

TRA FEDE E STORIA. NOTAZIONI CRITICHE IN TEMA DI ERMENEUTICA CANONISTICA

1. Premessa. — 2. L'ermeneutica della « norma base ». — 3. La riduzione della legalità a legittimità. — 4. L'autonomia scientifica del diritto canonico. — 5. I rapporti con la teologia e col magistero. — 6. Principio di riforma e potere costituente. — 7. La lotta per il diritto: dissenso e comunione.

1. *Premessa.*

Il dibattito sull'approccio del giurista alla dialettica reale sottesa all'idea di cristianità non di rado finisce per sospingere il teologo ad una polemica non abbastanza consapevole della specificità del *sitz-in-leben* in cui il travaglio della riflessione sull'esperienza giuridica assume dignità di scienza. In un certo senso, è da questa *ignoratio elenchi* (che si estende allo stesso pur ovvio principio di relatività dei concetti giuridici) che prende le mosse quello che potrebbe chiamarsi un dialogo fra sordi, del quale un esempio classico è il caso della critica di Erik Peterson alla *Teologia politica* di Carl Schmitt.

Per evitare fraintendimenti, è forse il caso di tornare a fare i conti con la fattualità della storia, chiusa nella durezza di quell'accezione bellarminiana del termine *societas* che mette sinteticamente in luce — della comunità dei salvati — anche i dinamismi di contraddizione, gli errori, le violenze.

Su questo sfondo, inserire la verità nel delicato contesto della relazione, e di una relazione talvolta segnata dalle cicatrici della violenza, mirare anzi ad innestarla — tentando di scongiurare e limitare i casi inevitabili di rigetto — nell'insieme complesso di relazioni che tessono la totalità del mondo umano, questo è lo sforzo e la pedagogia del diritto. Non vi sono scorciatoie per chi prenda sul serio questa fattualità intrinseca alla storia: anche quando l'attesa si fa angosciosa, e la vita che declina giunge appena a distinguere — oltre il Giordano — i verdi confini della terra promessa, c'è sempre la possibilità di aggiungere un « supplemento d'anima » a quella coscienza sociale, nella quale il giurista individua con lucido pessimismo (ma con tutta

l'onestà di cui è capace) la soglia invalicabile imposta alle sue analisi dal principio di realtà.

Purtroppo, considerazioni di tal genere restano valide anche — piaccia o non piaccia — nella *ecclesia semper reformanda*. Ed è questo il motivo che giustifica — anzi, esige — il mantenimento di un approccio rigorosamente giuridico alla realtà ecclesiale.

Naturalmente, si tratterà di un diritto *sui generis*, del quale sarà pur doveroso tentare di delucidare — secondo l'esempio della canonistica classica — tutta la specificità. Ma non perciò sarà lecito uscire dall'orizzonte del constatabile, per seguire chi ha il *diverso* compito di precedere gli altri verso quello dell'utopia profetica: l'ancillarità del giurista consistendo nel suo « venire dopo », secondo il modello di quell'Epimeteo cristiano, nel quale l'ultimo Schmitt sembra identificarsi.

2. *L'ermeneutica della « norma base ».*

La chiesa non ha un codice dato di decreti divini cui attingere, ma assume come *a priori* la vigenza della Parola di Dio nel proprio seno: e di questa pratica la ricerca e la sequela. In questo senso, distinguere fra *ius conditum* e *ius condendum* in materia di diritto divino costituirebbe una *contradictio in adiecto*.

Nella dimensione ecclesiale, il diritto divino è norma vigente *in via di principio* (Berlingò), senza bisogno di procedure di canonizzazione, o di formalizzazione; e quando non ne risulti pienamente riconosciuta la chiarezza normativa, esso tuttavia abita la chiesa in forma di profezia, per sollecitarne la coscienza assopita a restituirgli la necessaria efficacia. Onde è stato osservato con nettezza che la norma divina incarna comunque « un paradigma obbligato per il legislatore umano, qualunque questo sia » (Bonnet).

