

Memorie Teologiche

Rivista della Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna

www.memorieteologiche.it

Fascicolo n. 4 (2011)

FABRIZIO MANDREOLI, *Notazioni storico-teologiche sulla vicenda di Giuseppe Gozzini*, 1-25.

STEFANO VIOLI, *San Geminiano, "lex viva" della città*, 27-42.

FABRIZIO MANDREOLI, *The virtue of the faith in De Sacramentis christiane fidei by Hugh of Saint Victor*, 43-59.

Notazioni storico-teologiche sulla vicenda di Giuseppe Gozzini¹

Elisa Dondi – Fabrizio Mandreoli – Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna

Abstract

L'articolo intende anzitutto ricostruire il profilo di Giuseppe Gozzini sul piano biografico, quindi offrire un'interpretazione di tipo storico e teologico sulla sua vicenda.

1. Elementi di ricostruzione biografica

a. La formazione

«Il giorno 12 novembre ho rifiutato di indossare la divisa militare perché il servizio militare contrasta con la mia coscienza di cattolico»².

Siamo nel 1962. A scrivere queste parole è il giovane milanese Giuseppe Gozzini. Le scrive agli amici dal carcere militare di Firenze presso la Fortezza da Basso, dove era rinchiuso per aver fatto obiezione di coscienza al servizio militare. Gozzini aveva ricevuto la cartolina-precepto il 9 novembre 1962 con l'ordine di presentarsi al Centro Addestramento Reclute di Pistoia; di fronte al suo rifiuto di indossare la divisa militare era stato dapprima rinchiuso in cella di rigore e, data l'irremovibilità della sua scelta, era stato successivamente portato all'ospedale psichiatrico militare di Firenze e infine nel carcere militare in attesa del processo per l'imputazione di disobbedienza continuata³. Gozzini aveva allora 26 anni e la scelta dell'obiezione era maturata in lui nel corso del tempo come testimonianza di adesione integrale al vangelo. Nato nel 1936 a Cinisello Balsamo nella periferia milanese, da una famiglia operaia, Gozzini compì

-
- 1 Il testo è basato su di un contributo - differente per contenuti ed estensione - per 'Società civile e solidarietà nel 150mo dell'unificazione italiana', a cura del MOVI, Padova 2011.
 - 2 G. GOZZINI, *Lettera dal carcere*, in F. FABBRINI, *Tu non ucciderai. I cattolici e l'obiezione di coscienza in Italia*, Firenze 1966, pp. 87-88.
 - 3 Per una più dettagliata descrizione della vicenda cf. F. FABBRINI, *Tu non ucciderai*, cit., pp. 59-70.

gli studi presso i Salesiani fino alla prima liceo e poi prese la maturità classica da privatista; da ragazzo, iscritto all'Azione Cattolica, fu attivo in parrocchia: collaborò con il giornalino dell'oratorio, fondò un circolo giovanile e promosse un cineforum, cercando di portare un po' di innovazione nelle iniziative parrocchiali⁴. Si iscrisse poi alla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università Statale di Milano e fu proprio negli anni dell'università che entrò in contatto con alcuni ambienti del mondo cattolico milanese come la Corsia dei Servi. La Corsia era un centro culturale, libreria e casa editrice che dava voce alle figure più coraggiose e controcorrente del cattolicesimo degli anni Cinquanta⁵. Lì sul finire del decennio Gozzini lavorò per alcuni mesi: «spazio fisicamente piccolo - la descrive Gozzini -, ma spiritualmente immenso, la Corsia è stata una grande centrale di amicizia. Lì dentro tirava un'aria nuova. Era anzi, nella calma apparente di quel luogo silenzioso, un vento impetuoso che bastava per tutte le vele, per traghettarti dove volevi, soprattutto per andare controvento»⁶. A traghettarlo verso la scelta dell'obiezione furono in particolare due incontri promossi dalla Corsia, uno con don Primo Mazzolari, autore nel 1955 del libro *Tu non uccidere* e l'altro nel 1958 con Jean Goss, segretario del Mir, Movimento internazionale della riconciliazione, che trattò di pace e nonviolenza attiva secondo il Vangelo⁷.

4 Cf. F. BRIOSCHI, *Il primo signornò*, in *Diario IV* (Agosto 2004) 4, pubblicato su <http://dust.it/articolo-diario/il-primo-signornò>.

5 La Corsia dei Servi fu fondata nel 1952 da padre David Maria Turollo e da padre Camillo De Piaz, secondo quest'ultimo essa «era un punto di riferimento di amici e di gruppi, una cassa di risonanza delle voci più schiette e compromesse del cattolicesimo italiano, che proprio allora cominciarono a farsi sentire». Alla sua base c'era «la consapevolezza che sia la fede sia le scelte politiche non si possono vivere e praticare se non all'interno di una cultura. Di qui la necessità di uscire dall'inerzia di una fede accolta per tradizione, la capacità di lasciarsi "tentare" per trarre invece tutto il profitto possibile dalla cultura. In questo senso la Corsia è stata un importante centro culturale» (G. GOZZINI, *Sulla frontiera. Camillo De Piaz la Resistenza, il Concilio e oltre*, Milano 2007, p. 112. 149).

6 G. GOZZINI, *Sulla frontiera. Camillo De Piaz la Resistenza, il Concilio e oltre*, cit., p. 91.

7 Jean Goss fu un grande animatore e operatore della nonviolenza, ispirata al vangelo, nelle zone di conflitto nel mondo, cf. J. Goss, *Fede e nonviolenza*, a cura di E. RAGUSA, Palermo 2006.

Molti anni dopo Gozzini, a conferma dell'influenza che ebbe sul giovane milanese la lezione di Goss⁸, dichiarerà che «senza questo incontro, forse la mia vita sarebbe stata completamente diversa»⁹. A partire da queste esperienze, Gozzini entrò in contatto con gruppi pacifisti di stampo comunista e sempre nel 1958 insieme al Movimento internazionale della riconciliazione andò a Vienna al Festival mondiale della Gioventù. I suoi interessi per il pacifismo e la nonviolenza lo portarono così ad assumere un'ottica internazionale, che lo spinse a intraprendere un viaggio a Bruxelles per incontrare Jean van Lierde, il primo obiettore di coscienza belga cattolico. Frequentò in quegli anni sia gli ambienti cattolici del dissenso sia le sezioni del Partito comunista, dove conobbe Paola, sua futura moglie.

b. Le scelte

Il cammino percorso lo indusse in quel novembre del '62 a rifiutare di svolgere il servizio di leva, tradimento verso l'insegnamento evangelico della nonviolenza, fondato sull'amore verso il prossimo. La vita sotto le armi rappresentava agli occhi del pacifista Gozzini l'annullamento della persona e della sua coscienza: sottoponendola a un «processo di livellamento», a un'operazione di lavaggio, a uno «*strip-tease* militare» ne faceva «più nulla di proprio, ma soltanto un numero, una matricola, un pezzo di obbedienza e di esercitazione», che si ritroverà a far parte «di una massa amorfa grigioverde, brulicante nelle caserme o sparsa per le strade; rivelerà i primi segni di conformismo e disinteresse, di superficialità e menefreghismo, di pigrizia e sfiducia, di volgarità e slealtà che spesso porterà dietro anche nella vita civile»¹⁰. Il militarismo, dunque, se avesse voluto avere un senso, avrebbe dovuto rinnovarsi promuovendo un'azione educativa di base per preparare le persone alla vita civile¹¹ e non per «fare

8 In una lettera dall'ospedale militare di Firenze Gozzini dichiarerà che «la lezione di Jean Goss mi è proprio entrata nel sangue» (G. GOZZINI, *Lettera a don Proverbio*, 20.11.1962, in F. FABBRINI, *Tu non ucciderai*, cit., p. 101).

9 G. GOZZINI, *Sulla frontiera. Camillo De Piaz la Resistenza, il Concilio e oltre*, cit., p. 161.

10 G. GOZZINI, *Appunti sulla naja*, Vicenza 1965, pp. 15-16.

11 Cf. *Ibidem*, p. 62.

dell'uomo soltanto un maschione»¹² capace solo di un'obbedienza cieca ed assoluta a qualunque ordine impartito. Dietro alla scelta dell'obiezione sta, quindi, una concezione dell'uomo e della società, che per Gozzini deve spingere, in virtù della testimonianza e dell'adesione al vangelo, al rifiuto di diventare complice di qualsiasi situazione di ingiustizia o sfruttamento.

Questa motivazione di fede fu uno dei fattori che portò allo scoppio del "caso" Gozzini: si trattava, infatti, in Italia della prima obiezione di coscienza di un cattolico in nome del suo credo. Giornali e riviste, del mondo cattolico e non, tra la fine del 1962 e l'inizio del 1963 presero posizione, dibatterono e attraverso la vicenda di Gozzini buona parte dell'opinione pubblica prese consapevolezza del problema dell'obiezione di coscienza, come mai era successo prima. La mobilitazione della carta stampata accompagnò la mobilitazione di gruppi e movimenti pacifisti e antimilitaristi e di coloro che si ritrovarono sensibili alle questioni poste dal giovane milanese. A Calenzano, presso Firenze, dopo l'arresto di Gozzini fu organizzato nella sala consiliare un incontro con Jean Goss, il filosofo della nonviolenza; a tradurre le sue parole dal francese fu don Lorenzo Milani. Il processo nel capoluogo toscano era fissato per il 20 dicembre, in quel giorno venne organizzato da varie formazioni cattoliche e laiche un dibattito pubblico sull'obiezione di coscienza, in cui presero la parola Aldo Capitini¹³, segretario del Movimento Nonviolento per la Pace, padre Ernesto Balducci, Walter Binni, Giancarlo Melli e il pastore Luigi Santini¹⁴. I gruppi nonviolenti avevano stabilito che in caso di condanna di

¹² *Ibidem*, p. 49.

¹³ Aldo Capitini (1899-1968), docente di filosofia morale e pedagogia, influenzato dal pensiero gandhiano, fu il primo in Italia a formulare una teoria della nonviolenza e attraverso diverse iniziative ne propose la prassi. Si schierò a favore dell'obiezione di coscienza al servizio militare, fu ideatore nel 1961 della Marcia della pace Perugia-Assisi e fondatore nel gennaio del 1962 del Movimento Nonviolento per la Pace tuttora esistente. Per approfondimenti la bibliografia è sterminata, ci limitiamo a segnalare A. CAPITINI, *Teoria della nonviolenza*, Perugia 1980; G. ZANGA, *Aldo Capitini. La sua vita, il suo pensiero*, Torino 1988 e R. ALTIERI, *La rivoluzione nonviolenta. Biografia intellettuale di Aldo Capitini*, Pisa 2003.

¹⁴ Cf. F. FABBRINI, *Tu non ucciderai*, p. 71. Dato il suo carattere trasversale, la mobilitazione in favore dell'obiezione di coscienza fu anche occasione di dialogo interconfessionale, in particolare tra cattolici, valdesi e protestanti, e tra cristiani e laici, cf. B. BOCCHINI CAMAIANI, *Il dibattito sull'obiezione di coscienza: il*

Gozzini avrebbero, come azione dimostrativa, digiunato in piazza del Duomo a Firenze per tutto il giorno di Natale; don Milani a questo proposito scrisse: «Sono favorevolissimo per molti motivi. Non ho mai partecipato alle marce della pace perché non appare chiara la loro utilità. Ma qui invece appare. C'è l'immediatezza della cosa. C'è che è cattolico. [...] Insomma a me mi pare molto sana cosa e ho intenzione di andarci con tutti i ragazzi che vorranno»¹⁵. Ma quel 20 dicembre non venne comminata nessuna condanna, il processo fu infatti rinviato all'11 gennaio a causa di una deficienza a livello procedurale.

Fino a Gozzini i casi di obiezione di coscienza che si erano verificati in Italia erano stati prevalentemente di protestanti, testimoni di Geova e anarchici, solo il caso di Pietro Pinna nel 1949 aveva avuto una certa risonanza sull'opinione pubblica italiana e internazionale¹⁶; anche nel mondo cattolico degli anni Cinquanta le voci a favore dell'obiezione erano poche e isolate: le più rilevanti furono quelle di don Primo Mazzolari e del suo periodico *Adesso* e di Iginò Giordani, promotore insieme all'on. Calosso del primo disegno di legge a favore del riconoscimento dell'obiezione di coscienza¹⁷. Come sosteneva lo stesso Gozzini «il

"laboratorio" fiorentino 1961-1966, in *La spada e la croce. I cappellani italiani nelle due guerre mondiali*, a cura di G. ROCHAT. Atti del XXXIV Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia, Torre Pellice, 28-30 agosto 1994, p. 260.

15 L. MILANI, *Lettera a Giorgio Pecorini*, 17.12.1962, in L. MILANI, *I Care ancora. Lettere, progetti, appunti e carte varie inedite e/o restaurate*, a cura di G. PECORINI, Bologna 2001, p. 256.

16 Per la vicenda di Pinna, cf. S. ALBESANO, *Storia dell'obiezione di coscienza in Italia*, Treviso 1993, pp. 24-42. Nel motivare la sua scelta Pinna sosteneva che «la vita umana prende valore dalla tensione religiosa, che è amore e verità attuanti, cioè presenti e fattivi. Ogni atteggiamento si presenta così ispirato da un punto di vista religioso. Il valore dell'atto religioso si riduce essenzialmente al suo valore morale, valore intimo, e il suo giudizio avviene nella coscienza umana (all'infuori perciò di qualsiasi istituzione). Se sono i valori religiosi che illuminano e dirigono ogni coscienza, se è vero che in essi l'uomo si redime e si libera dai suoi limiti, è dunque nella fedeltà a questi ideali che l'uomo, prima di tutto e soprattutto, deve spendere la sua vita e la sua morte» (Testimonianza di Pietro Pinna, in *Servitium* 16 (1970), p. 752).

17 Cf. B. BOCCHINI CAMAIANI, *La Firenze della pace negli anni del dopoguerra e del Concilio Vaticano II*, in *Chiesa e guerra. Dalla benedizione delle armi alla "Pacem in Terris"*, a cura di M. FRANZINELLI - R. BOTTONI, Bologna 2005, pp. 510-511. Iginò

problema degli obiettori di coscienza in Italia non è ancora uscito dai ristretti gruppi pacifisti che lottano da anni, con molto coraggio ma con nessuna efficacia, per il loro riconoscimento giuridico. Mi riferisco soprattutto alla "War Resister's International", al "Movimento Internazionale della Riconciliazione" (M.I.R.), al "Centro per la non-violenza" di Capitini, alla "équipe" di Dolci, al giornale "L'incontro" di Bruno Segre, al "Servizio Civile Internazionale", ed a molti altri più o meno ufficiali e organizzati. Sparsi un po' in tutta Italia, senza un eccessivo legame fra loro, con origini e scopi diversi, questi movimenti non sono ancora riusciti a porre il problema degli obiettori di coscienza alle strutture partitiche e con una prospettiva culturale che non appaia estranea nell'Italia in cui operano. Sta di fatto che oggi l'opinione pubblica degli obiettori di coscienza non ne sa nulla o è male informata»¹⁸.

c. Le ampie risonanze di scelte personali

Involontariamente fu proprio l'esplosione del suo caso a porre di fronte all'opinione pubblica la questione dell'obiezione. Nel consentire questa esplosione giocarono un ruolo fondamentale le coordinate spazio-temporali. A livello internazionale gli anni intorno al '60 furono segnati dal pericolo imminente della guerra atomica, dalla guerra in Algeria che scatenò in Francia il dibattito sull'obiezione di coscienza¹⁹, ma fu anche il momento di attesa e poi di apertura del Concilio Vaticano II. Queste condizioni insieme ad altre favorirono la riflessione sui temi della guerra e della pace e, in particolare, sulle motivazioni etiche della nonviolenza. A livello politico nazionale questo si concretizzò con diverse proposte di legge per il riconoscimento giuridico dell'obiezione di coscienza²⁰ e la

Giordani fu anche autore nel 1953 de *L'inutilità della guerra*, in cui rifiutava ogni giustificazione religiosa e teologica del concetto di guerra giusta.

