

RICORDO DI LUIGI FERRI

La prima volta che incontrai Luigi Ferri mi muovevo ancora nell'orbita di Franco Carresi: fu a Bologna, direi nel 1958, nella sede di Giurisprudenza. Ferri era già libero docente, ma ancora assistente di diritto civile.

Dopo la morte di Ferdinando Salvi, venne a Modena come incaricato di diritto civile. Cominciai a frequentarlo: vinse il concorso a Cattedra nel 1961, fu chiamato dalla nostra Facoltà. Dopo qualche vicenda, e qualche tempo, io ero divenuto assistente “straordinario” alla Sua cattedra. La collaborazione si fece stretta, lesse la mia prima monografia e mi esortò alla chiarezza. Ci incontravamo nei pomeriggi di martedì, mercoledì e giovedì nelle vecchie stanze dell'Istituto Giuridico di via Università, dotati in via eccezionale di chiave per entrare dalla porticina che dava sull'attuale scalone del Rettorato. Un budello, e poi l'accesso alla stanza di diritto privato e civile, all'inizio anche di diritto commerciale, seduto davanti a me Gastone Cottino, di fianco (dopo qualche tempo) Gianni Cattaneo. Ferri si sedeva al tavolo vicino alla finestra, estraendo dalla cartella ciò che era necessario per scrivere: una cartella molto leggera, al massimo, dentro, una monografia. Mi sorrideva sedendosi, mi pregava di rimanere seduto, restava spesso in silenzio come se attendesse da me qualche – molto infrequente – novità. Parlava, a lezione, con voce lenta e chiara: chiara com'era sempre la sua esposizione, che andava al centro delle questioni come fosse la cosa più facile, così, semplicemente, senza alcuno sforzo.

Venne a trovarmi a Roma in Albergo mentre preparavo la lezione: mi sembrava che trepidasse per me, come in un rapporto paterno (l'anagrafe avrebbe stentato a confermarlo). Fu felice del mio successo, come di uno suo proprio.

Nella sua casa di Bologna, in S. Petronio Vecchio nel centro storico, i colloqui avvenivano nella biblioteca, semplice, affollata di libri. Conobbi la moglie Gabriella, i figli, una stupenda famiglia. Li ho rivisti ora, io i capelli grigi, i figli adulti, la Signora sempre quella, ma provata dalla lunga malattia del ma-

Carlo Nitsch

«TRA UMANESIMO E DIRITTO INTERNAZIONALE». AI LINCEI PER LA TRADUZIONE DEL *TRACTATUS* DI PIETRINO BELLI

Storici e giuristi sono convenuti a Roma, il 27 novembre 2006, nella sede dell'Accademia dei Lincei, per la presentazione della traduzione italiana del *De Re militari & Bello tractatus* di Pietrino Belli (Fondazione Ferrero, Alba, 2006).

Assunta la presidenza, Angelo Falzea ha voluto tributare un plauso all'ambiziosa iniziativa della Fondazione Ferrero che, rispondendo a una sollecitazione autorevole di Benedetto Conforti, ha affidato alla perizia di Cosimo Cascione il difficile incarico di tradurre il *Tractatus* di Belli in italiano, e renderlo finalmente nell'immediata disponibilità di tanti studiosi e semplici curiosi. L'opera in questione, ha sottolineato Falzea, occupa nel panorama della riflessione giuridica e politica della seconda metà del Cinquecento una posizione di grande fascino, collocata ad un tempo tra i risultati del diritto naturale, di quella ricca stagione che precede la sua fase classica, e le prime importanti prove di quella che sarà la scienza del diritto internazionale.

L'ambasciatore Francesco Paolo Fulci, prendendo la parola a nome della Fondazione Ferrero, ha ringraziato l'Accademia dei Lincei, nella persona del presidente Giovanni Conso, per la generosa ospitalità, gli illustri relatori, per il gravoso impegno assunto, quindi, con loro, i tanti studiosi accorsi. Nel 1905, racconta Fulci, Lassa Oppenheim contemplava, nel suo trattato di diritto internazionale, il nome di Pietrino Belli tra gli illustri precursori della riflessione internazionalistica di Ugo Grozio¹. Nel novembre dell'anno successivo, James

¹ Il nome di Belli è preceduto da quello di Legnano, e seguito da quelli di Brunus, Victoria, Ayala, Suarez, Gentilis: l'indicazione è contenuta nel

Benedetta Galgani

TEMPUS REGIT ACTUM E REGIME PROBATORIO: SPUNTI RETROSPETTIVI PER UN'INDAGINE DIACRONICA

II

SOMMARIO: 10. La codificazione napoleonica e l'emergere di divergenze nell'impostazione del rapporto tra norme sostanziali e norme processuali come in ordine alla disciplina della successione di leggi penali. – 11. Immutazione normativa e "legge probatoria penale": l'affiorare di un *tertium genus* rispetto al dualismo tra "*lois de fond*" e "*lois de forme*". – 12. La legislazione degli Stati preunitari e la codificazione dell'unificazione legislativa: un perdurante silenzio di principio e una fitta rete di disposizioni transitorie. – 13. "Interludio" – 14. Le connotazioni del regime transitorio nella prima normativa post-unitaria, il decisivo apporto della giurisprudenza e talune mistificazioni dottrinali sulla portata del "*tempus regit actum*". – 15. Ancora difficoltà nell'individuazione di un rilievo autonomo per il tema della successione delle leggi penali di prova. – 16. Il codice di procedura penale del 1913 e l'annessa normativa transitoria: una conferma dell'"applicazione immediata delle leggi formali", i suoi corollari... – 17. ...e una specifica disposizione – *rara avis* e poco significativa – in tema di perizia. – 18. Il codice di procedura penale del 1930 e le relative disposizioni transitorie: il "*tempus regit actum*" come applicazione (e non smentita) del principio di irretroattività. – 19. L'accrescersi dell'attenzione per le tematiche probatorie di natura intertemporale e l'incidenza delle scelte politiche del regime – 20. La riforma novellistica del 1955 e un'ulteriore sottolineatura del rilievo delle normative transitorie – 21. Un'acquisizione importante (lo sganciamento del principio dell'applicabilità immediata da sovrapposizioni con il principio di retroattività) e residui spazi problematici. – 22. Le norme sulla prova come norme di garanzia? Valore e limiti di una teoria. – 23. Dimensione diacronica del procedimento probatorio e orizzonti globali del processo penale: una necessaria interdipendenza.

10. Il quadro delineato a chiusura della precedente parte dell'indagine, con riguardo all'*Hauptproblem* del nostro studio, era destinato a rimanere sostanzialmente immutato ben oltre la fine del XVIII secolo.

Difatti, sebbene proprio nei primissimi anni del XIX secolo la procedura penale andasse conquistando un'inedita auto-

nomia dal diritto sostanziale – tanto che il *Code d'instruction criminelle* del 1808 le sarebbe stato interamente dedicato¹ –, nondimeno, sulla sorte da riservare alle facoltà, agli oneri ed agli atti delle parti e del giudice eventualmente protagonisti di un procedimento penale “a cavallo” tra due normative difformi, continuò ad esercitare un’azione assolutamente fagocitante l’anzidetto divieto penalistico che, tra le altre cose, avrebbe presto trovato la sua ennesima traduzione nell’art. 4 del *Code pénal* del 1810 («*Nulle contravention, nul délit, nul crime, ne peuvent être punis de peines qui n'étaient pas prononcées par la loi avant qu'ils fussent commis*»)².

In un contesto siffatto, a ben poco – se non a confondere ancora di più le acque... – giovò la redazione di una disposizione che pure, come si vedrà, avrebbe avuto vastissima eco in tutta la normativa codicistica dell’Italia preunitaria, e non solo.

Ci si riferisce all’art. 2 del *Code civil* del 1804, cui si deve la prima apparizione della formula secondo cui «*La loi ne dispose que pour l'avenir, elle n'a point d'effet rétroactif*»³. Ed invero, la previsione di un sì generico principio di irretroattività non contribuì ad affrancare le vicende successive della legge processuale penale dal monopolio della visione sostanzialistica che, anzi, uscì persino avvalorata dalla circostanza che il divieto in esame fosse posto *per tabulas* esclusivamente in relazione al diritto civile⁴. Difatti, le interpretazioni che furono elaborate del concetto di “retroattività”⁵ – logicamente propeudeutico ma nient’affatto esplicitato dal testo dell’art. 2 c.c. –

¹ ...sancendo così la definitiva separazione, a livello normativo, tra diritto penale e diritto processuale penale e costituendo un modello per tutti i codici di rito successivi. Vd. tra i molti A. GISMONDI, voce *Codice di procedura penale*, in *Enc.giur.it*, III, II a, Milano, 1913, 94 e M. CHIAVARIO, voce *Codice di procedura penale*, in *Dig.disc.pen.*, II, Torino, 1988, 253.

² Vd. A. OLIVIERI, voce *Retroattività della legge*, cit., 7.

³ P. ROUBIER, *Le droit transitorie (Conflits des lois dans le temps)*, cit., 90.

⁴ Ovvero non solo nell’art. 2 c.c. cit., ma anche negli artt. 544 e 557 del *Code de commerce* e nell’art. 5 della legge 3 settembre 1807 sull’interesse convenzionale del denaro: vd. C.F. GABBA, *Teoria della retroattività delle leggi*, I, cit., 60-61 e A. OLIVIERI, voce *Retroattività della legge*, cit., 7.

⁵ Per una puntuale ricostruzione cfr. O. MAZZA, *La norma processuale penale nel tempo*, cit., 49 ss.

Raffaele Coppola

“DEBITO INTERNAZIONALE” E VIOLAZIONE DEI DIRITTI UMANI NELLA PROSPETTIVA DEL DIRITTO CANONICO*

SOMMARIO: 1. Rapporti fra *microusura* e *macrousura*: prevenzione, nuova regolazione e ricalcolo del debito. – 2. Nord e Sud del mondo, povertà e progresso, i sistemi politico-sociali nel magistero ecclesiastico. – 3. Spazio riservato al diritto internazionale e diritto canonico; la lettera di Benedetto XVI al Cancelliere tedesco Angela Merkel. Il principio dell’inviolabilità dei diritti umani, in particolare del diritto alla vita. – 4. Riconoscimento del fondamento etico ed antropologico dei diritti umani in Giovanni Paolo Magno. Valore teologico e valore giuridico dei pronunciati del magistero ecclesiastico. – 5. Diritti umani e debito internazionale: il caso dell’America latina e del continente africano a confronto. – 6. Il World Social Forum di Nairobi ed i risultati del convegno B12 della V edizione del simposio “Un nuovo umanesimo per l’Europa”.

1. Uno dei principali aspetti, in cui si concreta il personale contributo di riflessione sulla Carta di Sant’Agata dei Goti-Dichiarazione su usura e debito internazionale (29 settembre 1997)¹, riguarda indubbiamente il rapporto fra dimensione individuale e collettiva del debito, fra *microusura* e *macrousura*², quasi un andamento circolare, in cui giocano vari elementi comuni: quello, forse più tragico, consistente nell’isolamento delle vittime; inoltre la realizzazione di interessi usurari (*esorbitanti*), la facilità di contrarre debiti, la spirale perversa che, dall’impossibilità di onorare il debito, vede, in un crescendo, le vittime costrette ad assumere debiti sempre più elevati ad ogni scadenza.

* “Il presente saggio, destinato agli studi in onore di Giovanni Barberini, riproduce, con gli opportuni aggiornamenti, la relazione svolta dall’autore in occasione del XXI Seminario “Roma-Brasilia”, *La città universale contro la globalizzazione*, Roma, 9-11 giugno 2005”.

¹ Cfr. *Orientamenti sociali*, aprile-giugno 1999, 63-74.

² Cfr. R. COPPOLA, *Dichiarazione di Sant’Agata dei Goti su usura e debito internazionale*, *ibidem*, luglio-settembre, 1999, 75.

Del resto, lo stesso, famoso documento del 27 dicembre 1986 della Pontificia Commissione "Iustitia et Pax"³, insostituibile punto di riferimento nonostante i vent'anni trascorsi, si muove dal medesimo angolo visuale, riproducendo l'insegnamento tradizionale della Chiesa riguardo ai prestiti contratti con usura ed applicandolo "in modo nuovo alla prevalente situazione del debito internazionale, che riguarda non solo pochi individui, ma grandi maggioranze nei Paesi più poveri del mondo"⁴.

Quale sia detto insegnamento tradizionale ho avuto modo, in diverse circostanze, di esplicitarlo⁵, benché per la prima, la c.d. microusuratura, una volta raggiunto l'obiettivo della regolazione del triste fenomeno (per l'Italia l. 23 febbraio 1999, n. 44 - l. 7 marzo 1996, n. 108, esemplate sulle esperienze straniere più evolute), l'impegno fondamentale consista nella *prevenzione*, nella sfida educativa che coinvolge, negli odierni sviluppi, anche l'abuso del gioco d'azzardo. Per la macrousuratura, invece, come noto agli addetti ai lavori, l'obiettivo di un'equa regolazione, che tenga conto delle istanze dei più deboli, è ancora lungi da venire.

Fra le novità più significative, in questo senso, è da ricordare che il Direttivo dell'U.G.C.I., richiamando la mozione conclusiva del convegno nazionale su "Principi e regole per il debito internazionale" (Roma, 24-25 novembre 2000), ha inteso farsi promotore di un'opera di sensibilizzazione a livello di Unione internazionale perché i Parlamenti nazionali, le forze economiche e sociali, gli organismi internazionali deputati alla promozione ed alla tutela dei diritti umani, tutti "stret-

³ Cfr. *Al servizio della comunità umana: un approccio etico al debito internazionale*, in *Enchiridion Vaticanum*, Bologna, 1989, 10, 770-797.

⁴ A. FONSECA, *Gli alti tassi d'interesse sono giustificabili?*, in *La civiltà cattolica*, 1987, IV, 457.

⁵ Cfr. R. COPPOLA, *Il problema dell'usura nella visione e nel diritto della Chiesa*, in AA.VV., *L'usura ieri ed oggi*, a cura di S. TAFARO, Bari, 1997, 251 ss; ID., *Appartenenza dei beni ed usura nell'insegnamento e nel diritto della Chiesa cattolica*, in AA.VV., *Diritto alla vita e debito estero*, a cura di P. CATALANO, 75 ss.; ID., *L'evoluzione del magistero della Chiesa sul debito estero*, in *Iustitia*, 2001, 345 ss.

M^aCruz Díaz de Terán Velasco

MULTICULTURALISMO E BIOETICA RIFLESSIONI DI FILOSOFIA DEL DIRITTO*

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Le teorie principali. – 2.1 La colonizzazione. – 2.1.2 Il relativismo culturale. – 2.3 Il transculturalismo. – 3. Presupposti per un modello integrativo. – 3.1 La persona, un essere dialogante. – 3.2 La persona, essere culturale. – 3.3 La persona e il bene comune. – 3.4 Il diritto, ordine della coesistenza. – 4. Postilla.

1. *Introduzione*

Se vogliamo comprendere la società post-moderna, dobbiamo necessariamente riflettere sul multiculturalismo; è ben vero che il pluralismo culturale non rappresenta una novità: da tempo immemore, le culture dialogano; si confrontano; si tollerano; si scontrano¹. Tuttavia, questo antico fenomeno ha assunto, oggi, tratti peculiari e problematici; una serie di fattori eterogenei – quali, ad esempio, l'aumento degli emigranti, la globalizzazione o la rivoluzione delle telecomunicazioni – ha fatto in modo che il multiculturalismo raggiungesse una dimensione effettivamente planetaria. Detto in altre parole, sembra che le nostre attuali condizioni di vita, favorendo il confronto ed il dialogo interculturale, abbiano trasformato il mondo in un *globus universalis*².

* Tr. it. G. S.

¹ È sufficiente leggere qualsiasi manuale di storia per rendersi conto del fatto che in tutte le epoche, a causa di imprescindibili necessità sociali, oppure per i desideri espansionistici di alcuni partiti politici, si sono verificate delle migrazioni che hanno causato, di volta in volta, vere e proprie commistioni culturali pacifiche; la sopraffazione di una cultura sulle altre; la convivenza basata sul reciproco rispetto. Purtroppo, nella maggior parte dei casi, furono coloro i quali ostentavano forza ad imporre la propria cultura ed il loro modo di vita agli altri.

