sposa, costituendola pura e immacolata davanti a sé. L'amore presente nel suo cuore è un amore sponsale, carità interamente mossa dallo Spirito Santo.

La qualità sponsale della sua carità è ciò di cui Cristo vuole fare partecipi gli sposi cristiani. Ogni sacramento è un soffio del Signore che ci configura in una delle sue dimensioni: la sua figliolanza nel battesimo, la sua testimonianza nella confermazione, il suo sacerdozio nell'ordinazione, e così via. Ed anche il suo amore sponsale nel matrimonio. Nel momento del matrimonio ha luogo, infatti, un nuovo soffio di Cristo con il quale egli dona agli sposi quello Spirito che ha spinto lui stesso a consegnarsi per la Chiesa sua sposa.

Lo Spirito Santo entra in una forma nuova nel corpo degli sposi, facendo sì che il loro amore coniugale si trasformi in carità coniugale. Ecco, dunque, la grande intuizione di Giovanni Paolo II in *Familiaris consortio* 13:

«Questa rivelazione raggiunge la sua pienezza definitiva nel dono d'amore che il Verbo di Dio fa all'umanità assumendo la natura umana, e nel sacrificio che Gesù Cristo fa di se stesso sulla croce per la sua sposa, la Chiesa. In questo sacrificio si svela interamente quel disegno che Dio ha impresso nell'umanità dell'uomo e della donna, fin dalla loro creazione (cfr. Ef 5,32s); il matrimonio dei battezzati diviene così il simbolo reale della nuova ed eterna alleanza, sancita nel sangue di Cristo. Lo Spirito, che il Signore effonde, dona il cuore nuovo e rende l'uomo e la donna capaci di amarsi, come Cristo ci ha amati. L'amore

²⁴ Cfr. Wojtyła, *Amore e responsabilità*, Torino 1979, 122-127.

coniugale raggiunge, in questo modo, la pienezza alla quale è interiormente ordinato, la carità coniugale, che è il modo proprio e specifico in cui gli sposi partecipano e sono chiamati a vivere la carità di Cristo che si dona sulla croce»²⁵.

L'amore coniugale è trasformato in carità coniugale. Cosa vuole dire? La coniugalità, quale capacità di comunicare un amore, un'intimità, una presenza e una compagnia, diviene carità, cioè luogo dell'amicizia con Dio e per questo canale dell'amore ricevuto da Dio, lo Spirito Santo. La grazia si trasmette, in tal modo, tramite un amore umano, fatto di pulsione e affetto, di volontà e di dono, di storia e di speranza.

I coniugi potranno, così, amarsi non soltanto con l'amore che è stato generato in loro dal mutuo incontro, ma anche con l'amore che Cristo ha regalato loro, rendendo il loro amore coniugale, un amore santificante e, addirittura, deificante: infatti, nell'alleanza degli sposi si attualizza l'alleanza con Dio. La coniugalità diventa nei cristiani un cammino di mutua santificazione²⁶, un cammino nel quale arricchirsi reciprocamente dei doni di Dio che si trasmettono nella coniugalità. Gli sposi, vivendo nel mutuo dono di se stessi e donando, in questo dono, non soltanto se stessi, ma anche l'amore che Dio ha donato loro, che è lo Spirito Santo, si abituano a dare ed a ricevere. Nel lungo cammino dell'amore sponsale, il loro cuore si va dilatando e così può prepararsi al momento in cui Dio riempirà dello Spirito tutto il loro essere nella risurrezione dei corpi, nel banchetto nuziale.

Il destino che dischiude, allora, l'amore cristiano è proprio la comunione con Dio, donataci nella Chiesa.

E questa prospettiva ci permette di capovolgere lo schema. Se da una parte, quindi, l'amore sponsale genera la società, dall'altra, la Chiesa genera la famiglia, dando vita nella coppia alla carità coniugale. Non è il nostro amore a generare la Chiesa, ma è la Chiesa a generare la carità in noi.

È questa la posizione della *Familiaris consortio*: «È anzitutto la Chiesa madre che genera, educa, edifica la famiglia cristiana, mettendo in opera nei suoi riguardi la missione di salvezza che ha ricevuto dal suo Signore»²⁷.

4. Conclusione

Siamo arrivati alla fine del nostro articolo. La luce della rivelazione ci ha guidati fin dal principio: «Non è buono che l'uomo sia solo». Abbiamo visto come la solitudine non sia la vocazione originaria dell'uomo. Tutto il nostro essere e la

²⁵ Cfr. FC 13.

²⁶ Cfr. D.V. Hildebrand, *Marriage as a Way of Perfection*, in J.T. McHugh, *Marriage in the Light of Vatican II*, Washington 1968, 121-144.

²⁷ FC 49.

nostra esperienza amorosa ci conducono a qualcosa di più grande di noi. Quel qualcosa, quel di più, è colto in primo luogo nella comunione umana, capace di generare la vita e, dunque, la società. Ma anche, in virtù del dono ricevuto dallo Spirito, in quella comunione si nasconde un mistero, una verità ultima e piena, perché in essa si può vivere la comunione con Dio grazie al dono nuovo di Dio.

Perciò, se da una parte l'amore sponsale genera la società, dall'altro la Chiesa genera la famiglia cristiana. Il perno di questa visione è raccolto nel concetto di «carità coniugale», così ricco e nuovo, spiegato da Giovanni Paolo II in *Familiaris consortio*. Possiamo ora capire come il punto di interesse dell'esortazione sia quello di mostrare l'unione organica che esiste tra i due amori, e dunque, tra le due città: la città terrestre e la città celeste. Non si tratta, per il cristiano, di due città distinte, come non si tratta di due amori differenti, quello coniugale e quello della carità.

Dove si radica, allora, la cittadinanza della famiglia? Nel fatto che è la famiglia stessa a generare la società, a renderla umana, con una umanità determinata proprio dal dono dell'amore. Solo così è possibile stabilire il quadro di identità della persona nei legami che la costituiscono: perché noi siamo figli, per diventare sposi ed arrivare così ad essere genitori. Il cristianesimo assume questa relazionalità costitutiva e dona una linfa nuova, quella della carità, che trasforma l'amore coniugale in carità coniugale e la città terrestre in città celeste.

Ecco l'esperienza dei primi cristiani:

«I cristiani infatti non si differenziano dagli altri uomini né per territorio, né per lingua o abiti. Essi non abitano in città proprie né parlano un linguaggio inusitato; la vita che conducono non ha nulla di strano. La loro dottrina non è frutto di considerazioni ed elucubrazioni di persone curiose, né si fanno promotori, come alcuni, di una qualche teoria umana. Abitando nelle città greche e barbare, come a ciascuno è toccato, uniformandosi alle usanze locali per quanto concerne l'abbigliamento, il vitto e il resto della vita quotidiana, mostrano il carattere mirabile e straordinario, a detta di tutti, del loro sistema di vita. Abitano nella propria patria, ma come stranieri, partecipano a tutto come cittadini, e tutto sopportano come forestieri, ogni terra straniera è la loro patria e ogni patria è straniera. Si sposano come tutti, generano figli, ma non espongono i neonati. Hanno in comune la mensa, ma non il letto. Sono nella carne, ma non vivono secondo la carne. Dimorano sulla terra, ma sono cittadini del cielo. Obbediscono alle leggi stabilite, e con la loro vita superano le leggi... Insomma, per dirla in breve, i cristiani svolgono nel mondo la stessa funzione dell'anima nel corpo... l'anima immortale abita in una dimora mortale, anche i cristiani vivono come stranieri fra ciò che è corruttibile, mentre aspettano l'incorruttibilità celeste... Dio ha assegnato loro un posto così sublime, e a essi non è lecito abbandonarlo»²⁸.

²⁸ Lettera a Diogneto V-VI.

Potremmo aggiungere, anche, che la famiglia cristiana è l'anima della società? Ma, perché mai lo sarebbe? Semplicemente, perché le offre un amore nuovo che la rende capace di rigenerare l'amore.

Non è buono che la famiglia sia sola. Non semplicemente perché altre forme di famiglia potrebbero minacciarla, rendendola bisognosa di protezione, ma perché sola perde la speranza.

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

Jean-Michel Maldamé, *Création et créationnisme*, Namur: Edition Fidélité 2014, 163 p.

Clarifier les termes de création et de créationnisme, tel est le but du livre de Jean-Michel Maldamé (JMM). Selon l'auteur, ces termes sont souvent employés d'une manière qui laisse place à l'ambiguïté dont les conséquences peuvent « cautionner le rejet de la valeur de la Bible », « entretenir un contresens sur la notion de création » et « méconnaître les rapports entre science et foi chrétienne » (p.8).