18 G. GOZZINI, *Innocenti ma colpevoli*, in *Rinnovamento democratico*, 30.11.1962, riportato in F. FABBRINI, *Tu non ucciderai*, cit., p. 80.

19 La legge che riconosce in Francia l'obiezione di coscienza fu approvata nel 1962.

20 Oltre a quello degli on. Giordani e Calosso, fu proposto un disegno di legge dall'on. Lelio Basso nel 1957 e anche nel corso degli anni Sessanta ne furono presentati altri da diversi parlamentari. Il riconoscimento fu sancito solo nel 1972 dalla legge 772; per una storia delle tappe che portarono alla legge cf. S. ALBESANO, *Storia dell'obiezione di coscienza in Italia*, cit.

nascita nel 1961 di un Comitato nazionale per ottenere tale riconoscimento, al quale aderirono diversi intellettuali, politici, giuristi e avvocati, come Ignazio Silone, Aldo Capitini, Arturo Carlo Jemolo e Giorgio Spini, che raccolsero le loro proposte e considerazioni nel volumetto *Per una legge sull'obiezione di coscienza*, pubblicato nel dicembre del 1962, proprio mentre Gozzini era in carcere.

A livello locale l'attenzione alle istanze della pace e della coscienza si espresse poi con maggiore forza a Firenze²¹. Qui erano operanti diverse riviste come *Testimonianze*, fondata e guidata da padre Balducci, *Il Ponte e Politica* che «pubblicavano numerosi interventi sui temi della pace e del disarmo, creando una certa area di opinione pubblica favorevole in ambito religioso e laico»²². Ma Firenze in quegli anni era anche la città del sindaco Giorgio La Pira, che da tempo coltivava attraverso diversi strumenti la riflessione sulla pace e aspirava a fare di Firenze un laboratorio per costruire una città più giusta e cristiana. Il suo impegno lo condusse nel 1961 a scegliere di progettare in forma privata, ma con un pubblico molto ampio e selezionato, il film francese sull'obiezione di coscienza *Tu ne tueras point* di Claude Autant-Lara, che era stato censurato e che aveva suscitato polemiche e dibattiti. Secondo padre Balducci la disobbedienza civile praticata da La Pira in quella occasione aveva segnato «il trapasso dell'obiezione di coscienza da gesto di coerenza col dettame interiore della ragione umana a imperativo oggettivo della nuova stagione della storia»²³. Si trattava infatti di maturare la consapevolezza di vivere in un momento storico peculiare, caratterizzato per La Pira da un crinale apocalittico, che imponeva scelte coraggiose da parte di tutti.

Fu questo contesto che permise all'obiezione di Gozzini di acquistare risonanza, di diventare un gesto operato sì da un singolo, ma sostenuto da una collettività²⁴, di costituire, insomma, uno spartiacque nella storia dell'obiezione di coscienza.

21 Cf. B. BOCCHINI CAMAIANI, *La Firenze della pace negli anni del dopoguerra e del Concilio Vaticano II*, cit., pp. 509-539.

22 B. BOCCHINI CAMAIANI, *Il dibattito sull'obiezione di coscienza: il "laboratorio" fiorentino 1961-1966*, cit., p. 268.

23 E. BALDUCCI, *Giorgio La Pira*, Fiesole 1986, p. 110.

24 Cf. S. ALBESANO, *Storia dell'obiezione di coscienza in Italia*, p. 61.

Al processo Gozzini fu difeso dall'avvocato Bruno Segre, da anni sostenitore degli obiettori, che chiamò come testimoni Aldo Capitini, che in quanto docente di filosofia morale e pacifista illustrò il contenuto spirituale della scelta dell'obiezione, e don Germano Proverbio, sacerdote salesiano, che diede un ritratto sulla figura umana dell'amico ed ex alunno imputato. Dall'altra parte l'accusa sostenne che «la sua estrema antisocialità lo ha condotto a contrapporsi allo Stato, erigendosi arbitro a stabilire quali leggi dello Stato si debbano seguire. Se riconoscessimo il Gozzini innocente autorizzeremmo implicitamente chiunque ad erigersi giudice delle leggi secondo la propria coscienza»²⁵. La corte condannò l'imputato a sei mesi di reclusione.

Anche se con la sentenza il caso Gozzini poteva teoricamente dirsi chiuso, il giovane pacifista aveva lanciato un sasso e le onde si propagarono. Il giorno stesso della condanna, infatti, don Luigi Stefani, assistente della gioventù femminile fiorentina, distribuì un articolo alla stampa per smascherare e mettere in guardia dalla falsa motivazione usata da Gozzini, ovvero che né la dottrina della Chiesa né l'insegnamento di Cristo potevano mai giustificare un gesto di disobbedienza. La reazione fu repentina e il 13 gennaio comparve su *Il giornale del mattino* un articolo di padre Balducci dal titolo *La chiesa e la patria* inerente il dovere di disobbedire quando la coscienza lo impone, parole che costarono allo scolio una denuncia e la successiva condanna al carcere. Si aprì così sulla carta stampata un dibattito sull'interpretazione del messaggio evangelico in senso più o meno pacifista e sul riconoscimento dell'obiezione di coscienza. L'ultima appendice fiorentina di questa discussione avvenne nel 1965, quando un gruppo di cappellani militari della Toscana in congedo, in occasione dell'anniversario dei Patti Lateranensi, dichiararono di considerare l'obiezione di coscienza un'espressione di viltà, suscitando la replica di don Lorenzo Milani²⁶. Queste vicende dei primi anni '60 furono battezzate da

25 Cit. in *Ibidem*, p. 70.

26 Per la posizione di don Milani sull'obiezione cf. L. MILANI, *L'obbedienza non è più una virtù*, a cura di C. GALEOTTI, Roma 2003 e G. GOZZINI, *Don Milani ieri e oggi*, in *Lo Straniero* 10 (Agosto-Settembre 2007) 86-87, pubblicato su <http://www.lostraniero.net> dove Gozzini riporta e commenta il carteggio tenuto con Milani nel corso del 1965.

La Pira come «germinazione fiorentina dell'obiezione di coscienza», dove obiezione era da intendersi come «"scelta dell'essere"; "scelta della creazione"; "scelta ontologica"»²⁷.

d. Una ricca esperienza di vita

Dopo il carcere Giuseppe Gozzini compì un'inchiesta sul servizio militare in Italia che sfociò nel libro *Appunti sulla naja*; mantenne legami con i movimenti antimilitaristi nei quali conobbe, fra gli altri, Giuseppe Pinelli²⁸, e collaborò fino al 1966-1967 col gruppo dei *Quaderni Rossi*, che proponeva una critica del Pci da sinistra e del quale già faceva parte nel 1962. Scelse nel 1968 di impegnarsi nella controinformazione di base, scrivendo e promuovendo iniziative editoriali per i movimenti sociali e anche documentando l'opposizione alla guerra in Vietnam degli obiettori di coscienza statunitensi. La controinformazione - racconta Gozzini - nasce «dalla necessità immediata di decostruire le "verità" già confezionate, di denunciare le collisioni tra Stato e fascisti, di resistere alla brutalità del potere di fronte alle uccisioni e alle stragi. [...] Controinformazione dunque non come un fronte settoriale affidato a specialisti ma come un filo rosso, che lega e impegna tutti i movimenti sociali e permette a migliaia di persone di ricercare, scoprire e diffondere verità politiche (ma anche culturali e scientifiche) in alternativa alla propaganda di Stato»²⁹. Dopo la prima guerra del Golfo nel 1991 riprese i contatti in Italia con l'area pacifista e fu tra i fondatori della rivista *Guerre & Pace*, rimanendo negli anni successivi vicino all'area dei "movimenti". Anche il suo impegno post obiezione fu condotto nel solco di una testimonianza umile, nel rifiuto e nella denuncia di ogni violenza e nella promozione della pace.

Dopo due anni di malattia Gozzini si è spento il 13 maggio 2010. Al suo

27 G. LA PIRA, *Prefazione*, in F. FABBRINI, *Tu non ucciderai*, cit., p. XXII.

28 Gozzini, la mattina dopo che Pinelli "è stato morto" nell'ufficio della questura di Milano dove lo stava interrogando il commissario Calabresi, sostenne attraverso una lettera aperta pubblicata da diverse testate giornalistiche l'impegno nonviolento del ferroviere anarchico. Sulla vicenda cf. M. CALABRESI, *Spingendo la notte più in là*, Milano 2009 e L. PINELLI - P. SCARAMUCCI, *Una storia quasi soltanto mia*, Bologna 2009.

29 G. GOZZINI, *Esercizi di memoria. Il '68 visto dal basso. Sussidio didattico per chi non c'era. Cronologie 1967-1975*, Trieste 2008, p. 185.

funerale don Germano Proverbio lo ha ricordato così: «Pensare a Beppe è avere in mente un modo di essere uomo e cittadini, una specie di modello dell'antiretorica nel modo di pensare e di vivere, in famiglia, nei rapporti con gli amici (e coi meno amici), nel concentrarsi in un impegno culturale e sociale durato una vita, sempre ai margini o esterno ai tanti luoghi comuni di ogni cultura di massa, a partire da quelle che si dice per il cambiamento; i semi che Beppe ha personalmente e in modo originale e da solo diffuso per tutta la vita, spesso non adeguatamente riconosciuti e valorizzati, hanno poi contribuito nonostante tutto, alla crescita del Paese e al raggiungimento di conquiste di grande civiltà, come l'obiezione di coscienza al potere nella sua dimensione più direttamente ed esplicitamente violenta, quello delle strutture militari»³⁰.

2. Elementi storico-teologici

Nella lettera ai giudici con cui don Milani depone al processo innescato dalla risposta ai cappellani militari, egli parla dell'obiezione di coscienza nei termini di fedeltà ad un ideale. Egli descrive cosa successe a Barbiana dopo la lettura comune dell'articolo dei cappellani, in cui giudicavano la renitenza alla leva un'espressione di viltà: «Ora io sedevo davanti ai miei ragazzi nella mia duplice veste di maestro e sacerdote e loro mi guardavano sdegnati e appassionati. Un sacerdote che ingiuria un carcerato ha sempre torto. Tanto più se ingiuria chi è in carcere per un ideale. Non avevo bisogno di far notare queste cose ai miei ragazzi. Le avevano già intuite. E avevano anche intuito che ero ormai impegnato a dar loro una lezione di vita. Dovevo ben insegnare come il cittadino reagisce all'ingiustizia»³¹.

Gozzini stesso descrive l'obiezione in termini simili in una lettera ad amici e conoscenti. Essa è intesa come una scelta di fedeltà ai propri ideali: «Ogni volta che un uomo rifiuta di diventare complice di una situazione ingiusta, di eseguire ordini o compiere azioni contrarie ai suoi principi, si

30 Cit. in V. BELLAVITE, *E' morto Giuseppe Gozzini, primo obiettore cattolico, profeta della 'nonviolenza di parte'*, in *Adista Notizie* 44 (2010), pubblicato su <http://www.adistaonline.it>.

31 *Lettere di don Lorenzo Milani. Priore di Barbiana*, a cura di M. GESUALDI, Milano 2001, p. 221.

ha obiezione di coscienza»³². Una delle peculiarità del gesto di Gozzini è il legame tra l'obiezione, i principi personali e la propria fede, egli afferma: «[...] ho rifiutato di indossare la divisa militare perché il servizio militare contrasta con la mia coscienza di cattolico. Sono convinto poi che nell'esercito tradirei non solo la mia risposta personale al Cristo e la mia vocazione alla Chiesa, ma anche il mio impegno di uomo nella società e il mio dovere di cittadino di fronte allo stato»³³. Con il servizio militare egli sarebbe venuto meno ai propri ideali di credente e di cittadino.

La scelta di Gozzini è stata frutto in primo luogo di convinzioni personali: «vi sono varie forme di obiezione di coscienza e "molte sono le mansioni nella casa del Padre", che chiama chi vuole e dove vuole. La mia obiezione di coscienza presuppone tutta una concezione dell'uomo [...], ma presuppone anche una vocazione personalissima, maturata in me durante lunghi anni»³⁴. Ma, a ben vedere, la scelta di Gozzini è stata anche catalizzatrice di prospettive collettive più ampie. Nel mondo cattolico del dopoguerra i fermenti sono numerosi e Gozzini è entrato in relazione con diverse correnti di quell'ampio movimento, fatto di riflessione e prassi, di studio ed esperienza³⁵, che ha portato i cristiani a formulare un discorso 'differente' sulla pace e sulla guerra. Nel suo decidere di obiettare egli rende concreta una lunga maturazione personale che si coordina con una più ampia riflessione di alcuni ambienti cristiani e che convoca il cattolicesimo italiano ad un'ulteriore, acceso e contrastato dibattito. Evidenziamo ora alcune caratteristiche del senso della vicenda di Gozzini e del senso complessivo dell'obiezione al servizio militare. In particolare ci interroghiamo sul significato che tale gesto ha avuto e ha nel processo di ripensamento complessivo dell'identità e della missione del cristianesimo in rapporto a temi cruciali della vita civile e politica. Svolgiamo tale riflessione in quattro passaggi che possiamo indicare schematicamente: una riscoperta del vangelo, una comprensione non esclusivamente occidentale e non identitaria del cristianesimo, una coltivazione attenta della coscienza

32 G. GOZZINI, *Lettera dal carcere*, cit., p. 88.

33 *Ibidem*, p. 87.

34 *Ibidem*, p. 88.

