



diritto & religioni

Semestrale
Anno IX - n. 1-2014
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

17



LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE

Diritto e Religioni

Semestrale
Anno IX - n. 1-2014
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, A. Fucillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali

Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci
A. Bettetini, G. Lo Castro
M. d'Arienzo, V. Fronzoni,
A. Vincenzo
M. Jasonni, L. Musselli
G.J. Kaczyński, M. Pascali
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile

Giurisprudenza e legislazione costituzionale e comunitaria
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefani
L. Barbieri, Raffaele Santoro,
Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali
S. Testa Bappenheim
V. Maiello
A. Guarino

Parte III

SETTORI

Lecture, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

F. Petroncelli Hübler, M. Tedeschi

Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fucillo - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Ivàn Ibàn - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustin Motilla - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura.

Charles Péguy: un contributo insospettato al diritto canonico

DOMENICO BILOTTI

1. *Un pensatore “sconfessato”. Questioni problematiche sul crinale tra religione e politica*

Charles Péguy è pensatore complesso, irriducibile a gran parte delle categorie interpretative maturate nel corso del Novecento e, contemporaneamente, intellettuale di difficile lettura anche per i canoni più eclettici e interdisciplinari, in definizione soprattutto a partire dagli ultimi due decenni. Questo destino, se, in parte, appare comune a numerosi autori e studiosi, la cui attività si collochi tra la fine del XIX Secolo e l'inizio del XX, tra la crisi dello Stato liberale e l'insorgenza di gravi totalitarismi, è, in realtà, più problematico nei confronti dello scrittore francese. Nell'opera di Péguy, infatti, sono stati visti i semi del revanscismo francese, dell'aspirazione a un nazionalismo fortemente legato al concetto di patria, nonché la prospettiva di una valutazione dogmatica e assolutistica del fatto religioso e dell'adesione al Cristianesimo¹. Esattamente il contrario di quanto avvenuto mentre il pensatore francese era in vita, quando veniva stigmatizzato dai socialisti per le posizioni autonomistiche spesso assunte e non raramente contestato dagli intellettuali più vicini alle istanze di curia, per via di una forte critica al temporalismo e alle commistioni, reciprocamente interessate, tra la sfera religiosa e la sfera civile².

Ad introdurre un parziale tentativo di rivalutazione, negli ultimi anni,

¹ Sino a farne, quasi inspiegabilmente, un ispiratore della politica mussoliniana (cfr., al riguardo, ZEEV STERNHELL, *Nascita dell'ideologia fascista* (1989), trad. it. BCDE, Milano, 2008, p. 51) o, almeno indirettamente, di quella hitleriana (v. TZVETAN TODOROV, *Noi e gli altri* (1989), trad. it. Einaudi, Torino, 1991, p. 308).

² Sulla natura certamente non antireligiosa di questa critica, v. DANIEL HALÉVY, *Apologie pour notre passé*, in *Cahiers de la Quinzaine*, n. 10/1910, p. 7.

è stato lo storico e filosofo francese Alain Finkielkraut³. Va, però, notato come anche questa rivalutazione rischi di essere condotta secondo una particolare concezione politico-culturale, non meno restrittiva degli orientamenti avutisi precedentemente. Finkielkraut, infatti, nel vasto dibattito che sta interessando la Francia, in materia di multiculturalismo e di possibile rilevanza pubblica della dimensione religiosa, appare talvolta incline a posizioni conservative, anche dal punto di vista prettamente giuridico (come nella regolamentazione dei flussi migratori, nel trattamento delle minoranze etniche e sociali, nell'ambito, più ampio, dei rapporti tra religione e norme civili⁴). Converrà, allora, nel procedere a un'analisi del contributo di Péguy che possa rilevarsi appagante per la valutazione degli aspetti canonistici non occasionalmente presenti nelle opere a breve in commento, tornare più direttamente agli scritti del pensatore francese, mettendo, invece, tra parentesi le letture che abbiano inteso, volta per volta, ricondurli forzatamente alle categorie politiche di riferimento.

Ad avvalorare l'interesse per uno studio di questo tipo, intervengono le condizioni della regolamentazione ecclesiasticistica nel momento in cui Péguy è più direttamente esposto alle mutevoli fluttuazioni del dibattito europeo. Innanzitutto, in Francia, l'emanazione della Legge di Separazione del 1905 segna uno spartiacque evidente nella costruzione normativa del principio di laicità. Nella sua formulazione originaria più radicale, il principio di laicità, infatti, poggiandosi sull'interpretazione restrittiva di un criterio ordinamentale di separazione tra Stati (essenzialmente, gli stati nazionali) e Chiese (prima di tutto, la Chiesa cattolica, anche nelle sue diverse articolazioni nazionali⁵), è, in realtà, visto in modo ambiguo dagli stessi legislatori. La separazione non solo vale a distinguere nettamente una sfera di intervento religioso da una sfera di competenza civile, ma non secondariamente fornisce alla legislazione civile la facoltà di distinguere quale argomento ricada in ciascun ambito. Ciò avviene, lasciando, in definitiva, come organo attributivo di tali competenze, pur sempre un potere pubblico a stabilire dove

³ Si veda, appunto, ALAIN FINKIELKRAUT, *L'incontemporaneo. Péguy, lettore del mondo moderno* (1992), trad. it. Lindau, Torino, 2012.

⁴ In proposito, può essere di interesse richiamare STEFANO MONTEFIORI, *Finkielkraut: contro l'antirazzismo ideologico*, in <http://www.corriere.it>, 22 Luglio 2012, e VALERIO GOLETTI, *Alain Finkielkraut, chi è il filosofo "cattivista" che porta acqua al mulino di Marine le Pen*, in *Secolo d'Italia* (<http://www.secoloditalia.it>), 16 Ottobre 2013.

⁵ Una simile individuazione delle due soggettività in conflitto e reciproca tensione non ha perso la propria ragion d'essere nel corso del Novecento, anzi, si è, verosimilmente, riflessa nella qualificazione giuridica delle fonti che definivano il loro rapporto. Cfr., su questo tema, PIERO BELLINI, *Il Concordato: trattato internazionale o patto politico?*, Borla, Roma, 1978.

debba esaurirsi l'intervento ecclesiastico e con quali strumenti reprimerne le eventuali violazioni e gli "sviamenti" perpetrati.

Il dibattito, in Italia, nello stesso periodo, non è meno contraddittorio, nonostante la prospettiva "costituzionale" del Regno appaia significativamente diversa da quella francese. La legislazione liberale ha eroso in modo penetrante le acquisizioni patrimoniali (e non patrimoniali) della Chiesa⁶: agli inizi del secolo, la frattura non era affatto composta, ma gran parte della veemenza "eversiva" dei primi provvedimenti unitari aveva perso mordente. Ciò era, verosimilmente, dovuto all'insostenibilità di uno scontro permanente tra lo Stato e la Chiesa e alla progressiva marginalizzazione delle componenti parlamentari più marcatamente anticlericali. Parallelamente, la Chiesa di Roma andava rinunciando ai toni polemici e ultimativi, da scontro irriducibile, e risultava evidente quanto fosse stata sopravvalutata la capacità delle giovani istituzioni unitarie di eliminare o ridimensionare fortemente la portata e la precettività della cultura e degli orientamenti cattolici nel concreto svolgersi della vita sociale.

In entrambi i Paesi, all'opposto, potevano scorgersi i segnali di una radicalizzazione di alcune posizioni politiche. Esse, in qualche misura, possono pur prestarsi ad un giudizio storico condiviso, nel momento in cui si intenda notare come apparisse evidente una palese discrasia tra la formazione e i risultati degli amministratori dello Stato e le condizioni materiali delle masse, più toccate dalla sperequazione economica e dai provvedimenti ablativi resi dagli organi civili. In un simile contesto, le istanze propagandistiche più radicali preparavano la loro ascesa e iniziavano a manifestare la propria presa. Lo Stato ottocentesco, garante delle libertà negative e organo di tutela soprattutto per i sudditi proprietari e i soggetti civili più forti⁷, rivelava le

⁶ Sul bilancio, invero non sempre positivo, di questo attacco, cfr. ANTONINO MANTINEO, *Le confraternite: una tipica forma di associazione laicale*, Giappichelli, Torino, 2008, pp. 72-77; VALERIO TOZZI, *Storia e principi della disciplina giuridica civile del fenomeno religioso*, in ID, GIANFRANCO MACRÌ, MARCO PARISI, *Diritto civile e religioni*, Laterza, Roma-Bari, 2013, pp. 10-22; per profili comparatistici, v. anche JEAN-PIERRE MOISSET, *Storia del cattolicesimo* (2006), trad. it. Lindau, Torino, 2008, pp. 400-424. Sul progressivo distanziamento dai presupposti ideali che avrebbero, invece, suggerito un diverso tipo di politiche, cfr. l'opportuno quadro di insieme veicolato in MARIO TEDESCHI, *I cattolici e il Risorgimento*, in *Diritto e Religioni*, n. 1/2011, pp. 457-459.

⁷ A sostegno di questa opzione interpretativa, diffusamente accolta in dottrina, può essere significativo indicare, tra gli altri, FRANCESCO SAVERIO MERLINO, *Libertà e giustizia*, in ALDO VENTURINI, a cura di, *Il socialismo senza Marx. Studi e polemiche per una revisione della dottrina socialista (1897-1930)*, Boni, Bologna, 1974, pp. 111-115; GIOVANNI AMENDOLA, *Per una nuova democrazia* (1925), in ANTONIO CARIOTTI, a cura di, *In difesa dell'Italia liberale. Scritti e discorsi politici 1910-1925*, Liberal Libri, Firenze, 2001, pp. 203-214; GUIDO CALOGERO, *La giustizia e la libertà. Saggio sul liberalsocialismo nel Partito d'Azione (1943-1944)*, in THOMAS CASADEI, a cura di, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, Diabasis, Reggio Emilia, 2001, pp. 45-48.

proprie incongruenze e diveniva sistematico bersaglio di una generazione di intellettuali che ne intuivano il declino, favorendo quelle prospettive costituenti che avrebbero puntato, più che alla sua riforma, alla sua violenta sostituzione con regimi di ben altro tipo.

Anche nella sfera religiosa, le incognite erano probabilmente sottovalutate. In Péguy, ad esempio, vi è già la forte critica di un relativismo mondano e fiducioso nelle sorti del progresso scientifico, anche perché tale relativismo, secondo Péguy, non rappresenterebbe altro che un nuovo dogmatismo civile e culturale: la sostituzione dell'affidamento incondizionato verso le Scritture e chi era chiamato, con competenza esclusiva, ad interpretarle, con una fiducia, esattamente speculare e non questionabile, nelle acquisizioni scientifiche, comprovata dall'assenza di ogni radicamento concettuale della spiritualità e della religiosità. E Péguy è effettivamente in anticipo sui tempi, nel segnalare la drammatica impossibilità di una cultura illusoriamente "cartesiana" e scientifica a presentarsi alle masse come autosufficiente e prevalente su ogni istanza sociale. Ma è anche ingenuamente pronto a sovrastimare le forze del presunto "nemico": il positivismo e il modernismo non sembrano, visti ad oltre un secolo di distanza, un fenomeno di massa. Assai più spesso, si rivelano agli occhi dei posteri come la studiata posa intellettuale di una classe dirigente che assiste alla modificazione della propria legittimazione sostanziale. Con esiti assolutamente nefasti, tra la prima e la seconda metà del Novecento.

Nella generazione precedente, che non riuscì a contrastare le spinte destinate a deflagrare nello spazio di un ventennio, Péguy non figura certamente come un vittorioso, né, al di là dei giudizi di qualche critico, un intellettuale di grido. Molti suoi progetti editoriali sono naufragati. Alla pari di molti altri scrittori del periodo, infatti, Charles Péguy è impegnato in un'intensa attività di critica e divulgazione letteraria. Pubblica fogli di esegesi e di storia della letteratura, di costume. A prima vista, nessuna rivista che parli direttamente di diritto, politica o filosofia; tutte e tre le sfere ritornano, però, prepotentemente anche nei primi scritti e, proprio perché emergono nettamente le idee che in ciascun ambito connotano il pensiero dell'Autore, è facile intuire come l'attenzione all'opera di Péguy sia essenzialmente stata quella di una critica abituata a canoni di più facile leggibilità e di minore complessità. In altre parole, più incline a valutare le tracce di riconoscibili percorsi intellettuali, assimilabili ai filoni già sperimentati. Anche all'inizio del Novecento, nella scia politico-letteraria della *belle époque*, la tensione presente nel linguaggio di Péguy, da uomo di cultura come da militante politico, appare dissonante rispetto ai temi del positivismo e all'incrollabile fiducia nelle sorti del progresso, manifestata dagli ambienti socialisti. Il fondatore della sfortu-

nata libreria *Bellais*, nel quartiere della Sorbona (luogo d'elezione per le due tendenze prima ricordate⁸), e l'inflessibile e frenetico animatore dei *Cahiers de la Quinzaine* non sono personaggi diversi dall'intellettuale sofferto e inquieto che si avvicina al Cattolicesimo, proprio mentre in Francia si adotta, con qualche entusiasmo ingiustificato, la Legge di Separazione. La conseguente risposta degli ambienti curiali, più che propendere all'introspezione e alla spiritualità, sembra, ancora una volta, affidarsi alle resistenze della gerarchia e alla tenace amministrazione di quanto resta del temporalismo. Tra le immagini che connotano la politica ecclesiastica francese, agli inizi del secolo, nella memoria dei posteri, può ricordarsi la visita del Presidente Loubet a Roma, il primo capo di uno stato cattolico a giungere nell'Urbe, dopo l'insorgenza della "questione romana", nonostante l'intransigente opposizione di Pio X⁹. Data allo stesso periodo la dura polemica sulla legge del 1905 da parte di Adrien de Mun, fermo accusatore di Dreyfus e sostenitore di un Cattolicesimo sociale non ostile alla monarchia¹⁰. Contraddistingue questo passaggio storico pure l'ideologia giurisdizionalista della sinistra radicale, che sin dal 1901 cercava di limitare l'associazionismo religiosamente connotato (si guardi, stavolta, alla polemica tra Louis Charbonneau-Lassay ed Émile Combes, presidente della Sinistra Democratica anche dopo la fine della guerra). Non è data la medesima rilevanza, nelle cronache dei contemporanei e nei riflessi che giungono sino ai giorni nostri, al travaglio interiore di Charles Péguy: questi non formalizza proposte di legge a favore delle congregazioni maggiormente represses dalla legislazione francese; non mette a punto una dottrina della laicità in grado di resistere alle accuse di intransigenza e indifferentismo; pochi lodano il suo sfortunato impegno nel circuito delle riviste letterarie. Eppure, l'improvvisa morte di Péguy sul fronte non è meno indicativa della lunga esperienza parlamentare di Combes: si è conclusa definitivamente una stagione della politica legislativa francese; i contendenti di circa un cinquantennio, la sinistra laica e la reazione cattolica (sia

⁸ Per una ricostruzione critica del clima culturale francese, e segnatamente parigino, v. BERNARD-HENRI LÉVY, *L'ideologia francese* (1980), trad. it. Spirali, Milano, 1981, nonché, più analiticamente e meno polemicamente, ID., *Il secolo di Sartre. L'uomo, il pensiero, l'impegno* (2000), trad. it. il Saggiatore, Milano, 2004. Nonostante quanto sostenuto in BERNARD-HENRI LÉVY, *L'ideologia*, cit., pp. 99-107, in aperta contraddizione con l'opera di Finkielkraut, il pensatore francese è con quest'ultimo tra i fondatori dell'*Institute for Levinasian Studies* (una possibile rilettura del contributo fornito da Emmanuel Lévinas alla teoria del diritto e al diritto canonico può rinvenirsi in ITALO MANCINI, *Negativismo giuridico*, Quattro Venti, Urbino, 1981, pp. 22-23).