² E. BANÚS - A. LLANO, (eds.), *Razón Práctica y Multiculturalismo*, Newbook Ediciones, Navarra, 1999, p. I.

Eppure, le specifiche rivendicazioni avanzate da alcune minoranze (etniche, religiose, linguistiche) non cessano di provocare tensione in seno alla società; spesso, i problemi sollevati dalle minoranze presentano ricadute in ambito sanitario. Ad esempio: se consideriamo la questione sotto una prospettiva che potremmo definire “patologica”, non dobbiamo dimenticare che gli extracomunitari potrebbero risultare affetti da malattie infettive che, essendo poco conosciute all’interno delle nostre frontiere, potrebbero indurre allarme nella società civile. Per di più, gli stessi immigrati, potrebbero ammalarsi a causa della difficoltà di adattarsi alle nuove condizioni ambientali; al *modus vivendi*; agli usi alimentari e, più in generale, alla nuova realtà socio-culturale³ con la quale vengono a contatto.

Tuttavia, dal punto di vista strettamente *bioetico*, il problema si situa su di un piano ulteriore rispetto a quanto detto sin qui: gli immigrati hanno diritto ad essere curati (al pari dei cittadini), ma le loro specifiche radici culturali influiscono in modo determinate sul modo in cui questi ultimi intendono il dolore, la morte, la salute e la malattia⁴.

³ A. MORRONE, *Aspetti sanitari del fenomeno immigratorio*, in AA.VV., *Immigrazione e salute. Questioni di biogiuridica*, a cura di G. DALLA TORRE, Roma, 1999, pp. 31 e ss.; ID., *L'altra faccia di Gaia. Salute, immigrazione e ambiente tra Nord e Sud del Pianeta*, Roma, 1999.

⁴ L'esistenza di molte bioetiche – e con esse di diverse discipline legali – e la loro inclusione nella società multiculturale occupa un posto di primo piano tra le principali problematiche della bioetica. Tuttavia, il problema non riceve l'attenzione dovuta dalla dottrina, che ha preferito spesso dedicarsi ad altre questioni. Al riguardo, L. PALAZZANI afferma che “*la necessità di un confronto tra le culture in bioetica si avverte con sempre maggiore urgenza per due ordini di ragioni, in primo luogo perché i problemi emergenti all'interno di una cultura spesso hanno implicazioni, immediate o future, che fuoriescono dalle specifiche condizioni storiche e sociali dalle quali sono nati (si pensi alle questioni biotecnologiche che proiettano la cultura in una dimensione addirittura planetaria; al progetto della mappatura del genoma umano che investe l'intera umanità; al costituirsi di compagnie farmaceutiche multinazionali, che esigono la sperimentazione in diversi paesi): in secondo luogo, perché la convivenza di più etnie in uno stesso territorio e in una stessa epoca costringe a uscire dalla visione limitata della propria cultura*”. Per questo motivo, la bioetica non può non affrontare i problemi sollevati dai nuovi trattamenti biosanitari nelle attuali società multiculturali. Questa riflessione si impone come imprescindibile, perché non si tratta di fenomeni occasionali, ed è

Francesco Zini

IL RECENTE DIBATTITO SULLA LAICITÀ

Nel recente dibattito sulla laicità possiamo individuare due linee di pensiero. La prima intesa a ribadire un paradigma *formale* della laicità come *condizione personale* di chi fa parte del *laos* del ‘popolo di Dio’. Dal punto di vista formale la laicità è definita come un *approccio*, un modo di essere della conoscenza, del pensiero scientifico di fronte alla realtà fenomenica.

L’altro paradigma vede la laicità come un carattere *sostanziale* di tale pensiero, il pensiero laico. Sotto il profilo sostanziale la laicità viene vista anche come un’*ideologia laica*. Tale paradigma rileva anche nel rapporto tra scienza e fede e tra religione e diritto, tanto che si parla di diritto laico, di Stato laico, di ricerca scientifica laica. Dalle due linee di pensiero sulla laicità possono essere dedotte altrettante definizioni. La prima forma della laicità concerne la laicità come *condizione personale* del laico. In seguito vedremo la laicità come *approccio*, intesa a confermare il principio di razionalità della ricerca scientifica. Un’ulteriore forma di laicità può essere definita come la *libertà religiosa*, intesa a definire la possibilità di confessare liberamente e pubblicamente la propria confessione religiosa entro dei limiti stabiliti dall’ordinamento giuridico. Il paradigma formale della laicità non coincide con la libertà di coscienza, intesa a definire una forma del liberalismo contemporaneo secondo cui il soggetto dovrebbe essere lasciato libero di rimettere alla propria coscienza le scelte private. Si tratta di una concezione che rimanda ad una privatizzazione della scelta etica, irriducibile ad una comunicazione pubblica. L’ultima forma di laicità concerne la laicità come relativismo, intesa a rimuovere ogni valore scientifico alla verità religiosa, ontologica e metafisica. In questo caso la laicità diviene *ideologia* e può essere definita come “laicismo”.

Fabio Ratto Trabucco

LA COSTITUZIONALIZZAZIONE DELLA LINGUA ITALIANA: UN'OCCASIONE MANCATA PER LA “VALORIZZAZIONE” DEGLI IDIOMI REGIONALI E LOCALI

SOMMARIO: 1. I tentativi di costituzionalizzare la lingua italiana. – 2. La costituzionalizzazione della lingua ufficiale nel panorama europeo. – 3. L'ufficialità dell'italiano versus la tutela delle minoranze linguistiche e degli idiomi regionali e locali.

1. I tentativi di costituzionalizzare la lingua italiana

La nostra Carta costituzionale costituisce un prezioso patrimonio – insieme in cui si condensano i valori, i principi e la tradizione di civiltà del nostro Paese – che siamo tutti chiamati a valorizzare e difendere, ma al tempo stesso deve essere intesa quale testo dinamico, capace di interpretare le evoluzioni che lo sviluppo storico e culturale e il mutare delle condizioni sociali e politiche del nostro Paese determinano.

In quest'ambito richiamare la lingua non significa indicare solo un modo di parlare, bensì un sistema di pensare, di ragionare, e di conseguenza è un modo di comportarsi e di fare. La lingua è una cosa che difficilmente si impara a scuola, ma, come la tradizione, viene trasmessa di generazione in generazione, con le dovute evoluzioni, senza staccarsi da quella radice ancestrale che da sempre può caratterizzarla.

Sulla base del presupposto che la riforma del 2001, relativa al Titolo V della Parte seconda della Costituzione, ha determinato una modifica dell'assetto istituzionale della Repubblica con la conseguenziale valorizzazione delle autonomie locali attraverso una serie di attribuzioni riservate alle Regioni – nell'ambito, pur sempre, del principio di unità e indivisi-

BIBLIOGRAFIA

ILARIA ZUANAZZI, *A proposito di un recente libro sulla funzione amministrativa ecclesiale. Prae-sis ut prosis. La funzione amministrativa nella diakonia della Chiesa*, (Università di Torino, Memorie del Dipartimento di Scienze giuridiche, Serie V, Memoria XXIX) Napoli, Jovene, 2005, p. VII-XVII; 1-750

1. Sceglie un percorso e una linea metodologica, a prima vista, di taglio tecnicamente anti-dogmatico, Ilaria Zuanazzi per la sua monografia *Prae-sis ut Prosis. La funzione amministrativa nella diakonia della Chiesa* (per i tipi di Jovene, 2005, pp. 750), nella quale si affrontano le problematiche inerenti il “diritto amministrativo” ecclesiale. Ma a vederci meglio, si tratta di un’autentica e riuscitissima soluzione storico-dogmatica. È uno snodo nello studio e nella ricerca che l’A. basa sull’opportunità di leggere “l’evoluzione del sistema ecclesiale in prospettiva diacronica”, poiché solo un’analisi di tal genere permette di seguire realmente le linee evolutive o involutive, insomma i percorsi e i movimenti dell’amministrazione ecclesiale, al riparo da astratte classificazioni e dall’enunciazione di principi dogmatici, spesso sospesi nel tempo e nello spazio.

La traccia storica dell’amministrazione ecclesiale, o storicità del diritto amministrativo, impedisce di per sé la formulazione di principi, o la costruzione di categorie, e mette a nudo quel relativo storico qual è l’esperienza visibile della Chiesa, in quanto comunità umana e storica, nello svolgimento e nell’attuazione del potere. E mostra meglio, e ancor più, l’evoluzione del diritto ecclesiale in coerenza coi suoi principi e presupposti di base.

È questa l’esigenza di fondo che la Zuanazzi pone al centro della sua indagine; e cerca una chiave di giustificazione del governo nella Chiesa che sia congruente con la medesima funzione storica della Chiesa: organizzare la salvezza, predisporre in concreto tutti gli strumenti adeguati per la salvezza, poi-

ché il fedele vive l'esperienza comunitaria e storica per prepararsi all'eternità.

Se per il giurista il riferimento ai principi generali del diritto è un'operazione indispensabile, ebbene, dal confronto tra il diritto amministrativo della tradizione laica e secolare e l'esperienza amministrativa ecclesiale, la Zuanazzi fa emergere, come un bassorilievo, i principi di fondo e tutte le peculiarità del diritto canonico. Non svolge semplicemente un'operazione di analisi comparata dei sistemi, ma stralcia i fondamenti del diritto ecclesiale. Innanzitutto, la fondazione giusnaturalistica di tale diritto, nell'ottica peculiare dell'economia salvifica, ovvero ordine di natura quale ordine della creazione, quindi giusnaturalismo in senso cristiano; poi l'idea della unitarietà del potere (*potestas regiminis*), che si manifesta nel governo e si modula nelle funzioni.

In una disamina ricca, tecnicamente inappuntabile, l'opera si presenta come il prodotto fluido di un'organizzazione simmetrica del materiale, lavorato in prospettiva storica e positiva.

La stessa suddivisione dell'opera in due parti è emblematica di tutto quanto il progetto sistematico. (Parte I: *L'evoluzione del sistema amministrativo nella Chiesa*, comprendente i primi cinque capitoli, cap. I *La funzione amministrativa ecclesiale*; cap. II *Le radici storiche del sistema amministrativo*; cap. III *La contrapposizione tra amministrare e iudicare*; cap. IV *Il diritto amministrativo nel dibattito della dottrina canonistica tra i due codici latini*; cap. V *Verso una maggiore giustizia nel sistema amministrativo*. Parte II: *L'amministrazione ecclesiale tra principi ideali e garanzie formali*, comprendente i capitoli finali, dal sesto all'ottavo: cap. VI *L'amministrazione nella legislazione giovanneo-paolina*; cap. VII *Le figure di atti amministrativi*; cap. VIII *L'amministrazione subordinata al diritto*).

La ricostruzione del sistema amministrativo ecclesiale, quindi, quale evoluzione storica della potestà di governo o *iurisdictio*, viene fuori come un'immagine di primo piano, lasciando allo sfondo i principi del sistema secolare. In pratica, per il diritto ecclesiale è proprio il quadro di fondo che cambia. Poiché la funzione amministrativa nella *diakonia*, in senso

tecnico significa fondamento giusnaturalistico del diritto canonico, che tuttavia si risolve completamente nel nucleo specifico del diritto canonico, il diritto divino positivo. Dove il servizio è dovere (*deomai*), il diritto oggettivo assorbe quello soggettivo; e dove, insomma, *norma agendi* e *facultas agendi* non si contrappongono ma si intersecano, poiché dovere e libertà, responsabilità e scelta, sono comunque orientate alla salvezza. Il dovere, del resto, non è connotazione passiva del soggetto, in quanto l'essere passivo nuoce alla *salus*. Chi governa, allora, rende un servizio e tende alla *salus*. E chi è governato ha la pretesa legittima di raggiungere la *salus*. Anzi, ha il dovere della sua personale salvezza (cito BELLINI, per i cristiani, più che la categoria storica dei diritti fondamentali dell'uomo di matrice antropocentrica valgono i diritti nascenti dai doveri, *Libertà e Dogma. Autonomia della persona e verità di fede*, Bologna, 1984).

“In considerazione della partecipazione responsabile di tutti i battezzati al patrimonio di fede e di grazia della Chiesa, – scrive l’A. a p. 451 – le pretese dei singoli non possono certo essere concepite in termini di contrapposizione alle ragioni dell’autorità, come nell’ottica individualistica del pensiero liberale, ma sono piuttosto da configurare in una logica *interrelazione solidale* con gli interessi degli altri fedeli e con le esigenze dell’istituzione”. E poco sopra, a p. 446: “La *corresponsabilità solidale* dei fedeli nella missione della Chiesa, fa sì che essi non siano più considerati alla stregua di semplici destinatari passivi dell’azione svolta a loro favore dai pastori, bensì quali collaboratori solidali per un migliore e più efficace adempimento delle mansioni di giurisdizione della stessa gerarchia”.

La *salus*, in definitiva, è un presupposto dell’ordine superiore di giustizia, la ragione in sé della funzione di governo. Sul piano divino, però, l’ordine superiore di giustizia è cosa ben diversa dalla giustizia in senso umano, ché questa corrisponde alla *iurisdictio*, in quanto funzione amministrativa *latu sensu*. Si tratta di un concetto teologico per cui si realizza la giustizia superiore, la Gerusalemme celeste o la comunione dei santi, se tutta l’umanità si salva. E infatti, “il paradigma della *diakonia*

Christi non rimane una figura ecclesiologica rilevante solo sul piano pastorale, ma costituisce il criterio strutturale di giustizia intrinseca della missione istituzionale di governo, e come tale comporta precise conseguenze giuridiche” (p. 454).

Mentre nei sistemi secolari la giustizia in senso umano produce benessere: il bene comune; invece, nel sistema ecclesiale, la *salus*, cioè il bene spirituale, è un prodromo della giustizia, l'ordine perfetto e assoluto di ben-essere. Insomma, l'ordine superiore di giustizia (diritto divino) nel contesto dell'umana relazionalità storica diventa un tendenziale equilibrio delle relazioni intersoggettive. E quindi, eventualmente, anche rimozione delle cause che turbano la relazione e che creano conflitto. Per il lessico giuridico vale qui la rappresentazione e l'articolazione tripartita della *potestas regiminis* in *legislativa, exsecutiva et iudicialis* (p. 458). Se anche lo schema di ripartizione dei poteri adottato ufficialmente dal legislatore canonico riproduce il modello triadico, scaturito dalla riflessione e dall'esperienza dello stato costituzionale di diritto, l'A. chiarisce bene “il valore peculiare dell'applicazione della regola di distinzione dei poteri nell'assetto ecclesiale, da intendere, quindi, non alla stregua di una divisione soggettiva tra organi separati, bensì nel senso di una differenziazione oggettiva tra funzioni che, pur se rientrano nella competenza di una medesima autorità, risultano distinte sotto il profilo materiale e quello formale” (p. 460 s.). D'altro canto, la Zuanazzi afferma che “lo schema concettuale su cui poggia la revisione legislativa delle mansioni di governo è la dottrina del Concilio Vaticano II sui ministeri di salvezza affidati da Cristo alla Chiesa”; e che “se anche la sistematica dei due codici non ricalca pienamente la classificazione dei *tria munera*, certamente la nuova normativa implica e richiama le precisazioni dell'assise ecumenica in merito alle articolazioni della missione ecclesiale, come pure alla natura e ai caratteri peculiari del servizio regale di edificazione storica del popolo di Dio”. E quindi, alla fine ammette che “nei testi legislativi si ritrova la nozione ampia di *munus regendi*, che oltrepassa la concezione di funzione pubblica degli ordinamenti statali e si estende a comprendere tutte le opere e le iniziative effettivamente dirette a perse-

guire la *plantatio Ecclesiae*, senza implicare necessariamente l'esercizio di poteri imperativi, né l'attribuzione di una investitura ufficiale" (p. 442 s.).