35 Cf. D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna 2008.

personale, un'antropologia alta e non violenta connessa ad un esercizio profetico anti retorico e anti idolatrico.

a. La riscoperta del vangelo

Per cogliere il senso dell'obiezione di coscienza all'esercizio del servizio militare dobbiamo affermare in primo luogo che essa nasce da una riscoperta. Sia nel mondo culturale della Corsia dei Servi di Milano, sia nel mondo del pacifismo europeo - soprattutto francese e belga - l'obiezione si radica in una nuova ermeneutica biblica. Emerge una inedita capacità di leggere e interpretare alcune pagine del vangelo. Esso non è più letto all'interno di una tradizione classica di sostanziale giustificazione della guerra e dell'ordine costituito, ma è interpretato con una sensibilità nuova. La lettura del "date a Cesare quello che è di Cesare e date a Dio quello che è di Dio" si rinnova in radice e cambia le proporzioni. L'enciclica *Pacem in terris* riassume e incoraggia tali riflessioni³⁶. Il vangelo viene letto in base all'intenzione fondamentale del Dio, rivelato da Gesù Cristo, di portare la pace tra gli uomini con passione, ma con mezzi miti e pacifici. Gesù è il messia disarmato la cui nascita porta agli uomini la promessa della pace e il cui messaggio pasquale si riassume nella trasmissione efficace della pace che viene da Dio. La pace, quindi, non è solo impegno etico o direzione utopica di ricerca, ma è uno dei nomi della rivelazione del Dio cristiano e l'intenzione fondamentale della missione di Gesù Cristo. Tale intenzione - rintracciabile nei quattro vangeli - diviene uno dei criteri per ripensare non solo la teologia, ma le mediazioni storiche e pratiche dell'esistenza dei cristiani. Essa è il criterio serio che decide della qualità della stessa testimonianza cristiana: «La chiesa mi insegna che il Vangelo non è un sistema di tipo teorico, un codice morale, ma è la Parola rivelata e il Cristo non è un personaggio storico o un grande filosofo ma la verità fatta carne. Quindi l'annuncio di pace: "Pace agli uomini di buona volontà" che parte dalla capanna di Betlemme e finisce sulla croce come perdono universale e riconciliazione tra Dio e gli uomini, non è un insegnamento morale, ma una verità che il cristiano deve 'incarnare' nella vita come

³⁶ Cf. A. MELLONI, *Pacem in terris. Storia dell'ultima enciclica di Papa Giovanni*, Roma-Bari 2010 e M. TOSCHI, *Attualità della Pacem in terris*, in *Cristianesimo nella storia* 25 (2004), pp. 745-755.

membro di quel corpo di Cristo che è la Chiesa. Di fronte alla pace gaudente dei militaristi di tutte le razze, per me cattolico la pace porta il segno dei chiodi ed è il bene per cui devo soffrire di più sulla terra: si tratta per me di amare sempre il prossimo anche quando è il nemico militare o l'avversario politico, anche quando ha la pelle di colore diverso o appartiene ad un'altra classe sociale, perché "il resto lo sanno fare anche i pagani"³⁷. Il vangelo viene così progressivamente scrostato da letture legate ad una prospettiva di 'cristianità', o comunque da prospettive troppo accomodanti, per divenire, in maniera rinnovata, il criterio ultimo della vita delle Chiese e dei cristiani. Tra i principi personali che portano Gozzini alla scelta solitaria del rifiuto delle armi si trova, così, il ripensamento causato da una rilettura approfondita del vangelo. In tal senso si verifica quello di cui parla Papa Giovanni XXIII negli stessi anni che hanno visto la scelta di Gozzini: «non è il Vangelo a cambiare, ma siamo noi che incominciamo a comprenderlo meglio». È significativo che anche obiettori significativi quali Josef Mayr Nusser³⁸ e Franz Jägerstätter³⁹ - tra i non molti che hanno rifiutato di giurare nell'esercito nazista tedesco - svilupparono la propria scelta di obiezione a partire da un modo 'nuovo' di leggere le scritture. Ad uno studio attento di entrambe le vicende si scopre che la loro coscienza è stata nutrita da una lettura semplice e immediata - ma non ingenua - delle scritture. Gozzini in *Appunti sulla Naja* presenta una sezione in cui commenta ironicamente le preghiere dei soldati, egli descrive il *Manuale religioso per le forze armate* come un manualetto pornografico in cui è contenuta una visione di Dio, di Gesù Cristo e dell'uomo del tutto stravolta - appunto pornografica - rispetto a quella contenuta nel vangelo. Come afferma: «il credo religioso-morale dei militari è fatto di comandamenti, leggi e autorità costituita: è il moralismo farisaico che Cristo ha condannato. Il formalismo religioso dei militari si esprime nell'ossequio esteriore alla Chiesa e nella pedante partecipazione ai riti sacri, quasi fossero cerimonie ufficiali, nella incomprensione assoluta

37 G. GOZZINI, *Lettera dal carcere*, cit., p. 88.

38 Cf. F. COMINA, *Non giuro a Hitler. La testimonianza di Josef Mayr Nusser*, Cinisello Balsamo 2000.

39 Cf. E. PUTZ, *Franz Jägerstätter*, Grünbach 1985.

del messaggio evangelico»⁴⁰. Il problema è, pertanto, la comprensione del messaggio evangelico. In tal senso si può affermare che nella vicenda Gozzini si trova una conferma di un aspetto strutturale della fede cristiana. Infatti, per il pensiero cristiano e per le sue conseguenze storiche l'ascolto della scrittura può essere fonte di radicale rinnovamento. Come affermato dal biblista Pietro Bovati: «ogni iniziativa di riforma, a ben vedere, ogni vicenda spirituale decisiva per il popolo cristiano, ha avuto la sua matrice nella sacra Scrittura, nell'accoglienza esplicita e determinata di una parola capace di trasformare la vita e la società [...]. Analogamente, nel Concilio Vaticano II, la fede della Chiesa, attivata in occasione di un così eccezionale raduno, è stata il luogo nel quale la Parola ha potuto germogliare e produrre frutti meravigliosi di grazia, di luce e di speranza»⁴¹. Gozzini ha assunto una posizione profetica proprio in relazione ad una rilettura – propria di una corrente della riflessione a lui contemporanea⁴² - che ha saputo cogliere, non obliterando o accomodando, la dimensione profetica e critica degli insegnamenti evangelici. Una rinnovata comprensione del cristianesimo in alcune sue dimensioni fondamentali - quali ad esempio la pace, la volontà di Dio, la messianicità mite di Gesù - implica un'idea diversa delle necessarie mediazioni e attuazioni storiche dello stesso cristianesimo.

b. Una comprensione non esclusivamente occidentale e non identitaria del cristianesimo

Tra i ripensamenti profondi fatti da parte della riflessione cristiana a partire dalla prima metà del '900 vi è quello che comporta una revisione del legame tra il vangelo e l'occidente. Si tratta di ricomprendere il vangelo una volta fuoriuscati - storicamente e ideologicamente - da una condizione di cristianità. Per cristianità o società cristiana intendiamo, in senso generale, quel modo di pensare il cristianesimo come l'anima dell'occidente e delle sue istituzioni e come l'omogeneo collante, civile e

40 G. GOZZINI, *Appunti sulla Naja*, cit., p. 42.

41 P. BOVATI, *La Bibbia: il 'grande codice' nella vita della Chiesa post-conciliare?*, in *Rivista del Clero Italiano* 5 (2010), pp. 327-328.

42 Cf. ad esempio E. EGAN, *Peace be with you. Justified Warfare or the Way of Nonviolence*, Mariknoll (NY) 1999.

morale, politico e culturale di un popolo o di un insieme di popoli. Con il conseguente alto rischio di intendere il cristianesimo come una funzione della società e del suo buon funzionamento, privandolo, così, di ogni istanza evangelicamente profetica. Per il nostro autore non si può «passare sopra alle strutture storiche che rischiano di falsare» alla base la comprensione del vangelo e la testimonianza cristiana⁴³. Egli afferma: «Un Papa santo come Giovanni XXIII, che non ci teneva proprio a figurare come il "il cappellano della Nato" o l'augusto difensore della civiltà occidentale, ma che apparve a tutti come "il parroco del mondo", ha bollato nella *Pacem in terris* ogni forma di autoritarismo, compreso quello militaresco»⁴⁴. E continua: «Ma in Italia l'esercito è cattolico e basta. Cosa gliene importa delle parole del Papa ai generali, che vanno a pranzo coi monsignori, e ai cappellani militari, che ogni domenica portano "tutta" la truppa a Messa? E a tutta l'istituzione militare, quando i riti e le tradizioni prevalgono sullo slancio apostolico e la carità cristiana? Mentre il nostro Manualetto militare - Manuale religioso per le Forze Armate – definisce cattolica la Chiesa perché tende ad abbracciare tutta l'umanità, Giovanni XXIII il 7 marzo 1962, alla vigilia del Concilio, nella Basilica di Santa Sabina, improvvisando, ha detto che "cattolicità" vuol dire "saper andare d'accordo"»⁴⁵. L'autore mostra come la comprensione dell'esercito come esercito cattolico discende da una comprensione della Patria come cattolica. Attribuzioni con le quali si rischia di perdere il senso, proprio della tradizione cristiana, del termine cattolico. Cattolico invece che essere il nome di una potenziale apertura della fede cristiana alle moltitudini e ai diversi, diviene il nome di una parte, di una patria, di un esercito. L'autore mostra, in un paragrafo titolato in modo eloquente "Cristo è con la Nato", che tale travisamento ha un ulteriore causa nell'assetto internazionale della politica dei due blocchi, assetto supportato politicamente e religiosamente: «Quando i militari dicono "civiltà occidentale" hanno la bocca piena e la mente sazia. Se chiedi cos'è, ti rispondono che "discende direttamente dalla ideologia cristiana" (opposta evidentemente a quella comunista) e che alla fin fine coincide con la nostra "millenaria civiltà cristiana". Insomma

43 G. GOZZINI, *Lettera a don Proverbio*, 20.11.1962, cit., p. 101.

44 G. GOZZINI, *Appunti sulla Naja*, cit., p. 42.

45 *Ibidem*, pp. 42-43.

cultura occidentale, fede cristiana e NATO sono la stessa cosa. Questo tutti lo sanno da un pezzo e comunque ci sono i discorsi di Andreotti e le omelie di Ottaviani a ricordarcelo. Il 15 marzo dell'anno scorso il Cardinale del Santo Uffizio, in occasione di una serie di conferenze di alta cultura religiosa per le Forze Armate alla presenza di Andreotti e dei due noti marescialli fascisti Messe (iscritto al PLI e già alla DC) e Bastico (noto per le sue 'eroiche' imprese in Spagna) ha tenuto un ennesimo comizio in difesa della "civiltà cristiano-occidentale". L'alta cultura religiosa per le Forze Armate è fondata, secondo Ottaviani, sulla "condanna dell'obiezione di coscienza"» e sul più violento attacco di marca nazi-fascista contro le quinte colonne e contro coloro che non guardano a Roma ma verso l'Oriente. Il segretario del Santo Uffizio ha concluso con un augurio: che nel binomio "Fede e Patria" il popolo italiano sappia anche in futuro mostrarsi "fedele alle tradizioni del passato"»⁴⁶. Il nostro autore mostra il significato contraddittorio delle affermazioni che saldano il cristianesimo, con l'occidente e con l'istituzione militare deputata a difenderlo. Non solo, egli dimostra come tale prospettiva sia di fatto in contraddizione con la costituzione, con una corretta impostazione dei rapporti tra lo stato e la Chiesa e, infine, comporti un travisamento serio del cosa significhi essere cristiani: «Come un simile intervento nelle cose politiche italiane, e per di più rivolto alle Forze Armate con l'approvazione del governo, possa conciliarsi con lo spirito della Costituzione e con le stesse leggi concordatarie, è davvero un difficile problema. Chi maggiormente ne subisce gli effetti è il povero soldatino che ogni domenica o quasi sente dal cristianissimo pulpito della caserma che "Cristo è con la NATO" e quindi per essere cristiani eccetera eccetera»⁴⁷. È significativo che negli stessi anni la riflessioni di diverse anime del cattolicesimo siano sintonizzate su queste tematiche. Balducci proprio nel primo articolo *La Chiesa e la Patria* pubblicato in difesa di Gozzini riflette secondo una rilettura del vangelo in modo non superficialmente patriottico, egli afferma: «La Chiesa ha sempre ripudiato il concetto enfatico di Patria [...]. Per la Chiesa l'autorità della patria viene a identificarsi con l'autorità di chi ha per legittimo incarico la responsabilità del bene comune; ed ha

46 *Ibidem*, pp. 43-44.

47 *Ibidem*, p. 44.

sempre insegnato che l'autorità pubblica trova un limite invalicabile nelle leggi morali: sorpassando quel limite l'autorità pubblica perde ogni valore per la coscienza del cittadino, pur restando leggi. Esempio lampante nella nostra storia più vicina, le leggi dello stato fascista contro gli ebrei e la dichiarazione di guerra contro l'Albania e l'Etiopia. In questi casi i cittadini che sono in grado di avvertire l'iniquità della legge hanno non dico il diritto ma il dovere di disobbedire. I primi cristiani sapevano affrontare il martirio quando la loro patria ordinava atti contrari alla loro coscienza. Che la contaminazione del nazionalismo abbia toccato larghi strati dell'opinione cattolica e purtroppo anche ecclesiastica è un dato di fatto che non ci rattristerà mai abbastanza»⁴⁸. La difesa della scelta di Gozzini⁴⁹ è così l'occasione per esprimere una serie di considerazioni sul nazionalismo patriottico, che viene inteso da Balducci come una contaminazione di matrice idolatrica e pagana che ha potuto ledere gravemente le coscienze dei cristiani e anche la capacità di lettura del vangelo da parte dei pastori della Chiesa⁵⁰. Il Concilio stesso studia attentamente questi temi inerenti il compito di pace della Chiesa in relazione con la necessità di una purificazione morale e di un ripensamento culturale. Possiamo ricordare come il cardinale, vescovo di Bologna, Giacomo Lercaro e il suo perito don Giuseppe Dossetti - il cui legame con Turollo, De Piaz e, quindi, con l'ambiente che ha formato Gozzini è affatto significativo⁵¹ - nella loro riflessione propongono con insistenza i due temi presenti, in altri termini, nella riflessione di Gozzini⁵². Da un lato si ha il tema della necessaria povertà culturale della Chiesa, di una cattolicità non più solo quantitativa, ma qualitativa, di un allargamento,

48 E. BALDUCCI, *La Chiesa e la patria*, in *Il Giornale del Mattino* del 13.01.1963.

49 Cf. B. BOCCHINI CAMAIANI, *Ernesto Balducci. La chiesa e la modernità*, Roma-Bari 2002, pp. 171-184.

50 Cf. D. MENOZZI, *Chiesa e società nell'itinerario di Ernesto Balducci*, in *Ernesto Balducci. La Chiesa, la società, la pace*, a cura di B. BOCCHINI CAMAIANI, Brescia 2005, pp. 45-77.

