

IL DIRITTO ECCLESIASTICO

© COPYRIGHT BY FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA

Per uso strettamente personale dell'autore. È proibita la riproduzione e la pubblicazione in open access.

For author's personal use only. Any copy or publication in open access is forbidden.

DIREZIONE

CESARE MIRABELLI (Università di Roma Tor Vergata, Italia)

MANLIO MIELE (Università di Padova, Italia)

Direttore responsabile

FABRIZIO SERRA

Comitato scientifico

ALESSANDRO ALBISETTI (Università di Milano, Italia) · ROMEO ASTORRI (Università Cattolica del Sacro Cuore, Italia) · SALVATORE BERLINGÒ (Università di Messina, Italia) · SALVATORE BORDONALI (Università di Palermo, Italia) · RAFFAELE BOTTA (Consigliere presso la Corte di Cassazione, Italia) · CARLO CARDIA (Università Roma Tre, Italia) · NICOLA COLAIANNI (Università di Bari "Aldo Moro", Italia) · ORAZIO CONDORELLI (Università di Catania, Italia) · RAFFAELE COPPOLA (Università di Bari "Aldo Moro", Italia) · GIORGIO FELICIANI (Facoltà di diritto canonico San Pio X, Venezia, Italia) · ELMAR GUETHOFF (Università di Monaco di Baviera, Deutschland) · IVAN C. IBAN (Universidad Complutense de Madrid, España) · GIAN PIERO MILANO (Promotore di giustizia presso il Tribunale Stato Città del Vaticano, Città del Vaticano) · PAOLO MONETA (Università di Pisa, Italia) · FRANCISCA PÉREZ MADRID (Universidad de Barcelona, España) · ANDREA ZANOTTI (Alma Mater Studiorum, Università di Bologna, Italia)

REDAZIONE

Dipartimento di Scienze giuridiche "Cesare Beccaria"

Università degli Studi di Milano

Via Festa del Perdono 7, I 20122 Milano

ildirittoecclesiastico@unimi.it

Responsabile di redazione

ALESSANDRO CESERANI (Università di Milano, Italia)

Redazione

SILVIA ANGELETTI (Università di Perugia, Italia) · SETTIMIO CARMIGNANI CARIDI (Università di Roma Tor Vergata, Italia) · DANIELE FERRARI (Università del Piemonte Orientale, Italia) · FABIO FRANCESCHI (Università di Roma "La Sapienza", Italia) · MICHELE MADONNA (Università di Pavia, Italia) · VINCENZO PACILLO (Università di Modena e Reggio Emilia, Italia) · ALESSANDRO PEREGO (Università Cattolica del Sacro Cuore, Italia)

Hanno collaborato a questo numero

ALESSANDRO CESERANI, ANTONIO G. CHIZZONITI, DANIELE FERRARI, PIERANGELA FLORIS, FABIO FRANCESCHI, FEDERICA GIARDINI, MICHELE MADONNA, MANUELA MANTOVANI, GIULIA MAZZONI, ANDREA MICCICHÈ, ALESSANDRO NEGRI, GRETA PAVESI, LUIGI SABBARESE, MARCELLO TOSCANO, CHIARA VALSECCHI, LUCA PIETRO VANONI, ANDREA ZANOTTI

★

«Il Diritto Ecclesiastico» is an International Double-Blind Peer-Reviewed Scholarly Journal.

It is Indexed in CARHUS PLUS+ ERIH PLUS (European Science Foundation).

The eContent is Archived with *Clockss* and *Portico*.

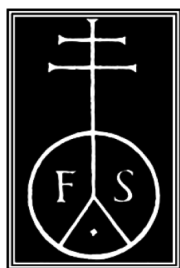
ANVUR: A.

IL DIRITTO ECCLESIASTICO

ANNO CXXXIV · 4 · OTTOBRE-DICEMBRE 2023

RIVISTA TRIMESTRALE DIRETTA DA

CESARE MIRABELLI, MANLIO MIELE



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA · EDITORE

MMXXIII

© COPYRIGHT BY FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA

Per uso strettamente personale dell'autore. È proibita la riproduzione e la pubblicazione in open access.

For author's personal use only. Any copy or publication in open access is forbidden.

<https://ildirittoecclesiastico.libraweb.net>

★

Amministrazione e abbonamenti

FABRIZIO SERRA EDITORE®

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. +39 06 70493456, fax +39 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

Abbonamenti

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net

*Print and/or Online official subscription rates are available
at Publisher's web-site www.libraweb.net*

★

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 14/21 del 3 settembre 2021.

Direttore responsabile: Fabrizio Serra.

★

A norma del codice civile italiano, è vietata la riproduzione, totale o parziale (compresi estratti, ecc.), di questa pubblicazione in qualsiasi forma e versione (comprese bozze, ecc.), originale o derivata, e con qualsiasi mezzo a stampa o internet (compresi siti web personali e istituzionali, academia.edu, ecc.), elettronico, digitale, meccanico, per mezzo di fotocopie, pdf, microfilm, film, scanner o altro, senza il permesso scritto della casa editrice.

*Under Italian civil law this publication cannot be reproduced, wholly or in part
(including offprints, etc.), in any form (including proofs, etc.), original or derived, or by any means:
print, internet (including personal and institutional web sites, academia.edu, etc.), electronic,
digital, mechanical, including photocopy, pdf, microfilm, film, scanner or any other medium,
without permission in writing from the publisher.*

★

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2023 by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.

Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints Accademia editoriale,
Edizioni dell'Ateneo, Fabrizio Serra editore, Giardini editori e stampatori in Pisa,
Gruppo editoriale internazionale and Istituti editoriali e poligrafici internazionali.

★

ISSN PRINT 1128-7772

E-ISSN 2035-3545

SOMMARIO

PARTE PRIMA

STUDI

LUIGI SABBARESE, <i>Ad charisma tuendum. «Per una forma di governo fondata più sul carisma»</i>	727
FABIO FRANCESCHI, <i>Verso la Conciliazione: il ruolo del pontificato di Benedetto XV</i>	743
DANIELE FERRARI, <i>Libertà religiosa e terapie di conversione sessuale. Itinerari ricostruttivi nel diritto sovranazionale e comparato</i>	773
GIULIA MAZZONI, <i>Turismo religioso e Terzo Settore. Opportunità e scenari applicativi per gli enti religiosi civilmente riconosciuti</i>	799
ANDREA MICCICHÈ, <i>In Ecclesiarum Communionem: la struttura della Chiesa particolare dell'Urbe e l'impronta sinodale nell'esercizio della potestà vicaria</i>	819

*Libertà di pensiero, coscienza e religione:
nuove sfide nell'era digitale*
19 settembre 2022
ICLARS, Cordoba

MARCELLO TOSCANO, <i>La libertà di pensiero, coscienza e religione e le sfide dell'era 'digitale': introduzione ai temi del panel</i>	847
LUCA PIETRO VANONI, <i>Non avrai altro Dio al di fuori di AI. La discriminazione religiosa ai tempi di ChatGPT</i>	851
ALESSANDRO CESERANI, <i>Profilazione religiosa e sicurezza: alcune riflessioni su un quadro normativo in divenire</i>	867
ALESSANDRO NEGRI, <i>Social network e fattore religioso: verso nuove forme di neutralità</i>	883
GRETA PAVESI, <i>I social media come strumento di propaganda religiosa</i>	891

SCHEDA E RECENSIONI

SILVIA ANGELETTI, <i>I minori tra diritto e religione. Libertà religiosa, best interests, educazione</i> (Pierangela Floris)	901
VALERIO GIGLIOTTI, <i>La diritta via. Itinerari giuridici e teologici danteschi. I</i> (Chiara Valsecchi)	909
ALESSANDRO TIRA, <i>Grazia</i> , a cura di Corrado Del Bò, Simone Pollo, Paola Rumore (Michele Madonna)	914
LUCIANO PAZZAGLIA, <i>La conversione di Gemelli. Da Edoardo ad Agostino</i> (Michele Madonna)	917
DANIELA TARANTINO, <i>Comunicare la testimonianza. Il Dicastero per la comunicazione nella riforma curiale</i> (Michele Madonna)	920
GERALDINA BONI, ILARIA SAMORÈ, <i>Il diritto nella storia della Chiesa. Lezioni</i> (Andrea Zanotti)	923
ANTONIO FUCCILLO, <i>Il paradiso digitale. Diritto e religioni nell'iperuranio del web</i> (Antonio Giuseppe Chizzoniti)	924

PARTE SECONDA

GIURISPRUDENZA

GESTAZIONE PER ALTRI

- MANUELA MANTOVANI, *Sullo status dei nati da gestazione per altri all'estero. Nihil novi? Riflessioni a margine di Cass., Sez. Un., 30 dicembre 2022, n. 38162* 929
- FEDERICA GIARDINI, *Questioni di status e visione adultocentrica alla base dell'iniziativa della Procura di Padova sulle iscrizioni anagrafiche dei figli di coppie omosessuali: la parola ai diritti fondamentali e al giudice del merito* 955
- PROCURA DELLA REPUBBLICA PRESSO IL TRIBUNALE DI PADOVA – Sez. I – 14 novembre 2023 – P.M. D'Arpa 958

MATRIMONIO

- CORTE DI CASSAZIONE – Sez. I – 7 marzo 2023, n. 6802 (ord.) – Pres. Genovese, Rel. Campese – C.S., F.P. [con richiami di MICHELE MADONNA] 963

SCHEDE E RECENSIONI

SILVIA ANGELETTI, *I minori tra diritto e religione. Libertà religiosa, best interests, educazione*, Bologna, il Mulino, 2022, pp. 320.

1.

UNO studio su «diritti dei minori e diritto di libertà religiosa all'interno del rapporto familiare, segnatamente nell'ambito» educativo, secondo gli standard internazionali ed europei in materia di diritti umani.¹

Così Angeletti presenta il suo studio, ricco di stimoli per il lettore, che vede davvero «prendere i diritti del minore e la libertà religiosa (entrambi) sul serio».²

È proprio questo il proposito dell'Autrice, che ci guida lungo un percorso denso di riferimenti normativi, di modelli teorici e di casi pratici: un percorso tutto orientato alla ricerca di un «criterio assiologico» che

possa assolvere il compito di risolvere il conflitto tra diritti di libertà religiosa dei genitori e diritti dei minori, sia nel caso in cui questi ultimi si configurino, a propria volta, come diritti di libertà religiosa [...], sia quando quelli rilevanti nel caso di specie siano diritti di altra natura (all'educazione, alla salute, alla socialità).³

Angeletti sceglie di ancorare questa sua ricerca agli standard internazionali ed europei sulla disciplina della condizione minorile, perché essi costituiscono la base di riferimento comune a tanti Stati e quindi tracciano un «perimetro di tutele che non dovrebbero essere oltrepassate», «pur nella pluralità di impostazioni culturali, religiose, sociali e giuridiche che caratterizzano le società in cui viviamo». L'Autrice si addentra, poi, nel contesto ordinamentale europeo (Consiglio d'Europa e UE), più omogeneo rispetto a quello internazionale, per soppesare meglio la comprensione e praticabilità degli argomenti da Lei proposti. E fa questo in riferimento ad un campo, quello educativo, che – così afferma – si presta «a essere osservato come un concreto stress test circa l'applicazione degli standard convenzionali di protezione dei diritti e di riconoscimento dell'autonomia del minore in ambito nazionale».⁴

2.

Ma in quale senso si può parlare di diritti e autonomia dei minori?

Sappiamo che la risposta positiva alla riferibilità ai minori di veri e propri diritti è relativamente recente. E Angeletti lo evidenzia bene nella prima parte del suo studio, dove ci ricorda come e quando si sia iniziato a parlare di diritti del minore in ambito internazionale ed europeo, cioè a considerare il minore non più, o non solo, oggetto, ma anche soggetto di diritti.

Il passaggio – si sa – matura nel corso del Novecento e ha il suo punto d'approdo nella Convenzione ONU sui diritti del fanciullo del 1989. Le varie carte internazionali e regionali sui minori fiorite prima d'allora sono, infatti, tutte prevalentemente orientate alla cura dei bambini intesi come categoria vulnerabile e da proteggere da parte della società nel suo insieme. Così si muove la Dichiarazione di Ginevra sui diritti dei minori del 1924, maturata all'interno della Società delle Nazioni e le cui disposizioni – sottolinea Angeletti – hanno un «contenuto ancora incerto e [una]

¹ SILVIA ANGELETTI, *I minori tra diritti e religione. Libertà religiosa, best interests, educazione*, Bologna, il Mulino, 2022, p. 9.

² Ivi, p. 165.

³ Ivi, p. 170.

⁴ Ivi, pp. 12-13.

portata obbligatoria vaga». ⁵ Ma non è molto diversa l'impostazione della Dichiarazione ONU sui diritti dei minori del 1959, che introduce il «principio del *best interests of the child*». ⁶ La nostra Autrice ci ricorda che tale testo chiede a tanti soggetti – genitori, persone singole, organizzazioni di volontariato, istituzioni locali e nazionali – di riservare una considerazione preminente al minore. ⁷ Tuttavia, in quel testo prevale ancora «una visione (del minore) come "oggetto" di protezione e di cura». ⁸ Del resto, sono così orientate anche altre disposizioni internazionali ed europee, sempre precedenti alla Convenzione ONU, che guardano al minore essenzialmente attraverso gli occhi dei genitori e lo schermo della loro libertà educativa. ⁹

Più studi hanno messo in evidenza l'influenza esercitata in quest'ultima direzione dalle tesi maturate nel dibattito angloamericano, prevalentemente favorevoli – almeno sino alle soglie degli anni Settanta – alla riferibilità al minore di interessi da proteggere, più che di veri e propri diritti, perché considerati, questi ultimi, espressione di una compiuta capacità di scelta. L'Autrice da conto dell'evoluzione di quel dibattito nella direzione di un progressivo riconoscimento della «azionabilità dei diritti e [della] partecipazione del minore». Quindi si sofferma sul processo di maturazione ed elaborazione della *Convenzione internazionale sui diritti dei minori* e sull'impronta «europeo-occidentale» ad essa generalmente riconosciuta, «poco o nulla coincidente con la concezione prevalente in altri contesti culturali, come quello africano o quello asiatico». ¹⁰

È un rilievo, questo, abbastanza diffuso, ma che, secondo Angeletti, andrebbe mitigato, considerando l'alto numero di Paesi che ratificarono la Convenzione, come anche l'influenza esercitata da tale documento sia su carte successive, ¹¹ sia sulle legislazioni nazionali, che «ne hanno ampliato la prospettiva culturale in virtù di contaminazioni con approcci giuridici e fattori sociali globali e locali». ¹²

Di certo l'influenza così esercitata dalla Convenzione ONU è stata agevolata dall'impostazione composita di tale Convenzione, la quale ha messo insieme più principi, diritti, criteri presenti nel dibattito politico-teorico-giuridico sulla condizione del minore; e ha scelto di parlare di cura del minore da parte degli adulti, di rispetto dei diritti/doveri dei genitori nel processo di crescita dei propri figli, ma anche di diritti del minore, echeggiando, in queste parti, la teoria dei diritti umani fondata sull'uguale dignità di ogni persona, indipendentemente dalla sua piena capacità di autodeterminazione.

Tutto ciò trova un chiaro riscontro in alcuni articoli della Convenzione, ricorrenti nello studio di Angeletti: è il caso dell'art. 5, che parla di cura del minore adeguata alle sue «capacità in evoluzione»; e, più ancora, è il caso dell'art. 14, il quale fa riferimento, insieme, al diritto di libertà di coscienza e religione del minore e alle prerogative dei genitori nel guidare l'esercizio di tale diritto, purché in maniera corrispondente allo sviluppo delle capacità del minore. ¹³

Va da sé che il riferimento più ricorrente nello studio di Angeletti riguarda il principio del *best interests of the child*, cioè il principio riconosciuto pressoché unanimemente quale punto di riferimento fondamentale della Convenzione ONU in ordine alle azioni dei vari soggetti coinvolti nella cura del minore (istituzioni pubbliche e private di assistenza sociale, autorità giudiziarie, organi legislativi, genitori o comunque soggetti che hanno la responsabilità legale del minore). ¹⁴

⁵ Ivi, pp. 25-26.

⁶ Così Angeletti declina il principio introdotto dalla Dichiarazione ONU. L'espressione da Lei utilizzata corrisponde all'espressione idiomantica consolidata e utilizzata nella Dichiarazione del 1959 per il principio in questione.

⁷ Cfr. il Principio n. 2 della Dichiarazione ONU del 1959, che parla di «special protection» dei minori e richiede che nelle leggi così indirizzate «the best interests of the child shall be the paramount consideration».

⁸ SILVIA ANGELETTI, *op. cit.*, p. 27.

⁹ Così rileva SILVIA ANGELETTI, *op. cit.*, pp. 27-30, a proposito sia della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (art. 26, par. 3), sia dei Patti internazionali del 1966 (art. 18, par. 4 del *Patto internazionale sui diritti civili e politici*; art. 13 del *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali*), sia anche del Protocollo n. 1 della *Convenzione europea dei diritti dell'uomo* (art. 2, paragrafi 1 e 2).

¹⁰ Cfr. SILVIA ANGELETTI, *op. cit.*, pp. 40 ss.