⁹ Sull'operato di Pio X, di là dalla rilevanza simbolica dell'episodio, pur largamente riconosciuta, cfr. ARTURO CATTANEO, a cura di, *L'eredità giuridica di San Pio X*, Marcianum, Venezia, 2006.

¹⁰ Di posizioni similari riesce adeguatamente a dar conto ZEEV STERNHELL, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Complexe, Paris, 1970.

di stampo repubblicano che di orientamento monarchico), hanno esaurito la propria parabola e le rispettive argomentazioni. Se avesse fatto breccia un discorso radicalmente alternativo, quale quello di Péguy, nato sotto l'egida del pensiero laico-socialista e ben presto strumentalizzato dai nazionalisti e dai clericali, probabilmente l'esito non sarebbe stato quello di una anticipata e più proficua conciliazione tra Stato e Chiesa, ma nemmeno l'onta della Repubblica di Vichy¹¹. La stessa che, col motto di *travail, famille, Patrie*, pretendeva di coniugare coattivamente -di assoggettare- tutte le identità politiche della tradizione francese, dalla Rivoluzione in poi.

È, inoltre, illusorio pretendere di isolare due periodi nella produzione letteraria di Péguy. Talora si considera, come probabile punto di rottura, l'adesione al Cattolicesimo (la maggior parte della dottrina segnala questa possibile svolta). Altri, come Finkielkraut¹², pretenderebbero di segnalare agli stessi fini l'incondizionato sostegno alla causa della guerra mondiale, contro l'ambigua posizione del Partito Socialista. A volte, forse più opportunamente, si ritiene che un punto di svolta sia stato costituito dal muovere dagli originari interessi letterari alla prosa politica. Il discorso non convince, però, non appena si consideri che anche in questa presunta seconda fase non mancano episodi di lirismo, sia pure declinati secondo una sensibilità misticistica, non del tutto estranea a quegli orientamenti culturali che fanno prevalere nell'ordinamento canonico le componenti teologiche su quelle prettamente giuridiche.

Non resta che propendere, allora, per un approccio prudentemente olistico al pensiero di Péguy. Tale approccio, individuando una integrità di fondo nell'opera dell'Autore considerato, soprattutto in riferimento alle posizioni in materia di rapporti tra lo Stato e la Chiesa, non mancherà di sottolineare, però, le contraddizioni che, comunque sia, permangono nel pensiero di Péguy, prestando il fianco alle più varie e fuorvianti interpretazioni postume.

Semmai, l'occasione dovrebbe essere propizia per avanzare una rivalutazione dei legami tra le dottrine giuridiche e politiche di ispirazione socialista e il lascito della cultura cristiana, nell'anelito che essa esprime verso istanze di giustizia sostanziale. Alla stessa stregua, sarebbe improprio omettere dall'analisi un profilo altrettanto problematico, che vale a controbilanciare

¹¹ Adesivamente a tale prospettazione, v. LOUIS PARROT, *L'intelligence en guerre*, Le Castor Astral, Paris, 1990, p. 28; per una consolidata lettura di segno opposto, v. GEORGE BERNANOS, *Son heure sonnera*, in *Esprit*, Agosto-Settembre 1964, p. 440.

¹² Al punto che il polemico saggista, morto all'inizio della prima battaglia della Marna, vedrebbe, nella corsa alle armi e nella propaganda prebellica, *l'ebbrezza patriottica* prevalere sulla propria consueta *lucidità*; questo, almeno, è l'avviso veicolato in ALAIN FINKIELKRAUT, *L'incontemporaneo*, cit., p. 93.

quelle teorie che vedrebbero una troppo evidente congruenza tra la metodologia originaria del marxismo e la posizione evangelica nei confronti degli umili e degli oppressi. Difatti, se pure i profili di contatto, non occasionalmente segnalati dallo stesso Péguy, non mancano e valgono a mantenere l'opportunità di una comparazione critica¹³, è anche vero che le organizzazioni ufficiali del movimento operaio, soprattutto quelle attive tra la seconda metà dell'Ottocento e la prima del Novecento, si risolveranno spesso in toni propagandistici gratuitamente anticlericali¹⁴, in forme di sottovalutazione sistematica dell'appartenenza religiosa nella formazione della persona e in proposte di regolamentazione costituzionale del fenomeno religioso, ora volte a una rigida separazione (di difficile concretizzazione materiale, ma questo è dato che sfuggì a quella generazione di militanti politici), ora fortemente repressive nei confronti del fenomeno associativo religiosamente connotato.

Quanto al primo profilo individuato, inoltre, sui possibili rapporti tra l'assiologia cristiana e l'adesione di massa alle dottrine marxiane¹⁵, la lettura suggerita dal Péguy introdurrebbe un argomento tendenzialmente omesso nella critica più recente, ma non destituito di fondamento. Entrambi i sistemi valoriali, quello religioso e quello politico, nella percezione di chi li pratica, si rivolgono alla speranza di un avvenire, diametralmente opposto alle regole che giustificano i rapporti presenti di assoggettamento e subordinazione. Ad avviso di Péguy, il rischio di un'interpretazione siffatta è costituito dalla produzione di un senso comune disancorato (Péguy dice "disincarnato"¹⁶) dal reale, perché proiettato non all'esperienza e alle sue condizioni di modificabilità, ma all'evidenza di una dimensione successiva, la cui affermazione è desunta in via dogmatica, come ineluttabile, a prescin-

¹³ La più accreditata esposizione, circa l'idea di una proficua comparazione tra i due sistemi valoriali, è probabilmente dovuta a ENRIQUE DUSSEL, *From Fraternity to Solidarity: Towards a Politics of Liberation*, in *Journal of Social Philosophy*, n. 1/2007, pp. 73-92. Pur non arrivando a teorizzare il possibile superamento della distinzione, appartiene a un consimile orientamento teorico LEONARDO BOFF, *Option for the Poor: Challenge to the Rich Countries*, T&T Dark, Edinburgh, 1986.

¹⁴ Per un lungo tratto della propria parabola, la propaganda anticlericale sembra unire radicalismo socialista e liberalismo politico, tuttavia conservando un seguito progressivamente minoritario. Cfr., al riguardo, MASSIMO TEODORI, *Risorgimento laico. Gli inganni clericali sull'unità d'Italia*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2011, pp. 37-78. Non appare casuale, allora, che la storiografia più accreditata segnali altro tipo di divergenze politiche, alla base della crisi delle organizzazioni socialiste, riscontratasi all'esito di entrambi gli eventi bellici mondiali. In tali termini, v., per tutti, FEDERICO CHABOD, *L'Italia contemporanea (1918-1948)* (1961), Einaudi, Torino, 2002, pp. 150-152.

¹⁵ Prova ad impostare la questione, in termini maggiormente innovativi, FABRICE HADJADJ, *Salvezza e povertà*, in *Avvenire*, 2 Dicembre 2013.

¹⁶ Tale scelta terminologica è, del resto, debitamente approfondita in CHARLES PÉGUY, *Véronique. Dialogo della storia e dell'anima carnale* (post. 1972), trad. it. Piemme, Casale Monferrato, 2002, p. 97.

dere da ogni consuetudine sociale e da ogni volontà individuale¹⁷. Questo approccio è maggiormente giustificabile nelle credenze religiose: esse ambiscono naturalmente a proporre all'uomo una lettura dell'esistente che dica anche cosa attenda l'umanità oltre i confini della vita terrena. E questo è un punto di partenza profondamente diverso dalla promessa del "sol dell'Avvenire" della tradizione socialista maggioritaria, perché il messaggio religioso vale a tratteggiare una dimensione ultra-terrena per l'umanità, all'esito dell'esistenza terrena, appunto, di ciascun singolo individuo. La prospettiva socialista, all'opposto, sembra allo stesso Péguy rischiare di promettere un avvenire del tutto indipendente dall'esistenza di ciascuno: l'affermazione di un regime dei rapporti civili e giuridici fortemente impositivo e organicista, che prescinde dai mezzi adottati, dagli strumenti, dalle contingenze (e anche dalle vittime) verificatesi sulla strada del suo perseguimento.

Non appare, perciò, una conseguenza imprevedibile la disciplina giuridica del fatto religioso che i regimi socialisti del primo Novecento hanno inteso emanare, in via costituzionale o legislativa. La religione diviene, forzando la stessa interpretazione marxiana, la forma di un assoggettamento che si basa sull'accettazione coattiva dello stato di cose presente. Proprio per tali ragioni, reprimerla e combattere l'eventualità di una sua riorganizzazione, come agenzia di formazione, sembrano veri e propri "imperativi rivoluzionari". Péguy, nel condurre questa critica, fortemente anticipatrice dei sistemi giuridici influenzati dall'esperienza sovietica, non riesce, però, a far lumeggiare una fondamentale differenza tra gli ordinamenti che imporrebbero una condotta e una coscienza fortemente ateistica ai propri appartenenti (esercitando, nei fatti, un inverso e altrettanto grave assolutismo religioso) e quelli che mirano a garantire le condizioni di neutralità delle proprie istituzioni giuridiche¹⁸.

Sia pure non direttamente coinvolto nel più ampio dibattito parlamentare e intellettuale, in occasione della Legge del 1905, Péguy omette di considerare un aspetto importante, che potrebbe essere fondativo di una storiografia odierna più articolata: in quella legge le ragioni di insoddisfazione, sul piano formale come su quello eminentemente politico (la cristallizzazione di una legislazione eversiva di tipo liberale), non appaiono di poco momento; tuttavia, essa sembra dar conto di una necessaria attuazione, sul piano legi-

¹⁷ Contro tale prospettazione, Péguy perfeziona la nozione di una spiritualità *adagiata nel letto da campo della temporalità*. Cfr. CHARLES PÉGUY, *Il denaro continuazione*, in *La nostra gioventù* (1910), trad. it. Utet, Torino, 1972, p. 399.

¹⁸ Su questa seconda opzione, può ritenersi "schierato" il Separatismo storico. Cfr. MARIO TEDESCHI, *Cavour e la questione romana (1860-1861)*, Giuffrè, Milano, 1978, p. 53.

slativo ordinario, dei dettami costituzionali. Più che lo strumento normativo, o almeno uno dei suoi intenti dichiarati -la protezione delle istituzioni giuridiche civili dalle indebite ingerenze di tipo confessionale-, a divenire oggetto di critica sarebbe dovuta essere la misura puntuale di questa *ratio legis*, tanto nel suo contenuto letterale, quanto nei suoi effetti sostanziali.

Non è dato sapere se il legislatore francese avrebbe mosso nella medesima direzione, se non vi fosse stato l'incompiuto paradigma della legislazione unilaterale italiana nei decenni precedenti (come la Legge delle Guarentigie, mai accolta dalla controparte confessionale, proprio perché unilaterale¹⁹).

Péguy si sentiva a disagio anche nel rapporto che le gerarchie intesero perseguire nei confronti del movimento operaio e dei suoi più immediati antecedenti storici, come il radicalismo. Due esempi pare valgano a corroborare il ragionamento. Nel secolo precedente, l'enciclica *Mirari Vos* di Gregorio XVI costituì un fortissimo attacco al Cattolicesimo liberale²⁰, che andava espandendosi nell'élite intellettuale parigina, contestandone la deriva modernista e l'infatuazione verso i tradizionali capisaldi della cultura illuminista (libertà di stampa, libertà religiosa, libertà dell'istruzione). E Péguy criticava aspramente i seguaci di un ammodernamento radicale delle istituzioni giuridiche -soprattutto quando tale cambiamento si presentava radicale nelle forme, ma vacuo nei valori di riferimento e nei risultati.

All'opposto, non mancava di ritenere la Chiesa del *Sillabo* una struttura gerarchica, protesa alla sola difesa delle proprie prerogative e intenzionata a condannare ogni forma di divergenza dalla propria dottrina, in special modo se proposta dai propri stessi fedeli²¹.

¹⁹ Sin dalla formazione del Regno unitario, tuttavia, più che dell'unilateralismo, come modalità di produzione del diritto, la Chiesa aveva dimostrato di avere timore del suo contenuto dispositivo. In tali termini, v., tra gli altri, VINCENZO DEL GIUDICE, *La questione romana e i rapporti tra Stato e Chiesa fino alla Conciliazione. Con considerazioni sui Patti Lateranensi e sull'art. 7 della Costituzione Repubblicana*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1947, p. 57; ANDREA PIOLA, *La questione romana nella storia e nel diritto. Da Cavour al Trattato del Laterano*, Giuffrè, Milano, 1969, *passim*.

²⁰ L'enciclica prendeva di mira per intero il programma cattolico-liberale della rivista francese *L'Avenir*. Sui profili che riguardavano la contrarietà al principio di separazione tra Stato e Chiesa, cfr. LUCIANO MALUSA, *Le cinque piaghe della santa Chiesa di Antonio Rosmini*, JacaBook, Milano, 1998, pp. 16-17; sulla risoluta opposizione del Magistero a qualunque ipotesi riformatrice, v., tra gli altri, il volume collettaneo FULVIO DE GIORGI, MASSIMO MARCOCCHI, a cura di, *Il "gran disegno" di Rosmini. Origine, fortuna e profezia delle "Cinque piaghe della santa Chiesa"*, Vita e Pensiero, Milano, 1999; per alcuni aspetti, riguardanti anche il rapporto con la Santa Sede, da parte di comunità cattoliche non italiane, di interesse JOHN WITTE JR., *God's Joust, God's Justice: Law and Religion in Western Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids, 2006, pp. 232-233.

²¹ La più accreditata storiografia tenderebbe a confermare le criticità complessivamente poste a carico del Pontificato di Pio IX. Un'analisi più dettagliata può agevolmente rinvenirsi in GIOVANNI SPADOLINI, *Cattolicesimo e Risorgimento: con la "Storia del Sillabo"*, Le Monnier, Firenze, 1986. Un simile orientamento storiografico troverebbe, per altro verso, precise conferme sul piano teologico

Quando inizia la parabola intellettuale di Péguy, i tempi sono già (ulteriormente) cambiati. Comunque la si interpreti, se in direzione di una modernizzazione ecclesiale o nell'ottica di contenere il fermento delle masse, la *Rerum Novarum* di Leone XIII²², nel 1891, fissa una dottrina sociale della Chiesa, che si sforza di superare l'elitismo e l'intransigenza del Concilio Vaticano I²³. Circa la mutevolezza di questi equilibri, di assoluto interesse anche per il giurista di oggi, Péguy non pare preoccuparsi: sono articolazioni, rappresentazioni, della dottrina, nelle forme anguste di una modernità che ragiona per concettualizzazioni astruse. Preferisce di gran lunga concentrarsi sulla perdita di senso dei legami della solidarietà sociale, questa, sì, grave ipoteca a danno della condizione dei disagiati e degli oppressi.