Quali che siano le indicazioni legali applicabili al caso, deve ritenersi legittimo il comportamento conforme al doppio precetto dell'amore di Dio e del prossimo, precetto che costituisce la « norma-base » dell'ordinamento della chiesa e che impegna ciascun fedele a cooperare a quella instaurazione consapevole, intenzionale, pratica della società perfetta degli uomini in Cristo (*communio*), che costituisce il movente supremo del governo pastorale nell'istituzione cristiana. Norma questa che può attuarsi — nelle sue più varie articolazioni — soltanto attraverso il filtro di un dinamico processo circolare tra partecipazione del soggetto e formazione della società mediante tale partecipazione (Capograssi).

Come è stato acutamente notato, la descritta norma-base consta di un precetto puramente formale (Berlingò), in quanto spetta al soggetto agente, in ultima analisi, mediarla in concreti contenuti di carità e di giustizia: « si compone l'ordinamento di norme, di istituzioni, di attività; ma tutte queste norme che informano istituzioni ed attività non fanno che prescrivere, in innumerevoli modi ed innumerevoli posizioni, una sola prescrizione che è quella che dà loro funzione, collocazione ed efficacia » (Capograssi).

Funzione generale dell'ordinamento può comunque ritenersi quella di fornire — sulla base della Parola di Dio — prescrizioni prudenziali di *sequela Christi* all'insieme della comunità, per l'attività missionaria propria di essa e dei suoi membri, nella pluralità delle loro situazioni di impegno.

Ma la coscienza del soggetto, illuminata dallo Spirito, rimane « il primo vicario di Cristo » nel discernere la direzione voluta in concreto dalla fedeltà all'evangelo e dalla fedeltà all'uomo, presente nel proprio sé ed in quello altrui (Newman).

D'altro canto, anche come popolo di Dio la chiesa pratica la disciplina dell'amore operando attraverso la « sinfonia » dei carismi che la compongono: differenziando la vocazione dei singoli in forme innumerevoli di *sequela*.

E questo principio di varietà (Hervada) conferma, per altro verso, la natura formale della norma fondamentale, che « informa » di sé una pluralità innumerevole di contenuti, ma senza mai ridursi ad essi, o ad una serie predeterminata di essi (Berlingò): onde è questa unica norma, a contenuto etico-religioso, a qualificare la specificità dell'ordinamento, « il quale è ordinamento canonico, ha la sua intrinseca natura di ordinamento canonico, in quanto non è altro che questa norma, che si particolarizza, si concreta, si svolge in tutto il sistema delle sue determinazioni » (Capograssi).

3. *La riduzione della legalità a legittimità.*

L'assoluta centralità della norma-base propone la necessità di adottare alcuni presidi di garanzia, che sono il frutto di una elaborazione millenaria. E, in primo luogo, una clausola generale di invalidazione automatica della legge, o consuetudine *irrationabilis* riduce a mera apparenza l'eventuale conflitto tra diritto positivo umano e diritto divino, tra legalità e legittimità.

Ma la pervasività del diritto divino è tale, da non limitarsi a questo effetto meramente negativo; in quanto la norma fondamentale tende ovviamente ad attuarsi a tutti i livelli, anche in positivo. Talché ci si è potuto domandare — in termini di politica del diritto — se al legislatore umano rimangano spazi autonomi di intervento, che non risultino residuali e secondari (Bonnet).

Diverso problema è posto — a livello tutt'altro che meramente tecnico — dalla circostanza che più opinioni *de iure condendo* si contengono, determinando disagio e conflitto sociale. Ciò renderà inevitabile una pausa di riflessione e di compromesso, essendo in via di massima contrario alla norma suprema imporre decisioni per sé giuste a chi vi resista in buona fede (principio di unanimità morale).

Può darsi, tuttavia, che esigenze insopprimibili dell'organizzazione (*utilitas ecclesiae*) conducano egualmente all'adozione di misure eccessivamente onerose per la parte recalcitrante, senza che il dissenso assuma dimensioni tali da integrare l'ipotesi del rifiuto di ricezione da parte del *populus Dei*. In ipotesi del genere, il potere pastorale di dispensa — che ben può essere ricondotto al più ampio principio di « economia », caratteristico del diritto delle chiese d'Oriente — potrà essere esercitato per esonerare dall'obbedienza chi si trovi nelle condizioni per sollecitarlo (Berlingò); o costui potrà « autodispensarsi », nei casi in cui la legge riconosce tale possibilità alle situazioni di *grave incommodum* (Baccari).