¹¹ Ivi, pp. 60-61, dove si fa riferimento, in particolare, alla *Carta africana sui diritti e sul benessere del minore* del 1990.

¹⁴ Ivi, pp. 57 ss.

¹² Ivi, p. 47.

¹³ Ivi, pp. 54-55.

Presente in più articoli della Convenzione (3, 9, 18, 20, 21, 37, 40), quello del *best interests of the child* rappresenta «un diritto, un principio e una clausola generale operativa». È questa la posizione del Comitato per i diritti dei minori, nella sintesi proposta dall'Autrice,¹⁵ che così ci fa anche capire come le molteplici declinazioni del *best interests of the child* possano generare (e in effetti abbiano generato) seri problemi interpretativi, tra l'altro poco alleviati dalle diverse traduzioni nazionali, compresa quella italiana, ricalcata sulla traduzione francese. Sappiamo, infatti, che entrambe parlano di «interesse superiore» del minore, così introducendo una «gerarchia o comparazione tra interessi/bisogni/esigenze/diritti del minore, di altre persone e della società intera», assente, invece, dalla espressione inglese, che rinvia piuttosto al «migliore» interesse del minore o al suo «massimo» benessere, senza indurre a ritenere che esso debba sempre, incondizionatamente, prevalere su qualunque interesse concorrente.¹⁶

Angeletti dà spazio alle diverse difficoltà interpretative rilevate in dottrina in merito al principio del *best interests*; ma non le enfatizza, né mette in discussione l'utilità di tale principio e, più in generale, la «validità sostanziale dell'impianto originario della Convenzione».¹⁷ Pone l'accento, invece, sugli interventi del Comitato per i diritti del fanciullo, che, proprio con riguardo alla libertà religiosa del minore da Lei indagata, utilizza «la parola-chiave di "interrelazione" per esprimere la natura dei rapporti che si sviluppano tra diritti dei minori e dei genitori in materia di fede». Negli interventi del Comitato per i diritti del fanciullo Angeletti ritrova «quella prospettiva olistica dei diritti umani» richiamata sempre più di frequente nei documenti internazionali.¹⁸ Ed è proprio questa la prospettiva privilegiata dall'Autrice, che vi insiste fino alle ultime pagine del suo libro,¹⁹ riconoscendone l'utilità a più fini: così per comporre le varie indicazioni della Convenzione circa i diritti e la tutela dei minori; come per rimediare ai silenzi di tale testo, ad esempio sulle «questioni di genere che si intrecciano con il problema dell'infanzia»; e più in generale, per affrontare le «nuove sfide che la realtà contemporanea pone all'interprete della Convenzione» del 1989 in ordine alla copertura di bisogni e diritti di successiva e/o più recente emersione.²⁰

La prospettiva accolta e privilegiata dall'Autrice spiega adeguatamente l'accento da Lei posto anche sulle interrelazioni sviluppate dalla giurisprudenza europea tra la Convenzione ONU e la CEDU, perché le considera capaci di rimediare alle carenze della CEDU verso i minori, oggetto d'attenzione solo indiretta, o per così dire mediata dal riferimento ai diritti familiari e alla responsabilità dei genitori.²¹ Le interrelazioni appena dette, afferma Angeletti, aiutano a superare «una certa vaghezza delle disposizioni» della Convenzione ONU, tramite, appunto, «una lettura olistica dello strumento convenzionale entro un più ampio orizzonte, che vede i diritti dei minori protetti attraverso standard elaborati congiuntamente dalle istituzioni delle Nazioni Unite e da

¹⁵ Secondo il Comitato per i diritti dei minori, il *best interests of the child* è «un diritto azionabile in giudizio e, contemporaneamente, [...] un principio che funge da parametro interpretativo dei diritti convenzionali. Infine, il *best interests* rappresenta una regola procedurale e, in questa veste, richiede una valutazione dell'impatto di ogni misura adottata [...], attraverso la verifica dei criteri utilizzati per la sua implementazione e l'eventuale bilanciamento con altri interessi meritevoli di protezione». È quanto riporta SILVIA ANGELETTI, *op. cit.*, p. 63, in ordine al *General Comment No. 14* (2013) del Comitato per i diritti dei minori.

¹⁶ Cfr. LUCA GIACOMELLI, *(Re)interpretando i best interests of the child: da strumento di giustizia sostanziale a mera icona linguistica?*, in *La famiglia davanti ai suoi giudici*, a cura di Felice Giuffrè, Idra Nicotra, Napoli, Editoriale Scientifica, 2014, pp. 478 ss.

¹⁷ Ivi, p. 94.

¹⁸ L'Autrice prende anche «a prestito la teoria quantistica» per esprimere simbolicamente «la prospettiva della relazione (assunta) come paradigma all'interno del quale provare a indagare l'aspetto dialettico» del rapporto «tra minori e adulti di riferimento, tra diritti formali e capacità sostanziali, tra libertà religiosa dei genitori e dei figli, tra prerogative familiari e responsabilità statali, tra globale e locale». Ved. SILVIA ANGELETTI, *op. cit.*, pp. 302-303.

¹⁹ Ivi, pp. 100 ss.; mentre a p. 110, nota 219, l'Autrice fa riferimento, in particolare, alla «figura del diritto a conoscere i propri genitori biologici per i bambini nati da fecondazione in vitro, che richiama l'applicazione dell'art. 7» della Convenzione.

²¹ Angeletti non manca di avvertire che l'impostazione sopra detta della CEDU «può essere, almeno in parte, ricondotta alla concezione del minore e del suo ruolo all'interno della famiglia, diffusi nel periodo in cui la Convenzione vede la luce». Ved. SILVIA ANGELETTI, *op. cit.*, p. 117.

quelle regionali europee». ²² Del resto, sottolinea ancora l'Autrice, anche la *Carta dei diritti fondamentali dell'UE*, all'art. 24, parla dei diritti dei minori facendo «ampio uso di definizioni e principi presenti nella Convenzione ONU del 1989». ²³ E dal canto suo, la Corte di Lussemburgo ha avuto occasione di fare rinvio alla Convenzione ONU per identificare il contenuto dei diritti da ascrivere ai principi generali del diritto dell'UE, che annovera tra i suoi obiettivi la protezione dei minori (punto 5 dell'art. 3 TUE). ²⁴

3.

Allora, come dare seguito e respiro concreto a principi, norme e criteri che compongono il c.d. diritto minorile internazionale ed europeo?

Con Angeletti, e con altri, possiamo dire che si tratta, in larga misura, di un 'buon diritto', anche e/o proprio per la sua duplice, contestuale, affermazione dei diritti e della cura del minore. Ma si tratta certamente di un diritto complesso, di non facile gestione proprio per le sue molteplici affermazioni, spesso accorpate dentro un medesimo articolo (basti il rinvio all'art. 3 della Convenzione ONU).

Angeletti dedica la seconda parte del suo studio proprio a tutte queste considerazioni, andando alla ricerca di «un criterio assiologico» in grado di dar conto della tutela del minore e del bilanciamento in campo educativo dei suoi diritti/interessi con quelli dei genitori. Beninteso, Angeletti non intende aggiungere nuovi criteri a quelli formulati nella Convenzione ONU; semmai cerca di dare senso e contenuti più chiari a clausole e criteri presenti in quel testo, riprendendo quanto detto e sparso nel dibattito teorico in merito alla tutela del minore e alla configurabilità di suoi diritti. ²⁵

Vediamo così ripreso il concetto di «autonomia» emerso nel dibattito teorico e – in riferimento al minore – declinato, essenzialmente, come obiettivo sia della famiglia, sia delle istituzioni pubbliche. E ci viene anche ricordato che, per sintetizzare tale obiettivo, qualcuno ha scelto di parlare di tutela e garanzia del diritto dei minori «a un futuro aperto» (Joel Feinberg), ovvero di fare riferimento a un diritto «riassumibile nella possibilità di scelta tra più opzioni per il proprio futuro». ²⁶

A questa prospettiva resta legato pure il concetto di «benessere» del minore, anch'esso ripreso da Angeletti: un concetto proiettato in un «orizzonte lungo ma senza dimenticare il presente» e teso a conciliare i diritti dei genitori con i diritti e gli interessi dei minori, «quali la salute fisica e mentale, il poter beneficiare di attività educative, sociali ed economiche, [...] la possibilità di sviluppare abilità e interessi per raggiungere i propri obiettivi sotto la guida degli adulti» (John Eekelaar). ²⁷

Ma per Angeletti è soprattutto il *Capability Approach* (CA), come elaborato in particolare da Marta Nussbaum, a costituire «una piattaforma teorica di particolare interesse per gli studi sul benessere del bambino, considerato come soggetto dello sviluppo, attore e agente nella comunità». ²⁸

Nella elaborazione di Marta Nussbaum, il *Capability Approach* è «una forma di approccio dei diritti umani», ²⁹ che tiene conto delle reali possibilità di esercizio dei diritti e delle libertà di cui la persona dispone, e si concentra su un insieme di *capabilities* – opportunità e libertà – considerate essenziali «per condurre una vita rispettosa della dignità della persona», come, ad esempio, la salute, l'integrità fisica, ma anche la libertà di espressione e di culto. ³⁰ In tale costruzione i bambini

²² Ivi, p. 114.

²³ Ivi, pp. 142-143.

²⁴ Ivi, pp. 147-148.

²⁵ Ivi, pp. 155 ss.

²⁶ Ivi, p. 164.

²⁷ Ivi, p. 173.

²⁸ Ivi, p. 178.

²⁹ Così MARTA C. NUSSBAUM, *Creare capacità*, Bologna, il Mulino, 2012, p. 65, traduzione italiana del Suo *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.

³⁰ Così MARTA C. NUSSBAUM, *Creare capacità*, cit., pp. 39-40, dove è riportata una lista di «dieci *capabilities* centrali», ovvero necessarie «perché una vita sia all'altezza della dignità umana». SILVIA ANGELETTI, *op. cit.*, p. 182, nota 14, riporta anche le esemplificazioni delle capacità essenziali contenute nel *General Comment No. 5* (2003) del Comitato ONU per i diritti dei bambini, nel quale si fa riferimento, tra l'altro, all'educazione, alla socializzazione, alla salute e alla libertà di coscienza e di religione.

non costituiscono un'eccezione. E, riferito ad essi, il CA permette di tenere insieme tanti punti: il riconoscimento di alcuni diritti e *capabilities* essenziali (anche) dei minori in quanto esseri umani; la considerazione della dipendenza delle *capabilities* dei minori dalle condizioni familiari e sociali di base; l'obiettivo della progressiva maturazione delle capacità e della autonomia del minore.³¹ Ecco, Angeletti apprezza proprio questa attitudine del CA a contenere più punti; e così fa sue le considerazioni di Marta Nussbaum e Rosalind Dixon, secondo le quali l'esigenza di salvaguardare diritti fondamentali e sviluppo delle capacità del minore può «costituire la base concettuale sulla quale fondare la prevalenza dei diritti dei minori su quelli degli adulti di riferimento e farne un criterio di risoluzione dei possibili conflitti». Il che significa riconoscere che, qualora l'azione dei genitori sia in grado di pregiudicare «le future *capabilities* del minore [...], le istituzioni pubbliche devono assumersi il compito di intervenire e, se necessario, limitare l'esercizio delle prerogative genitoriali».³²

Angeletti fa bene a precisare subito che il percorso così indicato presuppone, «senza dubbio, il carattere democratico, aperto, pluralista e rispettoso dei diritti umani dell'ordinamento giuridico nel cui ambito si situa l'intervento delle istituzioni, diversamente la sua applicazione presterebbe il fianco a più di una perplessità».³³ Ma Angeletti fa altrettanto bene a precisare, di seguito, che «il criterio di priorità assiologica dei diritti del minore non può essere assolutizzato», bensì va circoscritto «alle situazioni nelle quali siano a rischio le libertà essenziali per lo sviluppo della persona, come, per esempio, la tutela della vita e della salute e la garanzia dell'istruzione obbligatoria».³⁴ Il che, del resto, è pienamente coerente con la teorizzazione di capacità essenziali («Central Human Capabilities», secondo il linguaggio di Marta Nussbaum). E, in fondo, è ciò che è stato sottolineato anche da quanti hanno stigmatizzato alcune traduzioni nazionali del principio del *best interests*, per escludere un'incondizionata prevalenza dei diritti del minore.³⁵

È questo l'approccio o il percorso ripreso e perorato da Angeletti, anche se con la consapevolezza che, ad oggi, esso è in attesa di sviluppi e riscontri apprezzabili.

Così ci fa capire l'Autrice quando richiama la giurisprudenza europea – in particolare quella di Strasburgo – relativa all'ambito educativo, che considera «un fertile terreno di approfondimento pratico-teorico, nel quale misurare il peso degli interessi e lo spazio delle libertà di cui ciascuno degli attori in gioco può godere» (minori, genitori, istituzioni scolastiche).³⁶ Naturalmente, nel procedere in tal senso, Angeletti pone l'accento sull'impostazione delle principali disposizioni europee, come anche internazionali, in materia di educazione, che fanno del minore soprattutto una figura oggetto di diritti e oneri facenti capo ad altri soggetti. Ciò vale, in particolare per le disposizioni antecedenti a quelle della Convenzione ONU del 1989, come la Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948, in cui si parla del diritto ad un'educazione finalizzata a promuovere il pieno sviluppo della personalità umana, la formazione e l'autonomia del minore, la sua partecipazione alla vita sociale e politica nel rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali (art. 26). Ma tutto ciò è detto in connessione alla tutela delle prerogative e dei diritti dei genito-

³¹ SILVIA ANGELETTI, *op. cit.*, pp. 181-182.

³⁴ Ivi, p. 184.

³⁵ Cfr. ELISABETTA LAMARQUE, *Diritti fondamentali della persona di minore età e best interests of the child*, «Giustizia Insieme» (www.giustiziainsieme.it), 6 febbraio 2023. L'Autrice riconosce alla nostra Corte costituzionale «un crescendo davvero notevole di chiarezza concettuale» in merito alla tutela degli interessi e dei diritti del bambino, e ricorda, in particolare, il riferimento della Consulta al «principio del miglior interesse del minore» (sentenze n. 102 del 2020 e n. 32 del 2021). Già prima Lamarque aveva anche opportunamente precisato che tale principio, pur declinato come «principio del superiore, o preminente, interesse del minore», è «espressione esclusiva dell'istanza di speciale protezione». Pertanto, «una cosa sono i diritti del minore, che godono di tutte le caratteristiche dell'inviolabilità e hanno l'attitudine a entrare in bilanciamento con altri diritti in senso proprio, un'altra cosa il principio del suo preminente interesse, che è al contrario da perseguire in ogni caso in cui si trovi spazio per la sua applicazione, sia quando diritti del minore in senso proprio non vengono in gioco, sia quando si tratta di stabilire il modo di esercizio e gli stessi limiti dei diritti del minore». Così ELISABETTA LAMARQUE, *Famiglia e filiazione, Relazione di sintesi*, in *La famiglia davanti ai suoi giudici*, cit., p. 603. Della medesima Autrice ved. *Prima i bambini. Il principio dei best interests of the child nella prospettiva costituzionale*, Milano, FrancoAngeli, 2016.

³² Ivi, pp. 182-183.

³³ Ivi, p. 183.

³⁶ SILVIA ANGELETTI, *op. cit.*, p. 185.

ri.³⁷ In modo analogo procede l'art. 2 del Primo Protocollo addizionale alla CEDU, nonché il più recente art. 14 della *Carta dei diritti fondamentali dell'UE*.³⁸ E nello stesso modo, quantomeno in linea prevalente, procede la giurisprudenza.

Nel proporci una nutrita casistica, Angeletti ci ricorda anche casi un po' lontani nel tempo, che sono stati risolti a favore delle istanze, religiosamente motivate, dei genitori di limitare l'istruzione pubblica dei propri figli, sottacendo però i diritti e gli interessi (a proseguire gli studi, ad avere maggiori possibilità in futuro, a sviluppare proprio scelte, eventualmente anche di tipo fideistico) dei ragazzi coinvolti.³⁹

Sono casi abbastanza noti, maturati oltre Oceano e di cui l'Autrice si serve per 'azzardare' qualche confronto con casi affrontati dai giudici di Strasburgo in tempi più vicini, utilizzando la Convenzione ONU e le Carte dei diritti. Angeletti mette in rilievo la maggiore attenzione di tali giudici verso l'interesse del minore, assunto come parametro per definire «le geometrie dei rapporti tra istituzioni scolastiche e libertà familiari».⁴⁰ Ma riconosce anche che, in diversi casi, il percorso e gli approdi dei giudici della CEDU non sono stati radicalmente diversi da quelli dei giudici d'oltre Oceano. E questo è un punto su cui Angeletti insiste più volte, facendo risaltare come l'attenzione di Strasburgo si sia spesso concentrata sul conflitto scuola-famiglia, trascurando di approfondire gli interessi e, soprattutto, la partecipazione dei minori alle decisioni da assumere nei loro confronti.⁴¹ Così osserva l'Autrice a proposito delle pronunce europee che hanno riguardato le richieste dei genitori di esonerare i propri figli da date attività per ragioni religiose.⁴² E considerazioni analoghe vengono estese – e possono estendersi – a diversi casi che hanno riguardato l'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche,⁴³ e che sono stati risolti da Strasburgo ora a favore delle richieste dei genitori,⁴⁴ ora, invece, a favore delle decisioni della scuola.⁴⁵ Angeletti ci ricorda anche casi affrontati dalla Corte di Lussemburgo, relativi all'uso di simboli religiosi da parte del personale interno a strutture scolastiche (sia pubbliche che private) e nei quali è stata data rilevanza alla tutela della neutralità della struttura, al fine di educare al pluralismo e rispettare le prerogative dei genitori in campo educativo.⁴⁶ Ma – possiamo dire con Angeletti – si tratta di casi non troppo meditati, in quanto non è per nulla pacifico che «la neutralità faciliti l'educazione al pluralismo più di quanto non vi riesca un ambiente nel quale quel pluralismo si sperimenta nel quotidiano dei rapporti umani, dal momento che la risposta, per buona parte, dipende in entrambi i casi dalle modalità con cui si attuano i due diversi modelli».⁴⁷

D'altro canto, anche le pronunce di Strasburgo sull'uso di simboli religiosi da parte degli studenti risultano prevalentemente incentrate sulla dicotomia famiglia/Stato, in particolare sulla

³⁷ La Dichiarazione ONU del 1948 chiude il suo art. 26, dedicato al diritto all'istruzione, affermando che «i genitori hanno diritto di priorità nella scelta del genere di istruzione da impartire ai loro figli».