2. Un'idea della famiglia e della genitorialità

C'è, verosimilmente, un intento provocatorio nei confronti della retorica coloniale dell'avventura e della sorpresa, quando Péguy rigetta l'idea che il vero "temerario" della civiltà moderna possa essere lo scopritore di terre esotiche, il bandito di strada o l'esperto capitano di mare, sottolineando come tale ruolo debba, invece, spettare al padre di famiglia, uomo perennemente affaccendato con risorse proprie a risolvere problemi e preoccupa-

e giuridico in NORMAN TANNER, *La riforma della curia romana nella storia*, in *Concilium*, n. 5/2013, pp. 35-40.

²² Nel cogliere questo passaggio, resta di fondamentale importanza ARTURO CARLO JEMOLO, *Chiesa e Stato negli ultimi cento anni*, ed. riv. e ampl., Einaudi, Torino, 1963, p. 271: "a metà strada tra il pontificato religioso e quello politico può collocarsi la posizione assunta dal papa nel campo sociale, culminante con la troppo celebrata enciclica *Rerum Novarum*. Solo l'apologetica può scorgere qui l'indicazione di vie nuove od una risoluzione, fosse pure teorica, dei problemi assillanti che la fine dell'Ottocento poneva nella loro cruda luce, e ch'era agevole prevedere avrebbero dominato tutto il secolo a venire. Il reale merito della politica pontificia consiste nel non aver lasciato senza un complemento le nette postazioni antisocialiste del *Sillabo*, nell'aver affermato contro i liberisti che il lavoro umano non è una merce che debba sottostare alla legge della domanda e dell'offerta, nell'aver dato una consacrazione ed una riduzione ad unità teorica alle molteplici iniziative che oltralpe figure eminenti del clero avevano assunto per venire incontro alle aspirazioni delle classi povere, per sottrarre le rivendicazioni operaie ad un monopolio socialista; nell'aver così smentito l'affermazione anticlericale, della Chiesa che sta sempre col ricco, di aver riaffermato il compito della Chiesa di tutrice della giustizia e di protettrice del povero, di aver lanciato verso l'avvenire una passerella, che avrebbe consentito il formarsi di una democrazia cristiana, e reso poi possibile ai cattolici di collaborare all'organizzazione delle classi operaie e dei contadini nelle loro rivendicazioni contro industriali e proprietari".

²³ Anche perché la dichiarata congruenza del percorso, che dal Concilio di Trento giunge sino al Concilio Vaticano I, rende possibile, anche sul piano giuridico e amministrativo, la riproduzione di strutture ecclesiastiche fortemente accentrate, come può diffusamente riconoscersi in THOMAS J. REESE, *Inside the Vatican. The Politics and Organization of the Catholic Church*, Harvard University Press, Cambridge-London, 1996, *passim*.

zioni altrui. Eppure quella provocazione non pare risolversi affatto in una acritica esaltazione delle antiche radici familistiche e patriarcali del diritto privato europeo²⁴. Il “padre di famiglia”, tratteggiato da Péguy, non è il risultato teorico, nella società industriale, del *pater familias* della tradizione romanistica. Il *pater familias*, per altro verso, appare nella dottrina più accreditata come un soggetto di diritto che, dal punto di vista dell'autorevolezza consuetudinaria e della concreta disciplina “normativa” riferitagli, governa nel recinto della sua *familia*, in una posizione assolutamente sovra-ordinata. Il paradigma individuato da Péguy, al di là di alcune affinità sociali, non sembra troppo simile al “padre di famiglia” della legislazione codicistica italiana: alla nozione di “potestà” si sostituisce, in Péguy, quella di “responsabilità”, intesa come fatica materiale, travaglio interiore e progressiva dimenticanza delle proprie libertà e dei propri interessi, al di fuori degli affetti domestici. Nella codificazione italiana, che molto deve all'impostazione di quella francese e tedesca, persino negli statuti familiari, si fa largo una visione organicistica del diritto di famiglia, nel percorso di formazione dell'individuo. Questo ruolo perde, nei decenni, parte della propria precettività e della propria carica impositiva, ma non esclude, ad esempio, una posizione decisamente dirimente, rispetto a quella del coniuge di sesso femminile, e non si smarriscono alcuni dei tratti della tradizione romanista, soprattutto nel rapporto con la prole.

Non così per il padre, come figura paradigmatica individuata da Péguy. Per quanto delineata ben prima della promulgazione del vigente *Codex iuris canonici* (e anche prima della codificazione canonistica del 1917²⁵), tale figura, però, presenta non poche similitudini concettuali con l'accezione di genitorialità emergente nel diritto ecclesiale²⁶, nella dimensione relazionale con gli altri membri della comunità familiare e nella predisposizione di un

²⁴ Sulla cui critica, pur rinvenendone gli effetti negativi anche nei vigenti ordinamenti giuridici, può vedersi CESARE SALVI, *La famiglia tra neogiuridismo e positivismo giuridico*, Paper del Seminario, 15 Marzo 2007, Altana di Palazzo Strozzi (Fi), in <http://www.astrid-online.it>.

²⁵ La codificazione del 1917, è bene ricordare, conservava un'organizzazione redazionale di tipo prettamente funzionale. Simile struttura risultava dalla suddivisione delle norme in cinque libri (*Normae generales; De personis; De rebus; De processibus; De delictis et poenis*) e mal si prestava a rappresentare quelle istanze non esclusivamente normativistiche, che meglio risultano tutelate e disciplinate nel *Codex* del 1983 -non a caso, di maggiore brevità, quanto alle statuizioni contenute nei diversi canoni, e ordinato in un maggior numero di libri (sette), secondo una suddivisione non rigidamente tematica e formalistica degli aspetti, volta per volta, disciplinati.

²⁶ Anche perché tale statuto genitoriale-educativo non andrebbe rinvenuto in un'unica disposizione testuale, ma dal complesso raccordo di più norme, tra le quali meriterebbero di essere segnalate quelle contenute nei cann. 226, § 2 (in materia di educazione cristiana e dottrina della Chiesa), 774, § 2 (catechesi), 793 (educazione cattolica), 835, § 4 (funzione di santificare dei genitori).

atteggiamento di favore, nel testo legislativo, verso gli obblighi di tutela, cura e, appunto, “responsabilità”, che la connotano o dovrebbero connotarla.

Sembra decisivo, nello statuto di genitorialità descritto da Péguy, il tratto caratteristico di un uomo costantemente proteso a prodigarsi per la prole e per il nucleo familiare generalmente inteso. Ci appare, forse, come un limite, nella costruzione di Péguy, l’omissione del richiamo alla figura femminile²⁷, nella precipua condivisione di un compito così gravoso, non soltanto per il rispettivo ambito familiare, quanto piuttosto per l’umanità nel suo insieme. Non si profila un’accezione teologicamente orientata dei *bona matrimonii*, anche perché le preoccupazioni del *pater* di Péguy sono incessantemente, ma genericamente, rivolte all’ancora indistinto novero di soggetti che su di lui fanno leva per poter vivere.

La concezione di famiglia che ne emerge è quella, effettivamente, di comunità fondamentale ed emblematica del genere umano, ma è un punto di partenza limitato. Tutte le Costituzioni nazionali, soprattutto quelle entrate in vigore dopo il 1945, quando una parte delle contraddizioni rilevate da Péguy, in merito alla modernità, è stata risolta e un’altra parte ne è uscita drammaticamente aggravata, tendono a riconoscere la tutela delle relazioni familiari²⁸, sia da una marcata ingerenza statale che da un’aperta indifferenza dei poteri civili rispetto ai suoi destini.

Proprio gli argomenti sviluppati da Péguy sulla dimensione familiare rendono quanto mai improbabile pretendere di isolare, in autori similari, gli ambiti in cui prevalga la visione fortemente comunitaristica delle relazioni sociali, rispetto alla componente più propriamente personalistica. La famiglia, in quanto comunità umana, infatti, non è frequentemente presa in considerazione, come istituzione che per se stessa debba avere maggiore forza o maggiore autorevolezza delle valutazioni di un suo singolo membro. Semmai, la famiglia appare, in Péguy, quale la prima stabile aggregazione umana, entro cui l’individuo viene alla luce e può dare il via alla propria ricerca personale. In questo senso, grava sulla famiglia una specie di *mu-*

²⁷ L’assenza di una maggiore concettualizzazione non pone Péguy al di fuori di una tradizione di studiosi cristiani che, a prescindere da un particolare impegno sulle “questioni di genere”, non ha, per ciò solo, avallato tendenze misogine, pur presenti nel contesto socio-culturale di riferimento. Sull’interpretazione giuridico-canonica della diversità dei generi, v. ANDREA ZANOTTI, *Il matrimonio nell’età della tecnica*, Giappichelli, Torino, 2007, pp. 8-11.

²⁸ Anche tale dato potrebbe apparire influenzato da una previa valutazione giuridico-religiosa, come si osserva in RINALDO BERTOLINO, *Matrimonio canonico e bonum coniugum. Per una lettura personalistica del matrimonio cristiano*, Giappichelli, Torino, 1995. Per una visione che più si avvicini alla scelta ordinamentale italiana, anche in rapporto agli altri modelli costituzionali (e codicistici) europei, cfr. ROBERTO AMAGLIANI, *Autonomia privata e diritto di famiglia*, Giappichelli, Torino, 2005.

nus docendi, non istituzionalizzato quanto quello ecclesiastico²⁹, ma forse proprio per questo ancor più importante, in quanto non esigibile, né definibile, sulla base di argomentazioni normative, e contemporaneamente necessario allo svolgimento dell'esistenza umana nel mondo. Tale prospettiva riesce a dimostrarsi in consonanza con alcuni studiosi di profondo impatto, nel corrente, e mai davvero sopito, dibattito tra *liberal* e *communitarians*³⁰. Tra essi, si ricorderà Charles Taylor, che pone a fondamento della propria costruzione teorica proprio l'appartenenza, che non fa dell'individuo il soggetto agente, che sceglie di per sé ciò che ritiene preferibile, ma il membro di una comunità che preesiste alla sua stessa esistenza³¹. Nella trasmissione semantica e gnoseologica, che si realizza tra generazioni, non è difficile riconoscere, per altro verso, alcuni segni dell'elaborazione canonistica sui concetti (normativamente accolti, in un ordinamento elastico, quale quello canonico) di tradizione e consuetudine. La consuetudine e, soprattutto, la tradizione sono concetti che richiamano una continua trasmissione di prassi, all'interno della quale si propone il tema della libertà individuale, pur riconducendolo alle sfere d'azione, in senso giuridico, che sono approntate ancor prima che l'individuo stesso scelga di esercitare compiutamente la propria libertà. La famiglia, in Péguy, è anche luogo di queste tensioni dialettiche, ma nella rilettura dello studioso francese gli aspetti positivi prevalgono su quelli negativi (perciò, è difficile scorgere in Péguy, almeno in materia di educazione familiare, l'anticipazione di temi propriamente psicanalitici, che invece possono essere più facilmente annotati quando lo studioso si misuri coi rapporti tra il singolo e l'Assoluto³²).

²⁹ Il *munus docendi* non sfugge, però, nella sua concretizzazione materiale, al rapporto con le contingenze storiche e con le difficoltà che ne derivano. Difendendo l'integrità di tale *munus*, anche in circostanze siffatte, v. GERALDINA BONI, *Dalla rinascita del paganesimo antico alla democrazia totalitaria della comunicazione: la Chiesa sulla frontiera del cyberspazio*, in EAD, ANDREA ZANOTTI, *La Chiesa tra nuovo paganesimo e oblio. Un ritorno alle origini per il diritto canonico del terzo millennio?*, Giappichelli, Torino, 2012, p. 53.

³⁰ Per ripercorrere le tappe più significative del dibattito dottrinale, v. ELENA PARIOTTI, *Individuo, comunità, diritti tra liberalismo, comunitarismo ed ermeneutica*, Giappichelli, Torino, 1997; FRANCESCO TOSCANO, *Liberalismo e comunitarismo come strutture problematiche dialogiche dell'interculturalità*, Aracne, Roma, 2009; EDOARDO DIENI, *Il diritto come "cura". Suggestioni dall'esperienza canonistica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (<http://www.statochiese.it>), Giugno 2007, pp. 45-46.

³¹ Si veda, sulla nozione di appartenenza, CHARLES TAYLOR, *Il disagio della modernità* (1991), trad. it. Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 9-10 (richiamando HANNAH ARENDT, *Vita attiva* (1959), trad. it. Bompiani, Milano, 1964, p. 101), e, sull'istituzione familiare, *ivi*, pp. 51-64. Differentemente da simili prospettazioni, almeno quanto alle libertà ancora da attribuire alla condizione femminile, v. SUSAN MOLLER OKIN, *Diritti delle donne e multiculturalismo* (1999), trad. it. Raffaello Cortina, Milano, 2007, nonché MARTHA CRAVEN NUSSBAUM, *Diventare persone* (2000), trad. it. il Mulino, Bologna, 2001, p. 313.

³² Sia pure introducendo elementi di scetticismo, nei confronti delle suggestioni psicanalitiche (e,

La concezione di famiglia non appare contraddittoria rispetto all'accezione di *pater*, poc' anzi chiarita. Pur con tutte le sue tribolazioni, infatti, il *pater* di Péguy è collocato all'interno di questo sistema, di cui è, in qualche misura, il responsabile, appunto, il reggitore, l'anello che consente a quel sistema di funzionare. Gli ordinamenti laico-civili, che, in realtà, avevano accolto come fondative istanze similari, hanno in larga misura smarrito una concettualizzazione di questo tipo, concentrandosi piuttosto su nozioni non del tutto sovrapponibili, quali quella della "potestà genitoriale"³³. Essa non perde, del tutto, la propria configurazione a metà strada il dovere di cura e l'attribuzione di alcuni diritti, tipicamente propri di chi eserciti detta potestà, ma il criterio dell'imputazione giuridica appare troppo stretto per potere dar conto della pur contestatissima drammaticità che Péguy imprime alla figura paterna. Ben altro discorso, probabilmente, riscontrare se da tali coordinate (l'esaltazione della mitezza e del travaglio interiore del *pater*; la natura comunitaristica, in senso positivo, dell'integrità familiare) possa, poi, ricavarsi uno statuto giuridico speciale o anche solo una petizione di principio, particolarmente forte, nei confronti dei minori e della loro tutela nel sistema sociale. Il contributo propriamente sussidiario di un sistema di istruzione, erogato da agenzie formative già esistenti, sembra ricombinarsi al ruolo tipicamente familiare, nell'assolvimento di questi obblighi di garanzia e di protezione.

