



# diritto & religioni

**Semestrale**  
**Anno III - n. 1-2009**  
**gennaio-giugno**

ISSN 1970-5301

**7**



**LUIGI  
PELLEGRINI  
EDITORE**

**Diritto e Religioni**  
Semestrale  
Anno III - n. 1-2009  
**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, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, S. Ferlito, M. C. Folliero, G. Fubini, 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, 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. Pandolfi  
A. Bettetini, G. Lo Castro,  
G. Fubini, A. Vincenzo  
S. Ferlito, L. Musselli,  
A. Autiero, G. J. Kaczyński,  
R. Balbi, O. Condorelli

**Parte II**

SETTORI

*Giurisprudenza e legislazione amministrativa*  
*Giurisprudenza e legislazione canonica*  
*Giurisprudenza e legislazione civile*  
*Giurisprudenza e legislazione costituzionale*  
*Giurisprudenza e legislazione internazionale*  
*Giurisprudenza e legislazione penale*  
*Giurisprudenza e legislazione tributaria*  
*Diritto ecclesiastico e professioni legali*

RESPONSABILI

G. Bianco  
P. Stefanì  
A. Fuccillo  
F. De Gregorio  
G. Carobene  
G. Schiano  
A. Guarino  
F. De Gregorio, A. Fuccillo

**Parte III**

SETTORI

*Lettere, recensioni, schede,*  
*segnalazioni bibliografiche*

RESPONSABILI

P. Lo Iacono, A. Vincenzo

# *Ecumenismo e articolazione collegiale del primato nella Chiesa romana. Considerazioni de iure condendo sull'istituto patriarcale\**

FRANCESCO ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO

## *Premessa. Il retroterra evolutivo*

La questione della fondazione della chiesa sta passando alla sua età adulta, man mano che lo sforzo di delucidazione esegetica va sfrondandola delle incrostazioni mitiche<sup>1</sup> fuse al fuoco dell'entusiasmo delle comunità spontanee delle origini e della loro lunga marcia, di crisi in crisi, verso l'integrazione nelle varie aree culturali<sup>2</sup> incluse man mano nel pluralismo dei patriarcati; il

---

\* *Testo della comunicazione letta al convegno (Venezia, 17-21 settembre 2008) sullo Jus divinum nella vita della Chiesa.*

<sup>1</sup> L'originaria missione dei discepoli (Lc., IX, 1, ss.) è in realtà ancora tutta interna a quella profetica ed esorcistico-taumaturgica di Gesù, tesa quindi a mostrare, oltre la siepe della Legge, la novità del Regno promesso ad Israele: un regno spirituale, da discernere con gli occhi spirituali delle beatitudini. "Chiamò a sé i dodici e diede loro potere e autorità su tutti i demoni e di curare le malattie. E li mandò ad annunciare il regno di Dio e a guarire gli infermi". Il contesto è ancora quello aramaico, e molte le affinità con la predicazione di Giovanni, e/o degli altri maestri di giustizia del tempo: "rivolgetevi piuttosto alle pecore perdute della casa di Israele. E strada facendo, predicate che il regno dei cieli è vicino. Guarite gli infermi, risuscitate i morti, sanate i lebbrosi, cacciate i demoni." (Mt., X, 6 ss.). Né la elezione dei Dodici esclude una cerchia più ampia di seguaci, del pari da lui eletti: "salì poi sul monte, chiamò a sé quelli che egli volle ed essi andarono da lui. Ne costituì dodici ecc." (Mc., III, 13; cfr. pure, fra i testi post-pasquali, Lc. X, 1 ss., per la missione dei settantadue discepoli). A questo aspetto allargato della convocazione-missione sembra, del resto, alludere anche Gv. XX, 19 ss. Mentre poi i testi postpasquali ben si guardano dal confermare quello dell'investitura matteana in un contesto mutato dal suo rinnegamento (cf. per tutti Mt. XXVI, 69 ss.), Pietro vi riappare ancora, indubbiamente, come una (At. II, 14 ss.) fra le personalità principali della comunità di Gerusalemme; ma neppure si sogna di decidere da solo la scelta del successore di Giuda nel gruppo dirigente di quest'ultima (At. I, 15 ss.). Se, però, a questa fragilità scritturale di un primato petrino è stata opposta l'idea di una sua fondazione petro-paolina, ciò ne disloca la fonte sull'immediata Tradizione delle origini, ed al medesimo tempo declassa a tradizione "latina", priva di consenso ecumenico, l'immedesimazione nel papato romano dell'attualizzazione medievale del primato stesso, con tutte le relative conseguenze soprattutto sul terreno del c.d. primato di giurisdizione.