Dans le premier chapitre l'auteur mène une enquête biblique à partir des Psaumes pour dire que la première expérience des hommes devant la création est celle de voir, d'entendre et s'émerveiller. En d'autres mots, ouvrir les yeux sur la création (voir) interroge l'intelligence quant à ce qui est donné (entendre), pour finalement accueillir cette présence (émerveillement).

Au deuxième chapitre l'émerveillement fait place aux mots pour dire la création (« l'action de Dieu dans le monde »). Une clarification du terme création, à partir des mots utilisés dans la Bible permet de disperser toute équivoque avec le terme de créationnisme. Dans la Bible l'acte créateur se dit à travers des images utilisées dans les activités spécifiques au peuple d'Israël : Dieu pétri comme le potier (Gn2), Il tisse comme la femme (Pr31,22-24 ; Ps138,13) et gère comme le maître d'œuvre (1R7-9). De même

l'acte créateur de Dieu est indissocié à la Parole : Dieu dit et fait. Enfin l'œuvre de Dieu est aussi une œuvre de salut (arrachement du néant) qui prend toute sa signification dans l'amour de Dieu. En ce sens le créationnisme « pêche » par le fait qu'il fait référence à Dieu pour remplir les manques de connaissances scientifiques en se limitant à un temps originaire ; alors que la création est ouverture sur un avenir, sur un appel à être qui « ouvre un chemin d'espérance. » (p.44) Le chapitre conclut : « La création est un acte de parole » qui ne limite celle-ci à une « causalité première » et doit être comprise comme « arrachement à la servitude, au malheur ou à l'aliénation. » et « qui fait advenir le bien. » (p.44-45)

Dans le troisième chapitre l'auteur met en cause une réduction de la création au commencement, à un « point zéro », pour montrer que cette réduction est source des dérives scientifiques et théologiques fondamentalistes : par la compréhension du terme « ex-nihilo » ou par l'introduction d'un terme théologique dans la science. Cela permet à l'auteur de prendre distance par rapport à toute confusion entre création et nature, création et monde, création et univers, mais aussi entre création et instant, création et temps. Ce parcours définit la création comme « relation de tout ce qui est avec un Dieu transcendant et éternel qui donne d'être à tout ce qui est » et comme présence « coextensive à toute la durée de l'univers. » (p.64)

* **Mots clés** : création, créationnisme, science, mal, fondamentalisme, intégrisme, concordisme.

Cuvinte cheie : creație, creaționism, știință, rău, fundamentalism, integrism, concordism

Le quatrième chapitre fait une incursion dans l'histoire pour démontrer l'illusion d'une tension récente entre la science et la lecture biblique. Cette tension a toujours existé. Ainsi l'auteur montre qu'avant « l'affaire Galilée » cette problématique était inscrite dans l'histoire lors de la rencontre avec le stoïcisme (Saint Paul), le platonisme (Saint Augustin), l'aristotélisme (Saint Thomas d'Aquin) et plus tard avec les sciences de la nature (darwinisme), les sciences sociales et humaines. Mais pourquoi Galilée a opéré un tel bouleversement ? Après Galilée l'unité de pensée dans l'interprétation de la Bible s'est vue brisée ; sa reconstruction mettait en cause aussi bien l'autorité du Magistère et de la Tradition, que la prise en compte des découvertes scientifiques dans l'interprétation de la Bible. Cette tension entre la science et la lecture biblique a généré des mouvements : fondamentalistes qui veulent montrer que Bible et science ne s'opposent pas et que la vérité biblique l'emporte sur celle scientifique ; intégristes plus attachés à l'aspect dogmatique pour lequel la science ne saurait pas mettre en cause les dogmes. Cette tension a permis une réévaluation de la théologie de la création quant à la vision de Dieu, à la vocation et au dessin de l'homme, aux formulations de la foi. (p. 90-91)

Le cinquième chapitre traite de la création de l'humanité qui semble marqué aujourd'hui par la théorie de l'évolution. Est-ce que cette perspective s'oppose à la vision théologique de la création de l'humanité ? Pour les créationnistes oui, en raison de la continuité entre les humains et les pré-humains et en particulier avec les animaux. Cette position est fort critiquée, car elle ne prend pas en compte qu'un bref instant de l'origine, sans inscrire l'humanité dans une histoire qui prend sens dans l'espérance de la résurrection. C'est seulement en quittant l'origine, pour se situer dans cette ouverture

qui prend en compte les résultats de la science, que le dialogue entre la théologie et la science sera fécond. La position statique du créationnisme sépare l'aspect charnel de l'humanité de la vocation d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu.

Le sixième chapitre met en évidence, à côté de l'expérience de l'émerveillement, une réflexion sur l'expérience du mal. Après une description des expériences du mal que fait le sujet (physique, psychologique, moral, spirituel, catastrophes) l'auteur se demande si cette expérience peut mettre en cause la bonté de Dieu et de la création. Ce chapitre est fort intéressant étant donné l'approche que l'auteur fait entre l'expérience du mal et les positions fondamentalistes, intégristes ou athées : à partir de la question de l'origine du mal, la théorie de l'évolution a interrogé certaines positions théologiques sur « la nostalgie des origines », sur « la perfection du commencement », sur certaines lectures du livre de la Genèse ou sur le péché). A trop vouloir accorder les lectures bibliques aux discours scientifiques, ces positions esquivent « la radicalité de la question du péché et paradoxalement justifient le refus de la foi » (p.132) en menant au piétisme ou à un « savoir de la foi » infantile.

Le dernier chapitre traite de la question du Dieu créateur. JMM prend distance par rapport à toute position fondamentaliste ou intégriste dans une triple approche qui prend en compte : l'inspiration du texte biblique (la prise en compte de l'historico-critique, différence entre langage biblique et langage scientifique), la compréhension de la notion de toute puissance de Dieu dans l'acte créateur (Dieu et nature ne se confondent pas, chacun ayant leur autonomie ; l'acte créateur ne se comprend qu'à l'intérieur de la révélation) et la compréhension de l'agir de Dieu dans l'acte créateur (à travers l'image de Dieu qui est le Christ glorifié, l'archè et télôs.

L'auteur propose la compréhension de la création comme un don que Dieu fait à l'être humain, qui a des multiples implications : crée un lien interpersonnel entre les deux ; implique une autonomie et une responsabilité des hommes dans la gestion de ce don ; la création ne peut être comprise dans le présent qu'à partir de la plénitude des temps. Les fondamentalistes s'attachent à une lecture d'autrefois de certains textes bibliques sans prendre en considération les avancées actuelles. Les créationnistes, en superposant certains textes bibliques et le savoir scientifique, participent à « un savoir naïf ». Les intégristes subordonnent les textes bibliques aux énoncés dogmatiques, sans essayer de comprendre leur signification première. Laisser de la place à la richesse des sens de la Bible (littéral, allégorique, moral, eschatologique) pour s'ouvrir vers une connaissance de Dieu et de l'ordre de la vérité humaine qui n'est pas d'ordre matériel, voilà ce que propose JMM.

Le livre *Création et créationnisme* est un livre qui s'adresse au public large. Il privilégie l'explicitation à l'explication. C'est un choix

délibéré de l'auteur. Quels sont les répercussions de ce choix sur les débats entre la théologie et les sciences ? En faisant ce choix, JMM n'entre pas dans la complexité des débats et dans des détails théologiques ou scientifiques trop spécialisés. Ce qu'il vise par ce choix est de s'en tenir aux questions fondamentales sans décourager ceux qui ne sont pas familiers avec un tel débat. Nous le recommandons car il a la qualité d'éclairer le lecteur (d'abord le croyant) sur ces sujets. Le lecteur pourra ensuite avancer s'il le désire dans l'approfondissement de ce sujet, en se référant à quelques livres plus spécialisés de l'auteur dont nous citons parmi les plus récents : *L'atome, le singe et le cannibale*. Paris, Cerf 2014 ; *Prêtres et scientifiques*. Paris, DDB 2012 ; *Création par évolution : science, philosophie et théologie*, Cerf 2011.

CĂLIN SĂPLĂCAN*

* University of Medicine and Pharmacy "Gr. T. Popa", Iasi, Center for Health Policy and Ethics, Iasi, Romania; "Babeș-Bolyai" University, Faculty of Greek Catholic Theology, Cluj-Napoca, Romania. E-mail: calinsaplacan@hotmail.com

John W. O'Malley, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Milano: Vita e Pensiero 2013 (titolo originale: *What Happened at Vatican II*, The Belknap Press of Harvard University Press 2008), 384 p.