Si aggiunga, infine, che una norma di diritto positivo — pur debitamente formalizzata all'epoca senza rilevanti opposizioni — potrebbe rivelarsi irrispettosa delle esigenze autentiche di partecipazione effettiva del soggetto in corso di tempo, ad esempio a seguito di una notevole mutazione del proprio contesto applicativo. Anche in un caso del genere (Berlingò) opererà il limite inibitorio della *rationabilitas*, aprendo senz'altro la via al ricorso epicheietico al diritto suppletorio (can. 19) e così legittimando l'osservanza di prassi più liberali ed aperte.

La peculiare elasticità del diritto canonico è, quindi, frutto precipuo di una singolare concentrazione ermeneutica sul nucleo della « norma base », sottesa ad una legislazione che — nella sua veste positiva e formale — potrebbe sembrare dotata di quei medesimi caratteri di anelasticità e di inflessibilità, che sono propri degli ordinamenti statali (Bonnet). In questa concentrazione opera un'epistemologia dell'insieme normativo che ha un suo specifico modello di certezza giuridica (Capograssi), in quanto suppone un canone epicheietico.

co generale frammentato in un insieme di clausole aperte, mediante le quali « la deroga al diritto scritto s'impone come una ineluttabile ed imprescindibile necessità, attuandosi attraverso categorie per loro natura mobili ed elastiche, quali l'*aequitas canonica*, la *licentia*, la *declaratio*, il *tolerari potest* » (Fedele).

4. *L'autonomia scientifica del diritto canonico.*

Una volta chiarita — sia pure nei limiti di questi brevi cenni, e salvo quanto si dirà — la specificità dell'ordinamento e dell'ermeneutica ad esso appropriata, non dovrebbe più ritenersi necessario soffermarsi a confutare i dubbi dello statualismo ottocentesco sulla natura del diritto canonico, onde smascherarne il contenuto ideologico (del resto, non molto diverse obiezioni a suo tempo vennero mosse, dagli stessi ambienti, al diritto internazionale). Ove infatti sia concepibile — il che è ormai incontestato tra i giuristi — un ordinamento che « in tesi » si ponga come ordine di giustizia, e che questo suo porsi come tale riferisca coerentemente ad una *Grundnorm* come quella finora descritta, allora un'analisi obiettiva non può che considerare non solo come tautologica, ma come un nonsenso ed un paradosso polemico la questione della « giuridicità del diritto canonico ».

Tuttavia, non è possibile qui astenersi da qualche cenno alla circostanza che — più di recente — ha preso corpo un nuovo tentativo di negare autonomia al diritto canonico, operando stavolta non più sul versante del diritto statale, bensì su quello della teologia: pretendendo cioè di assorbirlo in quest'ultima senza residui, fino a definirlo come « un diritto in senso analogo », o come una « scienza teologica con metodo giuridico ».

Aderire a suggestioni del genere sarebbe possibile soltanto se alle scienze sociali fosse consentito emanciparsi per astrazione dal paziente confronto con la realtà, rivendicando il diritto di impartire alla storia le lezioni della propria creatività soggettiva. Senonché, formulare ipotesi di lavoro prescindendo dalla prassi presa in esame non è certamente legittimo per chi crede nella scienza come teoria dell'esperienza, per quanto brillanti siano i paralogismi adottati a supporto di tali nuove ed interessanti suggestioni.

Oltre tutto, separare lo *ius* dal *fas* significa secolarizzare il giudizio attraverso una tecnica disposta a prendere sul serio il dissenso, rispettandolo e preparandone il recupero in un *setting* di sdrammatizzazione del conflitto alternativo all'annientamento dell'avversario.