<sup>2</sup> Come si vede, il tema dell'inculturazione dell'evangelo ricorre nella riproduzione tra i gruppi che l'abbiano ricevuto di alcune costanti, ma anche di non lievi discontinuità, assai sensibili perfino in

cui profilo era andato assumendo col tempo, dal mondo circostante, ulteriori elementi identitari forieri di consolidamento in tradizioni differenziate, destinate ad innervare una competizione tanto complessa quanto naturale tra i gruppi confessionali di età post-apostolica.

Facendo un bilancio non troppo sommario delle posizioni attuali dell'esegesi biblica, forse perfino un canonista appare dunque in grado di rendersi conto che gli argomenti a favore sia di un intento fondazionale del Cristo, storicamente espressosi in un momento specifico della sua missione, sia (con più pregnante rigore giuridico) di una concreta sua volontà precettiva, intesa a utilizzare lo schema della fondazione al fine di dar vita ad una entità corporativa destinata a succedergli, sono destituiti di fondamento<sup>3</sup> e propongono, anzi, ipotesi grottesche, estranee così alla realtà dei fatti ed al contesto culturale di essi, come allo stesso messaggio neotestamentario.

Non si arriva con ciò a negare una missione universale di evangelizzazione (e perfino di culto) confidata al movimento dei seguaci di Gesù ed a quelli che ne avrebbero in seguito ritenuto credibile la memoria pasquale testimoniata; ma si nega solamente che tale missione comportasse forme e modalità prefigurate *ab origine*, costituendo comunque modelli e titoli giuridici di preminenza, in qualche modo predeterminati da un presunto "fondatore della Chiesa".

Anche nella fase paolina del movimento, infatti, è agevole cogliere uno

---

età remotissima. In un testo recente (G. BARBAGLIO, *Gesù di Nazareth e Paolo di Tarso. Confronto storico*, EDB, Bologna, 2006, pag. 71, ss.) si descrivono lucidamente le note di pluralismo esistenti nel movimento cristiano a Gerusalemme, dove la comunità di Stefano (caratterizzata da una gerarchia fondata sui diaconi dalla componente "ellenista") si rivela quella più aperta e feconda: capace, dopo ulteriori trasformazioni del modello attraversate in Antiochia, di fare da ponte al paolinismo. D'altro canto, quanto a un uso corretto degli scritti di quest'ultimo apostolo, va tenuto presente che, oltre alle due lettere ai Corinzi, sono da ritenere autentici solo Filippesi, Filemone, Galati, Romani e I Tessalonicesi (op. ult. cit., pag. 37). Da non trascurare poi è la circostanza che una lettera sicuramente paolina, come la prima ai Corinzi, vede nella chiesa la funzione di governo indipendente non solo da quella apostolica, ma pure da quella dell'insegnamento (1Cor., XII, 28 ss.)

<sup>3</sup>Una semplificazione strutturale sembra connotare il panorama delle chiese non calcedonesi; mentre l'esigenza di una figura gerarchica dominante viene soddisfatta, anche presso gli armeni ed i copti, secondo variabili specifiche (papa, abuna, katholikos, ecc.). Di una presunta rigidità dei modelli organizzativi possibili si faranno col tempo fautori sia il particolarismo bizantino di modello foiziano sia, quasi per una sorta di contrapposizione concentrazionaria, l'universalismo cattolico di impianto papale-gregoriano. Ma oramai la critica delle fonti mette radicalmente in questione i presupposti culturali e politici di tutta la prassi medievale al riguardo, demolendo radicalmente l'unilaterale lettura della rivelazione originaria, dalle due parti assunta come legittimante rispetto alla propria opzione scismatica (che, per il cattolicesimo romano, è proclamata con particolare veemenza, dopo la scomunica di Cerulario, dai *Dictatus papae* nella temperie gregoriana, e poi ideologicamente articolata dalla *Unam sanctam* di Bonifacio VIII). Il punto è con particolare vividezza rimarcato dal Caputo, come discontinuità storica radicale con l'evo antico, rafforzata in età moderna dalla Controriforma (Cf. G. CAPUTO, *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno*, Padova, 1978. Evidente tuttavia, in questo autore, l'influsso di alcune posizioni (per altro in parte condivisibili) del Buonaiuti.

spiccato pluralismo ondivago di carismi e di ruoli, che la fede delle origini riferisce assai più all'azione dello Spirito di Cristo, "che è tutto in tutti"<sup>4</sup> piuttosto che alla ripetizione e al consolidamento di un presunto disegno costituente del "Cristo fondatore"<sup>5</sup>.