Tenendo in mano questo volume, ci si può legittimamente domandare: cosa potrà mai dire di nuovo vista la ricchezza della letteratura sul concilio parsa subito dopo

* **Parole chiave:** concilio Vaticano II, storia, rinnovamento, aggiornamento, *ressourcement*, documenti conciliari, ricezione

Cuvinte cheie: conciliul Vatican II, istoric; reînnoire, aggiornamento, *ressourcement*, documente conciliare, receptare

l'evento e specialmente nel periodo anniversario 2012-2015? E comunque, già dalle prime pagine, l'autore – professore alla Georgetown University, che ha seguito come giovane teologo con interesse il fenomeno Vaticano II e poi lo ha studiato tutta una vita – promette una nuova prospettiva, mirando a riempire un vuoto nella letteratura di specialità. E mantiene in effetti questa promessa, presentando non soltanto cosa è accaduto al Vaticano II, ma soprattutto il senso di quello che vi è accaduto.

Non abbiamo a che fare dunque con una semplice storia del concilio, ma con un libro preziosissimo anche dal punto di vista della ricezione dello stesso, processo ancora in corso anche là dove è stato possibile assumere il Vaticano II subito dopo l'evento e ancora a maggior ragione là dove il concilio fu conosciuto tardi a causa delle circostanze storiche e insufficientemente assimilato.

Cosa ci offre dunque questo volume? Prima di tutto, una storia del Vaticano II, completa e nello stesso tempo a portata di mano in quello che riguarda la sua estensione. Poi, un'approfondita prospettiva quanto al contesto in cui è stato convocato il concilio e, specialmente, in cui sono nati i suoi documenti. Grazie a tutto questo, più di tutto, una pregevole chiave interpretativa dei testi stessi.

Il nucleo del libro viene preceduto da tre capitoli che mirano a descrivere il luogo del concilio Vaticano II tra gli altri concili, il contesto largo e ristretto in cui è scaturito (cioè «il lungo XIX secolo», l'idea di un concilio e la sua preparazione), varie figure di protagonisti e la sua apertura. Gran parte di questi capitoli sostengono la struttura di quelli dedicati ai quattro periodi conciliari, nel senso di offrire le necessarie premesse per una buona comprensione di quello che vi è accaduto.

Il volume comporta pure una prefazione, una larga introduzione e un'ampia conclusione che riprende sistematicamente le idee chiave. Il libro è munito ugualmente di e varie annessi: una cronologia, un elenco dei principali partecipanti, un indice dei nomi e uno dei documenti citati.

La parte più consistente del libro (pp. 129-297) viene consacrata alla descrizione dei quattro periodi conciliari, secondo una struttura abbastanza classica; i sottotitoli dei quattro capitoli dedicati ai rispettivi periodi conciliari – *Si tracciano i confini*, *Si afferma una maggioranza*, *Trionfi e tribolazioni*, *Conduurre la nave in porto* – annunciano però già un qualcosa in

più, rimandando alle tensioni che non soltanto hanno segnato, ma in un certo senso hanno creato il fenomeno Vaticano II. Non troveremmo dunque in questa parte del libro un semplice e secco elenco degli eventi, a cominciare dall'apertura e fino ai tormentati ultimi giorni, anche se essi vengono accuratamente e oggettivamente descritti, in uno stile accademico e pur vivace, che fa la lettura scorrevole. Le procedure e la loro ambiguità, i più accesi o più calmi dibattiti, le esitazioni come gli orientamenti ben chiari, gli interventi notevoli e decisivi come le vacanze, tutto si succede davanti agli occhi del lettore ricreando l'atmosfera del concilio. A parte l'accaduto nell'aula conciliare, l'autore riferisce inoltre il prezioso e non di rado tormentato lavoro delle varie commissioni; capire il loro lavoro preparatorio, lo sforzo di integrare le varie (qualche volta contraddittorie) posizioni dei padri conciliari, certe lotti per lo *status quo* ecc. rende più comprensibile il *corpus* di documenti che abbiamo oggi a disposizione e frena una loro interpretazione soggettiva. Il libro sottolinea poi il ruolo delle strutture meno ufficiali nello sviluppo del Vaticano II: il Gruppo internazionale dei padri, il raggruppamento informale della maggioranza, le riunioni dei vescovi americani, dell'episcopato francese o africano, la CELAM, le assemblee dei delegati delle conferenze episcopali, il gruppo della Chiesa melchita, le riunioni dei padri sensibili al problema dei poveri, gli incontri degli osservatori e ospiti, la Conferenza dei delegati ecc. Accanto alle sessioni conciliari propriamente dette, O'Malley racconta l'altrettanto importante lavoro durante le intersessioni, quello ufficiale e non ufficiale delle commissioni, quello più o meno formale dei vari leader che si sono affermati prestissimo. Oltre a ciò, descrive diversi eventi paralleli al concilio avendo però attinenza con quello che vi è accaduto: l'incontro di papa Giovanni XXIII° con Jules Isaac, il suo viaggio preconci-

liare, la sua morte, l'elezione del nuovo papa, la visita di Paolo VI Terra Santa e l'incontro storico col patriarca Atenagora, la pubblicazione dell'enciclica *Ecclesiam suam*, la visita a Bombay, l'istituzione del Sinodo, la visita alle Nazioni unite, la consultazione rispetto alla pratica delle indulgenze ecc. Non trascura nemmeno i discorsi che inaugurano o concludono le diverse sessioni del concilio e neppure le grandi celebrazioni liturgiche che segnano il Vaticano II.

Ma l'accento del libro è altrove: gli eventi vengono sempre presentati in stretto legame con la nascita dei documenti conciliari, «il retaggio più autorevole e accessibile del Concilio». L'autore sorprende realisticamente le tensioni apparse intorno a vari questioni controversi (la riforma liturgica e specialmente l'uso del volgare, il rapporto tra Scrittura e tradizione, la collegialità, il restauro del diaconato permanente, il celibato sacerdotale, la libertà religiosa, le dichiarazioni sul giudaismo, i fini del matrimonio ecc.) e, conseguentemente, la difficile gestazione di gran parte dei testi (la controversa *De fontibus* diventata ulteriormente *Dei Verbum*, il documento sulla libertà religiosa che oggi conosciamo come *Dignitatis humanae*, il capitolo inizialmente appartenutogli sul giudaismo divenuto poi la *Nostra aetate*, la stessa *Lumen gentium* con la visione che offre sulla Chiesa e particolarmente nel suo terzo capitolo). Seguendo la narrazione dei dibattiti, talvolta il lettore potrebbe sentirsi tentato di sottoscrivere ad una o altra delle posizioni rispetto a tale o tale problema, a provare simpatia o antipatia rispetto a certi protagonisti del concilio, ma – vista l'opzione dell'autore di presentare sempre il contesto delle controversie, la storia di tale o tale questione – la sua prospettiva viene ricollocata. Negli scontri conciliari non si trattava soltanto di due partiti opposti (maggioranza/ minoranza; progressisti/ tradizionalisti) e tanto meno di lotti indi-

viduali, quanto piuttosto di visioni e paradigmi differenti, che continuano a manifestarsi nella Chiesa. Per questo, leggendo *Che cosa è successo nel Vaticano II*, possiamo capire non soltanto cosa è successo, ma anche cosa succede o potrebbe succedere oggi in certi campi della vita e della missione della Chiesa di cui si è occupato il concilio. Ma, secondo O'Malley, questo non è necessariamente qualcosa di meramente negativo; in fatti, un gran bel merito del libro qui presentato è il fatto di non negare il potenziale positivo delle tensioni tra vecchio e nuovo, tra centro e periferia, tra immutabilità e mobilità nella Chiesa, presenti al concilio e pur sempre oggi.

È altrettanto vero che non sono soltanto le controversie a preoccupare l'autore. A differenza di altri libri sul Vaticano II, questo mette in rilievo la storia di tutti i documenti, con insistenza su quelli più definitivi per il concilio: la *Dei Verbum*, *Lumen gentium*, la *Gaudium et spes*, la *Sacrosanctum concilium*, l'*Apostolicam actuositatem* per esempio. Vengono così messi davanti al lettore lo sviluppo della visione ecclesiologicala del Vaticano II, dell'indole dialogica e missionaria della Chiesa contemporanea e la nascita di qualche idea chiave del concilio: la centralità della Scrittura nella vita della Chiesa, la partecipazione di tutti i fedeli alla vita ecclesiale e all'apostolato, l'unica e pur multiforme chiamata alla santità, l'apertura della Chiesa al mondo ecc. Un interesse minore nell'economia del volume suscitano invece documenti tipo *Unitatis redintegratio*, *Inter mirifica*, *Gravissimum educationis*, *Ad gentes*, *Optatam totius*, *Perfectae caritatis* e *Orientalium ecclesiarum*, sia perché meno discussi, sia perché di minor impatto, nella visione dell'autore.