Ma quel che sembra davvero centrale, è l'aver spiegato bene come "questo complesso eterogeneo di attività riceva comunque qualificazione unitaria, secondo il paradigma della *funzione*, dal combinato concorrere di due elementi complementari, l'uno oggettivo e l'altro soggettivo. Il primo è la *dimensione teleologica*, vale a dire la tensione dinamica verso gli interessi superiori dell'incarnazione storica degli ideali escatologici, che rende l'attività *ex se* essenzialmente ordinata alla realizzazione di tali obiettivi. La congruenza con la *deputatio ad finem* costituisce la misura intrinseca di giustizia dei diversi modi concreti posti in essere per l'organizzazione e l'esercizio della funzione. Il secondo, invece, è il *titolo o situazione giuridica soggettiva* che abilita ciascuno a svolgere una missione pubblicamente rilevante, nella quale la posizione attiva del potere di compiere determinati atti si combina con l'aspetto funzionale del dovere di porli in essere nel rispetto della struttura deontica del ministero. Appunto in relazione al profilo soggettivo della partecipazione al *munus regendi*, i codici recepiscono il principio di comunicazione ontologica a tutti i battezzati messo in luce dal concilio e individuano molteplici maniere di concorrere all'attuazione del servizio regale, distinguendo in particolare tra la *dimensione comunionale*, fatta di contributi liberi e spontanei, e la *dimensione istituzionale*, collegata a precise responsabilità gerarchiche" (p. 444).

2. L'atto amministrativo, ovvero il provvedimento dell'autorità col quale si esplica un'azione esecutiva della legge, o atto di governo in senso stretto, configura sempre una relazione tra chi governa e chi è governato, assumendosi l'amministrazione quale parte del rapporto. Ma, a ben guardare, l'amministrazione quale parte di un rapporto che si contrappone a un'altra parte, il soggetto governato, è pur sempre espressione di quella medesima collettività cui il soggetto appartiene. Il conflitto, alla fine, non è tra le parti, bensì tra le parti in relazio-

ne a un oggetto o interesse. Che, nel caso dell'ordinamento ecclesiale, coincide sempre con un fatto collegabile alla *salus*. Tale oggetto o interesse, pertanto, costituisce solo la ragione attuale o effettiva del conflitto. E l'atto o provvedimento amministrativo è lo strumento col quale quell'oggetto o interesse viene "ridefinito", in modo tale da ricreare l'equilibrio nelle relazioni tra le parti. Talvolta, la stessa applicazione della regola del diritto, invece di garantire l'equilibrio intersoggettivo (presupposto della salvezza e della giustizia) crea uno squilibrio. La funzione amministrativa ecclesiale, o di governo, diventa allora un'alternativa concreta nell'interpretazione, riformulazione e applicazione della regola: la possibilità che offrono gli strumenti del diritto amministrativo, i quali appunto hanno la funzione di ricreare i presupposti dell'equilibrio intersoggettivo. Del resto, la sottoposizione degli atti amministrativi al principio di legalità è il primo effetto che si produce dall'applicazione del principio per cui si deve valutare la funzione amministrativa in sé entro il confine della legge, quale forma di interpretazione, riformulazione e applicazione della *regola iuris* (p. 682, nota 8). Si faccia l'esempio della dispensa nell'ordinamento canonico che viene ricollegata alla *plenitudo potestatis*. Quest'ultima, tuttavia, non rappresenta il presupposto essenziale della dispensa, nel senso che la dispensa non deriva senz'altro dal potere illimitato di chi può fare tutto. Essa, piuttosto, è la conseguenza necessaria che il potere illimitato non sacrifichi la ragione medesima della sua illimitatezza. Un potere illimitato, insomma, proprio in quanto tale, deve contemplare la possibilità del suo limite. E la dispensa è il segno del limite: è il limite del non-limite. Con altre e più appropriate espressioni, si dice che questa qui sia l'equità o ragionevolezza. Ovvero, la subordinazione della *Sede Suprema* nella sua funzione di governo al servizio per la salvezza: verso quell'ordine superiore, giusto e supremo, tendenzialmente e umanamente irraggiungibile, e che il diritto o funzione amministrativa tenta, almeno, di orientare verso di esso.

La richiesta di giustizia, alla fine, non è mai libertà avulsa dalla salvezza. Ma la giustizia realizza la salvezza. Non per nulla nelle fonti classiche *iurisdictio* corrisponde a *attività di-*

chiarativa di giustizia. Ma allora – si chiede l’A. a p. XIII – da dove deriva tutta la complessità, se non proprio la difficoltà, di ammettere un “diritto amministrativo” nella Chiesa? Una ragione, forse, può essere quella di monitorare il sistema ecclesiale, che è giusnaturalista, etico-confessionale, monista, anelastico, ma elastico e dinamico secondo la “legge della continuità nello sviluppo”, avvalendosi di strumenti validi e funzionanti specie per i sistemi giuspositivisti (P. Bellini, *Sui compiti della scienza canonistica nell’attuale fase dinamica dell’ordinamento della Chiesa*, in *Saggi di storia dell’esperienza canonistica*, Torino, 1991, p. 3 ss).

I presupposti culturali del sistema amministrativo, del resto, hanno evidenziato una genesi radicalmente diversa tra l’esperienza degli ordinamenti laici e quella ecclesiale.

Una forma di analisi dei sistemi laici, è la ricostruzione delle dinamiche storico-evolutive dell’amministrazione contrapponendo due modelli differenti: i sistemi di *civil law* (ovvero, sistemi di diritto amministrativo, o ordinamenti a statuto speciale, p. 233); e i sistemi di *common law* (oppure di diritto comune, o a normazione comune). In chiave comparatistica, per il diritto ecclesiale l’A. abbozza un’idea che propende per una tendenziale approssimazione del sistema canonico verso il modello di diritto comune, o *common law*. Nel prosieguo, tale ipotesi viene valutata ulteriormente. È nell’ultimo capitolo dell’opera (cap. VIII: *L’amministrazione subordinata al diritto*), che peraltro si collega funzionalmente con le problematiche che ha prospettato nel primo capitolo (cap. I: *La funzione amministrativa ecclesiale*), che si comprende tutto quanto il senso dell’esperienza dell’amministrazione ecclesiale, la quale sembra oscillare dialetticamente tra i principi ideali del sistema canonistico e le garanzie formali delle regole del diritto (così l’A. intitola la seconda parte del lavoro). Ma se i principi ideali si ricollegano al fondamento giusnaturalista in senso cristiano dell’ordine ecclesiale, le garanzie formali tendono a modellarsi sull’esperienza giuridica dei sistemi giuspositivisti. E però, viene precisato a p. 574: “la subordinazione a regole di correttezza in senso sostanziale, piuttosto che a garanzie formali, avvicina l’esperienza canonistica al concetto di *Rule*

of Law elaborato dagli ordinamenti di diritto comune di matrice anglo-americana. I sistemi di *common law*, del resto, a differenza dei regimi di diritto amministrativo speciale, hanno conservato un rapporto di più stretta derivazione dalla visione medioevale della *iurisdictio*, come potere unitario e omogeneo di applicazione dell'ordine preconstituito, e continuano a rifarsi alla fondazione giusnaturalistica del diritto, propria della tradizione giuridica occidentale dello *ius commune*". Come se il sistema amministrativo ecclesiale, alla fine, non si fosse mai evoluto in senso moderno. Se per tale si intende la frantumazione della potestà secondo l'assetto costituzionale della divisione del potere in poteri distinti, autonomi e indipendenti. Cosa che peraltro riguarda sia i sistemi di *common law* che quelli di *civil law*. "Il *Rule of Law*, o primato del diritto, – continua sempre a p. 574 – vale a subordinare l'esercizio del potere a un ideale di giustizia sostanziale che non viene desunto astrattamente dalla lettera della legge, ma è indotto concretamente dalla memoria storica e dall'esperienza sociale, economica, politica ed etica della nazione". E ancora (p. 574 s., nota 38): "il *Rule of Law* si configura come uno strumento non solo di legalità, ma anche di legittimità del potere, in quanto costituisce un criterio di conformità a un ordine giuridico intrinseco, che cerca di contemperare i bisogni e gli interessi della comunità, insieme con il rispetto delle regole tecniche del gioco". In realtà, se si guarda più a fondo, si vede chiaro che qui si tratta soltanto di un tentativo di paragone, ché l'esperienza ecclesiale si colloca davvero in una dimensione esclusiva. Lo si comprende bene dal filo logico e sistematico che l'A. segue per tutto il suo studio monografico. Se il paragone tra l'esperienza dei regimi di *common law* e quella ecclesiale vale fino a un certo punto, mentre invece sembrerebbe porsi, per altri versi, una netta linea di demarcazione tra il sistema canonico e i sistemi di *civil law*, è opportuno segnalare qui che, proprio sulla base dell'accennata distinzione tra i sistemi di *civil law* e quelli di *common law*, viene svolta l'analisi dei sistemi che verte su piani differenti, e contrappone tra loro tali sistemi. In senso trasversale, tuttavia, è possibile scandire alcuni tratti o passaggi fondamentali che riguardano entrambi i si-

stemi. Un primo passaggio è rappresentato dall'idea medioevale della *iurisdictio* verso l'idea moderna del potere assoluto. Un secondo e fisiologico passaggio è dato dalla separazione dei poteri, fino a evolvere e determinare la forma di due assetti costituzionali diversi: prima, lo stato di diritto liberal-borghese; poi, lo stato sociale di democrazia pluralista. Nei sistemi laici, quindi, il passaggio storico da una fase all'altra, così come l'evoluzione verso una determinata direzione politico-ideologica (struttura liberal-borghese, o struttura democratico-pluralistica) ha comportato, ovviamente, un differente rapporto dinamico tra autorità/libertà; pubblico/privato. Per i sistemi laici, tuttavia, il passaggio evolutivo cruciale rimane quello segnato dalla concezione medioevale della *iurisdictio* verso il rafforzamento della posizione del sovrano (p. 24), che conduce, alla sua volta, alla separazione dei poteri. È proprio sotto tale riguardo che l'esperienza ecclesiale resta un *unicum*. In definitiva, se si volesse provare a scandire tale evoluzione anche per il sistema ecclesiale, ci si accorgerebbe che è proprio il passaggio storico-culturale verso la separazione dei poteri a non realizzarsi mai. Oltretutto, il fatto che la *iurisdictio* resti sempre un concetto sostanzialmente unitario, senza tradursi mai completamente nella divisione dei poteri è la semplice conseguenza della concezione unitaria, globale e indivisibile della *iurisdictio*, quale riflesso della strutturazione verticistica del potere e dell'autorità di matrice divina. Viene meno anche l'altro tassello che caratterizza i sistemi laici: la rigida e formale gerarchia delle fonti. Alla fine, emergono tutti gli aspetti critici che derivano dall'equiparazione tra l'esperienza amministrativa ecclesiale e le esperienze degli ordinamenti laici. Per il diritto canonico esistono una serie di principi assiologici, irrinunciabili e inconfutabili: l'idea unitaria e globale di *iurisdictio*, quale conseguenza della fondazione divina del diritto canonico, anche se poi la *potestas regiminis* si svolge e si realizza concretamente in diverse funzioni; l'ambigua o insignificante funzione della gerarchia delle fonti. Nel senso che, se è vero che l'atto del potere amministrativo è formalmente sottoposto al *principio di legalità*, sostanzialmente vale sempre e comunque la sottoposizione al *principio di razionalità*. Poi-

ché “amministrazione subordinata al diritto”, non significa altro se non che il diritto bisogna intenderlo in senso *giusnaturalista*, secondo il modulo proprio dell’antropologia cristiano-cattolica, e non *giuspositivista*, alla stregua degli altri ordinamenti. D’altro canto, per l’ordinamento ecclesiale vale l’idea del giusnaturalismo fondato sulla razionalità (*rationabilitas*); mentre, per i sistemi diversi da quello canonico, il giuspositivismo si traduce generalmente nel principio di legalità, ovvero il principio di gerarchia delle fonti. La rigida e formale gerarchia delle fonti, in fondo, sarebbe contraria anche alla vitale e indispensabile flessibilità nella creazione e applicazione del diritto ecclesiale, finalizzato sempre alla salvezza spirituale del fedele.

Insomma, se non c’è distinzione di poteri in senso soggettivo, poiché è strutturalmente impossibile frantumare la potestà di governo in poteri distinti, autonomi e indipendenti, viene meno il principio della rigida gerarchia delle fonti. Inoltre, se la norma canonica non è necessariamente generale e astratta, ma può essere anche singolare, poiché requisito essenziale della norma canonica è la innovazione o costitutività, anche sotto tale riguardo emergono a tutto tondo le peculiarità del diritto ecclesiale, analogico rispetto agli altri sistemi. Se il legislatore canonico introducendo la categoria degli atti amministrativi ha voluto fare chiarezza da un punto di vista sistematico, però, resta sempre la difficoltà insormontabile del funzionamento, nel diritto canonico, di alcuni fondamentali principi di teoria generale del diritto valevoli per i sistemi giuspositivisti secolari. Sembra quasi che il sistema ecclesiale sia capace di un’evoluzione propria, sostanzialmente in sintonia coi presupposti giusnaturalisti cristiani, ma talvolta formalmente in linea con le soluzioni tecniche sperimentate per i sistemi giuspositivisti secolari. Insomma, una sostanza peculiare racchiusa in una forma giuridica. Infatti, l’articolazione delle funzioni non è divisione dei poteri, per la ragione prevalente della subordinazione funzionale dell’amministrazione al diritto: la giustizia (cap. VIII); la gerarchia formale delle fonti, con l’introduzione della categoria dell’atto amministrativo, è soltanto il risvolto e la soluzione concreta di un ordine siste-

matico che mutua dai sistemi di *civil law*; il principio di legalità è un relativo rispetto alla *rationabilitas*. Se la *tipizzazione dell'attività amministrativa* è un "elemento di novità della riforma, ovvero l'aver adottato quale archetipo onnicomprensivo delle multiformi espressioni della *potestas esecutiva*, la categoria tecnica di *atto amministrativo*, elaborata dalla scienza giuspubblicistica nell'ambito degli *ordinamenti c.d. a diritto amministrativo*" (p. 481), tuttavia, "l'innovazione della legislazione giovanneo-paolina, che applica la categoria di atto amministrativo all'attività esecutiva della gerarchia, non si riduce solo a una mera operazione di definizione terminologica... Il vero significato della riforma consiste nell'intento di estendere al sistema ecclesiale non solo la nozione ma anche i principi giuridici che caratterizzano negli ordinamenti statali il regime speciale dell'attività amministrativa, al fine di predisporre regole certe e precise che possano garantire lo svolgimento corretto e ordinato delle funzioni pubbliche. La varietà pur eterogenea degli atti amministrativi viene assoggettata in modo unitario a uno statuto giuridico peculiare, che ne delinea i criteri essenziali e li differenzia dagli atti di diversa natura. L'atto amministrativo viene presentato dalla nuova disciplina anzitutto come espressione di una potestà pubblica, dotato di speciali prerogative rispetto all'azione dei semplici privati. Diversamente dai rapporti di diritto comune, che si svolgono su un piano di parità, il provvedimento amministrativo contemplato dai codici può procedere unilateralmente d'ufficio; è capace di incidere con efficacia imperativa sulla sfera giuridica dei destinatari; è in grado di imporsi coattivamente senza richiedere una convalida o un ordine di esecuzione presso l'autorità giudiziaria" (p. 485s).

Per la verità, continua l'A., si tratterebbe di una *tipicità ancora indefinita*, poiché, se "l'impostazione dei codici segna indubbiamente un sensibile progresso rispetto a quello precedente, dato che precisa con maggior chiarezza e sistematicità le fattispecie dei diversi atti amministrativi... non può dirsi raggiunto, nelle codificazioni, l'obiettivo di delineare un regime giuridico organico e completo dell'attività amministrativa". E infatti, "il diritto amministrativo si trova disperso in

varie parti del codice” (p. 488). È vero che “il *Codice dei canoni delle Chiese Orientali* dimostra maggiore attenzione all’organicità e alla sistematicità della disciplina degli atti amministrativi singolari”; ma “un’analisi più approfondita, però, rivela come lo stesso inquadramento generale della materia nei due codici risulti alquanto riduttivo, dato che non si cura dell’attività amministrativa in prospettiva globale, come successione ordinata di operazioni dirette a realizzare i fini propri della funzione, ma si limita a disciplinare figure isolate di atti. I provvedimenti amministrativi, infatti, vengono considerati in modo statico, nella veste di prodotto finale di una dichiarazione di volontà autoritativa, e risultano perciò avulsi da qualsiasi collegamento dinamico con la serie di valutazioni e di atti precedenti, concomitanti o successivi, che scandiscono lo svolgimento progressivo delle attribuzioni di potere. Il riordinamento giuridico dell’amministrazione si riduce, in definitiva, a una classificazione in schemi logico-astratti di alcuni strumenti di azione della gerarchia, senza che venga predisposta una regolamentazione complessiva delle fasi concrete di esercizio delle funzioni pubbliche” (p. 491s.).