Fondatore della Chiesa è dunque semmai il **noi** della *congregatio*, quale evento pentecostale per eccellenza, secondo l'antico detto sinodale "è piaciuto allo Spirito santo ed a noi"; sicché il prolungarsi in forma ecclesiale dell'evento messianico è traduzione di un comando implicito del diritto divino in dettagli procedurali, la cui determinazione è totalmente in mano alla prassi militante della comunità dei salvati per fede: una fede che, nascendo *ex auditu*, necessariamente si adegua man mano a una sua diffusione pastoralmente calibrata.

Chiesa è dunque ogni comunità fondata non su istituzioni giuridiche (radicale la trasformazione dell'idea di Legge nella Lettera ai Romani!), ma sulla fede nel Verbo glorioso proclamata nella comunità dei salvati come kerigma e mistero, al di fuori di ogni orizzonte istituzionale e geopolitico. Nessuno fonda la Chiesa, nessuno fonda le chiese come corpi confessionali organizzati, nella fase sorgiva della storia cristiana: è piuttosto la fede esistenzialmente creduta a convocare intorno all'agape i fratelli, per proclamare Cristo il profeta di Nazareth, ed in lui "la speranza che non delude".

### *"Plantatio" e "renovatio" nella Chiesa*

Quanto appena osservato, presente con particolare evidenza soprattutto nelle comunità giovaniche (caratterizzate da una singolare resistenza consapevole alla tendenza a istituzionalizzare forme pur elementari di esercizio dell'autorità, pacifiche in altri contesti ecclesiali), dà luogo a una certa fluidità di forme nell'esercizio della missione pastorale; di cui vescovo e diacono

---

<sup>4</sup> Per un utile sguardo di insieme su un momento storico-evolutivo di decisiva rilevanza per il riequilibrio dell'Occidente cattolico sulla doppia frontiera dell'Islam e della secessione luterana, si veda per tutti il mio *Dalla Reconquista alla Conquista: radici e significato del confessionismo ispanico nel sistema giuridico delle Indie*, in Studi per F. Finocchiaro, Cedam, Padova, 2000.

<sup>5</sup> Anche a voler usare questa venerabile espressione tralatizia, il giudizio *a posteriori* della storia non potrà spingersi oltre la constatazione che nella missione universale degli apostoli sussiste solo la radice di una istituzione che si è fatta ordinamento dapprima mediante la libera accettazione della comunità convocata (Mt. 28, 19-20), e in seguito tramite la fede e le opere di quei "beati che hanno creduto senza aver veduto" (Gv. 20, 39). Come infatti si verifica nella creazione e nell'incarnazione, il Dio biblico certo precede l'iniziativa dell'uomo; ma non è senza il consenso e la spontanea collaborazione di costui che il suo progetto salvifico può realizzarsi. Né lo stesso creatore lo vorrebbe, se davvero ha creato libera la "canna pensante" di Pascal.

costituiscono però l'asse, necessitato da un contesto di vita militante, oltre tutto sullo sfondo delle persecuzioni imperiali.

Il progresso successivo non riuscirà a scalzare gli orientamenti organizzativi di fondo della fase sorgiva del movimento; e vi si potrà osservare solo il sopraggiungere (frutto forse dell'influsso di modalità sacrificali della religiosità augustea, pur in fase recessiva) di uno spostamento a vantaggio dei presbiteri del rilievo attribuito nella comunità alla funzione sacerdotale rispetto al servizio diaconale, della cui anteriore egemonia tende ad offuscarsi il bisogno.

L'ambiente imperiale romano, con le sue caratteristiche di razionalizzazione e di pacificazione entro e fuori le frontiere dell'ecumene, apporta, come è noto, un importante rafforzamento al vertice episcopale del ministero gerarchico; mentre la nuova caratterizzazione stanziale dell'insediamento cristiano e la sua penetrazione nel contado tende a creare una inedita sovrapposizione, direttamente ispirata da Costantino, tra circoscrizioni amministrative e centri ecclesiastici di direzione. Da questo momento in poi tende a delinarsi un ulteriore mutamento di prospettiva, che lascia un'orma profonda nella terminologia man mano invalsa nell'area dell'autorità; di cui l'istituto *patriarcale* rappresenta a suo modo un riflesso ed una autonoma caratterizzazione.