Qui si potrebbe sottolineare magari un punto debole del volume: come in tutto quello che si sta scrivendo nell'ambito occidentale, il libro offre uno limitato spazio alla problematica della Chiesa orientale, anche se

sta sottolineando la figura e il notevole ruolo del patriarca Maximos nei lavori conciliari e qualche problema generale dell'est europeo che riguardava pure le Chiese greco-cattoliche. Un altro punto debole sarebbe forse un passeggero riferimento ad una possibile giustificazione biblica dell'antisemitismo, interpretabile e alquanto discordante in un volume che descrive a lungo la lotta del concilio (e specialmente del Segretariato per l'unità dei cristiani e del cardinale Bea) per una visione equilibrata sul giudaismo.

Sarebbe impossibile sorprendere invece tutti i meriti di questo libro, ma proverei di sottolinearne al meno cinque a parte quelli già nominati.

Così, credo che sia molto importante il fatto che John W. O'Malley non presenti gli accesi dibattiti conciliari su certi temi in modo indipendente, ma sorprenda quello che chiama «i problemi al fondo dei problemi»: 1) l'opportunità e la legittimità del cambiamento nella Chiesa; 2) la distribuzione dell'autorità nella Chiesa (il rapporto cioè tra il papato e le strutture della Curia e l'episcopato, ma pure tra l'episcopato e la propria diocesi, tra il clero e i fedeli); 3) il modo di esercitare tale autorità nella Chiesa. Senza capire questo retroterra, sarebbe in fatti difficile afferrare il perché della reticenza di certi padri conciliari in quello che riguarda lo sviluppo della dottrina o della pratica della Chiesa in certi sensi e le prevenzioni manifestatesi (e ancora manifesti) nel processo della ricezione del concilio sugli stessi argomenti.

Un altro merito del libro qui presentato è il fatto che supera e invita a superare stereotipi tipo modernisti/ progressisti, che non di rado vengono usati nelle pubblicazioni sul concilio. In effetti, da un lato, queste classiche categorie sono discutibili in sé, visto che le posizioni trattate come progressiste erano sovente più tradizionaliste di quelle considerate come tali.

Dall'altro lato, a parte rari eccezioni, in funzione degli argomenti discussi, le posizioni dei padri conciliari potevano fluttuare tra quello che solitamente chiamiamo conservatorismo e quello che consideriamo piuttosto progressismo.

In questo senso si avverano di grande utilità i ritratti oggettivi dei vari protagonisti più notevoli che offre O'Malley principalmente nel terzo capitolo del suo libro. I caratteri dei due papi del concilio, Giovanni XXIII^o e Paolo VI^o, i loro entusiasmi nell'iniziare e continuare questa impresa, le loro rispettive esitazioni e specialmente il loro rapporto con il concilio ci aiutano a capire lo svolgimento dell'evento, come la costituzione e talora le svolte dei documenti. Ma l'autore traccia il ritratto di molte altre figure notevoli del concilio: i cardinali Ottaviani, Ruffini, Browne, Larraona, Santos, Bea, Suenens, Köning, Lercaro, il patriarca Maximos IV, gli arcivescovi Siri, Sigaud, Lefebvre, Fings, i vescovi Carli, i teologi Tromp, Fenton, Rahner, de Lubac, Philips, Congar, Chenu, Murray, Küng, Ratzinger, Schillebeeckx, il segretario Felici. Una volta così delineata una descrizione di certi rappresentanti della «maggioranza» e della «minoranza», il lettore riesce a seguire più facilmente i dibattiti e i percorsi dei documenti conciliari.

Sono molto interessanti per la comprensione globale del concilio e del post-concilio i brevi accenni che il libro fa ai problemi ritirati dalla sua agenda, e pur presenti nei dibattiti e legati alla storia di una *Lumen gentium*, *Presbyterorum ordinis*, *Gaudium et spes* ecc: il celibato sacerdotale, il controllo delle nascite, la riforma della curia, che diventarono ulteriormente soggetti di vari documenti o interventi di papa Paolo VI: l'*Humanae vitae*, la *Sacerdotalis coelibatus*, una certa trasformazione della curia.

In fine, ma non nell'ultimo luogo, una virtù di *Che cosa è successo nel Vaticano II* è il

fatto di mettere in rilievo la coesione dei documenti conciliari, non soltanto in qualche paragrafo apposta dedicato a questo problema, ma pure tramite opportune sottolineature nel contesto in cui presenta la costituzione dei documenti (vedasi il problema della collegialità e dell'autorità del concilio stesso, l'influsso della *Lumen gentium* sull'orientamento dell'intero concilio). Sono da apprezzare pure le considerazioni dell'autore sullo stile del Vaticano II (quello che lui chiama «il suo spirito»), un altro luogo di coesione. In questo senso, John W. O'Malley non si limita ad affermare lo stile specificamente pastorale del Vaticano II, ripetutamente sottolineato in altri libri sul concilio, ma pure la sua prospettiva meramente positiva, idealizzante, «lo stile epidittico», che lo distingue radicalmente dalle posizioni magisteriali dell'epoca precedente avvicinandolo allo stile patristico riscoperto dalla *nouvelle théologie*.

In breve, direi che il volume qui presentato è importantissimo per comprendere l'evento Vaticano II così come si è sviluppato, ma ancora più importante per la comprensione dei suoi documenti, nel processo della ricezione. Finendo di percorrere *Che cosa è successo nel Vaticano II*, il lettore avrà afferrato meglio in che consiste l'aggiornamento, il *ressourcement* e lo sviluppo che definiscono il più recente concilio. Saprà inoltre leggere al di là del testo stesso, senza assolutizzare nessuna delle tendenze ivi presente. Visto tutto ciò, credo che questo volume potrà conquistare un posto di rilievo nella moltitudine dei titoli riguardanti «l'avvenimento religioso più importante del Novecento», come definisce O'Malley stesso il Vaticano II.

Simona Ștefana ZETEA*

* "Babeș-Bolyai" University, Faculty of Greek Catholic Theology, Cluj-Napoca, Romania.
E-mail: simona_zetea2005@yahoo.fr

Ana Victoria Sima, *Affirming Identity. The Romanian Greek-Catholic Church at the Time of the First Vatican Council*, Vita e Pensiero, Milano, 2013, 442 p.

Da quasi un quarto di secolo, la storia ecclesiastica è riuscita ad imporsi nel panorama della storiografia romena come un settore ben delimitato della ricerca scientifica. In particolare la storia della Chiesa greco-cattolica ha suscitato l'interesse degli studiosi. La situazione si spiega perché la ricerca storica è stata deformata ed influenzata dalle imposizioni

ideologiche del regime comunista e dal fatto che, a differenza degli archivi di altre istituzioni ecclesiastiche, il materiale documentario relativo alla Chiesa greco-cattolica si trova diffuso nel sistema istituzionale degli Archivi statali. Tra tutti i centri universitari, quello di Cluj è riuscito a guadagnarsi lo statuto di centro di eccellenza grazie a delle ricerche di storia ecclesiastica di qualità migliore. Fu il merito di alcuni professori, come il compianto professore Pompiliu Teodor e l'illustre storico Nicolae Bocșan, ad aver incoraggiato presso l'*Alma Mater Napocensis* lo sviluppo di linee di ricerca nel campo della

* **Parole chiave:** Chiesa greco-cattolica romena, Identità religiosa, La seconda metà del XIX secolo, La Santa Sede, Organizzazione ecclesiastica

Cuvinte cheie: Biserica greco-catolică română identitate religioasă, a doua jumătate a secolului al XIX-lea, Sfântul Scaun, organizare ecleziastică

storia ecclesiastica, specialmente della Chiesa greco-cattolica. Alla produzione storiografica che risultò da questo lavoro sistematico si deve non soltanto il merito di aver chiarito degli eventi fondamentali della storia della Chiesa greco-cattolica, ma anche di aver proposto la rivalutazione dei significati di tanti aspetti ed eventi già conosciuti.