51 Cf. G. GOZZINI, *Sulla frontiera. Camillo De Piaz, la Resistenza, il Concilio e oltre*, cit., 99-117.

52 Cf. G. BATELLI, *Pace e guerra nella Bologna di Lercaro e Dossetti. Considerazioni sintetiche*, in *Chiesa e guerra. Dalla benedizione delle armi alla "Pacem in Terris"*, cit., pp. 539-559.

cioè, degli spazi per una ospitalità di culture non solo occidentali nella vita della Chiesa e della sua teologia. Dall'altro lato si ha il tema della missione di pace della Chiesa di Gesù Cristo chiamata ad annunciare il vangelo della pace e a dire parole profetiche alle nazioni e ai popoli. Il Concilio ha, in tal senso, molto lavorato aprendo prospettive ancora feconde per la teologia e la prassi cristiana. La fiducia con cui Gozzini guardava dal carcere al Concilio è stata ampiamente ricompensata. In conclusione della lettera in cui egli spiega le motivazioni del suo gesto, Gozzini, citando il Papa, formula, infatti, un auspicio per lo svolgimento del Concilio: «vorrei concludere queste mie parole (che vorrebbero essere soprattutto un segno di amicizia per amici e nemici) con un passo della esortazione di papa Giovanni XXIII proprio negli ultimi giorni della vigilia conciliare: "Siate uomini pacifici, siate costruttori di pace, non attardatevi sui fatui giochi di polemica amara ed ingiusta di avversioni preconcepite e definitive, di rigide catalogazioni di uomini ed eventi. Siate sempre disponibili per i grandi disegni della provvidenza. La Chiesa questo, e non altro, vuole con il suo concilio". Con la Chiesa prego ed attendo dal concilio che sia anche riaffermato il primato della coscienza per tutti gli umilissimi e, spesso, indegni costruttori di pace, come me, e difesa la libertà di coscienza come fondamento della stessa fede». Una nuova responsabilità in ordine alla pace e un progressivo allargamento culturale in chiave non nazionalista e identitaria sono intese, da Gozzini e da molti, come due modalità tra loro profondamente connesse di ripensare il compito della Chiesa e la testimonianza dei cristiani, e in tal senso esse fecero parte dei problemi più urgenti che il concilio fu chiamato ad affrontare⁵³.

c. La coltivazione attenta della coscienza personale

Un terzo elemento di riflessione è individuabile in una decisa affermazione del primato delle convinzioni etiche che abitano la coscienza personale. Egli nella lettera in cui descrive il senso del suo gesto parla di una vocazione profondamente personale, maturata a lungo in lui, «a vivere il più integralmente possibile quella nonviolenza evangelica fondata sulla

53 Cf. G. TURBANTI, *Il tema della guerra al Concilio Vaticano II*, in *Chiesa e guerra. Dalla benedizione delle armi alla "Pacem in Terris"*, cit., pp. 563-606.

legge nuova che mi comanda di amare il prossimo come me stesso e che si realizza come stile di azione e di presenza, nella resistenza attiva al male con la forza dell'amore, nel rifiuto della violenza connaturale all'uomo, come se la natura non potesse essere redenta dalla grazia». La propria esperienza umana e cristiana, porta Gozzini a maturare una comprensione, che lui definisce, integrale del vangelo. Comprensione che richiede in coscienza una scelta nonviolenta non come astensione dall'azione per il bene comune, ma come modalità diversa di azione efficace. Tra l'altro Gozzini opera in maniera del tutto consapevole delle conseguenze delle proprie azioni. In diversi passaggi egli mostra la consapevolezza dell'esito del suo rifiuto di indossare la divisa militare⁵⁴. In merito a tale primato di una coscienza formata e consapevole, il dialogo avvenuto al processo con il pubblico ministero è eloquente: «Io sono cattolico e in base alla mia fede penso che oggi non sia possibile dare una testimonianza cristiana militando in una istituzione violenta qual è l'esercito. Sono cosciente di poter servire la Patria in altri modi senza fare uso delle armi. È tutto. – Se la pensate così perché non siete restato a casa, anziché presentarvi al CAR (Centro Addestramento Reclute)? È stato chiesto all'imputato. – Perché così facendo sarei stato considerato disertore, il che non è certo onorevole. – E la disobbedienza secondo voi è onorevole? – Certo, in questo caso, la disobbedienza mi fa molto onore»⁵⁵. Il dialogo mostra bene come l'agire dell'imputato sia volto ad onorare le proprie convinzioni di coscienza, che in questo caso implicano una chiara disobbedienza. È il tema caro anche alla riflessione di don Milani laddove – è noto - egli afferma che l'obbedienza non è più una virtù. L'obbedienza a ordini ingiusti o violenti non è per una coscienza cristiana e umana un valore da custodire. Il tema è per il mondo cattolico italiano - e non solo - molto delicato. L'idea che la coscienza, che cerca la verità, sia l'ultima istanza di giudizio per attuare le scelte soggettive non è affatto nuova. Essa fa parte del patrimonio autentico della tradizione cristiana⁵⁶ e della stessa tradizione classica. Malgrado ciò la riflessione cattolica nel periodo della modernità ha visto, per motivi istituzionali, sociali e interiori, nella libertà di coscienza e di

54 Cf. G. GOZZINI, *Innocenti ma colpevoli*, cit., pp. 80-84.

55 G. PINTORE, «Obiettore» cattolico condannato a Firenze, in *L'Unità* del 12.01.1963.

56 Cf. M.-D. CHENU, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, Milano 1991.

peniero un valore di cui dubitare. Basta ricordare l'enciclica *Mirari vos* di Gregorio XVI che nel 1832 affermava: «quell'assurda ed erronea sentenza, o piuttosto delirio, che si debba ammettere e garantire a ciascuno la libertà di coscienza: errore velenosissimo, a cui apre il sentiero quella piena e smodata libertà di opinione che va sempre aumentando a danno della Chiesa e dello Stato, non mancando chi osa vantare con impudenza sfrontata provenire da siffatta licenza qualche vantaggio alla Religione. Ma qual morte peggiore può darsi all'anima della libertà dell'errore? Tolto infatti ogni freno che tenga nelle vie della verità gli uomini già diretti al precipizio per la natura inclinata al male, potremmo dire con verità essersi aperto il pozzo dell'abisso (Ap 9, 3)». Le citazioni potrebbero in tal senso moltiplicarsi. Non solo nell'800, ma anche alle soglie del Vaticano II. La stessa Civiltà Cattolica si schiera, negli anni '50, con forza contro la prassi dell'obiezione di coscienza che viene vista come un esercizio di disobbedienza che nasce da un soggettivismo esasperato e dall'errata convinzione che l'uomo sia libero nel pensiero e in coscienza⁵⁷. Ricordiamo in proposito un eloquente passaggio della fine degli anni '50, scritto dal cardinale Ottaviani prefetto del Sant'Uffizio: «La coscienza si subordina alle leggi contenute nell'ordine morale oggettivo e a questa soggezione non si sottrae neppure la coscienza in buona fede erronea. Tanto meno possono farlo quegli empi che vorrebbero sottrarsi loro stessi in piena consapevolezza a quest'ordine oggettivo, richiamandosi vanamente al diritto, alla libertà e alla dignità della loro coscienza. Questo diritto, questa libertà, questa dignità non esistono né nell'uomo in quanto natura umana né nell'uomo in quanto persona: anche se molti, seguendo falsi principi e false ideologie, sostengono questa tesi non senza un grave danno per le anime». Come sappiamo il Concilio Vaticano II imposterà le cose in maniera profondamente diversa non solo affermando la libertà di coscienza, ma mostrando che essa è richiesta e supposta dalla stessa fede cristiana in cui la risposta che l'uomo da a Dio non può essere vera se non è pienamente libera⁵⁸. La costituzione conciliare *Gaudium et Spes* descrive

57 Cf. A. MESSINEO, *L'obiezione di coscienza*, in *La Civiltà cattolica* 101 (1950), t. I, pp. 361-369.

58 Cf. C. THEOBALD, *Réinterroger les options théologiques et ecclésiologiques du concile*, in A. MELLONI – C. THEOBALD, *Vaticano II. Un avenir oublié*, Concilium, Paris 2005, pp.

la coscienza personale come un sacrario intangibile e nel numero 79 afferma la piena legittimità dell'obiezione di coscienza al servizio militare dopo una non facile discussione avvenuta in seno allo stesso concilio⁵⁹. La *Gaudium et Spes* viene promulgata nel 1965, mentre il processo di Gozzini ha luogo tre anni prima. In tal senso egli è un precursore e - insieme ad altri - un aiuto importante per la maturazione della consapevolezza etica della compagine ecclesiale. Egli compie gesti e fa affermazioni che nascono da una coscienza cristianamente formata, in un periodo in cui la Chiesa, almeno nei suoi pronunciamenti ufficiali, non è ancora giunta alla consapevolezza morale ed evangelica delle affermazioni e delle convinzioni di Gozzini, per il quale disobbedire ad una istituzione che egli reputa violenta è un gesto che fa onore alla propria coscienza cristiana.

d. Un'antropologia alta e non violenta connessa ad un esercizio profetico anti retorico e anti idolatrico

Un quarto elemento utile alla nostra riflessione può essere rinvenuto nel senso della dignità dell'uomo e delle conseguenze 'sistemiche' di tale prospettiva. Il problema del servizio nell'esercito implica, infatti, una certa concezione dell'uomo, della sua educazione e della sua 'costruzione'. Il servizio militare plasma un tipo di uomo. È questo un altro punto su cui Gozzini propone le proprie osservazioni critiche. In *Appunti sulla Naja* uno dei primi argomenti riguarda la deprivazione di dignità di alcune prassi della vita militare, che ha come orizzonte l'assenza di prospettive significative: «Chi ne fa le spese [della retorica vuota] è il povero soldatino d'Italia che si diverte sempre con quattro soldi, va nei cinema di periferia dove con cento lire si vedono due film, si mette in prima fila per godere l'avanspettacolo, cerca facili avventure, si chiude mal visto nei caffè di secondo ordine a fare una partita, chiacchiera sempre delle solite cose: lo sport e le donne, fa la coda per fare all'amore in viale Zara con le vecchie barbone di strada e finisce così per buttar via il tempo più prezioso della

158-189.

59 Cf. G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et Spes» del Vaticano II*, Bologna 2000 e S. SCATENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione «Dignitatis humanae» sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna 2003.

vita»⁶⁰. La vita militare è, nell'analisi dell'autore, scandita essenzialmente dalla noia e dal fare cose senza un senso riconoscibile: «Perché questa e nient'altro è la naja: un sacco di fatiche inutili, di punizioni inutili, di parole inutili, cioè tutto tempo buttato via: non solo non si impara nulla, ma c'è il rischio, soprattutto per quanti sono ancora freschi di studi, di dimenticare quello che si è imparato»⁶¹. Questo tipo di vita non solo risulta senza direzione, ma spegne le energie, degrada e abbruttisce chi la conduce. Il servizio militare degrada non solo le facoltà intellettuali, ma spesso anche quelle relazionali: «Lo squallore indescrivibile della naja si riversa inevitabilmente sui rapporti umani, del tutto istintivi e precari [...]. Non è facile stabilire un autentico rapporto umano col commilitone di branda o di squadra, al di là del cameratismo vuoto e scontato, forzato e avvilente della caserma, quando tutta la vita che fai tende a confonderti come persona umana nel gregge e il tuo volto è solo numero di matricola da non dimenticare»⁶². Un ulteriore motivo di critica si trova nella struttura chiusa dell'esercito che, come molte istituzioni e società chiuse, si basa spesso su regolamenti, obbedienze e prassi assurde. Un segnale di questo è l'amministrazione della giustizia militare: «L'obbedienza al regolamento, agli ordini dei superiori, alle disposizioni riguardanti l'addestramento o la vita di caserma deve essere sempre "pronta rispettosa assoluta". Quelli che non si piegano perché, ad esempio, vogliono continuare per un momento ad usare la testa, presto o tardi finiscono nella cella di punizione e poi sotto processo»⁶³. Egli presenta come esempi le storie di alcuni suoi compagni di prigionia incontrati nel carcere militare: «Ricordo Erich Windisch, un montanaro forte di Bolzano, che ogni notte piangeva nella cella accanto alla mia, nella Fortezza da Basso di Firenze. Una sera che era di guardia su nel Trentino faceva freddo nella garitta ed i piedi gelavano. Fece cinque metri fuori per scaldarsi ('proprio cinque', diceva, agitandomi davanti le cinque dita della mano) e al quinto metro fu sorpreso dalla ronda che passava per caso di lì. La consegna era di non muoversi dalla garitta. Denunciato in base all'art. 118 del codice militare di pace (abbandono di

60 G. GOZZINI, *Appunti sulla Naja*, cit., p. 13.

61 *Ibidem*, p. 18.

62 *Ibidem*, p. 24.

63 *Ibidem*, p. 70.

posto o violata consegna da parte del militare di sentinella) fu condannato a ventidue mesi di carcere. Lo conobbi, aveva già scontato un anno, ma non era più lui. Pensava sempre alla sua ragazza di Colle Isarco [...]. Gaeta, Peschiera, Fortezza da Basso: una galleria di casi umani, pietosi e assurdi: la maggior parte dei ragazzi rinchiusi nelle carceri sono irrimediabilmente rovinati per avere (magari giustamente!) insultato un superiore»⁶⁴. Il servizio militare rischia quindi di essere dannoso e senza frutto per chi lo fa. Ma non solo, esso risulta, paradossalmente, inutile anche in relazione al proprio fine dichiarato di servizio al proprio popolo. Per il nostro autore esso non serve nemmeno per la pace e per l'edificazione della patria. Gozzini, non rifiuta né teoricamente né praticamente, l'idea del servizio alla patria e al proprio popolo. Non c'è in lui l'idea dell'obiezione come sottrazione ai doveri della solidarietà nazionale. Egli ha piuttosto l'idea di rifiutare un servizio che, ad un'analisi attenta, è inutile alla costruzione, pratica e morale, della propria patria. Lui chiede di servire la nazione in maniera più costruttiva e nel quadro di un'istituzione meno violenta, meno insensata e meno ingiusta di quella militare. La sua severa critica è rivolta ad una certa configurazione dell'esercito nei suoi vari aspetti umani, istituzionali e civili. Egli però non ferma qui la propria analisi, ma procede ampliando il ragionamento e la prospettiva. Gozzini critica alcuni quadri mentali e istituzionali del popolo italiano, incapace di riflettere sulle implicazioni di un certo tipo di servizio militare. Egli lega la questione del rifiuto della divisa al problema del rifiuto di un «sistema» che fa posto ad una forma di «violenza istituzionalizzata»⁶⁵. Nella sua critica egli denuncia in primo luogo la miopia di una società che non ha compreso come la guerra sia, per ogni uomo ragionevole, una strada ormai chiusa. In secondo luogo mostra che mantenere, senza riflessione, un certo tipo di esercito con la relativa retorica militarista e nazionalista è una responsabilità politica e sociale grave. In terzo luogo mostra l'assurdità, civile ed evangelica, di una certa saldatura tra il discorso religioso cristiano e la subcultura retorica di impronta militarista e nazionalista. In quarto luogo difende l'obiezione di coscienza come un modo di vedere e immaginare 'altrimenti' non solo il

64 *Ibidem*, p. 71-73.