³⁸ Cfr. anche quanto riportato alla nota 9.

³⁹ Si tratta del caso *Winsconsin vs Yoder*, 406 US 205 (1972), in cui la Corte Suprema USA ha accolto il ricorso di genitori appartenenti alla comunità Amish, giudicando lesiva della loro libertà religiosa la legge del Winsconsin sull'obbligo scolastico fino ai sedici anni di età. Ved. SILVIA ANGELETTI, *op. cit.*, pp. 206 ss.

⁴⁰ Ivi, p. 210.

⁴¹ Ivi, pp. 241-242. Con ragione, Angeletti rimarca la scarsa valorizzazione dei diritti di partecipazione e di ascolto del minore contemplati nella Convenzione ONU, frequentemente richiamata dalla Corte EDU, e costituenti «uno degli strumenti più validi» per provare, di volta in volta, a bilanciare diritti dei minori e dei genitori (ivi, p. 216).

⁴² Ivi, pp. 210 ss, dove si fa riferimento, in particolare, alla pronuncia del 2017 *Osmanoğlu e Kocabaş v. Switzerland*, 29086/2012, della Corte EDU, riguardante la contrarietà di genitori di fede islamica alla frequenza delle proprie figlie a corsi di nuoto, previsti dalla scuola tra le attività di educazione fisica.

⁴³ Ivi, pp. 237 ss.

⁴⁴ Ivi, pp. 243 ss: qui l'Autrice fa riferimento, in particolare, alla pronuncia del 2019 *Papageorgiou and Others v. Greece*, 4762/18, 6140/18, della Corte EDU, che ha ritenuto lesivo della libertà religiosa delle famiglie l'obbligo di dichiarare la non appartenenza alla religione dominante per l'esonerazione degli studenti dal relativo insegnamento.

⁴⁵ Ivi, pp. 242 ss: l'Autrice fa riferimento, in particolare, alla pronuncia del 1986 della Comm. EDU *Angeleni v. Sweden*, 19491/83, relativa alla frequenza dei corsi di etica e di cittadinanza previsti dalla scuola.

⁴⁶ Ivi, pp. 250 ss.

⁴⁷ Ivi, p. 254.

protezione della privacy e della vita familiare.⁴⁸ Mentre – ci fa notare Angeletti – non può dirsi altrettanto per gli interventi di organismi ONU (Comitato per i diritti umani, Comitato per i diritti del fanciullo), che, in casi analoghi a quelli discussi dai giudici europei, hanno «tenuto un approccio più orientato a tutelare» il diritto all'educazione e il *best interests* del minore, invitando a valutare in concreto la possibilità di bilanciare gli interessi del minore e quelli dello Stato racchiusi nella normativa sui simboli.⁴⁹

L'Autrice intende dirci, così, che è possibile e già presente in sede internazionale un approccio più articolato rispetto a quello prevalente dei giudici europei, anche se non sottovaluta i diversi ruoli e tratti identitari rispettivamente propri degli organismi ONU e dei giudici europei. Angeletti non trascura di sottolineare, in particolare, che questi ultimi giudici operano in un contesto politico-giuridico più ristretto ed omogeneo rispetto a quello degli organismi ONU e tendono a riconoscere un ampio margine di apprezzamento ai singoli Stati, specie «in materie (come la religione) nelle quali l'identificazione di un consenso standard tra i governi appare quanto mai difficile».⁵⁰

Non mancano riferimenti al caso italiano discusso a Strasburgo sull'esposizione del crocifisso nelle scuole pubbliche. Nel richiamarlo, Angeletti mette in evidenza ancora una volta l'impostazione standard prima detta; e poi quasi approfitta del richiamo al caso italiano per segnalare e salutare con favore il percorso avviato di recente dalle Sezioni unite della nostra Corte di Cassazione, che ha aperto ad un «metodo non impositivo ma democratico delle scelte intorno alla presenza della simbologia religiosa nelle aule scolastiche», riportando «i minori al centro dell'esperienza educativa».⁵¹

4.

Le riflessioni finali dell'Autrice sono dedicate alla possibilità di scelta di *di* e *tra* metodi educativi, e sono sviluppate mettendo a confronto diritti dei minori, diritti e prerogative dei genitori in campo educativo, diritti-doveri dei poteri pubblici, come prefigurati a livello sia normativo che teorico.

Angeletti si sofferma sull'educazione parentale, in particolare sul modello dell'*homeschooling*, in cui i genitori provvedono all'istruzione dei figli seguendo i programmi scolastici e uno schema definito.⁵² L'Autrice guarda a questo modello come possibile alternativa tra scuola pubblica e privata, più specificamente tra istruzione laica e confessionale, e lo utilizza come una sorta di banco di prova circa la bontà e capacità di tenuta dell'approccio e dei percorsi da Lei privilegiati. Si chiede, infatti, «se, e in che misura, l'istruzione parentale possa essere uno strumento utile a superare la tradizionale impostazione dicotomica tra prospettiva laica e confessionale, in vista di un orientamento più flessibile e inclusivo, orientato al superiore interesse dello sviluppo e delle capacità del fanciullo o, al contrario, possa rivelarsi un veicolo di separazione e di individualizzazione estrema del percorso educativo».⁵³ La casistica ripresa⁵⁴ la porta ad evidenziare che le ri-

⁴⁸ Così SILVIA ANGELETTI, *op. cit.*, p. 258, a proposito delle pronunce della Corte EDU che hanno interessato soprattutto la Francia e che, com'è noto, hanno accolto la difesa francese del carattere laico della scuola, riconoscendo legittima la compressione della libertà religiosa degli alunni e delle famiglie.

⁴⁹ Ivi, pp. 255-257.

⁵⁰ Ivi, p. 258.

⁵¹ Così SILVIA ANGELETTI, *op. cit.*, p. 266, in merito a Corte di Cassazione, Sez. unite, 9 settembre 2021, n. 24414, in part. ai paragrafi 13 ss.

⁵² Cfr. quanto precisato da SILVIA ANGELETTI, *op. cit.*, alla nota 23 di p. 276.

⁵³ Ivi, p. 280.

⁵⁴ L'Autrice ci ricorda che l'esperienza dell'educazione parentale è presente, pur in misura esigua e a date condizioni, soprattutto in area anglofona, in Paesi come il Canada, gli Stati Uniti, il Regno Unito. E poi ci porta in Europa, dove l'esperienza dell'*homeschooling* si scontra non solo con la tendenza a salvaguardare il controllo pubblico dell'istruzione, ma anche con considerazioni legate all'integrazione delle comunità immigrate ed alle esigenze della sicurezza (SILVIA ANGELETTI, *op. cit.*, p. 284). In questi termini, l'Autrice richiama la scelta francese, che, se non vieta, comunque adotta una disciplina restrittiva dell'educazione parentale (ivi, p. 285 e nota 52). Mentre in Germania tale educazione è vietata perché ritenuta non conciliabile con gli obiettivi dell'istruzione, che comprendono l'educazione alla cittadinanza e portano a riconoscere il ruolo fondamentale del sistema scolastico pubblico, anche per evitare la formazione di «società parallele» (ivi, pp.

sposte restrittive verso l'*homeschooling* sono solitamente dirette a scongiurare rischi di esclusione dei minori dalla vita sociale e sono più nette quando la scelta dell'educazione parentale sia fondata su convinzioni religiose.⁵⁵ Angeletti non ritiene convincente un riconoscimento o un rifiuto dell'educazione parentale basato solo sulle motivazioni addotte dalle famiglie, e non propone neanche una chiusura totale verso tale tipo di educazione. Porta l'accento, invece, sui minori e afferma che la tutela degli interessi fondamentali del minore concretamente coinvolto dovrebbe essere garantita «non tanto attraverso una restrizione dei criteri legittimanti la richiesta, quanto piuttosto per il tramite di una rigorosa regolamentazione dell'esercizio dell'educazione parentale nelle sue concrete modalità di svolgimento»; ciò al fine di salvaguardare i principali obiettivi dell'educazione, «riassumibili in un'adeguata istruzione e nello sviluppo di capacità sociali idonee per una corretta e serena vita di relazione».⁵⁶ Insomma, per la nostra Autrice, l'*homeschooling* è un percorso educativo possibile, ma solo se attuato sotto il controllo e con il coinvolgimento fattivo di tanti soggetti. Afferma, infatti, che le istituzioni scolastiche dovrebbero svolgere «un controllo preventivo e successivo sull'educazione parentale, in dialogo con le famiglie», senza trascurare di creare «canali di relazione diretti con lo studente» e vigilando anche attraverso gli assistenti sociali, affinché al minore «non siano precluse opportunità aggregative».⁵⁷

Tutte queste considerazioni portano l'Autrice a guardare con interesse a un altro percorso o modello educativo per così dire ibrido: quello del *flexi schooling*, «a metà strada tra istruzione scolastica tradizionale e homeschooling» e improntato alla collaborazione tra più soggetti (istituzioni scolastiche, insegnanti e genitori), tutti impegnati a garantire il benessere del minore, senza trascurare le aspirazioni, opinioni e valutazioni di quest'ultimo.⁵⁸ Si tratta di un modello educativo abbastanza diverso da quello dell'*homeschooling*, senz'altro più complesso rispetto a quest'ultimo. E Angeletti lo apprezza proprio per questa sua complessità; ma lo segnala soprattutto come modello in grado di valorizzare il ruolo della «comunità educante», cui alludono quanti fanno riferimento alla collaborazione fra tanti attori territoriali per garantire il benessere del minore; una comunità che – secondo gli auspici dell'Autrice – dovrebbe essere costruita anche con la collaborazione delle organizzazioni religiose per e nel dare seguito alle istanze di libertà di coscienza e religione degli alunni e delle loro famiglie.⁵⁹

È con questa immagine, della «comunità educante», che si chiude la ricerca di Angeletti. Un'immagine certamente intrigante, per quanto non facilmente adattabile ai vari contesti nazionali europei, come anche di difficile concretizzazione e seguito nella realtà: basti pensare alle sinergie, collaborazioni, risorse (umane ed economiche) necessarie per la messa in atto di una «comunità educante» e tutte da regolamentare in modo sufficientemente dettagliato, a tutela dei minori e in funzione dello sviluppo delle loro *capabilities*. Naturalmente, Angeletti è consapevole di tutto ciò. Ma ci vuole dire che la consapevolezza di tutto ciò non basta a motivare una radicale chiusura verso nuove esperienze e/o istanze educative. Per questo, congedandosi da noi lettori, ci lascia immagini e modelli educativi su cui riflettere (comunità educante, *homeschooling*, *flexi schooling*...), e ci spinge a guardare oltre storiche contrapposizioni tra pubblico e privato in

286-287). Sono gli argomenti spesi dalla Corte costituzionale tedesca e richiamati da Angeletti per sottolineare come essi siano stati fatti propri dai giudici di Strasburgo, per i quali il divieto tedesco dell'educazione parentale è compatibile sia con l'art. 2 del Primo Protocollo della CEDU, sia con l'art. 8 della CEDU (ivi, p. 288). Quanto all'Italia, vale la pena di ricordare che è prevista la possibilità di ricorrere all'«istruzione parentale» su richiesta dei genitori e sotto la vigilanza sia del dirigente scolastico che del sindaco. I primi devono dichiarare di avere la capacità tecnica o economica per provvedere all'insegnamento parentale e il dirigente scolastico ha il dovere di accertarne la fondatezza: mentre gli studenti devono sostenere annualmente l'esame di idoneità per il passaggio alla classe successiva in qualità di candidati esterni presso una scuola statale o paritaria, fino all'assolvimento dell'obbligo scolastico (www.miur.gov.it/istruzione-parentale).

⁵⁵ Ivi, p. 289.

⁵⁶ Ivi, p. 291.

⁵⁷ Ivi, p. 292.

⁵⁸ L'Autrice fa riferimento al sistema sperimentato in Gran Bretagna, «nel quale per metà del tempo l'alunno è indirizzato verso la partecipazione alle attività scolastiche e per l'altra metà segue l'educazione parentale, sulla base di un'autorizzazione del preside e di un previo accordo tra le autorità scolastiche (che vigilano sull'andamento del progetto educativo) e la famiglia». Ved. SILVIA ANGELETTI, *op. cit.*, p. 292.

⁵⁹ Ivi, pp. 292-293.

materia di istruzione, sempre alla ricerca di una tutela equilibrata degli interessi, diritti, doveri, oneri che in materia di istruzione fanno capo a più soggetti (minori, genitori, istituzioni e poteri pubblici).

PIERANGELA FLORIS

pfloris@unica.it

Università degli Studi di Cagliari, Italia

VALERIO GIGLIOTTI, *La diritta via. Itinerari giuridici e teologici danteschi. I*, Firenze, Olschki, 2023, pp. xx-182.

LE indagini sulle idee dell'Alighieri in materia di giustizia e sul suo rapporto con il mondo del diritto e con i giuristi accompagnano la storiografia dantesca probabilmente fin dalle sue origini.

Le ricerche, mai del tutto spente, si sono arricchite in anni recenti, anche in occasione delle celebrazioni per l'anniversario della morte del Poeta nel 2021, dando nuovamente impulso agli studi sia di storia sociale, letteraria e politica, sia anche specificamente storico-giuridici, nel cui alveo si inserisce anche il volume qui recensito.

Di questa vasta storiografia l'autore ha piena conoscenza e ad essa giustamente si appoggia costantemente, anche attraverso un solido corredo di note, ridiscutendone però spesso i percorsi esegetici e gli esiti – talora per giungere ad aderirvi, talora anche per proporre soluzioni in parte differenti e nuove – sempre attraverso una rilettura diretta delle fonti.

Ciò che tuttavia maggiormente caratterizza il testo di Valerio Gigliotti, distinguendolo dai molti studi sin qui disponibili, sono l'angolo prospettico di osservazione e soprattutto le finalità che il suo autore si prefigge.

Fin dalle prime righe dell'introduzione appare chiaro come la scelta di tornare sull'idea dantesca di giustizia e su alcune importanti questioni giuridiche che emergono nella *Commedia*, tra cui il tema della rinuncia papale – di cui Gigliotti si era già occupato in altri saggi ed in una monografia – sia ora motivata, ambiziosamente, dall'obiettivo di contribuire alla formazione del giurista e del cittadino di oggi.

La proposta di rilettura della tradizione classica occidentale in tema di giustizia, raccolta ed in qualche modo distillata dalla genialità letteraria del Sommo Poeta, è infatti rivolta non esclusivamente ad un lettore dantista o medievista o storico del diritto (di qui anche la scelta, indubbiamente opportuna, di proporre i passi filosofici e teologici latini, fondamentali al suo argomentare, in scorrevole traduzione, pur inserendo puntualmente in nota il testo originale), ma «ad ogni giurista e cittadino dell'oggi» al quale Valerio Gigliotti vuole offrire un modo per recuperare la «dimensione intrinsecamente umanistica del diritto» e con essa «una prospettiva alternativa a quella del giuspositivismo», che troppo spesso si rivela inadeguata a rispondere ai bisogni e alle paure della società, permettendoci di risollevar lo sguardo alla Giustizia come virtù che ha sempre avuto, ed ancora conserva, il fine di «tornare a contemplare il cielo».

Si tratta di un approccio indubbiamente innovativo, e tuttavia, a ben guardare, tutt'altro che 'eccentrico' rispetto all'ambito scientifico in cui l'autore milita: l'attenzione viva per l'attualità, e specialmente per la formazione di una coscienza critica del giurista e del cittadino, costituisce il tratto più proprio della ricerca storico-giuridica, che nelle sue migliori espressioni sempre guarda al passato rifuggendo dalla tentazione dell'erudizione antiquaria per tenere il *focus* di ogni riflessione sempre ben ancorato al presente ed ai problemi dell'oggi.