Assai più antica della separazione fra legislativo ed esecutivo, questa semplice regola di salvaguardia sta a discriminare la civiltà dalle barbarie, separando l'arbitro del concreto conflitto sociale dal custode delle ideologie dominanti, delle teologie in voga. Misura, quindi, quanto mai avveduta e prudente al fine di evitare che il magma del conflitto ideologico precipiti nei calchi del diritto, prima di essersi decantato delle proprie scorie nel crogiolo della politica.

Tenuti presenti i rischi di tutto ciò, si comprende allora come, sedato con la vittoria delle riforme il movimento della Pataria — alimentato del resto ad arte dal partito gregoriano — l'*establishment* ecclesiastico dell'XI secolo abbia lucidamente appreso da quei tumulti l'utilità della funzione stabilizzatrice del diritto, aprendo quindi man mano la via a quello che è stato poi forse il più grande successo dell'editoria giuridica della storia: il *Decretum Magistri Gratiani*. Un successo, questo, segnato da una svolta culturale e accademica decisiva, determinata e assecondata dal papato, arbitro indiscusso delle Università del tempo: il riconoscimento dell'autonomia di una nuova scienza, il diritto canonico, e la sua definitiva separazione dalla teologia.

La storia ecclesiastica successiva ha conosciuto certo apprezzabili deviazioni da questo assetto, e la più vistosa rivincita dei teologi è forse l'esautoramento della *episcopalis audientia* nel delitto d'eresia, a vantaggio dei frati dell'Inquisizione. Ma anche questa deviazione — con la caduta di garantismo che ne seguì — va ascritta a carico non certo dei canonisti, sibbene di quell'epoca controversista della teologia che abolì ogni facoltà di critica e ogni regola di tolleranza, meritandosi poi dai sopravvissuti — chissà perché — l'appellativo di « giuridicista ».

In proposito sarebbe fuori tema tornare qui a discorrere delle guerre di religione del Cinquecento e del Seicento come tragedia cristiana comune, espressione di una caduta di civiltà giuridica che poneva l'avversario, assolutamente ed incondizionatamente, nel non diritto. Giova piuttosto, infatti, rifarsi alla delucidazione del superamento di una logica così spietata, nel quale grande fu il merito dei giuristi e più che giustificato il loro senso di superiorità sui teologi: soprattutto nelle due grandi figure di credenti che foggiarono lo *ius publicum europaeum* — Bodin e Hobbes — dei quali è stato al riguardo autorevolmente scritto che « si schierarono a fianco dello Stato non per prepotenza ma per disperazione, allorché videro che la prepotenza dei teologi e dei settari era continuo fomite alla guerra civile » (Schmitt).

5. *I rapporti con la teologia e con il magistero.*

Le considerazioni appena formulate erano tanto più necessarie, in quanto fin dagli anni del concilio si è manifestata una sensibile caduta di prestigio del diritto canonico, che una diffusa « apologetica del nuovo » tendeva a liquidare in blocco oppure — nell'ipotesi più benevola — a rifondare su basi scientifiche del tutto estranee al suo più che millenario passato.

Sul punto, si può certo concedere che gli orientamenti della teologia del diritto finora qui criticati — per certe generalizzazioni eccessive — abbiano senz'altro esercitato una funzione provvidenziale: costituendo uno dei più energici stimoli e fornendo alcuni dei più vivaci apporti al dibattito in corso tra i canonisti, nella situazione di crisi determinata dagli ineludibili problemi di mediazione linguistica posti dalle innovazioni costituzionali (esplicite, e soprattutto implicite) introdotte dal Vaticano II, o rese necessarie da nuclei dottrinali significativi del suo magistero.

Deve essere stato, però, lo stesso innegabile rilievo del proprio apporto chiarificatore all'accelerazione del processo di ricezione del concilio da parte di una canonistica spesso incerta e riduttiva — e, in certi suoi ambienti, perfino ostile — di fronte all'innovazione sinodale, a convincere alcuni esponenti della *Rechtstheologie* dell'utilità di pervenire ormai ad una sorta di schiacciamento/assorbimento teologico del diritto canonico. Pretesa alla quale, per altro, conviene piuttosto opporsi meditatamente (Berlingò) che considerare come un mero equivoco terminologico, non foriero di rotture con la tradizione canonistica anteriore (Feliciani): non foss'altro perché alla scienza — soprattutto su questioni fondamentali di metodo — è molto più utile la distinzione che la confusione.