65 E. CAMPIRONI, *Tornerò in carcere*, in *Vie Nuove* del 7.02.1963, riportato in F. FABBRINI, *Tu non ucciderai*, cit., p. 86.

servizio militare, ma la costruzione dell'umanità, della vita sociale, politica e comunitaria. La scelta di Gozzini deriva, dunque, da una determinata concezione dell'esercito, della guerra e della pace, ma anche dello stato, della politica, della società, dei rapporti fra gli uomini, del senso profondo dell'umano. Egli mostra come tali dimensioni siano tra loro correlate: una certa concezione della guerra fa trasparire, in ultima analisi, una certa concezione dell'uomo. Egli, a partire da una rilettura esistenziale dei testi evangelici, affronta alcune scelte personali e ripensa, al contempo, numerosi assetti culturali, istituzionali e antropologici. In lui si assiste alla fecondità – personale, sociale e storica - di alcune maturazioni della coscienza che presuppongono «tutta una concezione dell'uomo, figlio di Dio, e dei rapporti tra gli uomini, tutti fratelli in Cristo, come traspare dalla rivelazione cristiana di cui vorrei essere umile testimone»⁶⁶. L'ispirazione evangelica è in lui manifesta, ma egli non dà mai l'impressione di imporre un discorso confessionale, settario o violento. Egli desidera coniugare la fede in Dio e la fede negli uomini⁶⁷. Egli parla del vangelo e dei suoi presupposti, ma, in un dialogo aperto e mite fa un discorso comprensibile a tutti⁶⁸. La stessa relazione di amore con la propria ragazza Paola, non più credente ma di convinzioni agnostiche e di idee politiche comuniste, testimonia tale sensibilità⁶⁹. Le stesse relazioni con il mondo militare mostrano un uomo deciso e fermo nel denunciare gli aspetti sistemici, ma capace di non perdere mai i sentimenti dell'amicizia e della vicinanza umana. In tal senso è, ad esempio, significativa la descrizione del rapporto con i militari che lo custodiscono agli arresti, con i quali intrattiene un rapporto reciproco che talora diventa una vera e propria amicizia oppure la descrizione del senso di solidarietà esistente tra i compagni di detenzione⁷⁰.

66 G. GOZZINI, *Lettera dal carcere*, cit., p. 88.

67 Cf. G. GOZZINI, *Lettera a don Proverbio della notte di Natale*, 25.12.1962, in F. FABBRINI, *Tu non ucciderai*, cit., 103-106.

68 *Lettera a Giuseppe Gozzini di Silvana Briolini*, in F. FABBRINI, *Tu non ucciderai*, cit., p. 92: «Mio caro, pure su diverse sponde, tu credente autentico ed io scetticamente agnostica, viviamo e speriamo le stesse cose, lo stesso profondo rispetto per la vita, lo stesso desiderio che un giorno la creatura umana riassapori l'autentica gioia di vivere».

69 G. GOZZINI, *Lettera a don Proverbio*, 12.01.1963, in F. FABBRINI, *Tu non ucciderai*, cit., pp. 111-114.

70 Cf. G. GOZZINI, *Tre mesi di fortezza*, in *Vie Nuove* del 7.02.1963, riportato in F.

Egli descrive la propria posizione di obiettore di coscienza come una vocazione personale «di cui devo rispondere di fronte a Dio, vivere l'insegnamento evangelico della non-violenza»⁷¹. Da quanto detto comprendiamo che l'insegnamento evangelico della non-violenza non sembra essere stato, nel caso di Gozzini, solo alla base della coraggiosa scelta di obiettare al servizio militare, ma che esso sia stato alla radice di un modo di interpretare complessivamente la vita, le relazioni, il ruolo dello stato e della società, il proprio compito - non delegabile - di uomo e di cristiano.

FABBRINI, *Tu non ucciderai*, cit., p. 98.

71 G. GOZZINI, *Lettera a don Proverbio*, 15.11.1962, in F. FABBRINI, *Tu non ucciderai*, cit., p. 100.

San Geminiano, “lex viva” della città¹

Stefano Violi – Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna

“Nell'accingermi all'interpretazione delle leggi antiche ho ritenuto necessario partire prima dalla fondazione della città...”².

Il frammento di Gaio, ripreso dai compilatori della legislazione giustiniana, mentre ci riporta alle origini della civiltà giuridica occidentale, evidenzia il legame costitutivo che unisce l'interpretazione delle leggi con gli inizi della città.

Carl Schmitt, riflettendo sull'etimo del termine greco *nómos*³ osservava che nella fondazione di una città o di una colonia si rende visibile il *nómos* con cui un popolo si fa stanziale, vale a dire si colloca storicamente e innalza una parte della terra a campo di forza di un ordinamento⁴. L'ambito delle relazioni e delle credenze umane si proietta visibilmente su un terreno ordinandolo. In questo modo l'atto di ordinamento della terra rende visibile l'ordinamento sociale, creando così un universo simbolico, ovvero la *civitas*, nel quale si sviluppa in modo ordinato la vita sociale⁵.

-
- 1 Intervento tenuto il 27 ottobre 2011 in occasione dell'incontro di Studio *Geminiano e la costruzione della città* presso la Facoltà di Giurisprudenza di Modena.
 - 2 “Facturus legum vetustarum interpretationem necessario prius ab urbis initiis repetendum existimavi, non quia velim verbosos commentarios facere, sed quod in omnibus rebus animadverto id perfectum esse, quod ex omnibus suis partibus constaret: et certe cuiusque rei potissima pars principium est. Deinde si in foro causas dicentibus nefas ut ita dixerim videtur esse nulla praefatione facta iudici rem exponere: quanto magis interpretationem promittentibus inconueniens erit omissis initiis atque origine non repetita atque illotis ut ita dixerim manibus protinus materiam interpretationis tractare? Namque nisi fallor istae praefationes et libentius nos ad lectionem propositae materiae producunt et cum ibi venerimus, evidentiores praestant intellectum”; *Digesto* 1.2.1.
 - 3 Il verbo che ne costituisce la radice (*némein*), designa l'atto di dividere, distribuire, assegnare, con particolare riferimento al bene primario di una comunità arcaica, ossia la terra. Da qui anche il significato di *far pascolare, condurre al pascolo*. Cfr. E. STOLFI, *Introduzione allo studio dei greci*, Torino 2006, p. 126.
 - 4 C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, Milano 1991, p. 59.
 - 5 Il nesso simbolico tra diritto e città è stato riproposto di recente da Benedetto XVI quando ha affermato che: “La cultura dell'Europa è nata dall'incontro tra

A Roma, il legame tra *civitas* e *ius*, consacrato dall'espressione *ius civile*⁶, si realizza concretamente, dal punto di vista urbanistico, nella collocazione centrale del *forum*, punto di convergenza delle due strade principali, il *decumanus maximus*⁷ che congiunge l'est e l'ovest e il *cardo maximus*⁸ che congiunge il sud (*meridies*) con il nord⁹.

Nella genesi arcaica delle città, non è il convergere delle strade che determina il centro; le strade stesse si originano dall'individuazione di un punto, operata dal *lituus* piantato al sorgere del sole dall'*haruspex* là dove sorgerà il *foro*.

L'ombra del *lituus*, proiettandosi da oriente ad occidente, indicherà una direzione, seguendo la quale l'aratro tratterà il *decumanus maximus* e, ad angolo retto, il *cardo*.

Ora il centro urbanistico attuale della città di Modena non è quello determinato dal *lituus haruspicus*, ipoteticamente collocato nelle vicinanze di Largo Porta Bologna – Largo Garibaldi, nell'incrocio tra la via Emilia e una parallela di Canal Grande¹⁰.

Ciò che ha spostato il baricentro di Modena è l'ombra di un altro bastone, il *baculum Episcopi Geminiani*, ovvero il Pastorale del Vescovo

Gerusalemme, Atene e Roma – dall'incontro tra la fede in Dio di Israele, la ragione filosofica dei Greci e il pensiero giuridico di Roma. Questo triplice incontro forma l'intima identità dell'Europa. Nella consapevolezza della responsabilità dell'uomo davanti a Dio e nel riconoscimento della dignità inviolabile dell'uomo, di ogni uomo, questo incontro ha fissato dei criteri del diritto, difendere i quali è nostro compito in questo momento storico”; BENEDETTO XVI, *Discorso al Reichstag di Berlino*, 22 settembre 2011.

6 “Nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium civitatis est vocaturque ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis”; *Institutiones Iustiniani*, I, II. La reciproca connessione tra diritto e città si riscontra anche nella comune radice greca da cui deriva tanto la *polis* intesa originariamente nelle sue connotazioni strutturali quanto la *politeia*, ovvero ordinamento civico dei *polites*.

7 Da *duodecima hora diei qua sol occidit*, cioè dalle 18 alle 19, posto che la prima ora era alle 6.

8 Ove il *cardo*, in astronomia è il punto intorno a cui gira qualcosa, il polo nord.

9 *Septemtriones*, cioè le sette stelle dell'orsa maggiore.

10 Per una storia delle scoperte archeologiche a Modena e per una ricostruzione virtuale della città romana vedi il CD-ROM *Mutina. Riscoperta di una città romana*, a cura del Museo Civico Archeologico Etnologico di Modena, Modena 2002.

Geminiano, simbolo della successione che lega il Patrono della città agli Apostoli, scolpito a più riprese nel Duomo¹¹.

Intorno al santo Patrono infatti si svilupperà la ridefinizione dell'assetto urbano: prima con la costruzione di nuove mura che rafforzano la centralità della Cattedrale, poi con l'inserimento perfettamente bilanciato dei conventi mendicanti collegati ed uniti da uno schema cruciforme alla monumentale centralità del Duomo¹².

1. Principi ordinatori e racconti fondatori

Come può Geminiano, la cui vita si confonde con l'agiografia, aver inciso così profondamente nel tessuto simbolico della città fino a costituirne il centro urbanistico e spirituale?

Ora, mentre ci interroghiamo sulle cause di tale influenza, non possiamo non constatare l'incidenza normativa che tale influenza ha avuto sulla città¹³.

Già Platone aveva osservato che non tutte le leggi che regolano la vita della città hanno una forma codificata. Nel periodo arcaico della città infatti, quando ancora non c'è il legislatore, quando ancora non c'è la scrittura, gli uomini vivono seguendo le costumanze e le leggi dei padri¹⁴.

Queste, nel momento della codificazione di una legge scritta da parte del

11 Si pensi per tutti alla Porta del Battesimo in Duomo, dove le formelle dei singoli Apostoli scolpite sugli stipiti interni terminano in basso con l'effigie di San Geminiano con il *baculum*. In questo modo i Modenesi hanno rappresentato il loro Patrono ad un tempo successore degli Apostoli e fondamento del Duomo, simbolo della Chiesa e della città di Modena.

12 "...Gli assi ottici pressoché ortogonali congiungenti le chiese degli Ordini francescani, domenicano, carmelitano e agostiniano si incrociano esattamente in corrispondenza della Cattedrale..."; E. GUIDONI (a cura di), *L'urbanistica di Modena medievale, x-xv secolo*, Modena 2001, pp. 82-86.

13 Come osservava Tertulliano, interrogandosi sulla fonte sconosciuta di una regola praticata dai primi cristiani: "Omnes ita obseruant, a catechumenis usque ad confessores et martyras, vel negatores. Videris unde auctoritas moris, de qua nunc maxime quaeritur. Porro cum quaeritur cur quid observetur, observari interim constat" TERTULLIANO, *De corona*, CCSL II, p. 1041.

14 "Quanti nascono in queste fasi del ciclo civile non possiedono neppure la scrittura, ma vivono seguendo le costumanze e le norme dei padri (*nómoi patriói*)... e questa è già una forma di costituzione (*politeia*)"; PLATONE, *Leggi*, 680a.

legislatore, non vengono meno, ma, configurandosi come *leggi non scritte*, conservano nondimeno il loro valore fondativo della *politeia*. Tali leggi costituiscono il legame unificante della comunità, il vincolo di continuità tra le leggi codificate e quelle che ancora non lo sono; formano la cintura difensiva delle leggi scritte nonché il principio ispiratore delle leggi a venire; al pari dei sostegni mal posizionati rispetto alla costruzione, possono diventare motivo del crollo dell'edificio quando sono in disaccordo con le leggi scritte¹⁵.

Come fare ad individuare concretamente i principi ordinatori indicati da tali leggi, posto che ciò che le contraddistingue dalle altre leggi è il fatto che non sono scritte? Secondo una tradizione antica, le leggi non scritte della città sono custodite nelle sue narrazioni fondative. Il legame tra normazione e narrazione, già suggerito da Platone¹⁶, troverà la sua formulazione nel giudaismo ellenistico.

Filone di Alessandria, riflettendo sulla *Torah* di Israele, simultaneamente legge e primi cinque libri della Bibbia, vede nelle pagine narrative della Genesi il solenne esordio normativo delle leggi codificate nei dieci

15 "Tutte queste norme che ora esponiamo sono quelle chiamate dai più leggi non scritte; e quelle che chiamiamo leggi dei padri non sono altro che tutte le norme siffatte. E inoltre il discorso da noi poco fa sviluppato, cioè che né dobbiamo chiamarle leggi né dobbiamo lasciarle inespresse, è stato detto bene; infatti questi sono legami di ogni costituzione, che stanno in mezzo tra tutte le leggi fissate per iscritto e che sono in vigore e quelle che lo saranno, proprio come usanze tradizionali e del tutto antiche, che, ben stabilite ed entrate nell'uso, tengono avvolte le leggi allora scritte con ogni mezzo utile a preservarle, ma qualora escano senza regola dalla retta via, fanno come i sostegni che negli edifici dei carpentieri, scivolando dalla loro posizione mediana, fanno crollare insieme a loro tutto su se stesso, e una parte giace sotto a un'altra, questi sostegni e ciò che è stato ben costruito successivamente, per il crollo delle parti vecchie. Dunque riflettendo su queste cose, Clinia, dobbiamo legare insieme in tutte le sue parti la tua nuova città, non trascurando per quanto possibile niente di grande o di piccolo, di quanto si chiama leggi o costumi o usanze; infatti una città è tenuta insieme da tutti siffatti elementi, e senza l'uno o l'altro nessuno di questi è stabile, cosicché non bisogna meravigliarsi se norme o abitudini numerose e all'apparenza di poca importanza, con il loro affluire rendono più durature le leggi"; PLATONE, *Leggi*, 793a-d.

16 Platone aveva infatti sostenuto la necessità di un legame tra *nomos* e *logos* inteso quest'ultimo come preludeo narrativo con scopo persuasivo, formulato cioè affinché il destinatario della legge la accolga non come un ordine tirannico ma con benevolenza e ricettività; cfr. PLATONE, *Le Leggi*, IV, 722e - 723a-b.

comandamenti¹⁷; l'intreccio tra narrazione e normazione, sviluppato di recente dal punto di vista della teoria generale del diritto da Robert Cover¹⁸, costituisce la premessa indispensabile per la considerazione *sub specie iuris* dei racconti su San Geminiano.

2. I patriarchi come leggi viventi

Tra le leggi contenute nelle narrazioni fondative, Filone menziona espressamente i Patriarchi di Israele, da lui definiti come “fondatori del nostro popolo, leggi non scritte”¹⁹. I sapienti di Israele sono dunque compresi come leggi non scritte; altrove, come *nomoi empsicoi*, leggi animate²⁰. Prima della legislazione mosaica sul Sinai, la legge era già osservata dai Patriarchi, anzi, già promulgata dai Padri mediante il loro stesso vivere. Filone, parlando della legge animata o vivente, non faceva che applicare in modo originale alla *Torah* di Israele la nozione di incarnazione personale della norma, già presente in Platone, Aristotele, e nello Pseudo Archita²¹.