Sulla scia della diversificazione e specializzazione degli studi di storia della Chiesa greco-cattolica, può essere incluso il lavoro della professoressa Ana Victoria Sima al quale volgeremo la nostra attenzione nelle pagine successive. Le informazioni del percorso scientifico relative ai rapporti tra la Chiesa greco-cattolica romena e la Santa sede durante la seconda metà del XIX secolo fino a poco tempo fa risultavano imprecise, incomplete e persino erronee. Ma, una volta apparso il presente lavoro, tutte le imprecisioni riscontrate sono state risolte grazie alla cura con cui il tema è stato affrontato e soprattutto per il metodo provvisto di un approccio senza precedenti sul piano dell'informazione e dell'analisi storica. D'altronde, l'accostamento dell'autrice ad un tema così complesso, che presuppone uno sforzo progressivo di accumulazione di dati e l'accesso obbligatorio *ad fontes*, è maturato gradualmente. Ne costituiscono una prova la ricca bibliografia dell'autrice, gli innumerevoli periodi di documentazione, le conferenze nazionali ed internazionali in cui ha esposto i risultati delle ricerche intraprese, in sostanza l'intera attività scientifica e didattica svolta finora che consacra Ana Sima come ricercatrice storica arrivata all'età della maturità professionale ed una docente di eccezione.

Apparso presso la celebre casa editrice milanese «Vita e Pensiero», *Affirming Identity. The Romanian Greek-Catholic Church at the Time of the First Vatican Council* è il volume della professoressa Ana Sima con una prefazione dello storico Cesare Alzati, eccellente conoscitore del passato ecclesiastico romeno.

Nelle sue pagine il professore italiano apre, con la sua rinomata abilità, la riflessione sul lavoro di Ana Sima, inquadrando l'argomento affrontato nel contesto culturale dell'Università di Cluj, della Transilvania multi-etnica e multi-confessionale e dello spazio balcanico come luogo di interferenze ed influenze reciproche tra la civiltà occidentale e quella orientale. Il professore Alzati conduce poi il lettore attraverso i grandi temi del libro presi in considerazione, indicando che gli eventi studiati non possono essere compresi se si perdono di vista i profondi cambiamenti ideologici, le grandi metamorfosi politiche ed i nuovi paradigmi ecclesiastici caratteristici del pensiero europeo nella seconda metà del diciannovesimo secolo. Il situarsi con una esemplare determinazione della Chiesa greco-cattolica nell'orizzonte ecclesiologicalo dell'unione religiosa fiorentina deve essere interpretato relativamente all'erezione di questa istituzione a rango metropolitano e con la precisa intenzione della Santa sede di dotarla di un nuovo codice canonico e disciplinare corrispondente alle norme dottrinarie post-tridentine, capace di assumere ulteriormente la funzione di modello di organizzazione ecclesiastica. In questi termini l'incontro tra i due universi ecclesiologicali (fino alla metà del diciannovesimo secolo, occasionale e frammentario, data l'interposizione della sede primaziale di Esztergom tra i due poli ecclesiastici, Roma e Blaj), è stata segnata da tensioni e divergenze tra i punti di vista degli addetti della Curia pontificia che si rapportavano allo spazio confessionale orientale in comunione con Roma da posizioni di superiorità dottrinale e rituale stabiliti a Trento, e l'opzione della gerarchia della Chiesa unita transilvana (in particolar modo quella del metropolita Alexandru Șterca Țuluțiu) di rimanere fedele al patrimonio d'identità di origine orientale. Come sottolinea il professor Alzati, la collocazione della Chiesa dei romeni greco-cattolici

in rapporto di subordinazione diretta alla Sede di Roma ha creato le condizioni per una sorveglianza più stretta ed attenta da parte della capitale mondiale del cattolicesimo. In merito a questo tipo di rapporto, lo stesso professore osserva il valore dell'elaborazione da parte della Chiesa greco-cattolica romena di un suo proprio *corpus* canonico dopo la conclusione del Vaticano I. I decreti emanati dal clero romeno rappresentavano una rinnovata dichiarazione di fedeltà al tesoro dell'identità orientale, ma una volta arrivati a Roma sono stati sottoposti ad un puntuale esame di revisione. L'apprezzamento della Chiesa cattolica per le tradizioni spirituali dell'Oriente cristiano si è stato approfondito dopo il concilio Vaticano II ed ha raggiunto il punto culminante durante il pontificato di Giovanni Paolo II che non esitava a definire le due aree ecclesiastiche (Ovest-Est) complementari, imperfette una senza l'altra e mutualmente necessarie. Secondo il professore Alzati, tra i tanti meriti raggiunti, il lavoro di Ana Sima è un utile e fruttuoso invito alla riflessione per i ricercatori impegnati dopo il 1990 a scolpire il profilo canonico e l'identità della Chiesa greco-cattolica romena.

Grazie alle chiavi di lettura offerte dalla prefazione del libro, il lettore si può considerare preparato ad affrontare il testo. Il primo dei quattro capitoli del libro rappresenta un'abile analisi dei mutamenti ecclesiologici avvenuti nella Chiesa cattolica durante la modernità ed il modo in cui le definizioni d'identità della Chiesa universale hanno segnato la dinamica dei rapporti con il cristianesimo orientale. L'autrice sottolinea che fino al concilio Vaticano I, due momenti – entrambi di particolare importanza – hanno segnato la modernità: il primo è il sinodo di Ferrara-Firenze (1438-1439) in cui sotto la minaccia della conquista turca fu dichiarata l'unione della Chiesa occidentale e di quella orientale in base al reciproco riconoscimento della validità

della dottrina di fede, dell'organizzazione istituzionale e delle due Chiese, accomunate dal riconoscimento del diritto del romano pontefice di guidare l'intera cristianità. Il secondo momento fu il concilio di Trento (1545-1563), assise convocata anche dalla necessità di moderare la scossa percepita dalla Chiesa in seguito al diffondersi della riforma protestante, in vista del rischio di spezzare nuovamente l'unità del cattolicesimo. La necessità d'identificare delle strategie di ricupero „del gregge” smarrito è stata intrecciata dai padri sinodali con lo sforzo di indicare un nuovo profilo ecclesiologico alla Chiesa cattolica. L'essenza di questo profilo era dato dal rafforzamento delle prerogative del romano pontefice e della riaffermazione dell'idea che la Chiesa cattolica era l'unica depositaria delle verità di fede e di conseguenza l'unica che potesse aprire la strada della redenzione. Questa importante modifica sul piano ecclesiologico ha avuto delle conseguenze nel periodo successivo e nei rapporti della Chiesa cattolica con la cristianità orientale, come dimostrato in modo convincente da Ana Sima. Le sue argomentazioni prendono in considerazione degli aspetti come la dottrina del «principio petrino», l'affermazione della superiorità del modello ecclesiastico «latino» su quello «greco», il disprezzo ecclesiologico delle Chiese di tradizione orientale attraverso il loro declassamento allo statuto di rito o l'intervento «correttore» della Santa sede nella disciplina delle Chiese orientali. Le maggiori sfide per la Chiesa cattolica riconoscibili nelle dottrine e correnti politico-filosofiche che hanno tentato di colpire l'autorità e minare la sua egemonie all'interno della moderna società europea, sono state combattute duramente dalla Santa sede nella seconda metà del diciannovesimo secolo. Emblematico in questo senso è stato il pontificato di Pio IX, non solo per l'eccessivo centralismo promosso, ma

anche per aver incoraggiato l'argomentazione dal punto di vista ideologico, dottrinale ed ecclesiologico del ruolo della Santa sede, del successore di san Pietro e delle attribuzioni alla Santa sede relativamente alla società moderna ed al mondo in generale. Al più longevo papa della storia della Chiesa si deve il rinnovamento dell'interesse verso l'universo cristiano orientale, ciò che ha permesso la riattivazione della speranza dell'unità cristiana sotto l'egida di Roma. Secondo l'autrice, alle chiese orientali unite alla Santa sede spettava un ruolo particolare, e più precisamente quello di ponte, nel relativo scenario pontificio. Il motivo per cui la Curia romana ha prestato a queste Chiese una molteplice attenzione riguardava l'interesse ad offrire una organizzazione canonica e disciplinare che potesse servirle da modello per le future unioni con la Santa sede dato che tutte le istituzioni e le consuetudini ecclesiastiche dei cattolici di riti orientali che non entravano nell'ottica delle esigenze romane posttridentine dovevano essere messe, prima o poi, sotto controllo. In questo contesto segnato da tendenze gravate dal desiderio accentratore e di uniformità da parte della Santa sede, venivano a prodursi a metà del XIX secolo, le grandi trasformazioni ecclesiali nello spazio abitato dai romeni dell'Impero degli Asburgo (l'erezione della diocesi di Făgăraș al grado di metropolia, la fondazione di due nuove eparchie greco-cattoliche e l'organizzazione della Chiesa greco-cattolica romena in una sola provincia ecclesiastica). Per capire meglio il contesto ecclesiologico in cui è stata costretta a muoversi la Chiesa greco-cattolica romena nella seconda metà del diciannovesimo secolo, l'autrice focalizza la sua trattazione sul concilio Vaticano I, presentando l'atmosfera in cui sono stati aperti i lavori, la diffidenza di alcuni prelati orientali verso le tendenze accentratrici dell'assemblea e soprattutto verso l'ufficializzazione del dogma dell'infallibilità

papale. Dopo la rigida politica pontificia promossa da papa Pio IX, le Chiese orientali hanno goduto di una positiva rivalutazione durante il pontificato di Leone XIII. L'autrice identifica con accuratezza le cause che hanno determinato questo fondamentale mutamento da parte della Santa sede nei confronti della cristianità orientale, elencando le misure concrete prese dalla Curia romana in questo senso.