Al fondo, d'altronde, l'istituzionalizzarsi del movimento nella "grande Chiesa" non lo spoglia della sua origine volontaria, per quante pressioni esercitino in questo senso i poteri forti dell'epoca. E i vertici delle due autorità si trovano continuamente, nel loro lavoro di razionalizzazione, a fare i conti con il radicarsi dell'istituzione cristiana in un sistema organico di tale integrazione tra ministero e *populus Dei*, da non consentire mai situazioni definitive di squilibrio penalizzante a svantaggio del principio popolare del potere nella chiesa, anche dopo la creazione ad Aquisgrana di un centro di regalità in rilevante dialettica con Bisanzio.

Queste essendo le linee di forza costanti del sistema osservato, se ne spiega il fenomeno del suo separarsi tra due diversi modelli di sviluppo graduale: quello che lo vede affidarsi – in un processo a rizoma – allo spontaneo evolversi delle civiltà e dei popoli, in modo puntuale assecondato, nel diritto canonico orientale, dall'istituto dell'*autocefalia*, integrato orizzontalmente dalla prassi sinodale; e quello che postula come necessaria una istituzione centralizzata di indirizzo e di controllo strategico sulla espansione cristiana (la Sede Apostolica), tale da tenere per principio in posizione subalterna pressoché costante i centri di governo episcopale "decentrati", deputati quindi solo all'attuazione verticale di decisioni, alla cui formazione avranno tutt'al più contribuito in forma consultiva, o propositiva.

## *Il ruolo della storia*

Affermare che questi processi di assestamento per macrostrutture dipendano *iure divino* da una decisione fondativa del Cristo è singolare, ancor prima che privo di fondamento nelle fonti neotestamentarie. Essi dipendono difatti, a loro volta, da decisioni istituenti che si radicano in una tradizione accettata *rebus ipsis et factis* da porzioni significative del popolo cristiano; e di questo genere di fonte non scritta esprimono, ad un tempo, tutta la ragionevolezza e la dignità.

Come tali, gli insiemi di regole cui questo genere di tradizioni danno vita non necessitano di alcuna legittimazione dall'esterno, né tanto meno dall'esterno possono, in alcun modo, essere delegittimati; neppure quando ne siano sopraffatti ed invasi, come avvenuto in Oriente (con atto violento e inammissibile) all'epoca della quarta crociata e dell'irresistibile affermarsi dell'egemonia papale in Occidente, sotto Innocenzo III.

Quando quindi si dia, come nel caso, una radicale incompatibilità istituzionale tra sistemi di *politia* ecclesiastica, ogni decisione di natura dottrinale unilateralmente adottata non potrebbe mai risolverne la contraddizione. Ma all'obiettivo neppure potrebbe pervenirsi per la via del dialogo teologico, da sperimentarsi ad esempio sulla qualificazione dogmatica della *Pastor aeternus*; trattandosi di materia che sarebbe idolatrico tentar di attrarre alla dimensione di *regula fidei*, anziché assumere (in maniera non fondamentalistica) in termini di orientamento tendenziale. In tali questioni sono, infatti, coinvolti temi sociali, organizzativi e politici, che appaiono piuttosto di pertinenza di quella scienza nuova sulla natura delle nazioni, che dal Vico abbiamo ricevuta in permanente retaggio.

D'altronde, la sola circostanza che indirizzi in tal modo contrastanti siano stati liberamente adottati in aree così rilevanti dell'ecumene non milita necessariamente a sostegno di una loro totale secolarizzazione di principio. La questione della guida ecclesiastica non è difatti meno importante di quella della sua ordinazione alla comunità (il 'siano uno' precede, infatti, il 'conferma nella fede'!!); e quest'ultimo è sicuramente un principio interno irrinunciabile della Tradizione apostolica, del resto implicito nel retroterra teologico degli scritti paolini.

Resta il problema di come qualificare, con canoni ermeneutici appropriati, il livello di vincolo di questo tipo di tradizioni storiche. La Scolastica medievale ricorreva in materia alla categoria di *status generalis ecclesiae*, che ben sottolineava ad un tempo la natura indisponibile del vincolo e la sua storicità, alla maniera stessa dei principi di *ordine pubblico interno*, che presidiano il nocciolo ideologico di ogni ordinamento della storia.