17 “Tra i legislatori, alcuni hanno codificato in maniera disadorna, senza alcuna ricercatezza, i principi ritenuti giusti presso i loro popoli... Mosè invece pose all’inizio del suo codice di leggi un esordio di bellezza e maestosità incomparabili, astenendosi dall’indicare subito quel che si deve fare o non fare, dacché bisogna formare le menti dei futuri applicatori della legge. Questo esordio, come ho precisato, è meraviglioso oltre ogni dire, perché comprende il racconto della creazione del mondo, in cui è implicito il concetto che il mondo è in armonia con la legge e la legge con il mondo...”; FILONE, *De opificio mundi*, I, 1-2.

18 Robert Cover, muovendo la sua riflessione proprio dal diritto ebraico, osserverà: “Nessun insieme di istituzioni o di prescrizioni giuridiche può esistere al di fuori delle narrazioni che lo colloca in uno spazio e lo dota di significato. Per ogni costituzione c’è un’epica, per ogni decalogo una scrittura. Una volta compreso nel contesto delle narrazioni che gli attribuiscono significato, il diritto diviene non solo un sistema di regole da osservare, ma un mondo nel quale viviamo. In questo mondo normativo, il diritto e la narrazione sono inscindibilmente legati fra loro. Ogni prescrizione esige di essere collocata all’interno di un discorso- ossia di essere fornita di una storia e di un destino, di un inizio e di una spiegazione. Allo stesso modo, ogni narrazione esige di essere compresa da una prospettiva prescrittiva”; R. COVER, *Nomos e narrazione. Una concezione ebraica del diritto*, Torino 2008, 17.

19 FILONE D’ALESSANDRIA, *De Decalogo*, 1.

20 Si confronti per tutti FILONE DI ALESSANDRIA, *De Abrahamo*, 5; *De vita Moysis*, I, 162.

21 La nozione di incarnazione della norma in un uomo è presente in PLATONE nel *Politico*

Tale concetto sarà applicato dagli autori cristiani a Cristo²² e senza soluzione di continuità al vescovo²³. La nomogenesi qui considerata differisce però dalla nomopoiesi rinvenibile tanto nell'attività del legislatore che del giudice.

È infatti la persona stessa, non in forza di un suo atto di volontà volto a porre in essere una norma generale ed astratta, ma in virtù di un valore prima rappresentato con particolare chiarezza nella sua vita, poi riconosciuto ed approvato dalla collettività, a diventare sorgente della

(294a) ove l'uomo regio è contrapposto alle leggi scritte e in Aristotele che si domanda se, in determinate situazioni, sia "preferibile che governi la legge migliore o l'uomo migliore" (ARISTOTELE, *Politica*, III. 1287b). A proposito dei giudici poi Aristotele aveva parlato nei termini di "δίκαιον ἔμψυχον" (ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1132a); Cicerone parlerà in questi termini del *magistratus* e della *lex*: "magistratum esse legem loquentem, legem autem mutum magistratum" (CICERONE, *De Legibus*, III, 2). Per l'Archita "le leggi sono di due tipi, la legge animata che è il re e la inanimata che è la legge scritta". Le norme sono cioè iscritte nel re che è legge non scritta; egli non ha solamente il compito di far rispettare la legge, è lui stesso legge, principio ordinatore. Ampio spazio ha la nozione di leggi animate nei *Trattati pseudo-pitagorici* sulla regalità di cui rimangono solamente alcuni frammenti attribuiti a Diotogene, a Stenida, a Ecfanto, citati in Stobeo IV, 7. 61-62; 63; 64-66. Sul punto si confronti F. CALABI, a cura di, *De Decalogo*, Pisa 2005; J. MARTENS, *One God, One Law. Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law*, Boston-Leiden 2003; I. RAMELLI, *Il basileus come nomos empsycos tra diritto naturale e diritto divino. Spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale trado-antica*, Napoli 2006.

22 Sul punto si confronti J. DANIELOU, *la legge e l'alleanza*, in: Id. *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna 1974, pp. 273-277.

23 Si confronti per tutti IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Epistola ai Tralliani*, XIII, 1: "Siate sottomessi al vescovo come alla legge"; *Epistola ai Magnesi*, II,1: "... sottomesso al vescovo come alla grazia di Dio e al presbiterio come alla legge di Gesù Cristo". Al fondamento teologico si affianca la funzione normativa implicita nel ministero pastorale, connessa all'etimo del verbo greco *némein* che designa, oltre al già richiamato atto di dividere, distribuire, assegnare, anche l'atto di *far pascolare, condurre al pascolo*. "È questa l'accezione in cui *nómos*, ossia *pascolo*, ricorre in Omero, e che si trova rievocata nel gioco di parole con cui Platone si riferisce alla virtù del *nómos* e all'arte di pascere gli uomini"; Cfr. E. STOLFI, *Introduzione allo studio dei greci*, Torino 2006, p. 126. A queste osservazioni si aggiunga la rilevanza giuridica che da Costantino in poi assumerà l'*audientia episcopalis* (sul punto si confronti E. CORTESE, *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, Roma 2000, pp. 25-26).

normatività esemplare²⁴.

Quinto Ennio pensava a questa normatività quando affermava che la grandezza e la solidità di Roma si fonda sugli uomini antichi e sui loro costumi²⁵, entrambi attingibili nelle narrazioni fondative della città.

Nel solco di questa tradizione Max Scheler sosterrà come i grandi messaggi etici sono sempre stati incarnati da persone esemplari, che vengono viste e seguite come modelli (*Vorbilder*) e ideali (*Ideale*), in quanto il loro fare è sentito come espressione di un essere che va imitato, non in modo passivo ma nella modalità della sequela, cioè come conformità libera, necessaria e partecipe:

“I sistemi di valore a cui l’uomo obbedisce o non obbedisce – e solo in secondo luogo i sistemi di norme e leggi che dipendono dai primi – sono in ultima istanza sempre da ricondurre ai modelli personali dominanti, a figura di valore sotto forma di persone”²⁶.

È l’esemplarità, secondo il filosofo tedesco, la forza più originaria e potente di ogni divenire e cambiamento etico. La persona esemplare, con il semplice fatto di esistere e di essere oltre quegli ostacoli che paralizzano il seguace, trasmette il balzo in avanti necessario a superarli²⁷.

Rispetto al comando, la cui efficacia ha luogo nella vita pubblica, l’esemplarità dispiega la sua forza nel dar forma agli animi: essa risiede, si muove e si modifica nelle profondità dell’animo di ogni uomo e di ogni gruppo²⁸. Per questo:

“Il destino dei popoli si forma grazie alle forme di pensiero, sguardo, valutazione del mondo impresse nel suo mito – in prima istanza però nei

24 Sul punto si permetto di rimandare a S. VIOLI, *Il volto femminile delle obiezioni 'classiche'*, in: *Aequitas sive Deus. Scritti in onore di Rinaldo Bertolino*, II, Torino 2011, pp. 1110-1140.

25 Così l’estratto dagli *Annales* di QUINTO ENNIO citato da Cicerone nel *De re publica*, V,I,I fram.: “*moribus antiquis res stat romana virisque*”.

26 M. SCHELER, *Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia*, Milano 2011, p. 65.

27 G. CUSINATO, *Sull’esemplarità aurorale*, in M. SCHELER, *Modelli e capi*, cit., p. 20.

28 M. SCHELER, *Modelli e capi*, cit., p. 55.

modelli personali contenuti in esso”²⁹.

Sotto forma di modello personale il passato, con i valori morali che contiene, rimane così *presente, vivo, efficace*³⁰.

3. San Geminiano e l’aurora delle libertà occidentali

Poste queste necessarie premesse, è possibile ora considerare alcuni dati tradizionali tratti dai racconti sulla vita di San Geminiano, *legge non scritta*, modello personale dei Modenesi, provando, da modenese, a scorgere insegnamenti ancora attuali per il nostro oggi.

In primo luogo bisogna considerare l’anno solitamente ricollegato alla sua nascita: il 313 d. C. È una data piena di valore simbolico, in quanto è legata al riconoscimento, da parte di Costantino, della libertà di culto alla religione cristiana.

C’è un altro periodo nel quale si incrociano due tappe fondamentali del cammino delle libertà occidentali, cioè la Riforma gregoriana e la nascita del Comune.

Con la lotta delle Investiture, si era aperta una battaglia per riacquisire la *libertas ecclesiae*, ovvero libertà della Chiesa da tutte le interferenze laiche nelle nomine ecclesiastiche, nell’esercizio delle sue funzioni spirituali, nell’amministrazione dei suoi diritti temporali e delle sue proprietà e nell’immunità dei membri del clero dalla giurisdizione secolare. Sciogliendo gli ecclesiastici dal giogo della fedeltà feudale, si aprì, secondo Richard Southern, la strada verso la libertà.

“Intesa in questo senso, la *libertas ecclesiae* esprimeva un concetto che poteva essere adattato – e lo era – in vari gradi dagli altri gruppi all’intero complesso delle organizzazioni sociali. In realtà il futuro della libertà europea è in larga misura uno sviluppo di questo concetto di libertà, applicato a molti tipi di strutture corporative”³¹.

29 Ivi, p. 70.

30 Ivi, p. 67.

31 R. W. SOUTHERN, *Anselmo d’Aosta. Ritratto su sfondo*, Milano 1998, (orig. *Saint Anselm. A portrait in a landscape*, Cambridge, 1990), pp. 293-294.

Proprio in questo periodo tutta la cittadinanza di Modena unita in ogni sua componente, ovvero il *clerus*, i *milites* e i *cives*, esprime la medesima volontà con una sola acclamazione: rinnovare il tempio di Geminiano³². E così l'alba delle libertà comunali coincide con la *innovatio ecclesiae Sancti Geminiani*.

Dall'affermazione delle libertà comunali, la figura di San Geminiano comparirà sempre nelle miniature degli *Statuta Civitatis Mutine* del 1327 e del 1420 e in tutti gli Statuti delle arti e corporazioni medievali dal 1200 alla fine del 1600, diventandone l'emblema.

Il nesso di San Geminiano con la fase aurorale delle libertà occidentali ricorda come in origine il concetto originario di libertà fosse indissolubilmente legato con quello di appartenenza. Come insegna l'etimologia, tanto in latino quanto in greco, l'uomo libero si definisce positivamente per il suo appartenere a una "famiglia", a "una stirpe"; a riprova la designazione in latino dei figli come *liberi*³³.

32 Cfr. "... unito consilio non modo clericorum, quia tunc temporis prefata quidem ecclesia sine pastoralis cura agebatur, sed et civium universarumque plebium prelatorum, seu etiam cunctorum eiusdem ecclesie militum, una vox eademque voluntas, unus clamor idemque amor totius turbe personuit: iam renovari, iam rehedificari, iam sublimari debere tanti talisque patris nostri ecclesiam", *Relatio de innovatione ecclesie sancti Geminiani Mutinensis presulis. Dal codice O.II.11 (sec. XIII) dell'Archivio Capitolare. La più antica fonte letteraria del Duomo di Modena*, A. BERGAMINI (a cura di), traduzione di I. REMONDI - F. VIOLI - G. VIGARANI; si confronti anche con profitto: AL KALAK, *Relatio de Innovatione Ecclesiae Sancti Geminiani. Storia di una cattedrale*, Modena 2004.

33 Così E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee, I. Economia, parentela, società*, Torino 2001², p. 247, che continua: "In germanico, la parentela anche sensibile tra ted. *Frei* 'libero' per esempio e *Freund* 'amico' permette di ricostruire una nozione primitiva della libertà come appartenenza al gruppo ristretto di coloro che si chiamano reciprocamente 'amici'. Al suo appartenere al gruppo –di nascita o di amici– l'individuo deve non solo l'essere libero, ma anche l'essere *sè stesso*: i derivati del termine **swe*, gr. *Idiotes* 'privato', lat. *suus* 'suo', ma anche gr. *Etes*, *hetairos* 'alleato, compagno', lat. *sodalis* 'compagno, collega', lasciano intravedere nello **swe* primitivo il nome di un'unità sociale in cui ogni membro scopre 'sè stesso' solo nel suo 'essere con gli altri'". È interessante rileggere in questa luce l'attività taumaturgica ed esorcistica di San Geminiano: davanti alla figlia dell'imperatore Giviano, "afferrata e vessata crudelmente dal demonio", (Cfr. *Vita Sancti Geminiani*, in: G. PISTONI, *San Geminiano*, cit., p. 152), "posseduta", dunque

4. San Geminiano “ammirevole nei costumi, illustre per virtù”

La conquista della libertà per la Chiesa comportò anche il sorgere di sfide e tentazioni inedite, ben descritte da Gerolamo:

“dopo che i principi diventarono cristiani, divenne più grande nella potenza e nelle ricchezze, ma più piccola nelle virtù”³⁴.

Se, come insegnava l’antica saggezza romana, sulla virtù e sui costumi degli uomini si fonda il prosperare della città, sui vizi degli stessi uomini si annida la causa della sua rovina:

“per i nostri vizi infatti, non per un caso fortuito conserviamo a parole la *res publica*, ma già da tempo, in realtà, noi l’abbiamo perduta”³⁵.

La commistione tra *ufficio* e *beneficio*, comportò infatti, nel contesto ecclesiale del tempo, l’afferinarsi della prassi già denunciata da Gregorio Magno, *nell’incipit* della sua *Regola Pastorale*: mirare, col pretesto del ministero pastorale, ad ottenere onori. E così alcuni:

“non assumono ma rapiscono gli incarichi ecclesiastici senza alcuna virtù, senza una chiamata divina ma bruciati dalla cupidigia”³⁶.

A fronte di questi rischi, si staglia luminosa la figura di Geminiano, che:

“Si oppose alla nomina con tutte le sue forze, dicendosi in tutto e per tutto indegno di tale ufficio”³⁷.

non *libera*, il Santo interviene restituendola alla libertà.

34 “Et postquam ad Christianos principes venerit, potentia quidem et divitiis major, sed virtutibus minor facta sit” GEROLAMO, *Vita Malchi monachi*, PL 23, 53.

35 “Nostris enim vitiis, non casu aliquo, rem publicam verbo retinemus, re ipsa vero iam pridem amisimus”; CICERONE *De re publica*, V,I,I framm.

36 “Sed quia Deo ad religionis reuerentiam omne iam praesentis saeculi culmen inclinatur, sunt nonnulli qui intra sanctam ecclesiam per speciem regiminis gloriam affectant honoris... Ex se namque, et non ex arbitrio summi Rectoris regnant, qui nulls fulti uirtutibus neququam diuinitus uocati, sed sua cupidine accensi, culmen regiminis rapiunt potius quam adsequuntur”, GREGORIO MAGNO, *Regola pastorale*, I, 1,1.

37 G. PISTONI, *San Geminiano. Vescovo protettore di Modena nella vita e nel culto*

Fuggì così per qualche tempo complici le tenebre della notte. Cambò idea solo in seguito all'insistenza dei Modenesi che:

“lo avrebbero ritenuto responsabile di tutti i mali, se avesse permesso, mentre era vivo, che si introducesse nel governo religioso di Modena un mercenario ed un divoratore delle pecorelle di Cristo”³⁸.