La seconda unità tematica presenta le instabilità dei rapporti della Chiesa greco-cattolica romena con l'istanza pontificia suprema e con il potere civile durante la seconda metà del diciannovesimo secolo. Per capire in modo adeguato il quadro in cui si sono svolte queste relazioni, il lavoro propone un'analisi dettagliata del corpo legislativo che ne ha costituito le basi, a partire dal Concordato del 1855, continuando con i principali atti normativi, dal periodo del dualismo che ha regolamentato i rapporti tra Stato e Chiesa dopo la denuncia dell'accordo con la Santa sede, nel 1867 e rispettivamente nel 1870. A differenza dei territori della Ciscarpathia, nelle provincie dipendenti dal centro politico di Pesta, il processo d'imposizione della supremazia dello stato sulla Chiesa è stato più lento, come lo dimostra in modo eloquente l'autrice; inoltre il cattolicesimo ha sofferto un graduale degrado della sua posizione nella società, fino al punto di essere collocato sullo stesso piano di altre confessioni. Partendo dalla conoscenza di questo complesso contesto politico e socio-culturale, Ana Sima riflette sul momento della fondazione della metropolia greco-cattolica romena e sui suoi significati; indaga le motivazioni che hanno costituito la base della decisione del governo austriaco e della Santa sede di erigere a dignità metropolitana la Chiesa greco-cattolica romena, per insistere ulteriormente sulle differenze di prospettiva riguardanti all'organizzazione istituzionale

e disciplinare della nuova provincia ecclesiastica romena. Quest'ultimo argomento è corredato di un approfondimento dettagliato capace di far emergere i significati di tutte le sequenze importanti nel processo di definizione dell'identità istituzionale e canonica della Chiesa romena (la conferenza dell'episcopato cattolico a Vienna nel 1856, gli incontri collettivi o privati dei gerarchi romeni con il nunzio Prelà e le intenzioni di quest'ultimo di correggere gli «errori» di fede e di disciplina esistenti nella Chiesa greco-cattolica romena, la sconfessione del coro episcopale romeno nei problemi vitali relativi all'organizzazione ecclesiastica, l'inflessibilità del metropolita Șterca Șuluțiu nel difendere la disciplina e le consuetudini orientali della Chiesa che governava ecc.). La confusione esistente al livello della Santa sede in riferimento all'organizzazione delle Chiese cattoliche di rito orientale dell'Impero asburgico ha determinato l'istanza ecclesiastica di iniziare delle *visite* da parte delle missioni apostoliche nel tentativo di apprendere sul posto le particolarità che caratterizzavano il funzionamento di quelle Chiese. Ampiamente discussa dall'autrice in un lavoro distinto composto di due volumi, il problema della missione apostolica del 1858 in Transilvania è presentata in modo sintetico in questo capitolo, mettendo in risalto la serie di nove conferenze organizzate per quell'occasione a Blaj e le proposte di rinnovamento disciplinare formulate dal delegato papale. Tutti questi progetti innovativi hanno avuto un avversario intransigente nel metropolita Șterca Șuluțiu, motivo per cui le intenzioni della Santa Sede di procedere in base al principio di uniformità, con il conseguente rischio di livellamento e annientamento delle originali, vetuste e venerande tradizioni e identità della Chiesa romena unita, sono state rinviate. Contemporaneamente all'ascensione di Ioan Vancea alla dignità ecclesiastica più

alta nella gerarchia romena, i rapporti con il centro del mondo cattolico hanno registrato un significativo miglioramento. Questo ha permesso l'organizzazione del primo sinodo provinciale che ha messo le basi del *corpus* canonico e del funzionamento della Chiesa romena. L'autrice segue con abilità il percorso romano dei decreti conciliari (la loro analisi da parte delle varie commissioni pontificie, i dibattiti in merito ad essi, le loro revisioni), e la forma finale sancita dopo un decennio, sottolineando con forza la loro importanza nel processo di uniformazione interna della Chiesa greco-cattolica romena.

Il terzo capitolo ci introduce all'interno del più serio problema dell'organizzazione della Chiesa romena unita di quel tempo. La prima parte è dedicata all'architettura istituzionale, più esattamente alla modalità d'istituzione dei gerarchi, alla precisazione delle prerogative del responsabile della sede metropolitana, al consolidamento del perimetro ideale dei diritti e degli obblighi dei gerarchi romeni (la redazione dei resoconti, le visite *ad limina apostolorum*, il diritto alla censura dei libri religiosi, di consacrazione del *myron*, di concedere le dispense ecc.). Le attribuzioni dei capitoli delle cattedrali e la modalità di selezione dei canonici sono stati altri due gravi problemi che hanno generato dissensi e tensioni tra l'*élite* ecclesiastica romena e la Santa sede, come assicura l'autrice. Difficilmente sono stati trovati accordi e risolte alcune questioni particolari riguardanti l'accesso dei preti sposati ai capitoli di nuova istituzione e la procedura di nomina dei preposti dei capitoli stessi. Il lavoro mette in risalto un materiale documentario corposo e di valore, che ha il merito di chiarire il complicato percorso dell'elaborazione del quadro normativo di funzionamento dell'istituzione dei canonici nella Chiesa romena. Si distingue facilmente pure con questa occasione la figura del metropolita Șterca Șuluțiu che ha provato a resistere al processo

di perfezionamento e conclusione degli standard latinizzanti molto severi promossi dalla Curia romana con i quali si mirava ad eliminare qualsiasi „errore” dal funzionamento delle Chiese orientali e l'imposizione di un rigido controllo su di esse. Le stesse tendenze della suprema autorità ecclesiastica si sono manifestate per la fissazione delle attribuzioni dei sinodi provinciali e la regolamentazione delle competenze dei tribunali ecclesiastici. I sinodi provinciali hanno rappresentato una nuova istituzione nella Chiesa romena dopo la metà del XIX secolo; in merito l'autrice spiega i dubbi della gerarchia romena per l'organizzazione e la sfera di competenza di questo tipo di riunioni. L'autrice ha dimostrato che anche in questo particolare ambito gli interventi dei vari dicasteri romani sono stati decisivi. Nel caso dei tribunali ecclesiastici, il metropolita Șterca Șuluțiu ha fatto ogni sforzo possibile per cancellare i provvedimenti dell'Istruzione Rauscher valida per la Chiesa romena, sforzi che miravano alla restituzione ai vicariati foranei del diritto di giudizio in primo grado, diritto riconosciuto da Roma attraverso i decreti del primo concilio provinciale. Un problema delicato emerse dopo la metà del XIX secolo nei rapporti della Chiesa romena con la sede primaziale di Esztergom. Nel suo libro l'autrice presenta in modo convincente le intenzioni dell'arcivescovo di Strigonio di mantenere la sua autorità sulla provincia ecclesiastica romena anche dopo il 1853 (almeno come foro d'appello per le fattispecie giudicate dalle istanze romene), l'attitudine oscillante di Roma ed anche dell'episcopato romeno verso questa idea e naturalmente verso le soluzioni raggiunte. Fu ancora più complicato il problema dell'ordinazione di uomini sposati e della dissolubilità del loro matrimonio nella Chiesa greco-cattolica romena. La sua gravità era generata dalla differenza maggiore di prospettiva che la Chiesa cattolica e la disciplina

orientale alla quale si rivendicava la Chiesa romena la proiettavano sul matrimonio dei preti e sulla possibilità di separazione dei coniugi nelle famiglie dei sacerdoti. In modo marginale sono stati discussi anche degli aspetti complessi come l'assistenza passiva del sacerdote al matrimonio, i gradi di parentela, l'impedimento di religione mista, la validità dei matrimoni misti celebrati dai sacerdoti ortodossi ecc. Il lungo cammino della ricerca di una soluzione per tutti questi problemi è pure questa volta in modo minuzioso ricomposto dall'autrice sulla base delle fonti archivistiche. La seconda parte del capitolo prende in considerazione alcuni problemi maggiori circoscritti al campo della nomenclatura e della liturgia come le denominazioni del romano pontefice nella letteratura religiosa di Transilvania, la menzione del papa durante le cerimonie dei greco-cattolici romeni e l'obbligo di presentare la professione di fede per gli orientali da parte del clero romeno.