Soltanto dopo aver formulato le riserve che precedono con la chiarezza necessaria, sembra possibile passare a discutere seriamente dei rapporti tra il diritto canonico e la teologia su una base di distinzione degli ambiti rispettivi di influenza ecclesiale. Ciò in quanto, se è vero che il giurista dipende dal teologo quanto al corretto discernimento della *veritas Jesus Christus* (Schmitt) che orienta l'operare di entrambi, è anche vero che la canonistica prende tale discernimento a base di una attività tecnica, che si muove al di fuori ed oltre i confini della mera ricostruzione dei dati della Rivelazione, al fine di organizzare razionalmente l'ambiente storico-sociale di interazione collettiva, all'interno del quale i carismi ed i ministeri ecclesiali sono

chiamati ad operare creativamente in una cornice di vincoli convenzionali, che tendono a comporsi come un ordine esterno e visibile della comunità.

A tal riguardo può senz'altro concedersi, sulla scorta di una posizione dottrinale che sembra difficilmente preteribile, che anche la teologia rientri nel novero dell'interpretazione in funzione normativa (Betti). Purché si qualifichi tale funzione — del resto, eminentemente morale — in rapporto al suo proprio oggetto, che non dovrebbe decampare dai limiti di una verifica, del resto preziosissima, dei dati che la Rivelazione propone come indicativi di certe linee di comportamento etico irrinunciabili (nella cornice insormontabile, ma duttile, della *veritas in caritate*) perché un ambiente ecclesiale possa dirsi davvero conforme al modello della *communio*.

Oltre a quelle appena ricordate, infatti, non pare che l'attività ordinamentale ecclesiastica incontri limitazioni di sorta al proprio dispiegamento, salvo alcuni vincoli elementari che — del resto — ha in comune con la teologia e con lo stesso magistero: come il senso di responsabilità verso la chiesa ed il dovere di lealtà verso l'Evangelo affidato a quest'ultima. Di conseguenza, è aperta all'esperienza canonistica la facoltà di operare valutazioni discrezionali di opportunità e di utilità (c.d. merito legislativo) secondo apprezzamenti di politica pastorale che sono bensì in un certo rapporto di interdipendenza con il magistero, o con la teologia: ma rispetto ai quali si porrebbe su un terreno del tutto utopico chi non desse per scontato un ben più ampio margine di scarto tra l'ideale perseguito ed il reale possibile ad una società di uomini soggetti al peccato ed all'errore.

Mera forma « normata » dell'esperienza ecclesiale nella molteplicità delle sue espressioni, il diritto le segue tutte come un'ombra, sospinto ad intervenire anche in materie del tutto indifferenti alla teologia, o al magistero: e può farlo proprio in quanto immerso nella dimensione secolare che gli è propria, consapevole che il distacco dalla teologia ha costituito — col *Decretum* di Graziano — un progresso epistemologico non rinunciabile, alla cui radice razionale e tecnica rimanere con modestia fedeli costituisce il riconoscimento sapienziale più profondo della specificità di una vocazione ecclesiale autentica.

In tal modo, come ogni prassi di governo razionalmente intesa, l'esperienza giuridica si muove nella chiesa avendo come diretto riferimento l'utilità generale e postulando un asse di coordinamento coerente per le molteplici attività in cui la fenomenologia ecclesiale liberamente si scompone: riportare continuamente all'unicità del suo

principio la ricchezza pluralistica dell'iniziativa dei singoli e dei gruppi, dare ordine alle pubbliche funzioni esercitate dalla gerarchia nella articolata complessità del ministero pastorale, è quanto costituisce la silenziosa eppure unica utilità del diritto canonico, pur nella radicale incompiutezza dell'esperienza che gli è propria (Capograssi).

Del resto, neppure si deve pensare che la regola ecclesiale storicamente posta sia priva di rilevanza morale; giacché in virtù del suo inserimento nel corpo della disciplina della chiesa lo *ius positivum* consegue titolo ad una qualificazione teologica di doverosità etica (*iustum quia iussum, iustitia legalis*) che prima non aveva, o almeno non aveva allo stesso modo.