E così Geminiano, dopo aver rifiutato l'onore di essere a capo (*praeesse*) non non fuggì l'onere di essere utile (*proesse*)³⁹, svolgendolo il suo ufficio senza cercare il proprio interesse ma quello del popolo a Lui affidato⁴⁰.

Questa virtù rende il vescovo pastore e non mercenario, animato non dall'*appetitus commodi*, ma dall'*appetitus iusti*⁴¹, uomo virtuoso capace di governare secondo giustizia⁴².

Seguendo l'insegnamento di Ambrogio, l'uomo giusto è torre di protezione e muro difensivo della città⁴³. Sugli uomini giusti la città fonda

nell'arte, Modena 1983, p. 84.

38 P. BORTOLOTTI, *Antiche vite di S. Geminiano, vescovo e protettore di Modena*, Modena 1886, Vita II, p. 82, cit. in: G. PISTONI, *San Geminiano*, cit., p. 84.

39 Come ricorda Agostino, non è vero vescovo chi ama essere a capo e non si cura di essere utile: “intellegat non se esse episcopum qui praeesse dixerit, non proesse curat” AGOSTINO, *La città di Dio*, XIX, 19.

40 “Non è veramente umile colui che capisce di dovere stare alla guida degli altri per decreto della volontà divina e tuttavia disprezza questa preminenza. Se invece è sottomesso alle divine disposizioni e alieno dal vizio dell'ostinazione ed è già prevenuto con quei doni coi quali può giovare agli altri, quando gli viene imposta la massima dignità del governo delle anime, egli deve rifuggire da essa con il cuore, ma pur contro voglia deve obbedire”; GREGORIO MAGNO, *Regola Pastorale*, I, 6.

41 Espressione usata da UGO DI SAN VITTORE, *De Sacramentis christiane fidei*, VII, 11; Id. *Summa Sententiarum*, III, 6; ILDEBERTO DI LAVARDIN, *Tractatus theologicus*, XXVII.

42 Il pastorale, che nell'iconografia sempre accompagna San Geminiano, oltre a rappresentare la successione apostolica del Vescovo, è anche simbolo - nella tradizione medievale- del governo esercitato secondo giustizia: “Baculus pastoralis rectitudine sui rectum regimen significat. Quod autem una pars curva est, altera acuta, monstrat praeesse subjectis et debellare rebelles. Unde dictum est: Curva trahit mites, pars pungit acuta rebelles. Et iterum: Curva trahit quos virga regit, pars ultima pungit. Et item: Attrahe per curvum, medio rege, punge per imum. Et item: Per baculum rectum doceas, episcopo, recte vivere, per ferri flexus properes misereri”; AUCTOR INCERTUS, *Speculum de mysteriis ecclesiae*, VI, PL 177, 354.

43 “Denique Abrahae petenti ne simul perderet justos, tamquam iniquos, et interroganti,

la sua solidità, insieme alle sue speranze di sopravvivere e prosperare. L'etimo della parola *munus*, l'incarico episcopale da Lui esercitato, ci richiama proprio alla prestazione cui era tenuto il cittadino romano a favore del consolidamento delle *moenia*, ovvero delle mura della città⁴⁴.

I concetti fin qui espressi, sono rappresentati in modo straordinario dall'iconografia di Geminiano che lo ritrae sempre con un modellino della città di Modena in mano, in cui spiccano solo le mura, la cattedrale, la Ghirlandina e la torre del Comune, tutte le strutture e le istituzioni nelle quali i modenesi si identificano.

Scelto come simbolo di una rinascita radicata sui valori vissuti da San Geminiano, si erge ora il Duomo, con le misurazioni eque degli scambi scolpite sulle sue absidi affiancato dalla Ghirlandina, o *Torre di San Geminiano*, con l'immagine indelebile del giudice equo⁴⁵.

5. San Geminiano *defensor civitatis*

Quanto detto illumina la scelta dei Modenesi che, in piena lotta per le investiture affideranno la ricostruzione delle città, non al *lituus haruspis* o alla brama del vescovo simoniaco allontanato, ma al *baculum Geminiani*.

In lui il popolo modenese riconosce il fondamento e la solidità della città.

Per delineare la figura di Geminiano *defensor civitatis*⁴⁶, mi piace

Si fuerint quinquaginta justis in civitate, perdes illos (Gen. XVIII, 24 et 26) ? respondit: Non perdam civitatem, si fuerint in ea quinquaginta justis, et totum locum servabo. Et sic per ordinem interrogationum, et responsionum vicem, etiam si decem justos invenerit in civitate, tamen propter paucorum justitiam impunitatem toti populo promittit. Unde discimus quantus murus sit patriae vir justus, quemadmodum non debeamus invidere viris sanctis, nec temere derogare. Illorum etenim nos fides servat, illorum justitia ab excidio defendit. Sodoma quoque si habuisset viros decem justos, potuit non perire"; AMBROGIO, *De Abraham*, I, 6, 48, PL 14, 439.

44 W. KUNKEL, *Linee di storia giuridica romana*, Napoli, Ed. Scientifiche 2006³, p. 18.

45 Sul punto si confronti W. MONTORSI, *La torre della Ghirlandina. Comacini e Campionesi a Modena*, Modena 1976, pp. 111-117; G. SANTINI, *Materiali per la storia del diritto comune in Europa. I. Lo ius comune nel pensiero giuridico: una storia di lunga durata*, Torino 1990, pp. 28-33.

46 Sulla figura del *defensor civitatis* si confrontino fra tutti: V. MANNINO, *Ricerche sul "defensor civitatis"*, Milano 1984; R. M. FRANKS, *Contra potentium iniurias: the defensor civitatis and late Roman justice*, München-Beck, 2001.

considerare due tipologie di miracoli a difesa di Modena attribuiti dai Modenesi al loro Patrono: la protezione della città dalle alluvioni e dalle invasioni.

In merito alla prima tipologia di miracoli, i Modenesi hanno perpetuato nei secoli il miracolo del Patrono prendendosi cura degli argini dei fiumi. La lezione dei Padri appare oggi quanto mai attuale: è nella cura della natura che risiede la salvezza della città.

Per quanto concerne poi la salvezza della città dalle invasioni straniere, di straordinario interesse ai nostri fini è il racconto del passaggio di Attila da Modena.

L'agiografo narra che Geminiano liberò Modena dagli Unni senza impedire il loro ingresso nella città⁴⁷, anzi, spalancando le sue porte, come canta un antico inno⁴⁸.

Per comprendere il paradosso di una salvezza dagli invasori realizzata facendoli entrare, aiuta soffermarsi su un particolare della narrazione: gli Unni giungono mentre Geminiano stava cantando inni divini⁴⁹. L'assonanza tra inni e Unni, suggerisce una riflessione sul nesso tra il diritto e la musica; già Platone aveva intravisto tale legame, partendo dal doppio senso della parola greca νόμος, ad un tempo *legge* e *canto citarodico*⁵⁰.

La comprensione musicale del diritto costituisce in verità l'apporto più originale della scienza canonistica medievale, che, davanti alle contraddizioni laceranti delle diverse tradizioni, indicò la via dell'unità non nella eliminazione della tradizione minoritaria a favore di quella dominante, ma componendo in armonia tradizioni *diversae sed non adversae*⁵¹. Alla *monotonia* di un principio affermato abrogando tutti gli

47 Il racconto del miracolo è narrato nella *Vita Sancti Geminiani*, in G. PISTONI, *San Geminiano*, cit., p. 161-164.

48 "Nam doctus eras Attilae temporibus/ Portas pandendo liberare subditos"; in Archivio capitolare O.I.4, f. 157.

49 "Cum praefatus Dei famulus Geminianus in excubiis divinis humnis et canticis et ceteris huiusmodi officiis se dulcedo placitura superaret, gens Hunnorum incredula, horrenda nimis et nephanda... cum rege suo impiissimo Attila... pervenit ad Italiam"; G. PISTONI, *San Geminiano*, cit., p. 161.

50 Si confronti sul punto PLATONE, *Le leggi*, III 700b; IV 722d; V 734e.

51 Sul punto mi permetto di rinviare a S. VIOLI, *Il Prologo di Ivo di Chartres. Paradigmi*

altri, o alla *distonia* di principi avversi non armonizzati, dunque confliggenti, la scienza canonistica preferisce la *sinfonia*, ovvero l'accordo del pluralismo in un'armonia superiore, la *concordia discors*.

È il canto di Geminiano che, accordando il dissenso iniziale, raduna nella stessa città genti di tradizioni diverse, non eliminandone una a favore dell'altra, ma armonizzandole insieme nella *civilis amicitia*⁵².

Alla salvaguardia esclusiva dei diritti e delle libertà individuali da un lato e delle arcaiche tradizioni dall'altro, intese entrambe in senso assoluto, il gesto coraggioso di aprire le porte indica la strada per giungere alla composizione solidale di libertà individuali e tradizioni particolari⁵³.

Testimonianza viva e locale di come il tema dello sviluppo della città coincida con quello dell'inclusione relazionale di persone e di popoli diversi nell'unica comunità cittadina, che si costruisce nella solidarietà sulla base dei fondamentali valori della giustizia e della pace⁵⁴.

Il racconto del miracolo suggerisce come proprio nell'apertura coraggiosa al diverso, accolto in modo ordinato attraverso le porte⁵⁵, risiede la salvezza della città.

Conclusioni

Il legame costitutivo di san Geminiano con la città non è che la proiezione del legame che la cittadinanza ha da sempre riconosciuto con il suo Santo Patrono.

Proprio all'alba della sua rinascita, la città di Modena si stringe tutta, in unità di intenti, esprimendo con una sola voce, ad una sola acclamazione,

e prospettive per la teologia e l'interpretazione del diritto canonico, Lugano 2006, pp. 271-283; Id., *Normatività e coscienza. Contributo allo studio sulle obiezioni di coscienza nell'esperienza giuridica occidentale*, Torino 2009, pp. 50-55.

52 "...Ergo potissima uirtus ad quam conatur ius civile est ipsa legalis iustitia et civilis amicitia..." NICOLAUS DE TUDESCHIS, (Panormitanus, m. 1445), *Commentaria in primum librum decretalium*, Proemium n.16c, in *Opera*, ed. Venice 1588, I col. 7°.

53 L'affezione verso il santo Patrono è dimostrata anche dai nuovi Modenesi che, pur differenti per religione, razza ed etnia, gli tributano numerosi l'onore della visita ogni 31 gennaio.

54 Sul punto si confronti BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, 54.

55 Come è noto, nella tradizione ebraica importante è il nesso tra la giustizia e le porte. Si confronti per esempio il Sal 118, 19.

la volontà condivisa di costruire la nuova Chiesa di San Geminiano, riconsacrando così nella pietra il vincolo da tutti riconosciuto con il Patrono.

La pagina della *Relatio de innovatione ecclesie sancti Geminiani*, mentre riporta la decisione dei modenesi, spiega come una *legge incarnata*, cioè non scritta né prescritta, può diventare attuale nella sua vincolatività, cioè *viva*⁵⁶.

Questo processo, al pari della consuetudine, non parte dall'alto ma dal basso; non è determinato dalla violenza della coazione, ma dalla forza della libera e convinta adesione formata intorno a valori che, personificati dal Patrono, non costringono ma illuminano, e tornano a vivere ogni volta che tornano ad essere seguiti.

Il verbo greco *nemo*, da cui deriva *nomos*, oltre ai due significati già considerati, significa anche "credere, riconoscere come effettivo (vale a dire conforme alla verità riconosciuta da tutti)"⁵⁷.

La legge personificata da San Geminiano, torna ad essere viva e presente quando viene riconosciuta come effettiva. In questo riconoscimento comune si è concretizzato il miracolo del XI secolo modenese.

Quanto fin qui detto su San Geminiano ben si accorda anche con l'etimo della parola latina *lex*. Si può infatti considerare come una *lex a legendo*⁵⁸: non prescritta mediante promulgazione, ma inscritta in una narrazione. Dal patrimonio comune depositato nel racconto della vita del Santo emerge una

56 Sulla formula *lex viva* si confronti LATTANZIO, *Divinarum institutionum*, IV, 17: "Denuntiavit scilicet Dominus per ipsum legiferum, quod Filium suum, id est, vivam praesentemque legem missurus esset, et illam veterem per mortalem datam soluturus, ut denuo per eum, qui esset aeternus, legem sanciret aeternam"; IV, 25: "Nam cum iustitia nulla esset in terra, doctorem misit, quasi vivam legem, ut nomen ac templum novum conderet; ut verum ac pium cultum per omnem terram verbis et exemplo seminaret". Tale espressione, ovvero *lex viva et presens*, dice di più rispetto al *nomos empsicos*: riletta alla luce del magistero scheleriano, indica la generatività continua di fondazione della città, la capacità sempre attuale di formare per attrazione e non per costrizione legami sociali, convinzioni condivise, nonché di essere recinto di sostegno per la collettività che ad essa si richiama.

57 P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, cit., p. 742: "croire, reconnaître comme vrai" (c'est-à-dire conforme à la vérité, reconnue de tous)".

58 "Lex a legendo vocata quia scripta est"; ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie*, V, III, 1.

legge comune. È d'altronde una *lex a eligendo*⁵⁹ poiché nasce da una scelta elettiva. Rispetto al comando, la cui efficacia ha luogo nella vita pubblica, la legge non scritta dell'esemplarità dispiega la sua forza nel dar forma agli animi: essa risiede, si muove e si modifica nelle profondità dell'animo di ogni uomo e di ogni gruppo⁶⁰. È *lex a ligando*⁶¹: nel senso che è capace di unire insieme quanto liberamente lo riconoscono *patrono*, conferendo vitalità, rinsaldando la solidità e la prosperità della città. È infine *lex viva*, in quanto, proprio perché non ha bisogno della coazione per esistere, può sempre tornare a vivere quando trova un'adesione personale, libera, convinta, rendendo quanti la seguono figli del Padre Geminiano, in latino *liberi*.

59 AGOSTINO, *Quaestiones in Liviticum*, XX, 2.

60 M. SCHELER, *Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia*, Milano 2011, p. 55.

61 TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1, c.

The virtue of the faith in *De Sacramentis christiane fidei* by Hugh of Saint Victor¹

Fabrizio Mandreoli – Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna

Introduction

I'm greatly honored to be here and to speak about this subject: the *virtus* of the faith in *De Sacramentis christiane fidei* by Hugh of Saint Victor.

To start with I'd like to give you, in a short introduction, the index of my work which is divided into three main parts (1-3).

The first one is an overall research on the use of the concept of virtue and the possible relevance of the triad of faith, love and hope within the theology of Hugh.

I'd like to point out here that the main object of the study is *De Sacramentis* although we sometimes refer to other works by Hugh, which allow us a more adequate comprehension of his thought.

Here, from the very beginning, I'd like to put forward my thesis openly: faith as a *virtus* is not a key framework concept of *De Sacramentis*, nonetheless we can say that to Hugh it is very important that faith is connected with virtues and, above all, that faith has a *virtus*. In other words, it is able to move man's life from inside and to activate the dynamics of his life.