L'istruzione diviene, allora, oltre che "istanza di liberazione", cioè rappresentazione di un'esigenza conoscitiva che riguarda la persona, un valore in se stesso, molto diverso dall'apprendimento della tecnica come modalità di riproduzione di un indiscusso primato della scienza su ogni aspetto del vivere. Semmai, l'istruzione si rivela come canale preferenziale per la trasmissione di un *corpus* (culturale e, perciò, anche normativo, precettistico). Quando il discente impara e comprende queste nozioni, soltanto quando davvero le impari e si sforzi di comprenderle, può rielaborarle conformemente alle proprie inclinazioni e ai propri moti interiori. In assenza dell'effettività di tale trasmissione, il rischio è quello di frantumare il legame fondamentale della socialità umana. Come può rilevarsi, pur essendo stato un critico attento dell'eccessivo clericalismo che talvolta connotò il sistema dell'istruzione confessionale, Péguy, su questo specifico punto, sembra concorde con la po-

in realtà, avverso ogni materia riguardante un astratto e preventivo controllo delle facoltà e delle esperienze umane), v. anche CHARLES PÉGUY, *Il portico del mistero della seconda virtù* (1912), trad. it. in *I misteri*, Jaca Book, Milano, 2010, pp. 232-234.

³³ Su tale nozione, invero non sempre appagante per la stessa dottrina laico-civile, può rinviarsi a FRANCESCO GAZZONI, *Manuale di diritto privato*, XV ed. agg., ESI, Napoli, 2011, pp. 133-135.

sizione assunta nel vigente Catechismo della Chiesa cattolica³⁴. Così attento alla “carnalità” dell’esperienza di ciascuno (di ciascun corpo, di ciascuna esperienza), Péguy non riesce, però, a superare una critica, paradossalmente mai davvero postagli dai suoi stessi detrattori: se l’elaborazione dell’apprendimento è soltanto postuma e non contestuale all’apprendimento medesimo, quale spazio può davvero ritagliarsi per l’autonomia individuale? Nello stile di vita e nell’inesausta polemica contro i convenzionalismi del nuovo ordine borghese, Péguy fornisce una risposta esclusivamente fattuale³⁵, non detta regole per sottrarsi all’eventuale invasività delle agenzie formative. Un’elaborazione di questo tipo non è, comunque sia, estranea alle valutazioni esistenziali dell’Autore. Fervente cattolico, nei primi anni Dieci, di un fervore che certamente abbraccia anche la considerazione simbolica delle componenti liturgiche, non pretende di fare impartire il battesimo ai figli, secondando una valutazione della consorte. Dovrà essere dono della loro intima ricerca seguire le orme paterne³⁶.

3. *L'Ebraismo come metafora*

Nella cultura europea del periodo, permane, inoltre, un atteggiamento di ostilità nei confronti delle diversità religiose, etniche e culturali. Se tale ostracismo, nella legislazione liberale, non sembra necessariamente concretizzarsi in specifiche norme di carattere unilaterale, a contenuto persecutorio, nondimeno il diffuso sentire comune e l’azione degli organi esecutivi circoscrivono significativamente gli spazi di libertà per le minoranze presenti nei diversi territori nazionali. In un simile contesto, la comunità, più spesso destinataria di misure repressive, è quella ebraica. Nel determinare questo

³⁴ Pur dovendosi riconoscere delle chiare differenze funzionali (e talune distinzioni accessorie, anche sotto il profilo contenutistico), in questa sede non si distingue l’impostazione valoriale fatta propria dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* (nella formulazione definitiva contenuta nella lettera apostolica *Laetamur Magnopere*, 15 Agosto 1997, in <http://www.vatican.va>) e dal *Compendio* (approvato a mezzo di *motu proprio* da Benedetto XVI, 28 Giugno 2005, anch’esso rinvenibile in <http://www.vatican.va>), essendone fortemente unitaria la *ratio* ispiratrice.

³⁵ Cfr. ALAIN FINKIELKRAUT, *L'incontemporaneo*, cit., pp. 66-67.

³⁶ Se in ciò intendesse vedersi un orientamento, poi, interiorizzato dallo stesso diritto conciliare, il riferimento non potrebbe che essere in *Dignitatis Humanae*, n. 5 (*ad ogni famiglia, in quanto è società che gode di un diritto proprio e primordiale, compete il diritto di ordinare liberamente la propria vita religiosa e domestica, sotto la direzione dei genitori*). Nell’aggettivazione “primordiale” può, inoltre, scorgersi un qualche parallelismo con l’accezione di “originarietà” negli ordinamenti giuridici “profani” (su tale requisito, qualche maggiore elemento esplicativo può rinvenirsi in FRANCESCO GAZZONI, *Manuale*, cit., pp. 3-10).

effetto, concorre in misura non sempre determinante la specifica componente religiosa e culturale; piuttosto, appare farsi strada, benché non nelle forme estreme che connoteranno i decenni successivi, un più deciso pregiudizio di carattere etnico-politico.

In Francia, tale condizione di “risentimento”, avverso la comunità ebraica, come ricordato, è aggravata dall’annoso *affaire Dreyfus*³⁷, su cui lo stesso Péguy era intervenuto, svolgendo argomentazioni non sempre riconducibili a quelle del fronte laico-socialista, che aveva caldeggiato l’innocenza dell’accusato³⁸, ma supportandone le rivendicazioni, anche dal punto di vista dell’ordinamento militare processuale.

Gli stessi intellettuali, più ostili all’*ancien régime*, sono divisi; se, in linea di massima, mantengono un approccio difensivistico nei confronti del Dreyfus e, contemporaneamente, ne fanno, contraddittoriamente quanto si vuole, emblema di istanze di modernizzazione, eguaglianza sociale e giustizia sostanziale, vi sono anche dei sinceri militanti del movimento operaio, nelle varie articolazioni che andavano componendolo, che vorrebbero lasciare l’*affaire* nei confini della comunità ebraica³⁹. Sarebbe, in altre parole, una questione alla cui difesa devono specificamente dedicarsi i soggetti più direttamente coinvolti. Le ingiustizie eventualmente patite non hanno diretti riflessi né sulla lotta di classe, come scopo trascendente e mezzo esclusivo per il raggiungimento del socialismo, né sul piano fattuale della propaganda politica. Péguy, anche sui più ampi aspetti riguardanti la condizione ebraica, appare molto distante da tutte le posizioni in campo. Non si allinea all’estremo materialismo degli “indifferentisti”, perché l’ingiustizia patita da una vittima è sempre indicativa di un malfunzionamento che può riguardare (riguarda) tutti. Non condivide, tra i sostenitori della causa di Dreyfus, le ambizioni “moderniste”, anzi gli sembrano progressivamente sintomatiche di un disancoramento dalla reale situazione politica francese e dalle inconsapevoli difficoltà che incontra il suo ceto intellettuale ad emanciparsi dal

³⁷ Il caso riguardò, come noto, un ufficiale di artiglieria, ebreo alsaziano, Alfred Dreyfus. Questi fu sbrigativamente accusato di tradimento, in favore della Germania, e indicato, dagli ambienti dell’esercito francese, come non occasionale delatore e informatore del contingente tedesco. Se l’inizio del procedimento (e, per un certo periodo, della pubblica disapprovazione) ebbe corso sin dal 1894, mano a mano il quadro probatorio spinse sempre più chiaramente verso l’innocenza dell’accusato. Intervenuta persino la grazia presidenziale del già ricordato Loubet, Dreyfus ottenne la piena riabilitazione solo nel 1906, quando ormai gli errori e le colpe del fronte degli accusatori avrebbero goduto di ben minore rilievo pubblico.

³⁸ Esse risultavano, perlopiù, ispirate al celeberrimo editoriale di ÉMILE ZOLA, *J'accuse... !*, in *L'Aurore*, 13 Gennaio 1898.

³⁹ Posizione non accettata dall’autore in commento, come risulta chiaramente in CHARLES PÉGUY, *La nostra giovinezza* (1910), trad. it. Editori Riuniti, Roma, 1993, p. 46.

potere e dalle sue logiche. E Péguy è certamente invisibile, almeno fino alla pubblicistica degli anni Dieci, al fronte reazionario e conservatore che, da un lato, invocava l'esemplarità contro Dreyfus e, dall'altro, si prodigava al mantenimento dello *status quo ante*.

Nella rappresentazione della cultura ebraica, in Péguy, c'è un tratto di attendibile attualità: la considerazione di quella cultura, avendo costantemente in chiaro i legami in essa intercorrenti tra una componente etnica e una più direttamente religiosa. L'osservazione di Péguy, nella legislazione europea, è facilmente strumentalizzabile. In fondo, alla fine degli anni Venti, il legislatore unilaterale italiano, nel dettare la disciplina giuridica relativa alla regolamentazione delle comunità israelitiche⁴⁰, fa leva, nell'approntare un regime restrittivo, proprio su tale doppio vincolo: l'ascendenza etnica e l'appartenenza religiosa⁴¹. Cionondimeno, Péguy, in questo in sorprendente

⁴⁰ Il riferimento è chiaramente al R. d. 30 Ottobre 1930, n. 1731 (*Norme sulle Comunità israelitiche e sulla Unione delle comunità medesime*).

⁴¹ Sicché persino più ampi appaiono i profili di incostituzionalità rilevati in C. Cost. n. 259, 23-25/5/1990 (in <http://www.cortecostituzionale.it>). In essa, sugli automatismi che sono disposti in merito all'amministrazione delle comunità e all'appartenenza ad esse: "L'art. 1 del regio decreto del 1930, n. 1731 determina difatti gli scopi ed i compiti delle comunità; l'art. 2 indica le entità che possono essere riconosciute quali comunità israelitiche e le circoscrizioni territoriali di ciascuna di esse; l'art. 3 fissa le modalità per l'istituzione di nuove comunità e per le loro trasformazioni; l'art. 15 elenca i compiti del Consiglio; l'art. 16 (recte: l'art. 17, in quanto è riguardo a tale norma che in concreto si appuntano le censure, come risulta nella parte motiva dell'ordinanza di rimessione) determina i poteri della Giunta; gli artt. 18 e 19 riguardano la nomina e le attribuzioni del presidente e del vicepresidente; gli artt. da 24 a 30 concernono i poteri impositivi delle comunità, i contributi obbligatori a carico degli appartenenti ad esse, la fissazione della relativa aliquota da parte del consiglio, la valutazione del reddito complessivo di ciascun contribuente, la formazione e la pubblicazione della matricola, il sistema dei ricorsi avverso la determinazione dell'imponibile ed il ricorso all'autorità giudiziaria solo per violazione di legge, la pubblicazione del ruolo e la riscossione dei contributi con le forme ed i privilegi previsti per la riscossione delle tasse comunali, la disciplina dell'obbligo di pagamento dei contributi: l'art. 56 (modificato per effetto del regio decreto 20 Luglio 1932, n. 884 e del regio decreto legge 19 Agosto 1932, n. 1080) prevede la vigilanza e la tutela sulle comunità, affidandole al ministero dell'interno; l'art. 57 disciplina lo scioglimento degli organi amministrativi e la nomina di un commissario governativo; l'art. 58 concerne l'approvazione governativa dei regolamenti generali di amministrazione e dei regolamenti organici della comunità". Non può che concludersi: "[...] come questa Corte ha già affermato (sent. n. 43 del 1988), "al riconoscimento da parte dell'art. 8, secondo comma, della Costituzione, della capacità delle confessioni religiose, diverse dalla cattolica, di dotarsi di propri statuti, corrisponde l'abbandono da parte dello Stato della pretesa di fissarne direttamente per legge i contenuti". La natura pubblica della personalità giuridica conferita alle comunità israelitiche dal complesso delle norme denunciate contrasta con detto principio, perché tale natura presuppone un regime cui corrisponde tutt'altro che l'abbandono da parte dello Stato di quel potere di ingerenza che questa Corte ha ritenuto in contrasto con molti dei parametri costituzionali assunti dal giudice a quo come termine di riferimento. Tale regime, come è stato difatti osservato dalla dottrina, cui già in passato ha fatto riferimento la giurisprudenza di questa Corte (sent. n. 239 del 1984) per trarne analoghe conclusioni, determina una sorta di "costituzione civile" di una confessione religiosa ad opera del legislatore statale, un esempio, forse unico nel nostro ordinamento giuridico, di statuto di confessione religiosa formato ed emanato dallo Stato. Non può perciò reputarsi conforme ai richiamati principi la normativa da cui tale regime deriva, soprattutto

consonanza con la dottrina più recente, riteneva che l'Ebraismo non si risolvesse né in una sorta di “nazione immaginaria”, né in una forma di confessionalismo opprimente, che motiva ogni gesto umano solo col riferimento alla/e Scrittura/e. Al contrario, a fare da collante all'innegabile compresenza di motivazioni religiose e di origini etno-geografiche, nell'Ebraismo, interviene un costante riferimento a un patrimonio simbolico e concettuale⁴², basato su una letteratura largamente condivisa, a prescindere dall'interpretazione rabbinica accolta o dalla posizione personale del singolo individuo. L'*ethos* ebraico sembra a Péguy contemporaneamente *epos*.

Non è casuale che, anche ai giorni nostri, ammettano di riconoscersi nella cultura ebraica persino studiosi di ascendenza laicale, addirittura sostenitori di posizioni ateistiche⁴³, e “fedeli” di strettissima osservanza e rigida disciplina che non siano di origini israeliane⁴⁴. I codici per comprendere l'Ebraismo hanno un fondamento comunitario e consuetudinario che non si esaurisce in un particolare orientamento dottrinale o nell'accezione occidentale della cittadinanza, come pienezza nell'esercizio dei diritti politici.

È, verosimilmente, operazione interpretativa inadeguata tanto estendere questo ragionamento a ogni appartenenza confessionale, quanto ignorare che essa non si conclude mai nella dimensione strettamente liturgica. Péguy intuisce, però, che la compresenza di questi elementi ha un significato del tutto peculiare all'interno delle comunità ebraiche. Questa acquisizione concettuale vale, forse, a distinguerlo dall'atteggiamento lungamente tenuto dalla Chiesa cattolica e, in special modo, dalle sue componenti gerarchiche, oltre che dagli ambienti intellettuali ad esse tradizionalmente più vicini.

Non v'è, ovviamente, la forzosa retorica antirazziale, contenuta in diciture che vedono negli ebrei “perfidi giudei”⁴⁵, e neppure la predisposizio-

perché essa comporta l'assoggettamento di formazioni sociali, che si costituiscono sul sostrato di una confessione religiosa, alla penetrante ingerenza di organi dello Stato; il che, inoltre, rispetto alle altre religioni, costituisce una palese discriminazione che contrasta con il principio di uguaglianza, con quello della libertà religiosa e con quello dell'autonomia delle confessioni religiose”.

⁴² Da ultimo, condividono e motivano approfonditamente questa posizione AMOS OZ, FANIA OZ-SALZBERGER, *Gli ebrei e le parole. Alle radici dell'identità ebraica* (2012), trad. it. Feltrinelli, Milano, 2013, pp. 14-18.

⁴³ Esempio, in questo senso, la posizione veicolata in ARTURO SCHWARZ, *Sono ebreo, anche. Riflessioni di un ateo anarchico*, Garzanti, Milano, 2007.