Insomma, conclude Zuanazzi: “se si guarda al fondo dello sforzo di razionalizzazione dell’attività amministrativa compiuto dal legislatore, si deve riconoscere come non sia stata raggiunta una elaborazione precisa sulla natura e sulla configurazione specifica della funzione amministrativa e, di conseguenza, sulla struttura essenziale degli atti che ne sono espressione” (p. 492).

Una novità rilevante può essere che “la nozione di atto amministrativo venga utilizzata dai codici, sull’esempio degli ordinamenti statuali, alla stregua di un concetto generale e astratto, che ricomprende espressioni eterogenee e le riconduce in un unico insieme per il fatto di provenire dalla potestà esecutiva e di essere per questo soggette a un particolare regime giuridico (decreto, istruzione, precetto, rescritto, privilegio, dispensa, statuto, ordinamento)” (p. 495). E quindi, è senz’altro evidente che “la qualifica di atti amministrativi debba essere intesa come una precisa volontà di modificare l’impostazione giuridica dei modi di esercizio della *potestas regiminis*”. Poiché “espri-

me la scelta fondamentale del legislatore di volere distinguere tra le espressioni dei diversi poteri di governo; di strutturare i rapporti di forza tra atti differenti secondo una scala gradualistica oggettiva, che vede prevalere gli atti legislativi su quelli esecutivi; di attribuire al potere amministrativo la competenza a emanare gli strumenti indicati nel titolo sugli atti amministrativi; di includerli di conseguenza nello statuto giuridico proprio della funzione amministrativa”. Si tratta indubbiamente di una *rivoluzione* – incalza l’A. – che risponde alla finalità garantistica di sottomettere l’attività della gerarchia al complesso degli espedienti tecnici diretti ad assicurare la correttezza del potere di governo e a promuovere una migliore tutela dei diritti dei fedeli (p. 496). E non solo. “La scelta del codice costituisce senz’altro una presa di posizione in relazione al dibattito dottrinale sulla natura giuridica di questi atti”. E aggiunge: “gli interpreti possono non condividere le ragioni della scelta e criticare le soluzioni tecniche adottate, ma non possono non prenderne atto e interpretare la struttura e il regime di tali atti sulla base dell’inquadramento fatto dai codici” (p. 496, nota 2). È chiaro che non ci si nasconde dietro il vero problema, nel senso che “stante la mancata configurazione, da parte del legislatore, di una nozione essenziale di funzione amministrativa, l’inserimento dei vari modi operativi nei titoli sull’attività amministrativa si riduce alla previsione di poche norme di coordinamento tecnico-formale, che non incidono sulla struttura sostanziale degli istituti”. Di conseguenza – osserva Zuanazzi – l’inquadramento nello schema unitario dell’atto amministrativo risulta avere una valenza meramente astratta, in quanto, da un lato non riesce a rendere omogenee figure che conservano una conformazione intrinseca molto differente, e dall’altro non elimina la molteplicità di applicazioni pratiche che questi mezzi di azione hanno sempre avuto nella libertà di agire della gerarchia. Da qui non pochi dubbi sono emersi in dottrina circa il valore e l’efficacia da attribuire alla qualifica in senso amministrativo delle fattispecie operative contenute nei codici” (p. 497).

Se ci si interroga sul *valore della qualificazione amministrativa* nel diritto ecclesiale, insomma, non si può non rile-

vare come l'esame della normativa conduca a evidenziare risultati contrastanti. "Da un lato, non si può mettere in dubbio l'innegabile portata innovativa e le rilevanti conseguenze sul piano pratico dovute all'inquadramento dei provvedimenti dell'autorità nel modello di atto amministrativo. Dall'altro, invece, si rileva come questa nuova classificazione dei tradizionali modi di agire della gerarchia entro schemi logico-giuridici astratti abbia un carattere del tutto relativo. L'accoglimento delle categorie proprie degli ordinamenti statali di diritto amministrativo, infatti, non è riuscita a eliminare l'essenziale flessibilità del sistema delle fonti canoniche, costituzionalmente connessa alla concentrazione unitaria della potestà di giurisdizione ... La definizione della natura amministrativa attribuita alle modalità di produzione tipizzate nei codici non esclude che il medesimo provvedimento, con lo stesso *nomen iuris* e con lo stesso oggetto, con la stessa o con altre forme, possa essere emanato dal titolare della potestà legislativa con il valore degli atti di sua specifica competenza" (p. 556). E alla fine, dunque, a parere dell'A. sono "condivisibili le critiche di chi sostiene che i canoni *de actibus administrativis* paiono avere una finalità didattico-teorica di fornire descrizioni astratte dei singoli provvedimenti, piuttosto che un'utilità pratica di fissare criteri sicuri per ripartire le competenze tra le diverse funzioni di giurisdizione" (p. 557).

Un tale assetto sistematico, insomma, si rivela irriducibile, e non fa perdere affatto al diritto canonico la sua specificità. Il concetto chiave di tutta la seconda parte dello studio, infatti, rimane quello dell'*amministrazione subordinata al diritto, ovvero il fondamento o radicamento giusnaturalista del diritto ecclesiale per svolgersi completamente nell'ordine del diritto divino positivo*.

"Circa il principio di sottomissione alla legge dell'attività amministrativa, – spiega l'A. a p. 564 s. – il problema consiste nel valutare la reale portata del principio di legalità trapiantato nel diritto canonico", poiché *sulla gerarchia formale delle fonti di diritto prevale la ragionevolezza*, benché "con la previsione di un vincolo di subordinazione degli atti amministrativi alle norme definite superiori, i codici arriverebbero a deli-

neare una gerarchia formale degli atti di giurisdizione, che si fonda non più sulla sola posizione personale dell'autorità, ma sui rapporti oggettivi di prevalenza e di resistenza reciproca, tra i diversi strumenti giuridici". Se "la legge promulgata dal legislatore è posta al vertice della graduatoria, insieme alla consuetudine, mentre gli atti del potere esecutivo e del potere giudiziario sono a un livello inferiore e devono sottostare alle disposizioni delle fonti superiori, altrimenti sono privi di efficacia; e se la subordinazione alla legge diviene la nota distintiva del provvedimento amministrativo, il carattere essenziale che l'accomuna all'attività giudiziaria e lo distingue dal potere legislativo"; tuttavia, "l'applicazione di questa tecnica di organizzazione, ispirata ai presupposti formalistici dell'esercizio del potere negli ordinamenti civili, risulta problematica, sia per l'imprecisa e incompleta disciplina della normativa vigente; sia per l'intrinseca contraddittorietà coi principi peculiari che reggono l'organizzazione e l'azione di governo nella Chiesa" (p. 567 s.).

Oltretutto, "il funzionamento effettivo del sistema oggettivo di graduazione delle fonti richiederebbe la predisposizione di regole precise ... Ma le classificazioni della nuova normativa non forniscono criteri sicuri e univoci circa la qualificazione dell'indole legislativa o amministrativa dei documenti. Dal punto di vista soggettivo, l'autorità dotata di più poteri di governo può scegliere il valore e la forza giuridica da attribuire alle proprie attribuzioni. Dal punto di vista materiale, non sono previsti contenuti o ambiti di competenza riservati all'uno o all'altro potere, né caratteri esclusivi per le diverse funzioni. Le proprietà della generalità e astrattezza, teoricamente ricondotte alle leggi, risultano condivise anche da alcuni provvedimenti amministrativi. Per converso, le note della concretezza e della singolarità possono essere assunte pure dalle statuizioni del legislatore" (p. 568 s.).

Insomma, "la tecnica di disporre in senso verticistico le fonti potestative è stata introdotta nel diritto della Chiesa senza sopprimere né superare la gerarchia personale delle autorità, la quale appartiene indiscutibilmente alla costituzione divina dell'istituzione salvifica", poiché "ostacoli intrinseci all'ap-

plicazione piena del principio di legalità derivano dalla natura dell'ordinamento canonico. La conformità alla legge, intesa in senso stretto e formale, può avere un valore solo relativo in un sistema, come quello canonico, ove sussiste una necessaria *elasticità* nei modi di produzione e di applicazione del diritto in rapporto al fine supremo di salvezza delle anime” (p. 569 s.). Per altro verso, “la possibilità di incidere sul diritto prestabilito di matrice umana viene riconosciuta anche come competenza autonoma della funzione amministrativa. Secondo una costante tradizione, il potere di statuire *iura singularia* non previsti o difformi dal diritto comune è insita a quei provvedimenti che sono costitutivamente diretti ad adattare la disciplina astratta alle condizioni particolari delle singole realtà e alle circostanze del caso concreto” (p. 571).

Alla fine “in una considerazione più globale della specificità dell'ordinamento ecclesiale, non si può non rilevare come la rigida subordinazione degli atti della gerarchia alle prescrizioni positive del legislatore umano risulti incompatibile con la dinamicità intrinseca delle funzioni di governo, tese a rispecchiare con sempre maggiore fedeltà il disegno divino di salvezza” (p. 572). “Possono essere ragioni di giustizia sostanziale o di carità evangelica a esigere di non osservare il dettato testuale della norma per corrispondere in modo più autentico e veritiero ai bisogni della persona singola o di comunità determinate e per soddisfare le loro aspettative in ordine alla partecipazione alla vita di grazia di cui è custode la Chiesa. Il principio fondamentale di equità, che informa tutto il diritto ecclesiale, può legittimare a integrare o supplire la normativa incompleta, a mitigare, disapplicare o derogare precetti inadeguati o controproducenti, a plasmare quegli istituti e strumenti tecnici che assicurano la flessibilità del sistema nel nome di un ideale di doverosità più alto”. Ecco che “emerge con chiarezza come non sia possibile realizzare nella Chiesa il principio di legalità nell'accezione tecnica elaborata dai regimi liberali di diritto amministrativo, quale sottomissione gerarchica dell'amministrazione alla legge in senso formale”, poiché, “nell'istituzione ecclesiale, *la correttezza dell'attività della gerarchia discende non solo dalla corrispondenza alle*

norme positive, ma soprattutto dalla congruenza assiologica con i valori fondamentali che presiedono, secondo il disegno provvidenziale di Dio, al bene della comunità e delle singole persone". E dunque, "risulta insuperata e tuttora valida, nonostante le successive involuzioni volontaristiche, la concezione realistica del diritto forgiata nell'epoca classica che considera giusto e valido un provvedimento dell'autorità quando corrisponde oggettivamente ai principi di *rationabilitas* intrinseca, ancorché possa discostarsi dal dettato letterale di fonti gerarchicamente superiori" (p. 573 s.).

3. Secondo l'accezione comune, la *funzione amministrativa* corrisponde al concetto di esecuzione della legge, e configura una struttura ramificata di competenze che esprimono lo stato apparato o istituzione.

La funzione amministrativa ecclesiale, invece, (cap. I) può vedersi quale svolgimento sul piano storico della *razionalità*, che è un criterio di base nella definizione degli archetipi degli atti normativi del diritto canonico, legge e consuetudine, ma che però riguarda tutti i momenti di tale diritto, e, dunque, anche gli atti del potere amministrativo, *singolari* o *general*i. Si tratta della *congruenza* tra il piano salvifico-escatologico e il piano storico degli equilibri societari. Nel senso che il diritto umano ecclesiale, quale forma della sostanza perfetta (il diritto divino), deve essere necessariamente razionale, cioè si deve giustificare appieno nelle radici e nelle ragioni profonde del diritto divino, e soprattutto deve garantire la funzione ultima del sistema: la salvezza eterna dei fedeli. La legge umana, insomma, trova il suo fondamento remoto nella giustizia, anzi, è proiettata verso la giustizia. Ora, se si vede *la funzione amministrativa* in quanto strumentale alla realizzazione della giustizia, essa allora corrisponde alla *razionalità* (la *rationabilitas* delle fonti classiche), ovvero la esprime e la rappresenta nella forma più adeguata e efficiente. Poiché, infatti, nella efficienza della funzione di governo (*administrare*) si esplica tutta quanta la forza dell'esperienza ecclesiale di relazione (o esperienza giuridica), in quanto concreta opportunità di rag-

giungere la salvezza. Sia da parte di chi governa, sia da parte di chi viene governato. Si sta cercando di dire che al potenziamento sul piano dell'efficienza dell'ordine ecclesiale, il governo, ma sempre secondo la *congruenza* o *razionalità*, dovrebbe corrispondere una possibilità in più che l'esperienza umana storica di partecipazione e appartenenza a tale ordinamento si trasformi, di fatto, nell'opportunità di coltivare un'esperienza per la salvezza. Da questo punto di vista, la *funzione amministrativa ecclesiale*, oltre a inquadrarsi nella prospettiva deontologica e salvifica, quindi nella *diakonia*, manifesta la *dinamicità* dell'ordine ecclesiale, il quale si svolge all'insegna della continuità. Lo "sviluppo nella continuità" mostra una varietà di forme esterne cui corrisponde una radicata sostanza interna, fissa e perfetta. E la *razionalità*, o *congruenza*, significa anche estrinsecazione dinamica della sostanza nelle forme mutevoli. Legge, consuetudine, atti amministrativi, sono, nel diritto canonico, concetti, strumenti, o momenti, tutti tendenzialmente equivalenti, se li si vede convergenti verso la *razionalità*: l'armonia tra perfetto divino (sostanza) e imperfetto umano (forma). Alla fine, se si vuole, la *congruenza* diventa un criterio sostanziale che sottopone la sostanza a un processo di razionalizzazione. E mentre porta la sostanza a assumere forme umanamente conoscibili, rimane pur sempre aperta la possibilità di continuare a perfezionare le forme, in una costante operazione di razionalizzazione della sostanza.