In the second passage we focus on the theology of faith in *De Sacramentis* specifically on the sacrament of faith. This study will be developed through two steps.

First, we'll present the theology of faith inside the overall theological structure of *De Sacramentis*. This is necessary in order to fully understand this theological structure and grasp the general meaning of the theology of faith.

Secondly we'll analyze the theme of faith directly. We should underline five aspects of Hugh's theology of faith, but this would take up too long. For this reason I'll try to say something about the comprehension of the faith as a spiritual experience and, above all, about the faith as a sacrament

1 Paper by Fabrizio Mandreoli prepared for the annual IGMT Congress 'Virtus fidei' in Padua 6-9 July 2011.

with its own *virtus*.

Finally we'll produce some conclusions underlining the possible utility – not only theological - of some of Hugh's intuitions for our time.

Now, given the complexity of the subject, here I will only try to highlight some of the main aspects which in this context I believe might be of some interest to you.

1. The concept of virtue and the use of the Saint Paul's triad of faith, hope and love

What can we say about the use of the category of virtue in *De Sacramentis* and in general inside Hugh's thought?

As far as my studies have brought me I think that the reflection about the virtues in Hugh is significant and spread throughout his works and does not involve one only way to deal with them.

Reading the *De Sacramentis* you can perceive how virtue and its quest are positioned in many strategic points: in chapter six of book one Hugh presents the classical description of man created in God's image: *imago* is related to the knowledge of truth, whereas *similitudo* refers to the love of virtues. In the general prologue of this work Hugh uses the same structure to describe both the relation between the various meanings of the Bible and the true restoration of man.

In the work there is a whole section where he describes his general theory of the virtue and a moral section where he deals with *De vitiis et virtutibus*. In other texts he studies the relationship among faith, love and the branching of virtues. Sometimes virtues are presented in connections with faith.

In *De Sacramentis* and other works there are countless passages where Hugh illustrates his theological and spiritual teaching on love as the root of all virtues, on the importance of *ordo amoris*, and the close interaction between love and faith. Also in a recent book 'Preaching the Memory of Virtue and Vice. Memory, images and preaching in the late middle ages' Kymberly Rivers has underlined some aspects of Hugh's reflection on memory connected to virtues and vices.

As far as the presence of the triad of faith, hope, love is concerned, there

are at least two specific references in *De Sacramentis* worth mentioning: a more personal one, and another one regarding the Church. We can not linger on a more specific analysis, but we can state that the idea of theological virtues – as it is being meant in the course of the twelfth and in the thirteenth centuries – involves Hugh’s reflection in *De Sacramentis* only in part, even if in his previous work *De Arca Noe* we can notice a more meaningful presence.

Needless to say, Hugh’s thought is set within a long term theological process that will lead to an outstanding use of the idea of three theological virtues and to the development of treatises on *De virtutibus et vitiis*. However in Hugh’s vision this idea doesn’t seem to be used in a such a way as to structure his theology of faith.

In this case we believe that Poirel’s and Illich’s interpretations about Hugh’s writing and teaching are particularly true. Writing and teaching for Hugh are not simply meant to report a self contained thought. They have a heuristic function, they are a meditation in progress. Hugh never stops working on the same theme in different times and contexts. We can then understand how his thought is carried out through different steps, and so, in this case, it is not fully organic and systematic.

After this necessary and only introductory survey on the presence of virtues and the triad in *De Sacramentis* we will shift to the reflection on the theology of faith, that, unlike the previous one, can boast a higher level of explicit organization.

2. The theology of faith in De Sacramentis

Faith is described in chapter ten of book one; it belongs to the fundamental structures of *opus restaurationis*. As we said before, this reflection is developed in two steps.

Before studying the presentation of faith and its *virtus* in *De Sacramentis* it is better to question the relationship between the section about faith and the theological frame of *De Sacramentis*. Needless to say, an influential scholar like Stephan Ernst has suggested this approach in *Gewißheit des Glaubens. Der Glaubentraktat Hugos von St. Viktor als Zugang zu einer theologischen Systematik*: the theology of faith of Hugh cannot be grasped

without being set in the overall structure of his masterpiece, and vice versa *De Sacramentis* can be better understood if we appreciate Hugh's approach to the practice of believing.

What's the reason for this structural link?

Well, on the one hand we have the frame of *De Sacramentis* with its presentation of the two *opera Dei*: *opus conditionis* and *opus restaurationis*. In other words, the history of creation and the history of man's redemption.

On the other hand we have the faith that, according to Hugh, is the way to live one's own being creature and to welcome salvation. Both *opus conditionis* and *opus restaurationis* are a kind of appeal to man who will answer in faith.

Not only that. Creation and above all redemption are dotted with sacraments. For Hugh this complex category is fundamental. In *De Sacramentis* we can see an unprecedented effort to unify the sacred doctrine around the category of sacrament. His way of reading the Bible helps him to organize his attempt to build up a *compendium* and a *summa* of Christian faith. He wants to give a guide to those who address themselves to the allegorical reading after the historical approach. Hugh doesn't want to leave the reader without *intentio* or direction in approaching both the Bible and the Christian faith.

In this way he carries out a double task: he sets the incarnation as the central event of the whole sacred history told by the Bible and of the Christian faith: *ipsum est quasi sacramentum sacramentorum*.

From the beginning to the end the sacraments characterize God's works and are a constant feature of the whole history, in each of the three different times: the time of natural law, the time of written law, and the time of grace. The history of *opus restaurationis* is in a way the history of sacraments, which are the concrete accomplishment of God's medical care.

In this frame it is remarkable that the faith itself is set among the sacraments of *opus restaurationis*. As a matter of fact, Hugh holds that three are the necessary remedies to salvation: faith, the sacraments – acts with a salvific meaning and effect –, and good deeds or in other words love.

Faith belongs to what God creator and savior has devised for man's salvation and it is a sacrament just in its being practice of believing on

man's behalf.

Opus restaurationis is not meant as a simple item, but as a gift and a promise bound from the origin to raise man's free commitment to love and faith.

Recently Neuheuser has held that the perspective fully developed in *De Sacramentis* is already present in *Didascalicon*: faith is the adequate access point to the holy Scripture and to the sacraments and these three are closely interwoven.

Now we may wonder: what is Hugh's theology of faith and what is the strength - in the sense of *virtus* - of faith?

It is obviously almost impossible to step into Hugh's refined analysis, which deals with the following contents: the relationship between *manifestatio Dei* and faith, his proposal of a definition of faith based, ultimately, on his spiritual teaching and experience, the study of the fundamental components of believing - *cognitio* and *affectus* -, a survey on their growth and development in the individual history and in the history of the Church, a presentation of the essential Christian contents of faith and of the problem of unity of faith itself along the history of salvation *ab Adam usque ad finem*.

In this context it seems to us that the description of faith as a sacrament is meaningful. Hugh deals with *sacramentum fidei* on the basis of an interpretation of 1 Cor 13, 12, where the faith corresponds to the reflected image in a mirror, while the direct vision of what is reflected in the mirror corresponds to the immediate vision of contemplation (12). Hugh, who often understands man and the practice of believing through the sight, uses Paul's quotation to show that the sacrament of faith lets the sinner start off a path of restoration leading to the vision of God. (13)

The sacrament of faith is a remedy to the *aversio* typical of the sin: the practice of believing ties up the personal relationship with God again and slowly heals the man who averted from God's face.

As every sacrament, faith consists of a visible aspect and an invisible one, and it lets the believer see an image which is not God's invisible face, yet. However, between the visible image and the invisible *res* there is a *similitudo*; consequently man begins to grasp something of the true God in faith. The knowledge of faith is not just an allusion to God, but a

sacramental relationship with God as he is truly.

At this stage Hugh wonders: how does the sacrament of faith act? In other words, how can *virtus* of the faith restore knowledge and love?

The writer answers such questions by deepening the link between *imago* and *res*, by reading the *sacramentum fidei* through the categories of *sacramentum* – which is visible – and the category of *res et virtus sacramenti* – which is invisible -. This analysis is carried out thanks to an interpretation of the words *speculum* and *aenigma* in 1 Cor 13, 12. Hugh reads *per speculum* as a reference to man's heart, underlining that faith purifies the mirror of the heart where the visible image of the sacrament lies. Therefore, the very image – which is the visible aspect of the sacrament - consists in the practice of the faith in man's heart.

On the other hand the *aenigma* is the Bible, with reference to its *obscura significatio*. In this perspective the Bible is set within man's experiences: daily does the holy scripture follow the believer's life. Advancing in Christian life leads to a better grasping of the mysteries of the Holy Scripture, which, at the same time, influences such advancing. This is an application of the well-known axiom of Gregory the great: 'sacra scriptura crescit cum legente'.

The Bible is seen as a text full of *magnae profunditates*. In this way Hugh shows how the *ordo* of the different meanings of the Scripture, *littera-allegoria-tropologia*, not only organizes its organic understanding but also combines an attention to the objective contents of the Christian faith with an attention to the subjective experience of the believer. The comprehension of the allegorical meaning allows, on the one side, a right building up of the theological structure and on the other side it marks the progress in the life of faith of the believer and of the church. Namely, the progress of the faith of the individual plays a meaningful role in the church.

Hugh, consequently, can describe the itinerary of faith towards contemplation as closely connected to the reading of the Bible: faith lives on the relationship with the Scripture which results in a synecdoche, where a part of the existence in faith is seen as the 'whole' of this existence.

In a recent articles Berndt states: "Hugo bindet die Kraft des Glaubens an die Quelle, der er entspringt. Je tiefer ein Mensch die Heilige Schrift

versteht, um so profunde ist sein Glaube. Der Glaube wächst in Maß des Schriftverständnisses”. So, faith is not described as an abstract generic relationship between man and God, but it consists of a concrete relationship with the Bible.

Getting to the end of part two of my presentation, we can say that the practice of faith is the visible aspect of *sacramentum fidei*, whereas the invisible aspect — the *res et virtus sacramenti* — lies in future contemplation.

The *res* of faith and the *res* of contemplation are not separate realities but they are the same *res* that can be experienced according to two different ways – a sacramental way and a fully unveiled way -.

This identity is the basic foundation of the effectiveness of faith: the sacrament of faith prepares man to fully welcome the *res* at the end of his life.

Hugh states: *Restauratio secundum incrementa fidei crescit dum homo et per agnitionem amplius illuminatur ut plenius agnoscat et inflammatur per dilectionem ut ardentius diligit.*

So Christian life is a life in faith, he starts with faith. Believing creator’s and redeemer’s love is the foundation of Christian life. Man is gradually restored by faith in all his aspects of knowledge, love, intelligence and sensitivity. Also the moral life of the believer starts from faith. God’s love on self communicating never lets man’s situation the same, but tends to enlighten, purify and change those who open themselves to God.

Thus faith is *principium restorationis*. Restoration is devised by God through the triple *remedium* including *sacramentum fidei*, *sacramenta fidei* and *charitas fidei*.

A last remark: the use of the same theological category for *sacramentum* of faith and *sacramenta* shows they are not two juxtaposed remedies but they share a structural analogy based on the symbolic mediation between visible and invisible. According to Hugh, the impossibility of seeing God immediately but only through different mediations is a basic condition of the faith. In fact the sacrament of faith, with reference to its *res*, lies in a condition of unveiled vision.

It is the adequate way of relationship with God, who always shows himself as ‘hidden’ in the history and in the world and as a promise trusted

to human freedom.

Hence, faith is not only a sacramental *remedium* for man's restoration, but it is the most adequate way, given by God himself, to enable a truly free love-relationship between man and God.

3. Final remarks

In the third part of my paper I'd like to show how Hugh's reflection on the practice of faith and on its *virtus* in the believer's and the Church's life is important not only from the historical-theological point of view, but it can also give meaningful contributions to the theological and anthropological contemporary research. Obviously, here I will only give a few suggestions:

a. It is this complex method of reading the Bible which makes Hugh's theology possible, also in its systematic dimension. Nonetheless, the aim of this theology is not just to build up a consistent doctrinal system, but also to help believers and the Church grow up in Christian life. This involves also the practice of virtues, but the starting point it is actually faith. The *De Sacramentis* – read as guide to the sacraments of Christian faith and to the reading of the Bible – ultimately aims to the personal *reformatio* of the believer and of the Church *universitas fidelium*. In other words, a theology without the spiritual experience or without the reformation of the Church does not reach its goal.

b. Dealing with Christian faith means dealing with the believer's itinerary: faith does not exist outside the man, who actually believes through answering *manifestatio Dei* and through accepting *opus restorationis*. The Christian is the person who, as a believer in the God of Jesus Christ, seeks the truth with all himself and not with a halved or mutilated self. For Hugh the contents of the Christian faith are bound to raise the bond of faith which involves man in his complexity and unity. This is why the reflection itself on the experience of the believer is so important to understand some aspects of the content of faith. As Hugh wonders (19): *Quomodo enim de iis quae credenda sunt fide bene sentire*

possumus, si de ipsa fide male sentimus?

Hence, if a theologian skipped the historical dimension of the Bible in his studies, he would produce empty science - *quorum scientia formae asini similis est* - but at the same time if he skipped the historical personal dimension of the believer he would, likewise, produce a donkey's knowledge - *scientia formae asini* -, that is based on nothing.

c. Faith can be symbolically represented by a man reading the Bible. This image highlights an important aspect. According to him the sacrament of faith is practised both concretely and symbolically by reading the Bible. In *Didascalicon* Hugh shows how the basis of each spiritual progress towards the contemplation is rooted in *lectio*. Even recently Poirel and Mews have pointed out how that reading is fundamental in Hugh's thought. Actually, man is called to read: the Bible, of course, but also, at the same time, the book of one's own heart and the book of nature. Creation itself is a book written by God, as is the incarnation. Reading is complex research leading to interpreting reality in its various levels and inviting to act virtuously in it. Believing is consequently seen as a concrete way of interpreting reality and setting oneself in it. Hence, at the basis of virtues there are faith and love. The love itself is called *charitas fidei*. According to this idea, faith cannot be described as a passive acceptance - it is not simply an act of faith - of a perfectly self-contained *depositum fidei* but rather a progressive growth where God's action and man's life are deeply interwoven.

d. One last remark: the timing of *opus restorationis* is a fundamental frame within the *De Sacramentis*. Salvation has its own times. Faith itself is set in time and in history. The basic content of Christian faith are historical facts. Not only that. The history of salvation itself keeps open. In Hugh there is the fullness of time, but not the end of time. Everything is related to Christ, but Hugh's idea about who and which are the holy writers shows that history of salvation is not over, yet. It carries on in the life of the Church, in the life of the believer and in the life of the world, as Sicard states: "toute l'histoire était ainsi promue au rang d'histoire sainte". Hence, faith is set in that special time that is the time of grace. Faith is lived in a special time span: after the Christ/Messiah but still in the flood of

history. In order to grasp the *virtus* of the faith in history it is necessary to understand the quality of that special time within which the faith lives. I think we can say that the Christian faith has a messianic dimension. I believe that a study on the quality of time in its relation to faith, its effectiveness and its position at the basis of Christian life would be revealing. But this would be the matter of another paper. Thank you very much for your attention.