Due temi principali sono dunque al centro del lavoro qui recensito: la dimensione etica del diritto e la sua natura intrinsecamente comunitaria, aspetti entrambi ben noti alla cultura medievale, e meritevoli, nella proposta di Gigliotti, di essere riscoperti e nuovamente valorizzati nella complessità del mondo attuale, come strumenti per contrastare l'imperante individualismo che tanti danni ha provocato e continua a provocare alla vita delle comunità e delle persone che le costituiscono: in Dante e nei suoi scritti, tanto in *Convivio* e *De Monarchia* quanto nella *Commedia*, secondo l'autore si può trovare un valido aiuto per combattere questa decisiva battaglia di civiltà.

Anche se, infatti, come è ben noto e da tempo studiato, Dante critica severamente e a più riprese i giuristi, è tuttavia sempre «altissimo cantore dell'etica della giustizia».

Se oggi, dopo la rottura avvenuta in età moderna, non è più considerata accettabile una coincidenza tra sfera etica e giuridica, in epoca premoderna il diritto è visto come attuazione della Giustizia intesa come virtù. Entrambe le dimensioni, quella del diritto naturale e quella del diritto positivo, hanno infatti per fine la beatitudine, eterna e terrena.

L'itinerario che Gigliotti avvia in questo volume, che si presenta come primo, destinato ad avere un seguito (lo indica espressamente il numero I nel titolo, ma lo conferma anche il contenuto ed in particolare la scelta di fermare l'attenzione, all'interno della *Commedia* dantesca, principalmente su figure e temi dell'*Inferno*, pur con molti collegamenti anche a *Purgatorio* e *Paradiso*), si snoda dunque lungo sette densi capitoli, nei quali, dopo aver posto le basi teoriche del pensiero dantesco in materia di diritto e giustizia, ed aver illustrato i concetti altrettanto centrali di misericordia, verità, pena/penitenza e retribuzione nella *Commedia*, l'autore offre una serie di eloquenti 'esempi' tratti per ora specialmente, come si accennava dai canti III, V e XXVI dell'*Inferno*.

Il capitolo primo è dedicato ai fondamentali e distinti concetti di giustizia – undicesima tra le virtù morali e causa efficiente della «dirittura» dell'uomo – e diritto, «ratio scripta», presenti sia nel *Convivio* sia poi nel *De Monarchia*.

Ottimo conoscitore, pur se con atteggiamento critico, del diritto del suo tempo, Dante identifica la «ragione scritta» con il diritto romano giustiniano, contrapponendola all'equità, massima espressione del diritto naturale di cui è in qualche modo strumento: il diritto, infatti, secondo l'insegnamento agostiniano che Dante raccoglie, serve per «mostrare», «comandare», «insegnare» agli uomini l'equità, e per questo i due concetti non sono e non devono essere intesi come contrapposti.

La nozione di giustizia è invece raccolta dall'Alighieri dalla fondamentale riflessione di San Tommaso (specie nella *quaestio* 26 della *Secunda Secundae*), dalla quale emergono «tre elementi imprescindibili per la comprensione del diritto comune e al contempo per il pensiero di Dante in relazione al diritto», e cioè «la natura razionale della legge che orienta il diritto al bene comune», la necessità di una sua promulgazione da parte di chi governa, e che la sua applicazione «abbia un carattere di misura, ossia di regola proporzionale».

Secondo questo stesso ordine di idee, perciò, Dante afferma nel *Convivio* che la giustizia «ordina ad amare e operare dirittura».

Per meglio cogliere il senso dell'originale termine «dirittura» o «drittura» usato dal Poeta, l'autore – raccogliendo e riaggiornando gli spunti ancor validi di un saggio di Widar Cesarini Sforza del 1930 – svolge una indagine dalle interessanti implicazioni sull'origine cristiana del termine «diritto» con i suoi derivati, dalle forti connotazioni etiche: «innovazione semantica» rispetto alla tradizione romanistica di *ius* e *iustus*, di cui vi sono molti riflessi nell'opera dantesca, sia in prosa sia in poesia (ne è l'esempio più limpido la canzone morale *Tre donne intorno al cor mi son venute*).

La «drittura» di Dante, è la conclusione di Gigliotti, che si appoggia all'esegesi di Pietro Alighieri, si identifica con la Giustizia e cioè con il diritto naturale.

L'esperienza e le idee del Poeta si evolvono dopo la vicenda storica del passaggio di Arrigo VII in Italia e assumono quindi sfumature diverse nel *De Monarchia*: qui Dante supera e in qualche modo rifiuta la definizione ulpiana del diritto come *ars boni et aequi* giudicandola insufficiente, e proponendo (molto probabilmente sulla scorta di Egidio Romano) la differente nozione del diritto come «proporzione reale e personale nella relazione tra uomo e uomo», e dunque in sostanza della giustizia come misura e regola, contraddistinta inoltre dalla sua intrinseca alteriorità.

Poste queste essenziali basi teoriche, con il secondo capitolo, riprendendo «la diritta via» che dà il titolo dell'intero volume, Gigliotti si addentra nella più grandiosa e celebre delle opere dantesche, per sviscerare alcuni aspetti della «giustizia a due dimensioni», quella etica del diritto naturale e quella 'positiva', così come emerge dalla *Commedia*.

Un primo elemento da tener sempre presente, ribadisce l'autore, è che la distinzione tra «giusto naturale», non scritto, e «giusto legale», rappresentato dalla norma positiva, non è pensata in Dante «in forma oppositiva, come vorrà il pensiero moderno» ma come «una declinazione dialettica della medesima realtà».

Ad illustrare questo snodo decisivo per la comprensione del rapporto tra giustizia e diritto nel poema dantesco, Gigliotti sceglie tra i tanti possibili, «tre luoghi fondamentali» all'interno delle tre cantiche.

Il primo si legge in *Inf.* vi, 73. Il verso «Giusti son due, e non vi sono intesi» ha dato luogo, fin dai primi commentatori medievali, a molte difficoltà interpretative e in particolare ad una divaricazione tra chi ricerca ed indica i «due giusti» come persone fisiche (lo stesso Dante e uno tra i suoi principali amici ed interlocutori) e chi, come recentemente e in modo esaustivo ha dimostrato la filologa Claudia Di Fonzo, vi legge invece un riferimento al «giusto naturale» e al «giusto legale».

Pur giudicando pienamente convincente la lettura di Di Fonzo, Gigliotti propone una via per conciliare e far coesistere le due interpretazioni, attraverso la ricerca delle fonti patristiche, grazie alle quali Dante riesce a superare la «prospettiva induttiva» ed a passare quindi «dall'astrattezza dell'ideale di giustizia», «alla realtà "incarnata" dell'uomo giusto».

In questo modo infatti, secondo l'autore, non risultano contraddittorie le due linee esegetiche che identificano nei «due giusti» lo *ius humanum* e *divinum*, come pure due persone, che anche Gigliotti ritiene possano essere Dante e Guido Cavalcanti, scartando altre ipotesi giudicate meno convincenti.

In *Purg.* xvi, 73-81 e 93-114 troviamo un secondo luogo tematico, al centro del quale si pone la riflessione di Dante sul libero arbitrio da un lato, e sulla necessità dell'impero in pari dignità con il papato dall'altro, questioni che il Poeta collega tra loro, realizzando, spiega Gigliotti, «la saldatura tra i piani etico e giuridico propria del paradigma classico».

La Giustizia quale «tema centrale della *peregrinatio* di Dante, in quanto compie il fine dell'uomo, ossia la beatitudine» è infine esplicitamente al centro degli ultimi canti della *Commedia*, ladove «l'Empireo viene presentato come il modello formale dell'ordine impresso da Dio al cosmo» e dove «è concepito l'ordine politico ideale cui è destinata l'*humana civilitas*».

Si possono così già trarre, afferma l'autore sul finire di questo secondo capitolo, alcune prime conclusioni sul rapporto tra diritto e giustizia nella prospettiva dantesca: Dante accoglie pienamente la tradizione classica medievale, che solo la piena modernità vorrà ripudiare, di «una dimensione del diritto che si nutre di due componenti, morale (la dimensione etica: la "giustizia-virtù") e giuridica (la "giustizia-legge")», inscindibilmente e strutturalmente interconnesse tra loro» e questa visione, troppo a lungo considerata inaccettabile dal giuspositivismo contemporaneo, è invece, secondo l'interessante proposta di Valerio Gigliotti, un «punto di forza» da cui potrebbe ripartire oggi un rilancio, un vero e proprio «secondo rinascimento» della dimensione giuridica, restituendo al diritto un «ruolo centrale nella vita delle comunità civili e anche della Chiesa», sia intendendo il diritto nella sua dimensione «sapienziale-interpretativa» sia in quella «pratico-esperienziale».

La lezione dantesca, insiste dunque l'autore con forza persuasiva, è un invito innanzi tutto a «superare la dialettica tra diritto naturale e diritto positivo» per «tornare a parlare di una dimensione integrata del diritto», in cui diritto naturale e positivo «si pongono tra loro in complementarità e non in contraddizione», per poi compiere un altrettanto decisivo secondo passo, che vada oltre l'idea astratta di giustizia alla ricerca di «uomini e donne giusti», che possono essere tali solo se consapevoli che il diritto, come la virtù, è «misura», «dirittura», «equità», ma soprattutto, sia nella sua dimensione etica che positiva, il diritto è «relazione», «è sempre rivolto *ad alterum* e solo in questa dimensione di servizio realizza la vera libertà».

L'assolutizzazione della libertà, che la tradizione giuridica occidentale ha compiuto a partire dalle *Dichiarazioni dei diritti dell'uomo* di fine Settecento, ha portato secondo Gigliotti a «liberare l'uomo da ogni impegno morale», con la conseguenza che anche «la formazione dei giuristi e non solo» corre il rischio di fraintendere la libertà con la licenza di fare ciò che si vuole, o peggio, di non «intendere», cioè non comprendere il giusto, con la conseguenza di «una limitazione alla libertà».

Il capitolo terzo, nell'approfondire il rapporto tra giustizia e misericordia quale emerge dal 'programmatico' canto iii dell'*Inferno*, ripercorre il dilemma interpretativo che fin dal medioevo ha diviso i commentatori della *Commedia*. Il verso secondo cui, riferendosi agli ignavi, Dante

afferma che «misericordia e giustizia li sdegna» (*Inf.* III, 50), è stato letto dagli interpreti più antichi, sulla scorta soprattutto di Boccaccio, come un riferimento al Paradiso ed all'Inferno, con un apparente contrasto rispetto alle fonti scritturali e patristiche, cui Dante ha certamente attinto, qui accuratamente ripercorse, nelle quali giustizia e misericordia sono invece sempre presentate come entrambe parte dell'agire divino.

Gigliotti, alla ricerca di uno strumento di migliore comprensione, da storico del diritto, propone di tenere presenti e di analizzare, accanto a quelle patristiche, anche le fonti giuridiche di Dante, finora non considerate dalla critica, benché l'Alighieri le annoveri esplicitamente tra quelle da lui utilizzate, sia pure in subordine rispetto a quelle bibliche e teologiche.

Le nozioni fondamentali da considerare sono allora certamente quella di equità innanzi tutto, ben presente non solo nelle fonti canoniche ma anche nel *corpus iuris civilis* e nella riflessione dei giuristi, fin dai primi glossatori, ed accanto ad essa, specialmente nella decretistica e decretalistica, anche quelle di *dispensatio*, *dissimulatio* e *misericordia*.

Con questo più ampio arsenale concettuale, secondo Gigliotti, è possibile «superare l'aporia ermeneutica da cui non riuscivano a sottrarsi i commentatori, anche condizionati dall'*auctoritas* di Boccaccio», e si può cogliere meglio il pensiero di Dante che, seguendo ancora una volta San Tommaso, pur tenendo ben distinti i due termini, può trovarne la «coincidenza nella verità, e soprattutto nella carità, cioè in Dio stesso».

Un notissimo ed altissimo esempio di questa sintesi della tradizione patristica e giuridica è infine individuato nella figurazione di *Par.* XVIII, ove il Poeta, raccogliendo la tradizione quasi millenaria del 'carme figurato' (l'autore rammenta tra gli altri Porfirio Optaziano, Alcuino di York e soprattutto Rabano Mauro, certamente ben noto a Dante), 'disegna' le anime dei giusti come uno stormo di uccelli in volo.

I beati/giusti, volteggiando in cielo, 'scrivono' il versetto biblico «diligite iustitiam, qui iudicatis terram» (Sap. 1,1), fermandosi infine sulla M, forse, ipotizza Gigliotti, di *Monarchia*, a indicare, collegandola con la successiva figura dell'Aquila, con cui Dante dialogherà, che «la giustizia terrena non ha altro fondamento se non quella divina», ma al contempo che «la giustizia divina e misericordiosa non è diversa da quella terrena e giusta, cambia solo la prospettiva».

Proseguendo così in questa *peregrinatio ad iustitiam* che secondo Gigliotti è l'intera *Commedia* dantesca, nel capitolo quarto ci si sofferma ad indagarvi il concetto di retribuzione, sempre come un filo teso «tra etica e diritto».

Nel percorso della *Commedia*, ricorda ancora l'autore, vi è un'unica suprema Giustizia, identificata con Dio, che tuttavia appare declinata in tre forme, secondo la diversa *ratio* che informa le tre cantiche: l'*Inferno* è la sede della giustizia retributiva, il *Purgatorio* di quella redentiva, mentre in *Paradiso* si celebra la giustizia caritativa.

Nella consapevolezza che «l'idea per cui il volto del diritto è anzitutto un volto «penale», «retributivo», in senso ampio, è in realtà una cifra del pensiero giuspositivistico che caratterizza l'epoca moderna e post moderna», Gigliotti ci conduce attraverso «tre brevi percorsi ermeneutici» grazie ai quali si può apprezzare l'apporto rilevante che il sistema sanzionatorio elaborato nella *Commedia* diede «alla riflessione giuridica del diritto comune (e non solo)».

Sono così passate in rassegna le precedenti visioni dell'aldilà su cui Dante poté appoggiare la propria indubbia creatività, secondo le diverse tradizioni, dall'antichità classica, all'apocalittica giudaico-cristiana e ai racconti celtici, specie irlandesi, come pure alla cultura islamica, puntando l'attenzione sulla concezione della pena che da esse traspare e in particolare sull'emergere del concetto di contrappasso e di *Purgatorio*, che solo grazie alla sistematizzazione dantesca troverà il suo compiuto sviluppo.

La peculiarità ed originalità della sistematica adottata dall'Alighieri, secondo l'autore consiste proprio nell'aver scelto consapevolmente di «non distinguere tra diritto naturale e diritto positivo, tra peccato e reato», e di ripudiare la logica del diritto trecentesco anche sotto un altro aspetto e cioè il criterio di commisurazione della sanzione: se, secondo il sistema giuridico del suo tempo, «uno stesso delitto poteva essere punito con pene differenti in base alla condizione dell'imputato» e «il sentimento di vendetta dominava ed orientava il giudizio», nella *Commedia* l'intensità e gravità della pena dipendono dal «vincolo di amore verso la persona offesa» e la sanzione è

calcolata sulla base di valutazioni etiche, «secondo quindi il disvalore da Dante stesso percepito nelle diverse azioni illecite (e non sempre coincidente con gli orientamenti politico-giuridici del tempo)», poiché la sua funzione è quella di «ristabilire l'ordine alterato dal peccato».

Dante perciò reinterpreta e 'trasfigura' a suo modo il principio di fondo della vendetta e delle pene ordaliche ancora ben presenti nella realtà giuridica del suo tempo, ponendo, attraverso il meccanismo del contrappasso, il fondamentale principio per cui «la vendetta, per essere giusta e legittima, debba essere proporzionata all'offesa subita» e «in perfetto antagonismo con il peccato».

Emerge così chiaramente quel che Gigliotti considera un punto centrale e un messaggio attualissimo della riflessione dantesca, vale a dire la «prospettiva antropologica di respiro universale che il poeta conferisce al rapporto tra norma, soggetto, giudice e giustizia» e che si ritrova nella *misura* che l'uomo deve ricercare in tutto il suo agire (ecco in che cosa consiste la *diritta via*!). La 'bidimensionalità' della norma, che è etica e giuridica insieme, secondo Gigliotti «innerava tutta la *Commedia*» rappresentandone forse il più grande insegnamento.

Per mostrare la funzione di una sull'altra ed il loro inscindibile legame, l'autore del volume ricorre ad una figura a chiasmo, prendendo in esame, negli ultimi capitoli dell'opera, alcuni celeberrimi e discussi versetti e alcune figure centrali della prima cantica, Celestino V e Francesca da Polenta, per concludere poi il suo percorso con una apertura verso la contemporaneità, grazie alla statuaria grandezza di Ulisse.

A Celestino, per il quale la norma canonica trasfigura quella etica, e al tema della rinuncia papale è dedicato il capitolo quinto, che riesamina innanzi tutto il problema dell'identificazione, molto plausibile, ma non assolutamente certa, del personaggio citato nel canto III dell'*Inferno* con Pietro da Morrone, giungendo a valutare comunque convincente questa ipotesi, per poi riprendere in sintesi la questione teologico-giuridica della rinuncia papale, alla luce della quale si comprende meglio la posizione di Dante e si possono discernere appieno i significati delle parole da lui usate, secondo Gigliotti troppo spesso fraintese.