⁴⁴ V., sul punto, DONATELLA DI CESARE, *Israele. Terra, ritorno, anarchia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2014.

⁴⁵ Sulle perplessità suscitate da tali diciture, per altro verso accolte fino al 1959 nella liturgia del Venerdì santo, v. ANTONINO MANTINEO, *Verso nuove prospettive del pluralismo religioso nel Magistero della Chiesa cattolica?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (http://www.statoe_chiese.it), Luglio, 2011, p. 4.

ne benevola (ma da dotare di contenuti filologicamente precisi), ricorrente in quelle formule che associano al popolo ebraico la condizione di “fratelli maggiori” del Cristianesimo⁴⁶. In modo del tutto originale, all’opposto, in Péguy si manifesta una costante curiosità intellettuale nei confronti delle tradizioni ebraiche, nonché un atteggiamento, appena accennato e a volte riferito in forma scherzosa, di empatia verso i destini di quel popolo, di lì a poco al centro del più vasto genocidio nella storia del Continente.

Sullo sfondo di questa posizione di tipo antropologico o, almeno, ius-comparatistico, il lettore più avveduto -cosa che in parte riesce anche nella valutazione di Finkielkraut⁴⁷- riesce a scorgere una precisa intenzione, in riferimento alla situazione civile in Francia: slegare la valutazione politica dell’*affaire Dreyfus* da ogni retaggio etnicistico, come, invece, si faceva, magari allo scopo di distogliere dall’individuazione delle responsabilità reali. Che si ritenga, come Zola, che esse vadano ricercate nella rete di protezioni dell’esercito o in una giustizia militare vessatoria o in organi di stampa troppo spesso compiacenti verso le autorità governative⁴⁸. O che se ne faccia, come Péguy, non una “questione di Stato”, ma un “caso di coscienza”: l’intollerabilità per tutti dell’ingiustizia patita da uno, e solo uno.

Nella posizione di Péguy nei confronti della cultura ebraica (all’epoca, verosimilmente, assai meglio distinguibile dal complesso fenomeno geopolitico indicato come sionismo), gioca un ruolo non di poco momento la considerazione della componente consuetudinaria, tipicamente propria degli ordinamenti ius-religiosi, con ancora più evidenti accentuazioni in quell’ambito di essi che sbrigativamente si identifica come “giudaico-cristiano”.

Restando alla posizione ordinamentale che connota il diritto canonico, il valore della consuetudine si evidenzia in modo palese nel riconoscimento, a determinate condizioni, della consuetudine *contra legem*. Si riconosce, cioè, a una componente oggettivistico-durativa la capacità di regolamentare i rapporti, anche in modalità difformi da una statuizione di tipo “legislativo”. Tale criterio non si risolve, ovviamente, in un mero apprezzamento della

⁴⁶ Il senso di questa dialettica ancora irrisolta è, invece, assunto in positivo in ELIO TOAFF, *Perfidi giudei, fratelli maggiori*, Mondadori, Milano, 1987, nonché in CARLO MARIA MARTINI, *Verso Gerusalemme* (2002), Feltrinelli, Milano, 2004 (*ivi*, sembrano da doversi segnalare, a tali fini, pp. 26-30).

⁴⁷ Anticipando alcuni dei lineamenti tipici della polemica letteraria in Péguy, v. ALAIN FINKIELKRAUT, *L’incontemporaneo*, cit., p. 39: “*se gli antisemiti confondono in un medesimo obbrobrio questi due modi di essere stranieri in terra, Péguy è lo strano sedentario che riconosce e afferma il senso positivo dell’esilio nel momento stesso in cui denuncia il mondo moderno come l’epoca dello sradicamento*”.

⁴⁸ Sicché appare difficile distinguere in Zola le scelte estetiche dalle rivendicazioni di tipo etico o propriamente politico. Considerando come proficuo tale percorso, v. GIUSEPPE PANELLA, *Émile Zola. Scrittore sperimentale. Per la ricostruzione di una poetica della modernità*, Solfanelli, Chieti, 2008.

diuturnitas, di una reiterazione incondizionata⁴⁹. In esso, infatti, può perfino notarsi, benché tale dato non sia espressamente accolto nella formalizzazione codicistica, l'elemento soggettivistico che la *consuetudo* richiede, in modo a volte espresso e certamente più specifico, negli ordinamenti civili: l'*opinio iuris ac necessitatis*. V'è, a garantire l'unitarietà dello *ius ecclesiae*, semmai, il requisito dell'approvazione dell'autorità competente, che riequilibra, come autorevolmente osservato, quel punto di intersezione tra gli interessi alla partecipazione (prevalenti nell'ermeneutica conciliare) e gli interessi alla prevenzione⁵⁰.

Che, di là dalla carenza di un'esplicita prescrizione formale, una modalità di produzione del diritto di tipo consuetudinario non possa prescindere del tutto dal riferimento alla posizione soggettiva della pluralità di persone fisiche che a quella consuetudine si conformano, è indirettamente confermato dalla disposizione codicistica, secondo cui la consuetudine può essere approvata solo ove sorta in una comunità capace di ricevere la legge⁵¹. Ciò conferma oltre ogni ragionevole dubbio, anche nell'ordinamento canonico, la sussistenza di un legame tra il destinatario della norma consuetudinaria, lo stato dei soggetti che per primi la abbiano posta in essere e la permanenza di una comunità, entro cui la consuetudine debba o possa essere osservata. Nella cultura ebraica, il riferimento a un quadro normativo di tipo (anche) consuetudinario si carica di un ulteriore elemento, non del tutto estraneo al diritto canonico, ma formalmente limitabile a una ristretta categoria di fonti del diritto suppletorio (le opinioni dei dottori⁵²). La componente, invero suggestiva, della consuetudine ebraica riguarda, infatti, nel suo svolgersi, il

⁴⁹ In tali termini, cfr. PIERO ANTONIO BONNET, *Annotazioni su la consuetudine canonica*, Giappichelli, Torino, 2003.

⁵⁰ Su tale dialettica endosistemica, cfr., per tutti, SALVATORE BERLINGÒ, MARTA TIGANO, *Lezioni di Diritto Canonico*, Giappichelli, Torino, 2008, pp. 51-52.

⁵¹ Le disposizioni del Codice di Diritto Canonico iniziano, opportunamente, elencando i limiti delle fonti consuetudinarie, ai cann. 23 (la necessità dell'approvazione legislativa) e 24 (l'impossibilità di conseguire "forza di legge", ove la consuetudine sia contraria al diritto divino, oppure irrazionale e riprovata dal diritto). Il canone 25, disponendo che *nessuna consuetudine ottiene forza di legge, se non sarà stata osservata da una comunità capace almeno di ricevere una legge, con l'intenzione di introdurre un diritto*, appare realizzare quell'effetto che, nel testo, si è definito come l'intersezione tra il piano oggettivistico-durativo e quello intenzionale-soggettivistico. Sono, tuttavia, le ultime due disposizioni del Titolo II, rubricato, appunto, *la consuetudine*, a dare misura di quella valorizzazione del fenomeno normativo consuetudinario, che connota così profondamente l'ordinamento canonico: i cann. 27 (*la consuetudine è ottima interprete delle leggi*) e 28 (salvo un'espressa previsione, la legge non revoca le consuetudini centenarie o immemorabili, né la legge universale revoca le consuetudini particolari).

⁵² Su un'ineliminabile componente valoriale, anche nel diritto suppletorio, cfr. SALVATORE BERLINGÒ, *Suppletio legis*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (<http://www.statoechiese.it>), Settembre 2009, pp. 2-3.

profilarsi anche come “consuetudine interpretativa” di una comunità di giuristi⁵³. Ciò appare senza dubbio coerente, rispetto alla rilevanza tradizionalmente assegnata alla dottrina nel diritto ebraico e all’enfasi, costitutivamente accolta entro quell’ordinamento, sulle attività di formazione e insegnamento. Tutte caratteristiche che Péguy ha sempre attribuito ai temi dell’istruzione e, come si è ricordato, dell’educazione dei fanciulli: obbligo che grava sui genitori e che non solo da essi deve essere materialmente assolto.

Nell’ordinamento ebraico, perciò, oltre ad apprezzarsi l’ideale fondamentalmente romantico di un popolo costretto ad avventurosi affanni, nel corso della Storia, e, perciò, esso stesso permanentemente inquieto e “in viaggio”, Péguy riconosce due temi cari alla propria prospettiva⁵⁴: il valore da attribuire alle istituzioni tradizionali e la forte attenzione al momento formativo dell’istruzione religiosa (sulla quale, taluni dubbi potevano essere prudentemente avanzati nella società francese, prima della legislazione del 1901-1905⁵⁵).

Probabilmente, questa propensione nei confronti dell’Ebraismo, oltre a consentire di isolare il preteso nazionalismo di Péguy da ogni accusa postuma di antisemitismo, vale a rimarcare ulteriormente un richiamato tratto biografico dell’autore. Avere scelto, cioè, di non impartire il battesimo ai figli, in conformità coi desideri della moglie (con cui aveva contratto matrimonio civile), e pur essendosi avvicinato al Cattolicesimo già nei primi anni del secolo, fino all’effettiva conversione dichiarata nel 1907: Péguy ha figli sia prima che dopo la data convenzionalmente considerata -ma non del tutto indicativa di una riconsiderazione ben più risalente.

Parrebbe, allora, nel Péguy che esalta il valore del *pater* e che non dedica una specifica esposizione al rapporto tra i coniugi e all’emancipazione della condizione femminile, farsi inconsapevolmente spazio un ulteriore punto di contatto tra il proprio pensiero e le istituzioni tradizionali di quella cultura apparentemente distante e, a volte, non debitamente onorata e custodita dai

⁵³ Fondamentale, in proposito, ABRAHAM COHEN, *Il Talmud* (1932, it. 1935), Laterza, Roma-Bari, 2011, pp. 252-255.

⁵⁴ CHARLES PÉGUY, *La nostra giovinezza*, cit., p. 54.

⁵⁵ La proposta cronologia ha, evidentemente, come culmine la Legge di Separazione del 1905, che, nel titolo conclusivo (VI), richiama, all’articolo 38 quella legislazione in materia di congregazioni religiose, cui si è fatto riferimento nel testo (legge 1 Luglio 1901; 4 Dicembre 1902; 7 Luglio 1904). Per un esaustivo riferimento alla politica legislativa che si intese perseguire, anche a mezzo dei provvedimenti adottati prima del 1905, nonché per una prima analisi sugli effetti prodotti nel vigente sistema costituzionale francese, cfr. JEAN BAUBÉROT, *Libertà religiosa e laicità in Francia*, in *Lessico di Etica Pubblica*, n. 2/2011, pp. 59-70. Circa il ruolo della Chiesa cattolica, all’interno dei processi politico-costituzionali francesi, sino ai giorni nostri, cfr. FRANCESCO MARGIOTTA BROGLIO, *La laicità non è più sacra*, in *Limes – Rivista Italiana di Geopolitica*, n. 3/2012, pp. 77-84.

suoi eredi in Francia: la condivisione di una struttura sociale matriarcale⁵⁶. Come, infatti, nel diritto di famiglia ebraico⁵⁷, la nazionalità si acquisisce alla nascita in base a quella materna -mentre la cittadinanza israeliana risponde a requisiti parzialmente diversi, nonostante le recenti proposte modificative⁵⁸-, così, quasi paradossalmente, il cattolico Péguy, fautore di un'integrità fideistica particolarmente osservante e introspettiva, lascia che alla libertà dei figli sovrintenda, almeno fino a una loro diversa valutazione, la decisione materna.

4. "Autoteismo" come negazione della libertà religiosa

Nella costruzione teorica di Péguy la libertà religiosa non è senza significato, anche perché la religiosità ha un particolare rilievo nella formazione culturale della persona⁵⁹. Per Péguy, inoltre, tale rilevanza riverbera nel sistema dei valori che connotano un popolo, le sue tradizioni e le sue consuetudini. Un assunto certamente invisibile agli intellettuali che, sin dalla metà del XIX secolo, si erano avvicinati alle posizioni ateistiche più radicali. Vale la pena di osservare come, nell'adesione di ampi strati del ceto intellettuale francese a una tendenza di segno marcatamente relativistico o, addirittura, ateistico, giocassero due fattori. Innanzitutto, a differenza di quanto avvenuto negli ultimi decenni, l'ateismo difficilmente costituiva un'autonoma qualificazione di particolari riviste o realtà associative. Più spesso, invece, una posizione di risoluta contrarietà alle manifestazioni tradizionali della religiosità

⁵⁶ Un'incisiva concettualizzazione giuridica di quanto la sociologia tende a chiamare "società matriarcali" non pare potere prescindere, in realtà, da una valutazione storico-normativa dell'attuazione dei diritti della donna. Su questa linea interpretativa, convince LETIZIA GIANFORMAGGIO, *La soggettività politica delle donne: strategie contro*, in *Democrazia e Diritto*, nn. 2-3/1994, pp. 489-511.

⁵⁷ Il diritto di famiglia costituisce un campo d'analisi di assoluto interesse, anche per quanto riguarda la comprensione delle dinamiche interne allo Stato d'Israele (*ivi* compresa la regolamentazione civilistica). Per una valutazione più sistematica, v. SERENA BALDIN, *La rilevanza del diritto ebraico nello Stato d'Israele*, in EAD, a cura di, *Diritti tradizionali e religiosi in alcuni ordinamenti contemporanei*, EUT, Trieste, 2005, pp. 91-115.

⁵⁸ In argomento, cfr. WLODEK GOLDKORN, *Cinque tribù per quattro Israele*, in *i Classici di Limes*, n. 1/2010, pp. 167-172. Nel medesimo fascicolo, di interesse ALDO BAQUIS, *Quanto pesa la lobby dei coloni*, pp. 173-179, e ID, *Regno di Giudea vs. Stato d'Israele*, pp. 189-196, SERGIO DELLA PERGOLA, *I figli come arma: la demografia del conflitto*, pp. 181-188. Più recentemente, cfr. FEDERICO D'AGOSTINO, *Il figlio dell'altra*, in *Limes - Rivista Italiana di Geopolitica*, n. 5/2013, pp. 77-83.

⁵⁹ Approfondisce analiticamente tale passaggio ANTONINO SPADARO, *Libertà di coscienza e laicità nello Stato costituzionale. Sulle radici "religiose" dello Stato "laico"*, Giappichelli, Torino, 2008; per un incisivo inquadramento dogmatico, v. SERGIO FERLITO, *Diritto soggettivo e libertà religiosa. Riflessioni per uno studio storico e concettuale*, ESI, Napoli, 2003, pp. 22 ss.

era conseguenza di assunti teorici influenzati dal socialismo, dal radicalismo o dal liberalismo. In secondo luogo, l'ateismo temuto da Péguy somigliava principalmente a una visione estrema della secolarizzazione⁶⁰, per cui l'abbandono del riferimento assiologico a un parametro di conformità religiosa significava travolgere i valori che avevano garantito la riproduzione delle strutture di solidarietà sociale, largamente diffuse nei secoli precedenti. L'ateismo indicizzato da Péguy non coincide, insomma, con la attuale nozione di ateismo⁶¹, rappresentandone semmai una radicalizzazione eccessiva ed esclusivistica (sulla relativa sospensione del giudizio sull'ateismo propriamente detto può avere avuto una qualche influenza la posizione della moglie⁶², compagna di un'esistenza breve quanto travagliata, atea). Se, in questo senso, le intuizioni di Péguy paiono viziate da un'eccessiva svalutazione di qualunque sistema ideologico, comportamentale e spirituale che non abbia riferimenti religiosi (soprattutto, dopo il riavvicinamento di Péguy alla religione cattolica e alla cultura cristiana⁶³), non si può dire che non si tratti di una scelta in controtendenza, rispetto ai suoi contemporanei.