Nell'ordinamento ecclesiale, allora, la *funzione amministrativa* riflette quelle medesime note peculiari che caratterizzano tale sistema, differenziandolo nettamente dalle altre realtà ordinamentali. In particolare, il diritto ecclesiale è *complesso* e *dinamico* in modo assolutamente analogico rispetto agli altri sistemi. È questa la ragione di fondo per cui l'A. dedica il primo capitolo del suo lavoro alla *funzione amministrativa ecclesiale*, sia per indagarla, sia per coglierne tutte le peculiarità, in connessione con le medesime caratterizzazioni che contraddistinguono, in senso proprio e esclusivo, il diritto ecclesiale. Il riferimento alla dinamicità evidenzia il fondamento dell'evoluzione del sistema ecclesiale, il quale, svolgendosi nel tempo e nello spazio, cioè nella storia, muta nelle for-

me e nelle manifestazioni esteriori. La dinamicità, d'altro canto, bisogna necessariamente collegarla a un ordinamento davvero peculiare, composto sia da fattori irreformabili (componente divino-positiva: struttura anelastica); sia da fattori tendenzialmente modificabili (componente divino-naturale); nonché da fattori necessariamente modificabili (componente umana). Tale complessità, del resto, è già una ragione sufficiente per tenere distinta e separata l'esperienza del "diritto amministrativo canonico" dall'esperienza del diritto amministrativo degli ordinamenti secolari, che, nella loro definitiva maturazione, hanno assunto la fisionomia, in senso moderno, di sistemi caratterizzati dal principio della distinzione dei poteri. Ma se il principio della netta distinzione dei poteri si pone, per così dire, quale criterio estrinseco che impedisce di assimilare in tutto l'ordine ecclesiale ai sistemi da esso differenti, vi è soprattutto un fattore intrinseco all'ordine ecclesiale stesso che non solo lo distingue assolutamente da tutti gli altri sistemi, ma costituisce, forse, la vera ragione per cui nel diritto canonico si deve legittimamente parlare di *funzione amministrativa* più che di *diritto amministrativo*. Una precisazione terminologica che la Zuanazzi ha operato immediatamente, nello svolgere compiutamente il primo capitolo (p. 3 ss.). Ebbene, tale fattore intrinseco è la *complessità del diritto ecclesiale*, globalmente composto dalla *componente umana* e dalla *componente divina (naturale e positiva)*. La *funzione amministrativa*, quindi, rinvia di riflesso all'unicità del potere articolato in diverse funzioni, e, al contempo, attesta l'evoluzione peculiare del sistema ecclesiale, fortemente vincolato al principio dell'unico potere di derivazione divina. Risulta, così e in definitiva, che il diritto amministrativo presupponga concettualmente la divisione del potere in poteri separati e indipendenti. Ciò vale per i sistemi laici, politici e umani, che non contemplano la complessità dei fattori di composizione del sistema. L'ordinamento ecclesiale, invece, è strutturalmente complesso, e la funzione amministrativa non rappresenta altro che un momento della manifestazione della componente umana e di quella di diritto divino naturale, che si proietta verso la componente di diritto divino positiva. Se solo si pensa che pote-

re e governo nella Chiesa trovano il loro presupposto remoto nella funzione di santificare, forse si comprende ancor meglio che potere e governo si svolgono sul piano del diritto naturale. Scrive la Zuanazzi a p. 361: “*potestas ordinis e potestas iurisdictionis* sono le due dimensioni complementari del potere, l’una sul piano sacramentale di effusione della grazia, l’altra in quello giuridico di direzione della vita comunitaria. Entrambe formano inseparabilmente l’unica *potestas* affidata da Cristo ai suoi vicari in terra. Tale *potestas* è sacra per tre ragioni: deriva dalla divinità; è data per il fine supremo della salvezza; si fonda sul sacerdozio originario di Cristo”. E ancora appresso: “l’ordinazione al disegno divino di salvezza fa sì che la potestà di governo ... risulti qualificata essenzialmente da principi specifici dell’istituzione ecclesiale, sia sotto il profilo dell’organizzazione soggettiva, sia di quello delle dinamiche operative ... A differenza delle società democratiche, nelle quali la sovranità compete al popolo e da questo viene conferita per legittima designazione agli organismi rappresentativi, nella Chiesa i ruoli apicali sono disposti gerarchicamente dall’Alto” (p. 362).

La Zuanazzi, giustamente, parla di *razionalizzazione* delle *forme di giurisdizione* (p. 87), nel senso che la *razionalizzazione* attua la componente divino-naturale del sistema ecclesiale. Circa la *dinamicità*, poi, l’A. distingue opportunamente tra *dinamicità sul piano tecnico* e *dinamicità sul piano storico*. Tecnicamente, la dinamicità dell’ordine ecclesiale si manifesta nella tendenziale convergenza tra il piano di chi governa (governanti) e il piano di chi è governato (governati). Storicamente, il riconoscimento esplicito della partecipazione di tutto il popolo di Dio al governo della Chiesa risale al magistero del Concilio Vaticano II, per cui si partecipa al governo in funzione della *salus animae*. Nel diritto ecclesiale, insomma, l’evoluzione delle forme avviene sia mediante la partecipazione, cioè l’apporto di ricchezza che ciascuno sente di poter dare, in base alle sensibilità diverse, sia mediante l’esercizio delle facoltà soggettive cui si è abilitati, secondo il ruolo e la differente funzione che si svolge nel seno della *societas ecclesiae*. La diversità di ruoli nella partecipazione è una formula caratteristica

della ricchezza e varietà del sistema canonico, nel quale, appunto, uguaglianza e varietà si sintonizzano verso la perfezione (P. Pellegrino, *Gli status ed il principio di uguaglianza nell'ordinamento canonico*, in *Il Diritto ecclesiastico*, LXXXIV, 2-3, 1973, p. 165 ss.).

Ed è appunto la dottrina del Vaticano II l'apristrada della nuova prospettiva nella *missione del governo ecclesiale*, orientata *Verso una maggiore giustizia nel sistema amministrativo* (cap. V), quale corollario del coinvolgimento di tutto il popolo di Dio al governo, e, oltretutto, mirante allo sradicamento definitivo di quella concezione autoritaria e paternalistica del potere amministrativo canonico (p. 591), di derivazione giuspositivista, liberale e ottocentesca, basata sull'idea che "l'esercizio della potestà di giurisdizione da parte delle autorità ecclesiali sia di per sé vera e giusta, per il fatto stesso di avere un'ispirazione divina e di tendere allo scopo ultimo della salvezza". Qui si sarebbe trattato, insomma, avverte l'A., di "un eccesso di spiritualizzazione delle funzioni sociali di organizzazione della Chiesa, ... in contrasto con la natura incarnata dell'ordinamento canonico, affidato alle capacità limitate delle creature e destinato a operare nel mondo secondo gli strumenti e le modalità proprie della mente umana" (p. 586).

D'altro canto, nella Chiesa dovrebbe valere sempre "la concezione dell'autorità secondo l'archetipo del servizio" (p. 360). E ciò potrebbe aiutare a recuperare un concetto schietto di *funzione amministrativa ecclesiale*, che rimane, invece, un problema insoluto. Di questo, infatti, si occupa l'A. nel capitolo IV: *Il diritto amministrativo nel dibattito della dottrina canonistica tra i due codici latini*, nell'ambito del quale viene prospettata tutta la problematica culturale connessa alla "recezione nel diritto canonico della concezione della funzione amministrativa nella forma del modello liberale borghese, fortemente autoritativo e pubblicistico", che "non poteva non ingenerare profonde contraddizioni con i principi fondamentali del sistema ecclesiale". Giacché, "la definizione stessa di amministrazione, che in ossequio agli assiomi di *legalità* e di *tipicità* era rappresentata alla stregua di un compito esecutivo delimitato dal potere legislativo e contrapposto a quello giu-

diziale, contrastava con le strutture tradizionali di organizzazione dei poteri di giurisdizione nella Chiesa". Inoltre, "anche la descrizione della dinamica operativa come un'attività imperativa, privilegiata e largamente discrezionale, si trovava in opposizione con *la visione dell'epoca classica*, che concepiva invece *l'atto di governo nella veste di una dichiarazione di giustizia, a servizio delle istanze dei fedeli. Il richiamo dei paradigmi liberali conduceva in definitiva a incrementare l'evoluzione dispotica che si era infiltrata nella prassi amministrativa ecclesiale degli ultimi secoli* e accentuava la posizione unilaterale di forza degli organi pubblici. Risultava quindi persino controproducente rispetto alle intenzioni stesse di chi faceva ricorso a questi principi per migliorare le tecniche di garanzia e di correttezza nell'esercizio del potere di governo della Chiesa" (p. 262 s.).

Davvero problematico, allora, questo tratto culturale che l'A. percorre nel IV capitolo. Sul tappeto le questioni più delicate: dalla contrapposizione pubblico/privato nell'ordinamento canonico, al paragone difficile coi modelli statali di diritto amministrativo (§ 1), e fino alla riflessione sulla tripartizione della potestà di giurisdizione nell'ordinamento ecclesiale, che nei sistemi secolari è distinzione dei poteri in senso soggettivo (§ 2). Il problema per antonomasia, tuttavia, rimane la difficoltà di definire la funzione amministrativa nel diritto canonico (§ 4). Il fatto è che, nel parallelismo tra il sistema ecclesiale e i sistemi secolari, non si è valutato adeguatamente che: "nel passaggio dallo Stato liberale ottocentesco al modello democratico sociale, il concetto di amministrazione passa dall'idea di *potere* a quella di *funzione*, ovvero passa dalla nozione soggettiva di potere, all'idea oggettiva di funzione, quale serie consequenziale di atti diretti a perseguire i fini stabiliti dall'ordinamento. L'attenzione si sposta dall'*atto*, come momento statico e isolato della decisione finale, alla scansione dinamica della produzione giuridica nel suo farsi *procedimentale*, che, a sua volta, mette in risalto la intrinseca ordinazione deontologica del combinato susseguirsi delle scelte attuative a realizzare in concreto l'assetto di interessi previsto in modo astratto dalla normativa. Il carattere strumentale dell'attività ammi-

nistrativa, peraltro, non è più rivolto soltanto a dare esecuzione obiettiva alla legge in nome di un interesse generale che sovrasta i singoli individui, ma, in forza della vocazione pluralista e solidale del nuovo ordine sociale, è chiamato a servire e promuovere i diritti e le utilità delle persone che compongono la comunità, singolarmente o collettivamente presi” (p. 259).

Come ci fa felicemente intuire la Zuanazzi, si tratta di una svolta che andrebbe sottolineata a ragione, per un fruttuoso collegamento con l'idea del *nuovo diritto ecclesiale*, all'indomani delle novità pastorali e giuridiche proposte dal Vaticano II (R. Bertolino, *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione. Saggi di diritto costituzionale canonico*, Torino, 1989).

Il superamento della concezione autoritaria e paternalistica del diritto amministrativo ecclesiale, secondo il modulo secolare ottocentesco, e l'orientamento verso un sistema, che se non può dirsi democratico in senso assoluto è comunque orientato *Verso una maggiore giustizia* (cap. V), si ha proprio col Vaticano II, per cui “accanto alla dimensione propriamente istituzionale e gerarchica dell'organizzazione di giurisdizione” emerge “una *dimensione partecipativa* aperta all'azione gratuita dei doni dello Spirito, che rende tutti i fedeli egualmente corresponsabili nell'opera di *plantatio* temporale della compagine salvifica”. L'invito, quindi, alle autorità di governo “a riconoscere e promuovere nei sudditi il ruolo di protagonisti attivi e di collaboratori solidali per un migliore svolgimento della funzione di governo”. Poiché, “secondo la propria vocazione specifica, ciascun fedele contribuisce al *munus regendi*, cioè collabora per l'edificazione storica della Chiesa, in modi pluriformi, secondo la condizione e le scelte di vita. L'importante è che sia sempre evidente la *struttura intrinsecamente diaconale di qualsiasi forma di munus regendi*”. Infatti, “l'azione umana che voglia continuare in terra l'opera di salvezza deve imitare il sacerdozio primigenio di Cristo, divenendo strumento di esecuzione del disegno provvidenziale” (p. 357 ss.). Ecco il paradigma della *diakonia Christi*, da sempre nella Chiesa, fin dai primi secoli, concezione fondamentale dei ministeri pubblici, definitivamente “avvalorata dal Vaticano II, che ne

ha fatto la categoria centrale di tutto il sistema dell'organizzazione gerarchica" (p. 359).

Ed è sempre dal Vaticano II che scaturisce e si avvia quel processo di riforma della normativa, cui viene dedicata tutta la seconda parte dell'opera. Ma subito si preannuncia un risultato abbastanza parziale e deludente, poiché "l'esigenza di *contemperare* il momento dell'*autorità* col momento della *dignità dei fedeli* si sarebbe realizzata solo se fossero stati predisposti validi strumenti di difesa contenziosa a favore di coloro che si sentivano pregiudicati da un atto dell'autorità" (p. 368). E se anche "per riordinare il sistema, si prescriveva la soluzione di adottare alcune regole formali di organizzazione delle pubbliche funzioni, tratte dalla moderna teorica dello stato costituzionale di diritto, che secondo il parere quasi unanime della dottrina potevano essere utilizzate anche nell'ordinamento della Chiesa per perfezionare l'assetto di governo sotto il profilo tecnico-giuridico" (p. 368), in concreto, tuttavia, si è avuta la riorganizzazione della Curia romana e l'istituzione della *Sectio Altera* della Segnatura apostolica (p. 371). Inoltre, si sono dovuti affrontare i "profili problematici del contenzioso amministrativo" (p. 381).

È risultato *un sistema da perfezionare* in quanto, se è vero che "l'istituzione del ricorso avanti la *Sectio Altera* della Segnatura apostolica ha rappresentato una svolta importante nella storia del diritto della Chiesa"; però "l'innovazione non è tanto da ricondurre alla reintroduzione in sé del controllo contenzioso sugli atti delle autorità di governo, posto che forme di sindacato erano già state previste in passato ... Il cambiamento sta soprattutto nel fatto che si sia voluto adeguare il regime canonico alle esigenze di garanzia nella cura degli affari pubblici, ormai diffuse in dottrina e nel sentire comune" (p. 417).

In realtà, spiega Zuanazzi, "fin dall'inizio dei lavori di revisione del Codice, era emersa la necessità di integrare gli istituti di giustizia amministrativa, secondo le linee direttive approvate dal Sinodo dei vescovi che avevano evidenziato il livello insufficiente di tutela dei diritti dei fedeli offerto dai ricorsi amministrativi e richiedevano la predisposizione di rimedi contenziosi più efficaci, strutturati in più gradi di giudizio,

avanti speciali tribunali amministrativi” (p. 422). E conclude con una constatazione critica: “dalla progressione dei lavori di riforma si può vedere come la prospettiva di integrazione degli strumenti di garanzia, aperta nella prima fase di stesura dello *schema de procedura amministrativa*, risultarono in definitiva ristrette di molto nella stesura finale della codificazione. *L’opera legislativa veniva pertanto a interpretare in senso estremamente riduttivo il mandato del Concilio Vaticano II, prima, e del Sinodo episcopale, poi, di rinnovare la disciplina dell’amministrazione in modo da assicurare un maggiore giustizia*” (p. 436).

4. Nel punto culminante della sua evoluzione in senso dinamico, l’ordinamento canonico sembrerebbe approssimarsi alle forme di evoluzione dei sistemi laici, aperti, democratici, pluralisti.

L’A., quindi, con largo anticipo, nel primo capitolo, si è soffermata sulla caratteristica della *dinamicità*, con la finalità specifica di mostrare la peculiare evoluzione del sistema e, correlativamente, della *funzione amministrativa*. In quella sede, infatti, è emerso l’autentico significato della *dinamicità* del sistema ecclesiale sul piano storico. Cioè, innanzitutto, la confutazione radicale della tesi che, sulla base dell’impostazione kelseniana, avrebbe ammesso e ritenuto che solo i sistemi politici si evolvono, essendo la norma fondamentale di tali sistemi una *norma di competenza*, al contrario di quelli etico-religiosi, fissi e immutabili, che quindi non si evolvono, essendo la loro norma base una *norma di condotta*. Se si semplifica, si ha: *norma di condotta*, ovvero *norma base* dei sistemi etico-religiosi, confessionali, anelastici, statici; *norma di competenza*, ovvero *norma base* dei sistemi politici, laici, aperti, dinamici.

Per il sistema cristiano ecclesiale però, che è senz’altro un sistema etico-confessionale, bisogna ripartire dalla forza dell’amore incuneatasi nell’umanità col Nuovo Testamento: la *caritas*, che ha capovolto l’impostazione di fondo del sistema etico-confessionale derivante dal Vecchio Testamento. La *caritas*, infatti, ha sollecitato la partecipazione di tutto il popo-

lo di Dio al governo della Chiesa: si partecipa a porre le *regole del gioco*, poiché l'*incarnazione* dell'assoluto nella storia e la *storicizzazione* del divino nel tempo e nello spazio richiedono all'uomo lo sforzo di vivere con lo scopo di ricercare costantemente la verità. La *dinamicità* del sistema, allora, diventa il riflesso dell'incarnazione della divinità nella storia e l'invito rivolto agli uomini di vivere nel tempo, continuando un cammino verso il cielo. La *dinamicità*, alla fine, realizza nella storia la *complessità* del diritto ecclesiale, cioè proietta tale diritto su un altro piano e lo fa tendere verso l'assoluto divino. È questa la rappresentazione teologica di una verità che in termini giuridici si traduce quale *evoluzione di un sistema complesso*. In definitiva, l'analisi del sistema amministrativo ecclesiale si risolve completamente nell'evoluzione storica della potestà di governo: la *iurisdiction*.