Con interessante ricostruzione esegetica, infatti, l'autore rimarca la «polivocità semantica» del termine *viltade*, già evidenziata da illustri studiosi, per dimostrare come il giudizio del Poeta nei confronti del monaco-papa non sia esclusivamente negativo: nella *viltade* che lo portò a lasciare la cattedra di Pietro, infatti, si potrebbe leggere «la sua *insufficienza*, l'inadeguatezza riconosciuta dallo stesso papa-eremita a sostenere l'onere di una funzione troppo gravosa per il suo spirito ascetico e schivo», e dunque una motivazione canonicamente valida e ammessa dalla tradizione decretistica duecentesca, a Dante sicuramente ben nota, che definiva il *defectus scientiae* e la *debilitas corporis*, uniti al desiderio della vita contemplativa, una valida causa giuridica per la rinuncia.

Secondo Gigliotti, dunque, la scelta di condannare Celestino V ponendolo nell'*Antinferno* «fu dettata da un risentimento storico-politico, più che morale», avendo il suo atto aperto la via al pontificato dell'odiato Bonifacio VIII, benché sia chiaro, secondo il nostro autore, che lo dimostra con puntuali riferimenti presenti nella *Commedia* stessa (*Purg.* xx, 85-87 e *Purg.* xxxii, 146-160), che Dante considera l'elezione del Caetani canonicamente valida.

L'intera rilettura di questo notissimo passo dell'*Inferno*, insomma, dà l'estro a Gigliotti per mostrare «come nella *Commedia* la normatività giuridica influenzi – fino a trasfigurarla – la norma etica», tanto che da una presunta condanna morale si giunge alla giustificazione canonica di un atto tutt'altro che *vile* nella moderna accezione del termine.

Nella figura e vicenda di Paolo e Francesca, analizzati nel capitolo sesto, invece, la dimensione morale trasfigura l'ordine giuridico.

Il canto V dell'*Inferno*, spiega l'autore, è caratterizzato da una struttura tripartita in cui la sezione narrativa di Francesca è preceduta dalla spiegazione dell'intera economia dell'*Inferno* stesso, attraverso la figura del giudice Minosse (vv. 1-24), e poi in particolare delle caratteristiche del secondo cerchio (vv. 25-81) e della pena destinata ai lussuriosi.

L'intera narrazione, celeberrima, dell'episodio dei due amanti, fa notare Gigliotti, è poi inquadrata da una vera e propria «cornice ermeneutica» costituita dal decisivo sentimento di *pietà*, grazie al quale Dante sembra voler far subito comprendere al lettore che il 'giudizio' da lui formulato è in realtà un giudizio «senza condanna».

Secondo l'autore dello studio qui recensito, all'interrogativo «che innerva il canto e che echeggia nel lettore di sempre: può l'amore essere giudicato? Può essere causa di colpa e, quindi, di dannazione eterna?» la risposta del Poeta, fondata sulla «solida architettura realistica del pensiero scolastico», è che i due adulteri debbano essere puniti perché hanno «oltrepassato la "misura", ossia il criterio con cui altrove è definita da Dante la Giustizia: "rectitudo sive regula" (*Mn* I, IX)», ma poiché il loro è un «vizio d'impeto», la loro dannazione avviene «in un luogo meno freddo, più vicino alla terra». Dante, insomma, secondo Gigliotti propone di applicare loro «il criterio dell'*equità* canonica, ossia si osserva la legge e si mantiene la pena ma adattandola alla giustizia sostanziale. Ecco – può quindi concludere – che la norma etica ha trasfigurato la norma giuridica attenuandone il rigore con un giudizio di *miserecordia*».

Nel settimo ed ultimo capitolo è al centro il mito di Ulisse, ripercorso non solo attraverso la rilettura dantesca, ma le ulteriori riflessioni che il personaggio omerico, così come ripensato dall'Alighieri, ha ispirato a letterati e scrittori della contemporaneità, dal russo Osip Mandel'stam, ad Alfred Tennyson, a Joseph Conrad ed agli italiani Giovanni Pascoli e Primo Levi.

Interrogandosi sulle ragioni per cui questa figura, nata dalla più alta espressione della cultura medievale, ha rappresentato poi, per generazioni, un simbolo dell'uomo moderno, Gigliotti ripercorre i notissimi versetti del canto xxvi dell'*Inferno* e spiega che la ricerca della conoscenza, che non costituisce di per sé un male, «secondo la teologia scolastica che Dante fa propria, nel caso di Ulisse diventerebbe un erroneo voler conoscere 'al di sopra della capacità di chi conosce'» secondo le parole usate da Pietro Lombardo nel suo *Liber Sententiarum*. A Ulisse, che non sa riconoscere il limite dell'umana conoscenza, manca quella «"giusta misura" che fu tanto cara alla teologia morale e al diritto medievale, e di cui Dante è strenuo difensore».

Nel rileggere oggi il mito di Ulisse, quindi, conclude Gigliotti nelle ultime righe di un percorso che si intuisce destinato a proseguire, siamo tutti chiamati ad esercitare «un giudizio di dignità e di responsabilità verso la conoscenza e l'amore per il sapere» e ciò può compiersi solo «a condizione che torniamo a considerare la nostra "semenza", in cui la dimensione etica, la dignità dell'uomo, fonda e sorregge ogni "canoscenza"».

In attesa di essere condotti dall'autore anche attraverso *Purgatorio* e *Paradiso*, per riuscire con lui a «riveder le stelle», possiamo indubbiamente avviare sin d'ora una proficua riflessione storica (e quindi, come detto, pienamente attuale) su un diritto che, rigorosamente distinto dalla morale, ha tuttavia bisogno di essa per non perdere la propria più profonda identità e, potremmo dire in una parola, la sua anima.

CHIARA VALSECCHI

chiaramaria.valsecchi@unipd.it
Università degli Studi di Padova, Italia

ALESSANDRO TIRA, *Grazia*, a cura di Corrado Del Bò, Simone Pollo, Paola Rumore, Milano, RCS Mediagroup, 2023 («Le parole della filosofia»), pp. 7-157.

«Che cosa importa? Tutto è grazia». La 'grazia' tra teologia, filosofia e diritto.
Considerazioni a margine di un recente volume

AL di là del complesso e sempre vivo dibattito sul rapporto tra dimensione giuridica e dimensione teologica nell'ordinamento canonico, non vi è dubbio che la teologia è necessaria per un'«approfondita e globale comprensione della funzione del diritto nella vita della Chiesa». ¹ Più ampiamente si pone l'esigenza di un «approccio interdisciplinare al diritto canonico che sappia

¹ GIORGIO FELICIANI, *Le basi del diritto canonico*, nuova edizione a cura di Michele Madonna, Bologna, il Mulino, 2023, p. 69. Anche per GIUSEPPE DALLA TORRE (*Lezioni di diritto canonico*, quinta edizione aggiornata a cura di Geraldina Boni e Paolo Cavana, Torino, Giappichelli, 2022, p. 29), la teologia «può fornire al diritto canonico ragioni di senso e al canonista la consapevolezza delle ragioni del diritto della Chiesa».

utilizzare criticamente e valorizzare adeguatamente le più recenti acquisizioni del pensiero contemporaneo»,² attingendo ad esempio alla riflessione filosofica e sociologica.

In una recente intervista, rilasciata a «L'Osservatore Romano», il segretario della Commissione teologica internazionale Piero Coda ha affermato che non ci può essere una «riforma della Chiesa» senza una «riforma della teologia», sottolineando in tale ambito la centralità della riflessione sul rapporto tra «libertà» e «grazia».³ Nella collana promossa dal *Corriere della Sera* dal titolo *Le parole della filosofia*, a cura di Corrado Del Bò, Simone Pollo e Paola Rumore, è stato recentemente pubblicato uno studio di Alessandro Tira dedicato proprio alla grazia.⁴ Preliminarmente, deve essere sottolineata la scelta dei curatori, per certi versi sorprendente e in definitiva lungimirante, di affidare l'analisi di questo tema non a un filosofo o a un teologo, ma a un giurista, in particolare a un cultore delle discipline ecclesiasticistiche, allievo pavese di Luciano Musselli e oggi docente nell'Università di Bergamo.

L'autore osserva in esordio che «parlare oggi della Grazia può sembrare inattuale», trattandosi di un concetto nato nell'ambito della «teologia», che fa parte del «patrimonio di idee» che «la bimillenaria tradizione cristiana ha consegnato alla cultura occidentale».⁵ Si tratta, però, di un'idea che, a differenza di altri concetti teologici, non può essere del tutto «secolarizzata» e «laicizzata».⁶ Nell'età contemporanea, infatti, sembra che non vi sia più posto per l'imponderabile divino» e che la grazia possa essere conservata «soltanto trasfigurandola».⁷

Alessandro Tira si sofferma poi sulla nascita del concetto di «grazia»,⁸ accennando alle *Chárites* e alle «Grazie» della mitologia greca e romana (evocative dell'idea di bellezza), alle Scritture ebraiche (incentrate sull'Alleanza tra Dio e il suo popolo), fino a giungere alla visione cristiana del Nuovo Testamento in cui Gesù stesso «è l'Incarnazione della Grazia divina e della volontà del Padre di avvicinare il Regno celeste» agli uomini. L'autore pone naturalmente grande attenzione al pensiero di Paolo di Tarso,⁹ in cui la grazia assume un ruolo centrale, come «dono» e «perdono» divino, che «si collega all'idea della redenzione» ed è «elemento strutturale del modi di rapportarsi di Dio con l'umanità».

In seguito, il volume affronta l'evoluzione della riflessione sulla grazia, a partire dal pensiero di Agostino di Ippona¹⁰ che tenta di conciliare la grazia stessa (intesa come intervento salvifico di Dio) con il libero arbitrio dell'uomo. Si accenna anche alla filosofia scolastica e al contributo di Tommaso d'Aquino,¹¹ che mette in evidenza la «duplice dimensione, individuale e collettiva, teologica e morale» della grazia, che rappresenta sia una «manifestazione dell'amore di Dio per l'umanità», sia «un suo intervento attivo e concreto nella vita della persona». Tira prende poi in esame la successiva «svolta» rappresentata dalla Riforma protestante.¹² Dalla «concezione radicale» della *sola Gratia* di Lutero discendono importanti conseguenze anche dal punto di vista giuridico: se «ai salvati basterà la guida spirituale contenuta nella Scrittura», coloro che sono «privi della Grazia» potranno solo «essere contenuti nella loro naturale tendenza al male». In tale ottica, spetta ai «principi» e alle loro leggi «preservare la società dall'umana tendenza a compiere il male» e ciò conduce a una «concezione essenzialmente autoritaria e repressiva del diritto».¹³ Le tesi luterane sono respinte e condannate dalla

² GIORGIO FELICIANI, *Le basi del diritto canonico*, cit., p. 71.

³ Non c'è riforma della Chiesa senza riforma della teologia. *Riflessioni sul rinnovamento teologico. A colloquio con monsignor Piero Coda, segretario della Commissione teologica internazionale*, a cura di Andrea Monda e Roberto Cetera, «L'Osservatore Romano», 27/7/2023.

⁴ ALESSANDRO TIRA, *Grazia*, a cura di Corrado Del Bò, Simone Pollo, Paola Rumore, Milano, RCS MediaGroup, 2023 («Le parole della filosofia»).

⁵ Ivi, p. 9.

⁶ Ivi, p. 10.

⁷ Ivi, p. 12.

⁸ Ivi, pp. 15 ss.

⁹ Ivi, pp. 33 ss. Merita segnalare, a testimonianza dell'importanza del pensiero di Paolo in materia anche per il diritto, che il filosofo Giampaolo Azzoni ne abbia ampiamente trattato in due recenti corsi monografici di «Diritto e Letteratura» nell'Università di Pavia: «I lavoratori dell'undicesima ora. Diritto, giustizia e giustificazione nei Vangeli e in Paolo» (anno 2021), e «Dalla giustizia alla giustificazione. Indagare il senso del diritto attraverso Paolo di Tarso e Martin Lutero» (anno 2022).

¹⁰ ALESSANDRO TIRA, *Grazia*, cit., pp. 61 ss.

¹¹ Ivi, pp. 75 ss.

¹² Ivi, pp. 70 ss.

¹³ Ivi, p. 81.

Chiesa Cattolica, soprattutto nel Concilio di Trento, che ribadisce al contempo la priorità della «Grazia di Dio» che «vivifica e soccorre l'essere umano» e la «libertà dell'uomo», il quale può cooperare con le sue opere «all'azione della Grazia». ¹⁴ Il volume presenta poi i «dibattiti settecenteschi» sul tema e si sofferma in particolare sul contributo del Giansenismo, ¹⁵ per riflettere successivamente sulla «fine della grazia» nella filosofia illuminista ¹⁶ e accennare alla «sistematizzazione» del pensiero teologico contemporaneo in materia e al magistero di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. ¹⁷

Nell'ultima parte dell'opera, l'autore riflette sul «destino» dell'idea di grazia, ¹⁸ caduta in «desuetudine» e dismessa dall'«armamentario concettuale» della filosofia moderna e contemporanea. Peraltro, in una prospettiva «laicizzata» e «secolarizzata», la grazia diviene una «chiave interpretativa» dello «spirito del capitalismo» nell'analisi sociologica di Max Weber. ¹⁹ Si giunge infine agli attualissimi dibattiti sul «merito», sulla «meritocrazia» e sulla «tecnocrazia», ²⁰ come forme tutte «immanenti» di grazia, in cui la «volontà» dei «tecnocrati» si sostituisce a quella «divina», senza avere nulla a che fare «con la vita eterna dell'uomo ma, casomai, con la sua vita in società». Tuttavia, secondo Alessandro Tira, ²¹ «la redenzione non verrà dalla meritocrazia», né «l'utopia meritocratica potrà mai realizzarsi appieno», generando anzi quella «cultura dello scarto» tante volte indicata da Papa Francesco come uno dei principali problemi della società di oggi. ²² Per una «strana circolarità», sia che il problema venga affrontato in una prospettiva religiosa, sia da un punto di vista strettamente laico, non bastano all'uomo le «sole opere» ed è, invece, necessario che «egli accetti la propria finitezza», eventualmente accogliendo anche un aiuto «dall'esterno» per farvi fronte «nel modo migliore per sé e per gli altri». ²³ Qui sta la perenne attualità e ineludibilità del concetto di grazia; secondo Piero Coda, è la «chiave di tutto», l'«amore» e la «misericordia» che si danno «negli incontri che ci occorrono lungo l'esistenza». ²⁴ E tornano alla memoria le parole pronunciate in punto di morte dal parroco di Ambricourt, nella splendida pagina finale del romanzo di George Bernanos *Diario di un curato di campagna* (che riecheggiano un'espressione di Santa Teresa di Lisieux): «Che cosa importa? Tutto è grazia». ²⁵

MICHELE MADONNA

michele.madonna@unipv.it

Università degli Studi di Pavia, Italia

¹⁴ Ivi, p. 82.

¹⁵ Ivi, pp. 82 ss.

¹⁶ Ivi, pp. 91 ss.

¹⁷ Ivi, pp. 100 ss.

¹⁸ Ivi, pp. 113 ss.

¹⁹ Ivi, pp. 118 ss.

²⁰ Ivi, pp. 131 ss.

²¹ Ivi, pp. 149 ss.

²² Alessandro Tira richiama qui anche alcune riflessioni del filosofo MICHEAL SANDEL, *La tirannia del merito. Perché viviamo in una società di vincitori e di perdenti*, Milano, Feltrinelli, 2021. Sul dibattito in materia in ambito economico-sociale, si veda più recentemente FABRIZIO ONIDA, *Il pericolo della tirannia del merito*, «Il Sole 24 Ore», 13 agosto 2023.

²³ ALESSANDRO TIRA, *Grazia*, cit., p. 151.

²⁴ *Non c'è riforma della Chiesa senza riforma della teologia*, cit.

²⁵ GEORGE BERNANOS, *Journal d'un curé de campagne*, Paris, Librairie Plon, 1936, trad. it. *Diario di un curato di campagna*, Milano, Mondadori, 1988, p. 244: «Perché il prete si faceva sempre aspettare, ho creduto di dovere esprimere al mio sfortunato compagno il dispiacere che mi dava un ritardo che rischiava di privarlo delle consolazioni che la Chiesa riserva ai moribondi. Non sembrò intendermi. Ma, qualche momento dopo, la sua mano si è postata sulla mia mentre il suo sguardo mi faceva chiaramente segno di avvicinare il mio orecchio alla sua bocca. Ha pronunciato allora distintamente, benché con estrema lentezza, queste parole che sono certo di riferire esattamente: 'Che cosa importa? Tutto è grazia'. Credo che sia morto quasi subito dopo».

LUCIANO PAZZAGLIA, *La conversione di Gemelli. Da Edoardo ad Agostino*, Brescia, Morcelliana, 2022, pp. 5-156.

*Da Edoardo ad Agostino: i 'segni' e i 'frutti' della conversione di Gemelli.
Brevi note a proposito di un recente volume*

PADRE AGOSTINO GEMELLI, al secolo Edoardo, è stato senza dubbio un grande protagonista della vita religiosa e culturale del Novecento.¹ Nato a Milano nel 1878 (e morto nella stessa città nel 1959), socialista in gioventù, alunno del Collegio Ghislieri e laureato in Medicina a Pavia nel luglio del 1902, si era convertito al cattolicesimo nell'aprile del 1903 e aveva poco dopo deciso di diventare frate francescano.