A dispetto di quanto possa dirsi, le tesi dello scrittore francese non mirano all'antistorica difesa di una religiosità atavica e superstiziosa. L'adorazione neopagana, in tal senso, che si rivolga ad improbabili divinità, prive di un reale riferimento ai culti millenari cui pur detta adorazione pretende di riferirsi, è perfettamente speculare all'indifferentismo esibito, per cui nella

⁶⁰ Perciò, tale idea della secolarizzazione sembrerebbe assai più simile a quella esposta in HANS-HERMANN HOPPE, *Democrazia: il Dio che ha fallito* (2001), trad. it. LiberiLibri, Macerata, 2006, che non all'accezione, invece, presentata in RENÉ RÉMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea* (1998), trad. it. Laterza, Roma-Bari, 2003.

⁶¹ Per un primo tentativo di fornire una rappresentazione complessiva dell'associazionismo ateistico nel quadro internazionale, ci si permette di rinviare a DOMENICO BILOTTI, *L'Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti (UAAR), membro associato della International and Humanist Ethical Union, come soggetto stipulante un'intesa con lo Stato, ex art. 8, III Cost.*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (<http://www.statoechiese.it>), Luglio 2011; sulla medesima rivista, alcuni elementi della suesposta prospettazione venivano accolti in JLIA PASQUALI CERIOLO, *Il diritto all'avvio delle trattative per la stipulazione delle intese ex art. 8, 3° comma, Cost. (brevi note a Cons. Stato, Sez. IV, sent. 18 Novembre 2011, n. 6083)*, Marzo 2012, nonché ID, *Accesso alle intese e pluralismo religioso: convergenze apicali di giurisprudenza sulla "uguale libertà" di avviare trattative ex art. 8 Cost., terzo comma*, Luglio 2013. Per una visione di insieme sostanzialmente concorde ai risultati auspicati, cfr. NICOLA COLAIANNI, *Diritto pubblico delle religioni. Eguaglianza e differenze nello Stato costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2012, p. 115. Solleverebbe, invece, taluni rilievi critici MARCO CANONICO, *La stipulazione di intese con lo Stato: diritto delle confessioni religiose o libera scelta del Governo?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (<http://www.statoechiese.it>), Aprile 2012.

⁶² Per un'opera che, di là dalla ricostruzione dottrinale, possa, invece, recare qualche più ampio ragguaglio biografico, vedasi MAURICE RECLUS, *Le Péguy que j'ai connu*, Hachette, Paris, 1951.

⁶³ Come varrebbe a dimostrare CHARLES PÉGUY, *Metafisiche, filosofie e "progresso" moderno* (1907), in *Idee*, n. 4/1987, p. 118.

vita conterebbero esclusivamente la tecnica e il profitto, elementi inscindibili di una costruzione limitante delle relazioni sociali. L'obiettivo polemico di Péguy, perciò, non è l'ateismo in quanto sistema di riferimenti culturali di tipo non religioso; al contrario, in esso possono scorgersi le radici della cultura classica, di un umanesimo non compromesso dalla svalutazione del Cristianesimo, proprio perché ad esso di gran lunga risalente. In più, Péguy, pur criticando le manipolazioni postume che le conseguenze della Riforma hanno impresso al pensiero politico e religioso contemporaneo, non si abbandona a toni gratuitamente polemici contro le Chiese cristiane riformate, del resto non insoliti nella pubblicistica cattolica del periodo⁶⁴. L'accostamento di questi rilievi preliminari spinge in una sola direzione, peraltro espressamente dichiarata. Non il rifiuto dell'altrui libertà religiosa, la quale deve essere tutelata anche all'interno dei singoli sistemi confessionali; non la critica aprioristica contro i non credenti che facciano della propria condizione dubitativa un reale tema di introspezione personale. Semmai, l'inesausta polemica contro la smania, caldeggiata da malintese interpretazioni del modernismo, di "fabbricare" declinazioni e varianti del culto a proprio piacimento, sganciando la propria soddisfazione personale dal rispetto di ogni criterio morale e la propria appartenenza religiosa da ogni richiamo alla comunità, alla *ecclesia*, in quanto condizione di condivisione per il popolo dei fedeli.

Proprio in forza di tali argomenti, il contributo analitico di Péguy può essere utilmente riscattato in un ragionamento sul diritto di libertà religiosa. Dal punto di vista metodologico, può essere condivisa l'idea che se ne sia abusato, nei sistemi occidentali, soprattutto nell'ottica individualistica. La degradazione della cogenza delle religiosità organizzate ha certamente ampliato ciò che è stato chiamato il *religious market*, molto spesso facendone un *self market*, dove ciascuno può sentirsi libero, appunto, di acquisire, in modo totalmente eterodosso, gli aspetti di qualsivoglia credenza che ritenga

⁶⁴ In ciò esprimendo una valutazione, pienamente ripresa anche dalle altre organizzazioni religiose, come opportunamente si riconosce in SALVATORE PRISCO, *Le radici religiose dei diritti umani e i problemi attuali*, in *Diritto e Religioni*, n. 1/2011, p. 176: "in termini problematici non dissimili, del resto, pur riconoscendosi la fertilità spiegata dai "conflitti religiosi e dai movimenti riformatori fra Cinque e Seicento nella battaglia per l'affermazione dei diritti dell'individuo, ed anzi come prologo del liberalismo europeo", si è saggiamente esortato ad evitare ogni enfasi sul punto, giacché molte chiese riformate furono in realtà intolleranti come quella romana, vari aspetti dei movimenti collettivi del periodo contenevano una carica di resistenza antimoderna, ovvero sfociarono in dottrine politiche conformiste, o ancora determinarono confusioni tra ordine religioso e ordine civile, contraddittorie dunque col progressivo radicamento del processo di secolarizzazione, che si palesò pienamente all'esito della dinamica storica europea matura".

preferibili⁶⁵. Quanto al fatto che le idee religiose possano circolare, attraverso la globalizzazione e la moltiplicazione dei nuovi strumenti comunicativi, con maggiore facilità, esso non è del tutto un fenomeno di recente evidenziazione per la dottrina. Tale situazione presenta, del resto, alcuni aspetti sostanzialmente positivi, che soltanto delle visioni preconcepite potrebbero contestare, primo tra tutti quello di una più agile conoscibilità, che diviene un'altrettanto facile possibilità di diffusione. Se, dal punto di vista normativo, non si può dire, anche in ottica comparatistica, che la legislazione in materia di proselitismo abbia affrontato adeguatamente tutti i punti controversi, è altrettanto vero che, secondo un approccio sostanziale al problema, le nuove tecnologie e le nuove tecniche comunicative hanno radicalmente modificato le attività di propaganda religiosa. Da un modello originario essenzialmente basato sulla predicazione itinerante (anch'esso non scomparso, ma riadattato all'offerta "porta a porta"), si è passati a un'azione composita, dove si combinano elementi vecchi e nuovi. Péguy non critica la trasformazione degli strumenti di comunicazione: per ragioni storiche, non riesce a vederla in atto con l'evidenza dei nostri anni. Anzi, è, in qualche modo tra i protagonisti di una delle stagioni più feconde, dal punto di vista delle riviste prodotte, dei fogli periodici diffusi e dei gruppi di lavoro, anche momentanei, che coagulano intorno a dei progetti editoriali. Quel che si può dire, però, è che Péguy avrebbe certamente notato come i due ricordati fenomeni (maggiore invasività e originalità delle tecniche comunicative; più facile accesso a un numero più ampio di strumenti di comunicazione) possano recare in sé, oltre agli aspetti positivi ricordati, anche profondissime criticità. Memore della sua iniziale propensione letteraria, nonché della difesa di alcune istanze classicistiche, avrebbe certamente stigmatizzato -in parte lo fa già in occasione dell'*Affaire*- l'autenticità delle fonti di cognizione, formali e informali, in un quadro siffatto, facilmente manipolabile, nonché la probabile permeabilità del sistema ad una propaganda abusiva, incoerente, demagogica⁶⁶.

⁶⁵ Contro simili pratiche, peraltro invalse, anche se raramente imputabili di specifici disvalori sociali, v. ANGELO SCOLA, *Buone ragioni per la vita in comune. Religione, politica, economia*, Mondadori, Milano, 2010, pp. 19-23.

⁶⁶ Un risultato negativo cui, in qualche modo, il sistema sembra esser già giunto, anche sul piano strettamente normativo, come si riconosce in SALVATORE BERLINGÒ, *Presentazione*, in SARA DOMIANELLO, a cura di, *Diritto e religione in Italia. Rapporto nazionale sulla salvaguardia della libertà religiosa in regime di pluralismo confessionale e culturale*, il Mulino, Bologna, 2012, p. 29: "è sufficiente scorrere l'indice cronologico di una raccolta delle fonti per accorgersi della costante e progressiva perdita di ruolo della legge quale fonte tipica di regolamentazione degli interessi e delle situazioni giuridiche soggettive (individuabili e/o collettivi o istituzionali) sottesi alle esperienze di fede, positive o negative (tutte costituzionalmente garantite), e dell'accresciuto ricorso, non di rado improvvisto, (oltre che a

Resterebbe, allora, da chiedersi cosa inibisca maggiormente l'esercizio del diritto di libertà religiosa, se le contraddittorie condizioni di questo *religious market*, ampio ma poco definibile⁶⁷, o la totale autonomia di un *religious self market*... autonomia, peraltro, illusoria, se non si basa almeno su un principio di reciproco riconoscimento tra sensibilità religiose diverse⁶⁸. A controllare questo secondo fenomeno sembra esservi quasi esclusivamente la giustizia interna alle confessioni religiose, nell'irrogazione di quei provvedimenti disciplinari, la cui (almeno relativa) insindacabilità statutale è acquisizione riconosciuta⁶⁹. Ciò, per altro verso, non varrebbe a scongiurare l'ipotesi in cui il provvedimento disciplinare confessionale avesse carattere sostanzialmente vessatorio, nei confronti di una minoranza, interna al gruppo religioso medesimo. Basterebbe davvero il mero riferirsi all'autonomia statutaria del gruppo religioso per distinguere ipotesi siffatte dal legittimo esercizio delle prerogative, anch'esse di tipo statutario, proprie degli organi di controllo e di amministrazione della giustizia interna, riferibili all'organizzazione religiosa nel suo complesso⁷⁰?

Péguy non tollera, così dichiara espressamente, la possibilità che, con tanta disinvoltura, si mescolino elementi credenziali diversi, rendendo ciascuno artefice di una propria inclinazione spirituale che si pretende di diffondere come pienamente formata, certamente legittima e non occasionalmente "migliore" delle altre. Ciononostante, vi sono elementi per sostenere che Péguy non avallerebbe nemmeno il proselitismo "liquido" degli ultimi due decenni, molto spesso nutrito di *spot*, immagini e vere e proprie strategie di *marketing*. Esso non solo non parrebbe *soft*, come pure pretenderebbe di rappresentarsi, ma in molti casi si rivelerebbe potenzialmente violativo della

leggi-provvedimento, dal contenuto tipico di qualunque provvedimento amministrativo) ad altri atti aventi forza di legge (in particolare penso all'esplosione dei decreti legislativi), a fonti secondarie e ad altri atti/provvedimenti di incerta natura e collocazione".

⁶⁷ Anticipava alcuni dei profili, riconnessi a tale fenomeno, SERGIO FERLITO, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, pp. 9-14.

⁶⁸ Pur non disconoscendo le specificità del ruolo svolto da parte della Chiesa cattolica, non solo in Italia, cfr., in merito, FORTUNATO FRENI, *La laicità nel biodiritto. Le questioni bioetiche nel nuovo incedere interculturale della giuridicità*, Giuffrè, Milano, 2012, p. 317.

⁶⁹ Alcune critiche, che meglio consentono di circoscrivere detta sfera di insindacabilità, possono essere rinvenute in DANIELA MILANI, *Segreto, libertà religiosa e autonomia confessionale. La protezione delle comunicazioni tra ministro di culto e fedele*, EuPress, Lugano, 2008, pp. 115-139.

⁷⁰ Secondo l'orientamento riferito in ANGELO LICASTRO, *Contributo allo studio della giustizia interna alle confessioni religiose*, Giuffrè, Milano, 1995, p. 206: "com'è noto, nel modo tradizionale di studiare, dal punto di vista dell'ordinamento statutale, l'esercizio dei poteri confessionali di giurisdizione, ci si sofferma essenzialmente su due tematiche fondamentali, aventi ad oggetto rispettivamente la delimitazione dei due diversi ambiti in cui può venire concretamente in rilievo il rapporto tra ordinamento confessionale e ordinamento giuridico statutale".

stessa tavola valoriale cui ambirebbe a riferirsi (in altre parole, il sentimento religioso non si radica in modo impositivo e, anzi, è spesso un'attenta esegesi delle diverse "scritture" confessionali a sconsigliare una propaganda troppo avvolgente, aggressiva e ingannevole⁷¹).

Parlando così criticamente di "autoteismo", Péguy, come sovente si è notato, appare sovrastimare il proprio bersaglio polemico, definendo come fenomeno di massa ciò che non lo è e, come minaccia al mantenimento delle libertà e delle credenze acquisite, delle pratiche che non posseggono una reale potenzialità lesiva. Eppure, tali considerazioni non sono affatto estranee al più recente dibattito sul diritto di libertà religiosa.

Péguy non fornisce mai una propria definizione di confessione (o, secondo una maggioritaria terminologia giuridica francese, di congregazione o di associazione⁷²) religiosa, ma, se come parametro oggettivo per valutare la natura confessionale di un ente sembra indicare una certa stabilità contenutistica e dottrinale, indipendente dalla diffusione di mode e costumi, le sue riflessioni richiamano inevitabilmente cosa intendere, appunto, per "confessione religiosa" e, non minormente, sul piano individuale, per "libertà di coscienza".

Su un caso paradigmatico dell'istituto obiettorio, il servizio militare⁷³, le sue posizioni non potrebbero essere più distanti da quelle oggi concretamente percorse dalla giurisdizione internazionale, al punto che Péguy imputava di "pacifismo" i disertori che fossero stati militanti socialisti e libertari⁷⁴. Tuttavia, nella progressiva formalizzazione di una nozione di "libertà di coscienza", in transito dalle categorie ottocentesche dello Stato liberale a quelle novecentesche dello Stato sociale⁷⁵, la sua dottrina non pare real-

⁷¹ Nel tratteggiare delle nozioni di "proselitismo" e "conversione", maggiormente rispondenti alle diverse sensibilità individuali, può farsi riferimento a PAVEL A. FLORENSKIJ, *L'ortodossia* (1909), in ID, *Bellezza e liturgia*, trad. it. Mondadori, Milano, 2010, pp. 3-26, nonché a IVAN ILLICH, *Nella vigna del testo. Per una etologia della lettura* (1991), trad. it. Raffaello Cortina, Milano, 1994, pp. 24-26.