La Zuanazzi, dunque, individua la linea storico-evolutiva della *iurisdiction* e ha il merito di svolgerla in forma costruttivo-sistematica. In tal modo realizza lucidamente la finalità della sua ricerca. Il cuore dell'opera, infatti, è ravvisabile in cap. II § 3.2: *iurisdiction* che equivale all'idea unitaria per tutta l'età classica; cap. III § 2: l'età moderna e il superamento della concezione unitaria della *iurisdiction*. Ovvero la contrapposizione tra *administrare* e *iudicare*; cap. IV § 2: l'età contemporanea delle codificazioni, ovvero la tripartizione della *iurisdiction*. Ecco qual è l'evoluzione storica del sistema amministrativo ecclesiale, o meglio, della *funzione amministrativa* in quanto articolazione della originaria *iurisdiction*. Mentre per i sistemi secolari, il passaggio dall'epoca medioevale all'età moderna è segnato, in un certo senso, dalla contrapposizione e separazione tra *iudicare* e *administrare*, nel diritto della Chiesa ciò non avverrà mai completamente. E infatti, nei sistemi secolari l'idea, e la sua realizzazione in chiave politica, di distinzione e separazione netta dei poteri è ciò che costituisce la differenza tra il modello curialistico medioevale e il modello moderno. Nel diritto della Chiesa, in sostanza, non ci sarebbe mai stata l'evoluzione in senso moderno della sua struttura costituzionale, ovvero la separazione dei poteri in senso soggettivo. Ciò, forse, anche perché i sistemi laici si potrebbero vedere come il

prodotto di un costante processo di laicizzazione e distillazione da scorie sacrali e religiose. Tali sistemi, quindi, in quanto di natura politica, hanno dovuto necessariamente raggiungere l'assetto della separazione del potere in poteri autonomi e distinti. Per i sistemi etico-religiosi, però, potrebbe valere una regola evolutiva contraria, a causa di una sorta di integralismo endogeno, che impedisce di frantumare il potere che è, innanzitutto, di derivazione divina. Sotto tale riguardo, la Zuanazzi si è cimentata realmente coll'aspetto più delicato del sistema ecclesiale, ovvero la sua complessità, sintetizzabile tanto nell'irreformabilità dei suoi presupposti di base, quanto nella sua evoluzione o dinamicità, a nostro avviso, secondo la regola peculiare della "continuità nello sviluppo". Complessità e dinamicità del sistema, insomma, determinano il concetto di *funzione amministrativa ecclesiale*, che non è semplice esecuzione della legge, bensì svolgimento della *razionalità* sul piano storico. Non è divisione dei poteri, ma articolazione delle funzioni dell'unico potere. E non è neppure contrapposizione tra *administrare* e *iudicare*, ma *attività dichiarativa di giustizia*. *Le radici storiche del sistema amministrativo* (cap. II), infatti, affondano nell'età classica, nella quale appunto si ha un'idea unitaria della *iurisdictio* (§ 3.2, cap. II).

La presentazione dello sviluppo storico del sistema amministrativo ecclesiale, allora, parte senz'altro dal secondo capitolo dell'opera, ma non è solo qui che si esaurisce, ché tutta la prima parte del lavoro (i primi cinque capitoli) traccia le dinamiche evolutive del sistema amministrativo ecclesiale. In effetti, anzi, anche l'analisi del sistema contemporaneo (tutta la seconda parte dell'opera, gli ultimi tre capitoli) viene condotta in prospettiva storica, e non solo in chiave dogmatico-positiva. Ciò significa che l'analisi sul piano storico costituisce la ragione dell'essere in sé del sistema amministrativo ecclesiale. Per l'età classica si parla di un *definitivo assestamento del diritto ecclesiale*. Poiché tutto è già perfettamente compreso e sintetizzato nella sua autentica fisionomia. Non a caso gli storici nel periodizzare l'evoluzione delle istituzioni canonistiche adoperano l'espressione *diritto classico*, o fonti dell'*età aurea*. Scrive Zuanazzi a p. 165: "nell'epoca classica i mezzi di com-

posizione delle controversie tra autorità e fedeli (libertà) si facevano rientrare nella generale concezione della *iurisdictio* quale attività di giustizia in senso stretto”, e “solo in seguito coll’irrigidimento e il potenziamento della struttura gerarchica si accentueranno gli elementi discrezionali e graziosi della funzione di regime (*potestas regiminis*)”; tutto ciò sarà forse l’atto di nascita di un diritto amministrativo ecclesiale, per molti aspetti equiparabile a quell’idea che del diritto amministrativo si è elaborata nei sistemi secolari, quale premessa dell’evoluzione in senso moderno della forma di governo, ovvero la separazione dei poteri. Nei sistemi secolari, infatti, la distinzione di funzioni divide nettamente il *iudicare* e l’*administrare*, fondando e producendo l’autonomia reciproca dei poteri. *Iurisdictio*, invece, in senso autentico, significa attività dichiarativa di giustizia. Poi, però, la contrapposizione tra *administrare* e *iudicare* crea un offuscamento del campo. Formalmente, sembra l’atto di nascita del “diritto amministrativo” ecclesiale. Ma, a ben guardare, mancano alla Chiesa quei presupposti ideologici e quelle connotazioni strutturali o costituzionali perché possa configurarsi un “diritto amministrativo” assimilabile a quello della tradizione laica. Se la *iurisdictio* o *potestas regiminis* o, ancora, *potestas iurisdictionis* è attività dichiarativa di giustizia, ebbene, nella distinzione delle funzioni: legislativa, esecutiva e giudiziale, sempre si attua e si realizza un’attività dichiarativa di giustizia. Se tale è la funzione esecutiva o amministrativa, mai, neppure in astratto, dovrebbe configurarsi il conflitto tra autorità e libertà, per effetto della fondazione giusnaturalistica in senso cristiano del diritto canonico. Poiché la legge non sarà mai espressione di autorità (e del resto, il fondamento dell’obbligatorietà della legge canonica è la razionalità), tanto meno l’amministrazione sarà espressione di autorità.

La *iurisdictio*, quindi, è realmente attività dichiarativa di giustizia e tale resta in ogni sua forma, espressione, momento o funzione. Essa è un presupposto della giustizia e della salvezza. Ecco perché nella Chiesa non c’è salvezza individuale che si contrapponga o sia in conflitto con la salvezza collettiva. Ed ecco la ragione per cui è inappropriata anche la contrappo-

sizione pubblico/privato. Poiché sull'interesse pubblico/privato, di tutti o del singolo, indifferentemente, c'è sempre la giustizia. Una grazia che si concede, per esempio, o un privilegio che si accorda, ma anche il semplice precetto in sé, o un decreto, se rientrano complessivamente nell'attività dichiarativa di giustizia, sono sempre atti dovuti. Non è il vantaggio del singolo, o l'esecuzione della legge in sé e per sé, ma è attività dovuta da parte del soggetto che deve emettere il provvedimento, nella stessa misura in cui è atto esigito-dovuto da parte del destinatario. La giustizia, in fondo, criterio o valore assoluto, stempera la contrapposizione diritto/dovere. Ed è come se tutti i membri del popolo di Dio fossero soggetti alla giustizia. Questa è l'unica e sola situazione giuridica soggettiva di soggezione o obbligo: di tutti verso la giustizia. E la Zuanazzi parla giustamente di *amministrazione subordinata al diritto*, da intendere in senso giusnaturalista, e che altro non è che la giustizia. Anzi, è proprio sotto questo riguardo che si rende esplicita l'idea che il giusnaturalismo cristiano debba necessariamente trovare il suo svolgimento e completamento nel diritto divino positivo. Insomma in un'espressione del tipo "il soggetto ha diritto a dispensa" si nasconde una specie di equivoco. In realtà, innanzitutto, il soggetto ha un dovere verso la giustizia che corrisponde al suo "diritto alla dispensa", sia che si tratti di colui il quale concede la dispensa, sia di colui il quale la ottiene. Chi dà una dispensa, per continuare con tale esempio, serve la giustizia allo stesso modo in cui la serve chi la ottiene. Per questo il diritto amministrativo, *rectius* la *funzione amministrativa*, si iscrive in una cornice deontologica: *præsis ut prosis*. E allora, se è vero che "nel diritto canonico, sia la mancanza di un principio di divisione dei poteri in senso soggettivo, sia la difficoltà di contrapporre pubblico/privato si ripercuotono sulla delicata problematica della definizione dei diritti soggettivi e degli interessi legittimi" (p. 338), sarà altrettanto vero che, in tale sistema, *il bene comune si realizza col benessere dei singoli; e il bene individuale all'interno del benessere della collettività* (p. 352).

In chiave storica, tuttavia, la Zuanazzi mostra come non sempre la linea di sviluppo della *funzione amministrativa ec-*

clesiale abbia espresso al meglio le note caratterizzanti il diritto della Chiesa. Per esempio, nell'età moderna, ovvero il momento storico che l'A. qualifica in termini di contrapposizione tra *administrare* e *iudicare*, non si sarebbe avuta l'evoluzione della funzione amministrativa secondo quel criterio superiore di giustizia, che consente di inscrivere la medesima funzione amministrativa entro uno schema deontico. Eppure, proprio per l'età moderna si può parlare di diritto amministrativo canonico, con un significato che si approssima tanto più ai sistemi e ai modelli giuridici laici, i quali si evolveranno definitivamente proprio nel punto in cui avranno realizzato la divisione dei poteri. Un'operazione impossibile da attuare nell'ordine giuridico ecclesiale. A ben vedere, *La contrapposizione tra administrare e iudicare* (cap. III) è l'espressione emblematica dell'età moderna, durante la quale, il superamento della concezione unitaria della *iurisdictio*: verso il diritto amministrativo ecclesiale (§ 2 cap. III) si accorda perfettamente coi nuovi modi di radicamento e operatività della Chiesa cattolica nel mondo.

Nella storia generale della Chiesa, e dunque nella storia del suo diritto, il passaggio dal medioevo all'età moderna ha significato il passaggio dall'ambito geografico dell'Europa cristiana verso un Nuovo Mondo che si è appena scoperto e che bisogna conquistare, colonizzare, ovvero cristianizzare nel senso più autentico di una missione storica e salvifica. Il progressivo potenziamento dell'ordine amministrativo, allora, è solo l'aspetto tecnico-giuridico di questa nuova realtà, riconoscibile oltretutto nell'accentramento dei poteri della Sede apostolica (p. 167); nel consolidamento dell'apparato amministrativo della Curia romana (p. 172); nell'estendersi della giurisdizione delle congregazioni (p. 175). È più che naturale, inoltre, che dal superamento della concezione unitaria della *iurisdictio* (p. 187) si vada poi verso quella riorganizzazione delle competenze di governo presente nella normativa piano-benedettina (p. 187), fino ad arrivare alla distinzione delle funzioni (p. 192). La separazione tra *ordo iudicialis* e *actus extraiudiciales* (p. 205) con la previsione della esclusione del sindacato giudiziale sugli atti degli organi amministrativi (p. 205), e infine, il passaggio dalla *res iustitiae* alla *res gratiae* (p. 218),

chiuderà definitivamente lo sviluppo in senso moderno della funzione amministrativa ecclesiale, che, se da un lato si è manifestata quale contrapposizione tra *administrare* e *iudicare*, dall'altro, ha segnato una fenditura storica nella concezione del potere e del governo ecclesiale, in rapporto alla concezione classica della *iurisdictio*.

Insomma, se con l'età moderna si individua formalmente l'atto di nascita di un *diritto amministrativo* nella Chiesa, che però non corrisponde pienamente all'idea di *funzione amministrativa*, più consona alla realtà ecclesiale, ciò significa, in sostanza, che il percorso in senso contrario, cioè verso la *funzione amministrativa ecclesiale*, sarà il suo autentico percorso evolutivo. La *funzione amministrativa ecclesiale*, infatti, è pur sempre un'articolazione dell'unitaria *iurisdictio* o *potestas regiminis*, mai funzione autonoma, quindi potere indipendente e separato da essa. Se il passaggio dall'età classica delle fonti canonistiche all'età moderna significa passaggio *dalla res iustitiae alla res gratiae*, ovvero dalla giustizia alla benevolenza in un sistema che ancora non prevede il coinvolgimento delle basi, di tutto quanto il popolo di Dio, che avverrà col Vaticano II; tutto ciò sembra piuttosto una degenerazione del concetto di diritto amministrativo, almeno per come esso si è manifestato nella tradizione laica, con la funzione di costituire una forza regolatrice e riequilibrante nei rapporti tra autorità e libertà: il funzionamento del sistema. Man mano che i sistemi si sono evoluti verso forme politiche democratiche, quindi, il diritto amministrativo si è posto a garanzia e a presidio dei diritti soggettivi e degli interessi legittimi, in una costante dialettica di relazioni tra autorità, pubblica amministrazione, singoli, gruppi, e collettività (si pensi agli interessi collettivi diffusi).

Il principio della separazione e indipendenza dei poteri, infatti, è semplicemente funzionale al calibrato funzionamento dei sistemi, specie quelli democratici nei quali il rapporto autorità/libertà è destinato a svolgersi e stemperarsi in un'incessante dinamica dialettica che conduce, infine, verso il bilanciamento delle parti in conflitto. Di modo che i poteri sono separati e indipendenti, non solo per meglio funzionare, ma tale separazione diventa il presupposto di un controllo costante a

tre fasi: potere legislativo/potere esecutivo/potere giudiziale. Nel senso che ogni potere funziona se funzionano gli altri due. Ora, nel sistema ecclesiale l'impossibilità di concepire la separazione dei poteri e la loro reciproca indipendenza impedirebbe di fatto il controllo costante del governo nelle tre fasi delle funzioni. Se pure nel diritto canonico si parla di distinzione in senso oggettivo delle funzioni, ovvero suddivisione materiale del potere in tre forme, che però sono sempre attività di un unico potere o centro di governo (*iurisdictio* o *potestas regiminis*); tutto ciò impedisce soprattutto di concepire nel sistema ecclesiale un diritto amministrativo equiparabile a quello degli ordinamenti laici. Il diritto amministrativo, insomma, ha ragione d'essere solo laddove sia effettivamente operante il principio della divisione dei poteri in senso soggettivo. Per tale ragione, nella contrapposizione tra *administrare* e *iudicare* la Zuanazzi ha visto la fase involutiva del sistema di governo ecclesiale. O, meglio, un'evoluzione anomala rispetto ai presupposti di base dell'ordinamento canonico.

5. Forse, si potrebbe affermare che, mentre l'età moderna rappresenta una fase evolutiva anomala del sistema ecclesiale, l'età postmoderna o contemporanea della codificazione canonistica abbia determinato una fase evolutiva altrettanto anomala, ma sul piano culturale. Ecco perché l'A. ha parlato di *diritto amministrativo nel dibattito della dottrina canonistica tra i due codici latini*, (cap. IV), adoperando la formula più adeguata che si poteva per descrivere l'esperienza dell'amministrazione ecclesiale nell'età contemporanea delle codificazioni, nella quale emerge effettivamente la *tripartizione della potestas iurisdictionis*, e che, se può vedersi come l'ultimo stadio evolutivo della *iurisdictio*, però, non arriva mai a realizzare la distinzione dei poteri in senso soggettivo. Soltanto qui, nel cap. IV, dunque, la Zuanazzi parla di "diritto amministrativo"; mai nell'intitolazione degli altri capitoli, sia della prima che della seconda parte, adopera tale espressione. Scrive sempre *amministrazione ecclesiale*, oppure *sistema amministrativo ecclesiale*.