Proprio alla sua conversione è dedicato un volume di Luciano Pazzaglia, edito da Morcelliana,² che attinge a una ricca documentazione archivistica in gran parte inedita.³ L'autore è un importante storico dell'educazione, a lungo docente nell'Università Cattolica del Sacro Cuore, ben noto ai cultori delle discipline ecclesiasticistiche per le sue acute riflessioni in materia di insegnamento religioso nelle scuole pubbliche.⁴

Nella prima parte dell'opera, con una rigorosa metodologia storica e con una narrazione appassionante, Pazzaglia fa emergere i 'segni' che portano alla conversione di Edoardo e alla sua nuova 'nascita' in Agostino. Vi sono gli incontri-scontri pavesi con l'amico Ludovico Necchi (il futuro 'Beato', che poi sarà uno dei suoi più stretti collaboratori) e con i professori del Seminario di Pavia, soprattutto con il sacerdote (poi cardinale) Pietro Maffi, sui grandi temi religiosi.⁵ C'è la lettura dell'Enciclica di Leone XIII *Annum Sacrum* (1899) che gli fa riscoprire la figura di Cristo con la potente immagine del Sacro Cuore, che chiede al cristiano di rendere «amore per amore» e di consacrargli l'intera vita.⁶ Vi è l'attività come medico nell'Ospedale militare di Milano con l'amicizia nata nelle sue corsie con alcuni frati francescani, in particolare con Padre Arcangelo Mazzotti.⁷ Proprio in questo frangente, vi è poi l'incontro con il moribondo proveniente dall'Abruzzo, che gli chiede un gesto di affetto materno;⁸ episodio questo cruciale, che sarà anche alla radice del sogno gemelliano di istituire una Facoltà di Medicina nell'Università Cattolica (realizzato solo nel 1961, dopo la sua morte). Si tratta del racconto psicologico e teologico di una conversione.⁹ Se, come è noto, Gemelli non diede mai un proprio resoconto di tale evento, Pazzaglia riesce a ricostruirne efficacemente le tappe fondamentali, dal punto di vista del protagonista, anche attingendo ad alcuni contributi scientifici gemelliani dedicati al tema del ritorno alla fede religiosa.¹⁰ Per lo psicologo-teologo Gemelli (in questo caso osservatore ma anche protagonista in prima persona del fenomeno), la conversione è una combinazione di tre fattori: essa ha una

¹ Tra i molti studi su Gemelli e sul suo progetto culturale, si vedano GIORGIO RUMI, *Padre Gemelli e l'Università Cattolica tra storia e storiografia*, in *L'Università Cattolica a 75 anni dalla fondazione. Riflessioni sul passato e prospettive per il futuro*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 49 ss.; MARIA BOCCI, *Agostino Gemelli rettore e francescano. Chiesa, regime, democrazia*, Brescia, Morcelliana, 2003; *Agostino Gemelli e il suo tempo*, a cura di Maria Bocci, in *Storia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, VI, Milano, Vita e Pensiero, 2009. Per un'efficace sintesi, con ampi riferimenti bibliografici, si veda NICOLA RAPONI, *Gemelli, Agostino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 53, Roma, Treccani, 2000.

² LUCIANO PAZZAGLIA, *La conversione di Gemelli. Da Edoardo ad Agostino*, Brescia, Morcelliana, 2022.

³ Si tratta, ad esempio, di documenti dell'Archivio storico del Collegio Ghislieri, dell'Archivio storico dei Frati Minori della Provincia Lombarda (Milano), dell'Archivio storico dell'Università Cattolica e dell'Archivio per la Storia del movimento sociale cattolico "Mario Romani".

⁴ Si veda, ad esempio, LUCIANO PAZZAGLIA, *Dibattiti e orientamenti intorno all'insegnamento della religione nella scuola pubblica*, «Humanitas», 1974, pp. 89 ss.

⁵ LUCIANO PAZZAGLIA, *La conversione di Gemelli*, cit., pp. 27 ss.

⁷ Ivi, pp. 35 ss.

⁸ Ivi, pp. 41 ss.

⁶ Ivi, pp. 39 ss.

⁹ Ivi, pp. 127 ss.

¹⁰ Si vedano, ad esempio, AGOSTINO GEMELLI, *Come si ritorna alla fede religiosa. A proposito di un recente volume di P. Mainage*, «Vita e Pensiero», 10, 1918, pp. 465-476; IDEM, *Le tappe della conversione in un romanzo di Joergensen*, «Vita e Pensiero», 10, 1919, pp. 523-532; IDEM, *La psicologia della conversione*, «Vita e Pensiero», 9, 1924, pp. 513-528.

scaturigine certa in una propulsione esterna, un atto della misericordia e della grazia di Dio; è propiziata da una serie di eventi, di circostanze e di 'segni'; postula una risposta di carattere soggettivo con l'azione volontaria e libera del convertito.

Nella seconda parte del volume, l'autore prende in esame le ripercussioni nell'opinione pubblica della conversione di Gemelli fino all'entrata nell'ordine francescano e ai tentativi della famiglia di sottrarlo al convento. Pazzaglia ha il merito di fare emergere come il ritorno alla fede e la quasi contestuale e subitanea vocazione religiosa di Gemelli siano state sì uno spartiacque nella sua vita tra un 'prima' e un 'dopo', ma abbiano rappresentato il momento di orientamento e ri-orientamento di due passioni fondamentali costitutive della sua persona, sia prima che dopo la conversione. Ci si riferisce alla passione per la scienza e per la cultura e alla passione sociale e politica in senso ampio.

Dal punto di vista culturale, il medico e scienziato di vaglia, formatosi nell'ateneo pavese soprattutto alla scuola di Camillo Golgi, anche dopo il ritorno alla fede giunge alla conclusione, annota efficacemente Pazzaglia, che sarebbe stato possibile conciliare la visione cristiana con l'attività scientifica e l'animazione culturale e sente il dovere di realizzare in prima persona una tale conciliazione.¹¹ Già al congresso della FUCI dell'agosto 1906 (pochi anni dopo la conversione del 1903) esprimeva la certezza che le verità della fede non potevano in alcun modo essere contraddette dalle verità scientifiche e si univa a coloro che sognavano di istituire un istituto universitario di ispirazione cattolica in Italia, diventando via via il principale motore di questo progetto che vedrà la luce nel 1921 con la nascita dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Ben prima, nel 1909, aveva fondato la «Rivista di filosofia neoscolastica» e qualche tempo dopo, nel 1914, aveva concepito un periodico nuovo che mirava ad essere l'«organo informatore dei cattolici italiani»: *Vita e Pensiero*.¹²

Dal punto di vista sociale e politico, il giovane socialista anticlericale, ritornato cattolico si avvicina subito all'ordine francescano perché per Gemelli, bene osserva Pazzaglia, porsi alla sequela del Santo di Assisi che aveva legato la sua vita cristiana alla povertà, era pienamente coerente con la sollecitudine con cui, giovane studente, aveva guardato al riscatto delle classi sociali più indigenti.¹³ L'altro motivo di fondo della scelta francescana è il dono totale a Cristo «dalla testa ai piedi», che caratterizza l'ordine dell'Assisi. La radicalità di questa vocazione caratterizzerà sempre l'impostazione politico-sociale di Padre Gemelli. Tra il 1919 e il 1921, ad esempio, entra in polemica con Luigi Sturzo per il carattere aconfessionale del Partito Popolare Italiano, sostenendo invece una linea 'massimalista' in senso cattolico con il suggestivo motto «Anche in politica vogliamo Gesù Cristo!» (questa l'icastica frase che compare in un polemico *pamphlet* scritto dal francescano con Don Francesco Olgiati).¹⁴ Più tardi Gemelli darà un forte sostegno alla Democrazia Cristiana di Alcide De Gasperi, la quale, ai suoi occhi, ha preso le distanze dall'«aconfessionalità» del vecchio PPI; il francescano intravede nell'azione politica della DC la possibilità di arrivare finalmente alla realizzazione di uno 'Stato cattolico', fondato sui principi della dottrina sociale della Chiesa.¹⁵ Peraltro, qualche anno dopo, Padre Gemelli si schiera decisamente a sostegno dei 'dossettiani' e di Giorgio La Pira (contro il 'liberalismo' di De Gasperi), nella loro richiesta di un massiccio intervento dello Stato in economia per venire incontro alle necessità delle fasce meno abbienti della popolazione. Il ben noto articolo di La Pira sull'«attesa della povera gente», pubblicato su *Cronache sociali* nell'aprile del 1950,¹⁷ suscita reazioni e polemiche anche nel mondo cattolico. La rivista *Vita e Pensiero* interviene con un articolo a firma *Christianus* (pseudonimo

¹¹ LUCIANO PAZZAGLIA, *La conversione di Gemelli*, cit., pp. 130 ss.

¹² Sulla rivista, si veda, per il periodo dal 1914 al 1921, DANIELE BARDELLI, «Vita e pensiero» 1914-1921. Una rivista cattolica di avanguardia alle origini dell'Università Cattolica, *Storia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, Vol. VII, Milano, Vita e Pensiero, 2017. Cfr. anche MICHELE MADONNA, *Società civile e società religiosa dalla Grande Guerra alla Costituente. Il contributo al dibattito culturale, politico e giuridico della Rivista "Vita e Pensiero" (1914-1948)*, Tricase (LE), Libellula, 2020.

¹³ LUCIANO PAZZAGLIA, *La conversione di Gemelli*, cit. pp. 57-58.

¹⁴ Ivi, pp. 58-59.

¹⁵ AGOSTINO GEMELLI, FRANCESCO OLGIATI, *Il programma del Partito Popolare Italiano. Come non è e come dovrebbe essere*, Milano, Vita e Pensiero, 1919, p. 65.

¹⁶ Cfr. MICHELE MADONNA, *Società civile e società religiosa dalla Grande Guerra alla Costituente*, cit., pp. 170 ss.

¹⁷ GIORGIO LA PIRA, *L'attesa della povera gente*, «Cronache sociali», 15 aprile 1950.

spesso utilizzato in passato dallo stesso Gemelli) nel maggio dello stesso anno,¹⁸ in cui si afferma significativamente: «se saremo in molti a difendere la causa dei poveri con lo stesso calore con il quale la sostiene il La Pira, ad un risultato positivo arriveremo». Infatti, La Pira ha avuto il merito di ricordare a tutti che, «se in Italia non si combatte la povertà, la disoccupazione, la fame, non ci salveremo perché non avremo attuato un comandamento del Messaggio Evangelico».

Il volume di Pazzaglia non manca di accennare al complesso rapporto tra Gemelli e il modernismo. Si ricostruisce con attenzione quella che è stata una vera e propria 'crisi' spirituale del neo-convertito rappresentata dal suo avvicinamento alle posizioni moderniste,¹⁹ superata soprattutto grazie all'intervento di Don Luigi Guanella. Il ben noto manifesto programmatico della Rivista *Vita e Pensiero* del dicembre 1914, dal suggestivo titolo *Medioevalismo*²⁰ trova una delle sue ragioni nel fatto che il termine era stato pochi anni prima utilizzato, con un'accezione negativa, da uno dei maggiori esponenti del Modernismo, George Tyrrell, per criticare l'atteggiamento filosofico che, a suo avviso, impediva l'adeguamento del cattolicesimo ai tempi nuovi (1908).²¹ Quella di Gemelli si presenta come una vera e propria opposta scelta di campo, non priva di venature 'polemiche', anche all'interno del mondo cattolico, ponendosi nel solco indicato dall'Enciclica *Pascendi* di Pio X (1907), che aveva condannato ufficialmente il movimento modernista. Come ben rileva Pazzaglia, nel suo manifesto Padre Gemelli prende duramente le distanze dal modernismo, ma con toni così eccessivamente severi da tradire in fondo il grande fascino che questo movimento aveva esercitato nei suoi confronti, soprattutto in quella sua tendenza che sosteneva la necessità di procedere a una serie di riforme del cristianesimo tradizionale e l'esigenza che i cattolici prestassero una maggiore apertura nei confronti della scienza.²² Nell'opera si ricorda che l'insegnante da cui a Dongo fu introdotto allo studio della filosofia scolastica era padre Raffaele Fusari che si era formato a Roma presso il collegio internazionale Sant'Antonio, e dove pare che avesse anche seguito le lezioni di Ernesto Buonaiuti.²³ E la storia del complesso e tormentato rapporto tra Gemelli e Buonaiuti nell'arco di diversi decenni è senza dubbio ancora in gran parte da scrivere.²⁴

In definitiva, il volume di Luciano Pazzaglia ha il merito di colmare una vera e propria lacuna storiografica riguardante la biografia di Padre Gemelli, un pioniere della rinascita religiosa che avrebbe segnato l'Italia del Novecento e uno degli intellettuali cattolici più inventivi e intraprendenti, al di là delle molte discussioni a cui la sua opera sarebbe andata incontro.²⁵ I grandi 'convertiti' hanno, infatti, la caratteristica di nascere in qualche modo due volte, e studiare e ricostruire questa loro (ri)nascita alla fede, è necessario per comprendere tanti passaggi della loro complessiva vicenda storica e umana. Pronunziando l'orazione funebre per le sue esequie nel luglio del 1959, l'allora Arcivescovo di Milano Giovanni Battista Montini, il futuro Paolo VI,²⁶ ricordava il significato cruciale della conversione di Gemelli, avvenuta non «negli anni stanchi della vita consumata e delusa, ma nel fiore rigoglioso di una gioventù ardente e riboccante di energia», per farlo poi diventare «uno dei rappresentanti, nel senso più ricco e più drammatico, del nostro tempo, del nostro paese, della nostra cultura, della nostra storia».

MICHELE MADONNA
michele.madonna@unipv.it
Università degli Studi di Pavia, Italia

¹⁸ CHRISTIANUS, "L'attesa della povera gente" (A proposito di un articolo dell'On. La Pira), «Vita e Pensiero», 5, 1950, pp. 227-231.

¹⁹ LUCIANO PAZZAGLIA, *La conversione di Gemelli*, cit., pp. 129 ss.

²⁰ AGOSTINO GEMELLI, *Medioevalismo*, «Vita e Pensiero», 1° dicembre 1914, pp. 1-24.

²¹ GEORGE TYRRELL, *Medievalism. A reply to Cardinal Mercier*, London, 1908, trad. it. *Medioevalismo. Risposta al Card. Mercier*, Roma, Libreria Editrice Romana, 1908.

²² Cfr. LUCIANO PAZZAGLIA, *La conversione di Gemelli*, cit., pp. 132 ss.

²³ Ivi, p. 130.

²⁴ Per alcuni cenni, cfr. FAUSTO PARENTE, *Buonaiuti, Ernesto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 15, Roma, Treccani, 1972. Si veda anche CARLO FANTAPPIÈ (a cura di), *Lettere di Ernesto Buonaiuti ad Arturo Carlo Jemolo 1921-1941*, con introduzione di FRANCESCO MARGIOTTA BROGLIO, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, 1997.

²⁵ LUCIANO PAZZAGLIA, *La conversione di Gemelli*, cit., p. 150.

²⁶ GIOVANNI BATTISTA MONTINI, *Orazione funebre in memoria di padre Gemelli*, «Vita e Pensiero», 8-9, 1959, pp. 515-518.

DANIELA TARANTINO, *Comunicare la testimonianza. Il Dicastero per la comunicazione nella riforma curiale*, Varazze (SV), PM edizioni, 2023, pp. 7-341.

«Per la Chiesa la comunicazione è una missione». *Brevi note a margine di una recente monografia*

«**A**NDATE in tutto il mondo e predicate il Vangelo a ogni creatura. Chi crederà e si farà battezzare sarà salvato» (Mc, 16, 15-16). Alla luce di tale esortazione di Cristo, il compito della Chiesa, intesa come popolo di Dio, e di ciascun fedele, è primariamente quello di 'predicare' il Vangelo e poi di vivere in maniera 'santa': prima viene l'annuncio, poi il sacramento.¹ All'ufficio di insegnare spetta così la «priorità logica» rispetto alle funzioni di santificare e di governare, dal momento che «la Parola è costitutiva dell'esperienza ecclesiale [...] e, almeno cronologicamente, precede i sacramenti e la vita comunitaria».² Nell'ambito del *munus docendi Ecclesiae* rientrano pienamente anche i mezzi di comunicazione sociale, i quali possono dare un contributo alla trasmissione della fede e, più in generale, sono diretti alla formazione dell'opinione e della coscienza, particolarmente nella società contemporanea.³ In tal senso, parlando all'Assemblea plenaria del Dicastero per la Comunicazione il 23 settembre 2019,⁴ Papa Francesco ha significativamente affermato che, per la Chiesa, «la comunicazione è una missione» e, di conseguenza, «nessun investimento è troppo alto per diffondere la Parola di Dio».

Ai profili giuridici della comunicazione della Chiesa è dedicata un'ampia monografia di Daniela Tarantino,⁵ che aveva già condotto alcune ricerche su questo tema,⁶ nel complesso non molto approfondito dai canonisti, ma senza dubbio centrale nella vita ecclesiale.