⁷² Per l'individuazione di alcune linee di comparazione tra la legislazione ecclesiastica in Francia e in Italia, può rinviarsi a PAOLO CAVANA, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, AVE, Roma, 1998.

⁷³ A qualificare, in tali termini, la natura paradigmatica dell'obiezione al servizio militare, cfr. ANTONIO GUARINO, *Obiezione di coscienza e valori costituzionali*, Jovene, Napoli, 1992, pp. 150-153; GIOVANNI DI COSIMO, *Coscienza e costituzione. I limiti del diritto di fronte ai convincimenti interiori della persona*, Giuffrè, Milano, 2000 (in particolare modo, *ivi*, pp. 34-48); VINCENZO TURCHI, *I nuovi volti di Antigone. Le obiezioni di coscienza nell'esperienza giuridica contemporanea*, ESI, Napoli, 2009, pp. 89-101; DAVIDE PARIS, *L'obiezione di coscienza. Studio sull'ammissibilità di un'eccezione dal servizio militare alla bioetica*, Passigli, pp. 21-32 e, più in particolare, pp. 184-187.

⁷⁴ Secondo le testimonianze riferite in JEAN ROUSSEL, *Mesure de Péguy*, Corrèa, Paris, 1946, p. 26, e in LOUIS PARROT, *L'intelligence en guerre*, cit.

⁷⁵ Secondo altra lettura, i due regimi politici sarebbero, invece, in rapporto di sostanziale continuità.

mente antitetica rispetto all'interpretazione maggioritaria della *Dignitatis Humanae*. Libero percorso di un'adesione di fede che non diventi, per ciò solo, rivendicazione assoluta di una totale liceità o legittimità di qualunque condotta⁷⁶.

Se si volesse, infine, ascrivere alla nozione di "autoteismo" una valenza non propriamente religiosa, ma antropologica (la pretesa umana di sostituire l'uomo in sé al riferimento al sacro, nell'interpretazione e comprensione del mondo), le parole di Péguy risuonerebbero come un accorato monito contro il dominio della tecnica, quale ragione giustificativa di ogni mutamento sociale e giuridico. L'azione umana non è svincolata da qualsiasi regola, ma necessita di limiti che sono interiormente propri al suo svolgersi. In quest'ottica, la lezione di Péguy non è del tutto ostile, benché assai più conservatrice, ai personaggi di Sisifo e Prometeo, come rappresentati da Camus⁷⁷. Il vivere è fatica spesso inutile e il patrimonio credenziale può avere valenza di consolazione. La differenza sostanziale sembra effettuale. Mentre per Camus Sisifo e Prometeo continuerebbero a fare ciò che è stato causa della loro pena, per Péguy la soluzione migliore sarebbe quella di non violare un ordine naturale. Con l'ulteriore incognita di dover definire il contenuto e l'essenza di tale qualificazione "naturale".

Cfr., al riguardo, CARLO LOTTIERI, *Credere nello Stato? Teologia politica e dissimulazione da Filippo il Bello a Wikileaks*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2011, p. 124.

⁷⁶ Ben diversamente si era presentata la versione positivista, e con essa quella marxiana, che a un tempo la contestava, ma, ad un altro, la radicalizzava, senza riuscire del tutto a confutarla. Interessante quanto osservato in ANDREA ZANOTTI, *Il matrimonio canonico nell'età della tecnica*, cit., p. 23: "non può non affiorare alla mente un'altra profezia, di altro segno e contenuta in un libro a suo modo ritenuto "sacro" per una tradizione ideologica recente e pur già trapassata nella civiltà nostra, contemporanea: ci riferiamo al Capitale di Carlo Marx. Alla fine della sua opera Marx ipotizza infatti il dato di realtà per il quale l'uomo starebbe muovendo dal regno della necessità verso il regno della libertà. È una libertà che ha un prezzo importante. Esso concerne, da un lato, la nostra stabilità psico-fisica, spesso così minacciata dall'accelerazione dei processi produttivi e dagli stress imposti da una vita così accelerata come quella che ci attende ogni mattina; dall'altro, esso ha a che vedere con la liquidazione della tradizione e delle culture dalle quali proveniamo e che segnano differenze destinate a scomparire nell'età tecnica e della globalizzazione".

⁷⁷ Sul mito di Sisifo, v. ALBERT CAMUS, *Il mito di Sisifo* (1942), trad. it. Bompiani, Milano, 2001. Per una rilettura di tale mito in termini di dottrina dello Stato, cfr. ANTONIO NEGRI, *La forma Stato. Per la critica dell'economia politica della Costituzione* (1977), BCDE, Milano, 2012, pp. 145-149. Per un'interpretazione contemporanea del mito di Prometeo (e delle numerose riflessioni seguitene), non appare sorprendente che una tra le voci più accreditate sia costituita dallo studio di uno storico delle religioni. Cfr., infatti, KÁROLY KERÉNYI, *Prometheus. Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz*, Rhein-verlag, Zürich, 1946.

5. Possibili conclusioni: una riscoperta senza pregiudizi

Come detto, Péguy aveva un atteggiamento di prudente ostilità nei confronti della retorica sui diritti universali⁷⁸. Se non fosse stato destinato ad una morte prematura, in guerra, avrebbe visto nei decenni successivi con crescente preoccupazione l'avanzata delle spinte totalitarie, seguita da una intensa e vittoriosa stagione di dichiarazioni convenzionali sui diritti umani, rese e concepite con le migliori intenzioni, ma col linguaggio dei vincitori e con un certo disinteresse istituzionale alla fase eminentemente attuativa e applicativa. Il bersaglio di Péguy, comunque sia, non sembra essere il riconoscimento dei diritti in quanto dispositivo giuridico di garanzia, quanto piuttosto l'idea che l'affermazione dei diritti significhi anche l'assoluto dominio della razionalità che li aveva definiti e formulati sul piano teorico. Una pretesa razionalità, che si innalza rispetto a tutti gli altri interessi e a tutti gli altri valori, presenti in un contesto sociale, e che, per tale via, viene disinvoltamente adoperata come parametro per negare tutto ciò che in essa già non si riconosca.

La penetrante cautela interpretativa che Péguy pone a carico della civiltà dei diritti è assai più precisa e condivisibile di quanto non suggeriscano i toni e gli accenti utilizzati nella produzione saggistica del periodo, dove prevalgono considerazioni provocatorie, frasi oggettivamente censurabili, di scherno e avversione verso i fautori del riconoscimento dei "nuovi" diritti. Del resto, i "nuovi" diritti dell'epoca avevano tendenzialmente contenuto patrimoniale o si riferivano ai costumi legittimamente adottabili dai consociati⁷⁹, nella loro esistenza quotidiana. Non potevano certo essere (solo) questi i destinatari della prosa stizzita di Péguy. Ad essere in questione erano, semmai, la convinzione che potesse essere un mero riconoscimento cartolare ad alleviare la condizione di sofferenza dei disagiati e, ancor più, l'ingenuo affidamento negli strumenti del diritto positivo, come unica certezza nel progresso dell'umanità e come evidenza storica che avrebbe reso irrilevanti tutti i sistemi valoriali alternativi a quelli fatti propri dalla legislazione e dalla cultura dominante.

⁷⁸ Appare, sul punto, tendenzialmente unanime la dottrina, pur non sempre evitando d'attribuire a Péguy delle intenzioni apertamente nazionalistiche, in realtà estranee soprattutto agli scritti giovanili. Cfr., comunque sia, PIERRE DE BOISDEFRE, *Barrès parmi nous*, Amiot-Dumont, Paris, 1952, p. 87, nonché JACQUES COPEAU, *Appels*, Gallimard, Paris, 1974, p. 197.

⁷⁹ Lo Stato ottocentesco sembrava, in sostanza, un'organizzazione politica investita di minori attribuzioni. Può risultare condivisibile, almeno nell'enucleazione di questo dato, MURRAY N. ROTHBARD, *Per una nuova libertà* (1973), trad. it. LiberiLibri, Macerata, 2004, pp. 65-77. La dottrina italiana appare più appropriatamente incline a rinvenire, tuttavia, negli ultimi decenni dell'Ottocento l'iniziale evidenziazione di quell'aumento di competenze che connoterà lo Stato novecentesco. V., tra gli altri, PAOLO GROSSI, *Introduzione al Novecento giuridico*, Laterza, Roma-Bari, 2012, pp. 7-11.

Epurata dai consueti sarcasmi e dalle polemiche personali, del resto sin troppo frequenti nella pubblicistica francese del periodo, la prosa di Péguy ci rivela persino insospettabili punti di contatto col Magistero (segnatamente, ci si permette di sostenere, quello di Benedetto XV e quello di Benedetto XVI), almeno quanto alla posizione di partenza nei confronti di quelli che oggi si direbbero i “diritti umani”⁸⁰. La posizione dello scrittore francese si manifesta, appunto, nell’invocazione del loro riconoscimento, come strumento sussidiario e non esclusivo per riparare le ingiustizie del mondo, e in un profondo scetticismo nei confronti dell’interpretazione corrente del loro contenuto e della loro effettiva precettività.

Le possibili congruenze segnalate, rispetto ad alcune posizioni pontificie, non sembrano corrispondere a delle coincidenze linguistiche, terminologiche o dottrinali, semmai paiono esprimere l’esigenza di una precisa collocazione storica degli istituti, in base alla quale sovente cambia pure la loro interpretazione e, soprattutto, il modo in cui andrà concretamente declinata la *ratio legis* che li aveva introdotti e disciplinati.

Quanto alla prima comparazione avanzata, il Magistero di Benedetto XV rappresenta il travaglio intellettuale che connota un’epoca di passaggio tra due grandi eventi bellici. Péguy è da collocarsi in quella generazione di studiosi che ha persino sostenuto, con forza retorica e alcune argomentazioni politiche, le divisioni internazionali che costituiscono il retrostante fondamento socioeconomico e diplomatico della prima guerra mondiale. Se fosse scampato alle armi, però, sarebbe stato tra quei delusi dell’umanità dei nuovi armamenti e delle nuove strategie militari; quegli stessi delusi, soltanto un decennio più tardi, dalla svolta totalitaristica che covava sotto le macerie della guerra e sotto la propaganda dei diversi regimi. Gli inviti alla pace, nel rispetto dell’autonomia delle diverse culture nazionali (e tradizionali), negli interventi di Benedetto XV⁸¹, non rappresentano petizioni di principio prive di contenuto o declamazioni⁸², finalizzate al mantenimento delle autorità

⁸⁰ Sembraerebbe, perciò, evidenziarsi un duplice passaggio, per cui il contributo della cultura cristiana risulterà indispensabile nell’universalizzazione dei diritti, assunta come valore di chiara ispirazione giusnaturalistica, al tempo stesso inibendone, però, le troppo disinvolte interpretazioni di esclusivo fondamento laicale. Sembra convergere su tale prospettiva MARCO VENTURA, *Cristianesimo e diritti umani*, in MARCELLO FLORES, TANIA GROPPI, ROBERTO PISILLO MAZZESCHI, a cura di, *Diritti umani. Cultura dei diritti e dignità della persona nell’epoca della globalizzazione*, Utet, Torino, 2007, p. 244.

⁸¹ Prova ne sia che il tema della pace è centrale tanto nella prima enciclica (*Ad Beatissimi Apostolorum*, 1 Novembre 1914), quanto in quella più nota, successiva alla conclusione della guerra (*Pacem Dei Munus Pulcherrimum*, 23 Maggio 1920) -oltre che in *Humani Generis Redemptionem* (15 Giugno 1917), benché stavolta assunto come più elevato riferimento soteriologico al tema della penitenza e della redenzione (i richiamati testi sono consultabili in <http://www.vatican.va>).

⁸² Questi lineamenti interpretativi sembrano ricevere conferma, tra gli altri, in NANDO SIMONETTI,

costituite e delle potenze europee. Sviluppano, più probabilmente, la necessità di un ripensamento sui fragili equilibri politici che nel cinquantennio precedente, pur difesi strenuamente, non avevano dimostrato di garantire prosperità e pacificazione.

La critica di Péguy, se, ponendosi contro il progressivo asservimento di alcune avanguardie alle logiche dominanti, potrebbe apparire come esclusivamente antimodernista⁸³, in realtà, dovrebbe essere meglio valutata come la richiesta di abbandono delle false acquisizioni e delle ingannevoli promesse di sviluppo e progresso, che la cultura dominante e i gruppi sociali e accademici maggiormente influenti avevano fomentato⁸⁴.

Gli anni in cui si dispiega l'azione di Benedetto XV sono quelli in cui l'opera di Péguy è riletta come una difesa oltranzista delle culture nazionali e della comunità politica⁸⁵, fortemente identitaria, vista come fondamento sostanziale dello Stato-apparato. Il *Codex Iuris Canonici* del 1917, in quanto attuazione sul piano giuridico-formale delle risultanze del Concilio Vaticano I, si rivela coerente a un clima culturale che, in ambito ecclesiale, non è ancora più evoluto di quello laico e governativo⁸⁶. Nella predisposizione di strumenti giuridici, però, prima di allora non contemplati dal diritto della Chiesa, contiene chiaramente i semi degli sviluppi futuri: la compresenza di una elaborazione di giuristi canonici, che si sforzano di recepire gli sforzi più interessanti, emergenti dalle scienze giuridiche laiche, pur difendendo risolutamente le proprie prerogative, e di una visione del diritto pubblico ecclesiale come non ostile alla tutela di quei diritti che possono e debbono essere sanciti anche nelle legislazioni statuali (nazionali).

Quanto alla seconda linea di comparazione individuata, tra la teoria dell'ordinamento giuridico in Péguy e la prospettiva gius-naturalistica di Benedetto XVI, le consonanze sembrano nuovamente prevalere sulle diver-

Principi di teologia della pace nel magistero di Benedetto XV, Porziuncola, Assisi, 2006, nonché in ANTONIO SCOTTÀ, *Papa Benedetto XV. La Chiesa, la grande guerra, la pace (1914-1922)*, Storia e Letteratura, Roma, 2009; su tali temi, vedasi anche JEAN-PIERRE MOISSET, *Storia*, cit., pp. 418-420.

⁸³ Il fondamento di detta critica potrebbe rinvenirsi in CHARLES PÉGUY, *Zangwill* (1904, ed. post. 1987), trad. it. Milella, Lecce, 1992, p. 83.

⁸⁴ Come appare precisare, oltre ogni ragionevole dubbio, CHARLES PÉGUY, *Nota congiunta su Cartesio e sulla filosofia cartesiana* (1914, ed. post. 1987), trad. it. in *Cartesio e Bergson*, Milella, Lecce, 1977, p. 232.