La tensione *Verso la maggiore giustizia* (cap. V), d'altro canto, è innanzitutto il superamento in chiave culturale dell'idea di diritto amministrativo di matrice laicista, affatto consona alla realtà ecclesiale, la quale può aprirsi definitivamente allo scambio con le categorie storiche giuspositiviste, solo dopo le precisazioni operate dal Vaticano II, e senza il rischio di restare intrappolata da logiche che non le si addicono. L'A., infatti, ha messo a viva voce tutte le istanze che potrebbero realizzare la vera giustizia nella Chiesa, se si seguisse la linea prospettica segnalata dal Vaticano II. E questo indica quale soluzione, quando afferma che quello ecclesiale è un sistema ancora da perfezionare (p. 417). Risulta evidente quanto sia ancora parziale e marginale l'applicazione dei principi conciliari nella codificazione giovanneo-paolina. Nel senso che, da un lato si mettono in rilievo i vantaggi che si avrebbero se realmente ai principi conciliari si desse la massima funzione operativa nel sistema, a partire dalla regole codificate. E, dall'altro, si segnala anche che la non attuazione di tali principi avrebbe quasi sospeso nel vuoto, o paralizzato, le potenzialità del nuovo diritto ecclesiale, ovvero la possibilità di proiettarsi verso l'istanza suprema della giustizia, mediante il coinvolgimento nel governo della Chiesa di tutto il popolo di Dio. Tanto che la seconda parte dell'opera viene presentata come un crescendo di nozioni tecniche, finemente incastonate nel sistema dei principi ideali entro cui dovrebbe e potrebbe svolgersi appieno l'amministrazione ecclesiale (cap. VI). La rassegna delle figure di atti amministrativi (cap. VII), cui fa da *pendant* inseparabile la materia dell'VIII capitolo, dedicata ai principi di fondo del diritto amministrativo ecclesiale, ha fatto emergere, infine, tutto lo spessore del disegno sistematico dell'opera, pensata e costruita col sapiente equilibrio di un lessico ineccepibile sul piano tecnico, in una fluida esposizione e articolazione di meccanismi e procedure che lasciano trasparire sempre a quali principi radicali debba tendere l'esperienza del diritto ecclesiale. Nelle conclusioni, infine, si legge quello che, forse, dalla lettura dell'intera opera ci si potrebbe aspettare. Ma c'è, però, la sorpresa di una sintesi acuta, basata sull'enucleazione e sull'analisi di tre capisaldi o valori di base del sistema

ecclesiale: la *giustizia* (p. 680), la *grazia* (p. 685), il fine della *salvezza* (p. 693). Poiché, infatti, l'amministrazione si basa sulla giustizia; in quanto tale, essa è strumentale alla salvezza, cioè ordinata o finalizzata alla salvezza. E quindi è proiettata nella dinamica della grazia. Ed è ciò che la Zuanazzi ha messo in chiaro fin dalle prime righe della sua opera, sottolineando che "il problema ermeneutico specifico del sistema amministrativo canonico non riguarda tanto il *se* della sua esistenza, ormai indiscussa, quanto il *come* della sua regolamentazione" (p. XIII). E continua: "chi riveste un compito di guida ha il dovere di usare le proprie attribuzioni per provvedere alle esigenze di quanti gli sono stati affidati, secondo il monito evangelico del *fidelis dispensator* che sa di dover rendere conto a un *Dominus* che sta più in alto" (p. XVII). Se ne deduce la struttura deontologica della funzione amministrativa: *praesis ut prosis*. In una prospettiva comunionale, quindi, l'uso di poteri autoritativi e la previsione di una normativa speciale non possono essere meccanismi di dominio, ma strumenti di servizio (p. 701).

E allora l'istanza, dopo l'analisi, di "perfezionare tecnicamente il sistema amministrativo ecclesiale". Ovvero "renderlo funzionale ai fini istituzionali dell'ordinamento canonico" al fine di "valorizzare e porre al centro della disciplina il paradigma del servizio" che la dottrina del post-concilio indica come "criterio di doverosità intrinseco a ogni forma di autorità".

La verità di fondo, scrive Zuanazzi, è che "l'indole diaconale del *munus regendi* non può essere ricondotta a una mera disposizione soggettiva di chi è investito di poteri pubblici, ma costituisce la vera struttura oggettiva delle competenze di governo, quali attività essenzialmente ordinate a perseguire la missione di salvezza e a promuovere il bene della comunità, insieme a quello dei singoli fedeli" (p. 679).

Maria Luisa Tacelli

FABRIZIO TURRIZIANI COLONNA, *Sovranità e indipendenza del Sovrano Militare Ordine di Malta*, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 2006, pp. 375

Dall'accurata monografia di Fabrizio Turriziani Colonna, appare chiaramente la consistenza dell'apparato ordinamentale su cui poggiano l'essenza e la specificità storico-religiosa ma anche le caratteristiche dell'indipendenza e della sovranità dell'Ordine melitense. Ci vogliamo riferire alla contestualizzazione medievale di quel fine specifico, caritativo e assistenziale che era guardato come segno distintivo e comune denominatore della importante e operosa presenza dell'Ordine nel divenire della civiltà europea. Dunque, di fronte al farsi storico, è proprio il fine assistenziale e caritativo, unitamente a quelle forme organizzate di assistenza ai poveri, ai malati e ai pellegrini, a costituire, insieme ai riconoscimenti formali dell'autorità ecclesiastica, l'elemento primario, basilico della 'testimonianza' evangelica dell'Ordine di Malta. Tale profilo è dunque ben rappresentato da quel substrato etico e religioso che, insieme al dipanarsi del percorso di progressiva contestualizzazione e pieno riconoscimento internazionale delle funzioni proprie dell'Ordine, come acutamente pone in luce l'Autore, ci restituisce e ci aiuta a comprendere meglio la specificità ordinamentale e il tratto distintivo della sovranità dell'Ordine in quanto "valore unitario che discende dal proprio ordinamento" (p. 249).

L'itinerario ricostruttivo storico-giuridico che Turriziani Colonna compie della realtà ordinamentale melitense, in cui si iscrive l'evoluzione della civiltà cristiana europea, evidenzia tutti i passaggi del percorso chirificativo e distintivo che – dall'originaria protezione della Sede petrina conduce al raggiungimento della piena soggettività di diritto internazionale – si lega in tal modo agli aspetti religiosi e a quelli laicali. Il percorso di distinzione si riconnette all'istituto della professione religiosa dei membri dell'Ordine, punto di partenza del ruolo

di santificazione e di edificazione della Chiesa, in cui è ricompreso anche il profilo laicale dell'organizzazione (cfr can. 588 § 3 CJC). L'elaborazione e il riordino sistematico delle fonti storiche e giuridiche realizzati dall'Autore fa chiarezza sull'indipendente coesistenza delle due anime dell'Ordine, quella di ente sovrano e di ordine religioso, carattere dualistico che ci rimanda al riconoscimento formale di questa "intima connessione" (che già si coglie compiutamente nell'art. 3 della Carta Costituzionale del 1961). Ma l'impegno scientifico dell'Autore ci conduce a riconsiderare la duplicità *ad intra* e *ad extra* dell'Ordine alla luce della nuova conformazione gerarchica delle fonti normative melitensi così come si è pienamente realizzata con l'approvazione della nuova Carta Costituzionale del 1997, segnatamente l'art. 6, in cui l'aspetto religioso è regolato dalle norme giuridiche (Costituzione e Codice) e solo in via sussidiaria dal rinvio recettizio della Carta fondamentale alle norme canoniche, alle quali viene riconosciuto il "valore generale di fonte suppletiva per tutto l'aspetto religioso dell'Ordine" (p. 96). È dunque proprio la recente riforma costituzionale che, unitamente al riordino delle fonti, può far giustamente pervenire l'Autore alla conclusione della piena autonomia e sovranità, nonché del peso specifico da attribuire alla funzione politico-internazionale dell'Ordine. Anteriormente alla riforma del 1997 al primo grado della scala gerarchica era posta la produzione normativa di diritto pontificio (il diritto canonico comune, le Regole approvate da Pasquale II ed Eugenio III, la Carta Costituzionale del 1961). Tale stato di cose permette all'Autore di concludere che "con questi ulteriori presupposti si potrà affermare ancora una volta che i rapporti tra la Santa Sede e l'Ordine non potranno ascrivere unicamente nell'ambito del Diritto Canonico ma, in maniera fondata anche nell'ambito del Diritto Internazionale" (p. 161).

La piena manifestazione dell'effettiva separazione – dimensione che si inserisce in un tessuto connettivo caratterizzato, come testimonia il Magistero Supremo, dal "carattere sovranazionale, religioso e caritativo" (Giovanni Paolo II) – tra l'aspetto religioso e quello 'politico' nella vita ordinamentale melitense è rappresentata anche dal nuovo e aggiornato

aspetto dell'antica 'dipendenza' dell'Ordine dalla Santa Sede. Infatti secondo Turriziani Colonna tale aspetto, ascrivibile al piano dei rapporti canonistici, "si esplica nell'ambito del profilo religioso-spirituale nel quale si realizzano le attività collegate all'assunzione dei voti di professione religiosa" infatti continua l'Autore "in quanto istituto di vita consacrata l'Ordine è ente canonico, il quale, anche per i suoi fini di carattere spirituale, *tuitio fidei et obsequium pauperum*, si adegua perfettamente all'ordinamento canonico" (p. 168).

Le conclusioni a cui perviene l'Autore hanno prevalente riscontro in letteratura, ambito in cui si accoglie positivamente il compiersi del processo "di lento e significativo distacco tra ordinamento melitense e ordinamento canonico (...) processo dal quale sembra potersi cogliere la genesi già nella sentenza cardinalizia del 1953" (Bettetini). La tesi approfondita da Turriziani Colonna trova giustificazione, per il peculiare aspetto della 'sovranità funzionalizzata', non solo sul presupposto dell'esistenza e del riconoscimento operativo a livello intergovernativo dell'Ordine di Malta nella comunità degli stati (sul piano sia dello *ius foederum* che dello *ius legationis*) ma anche, nell'ordine della soggettività e personalità internazionale, sul presupposto di "una *puissance* riconosciuta *qua tali* dal concorde atteggiamento della comunità internazionale, una 'self governing community'" (Gazzoni).

In definitiva, possiamo concludere, unitamente all'impegno in tal senso da parte del Turriziani Colonna, che l'evidente compiersi del processo di affrancamento dei due ambiti (civile e religioso) non disgiunto dalla rilevanza dell'acquisita pienezza di sovranità e indipendenza internazionale dell'Ordine di Malta, si pone come fenomeno che nella sua complessità, rimane saldamente ancorato e alla dimensione religiosa dell'Ordine e a quel fine nativo che lo contestualizza nella dimensione caritativa, assistenziale ed ospedaliera, vero e proprio elemento vitale per tutto l'ordinamento melitense. Di tutto ciò è consapevole testimone il Supremo Magistero quando ammonisce che "è l'ora di una nuova 'fantasia della carità', che dispieghi non tanto e non solo nell'efficacia dei soccorsi prestati, ma nella capacità di farsi vicini, solidali con chi soffre, così che

Recensioni

il gesto di aiuto sia sentito non come obolo umiliante, ma come fraterna condivisione” (GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, n. 50 in AAS, 93, 2001, 303).

Maurizio Martinelli

MACIOCE FABIO, *Una filosofia della laicità*, Giapichelli, Torino, 2007, pp. X-202

Il tema della laicità è sicuramente l'indiscusso protagonista dei più recenti dibattiti. Ma, – vittima di un profondo *deficit teoretico* – non viene compreso appieno; bensì, minimizzato, equivocato e, di conseguenza, impropriamente “liquidato” come un problema di *pratica politica* che, – sostanzialmente invariato nei suoi contenuti rispetto al passato – ciclicamente ricompare, “riattivato” da esigenze contingenti.

Oggi, infatti, la laicità viene intesa come il principio in base al quale le prospettive teologicamente qualificate dovrebbero risultar irrilevanti ed irricevibili sul piano pubblico. Ovvero, come un principio che – negando ogni consistenza oggettiva al valore – comporta la necessità di relegare qualsiasi *logos* religioso (di per sé, *polemogeno*) entro gli angusti confini della sfera privata del singolo individuo, e di affidare ogni scelta istituzionale/normativa all'esito di procedure *democratico-quantitative*.

Nel tentativo di superare questo *mos gallicum* di considerare la laicità, l'opera propone un'analisi filosofico-giuridica volta a “ripensare” e “ridefinire” la nozione di laicità, volta cioè, ad individuare “i confini teoretici entro i quali la laicità deve muoversi per essere autenticamente se stessa” (p 17). Ciò, sia al fine di evitare quei facili fraintendimenti che inducono a confondere e – spesso – a sostituire la laicità con altri concetti (quali *laicismo*, *neutralità*, *tolleranza*...); sia allo scopo di rendere la laicità stessa idonea a rispondere adeguatamente alle istanze della nostra società, *multiculturale*, *multi-religiosa* e *globalizzata*.

Preliminarmente, Macioce scevera la “*laicità degli antichi*” (esclusivamente politica-istituzionale) dalla “*laicità odierna*” (strettamente teoretica), rimarcando che il dibattito attuale presenta degli aspetti di novità rispetto al passato. Aspetti che, – appunto – devono essere compresi ed evidenziati onde evitare di identificare la “questione odierna” con una problematica, di fatto, già risolta (grazie al riconoscimento della re-

ciproca indipendenza fra Stato e Chiesa) e che, perciò, (come sostengono alcuni) non dovrebbe più nemmeno essere ridiscussa.

A tal proposito, l'opera spiega che il problema della "laicità moderna" è originato, distinto e – tuttora – è "nutrito" da una "causa profonda", costituita dalla conflittualità fra assiologie 'forti' (veicolate dalle religioni, ma non solo da esse...) e assiologie 'deboli' della post-modernità (caratteristiche di una prospettiva *non cognitivista, relativista, e antiggiuridista*). Inoltre, il testo chiarisce che, in questo inedito "scontro", le "visioni caratterizzate" (sia religiose, che culturali/identitarie) si contrappongono al "paradigma debole della giuridicità". Difatti, le prime richiedono di essere riconosciute e tutelate in virtù della loro giustizia ed universalità. Viceversa, il secondo – astenendosi deliberatamente da ogni valutazione di merito e, rifugiandosi nella vuota astrattezza delle procedure – pretende di giustificare e legittimare qualunque "posizione soggettiva" in nome del suo mero 'esserci'. Proprio tenendo conto di tale conflitto assiologico – e partendo da esso – Macioce intraprende la sua disamina; attraverso la quale, intende dimostrare che – come asserito da Habermas – la laicità non costituisce affatto "un gioco a somma zero" fra la sfera temporale e quella spirituale. Ma che – all'esatto opposto – essa consente di elaborare scelte pubbliche 'sensate' e dotate 'di valore', il cui contenuto dev'essere individuato grazie ad un dialogo costruttivo fra *logos religioso* e *logos secolare*, e non già affidandosi a proceduralismi neutrali (che, invece, 'rifiutano' e 'confinano' nel privato ogni riferimento teologico-assiologico-valoriale).

Innanzitutto, l'opera sottolinea che la laicità muta radicalmente accezione, a seconda che i rapporti fra le istituzioni ed i gruppi religiosi vengano considerati in base alla categoria della "chiusura" oppure dell'"apertura". Invero, laddove si faccia riferimento al paradigma della "chiusura", essa viene definita *in senso politico*, come "limite" alla sovranità di due ordinamenti *co-originari*, reciprocamente indifferenti e – alle volte – perfino ostili. Mentre, ove si considerino sia le istituzioni sia i gruppi religiosi secondo il paradigma dell'"apertura", essa viene definita *in senso giuridico*, quale criterio imprescindibile

per compiere scelte di valore all'interno di un contesto plurale e variegato come quello attuale, nel quale l'ambito istituzionale entra continuamente in contatto con comunità multietniche religiosamente qualificate.

Dopo aver riconosciuto sia il diritto/*giuridicità* sia la religione/*fede* quali strutture “*aperte*” (cioè, capaci di un “movimento di universalizzazione infinito” (p.49)), Macioce delucida quale debba “[...] essere l'orientamento assiologico di un ordinamento, affinché possa definirsi ‘laico’ [...] [ed] in che modo gli orizzonti teoretici e valoriali della religione e del diritto possano entrare in relazione fra loro [...]” (p. 50).

Dunque, il testo spiega che un ordinamento ‘laico’ non deve, né inseguire un’ipotetica ed aporetica neutralità, né – men che meno – recepire *sic et simpliciter* i principi dogmatici traducendoli in precetti normativi; ma deve mantenersi fedele alla sua autentica struttura: *aperta, giuridica, trans-culturale ed universale*. E che, può essere definito ‘laico’ soltanto quando assume un atteggiamento di “rispetto per la verità interna delle cose” (p.58) (in assonanza con la definizione fornita da Congar) e quando “[...] non pretende di giustificarsi in se stesso ma [...] si radica nell’oggettività dell’essere uomo, e su di essa costruisce la propria universalità, fuori da chiusure ideologiche o confessionali.” (p. 59).