Mi sembra che, percorrendo questa via, la contraddizione si chiarisca e ne emergano alcune condizioni preliminari di soluzione. Non compete, infatti, ad una tradizione ecclesiastica ingerirsi negli *interna corporis* di un'altra tradi-

zione. Allo stesso tempo, il loro incontro avverrebbe sempre in situazione di pari dignità, per quanto forte sia il dissenso iniziale nelle posizioni di partenza assunte dalle due parti.

Mi preme però sottolineare che – una volta impostata in questi termini l'ipotesi dialettica – la discussione non coinvolgerebbe a priori scrupoli di lealtà confessionale; ma condurrebbe ad una ricognizione *storico-dottrinale* del problema, oltre che della opportunità eventuale di riconoscere cessate, o mutate le condizioni che inducevano a mantenere uno dei due modelli organizzativi contrapposti sotto il vincolo dell'ordine pubblico interno, in termini di diritto costituzionale della tradizione coinvolta. Ciò con la conseguenza di rendere modificabile opportunamente uno dei due modelli, od entrambi, secondo una linea pattizia di compatibilità concordemente riconosciuta, da riversarsi poi nella legislazione ordinaria interna degli ordinamenti cristiani coinvolti.

### *Quale evoluzione per il primato papale?*

È chiaro che, così discutendo, si viene necessariamente ad imbattersi in quello che potrebbe considerarsi il problema dei problemi del dialogo ecumenico di oggi; sul quale più volte Giovanni Paolo II ebbe a invitare le altre tradizioni cristiane a pronunciarsi, nell'ottica precisamente di una trasformazione concordata dei profili di diritto positivo attualmente invalsi negli *interna corporis* dell'ordinamento cattolico moderno, non di rado a causa di equivoci provocati dall'assoluta e totale insensibilità giuridica (subito colta dalla cancelleria prussiana) della *Pastor aeternus*<sup>6</sup>.

Si tratta della questione del papato, sulla quale il dialogo intercristiano appare – nei fatti, al di là delle dichiarazioni di cortesia – ormai chiuso in una *impasse*, da cui evidentemente il papa polacco riteneva maturo il tempo di tentare una via di uscita, con il concorso comune delle altre tradizioni confessionali.

Come infatti si assiste oggi a una cessione di autonomia dagli ordinamenti statali all'ordinamento internazionale, modulata su un ampliamento in atto da tempo dei principi supremi dell'ordine pubblico internazionale, così l'appena ricordato atteggiamento di Giovanni Paolo II su questo delicato problema

---

<sup>6</sup> Quando veniamo dicendo in questa sede è, del resto, solo un momento più avanzato della riflessione ventennale che trovò una prima concrezione nella raccolta di studi *Chiesa e potere. Studi sul potere costituente nella chiesa* (Giappichelli, Torino, 1992). Proprio allora andava maturando la mia convinzione della natura esclusivamente politico-giuridica (non mai teologico-dogmatica) del "primato di giurisdizione" pontificio.



interno viene a prefigurare una disponibilità cattolica a discutere di un papato più “leggero”, in vista di una sua possibile accettazione condivisa: nel quadro di un processo di unificazione dei valori dottrinali e giuridici, sulla via del quale l’ordinamento ecumenico, già da un quarantennio, sta ormai mettendo in questione, preparandone il superamento, molti temi ritenuti un tempo identificanti per molte delle più importanti tradizioni cristiane.

Già in altra sede ho tentato di indicare le linee di movimento di un processo graduale di omologazione di tecniche e di valori, che veda in primo luogo un serio restauro (più volte inutilmente tentato in passato) dell’istituto patriarcale in Occidente, a fronte di una rivalutazione progressiva del ruolo ecumenico del papato in Oriente. Ma, come suol dirsi, la reazione di un Medioevo gregoriano ancora duro a morire è sempre in agguato: se, appena due anni fa, abbiamo dovuto vedere – non si è capito a quale livello di decisione e comunque senza consultazione preventiva della parte ortodossa – cassato dall’annuario vaticano, non senza accese, comprensibili proteste in ambiente ecumenico, un titolo papale di chiara e forte carica ideologica, per certo universalmente recepito (seppure forse canonicamente impreciso), come quello di patriarca d’Occidente.

Sul punto, l’immobilismo del papato attuale non può essere certo approvato, se è vero che, come mi sembra, un restaurato spessore dell’istituto patriarcale nella Chiesa di Roma non menoma certamente il prestigio dei patriarchi orientali cattolici; il cui ufficio riposa su tradizioni e consuetudini autonome, proprie di una tradizione diversa da quella latina.