La prima parte del volume traccia un suggestivo affresco storico-giuridico del rapporto tra Chiesa e comunicazione dalle origini ai primi decenni del Novecento,⁷ accennando al ruolo di Pietro, degli altri Apostoli e del «grande comunicatore» Paolo, alle prime forme di comunicazione 'epistolare' dei papi e dei vescovi, fino a giungere all'avvento della stampa a caratteri mobili (xv secolo), «potente mezzo» di cui la Chiesa si impadronisce ben presto «intuendo da subito l'opportunità [...] di incrementare la comunicazione del suo messaggio di salvezza insieme alla diffusione dei testi magisteriali e normativi».⁸ Si pone poi attenzione al ruolo svolto, nei secoli successivi, dalla stampa cattolica,⁹ all'interno della quale assume un significato peculiare «L'Osservatore Romano» (nato il 1° luglio 1861), ancora oggi il quotidiano ufficiale della Santa Sede. Il xx secolo vede la Chiesa e il papato confrontarsi con nuovi strumenti di comunicazione. Daniela Tarantino si sofferma in particolare sulla creazione, su impulso di Pio XI, della *Radio Vaticana* (inaugurata il 12 febbraio 1931)¹⁰ e sull'istituzione per volere di Pio XII della *Pontificia Commissione per la Cinematografia, la Radio e la Televisione* (1954), il primo organismo della Curia Romana ad occuparsi organicamente dei mezzi di comunicazione sociale.¹¹ Giovanni XXIII è «un Pontefice capace di rompere schemi consolidati dando forma ad un nuovo stile di comunicazione, non più

¹ Cfr. in tal senso ANGELO GIUSEPPE URRU, *La funzione di insegnare della Chiesa*, Roma, Angelicum University Press, p. 17.

² MAURO RIVELLA, *La missione profetica della Chiesa*, in *Corso istituzionale di diritto canonico*, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano, Ancora, 2005, p. 285.

³ Cfr. in tal senso JOSÉ LUIS ILLANES, *Liber III De Ecclesiae munere docendi. Introducción*, in *Comentario exegético al Código de derecho canonico*, III, Pamplona, EUNSA, 1996, p. 26.

⁴ Tutti i discorsi e i documenti pontifici menzionati nel presente contributo, ove non diversamente indicato, sono consultabili sul sito istituzionale della Santa Sede www.vatican.va.

⁵ DANIELA TARANTINO, *Comunicare la testimonianza. Il Dicastero per la Comunicazione nella riforma curiale*, Varazze (SV), PM edizioni, 2023.

⁶ Cfr. ad esempio DANIELA TARANTINO, *Per un nuovo sistema comunicativo della Chiesa. Il Dicastero per la Comunicazione nel progetto di riforma curiale*, «Ephemerides iuris canonici», 2018, pp. 443 ss.

⁷ DANIELA TARANTINO, *Comunicare la testimonianza*, cit., pp. 13 ss.

⁹ Ivi, pp. 20 ss.

¹⁰ Ivi, pp. 28-29.

⁸ Ivi, pp. 15-16.

¹¹ Ivi, pp. 32-33.

diretta ai soli fedeli, ma mirata a coinvolgere tutto il mondo laico». ¹² Il volume segue con attenzione la svolta rappresentata dal Concilio Vaticano II ¹³ con il decreto *Inter Mirifica*, documento integralmente dedicato agli *instrumenta communicationis socialis*, con la successiva trasformazione ad opera di Paolo VI del succitato organismo istituito da Pio XII in *Pontificia Commissione per le comunicazioni sociali* (1964) e con la promozione della Prima Giornata Mondiale delle comunicazioni celebrata il 7 maggio 1967. Novità importanti si registrano durante il lungo pontificato di Giovanni Paolo II, «probabilmente il più grande comunicatore fra i papi dell'età contemporanea». ¹⁴ La Pontificia Commissione assume il titolo di *Pontificio Consiglio per le comunicazioni sociali*, organismo disciplinato nell'ambito della Costituzione Apostolica *Pastor Bonus* (1988), che regola il funzionamento della Curia Romana. ¹⁵ Daniela Tarantino segnala anche l'inaugurazione del sito internet istituzionale della Santa Sede www.vatican.va (25 dicembre 1995) e un importante documento, «allo stesso tempo normativo e magisteriale», dedicato al tema della comunicazione, la Lettera Apostolica *Il rapido sviluppo* (24 gennaio 2005), uno degli ultimi atti del pontificato di Karol Wojtyła. Qui il pontefice polacco, riprendendo significativamente gli insegnamenti del Vaticano II e le parole di un suo celebre discorso del 1978, invita a non avere «paura» delle «nuove tecnologie», che sono tra le «cose meravigliose» che «Dio ci ha messo a disposizione per scoprire, usare, far conoscere la verità, anche la verità sulla nostra dignità e sul nostro destino di figli suoi, eredi del suo Regno eterno».

Nella seconda parte dell'opera, si prendono in esame i più importanti passaggi che conducono alla riforma del sistema comunicativo della Chiesa, ¹⁶ realizzata progressivamente da Papa Francesco. Il 27 giugno 2015 vede la luce la *Segreteria per la Comunicazione* (istituita con il motu proprio *L'attuale contesto comunicativo*), che diviene poi *Dicastero per la comunicazione* tramite rescritto pontificio del 27 febbraio 2018. Daniela Tarantino analizza con attenzione il processo di redazione e le principali disposizioni dello Statuto del nuovo organismo. ¹⁷ E sottolinea la significativa scelta di Bergoglio di nominarne Prefetto Paolo Ruffini (il 5 luglio 2018), «primo laico a capo di un Dicastero curiale», a testimonianza della «rilevanza» del ruolo del «laicato» nella «vita della Chiesa» e «all'interno degli organismi che in essa operano». ¹⁸

La terza parte dell'opera contiene anzitutto una sintetica ed efficace ricostruzione del magistero pontificio sulla comunicazione da Benedetto XV a Benedetto XVI, ¹⁹ per poi prendere in esame la normativa canonica in materia, con particolare riferimento alle disposizioni del *Codex iuris canonici* del 1917, ²⁰ del vigente Codice latino del 1983 ²¹ e del Codice dei canoni della Chiesa orientale del 1990. ²² Successivamente si riflette sulle «nuove sfide» poste alla Chiesa dal «mondo digitale», ²³ ponendo l'accento sull'ingresso della Santa Sede su Twitter con l'account *@Pontifex* (inaugurato da Benedetto XVI il 12 dicembre 2012) e sullo «sbarco» di Papa Francesco su Instagram con l'account *@Franciscus* (19 marzo 2016). Da ultimo, si prendono in esame alcuni sviluppi della comunicazione ecclesiale durante l'emergenza legata alla diffusione del Covid-19, ²⁴ sottolineando che proprio il nuovo Dicastero si è trovato «in prima linea» nel percorso di una «nuova evangelizzazione» che «vede negli strumenti telematici il principale mezzo per la sua diffusione ed implementazione», specie «nel periodo di maggiori restrizioni dovute alla pandemia». ²⁵

Nella quarta parte dell'opera, Daniela Tarantino si sofferma sugli aspetti e sui problemi di maggiore attualità, in particolare sulla disciplina del Dicastero per la Comunicazione nell'ambito della Costituzione di riforma della Curia Romana *Praedicate Evangelium* (19 marzo 2022) ²⁶ e sul

¹² Ivi, p. 34.

¹⁶ Ivi, pp. 49 ss.

²⁰ Ivi, pp. 110 ss.

²⁴ Ivi, pp. 147 ss.

²⁶ Ivi, pp. 171 ss.

¹³ Ivi, pp. 35 ss.

¹⁷ Ivi, pp. 69 ss.

²¹ Ivi, pp. 115 ss.

²⁵ Ivi, p. 167.

¹⁴ Ivi, p. 45.

¹⁸ Ivi, p. 82.

²² Ivi, pp. 127 ss.

¹⁵ Ivi, pp. 46-47.

¹⁹ Ivi, pp. 85 ss.

²³ Ivi, pp. 132 ss.

²⁶ Ivi, pp. 171 ss. Sulla riforma della Curia, si vedano *ex multis* JUAN IGNACIO ARRIETA, *La nuova organizzazione della Curia Romana*, «Ius Ecclesiae», 2022, pp. 419 ss.; MANUEL GANARIN, *La riforma della Curia Romana nella Costituzione Apostolica Praedicate Evangelium di Papa Francesco. Osservazioni a una prima lettura*, in questa «Rivista», 1-2, 2022, pp. 271-310; Francesco Giammarresi (a cura di), *La costituzione apostolica «Praedicate Evangelium»*, Roma, Lateran University Press, 2022; SERGIO AUMENTA, ROBERTO INTERLANDI, *La Curia Romana secondo «Praedicate Evangelium». Tra storia e riforma*, Roma, EDUSC, 2023.

rapporto tra comunicazione e sinodalità.²⁷ La quinta ed ultima parte presenta le linee fondamentali del magistero di Papa Francesco sulla comunicazione.²⁸ Dopo alcune brevi osservazioni conclusive dell'autrice sulle «sfide future» che attendono il Dicastero per la Comunicazione,²⁹ il volume termina con un'ampia appendice che contiene un'intervista al Prefetto Ruffini (del 21 luglio 2022)³⁰ e diversi materiali documentali e fotografici alcuni dei quali di grande interesse,³¹ e con una ricca e aggiornata bibliografia.³²

La monografia di Daniela Tarantino merita particolare apprezzamento (almeno) per due ragioni. In primo luogo, il suo solido impianto metodologico e la ricchezza di riferimenti e spunti storici, canonistici, teologici, la rendono un sicuro punto di riferimento per gli studiosi, al fine di inquadrare adeguatamente la complessa materia esaminata. In secondo luogo, la ricerca condotta ha il merito di fare emergere limpidamente come la comunicazione sia un campo di attività connaturato alla vita e alla missione della Chiesa fin dal «suo momento fondativo», avendo al «centro della sua azione» la diffusione del «messaggio di salvezza, predicato dal suo Fondatore».³³

Come ricorda Papa Francesco, nel suo discorso all'Assemblea Plenaria del Dicastero per la Comunicazione (12 novembre 2022), il «contributo della comunicazione» è principalmente quello di «rendere possibile» una «dimensione comunionale», al fine di «favorire la vicinanza, dare voce a chi è escluso, attirare l'attenzione su ciò che normalmente scartiamo e ignoriamo». Le parole del Pontefice trovano singolare consonanza con alcune riflessioni proposte qualche decennio fa da Carlo Maria Martini per un approccio biblico al tema della comunicazione. Per l'allora Arcivescovo di Milano, mentre «Babele rappresenta [...] l'impossibilità di tutti gli umani a parlare tra loro con un unico linguaggio» ed «è il luogo degli appuntamenti mancati», delle «lingue» che «non si intendono», della «gente» che «non si incontra»,³⁴ di tutt'altra natura è la comunicazione «risanata» e «salvata» da Cristo. Così, pur nel «viaggio globale» che è il mondo, «anche nella massa un incontro personale è possibile», e «perfino attraverso un lembo di mantello» può arrivare «la Vita che non passa, la Verità che illumina e riscalda».³⁵

MICHELE MADONNA

michele.madonna@unipv.it

Università degli Studi di Pavia, Italia

²⁷ DANIELA TARANTINO, *Comunicare la testimonianza*, cit., pp. 208 ss. Nell'ampia letteratura sulla sinodalità, cfr. FILIPPO IANNONE, *La dimensione canonica della sinodalità*, «Diritto e religioni», 2021, pp. 118 ss.; CARLO FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*, Venezia, Marcianum Press, 2023; ORAZIO CONDORELLI, «Chiesa tutta sinodale». *Approssimazioni a una lettura giuridica del discernimento ecclesiale comunitario*, in questa «Rivista», 1-2, 2023, pp. 81 ss. Si veda in proposito anche il recente volume: FRANCESCO, *Camminare insieme. Parole e riflessioni sulla sinodalità*, prefazione del cardinal MARIO GRECH, introduzione di SUOI NATHALIE BECQUART, Città del Vaticano, LEV, 2022, che raccoglie gli interventi di Papa Bergoglio sul tema della sinodalità.

²⁸ Ivi, pp. 223 ss.

²⁹ Ivi, pp. 253 ss.

³⁰ Ivi, pp. 271 ss.

³¹ Ivi, pp. 277 ss.

³² Ivi, pp. 297 ss.

³³ Ivi, p. 13.

³⁴ CARLO MARIA MARTINI, *Effatà «Apriti»*, Lettera pastorale per l'anno 1990-91, Milano, Centro Ambrosiano di Documentazione, 1990, p. 2.

³⁵ IDEM, *Il lembo del mantello. Per un incontro tra Chiesa e mass-media*, Lettera pastorale 1991-92, Milano, Centro Ambrosiano di Documentazione, 1991, p. 48. In questo testo Martini evoca, a proposito dei mezzi di comunicazione di massa, un brano evangelico (cfr. Mc 5, 25-34; Lc 8, 42-48), nel quale si narra l'incontro tra Gesù e una donna malata, la quale riesce a guarire solo toccando il lembo del mantello di Cristo in mezzo a una grande folla. Questo «emergere della persona» dalla «massa» è «avvenuto attraverso una comunicazione di forza risanatrice da parte di Gesù alla donna». Allo stesso modo, per il Cardinale, «anche mediante i mass media – che pure sono qualcosa di molto marginale rispetto alla profonda e originaria corrente del comunicare di Dio con l'uomo e degli uomini tra loro –, anche mediante gli strumenti della massificazione dei messaggi è possibile una vera comunicazione umanizzante e addirittura salvifica» (ivi, p. 1).

GERALDINA BONI, ILARIA SAMORÈ, *Il diritto nella storia della Chiesa. Lezioni*, Brescia, Morcelliana, 2023 («Storia», 129), pp. 462.

ERA iscritto nella grande tradizione degli studi canonistici ed ecclesiasticistici che i giuristi positivi si volgessero anche alla storia di questi diritti: anzi, l'attenzione verso il passato era elemento che consentiva pure ai lavori prettamente tecnici di assumere un respiro ampio, in grado di aprire ad una più profonda e completa comprensione degli istituti giuridici e delle dinamiche ordinamentali. Così è stato per i grandi maestri che hanno segnato indelebilmente il Novecento: da Pio Fedele a Pietro Agostino d'Avack, da Giuseppe Caputo a Giuseppe Dalla Torre. Con questo volume Geraldina Boni, che di Giuseppe Dalla Torre è allieva, non solo si mette su quella scia, ma, con la collaborazione della giovane Iaria Samorè, edita addirittura un manuale di storia del diritto canonico: impresa senz'altro onerosa e rischiosa, ma affrontata con capace sicurezza e portata brillantemente in porto con sagacia.

Anzi: se possiamo sommessamente dire, non è raro constatare come gli storici di professione – del diritto e non – tendano a inclinare verso l'erudizione ed una estenuata analiticità, perdendo così di vista il portato complessivo di eventi, svolte, uomini, moti sociali, dottrine e costruzioni teoriche. In questo volume tale rischio è evitato *in apicibus* dallo sguardo concreto (di provenienza giuspositiva, appunto) e scientificamente esigente, ma non scevro di *divertissement*, che si appoggia e indugia sulla storia del diritto canonico: ponendosi sempre sotto l'angolo prospettico di chi sa quale lezione deve trarre dalle pietre miliari che hanno segnato il divenire dello *ius Ecclesiae*. Ed è proprio questo approccio programmatico a far cogliere al lettore i nessi, sottili e indissolubili, che legano presente e passato, incrociando quei fili millenari che giungono fino a noi.

Un'operazione preziosa e indispensabile: giacché, tra tutti, l'ordinamento della Chiesa è quello che più di ogni altro non può prescindere da quell'ermeneutica della continuità della quale parlava Benedetto XVI, e che tocca da vicino non solo gli sviluppi magisteriali ma anche quelli più squisitamente giuridici. Così il volume intesse trame che portano a comprendere le radici lontane del primato e della collegialità, della curia romana e del conclave, per menzionare taluni dei punti topici; esse ci conducono, poi, ad afferrare appieno la rilevanza e le molteplici incidenze della tensione tra spirituale e temporale, forgiando un'Europa dove il dualismo cristiano arriva a sancire la distinzione degli ordini e l'autonomia della sfera secolare. Queste pagine, ancora, ci consentono di comprendere le valenze della teoria canonistica della persona giuridica, passaggio fondamentale che è sollecitato e anticipato, e insieme determina e incentiva la nascita e la proliferazione di un'esuberante pluralità di enti e associazioni, contribuendo a organizzare una condivisione sociale e una pratica dell'assistenza umana e spirituale ben prima che si fondasse la nozione stessa di *welfare State*.

Non sono, queste, piste che possano interessare esclusivamente il popolo ristretto dei canonisti e degli ecclesiasticistici: nello scorrere dei capitoli – che possiedono un ritmo narrativo quasi romanzesco – intravediamo non pochi materiali di costruzione che le democrazie mutueranno, nelle loro progressive sedimentazioni, dal diritto canonico, del quale sono, non sempre consapevolmente, debitrice. E quelli appena accennati non sono che spunti sparsi tratti dalla lettura di un volume che appare, in realtà, non solo come un'abbagliante miniera di informazioni e di collegamenti: ma che costituisce, nel suo dipanarsi, un affresco ampio e suggestivo della storia europea tracciato fino alle soglie della modernità. Storia che è, nel suo farsi, sempre intimamente riconducibile alla sua essenza religiosa: come emerge, icasticamente e incontestabilmente, in numerosi dei suoi tornanti epocali.