⁸⁵ Per una critica di simile rilettura, diffusasi negli ultimi decenni, a prescindere dal tentativo di riscoperta che sta interessando l'opera di Charles Péguy (e, semmai, mirando ad aderire ai recenti studi di Martha Nussbaum), cfr. MASSIMILIANO PANARARI, *Il volto di Giano del patriottismo*, in *La Stampa*, 15 Dicembre 2013.

⁸⁶ Facendo, però, prevalere gli elementi di proficua innovazione, v., tra gli altri, CARLO FANTAPPIÈ, *Introduzione storica al diritto canonico* (1999), il Mulino, Bologna, 2003, pp. 213-232.

genze, soprattutto se si considera la parte conclusiva del Pontificato. Quando è attenuata l'enfasi sulla capacità escludente del *logos*, negli interventi di Benedetto XVI ricevono rappresentazione il travaglio esistenziale del *pastor*, fisicamente ed emotivamente debilitato, e quello, assai spesso materiale, di una cristianità sofferente alla periferia del mondo occidentale⁸⁷.

Péguy, che s'era formato più sulla storiografia francese che sulla teologia tedesca, non avrebbe condiviso alcune asperità dottrinali, pur essendosi dimostrato in grado di dare vita a contese della stessa veemenza. Tuttavia, avrebbe condiviso (e in vita condivise, in tempi che, comunque sia, sembravano minormente ostili alla precettistica morale e comportamentale, veicolata nella dimensione ecclesiastica) l'integrità del *mos canonicum* tradizionale⁸⁸, contro ogni cedimento dettato dalla semplificazione e dalla opportunistica brevità imposta dalla società dei consumi.

Non è un caso, allora, che la progressiva rivalutazione della figura di Péguy, anche a partire dagli ambienti ecclesiali, trovi un peculiare rafforzamento sotto il Pontificato di Benedetto XVI⁸⁹: se essa ai critici appare, talvolta, come funzionale alla formazione culturale dei gruppi, che si erano mostrati più attenti a rivendicare la propria continuità col Magistero, in realtà, si rivela emblematica della profonda tensione, sussistente in fasi ancora embrionali di un percorso di modificazione canonica, quale quella tra la difesa delle liturgie tradizionali e l'insoddisfatta inquietudine delle personalità meno allineate. L'una troppo spesso vista alla stregua di un arretramento dettato dalla paura, dall'incapacità di saper guardare alla *spes* indicata dal Concilio⁹⁰, l'altra sin troppe volte ritenuta non critica positiva e dinamica, ma presa di posizione sterile e ingiustificata.

⁸⁷ Su tali aspetti, ci si permette di ritenere insuperata l'esposizione veicolata in GIORGIO AGAMBEN, *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*, Laterza, Roma-Bari, 2013. Si è cercato di sottolineare alcuni dei temi propri di tale Pontificato in DOMENICO BILOTTI, *Approcci critici al pluralismo confessionale*, Pellegrini, Cosenza, 2013, pp. 89-108.

⁸⁸ Sui cui tentativi di attualizzazione, possono risultare di interesse ADRIANO PROSPERI, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Einaudi, Torino, 2001, pp. 114-142, non meno che la lettera apostolica di BENEDETTO XVI, pubblicata in forma di *motu proprio*, *Summorum Pontificum*, in <http://www.vatican.va> (ove vengono riaperti nuovi spazi applicativi proprio per la cd. "liturgia tridentina"), e, pur per solo alcuni degli aspetti attuativi, PONTIFICIA COMMISSIONE ECCLESIA DEI, *Universae Ecclesiae* (reperibile anch'essa in <http://www.vatican.va>).

⁸⁹ Questa impressione, del resto, percorre anche considerazioni interessanti quali quelle espresse in PIGI COLOGNESI, *Il mio tentativo sincero di seguire Charles Péguy*, in *il Sussidiario*, 10 Novembre 2012, nonché, *ivi*, RAFFAELA PAGGI, *Le ragioni di Péguy sono più forti...*, 23 Gennaio 2013.

⁹⁰ Chiarisce i termini della questione, riuscendo ad avvalorare l'esigenza di un riformismo di contenuto non esclusivamente liturgico, ANTONINO MANTINEO, *Fine o eclissi della Teologia della liberazione? Una lettura teologica alla luce di un'esperienza personale nei Sud (Brasile e Calabria)*, in ID, a cura di, *Per un approccio alle teologie del contesto*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012, pp. 9-10.

Appare opportuno tirare le fila del ragionamento sin qui svolto e provare a rendere possibile una più univoca individuazione del contributo fornito da Péguy, anche ai fini della scienza canonistica.

È, innanzitutto, da rigettare l'accusa di nazionalismo, così spesso avanzata nei suoi confronti. Il nazionalismo di Péguy (unicità della comunità nazionale e valore inderogabile della sua difesa⁹¹) è tale, solo se ci rifiutiamo di compararlo troppo semplicisticamente al nazionalismo dello Stato totalitario: questo, infatti, è strumento di guerra e modalità di assoggettamento; quello, al più, è un sentimento radicato di appartenenza che giustifica anche le azioni di guerra -nella, qui discutibile, prospettiva del Péguy, riguardante essenzialmente i rapporti tra i posteri, i contemporanei e gli antenati. Non esiste un eterno "oggi" delle nazioni, esattamente come per Péguy non sembra esservi spazio per un *pastor aeternus*. *Aeterna* è la sua *ecclesia*, semmai, cioè la naturale continuità della comunità nel suo formarsi, consolidarsi, riconoscersi.

In questa progressiva e, per certi versi, affascinante elaborazione, si palesa chiaramente l'influenza degli studi di Bergson sul concetto di "memoria"⁹², anch'esso concepito in modo assolutamente critico rispetto alla netta prevalenza della cultura positivista (sui riflessi giuridici di tale percorso, è bene rimandare a quanto precedentemente affermato sul tema della "consuetudine"). La memoria non sarebbe, perciò, il disincarnato protrarsi dell'esperienza nella realtà, sempre uguale a se stesso, ma il risultato di più rappresentazioni parziali della realtà, maturate in tempi e in contesti diversi. Questa prospettiva è di interesse anche nello studio di un ordinamento giuridico positivo. Quanto si chiama "diritto vivente"⁹³, a maggior ragione in un ordinamento confessionale, che ha presumibilmente un "diritto divino"⁹⁴ da rispettare e, contemporaneamente, portare alla luce nelle disposizioni di "diritto umano"⁹⁵, è costituito dalla stratificazione di più norme di "diritto vigente",

⁹¹ Da ciò, probabilmente derivano molti degli equivoci già segnalati, per cui si accomunava sbrigativamente l'opera di Péguy alle posizioni espresse in CHARLES MAURRAS, *Les princes des nueés*, Taillandier, Paris, 1928, p. 13, e, in parte, in JULIEN BENDA, *La jeunesse d'un clerc*, Gallimard, Paris, 1965, p. 1119.

⁹² In tal caso, un primo riferimento è certamente da cogliersi in HENRI BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889), trad. it. Raffaello Cortina, Milano, 2002.

⁹³ Taluni elementi su questa nozione, invero talvolta ambigua, in MASSIMO LA TORRE, *Il giudice, l'avvocato e il concetto di diritto*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002, pp. 163-173 e pp. 189-200. V. anche FRANCESCO VIOLA, GIUSEPPE ZACCARIA, *Diritto e interpretazione. Lineamenti di teoria ermeneutica del diritto* (1999), Laterza, Roma-Bari, 2004, pp. 180-181 e pp. 348-349.

⁹⁴ Cfr., per tutti, SALVATORE BERLINGÒ, *Diritto Canonico*, Giappichelli, Torino, 1995, pp. 32-59.

⁹⁵ Lucidamente, sulla progressiva degradazione di questa modalità di produzione del diritto (sia civile che confessionale), cfr. CARMELA VENTRELLA MANCINI, *Tempo divino e identità religiosa. Culto,*

a prescindere dalla fonte formale che le contiene (ciò, semmai, varrebbe a distinguere i rapporti intercorrenti tra norme diverse). Non è, insomma, l'estemporanea prevalenza di un interesse su un altro, ma lo svolgimento concreto di un ordinamento che, come la memoria può essere imperfetta, omissiva o errata, ha bisogno di essere modificato non per strappi o istanze egoistiche, ma secondando una ragione di giustizia che, a vario grado, appartiene a quell'ordinamento. La *salus animarum* parrebbe svolgere questa funzione nel diritto canonico⁹⁶.

Non secondariamente, la posizione di ostilità al formalismo, compreso, potrebbe dirsi, il “formalismo giuridico”⁹⁷, non coincide con la rivendicazione di una società totalmente priva di diritto. L'assenza di diritto non è difforme, sul piano effettuale, dall'abuso del diritto. L'impossibilità di legiferare su ogni aspetto del vivere non è il presupposto da cui muovere per evitare di legiferare. Alla stessa stregua, rivendicare l'integrità dell'*ecclesia*, anche nella necessità di articolazioni formali che la sostengano, non significa statuire la prevalenza assoluta della gerarchia (o, specularmente, la legittimità di ogni istanza a carattere antigerarchico). La difesa del concetto di “tradizione”, in Péguy, che ha insospettabili riflessi in una visione naturalistica dell'ordine delle cose, va di pari passo con la critica serrata di quel clericalismo che diventa difesa di un *ordo*, come categoria giuridica di persone fisiche, contro un altro⁹⁸. A una categoria di chierici che consapevolmente

Rappresentanza, Simboli dalle origini all'VIII secolo, Giappichelli, Torino, 2012, p. VII: “[...] mentre nei primi secoli si assiste all'affermazione del Popolo di Dio sia attraverso l'opera dei Padri della Chiesa e degli scrittori ecclesiastici sia mediante la recezione di principi cristiani nella legislazione civile, successivamente, lungo un cammino di non facile lettura (che vede una netta frattura nella Rivoluzione francese), si afferma la graduale secolarizzazione delle festività come momenti di culto, passando dall'ottium religioso, strumentale alla cura e alla salvezza dell'anima, ad una visione pluridimensionale del tempo non lavorativo. L'obbligatorietà del precetto divino appare chiara nel susseguirsi degli interventi, nelle diverse forme individuanti, che danno vita alla Tradizione [...]”.

⁹⁶ Cfr. ROBERT OMBRES, *Canon Law and Theology*, in *Ecclesiastical Law Journal*, n. 2/2012, p. 191: “Pius XII referred to “wise equity”, linking it to the salvation of souls, but it is in the rotal allocutions of Paul VI that equity is most prominent. He noted the closeness of equity as used by judges, and how it was to be applied without neglecting the fundamental criteria of natural law (the humane, the just) and observing the law written in force”.

⁹⁷ Non appare sorprendente, alla luce della critica di Péguy al dogmatismo socialista, che una delle dottrine ius-formalistiche più influenti sia stata proprio quella sovietica. Per una ricostruzione critica, cfr. MARCO COSSUTTA, *Formalismo sovietico. Delle teorie giuridiche di Vyšinskij, Stuka e Pašukanis*, ESI, Napoli, 1992.

⁹⁸ Sull'impossibile esaustività della legge umana, v. JOHN FINNIS, *What is the Philosophy of Law?*, in *Rivista di Filosofia del Diritto – Journal of Legal Philosophy*, n. 1/2012, p. 69: “the reach of the philosophy of law is thus the reach of Aristotle's nomothetike (Nicomachean Ethics X. 14: 1181b20) and Aquina's legis positio (In Eth. X. 16 nn. 11-17; III Sent. d. 33 q. 3 a. 1 sol. 4c.), which he understood as extending beyond the philosophy -the practical science- whose philosophical truth fits one to participate in constitution-making and legislation, and as including also (subordinate to the constituent

perda la legittimazione sostanziale della propria guida e necessità, Péguy appare di solito preferire un laicato fortemente osservante, proprio perché meno compromesso nel temporalismo.

Ciò non gli impedisce, ovviamente, di criticare i provvedimenti ablativi contro gli ordini religiosi e quelle misure con cui l'ordinamento civile vuole imporre come unica e cogente la propria visione, sostituendola a quella del credo e, addirittura, reprimendo aspramente quest'ultima. Se in ciò è davvero difficile scorgere una critica *ante litteram* dell'unilateralismo, è almeno indicativo di una sensibilità verso la sfera religiosa, incline al misticismo, ma non ostile alla difesa dei diritti personali e reali di chi non condivide la medesima sensibilità.

La parabola concettuale di Péguy, dal punto di vista politico, rimane interna all'orizzonte di un socialismo umanitario, che diffida dalle interpretazioni "palingenetiche" del pensiero di Marx⁹⁹. Comunque sia, è dal punto di vista della spiritualità umana e degli ordinamenti religiosi che la sua opera rivela i più evidenti tratti di attualità. Contraria alla fabbricazione di forme ingannevoli di simboli e di comandi, essa si rivela attenta ma non incondizionata sostenitrice di una simbologia tradizionale, dove la componente giuridico-religiosa è tenacemente assunta come necessaria e non eliminabile¹⁰⁰. La negazione di questa sfera, in nome del preteso adeguamento dell'uomo ai nuovi miti del suo progresso, è sempre tendenziosa e violenta. E intuire questo passaggio è indiscusso merito di chi abbiamo chiamato il "pensatore sconfessato"¹⁰¹.

and legislative as such) the art and wisdom needed by the judge, not to mention the civic understanding, law-abidingness, and critical allegiance of the good citizen".

⁹⁹ Le quali, in realtà, hanno costituito le varianti maggioritarie, per circa un secolo, come può riconoscersi in ANTONIO NEGRI, *La forma Stato*, cit., pp. 433-471 (con peculiare attenzione ai riflessi che ciò comportò nel diritto pubblico dei Paesi socialisti, cfr. *ivi*, pp. 369-390).

¹⁰⁰ Sembrirebbero convergere sull'individuazione di detta ineliminabilità anche letture radicalmente critiche di essa; tra queste, può ricordarsi quella portata avanti in GUSTAVO ZAGREBELSKY, *Simboli al potere. Politica, fiducia, speranza*, Einaudi, Torino, 2012, pp. 41-42: "il simbolo segna un territorio spirituale, entro il quale ci si sente amici e fratelli, "appartenenti" a qualcosa - un destino, una missione che ci sovrasta: il trionfo di una fede, di una visione del mondo, di un'ideologia politica, di una passione qualunque. La professione di fede comune che delimita la cerchia dei credenti in Cristo è detta "Simbolo nicono-costantinopolitano": entro questa cerchia, ci si riconosce come fratelli, figli dello stesso padre: "raccolta" dei contenuti della fede e "raccolta" dei fedeli coincidono".

¹⁰¹ "Sconfessato" dalla rilettura dei posteri, che attribuiscono al suo furore dialettico l'anticipazione della propaganda totalitaristica e lo sfogo delle numerose traversie patite in vita (v., ad esempio, HENRI GUILLEMIN, *Cahiers Péguy*, Seuil, Paris, 1981), facendone, perciò, e a maggior ragione, un uomo profondamente in collera con l'ingiustizia, propria e altrui (a questo titolo, sembra riequilibrare i giudizi di Guillemin, JEAN-MICHEL REY, *Colère de Péguy*, Hachette, Paris, 1987).