Ovviamente, l’articolarsi di un istituto patriarcale nella chiesa latina non può neppure appagarsi dello stato attuale, ormai puramente simbolico, delle figure che di esso sopravvivono. Queste figure sono all’uopo inservibili, se si vuole davvero porre mano ad un decentramento pastorale serio delle prerogative papali.

Per quanto abbia potuto riflettere sul punto, non ho trovato altra via di soluzione, per le complesse implicazioni costituzionali della questione, che ricorrere alla figura della *vicaria papae*, venuta in auge nell’età dell’assolutismo e allora usata in pro dei re cattolici.

Ora, è chiaro che un istituto del genere godrebbe di un fondamento sicuro nel diritto pubblico della Chiesa e, al tempo stesso, sarebbe immune dagli inconvenienti giurisdizionalisti, che indussero la Sede Apostolica a provocarne la desuetudine negli ultimi due secoli.

*Verso nuovi equilibri tra centro e periferia del sistema cattolico*

Il problema politico, che la riforma qui illustrata dovrebbe proporsi come obiettivo, è quello di una dislocazione territoriale dell'istituto papale accanto e nel vivo delle problematiche pastorali dei centri di governo diocesano, senza il filtro delle nunziature attuali; la cui soppressione sarebbe inevitabile nelle aree interessate dall'esperimento.

D'altronde l'assunzione, da parte della figura patriarcale proposta, dei poteri propri del vicariato apostolico significa il ricorso ad uno strumento di potestà di governo diretta, come tale incompatibile col sistema dei *missi dominici*, titolari a distanza di una mera delegazione, talora attenuata al rango ispettivo dell'osservare e del riferire.

Né l'attribuzione *ad experimentum* del vicariato apostolico a alcuni patriarchi occidentali sarebbe espressione di una norma autorizzativa in bianco, suscettibile di un'utilizzazione assolutamente discrezionale da parte di questi; in quanto ogni volta una legge-quadro dovrebbe delineare la cornice più adatta al contesto, in cui tale ufficio primaziale decentrato sarebbe chiamato a muoversi pastoralmente nello spazio interdiocesano, entrando in relazione con i centri di coordinamento già esistenti ed ivi esercitando le competenze papali attuali.

In questa logica, il primato universale del vescovo di Roma rimarrebbe in tesi impregiudicato, in quanto ci si limiterebbe all'adozione di misure *octroyées* di giurisdizione decentrata, come tali sempre teoricamente revocabili. E non verrebbero così minimamente intaccati gli equilibri del sistema attuale; cui verrebbe anzi assicurato un notevole recupero di efficienza; mentre la riforma attiverebbe sicuramente l'interesse della canonistica ortodossa e riformata, così sensibile alle ragioni del pluralismo.

Chiaro è che la nuova dislocazione operativa dell'organo primaziale, che qui si propone di istituire alla periferia del sistema, porrebbe alla Curia problemi di limiti e di controlli non tanto sul piano canonico, quanto su quello dell'indirizzo politico. Ma qualcosa del genere ha funzionato a meraviglia nel *siglo de oro*, assecondando l'evangelizzazione delle "Indie" in un quadro grandioso di azione pastorale coordinata – pur tra le mille tensioni di una transizione straordinaria – tra il vicariato regio, le missioni di *Propaganda fide*, l'autonomia delle *reducciones* degli indigeni in aree affidate agli ordini religiosi, i vescovi e la conciliarità locale. Come dunque negare, in assenza di obiezioni di carattere tecnico, ingresso ad una discussione sul punto, quando l'emergenza odierna espone ovunque la Chiesa ad un lavoro continuo di frontiera (aperto su scenari relazionali in continuo mutamento), per la cui ermeneutica la presenza delle nunziature non arreca alcun contributo, ma solo il danno di ritardi irreparabili?

La riforma qui proposta viene a porsi, oltre tutto, nel solco di quell'idea di "aggiornamento" che si lega alla pastoralità del Vaticano II, mentre adegua l'elasticità del sistema alla straordinaria accelerazione delle tensioni, cui la comunione delle chiese oggi è sottoposta.

In umiltà e verità insisto perché sia raccolta e discussa, nella matura consapevolezza che come insegnava (più di mezzo secolo fa) Francesco Calasso, la scienza giuridica rappresenta sempre, rispetto alle istituzioni, la "coscienza riflessa"; e che proprio questo consente agli "occhiali del giurista" (come all'epoca lo Jemolo soleva definire il punto di vista epistemologico di costui) di discernere con pacatezza, nei più intricati risvolti dialettici della storia, il nucleo decisivo ed essenziale.