Certo, un poco maliziosamente si potrebbe anche pensare che il regno della storia possa rappresentare oggi un rifugio rasserenante per i canonisti che notoriamente non vivono, in costanza del pontificato bergogliano, un momento di entusiasmante fulgore. L'approssimazione legislativa che caratterizza gli odierni transiti dell'ordinamento della Chiesa, non meno di prassi applicative assai discutibili messe in campo attualmente troppo di frequente potrebbero loro suggerire di occuparsi utilmente, più che di diritto positivo, di storia del diritto canonico:

per ritrovare in un passato glorioso un senso di appartenenza e lo stimolo per nuove imprese scientifiche.

Tale tentazione, tuttavia, non traspare da nessuna riga di quest'opera, che è assai più di un manuale destinato agli studenti: in esse, viceversa, possiamo scorgere, in filigrana, un richiamo puntuale e costante a quella lunga e luminosa tradizione di giustizia che la Chiesa non può disattendere; un'esortazione ad attingere al tesoro sterminato della sua elaborazione giuridica e alla ricchezza di apporti che irrorano, lungo i secoli, le sue norme sempre miranti al fine della salvezza delle anime; un incitamento a edificare, traendo esempio dalle elaborazioni mirabili dei canonisti medievali, un equilibrio tra esercizio del potere e rispetto dei diritti inviolabili della persona.

Ma queste pagine offrono anche il profumo innocente e coraggioso della Chiesa delle origini, ricostruiscono i contorni della storicità del Cristo, riportano la testimonianza di quanto il cattolicesimo abbia saputo interagire con i barbari avviando il Continente a una nuova civiltà; ripercorrono l'epica, nella sua proiezione giuridica, dello scontro tra papato e impero, facendo intravedere il gemmare del principio di laicità proprio nell'apogeo teocratico medievale; echeggiano la vocazione del diritto a interpretare costitutivamente, e a risolvere, la complessità dei rapporti che nella comunità ecclesiale si gioca. Ed è a queste latitudini che traspare una passione e un senso di appartenenza che senz'altro trascendono la pura esposizione scientifica per farsi generoso punto di riferimento e accoglienza per la scienza canonistica e per i suoi cultori: i quali appaiono, oggi, comprensibilmente, un poco disorientati e sfiduciati.

A loro tocca invece il compito indeclinabile – e in questa prospettiva il libro si pone come un invito esplicito, per chi lo sa percepire – di ribadire come la Chiesa debba continuare ad affermare, attraverso il diritto e non rinunciandovi, l'ordine della carità: guardando a una stagione – senza nostalgia alcuna ma con l'intento di rifonderla – dove la stretta alleanza tra *auctoritas et ratio* le aveva permesso di affrontare intrepidamente le straordinarie sfide di un tempo di cambiamenti radicali. Un tempo, analogamente al nostro, difficile.

ANDREA ZANOTTI

andrea.zanotti@unibo.it

Alma Mater Studiorum, Università di Bologna, Italia

ANTONIO FUCCILLO, *Il paradiso digitale. Diritto e religioni nell'iperuranio del web*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2023, pp. 116.

INIZIAMO dalla fine. Nel breve ed intenso volume di Antonio Fuccillo, *Il paradiso digitale. Diritto e religioni nell'iperuranio del web*, c'è una ossessione per la parola, una ricerca intensa di intercettare e rimodulare «un lessico condiviso per il cyber spazio» (pp. 113-4), una «risemantizzazione del lessico della giuridicità negli universi digitali» (p. 76) e non a caso per questo sforzo di metodo e di forma guarda al linguaggio teologico, «un modello per gli ordinamenti giuridici, che ad esso spesso si ispirano per consolidare la loro base di legittimità».

La religione e le religioni ancora una volta come modelli per approcciare l'innovazione e innestare in essa i temi che continuano a caratterizzare un ambito giuridico, quello della tutela della libertà religiosa, che è al tempo stesso centro e percorso per leggere la modernità. In questo senso il saggio è intriso di innovazione e perfettamente calato in una tradizione che è propria dello studioso e dello studio del diritto ecclesiastico (termine mai usato dall'autore, ma che a me piace richiamare), che fa di questo settore al bordo di molte discipline (non solo giuridiche) uno spazio di sperimentazione per chi sa intercettare legami e interessi che verranno.

Tornando all'inizio, ma allo stesso tempo ancorati fortemente alla fine, è il discorso sulla morte che diventa per l'autore occasione/strumento per una riflessione che entrando nello spazio digitale (metaverso) identifica questi ambienti come «luoghi per una effettiva vita eterna digitale che non può essere senza regole». E se il diritto civile ereditario, pur nella sua duttilità, «non è sempre in grado di regolare tali spazi», la sensibilità giuridica chiama in soccorso «i diritti religiosi caratterizzati per lo più da adesione volontaria e dalla loro universalità» (p. 9).

Anna Gianfreda, approfondendo il significato religioso e civile della morte, ha recentemente ricordato come la sovrapposizione tra avvenimento organico e «insieme di credenze, di emozioni, di sentimenti – in definitiva parlano del significato stesso dell'essere umano»,¹ e il fine vita ricorda Fuccillo nel prologo «è certamente uno dei profili più rilevanti legati alla religione» (p. 14). Allora, se la metafisica diventa fisica, attraverso il web il «paradiso digitale» si prospetta come più di una opzione con passaggi complessi e intriganti. La *digital religion* e la cultura digitale che ne scaturisce problematizza 'esistenza biologica', unica e irripetibile e 'identità elettronica' dando nuove notazioni alla *Digital Death*² e alla fenomenologia ad essa correlata, indirizzando l'attenzione dell'autore verso le «anime digitali... una realtà di grande interesse antropologico come fenomeno sociale, ma pieno altresì di accattivanti quanto inevitabili risvolti giuridici» (p. 19).

Il discorso, nella intuizione del significato del trapasso biologico/digitale, è però intrinsecamente radicato nella sua giuridicità, intrecciata tra sensibilità e competenze professionali civili-stiche dell'autore e profonda conoscenza delle dinamiche e del paradigma che strutturano libertà religiosa e ruolo delle religioni negli ordinamenti civili.

Per questo i due capitoli che seguono, rispettivamente dedicati a *Next Generation e-Legacy: libertà religiosa e "destino digitale"* e *Vita eterna digitale*, operando su di un substrato concettuale che prova a delimitare aspetti ed interrogati che la digitalizzazione ha introdotto anche nell'ambito religioso, con intelligenza scovano nel *toolbox* giuridico civilistico attrezzi con i quali provare a decriptare temi ad alta valenza anche religiosa.

Qualche esempio aiuta a comprendere. Il concetto di *assets* digitali a contenuto patrimoniale, potenzialmente patrimoniale, ma anche prettamente morale come, ad esempio, la memoria di sé con i correlati profili a carattere religioso (pp. 38-39) possono essere gestiti *post mortem* attraverso un istituto giuridico? L'amministrazione dei profili *social* del *leader* religioso propone una qualche forma di specialità giuridica per la peculiarità della dimensione religiosa interessata? Le profilazioni, oggi sempre più penetranti grazie alla forza degli algoritmi, come impattano e impatteranno sulla strutturazione dei 'paradisi digitali' e sulle espressioni spirituali che ne derivano? Sarà possibile (io aggiungo: opportuno) adeguare il negozio testamentario, «già per sua natura molto duttile, alle nuove esigenze del web»? Quanto può essere utile e percorribile la predisposizione di un *mandatum post mortem* a contenuti digitali religiosamente caratterizzati? E il ricorso ad un *trust* successorio (p. 45)?

La prima grande sfida che viene lanciata al giurista contemporaneo è dunque quella di confrontarsi non solo con gli *assets* patrimoniali digitali, ma anche con i profili morali e religiosi (p. 41).

Fuccillo, da notaio navigato, benissimo coglie la poliedricità dell'istituto testamentario che è narrazione del se che è stato e del lascito patrimoniale e 'culturale' del *de cuius*. Tema quest'ultimo sempre più determinante, non solo e non tanto per gli aspetti qui decisivi propri della digitalizzazione (profili *social*, password, presenza in generale sul web, diritto all'oblio, etc.), ma per quella che l'artista Elena Pugliese nella sua installazione multimediale *Cosa vorresti lasciare di te* propone come «testamento poetico»: ³ lì entusiasmava la prospettiva di un diritto, rifondato, con al centro

la conservazione della integrità del sentimento, incorporato nella forma tecnologicamente più avanzata... E, in primo piano, si pone[va] la necessità di affrontare il tema delle verità/falsità delle identità digitali: come per le opere d'arte, solo l'autentico ha valore.⁴

¹ ANNA GIANFREDA, *Tra terra e cielo. Libertà religiosa, riti funebri spazi cimiteriali*, Tricase (LE), Libellula Edizioni, 2000, p. 19.

² GIOVANNI ZICCARDI, *Il libro digitale dei morti. Memoria, lutto, eternità e oblio nell'era dei social network*, Milano, Utet, 2017, p. 40.

³ ELENA PUGLIESE, *Cosa vorresti lasciare di te. Archivio in progress di Testamenti Poetici*, 2013-2016, in *Una filantropia nuova. Economia, diritto e filosofia per una società digitale collaborativa*, Tricase, Libellula edizioni, 2017, pp. 269 ss.

⁴ ROSA STARTARI, ANTONIO GIUSEPPE CHIZZONITI, *Elena Pugliesi. Cosa vorresti lasciare di te, in Jus e(s)t Ars. Un itinerario tra arte e diritto*, Milano, EDUCatt editrice, 2018, p. 36: «La forma tecnologica appare richiesta ad substantiam, dato che, senza di essa, nessuna identificazione di identità sentimentali sarebbe possibile»

Ma è chiara la volontà di Antonio Fuccillo di riportare al centro la questione della libertà religiosa digitale (p. 48). Così la ricognizione delle tematiche che oramai popolano l'agire quotidiano del fedele digitale (uso delle app rituali e profilazione degli utenti, azione delle Chiese/Religioni virtuali e dei loro ministri di culto, pellegrinaggi virtuali, metavers(i) e regole di ingaggio religiose e civili, intelligenza artificiale ed identità religiosa, etc. (pp. 50 ss.) che nella vicenda pandemica hanno trovato un moltiplicatore spesso incontrollato e incontrollabile, con grande consapevolezza spingono l'autore ad una affermazione forte (e fortemente condivisibile): ricondurre nell'alveo della libertà religiosa tutte le espressioni virtuali della religiosità e della fede presenti nel web e in tutti i luoghi (o non luoghi) digitali immaginabili (p. 61). Con una precisazione di grande impatto circa l'esigenza che gli ordinamenti confessionali siano consapevoli della esigenza (e io aggiungerei necessità) di «produrre griglie normative» che provino a regolare questi ambiti destrutturati. Per Fuccillo il diritto religioso può contribuire con efficacia alla creazione di un codice etico percepito come tale dai fedeli utenti del web (p. 63). Un effetto questo, a mio parere, di importanza esiziale, peraltro tutto da esplorare alla luce della possibilità di configurare una sorta di «autonomia confessionale digitale».

Forte di queste molte domande, con una consequenzialità disarmante, nel secondo e conclusivo capitolo vengono messi a frutto le riflessioni e i copiosi *link* culturali e giuridici per approcciare concretamente uno spazio concreto e problematico della *web religion identity*: quello della vita eterna digitale e delle sue innumerevoli sfaccettature giuridiche (p. 79). Se il diritto ecclesiastico (*rectius*: diritto e religioni) ha già ampiamente esplorato temi correlati all'impatto del digitale e della società dei dati sul fenomeno religioso, e di cui viene ovviamente dato conto (pp. 84 ss.), come nel caso delle problematiche riconducibili al GDPR e alle identità religiose,⁵ sono certamente le provocazioni finali sulla «successione nel mondo digitale tra e-legacy e tradizione religiosa» a destare grande interesse. Giovanni Ziccardi bene aveva messo in evidenza qualche tempo fa come il tema della tecnologia spinta verso la garanzia dell'immortalità fosse orto frequentatissimo da parte della letteratura fantascientifica e in particolare di quella *cyberpunk*.⁶ Fuccillo, con il metodo proprio del giurista raffinato, ma che sa indagare la concretezza delle soluzioni, guarda ora alla questione della esigenza sempre più sentita non solo di preservare la personalità del defunto, ma di farlo rivivere «come una sorta di araba fenice» in una vita digitale. Il testamento, ben rimodulato con la sensibilità propria dello studioso del diritto della libertà religiosa, torna a ricoprire una funzione decisiva per una *perpetuatio memoriae* dei contenuti non patrimoniali.

Nella *Premessa* al già ricordato volume di Anna Gianfreda, nel segnalare quanto determinante fosse nello spazio dell'escatologia della gran parte delle religioni l'aspirazione all'immortalità,⁷ richiamavo Ubik, l'opera più iconica di Philip K. Dick circa l'alterità dimensionale tra vita e morte nella quale

il protagonista trapassato Gren Runciter, in un riallineamento tra i piani disallineati della vita e della morte, a rivendicare l'*ubiquity* – anzi la prevalenza – del/la suo/a stato/dimensione dichiarava: “voi siete tutti morti, io sono vivo” quasi ad affermare in questo contesto la decisività del punto di osservazione”.⁸

⁵ Per una ricognizione delle ultime questioni ved. GIULIA MAZZONI, *Le Autorizzazioni Generali al trattamento dei dati sensibili da parte delle confessioni religiose. Osservazioni alla luce delle recenti riforme in materia di privacy*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», Rivista telematica (www.statoechiese.it), 7, 2020, pp. 66 ss.

⁶ GIOVANNI ZICCARDI, *Il libro digitale dei morti. Memoria, lutto, eternità e oblio nell'era dei social network*, cit., pp. 189 ss. di grande interesse la riflessione proposta sull'immortalità tecnologica e sulla *digital preservation*. Più in generale cfr. STEVEN HROTIC, *Religion in Science Fiction: The Evolution of an Idea and the Extinction of a Genre*, London, Bloomsbury Academic, 2014; PAUL J. NAHIN, *Holy Sci-Fi! Where Science Fiction and Religion Intersect*, New York, Springer, 2014.

⁷ ANTONIO GIUSEPPE CHIZZONITI, *Premessa*, in ANNA GIANFREDA, *Tra terra e cielo. Libertà religiosa, riti funebri e spazi cimiteriali*, cit., pp. 13 ss. Sulla resurrezione della carne: SERGIO QUINZIO, *Mysterium iniquitatis*, Milano, Adelphi, 1995, pp. 46-47.

⁸ PHILIP KINDRED DICK, *Ubik*, Roma, Fanucci, 1996, la frase è riaffermata in più punti del romanzo, particolarmente efficace a p. 143 e poi in un dialogo a p. 210; sull'opera di Dick cfr. EMMANUEL CARRÈRE, *Io sono vivo, voi siete morti*, Milano, Adelphi, 1996.

Il punto di osservazione è qui quello del giurista serio, che prima e più che dare risposte, consapevole della necessità di stare un passo avanti, pone interrogativi.

La mia generazione si è abbeverata a quell'opera poetica di *perpetuatio memoriae* regalataci da Edgar Lee Master⁹ e poi in parte messa in musica da Nicola Piovani e cantata da Fabrizio de Andrè, oggi ci confrontiamo con forme e aspettative che sembravano riservate alla letteratura e che invece ci interrogano sul nostro essere fedeli/cittadini digitali.¹⁰ La lettura di saggi come quello proposto da Antonio Fuccillo aiuta a comprendere attraverso l'esercizio del dubbio la bellezza del pensare largo e di come la dimensione religiosa sia ancora capace di fertilizzare lo spazio del diritto (anche digitale). E se vogliamo regalarci una colonna sonora per la lettura di questo intrigante saggio: *Tron: Legacy* dei Daft Punk.¹¹

ANTONIO GIUSEPPE CHIZZONITI

antonio.chizzoniti@unicatt.it

Università Cattolica del Sacro Cuore, Italia

⁹ EDGARD LEE MASTERS, *Antologia di Spoon River*, Milano, Einaudi, 1947.

¹⁰ E per chi volesse fare uno *step* letterario in avanti consiglio la lettura di *Dormono sulla collina. Tra Masters e De Andrè*, a cura di Alessandro Napolitano e Fabio Aloisio, Torriglia (Ge), Kipple Officina Libraria, 2023, un'antologia di racconti di fantascienza tutta italiana nei quali si dà voce (*digital afterlife*) a quell'umanità trapassata che comunque continua a popolare il nostro vivere.

¹¹ https://open.spotify.com/album/oeTqkMKsd4x9c8t9cQiEOv?si=HZFIVkNzR3yGdWGV_xKOjA.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).
CURA EDITORIALE E REDAZIONALE DI
FABRIZIO SERRA E VALENTINA PAGNAN.

★

Dicembre 2023

(CZ 2 · FG 3)



© COPYRIGHT BY FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA

Per uso strettamente personale dell'autore. È proibita la riproduzione e la pubblicazione in open access.

For author's personal use only. Any copy or publication in open access is forbidden.