L'ultimo capitolo presta attenzione alle iniziative e le misure intraprese dalla Santa Sede in favore della Chiesa greco-cattolica romena durante la seconda metà del XIX secolo. Vengono analizzati gli sforzi di miglioramento della situazione materiale del clero romeno attraverso i ripetuti interventi della Curia romana presso le autorità austriache ed ungheresi. Contemporaneamente, la creazione di una rete di seminari e lo stanziamento di borse di studio per gli alunni romeni nei collegi pontifici dovevano essere d'aiuto al sostentamento dell'esigenza di crescita della qualità dell'educazione del clero e della sua preparazione adatta alle sfide della vita pastorale moderna; la restaurazione dell'ordine basiliano s'inscriveva nei progetti d'irrobustimento del cattolicesimo al confine orientale dell'Impero danubiano. Ma il progetto più ambizioso tendente a rinsaldare ed estendere l'unione religiosa in Transilvania è stato elaborato da

Joseph Fessler dopo aver avuto la possibilità di conoscere direttamente le realtà romene in occasione della visita della delegazione apostolica romena nel 1858. Il lavoro presenta il contenuto di questo progetto, indagando sulla sua struttura tematica e la posta in gioco che ne costituiva lo sfondo dei principi.

Il pregio indiscutibile del libro della professoressa Ana Victoria Sima consiste nel fatto di aver investigato con perseveranza e professionalità esemplare una tematica degna di una corretta conoscenza storica, sulla base

di un abbondante e variegato materiale di alto valore documentario per la storia della Chiesa greco-cattolica romena. Si tratta quindi di un'opera capace di colmare il vuoto esistente nella storiografia romena e di rendere all'autrice un riconoscimento assai meritevole.

Lucian TURCU*

* "Babeș-Bolyai" University, Faculty of History and Philosophy, Cluj-Napoca, Romania.
E-mail: lucian.turcu@yahoo.com

Ioan Tamaș, *Lecții de Drept Canonic*, Iași: Sapientia 2013, 640 p.

Ad oltre trent'anni dalla pubblicazione del *Codice di diritto canonico*, il codice di diritto canonico applicabile alla Chiesa cattolica romana, la casa editrice Sapientia di Iași (Romania) ha pubblicato recentemente, alla fine del 2013, il libro di padre Ioan Tamaș, *Lecțiuni di diritto canonico*, in un ampio volume di 640 pagine appartenente alla collezione «Trattati di teologia».

Il padre Ioan Tamaș, professore emerito dell'Istituto teologico romano-cattolico «San Giuseppe» di Iași, è conosciuto non solo nell'ambito accademico in qualità di docente, qualità che per tanti seminaristi che hanno studiato diritto canonico svolse con professionismo, ma anche nell'ambito teologico e pubblicistico, come autore di varie opere di interesse teologico. La preoccupazione del

nostro autore di rendere comprensibile agli uomini del nostro tempo la teologia cristiana ha portato alla pubblicazione di numerose opere tra le quali, per accennare solo alcune fra queste, *Piccolo dizionario cristiano cattolico* (2001), *Piccolo dizionario teologico* (2008). In queste vengono sintetizzate e definite con autorevole competenza i vari termini riscontrati nel linguaggio religioso e teologico; nel *Dizionario di teologi cristiani* (2011), vengono, invece, fornite informazioni rilevanti riguardanti la vita, il lavoro e l'importanza di molti teologi a cominciare dagli inizi del cristianesimo fino ad oggi.

Nell'ambito del diritto canonico si è contraddistinto con la traduzione in romeno del *Codice di diritto canonico*, pubblicato inizialmente in una versione *pro manuscripto* nell'anno 1995 alla casa editrice «Presă bună» dell'Istituto teologico romano-cattolico di Iași, e poi ripubblicato nel 2004, in una seconda edizione rivista, alla casa editrice «Sapientia».

Ora, padre Ioan Tamaș ci sorprende piacevolmente con la pubblicazione di un nuovo libro, *Lecțiuni di diritto canonico*, un com-

* **Parole chiave:** scuola, formazione, Chiesa cattolica romana, diritto canonico, dottrina ecclesiologica, linguaggio giuridico, diritto ecclesiastico, dottrina autentica della Chiesa

Cuvinte cheie: școală, formare, Biserica catolică română, drept canonic, doctrină ecleziologică, limbaj juridic, drept bisericesc, învățătura autentică a Bisericii

pendio che è il frutto di una prolungato periodo di insegnamento universitario e che cristallizza ora, con le dovute revisioni e aggiunte, i corsi che lui stesso ha proposto davanti a tante generazioni di seminaristi dell'Istituto Teologico di Iași. Se a livello internazionale troviamo, e non solo in lingua italiana, una serie di commenti al *Codice di diritto canonico* (Pio Vito Pinto (ed.) *Commento al Codice di diritto canonico*, Urbaniana University Press, Roma 1985, oppure il più recente, Pio Vito Pinto (ed.), *Commento al codice di diritto canonico*, Studium Romanae Rotae, Corpus iuris canonici, 1, Libreria Editrice Vaticana 2001, per citare solo due di questi commenti), in ambito romeno il presente volume ha il merito evidente e indiscutibile di essere il primo lavoro di questo genere.

Il 25 gennaio 1983, il santo papa Giovanni Paolo II promulgò il nuovo *Codex iuris canonici* della Chiesa cattolica, la cui entrata in vigore fu il 27 novembre dello stesso anno. Abrogando il precedente Codice del 1917 (piobenedettino), attualmente il codice «corrisponde in pieno alla natura della Chiesa, specialmente come viene proposta dal magistero del Concilio Vaticano II in genere, e in particolar modo dalla sua dottrina ecclesiologicala. Anzi, in un certo senso, questo nuovo Codice potrebbe intendersi come un grande sforzo di tradurre in linguaggio canonistico questa stessa dottrina, cioè la ecclesiologicala conciliare. Se poi è impossibile tradurre perfettamente in linguaggio 'canonistico' l'immagine della Chiesa, tuttavia a questa immagine il Codice deve sempre riferirsi, come a esempio primario, i cui lineamenti esso deve esprimere in se stesso, per quanto è possibile, per sua natura»¹. In questo tentativo l'attuale compendio prova, e riesce realizzare in una

maniera ammirevole lo sforzo di presentare in un linguaggio corrente e accessibile il Codice.

Nel suo compendio padre Tamaș sottolinea la necessità di chiarire la finalità del diritto canonico che «... è una scienza sacra, perché ha legami profondi con la fede. È una disciplina teologico-giuridica studiata attraverso un metodo teologico-giuridico. Le sue radici si trovano nella teologia in generale, e nell'ecclesiologicala in particolare. Il Concilio Vaticano II ha stabilito che nello studio del diritto canonico 'si tenga presente il mistero della Chiesa, secondo la costituzione dogmatica *De Ecclesia* promulgata da questo Concilio' (OT 16) ... D'altro canto, il diritto canonico deve studiare e spiegare il significato e l'applicazione pratica delle leggi canoniche e gli istituti giuridici ecclesiastici. Il metodo teologico fissa le fondamenta delle norme canoniche e le anima, mentre il metodo giuridico dà loro chiarezza e precisione» (pp. 32-33). In tal modo il diritto canonico come scienza, ma soprattutto il Codice di diritto canonico come corpo legislativo della Chiesa cattolica vuole fungere da 'specchio' che presenta così in linguaggio giuridico le direttive e le decisioni del Concilio Vaticano II (1962-1965). Il Codice riprende fedelmente la dottrina conciliare, e intende presentare i principi e le norme secondo le quali la Chiesa si organizza, si conduce e svolge la sua missione sotto aspetto visibile di comunità cristiana, e traduce in sintesi questa dottrina sotto forma di canoni, che sono ora presentati in un ampio commentario.