6. *Principio di riforma e potere costituente.*

Come si è avuto modo di constatare, il diritto della chiesa trova la sua origine nella potenza dello Spirito ma, al tempo stesso, la propria condizione di esistenza nell'incarnazione, il suo *milieu* insostituibile nell'umanità storica: anch'esso, quindi, è luogo dialettico della concupiscenza e della grazia, teatro del dramma di una dimensione salvifica ancora vulnerabile, ancora esposta all'aggressione della discordia, dell'amarezza, dell'apostasia. Eppure, se non può prescindere dalla dimensione della redenzione, neppure il diritto canonico può rinunciare a quella dell'incarnazione, ridursi cioè ad un « diritto della grazia » (Dombois): senza rinunciare anche a trasporre l'*ethos* personale cristiano in una evidenza pubblica, meta-individuale (Berlingò) e ad aprirsi a quel contesto storico più ampio nel quale l'insieme dei credenti è chiamato a proporsi come popolo di Dio e « sale della terra ».

Risponde, viceversa, all'orizzonte religioso giudaico-cristiano, tessuto dal contrappunto « abbandono-riconciliazione » tra fedeltà di Dio e infedeltà di un popolo, il collocarsi nel filone di teologia della storia che attraversa le Scritture, dal profetismo ebraico alle « lettere alle sette chiese d'Asia » con cui si apre l'Apocalisse di Giovanni: in una visione schiettamente terrestre, impastata di una corporeità senza ipocrisie, come quella che emerge da certe grandi opere « non edificanti », quali *I Fratelli Karamazov* di Dostoevskij, o le *Cinque piaghe* di Rosmini. Un approccio, questo, che solo consente di capire come l'Israele di Dio, proprio perché vive nel tempo e vi è pienamente incarnato, possa attraversare — nel corso di una evoluzione tutt'altro che lineare — momenti di offuscamento e di travimento anche grave, e perfino di desolazione e di deserto.

Al riguardo, del resto, può essere ricordato l'insegnamento conciliare secondo il quale « la Chiesa, pur possedendo in forma piena e totale i mezzi atti alla salvezza, né sempre né subito agisce o può agire in maniera completa: nella sua azione, tendente alla realizzazione del piano divino, essa conosce inizi e gradi, anzi talvolta, dopo un progresso felicemente avviato, deve registrare dolorosamente un regresso, o almeno si viene a trovare in uno stato di inadeguatezza e di insufficienza » (A.G., n. 6).

È dunque questa incolmabile inadeguatezza della chiesa terrestre di fronte alla sua missione, a fondare la centralità del principio di riforma: « la Chiesa peregrinante è chiamata da Cristo a questa continua riforma di cui, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno; in modo che se alcune cose, sia nei comportamenti che nella disciplina ecclesiastica... siano state, secondo le circostanze, osservate meno accuratamente, siano al momento giusto rimesse nel retto e debito ordine » (U.R., n. 6).

Al riguardo l'esperienza insegna che la consapevolezza ecclesiale del peso della storia è più acuta — in termini di « discernimento degli spiriti » — nei periodi di decadenza e di crisi; ma rischia di offuscarsi allorché la robustezza delle architetture di una riforma, che abbia rimesso ordine in una cristianità, incoraggia ad attenuare la vigilanza (Rosmini). Si può anzi assistere, in periodi del genere, ad una sostituzione quasi fideistica della struttura giuridica rinnovata al principio della *communio*: in quanto la sopravvalutazione « perfettistica » del mutamento apre la via alla tendenza utopica a considerare definitivamente acquisita alla storia l'autentica *forma ecclesiae*. Il che non può essere mai.

Oltretutto, il rischio più grave di una mentalità del genere, è quello dell'affermarsi di nuove forme di fariseismo e, con esse, di un atteggiamento di censura e di intolleranza nei confronti delle esperienze cristiane diverse dalla propria. Con ciò verrebbe a svuotarsi il principio conciliare che soltanto nella Parusia vede la chiesa raggiungere il proprio compimento: « mentre procede fra tentazioni e difficoltà la Chiesa viene confortata dalla forza della grazia promessale da Dio, affinché non cada nell'infedeltà a causa della debolezza della sua carne; ma rimanga la sposa degna del suo Signore, senza mai cessare di rinnovarsi sotto l'azione dello Spirito Santo, finché mediante la croce non pervenga alla luce che non conosce tramonto » (L.G., n. 9).