In tal modo, l’opera dimostra che non v’è alcuna incompatibilità ‘di principio’ fra un ordinamento giuridico laico e un’assiologia religiosamente qualificata. Purché, però, quest’ultima, sia riconosciuta quale “parola universale dell’uomo per l’uomo” (p. 59) e, purché, essa “non sia affermata in quanto religiosa ma in quanto (e se) capace di rappresentare *il bene dell’uomo*, da un punto di vista cioè squisitamente antropologico” (p. 60).

Successivamente, – nell’intento di delucidare le ragioni per le quali la laicità può essere considerata un “ritorno” ai temi giusnaturalistici (del riconoscimento delle “strutture normative oggettive”, del “valore categoriale”, della “naturalità” e della “trascendentalità del diritto”) – Macioce confronta due diverse modalità di considerare l’esperienza giuridica (due *Weltanschauung* alternative), rispettivamente: la visione *storica-*

contingente-non-cognitivista e quella *ontologica-oggettivista*; così, scevera la “laicità del diritto come neutralità assiologica” dalla “laicità del diritto come oggettività assiologica”. La prima, infatti, è frutto della visione *relativista, non-cognitivista, positivista* ed *antigiuridista*, che reputa il diritto inautentico, assolutamente incompatibile con l’affermazione di principi assiologici *forti*’ e volto solo a garantire il raggiungimento di “consenso per intersezione” fra prospettive divergenti. Mentre, la seconda è espressione della prospettiva *ontologica-oggettivista-’giusnaturalista*’, che considera l’esperienza giuridica come una dimensione autentica, intrinseca ed irrinunciabile dell’esistenza umana, che non solo è compatibile con l’affermazione di valori *forti*’ ma che, addirittura, li presuppone e li necessita.

Sulla base di questo distinguo, l’opera chiarisce che “un diritto laico [...] non è [affatto] un diritto alieno da ogni affermazione di valore” (p.93). Al contrario, è un diritto che rispetta la realtà e che cerca di cogliere il suo senso intrinseco, sebbene “allusivamente”, attraverso un continuo sforzo “ermeneutico”. Cioè, attraverso un dialogo sociale aperto al confronto con qualsiasi prospettiva assiologica che veicoli valori argomentabili e razionalmente giustificabili.

Dopo aver “risemantizzato” la nozione di laicità ed aver spiegato che essa è una “pratica pubblica di tipo dialogico per la determinazione delle scelte normative” (p. 141); Macioce esamina le relazioni fra le istituzioni e i gruppi religiosi alla luce del fenomeno della globalizzazione (a causa del quale, quotidianamente, società *secolarizzate* si incontrano e si scontrano con società *non-secolarizzate* e con comunità teocratiche). Facendo riferimento ai versi della *Via crucis* di Claudel, il testo afferma che oggi il *logos religioso* viene “espulso dall’orizzonte epistemologico ed esistenziale dall’uomo” (p. 144). Difatti, nella società globale – nella quale tutto è fluido e mutevole – si “ipostatizza il divenire” ed ogni “*logos forte*” (che pretenda di fare riferimento all’*épistème* e di rivelare un senso/valore oggettivo, metafisico ed immutabile) si scontra – e si infrange – contro i “*logoi*” della scienza, della tecnica e del mercato.

In particolare, l'opera sottolinea che il quadro degli attuali rapporti fra la sfera istituzionale e quella religiosa è estremamente complesso e – soprattutto – è duplice. Invero, da un lato, si registra un diffuso agnosticismo, un'“apostasia silenziosa”, una tendenza a relegare i vari credo religiosi nell'ambito della coscienza individuale del singolo, ritenendo che essi siano tutti ugualmente leciti (sul piano privato), ma, assolutamente irricevibili ed irrilevanti (sul piano pubblico). Dall'altro, – per contro – le religioni si ripropongono in modo inaspettato e prepotente sulla scena del dibattito pubblico, dal momento che non accettano più di essere “privatizzate”, “snaturate” e trasformate in mere ‘opzioni’/opinioni, ma reclamano un riconoscimento ed un ruolo pubblico.

A fronte del rischio che l'“indebita marginalizzazione” del *logos religioso* ne provochi un ritorno in termini di “pura forza” e di fondamentalismo (come, peraltro, si è già verificato), il testo spiega che la nostra società post-secolare/globalizzata deve sviluppare una “nuova sensibilità” per le comunità religiose. Anzitutto, deve superare la prospettiva laicista ed abbandonare “l'idea tanto pervasiva, quanto infondata, che il *logos religioso* non abbia alcun rilievo nella discussione pubblica e istituzionale [...]” (p. 168). Ed inoltre, deve promuovere e favorire un dialogo fra la sfera temporale e quella spirituale; nella consapevolezza che il principio laico “date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio” implica, sì, una distinzione fra questi due ambiti, ma, non già la loro incompatibilità ed incomunicabilità.

Concludendo, Macioce riserva una riflessione al tema della famiglia, che (più di ogni altro) è epifania della frammentazione culturale e religiosa della nostra società, nonché della difficoltà di addivenire a scelte pubbliche condivise, valoriali, oggettive e – dunque – ‘laiche’. Difatti, la famiglia viene percepita come “il luogo degli affetti”, quindi assolutamente privato, libero, discrezionale, soggettivo e – quel che più conta – insuscettibile di essere giudicato. Ciò, fa sì, che si generi una situazione dicotomica e problematica sul piano giuridico. Poiché, per un verso, si nega il ruolo sociale del matrimonio non comprendendo come un'istituzione pubblica possa arrogarsi il

diritto di invadere ciò che dovrebbe essere lasciato al sentimento. Mentre, per l'altro, si chiede all'ordinamento di riconoscere uguale tutela anche a quelle coppie che hanno deliberatamente rifiutato di vincolarsi giuridicamente.

Innanzitutto a questa situazione paradossale, il testo propone "un discorso laico sulla famiglia", grazie al quale, delucida "le ragioni oggettive che [...] impediscono un riconoscimento giuridico di qualsivoglia forma di relazionalità e affettività." (p. 175). Così, dopo aver individuato il "nucleo profondo" della famiglia ed aver spiegato che essa è "un vincolo di solidarietà che si proietta nel tempo" (p. 181) e "assicura l'ordine delle generazioni" (p. 193); Macioce dimostra che un ordinamento laico non può riconoscere/istituzionalizzare, né le 'coppie di fatto', né quelle 'omosessuali', dal momento che la loro struttura è incompatibile con quella della famiglia. Le prime non vogliono vincolarsi per il futuro, all'esatto opposto del vincolo familiare che, invece, è volto proprio a sottrarre il rapporto interpersonale dall'incertezza. Le seconde sono costitutivamente sterili, a differenza della famiglia che è indispensabile a garantire il perpetuarsi della società stessa.

Maria Novella Campagnoli

MASSIMO JASONNI, *Alle radici della laicità*, Firenze, 2008

La trattazione di Jasonni procede per lampi, lasciando al lettore il compito di collegare le varie parti lungo il filo conduttore che, nascosto, strettamente le lega.

Nell'insieme, appare il risultato di una lunga riflessione, con accenti di verità, e, in più luoghi, con orizzonti di notevolissime sintesi e insieme di originalità. Ed è magnificamente scritta, con la ricchezza di un vero scrittore.

Vi si riflette una dottrina dello Stato che, come osservava Carl Schmitt, trae in occidente tutti i più autentici concetti costituzionalistici dalla secolarizzazione di concetti teologici. Esemplare da questo punto di vista la trattazione delle confraternite (*“Ordo fraternitatis”*) punto di emersione di figure giuridiche che si inseriscono, a loro volta, nella giuridicizzazione del concetto stesso di Chiesa, finora “corpo mistico”.

Il filosofo-giurista non può però non inserire questi concetti in una visione più ampia, che muove dal pensiero greco (vedansi i capitoli “Un frammento di Senofane” - “La lettera a Diogneto” - “Ippolito, e la rilettura di un frammento eracliteo”) pur rilevando tuttavia che il problema della laicità (dello Stato) non poteva sorgere finché una religione non avesse stretto con il proprio adepto un “vincolo di fedeltà”, creando un conflitto tra due vincoli (come si vedrà nell'etimo *λαός*): il che non poteva accadere per il mondo classico, ma certo per il mondo giudaico e poi per quello cristiano. Ecco quindi il cammino di Jasonni, il perché del risalire ad Agostino e alla Scolastica per cogliere la nascita del concetto di laicità e via via del suo svilupparsi: a cominciare dal collegamento tomistico tra diritto divino rivelato e diritto (divino) naturale – secondo cui la natura è una forma di rivelazione (quanto diversa dall'oggi, osserva J.: il dominio della tecnica devasta la natura, la natura non è più norma, è violata, ed anche il diritto cade in un indistinto globale)–, fino a pervenire alla distinzione tra teologia e filosofia (come è fin troppo noto, Agostino era invece ostile al-

l'idea dell'autonomia dell'ordine temporale) e pertanto – ecco il punto – alla distinzione graziana tra teologia e diritto. Siamo alle sorgenti della laicità.

Ci è offerto allora un percorso della laicità, una sofferta genesi, che muovendo dall'etimo *λαός* (unione di un popolo, appartenenza di una gente ad un unico contesto etico-politico, caratterizzata da un vincolo di fedeltà) prende sostanza via via nel pensiero greco-cristiano, sino a quello più spiccatamente moderno di scrittori, e filosofi, cui è dovuta la stessa apertura alla modernizzazione del pensiero e della civiltà, come Cartesio, Spinoza, Hobbes (sui quali J. si sofferma con approfondite e suggestive riflessioni). Non poteva a questo punto non essere trattato anche Pascal – nel quadro di un Giansenismo in netta misura rivoluzionario nella Chiesa – e la sua nichilistica e apparentemente paradossale, ma conseguente conclusione (rispetto alla “natura deleta” dell'uomo), del diritto come la legge del più forte (Pensiero 319, cosiddetto dei 4 camerieri).

La laicità prende quindi corpo per J. con la formazione dello Stato moderno, e si integra in una concezione del mondo: non è certo negazione di ogni valore, ma valore supremo in se stessa perché tutela al massimo il diritto di ogni uomo alle manifestazioni fondamentali della sua persona (“quei diritti umani che sembrano oggi disancorati da qualunque fonte di legittimazione superiore, religiosa etica o politica”, - scrive provocatoriamente J.). Solo chi è consapevole di questa formazione, a cui potentemente ha contribuito, come si è detto, la cultura religiosa giudaico-cristiana, quest'ultima inseparabile dalla filosofia greca (il pensiero cristiano non è oggi interpretabile senza quella o, forse meglio, è intriso, permeato di quella -come dalle comunità giudaico-cristiane del I secolo si staccarono, o nacquero, quelle dei “gentili”, di altro sostrato culturale-), ha la chiave per penetrare il senso della laicità.

Naturalmente il percorso non è lineare, soffre cadute, ripensamenti, ritorni: e proprio questo si ricava dal libro di J., nei suoi vari capitoli, ne è quasi il *proprium*, e certo ne è un grandissimo pregio: questo ansimare del concetto fino a farsi largo prepotentemente, ma anche, purtroppo, fino a subi-

re interpretazioni di maniera o addirittura faziose anche nell'età contemporanea; a cui si oppone la rigorosa ricostruzione del nostro Autore, per cui solo la Storia può evitare l'obnubilamento dei significati della parola.

Esemplare al riguardo è il capitolo sull'ermeneutica (non solo giuridica). In un passaggio da (e tra) "ermeneutica" (vocabolo che richiama Hermes, il dio della luce e delle ombre) come scienza che cerca di toccare, attraverso l'ente -ovvero la presenza storica dell'uomo nel mondo- la conoscenza dell'essere; all'altro, "interpretazione", termine "più tardo", e di connotazioni "mercatorie"; e infine a "comunicazione", vocabolo oggi dominante, che sottolinea non tanto il momento della ricerca della verità, quanto l'efficacia della trasmissione dell'informazione, indifferente al "nulla" di ciò che si comunica. Con l'affascinante paragrafo sull'ermeneutica biblica, in cui invece "comunicare" declina l'amministrazione di un sacramento, attraverso cui un Dio personale entra nel cuore di tutti gli uomini, li cerca, vive con essi; e – sulle orme dell'Aquinate –, si scopre che l'uomo non soffre più l'abisso di una incolmabile distanza tra finitezza ed eterno, ed ha la certezza di possedere un fuoco divino che illumina la propria razionalità.

Tornando alla laicità, è notizia di oggi che la Francia (decisione del *Conseil d'Etat*) ha negato la cittadinanza francese a una donna musulmana perché, nella forma e nella sostanza, resta fedele al *burqa*. Sono sicuro – se ben leggo le sue affermazioni sul velo islamico – che Jasonni non condivide questa decisione, negatrice della libera espressione individuale della fede religiosa, e forse neanche approva che la Francia abbia proclamato la laicità dello Stato nell'art.2 della sua Costituzione, e nella legislazione successiva. La laicità è un principio che anima le singole norme che ad esso danno vita: è questa, del resto, la conclusione della nostra Corte Costituzionale nella notissima sentenza n. 203 del 12 aprile 1989, che è pervenuta all'affermazione di una laicità implicita ma determinante e condizionante l'essenza stessa del nostro Stato. Lo Stato non può imporre una sua visione quando questa contrasta con diritti inalienabili dell'uomo, che si affievoliscono soltanto di fronte ad altri diritti beni e principi che lo Stato è chiamato a

tutelare nella sua funzione, appunto laica, di garante di tutti i cittadini.

Del resto, anche la “inflexibile” laicità dello Stato francese sembra oggi oggetto di qualche ripensamento, nonostante la citata decisione “esplosiva” del *Conseil d'Etat*. Il presidente Sarkozy, nel suo discorso tenuto al palazzo del Laterano il 20.12.2007, dopo avere affermato che «Les racines de la France sont essentiellement chrétiennes», ha infatti così concluso:

«Et puis je veux dire également que, s'il existe incontestablement une morale humaine indépendante de la morale religieuse, la République a intérêt à ce qu'il existe aussi une réflexion morale inspirée de convictions religieuses. [...] C'est pourquoi j'appelle de mes vœux l'avènement d'une *laïcité positive*, c'est-à-dire une laïcité qui, tout en veillant à la liberté de penser, à celle de croire et de ne pas croire, ne considère pas que les religions sont un danger, mais plutôt un atout».

Sembra dunque che il termine «laicità positiva» oggi possa diventare la traduzione politica o comunque possa dialogare con il concetto di «sana laicità» (qui J. non è d'accordo) che il magistero cattolico ha utilizzato nel corso del Novecento e che sta a cuore anche a Benedetto XVI (vedasi il discorso preparato –ma poi non pronunciato– in previsione della visita all'Università La Sapienza di Roma, 17 gennaio 2008: «Se la ragione sollecitata dalla sua presunta purezza, diventa sorda al grande messaggio che le viene dalla fede cristiana e dalla sua sapienza, inaridisce come un albero le cui radici non raggiungono più le acque che gli danno vita. Perde il coraggio per la verità e così non diventa più grande, ma più piccola»).

Laicità dello Stato, per concludere, vuol dire soprattutto questo: garanzia e convivenza dei diritti fondamentali della persona, fra cui anche quello dell'espressione della propria fede religiosa: non, loro decapitazione. Non è certo contraddittoria la posizione di Jasonni –che io condivido pienamente– circa la *vexata quaestio* del crocifisso nelle nostre aule (paragrafo: “La cultura laica al cospetto del crocifisso”). La croce segna oggi infatti un cammino di liberazione, di tolleranza, di

dialogo, di solidarietà sociale. Segna non meno le radici della nostra civiltà, giuridica ed umana, e il nostro lungo cammino ed il suo attuale sbocco: è cioè un manifesto di questo nostro cammino, cui non possiamo rinunciare senza negare la nostra stessa identità.

Francesco Marani