In maniera logica e sequenziale il compendio segue la presentazione delle tematiche secondo i *Libri* che lo stesso *Codex iuris canonici* (CIC), adotta al suo interno, come raccolta di legge unica, universale ed esclusiva (non in senso assoluto, ma relativo, secondo, ad esempio, i cann. 1-6). Dopo una breve presentazione che giustifica la logica di un

¹ Giovanni Paolo II, Costituzione apostolica *Sacrae disciplinae leges*, 25 gennaio 1983, *AAS* 75 (1983) II, VII-XIV, qui XI.

tale lavoro, la sua genesi e vengono chiarite alcune questioni metodologiche, il nostro autore presenta diversi argomenti introduttivi e definizioni in materia di diritto in generale; definizioni etimologiche; la giustizia quale oggetto del diritto; il ruolo del diritto nella società; il diritto soggettivo e la legge oggettiva; l'origine, la divisione e le principali branche del diritto oggettivo; i principali settori del diritto dello Stato; il bene comune come principio di giustizia; l'ordinamento giuridico e l'ordine morale. Segue poi una presentazione generale e un'introduzione al diritto canonico e diritto ecclesiastico, con accenti sulla storia del diritto ecclesiale e la scienza del diritto canonico; al contempo vengono presentati anche i contenuti e l'organizzazione dei due corpi del diritto canonico applicabili alla Chiesa Latina, *Codex iuris canonici*, ed alle Chiese cattoliche orientali, *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*. Questa ampia introduzione prepara praticamente il lettore ad un seguente pertinente e competente commento dei VII libri del Codice che si presenta sotto la forma di 1752 canoni: I. *De normis generalibus* (cann. 1-203); II. *De populo Dei* (cann. 204-746); III. *De Ecclesiae munere docendi* (cann. 747-833); IV. *De Ecclesiae munere sanctificandi* (cann. 834-1253); V. *De bonis Ecclesiae temporalibus* (cann. 1254-1310); VI. *De sanctionibus in Ecclesia* (cann. 1311-1399); VII. *De processibus* (cann. 1400-1752).

Al termine del lavoro viene indicata una vasta bibliografia selettiva, che ci aiuta a comprendere che al di là degli aspetti tecnici della materia trattata, l'autore ha seguito particolarmente una dimensione pastorale della presentazione: l'affermazione è giustificata da numerosi riferimenti bibliografici che trattano aspetti del sacramento del matrimonio.

L'originalità, e praticamente la particolarità de lavoro consiste proprio nel suo carattere singolare: fino alla pubblicazione di questo compendio non esisteva infatti nel mondo cattolico romeno un altro lavoro di questo

tipo. Ecco perché il lavoro si costituisce in un utilissimo strumento messo a disposizione non solo dei seminaristi o sacerdoti - che senza dubbio troveranno risposte a molte domande, anche pastorali, che la loro missione esige - ma anche dei laici, che coinvolti in varie attività ecclesiastiche, vorranno approfondire la dimensione della realtà canonica. La pubblicazione di questo compendio, prestigiosa opera che ancora una volta fa onore al suo autore, offre quindi la possibilità di consultare e approfondire le diverse realtà giuridiche che vengono presentate e commentate in un linguaggio, senza dubbio tecnico e specializzato, ma al contempo scorrevole e accessibile anche ai non specialisti.

Anche l'autenticità del lavoro è rilevante: l'opera gode di *'imprimatur'* accordato da parte dell'autorità canonica competente, il che garantisce che l'opera è immune da errori circa la fede cattolica e i costumi, quindi conforme alla dottrina autentica della Chiesa. Quale opera considerevole e strumento valoroso necessario a qualsiasi canonista, il compendio circoscrive ottimamente la sua propria utilità ecclesiale; è per questo che sono convinto della necessità di diffondere questo lavoro non solo tra gli studiosi ed esperti di diritto canonico, ma anche tra tutti coloro che sono interessati ad approfondire la realtà giuridiche, teologiche e culturali della Chiesa cattolica.

Nella Costituzione apostolica *Sacrae disciplinae leges*, con la quale fu promulgato il nuovo Codice di diritto canonico, il supremo legislatore, santo papa Giovanni Paolo II affermava: «in realtà il Codice di diritto canonico è estremamente necessario alla Chiesa. Poiché, infatti, è costituita come una compagine sociale e visibile, essa ha bisogno di norme: sia perché la sua struttura gerarchica e organica sia visibile; sia perché l'esercizio delle funzioni a lei divinamente affidate, specialmente quella della sacra potestà e

dell'amministrazione dei sacramenti, possa essere adeguatamente organizzato; sia perché le scambievoli relazioni dei fedeli possano essere regolate secondo giustizia, basata sulla carità, garantiti e ben definiti i diritti dei singoli; sia, finalmente, perché le iniziative comuni, intraprese per una vita cristiana sempre più perfetta, attraverso le leggi canoniche vengano sostenute, rafforzate e promosse. (...) Esorto, quindi, tutti i fedeli a voler osservare le norme proposte con animo sincero e buona volontà, nella speranza che rifiorisca nella Chiesa una rinnovata disciplina; e che, di conseguenza, sia

sempre più favorita con l'aiuto della beatissima Vergine Maria, madre della Chiesa, la salvezza delle anime»².

Accolgo e saluto con sincero interesse e ammirazione gli sforzi dell'autore dopo aver offerto ai canonisti, e non solo, un valido e indispensabile compendio che certamente ha raggiunto il suo obiettivo.

William A. BLEIZIFFER*

* "Babeș-Bolyai" University, Faculty of Greek Catholic Theology, Cluj-Napoca, Romania.

² Ibidem, XIV.

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE

- AA – Conciliul Vatican II, Decret despre apostolatul laicilor *Apostolicam actuositatem*
AAS – *Acta Apostolicae Sedis*
Annuario pontificio – Annuario pontificio, Città del Vaticano
Antonianum – Antonianum Roma
cann. – canoane
CCEO – *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*
CIC – *Codex Iuris Canonican.* – canon
CICO – *Codex Iuris Orientalis*
COeD – *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*
cost. apost – constituție apostolică
D.Th.C. – *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 30 voll., Paris 1902-1950
DCBNT – *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*
DCE – Benedict al XVI-lea, *Deus caritas est*
DH – Conciliul Vatican II, Declarație privind libertatea religioasă *Dignitatis humanae*
E.d.D. – *Enciclopedia del Diritto*, 52 voll., Milano 1958-1995
E.I. – *Enciclopedia Italiana*, 37 voll., Torino 1929-1937
EV – *Enchiridion Vaticanum: Documenti ufficiali della Santa Sede*
FC – Ioan Paul al II-lea, *Familiaris consortio*
Folia canonica - *Folia canonica*, *Review of Eastern and Western Canon Law*, Budapest
GLNT – *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (edizione italiana del ThWb)
GS – Conciliul Vatican II, Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană
Gaudium et spes
L'Année canonique – *L'Année canonique*, *Revue internationale de droit comparé*, Paris
L'Osservatore romano – *L'Osservatore romano*, Città del Vaticano
La Civiltà cattolica – *La Civiltà cattolica*, Roma
LG – Conciliul Vatican II, Constituția dogmatică despre Biserica *Lumen gentium*
Monitor Ecclesiasticus – *Monitor Ecclesiasticus*, Roma
Nov. Dig. It. – *Novissimo Digesto Italiano*, 21 voll., Torino 1957-1978
NTS – *New Testament Studies*
Nuntia – *Nuntia*, Roma
OE – Conciliul Vatican II, Decret despre Bisericile orientale catolice *Orientalium Ecclesiarum*
Orientalia Christiana Periodica – *Orientalia Christiana Periodica*, Roma
P.G. – *Patrologiae Graecae Cursus Completus*, 81 voll., Parisiis 1856-61; 166 voll., Parisiis 1857-66

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE

P.L. – Patrologiae Latina cursus completus, 217 voll., Parisiis 1844-55

PCCICOR – Commissione pontificia per la revisione del Codice di diritto canonico orientale

Periodica – Periodica de re canonica, Roma

PV – Parole di Vita

REDC – Revista Española de Derecho Canónico, Salamanca

The Jurist – The Jurist, Washington

UR – Conciliul Vatican II, Decret despre ecumenism Unitatis redintegratio

Vidyajyoti Journal of Theological Reflection – Vidyajyoti Journal of Theological Reflection, Delhi