7. *La lotta per il diritto: dissenso e comunione.*

Della radicale secolarità del diritto canonico, che la fede nel destino ultimo dell'uomo non emancipa dalla carnalità del raziocinio nel persegui-

mento dei fini penultimi (come viceversa vorrebbe l'utopismo dei novatori), costituisce un indice decisivo il ricorrente strutturarsi di un assetto degli individui, dei gruppi, degli uffici gerarchici, storicamente conformato a misura di equilibri di potere ritagliati tra dinamicismi orientati verso obiettivi di riforma non coincidenti; anche se — a monte — ciascuno dei soggetti in dialettica non senza virtuosa sincerità si richiami al comune principio « *caritas Christi urget nos* ». Il che conduce inevitabilmente alla constatazione dell'esistenza — nella chiesa — di una dialettica tra forze sociali (Colaianni) che non sempre risulta ispirata ad un adeguato spessore di solidarietà tra i *partners*, e talvolta neppure a principi elementari di reciproco rispetto nella competizione politica.

Di fatto, è certo che la via di qualsiasi pur doverosa riforma che tocchi lo *status generalis ecclesiae* — e sia quindi espressione di un potere costituente — passa necessariamente attraverso l'arduo travaglio della mediazione politica, comportando spesso una concretissima attività di erosione di un blocco sociale e la costruzione — talora con mezzi perfino discutibili — di una nuova egemonia: il che è quanto lo Jedin ha analiticamente descritto con impareggiabile finezza, dimostrando come Tridentino e Controriforma siano divenuti alla fine possibili soltanto dopo la « conquista del papato » al partito del rinnovamento. Ma, di esempi del genere, la storia della chiesa ne è piena.

Al riguardo, si direbbe davvero che l'età cristiana in cui viviamo sia giunta al nodo della questione allorché ha individuato — nel trasformarsi di una dialettica ecclesiale in rottura irreparabile tra due parti della comunità confessante — un salto qualitativo inaccettabile nel confronto fra credenti; fino a muoversi decisamente — in coerenza con una premessa appresa, in fondo, dalla lezione dei giuristi — nella direzione di quel recupero delle ragioni del dialogo intercristiano che costituisce l'obiettivo più evidente del movimento ecumenico, nello stadio attuale del suo sviluppo.

Soffermando l'attenzione su quest'ultimo fenomeno, se ne trae indiretta conferma di una convinzione profonda, irreversibilmente acquisita al *sensus fidei* dopo il concilio di Costanza (Alberigo) e troppe volte soffocata in seguito dall'intellettualismo del dibattito teologico: essere — nella « gerarchia delle verità » radicalmente irrinunciabile alla costituzione della chiesa la sola *communio*; tutto il resto potendo e dovendo essere sacrificato alla salvaguardia di questo supremo principio apostolico (cfr. 1 GV., II, 9 - 10).

È bene, dunque, che ogni generazione cristiana avverta il bisogno di fare un bilancio critico della propria storia alla luce di questo *unum necessarium*: sottraendosi, in tal modo, all'ingenuo miraggio che le lotte dello Spirito si possano combattere nella storia con i soli mezzi esteriori, con cui le forze di questa fra loro si affrontano. Al riguardo infatti — come Capograssi ammoniva con incomparabile nettezza — bisogna persuadersi che uno dei molti significati di cui è ricca la divina parola « il mio Regno non è di questo mondo » è che non si attua, non si espande, non vince con i mezzi di questo mondo, come vincono e trionfano i regni di questo mondo. Non vince cioè con la vittoria visibile e materiale (sempre apparente) della storia. Tutto sta a capire tale verità, capire nel pieno e vitale senso che ha la parola capire: Dio solo può dare il lume per capire così.

FRANCESCO ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO