

DISCERNERE E CORREGGERE LA PEDOFILIA E L'IMMAGINARIO NORMATIVO DELLA CHIESA

PAOLO NAPOLI

LIER - Fonds Yan Thomas

École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris)

napoli@ehess.fr

ABSTRACT

The paper attempts to grasp the normative tools with which the catholic church, throughout history, has imagined to cope with the issue of pedophilia among its members. The institution's responses to the violation of the sixth commandment made use of penal and corrective measures which, although proven since time immemorial, have been visibly ineffective, or incredibly effective if we consider the ability to stifle the clamor of the phenomenon for so long. The paper focuses on especially the measure of fraternal correction which appears in the Gospel and became a specific issue in Augustine and Thomas Aquinas until the post-tridentine era. The analysis of certain texts of the curia from the beginning of the twentieth century to the present day suggests that fraternal correction was the predominantly practiced expedient to avoid the trial against clerics accused of sexual abuse.

KEYWORDS

Catholic Church, Confession, Fraternal Correction, Pedophilia, Penal Law, Penance, Trial.

Può suonare irriverente, se non mistificatorio, affrontare il tema della pedofilia nella Chiesa cattolica senza misurarsi innanzitutto con ciò che l'attualità non smette di proporci ormai da diversi anni. E tuttavia, anche perché il funzionamento istituzionale di quella realtà s'inscrive in una temporalità di lunghissimo periodo, la nozione stessa di evento attuale rischia di non essere compresa a sufficienza se non si affonda il bisturi negli strati più reconditi del tessuto ecclesiale, irrorato dall'inesauribilità semantica di categorie votate in tanti casi alla perennità. Chiariamo subito però, per evitare fraintendimenti, che gli strati profondi non aprono squarci su una sorta d'inconscio istituzionale e, di conseguenza, sulla rimozione di un trauma cui la Chiesa si dedica da sempre con inesauribile zelo. Tutte le istituzioni, e perciò anche quella ecclesiale, pensano in superficie e non si lasciano agire da qualcosa che sfugge alla loro consapevolezza e volontà. Applicare ad artefatti giuridici quelle che sono le peculiarità dell'essere umano col relativo quadro psico-diagnostico è un'operazione intellettualmente sfuggente, infondata sul piano della spiegazione storica, più incline a soddisfare bisogni estetizzanti dell'interprete che a fornire con-

vincenti griglie di lettura. Ecco perché è buona regola di metodo scrutare l'istituzione dal versante delle operazioni tecniche che mette in campo per giustificare il suo ruolo sociale, sganciandola da qualsiasi accostamento compiacente con le regole della natura, oltre che da facili omologie con l'individuo in carne e ossa. In questo senso anziché considerare la pedofilia come una sorta di universale negativo del modo d'essere della Chiesa, puntando il dito sulle cause più o meno sommerse del problema, si tratta di analizzare gli strumenti normativi con cui l'istituzione ecclesiale, nel corso della storia, ha immaginato di poter far fronte a quella che può considerarsi una vera e propria ossessione endemica. Lo sguardo puntato sul "come" lascia per forza di cose inevasa la domanda sul "perché", domanda che per un verso le cronache contemporanee si peritano ampiamente di soddisfare e, per un altro, teologi e psicologi cercano di problematizzare a partire dai rispettivi strumenti diagnostici (il celibato dei preti figura in questo senso al centro della riflessione per entrambi). Alla luce dei mezzi istituzionali impiegati per catturare il problema e quindi gestirlo, si pone anche il tema della responsabilità degli organi titolati nei riguardi di chi ha patito le conseguenze tragiche di quel modo di affrontarlo.

Considerata la vulnerabilità dei soggetti che hanno subito gli abusi da parte del clero, il baricentro discorsivo si è quasi sempre spostato sul versante delle vittime, sulla storia delle emozioni e delle ferite, finendo anche per alimentare un desiderio morboso di fiutare l'aria che passa dalle fessure, mai troppo ermetiche, delle paratie divisorie dei confessionali. L'appropriazione mediatica del tema ha fatto il resto, cosicché rimane sullo sfondo, se non scompare del tutto, la rilevanza dell'impianto tecnico che ha permesso per secoli alla pratica della pedofilia di trovare strategie funzionali al suo trattamento nell'ambito ecclesiale. Voglio dire che una critica del fenomeno non passa soltanto dalla sua condanna morale, peraltro non immune da ubbie inquisitoriali come sottolineava in tempi non sospetti un libro colpito dalla *damnatio memoriae*¹. Né tantomeno deve dedicarsi a ricostruire un'improbabile genealogia moderna di "cattivi maestri" che da Freud - "il fondatore della teoria pedofila perché dice che il bambino ha la sessualità" - giunge a Foucault apertamente apologeta - "ha codificato che il bambino ha diritto alla sessualità, cioè vuole essere violentato"². Più che l'indignazione, sul piano sostanziale della critica è utile

¹ Luther Blisset (pseudonimo di un collettivo), *Lasciate che i bimbi. Pedofilia: un pretesto per la caccia alle streghe*, Castelveccchi, Roma 1997.

² Così lo psichiatra Massimo Fagioli, intervistato da F. Tulli, *Chiesa e pedofilia*, L'Asino d'oro, Roma 2010, pp. 209-210. I testi più provocatori di Foucault sono una conversazione con J.-P. Faye, D. Cooper e altri, *Enfermement, psychiatrie, prison*, apparsa sulla rivista "Change", 22-23, 1977, in M. Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994, III, pp. 332-360, in particolare quella parte in cui il filosofo, commentando la discussione sulla riforma penale in materia di reati sessuali, a proposito delle violenze subite dai minori afferma: "Je serais tenté de dire: du moment que l'enfant ne refuse pas, il n'y a aucune raison de sanctionner quoi que ce soit" (p. 355). L'altro è un articolo apparso sul quotidiano "Libération" (1 giugno 1982), *Des caresses d'homme considérées comme un art*, dove la posizione è in realtà più sfumata perché si limita a sottolineare, in risonanza con un libro che sta recensendo (J. Dover, *Homosexualité greque*), che per i Greci "le plaisir avec les garçons était un

la descrizione dei mezzi operativi, dei rimedi legali e, *lato sensu*, normativi elaborati dalla ragion di stato ecclesiastica. Anche perché la fenomenologia religiosa del problema che, va da sé, ha dimensioni assai più vaste di quell'ambito – basti pensare agli abusi nell'ambiente familiare – è l'unica che si fa cogliere nel prisma di una razionalità pratica strutturata dalle fonti teologiche e canonistiche più antiche. Le risposte dell'organizzazione alla violazione del sesto comandamento si sono avvalse di misure penali e correzionali che, per quanto collaudate da tempo immemore, si sono dimostrate visibilmente inefficaci, o incredibilmente efficaci se si considera la capacità di soffocare così a lungo il clamore del fenomeno. Da parte degli ordinamenti statali e internazionali – come con la convenzione di Lanzarote adottata dal Consiglio d'Europa il 25 ottobre 2007 e recepita in Italia con la legge 172 del 2012 – si è assistito invece negli ultimi anni a un generale inasprimento nella politica repressiva dell'abuso sessuale sui minori³. La chiesa, invece, conosceva e si occupava in segreto del peccato di atto impuro, ma non perché il segreto fosse uno stragemma della prassi a dispetto delle regole, bensì perché la riservatezza era perfettamente consona alla procedura e ai rimedi volti a contenere gli abusi del clero sui minori. Il segreto è stato fino a pochissimo tempo fa – ci torneremo – il modo legale previsto dal diritto canonico e non lo zelo idiosincratico di questo o quel vescovo, ansioso di spegnere sul nascere lo scandalo suscitato dalle condotte consumate nella sua diocesi. Sottolineare questo aspetto non vuol dire giustificare la segretezza con cui la Chiesa ha ammantato lo svolgimento di tante procedure, al contrario; ma solo ricordare il rango istituzionale che la riservatezza assume per il funzionamento dell'ordine ecclesiale, il suo essere spesso fattore costitutivo della costruzione giuridica dell'evento di volta in volta trattato⁴.

Prima di addentrarci nel merito del tema che qui c'interessa, è doverosa una puntualizzazione sul metodo. Non avendo condotto una ricerca storica precisa sui documenti relativi a concreti casi di pedofilia – peraltro, come si può immaginare,

mode d'expérience” e “ni la loi civile, ni la loi religieuse, ni une loi ‘naturelle’ ne prescrivaient ce qu'il fallait – ou ne fallait pas – faire” (*Dits et écrits*, cit., IV, p. 317).

³ Si veda per l'Italia la nuova disciplina in materia introdotta dalla legge 38, 2006 “Disposizioni in materia di lotta contro lo sfruttamento sessuale dei bambini e la pedopornografia anche a mezzo internet” che stabilisce tra l'altro la tutela del minore fino al compimento del 18° anno, l'ampliamento della nozione di pornografia infantile, la definizione degli elementi del reato dello sfruttamento sessuale dei minori comuni ai paesi dell'UE, il contrasto alla diffusione del materiale pedopornografico su internet. Anche lo Stato del Vaticano, in cui vige il codice penale italiano, si è dotato di una disciplina a tutela dei minori, prevedendo le fattispecie di violenza sessuale sui minori, atti sessuali sui minori, pedopornografia, detenzione di materiale pornografico. V. legge 8, 11 luglio 2013 “Norme complementari in materia penale”.

⁴ Cfr. J. Chiffolleau, *Introduction. De la nécessité du secret dans la construction de l'espace (et du sujet) politique*, in *La necessità del segreto. Indagini sullo spazio politico dell'Italia medievale e oltre*, a cura di J. Chiffolleau, E. Hubert, R. Mucciarelli, Viella, Roma 2018, pp. 9-65. Dello stesso autore si veda lo studio fondamentale *Ecclesia de occultis non iudicat?, L'Eglise, le Secret, l'Occulte du XIIe au XVe siècle*, “Micrologus”, 14, 2006, pp. 359-481, trad. it. *La Chiesa, il segreto, l'obbedienza*, il Mulino, Bologna 2010.

ancora di difficile accesso in assenza di informazioni confidenziali – non possiamo qui sostenere come si sono realmente comportate le autorità competenti dal momento in cui si son trovate a gestire il problema nelle diverse situazioni. Al di là delle ricostruzioni giornalistiche che ormai fioriscono nei vari continenti⁵, possiamo seguire una via alternativa che si potrebbe definire una ricostruzione ipotetica o presuntiva della pedofilia in seno alla Chiesa cattolica. Non è infatti illegittimo chiedersi e immaginare, indipendentemente da ogni riscontro empirico, come avrebbe potuto agire il vescovo investito di un affare di pedofilia, visto che le fonti teologiche e canonistiche nel corso dei secoli hanno messo a sua disposizione gli attrezzi mentali più o meno adeguati e gli strumenti d'intervento concreto che formano un cospicuo arsenale giuridico e pastorale dal quale attingere. Quel che segue perciò è una modesta indagine sulle condizioni di possibilità teorico-pratiche alla luce del corpus testuale potenzialmente idoneo a forgiare la risposta degli apparati all'insorgenza del male. Un esercizio di verisimiglianza la cui validità non è inficiata dalla mancata corrispondenza con la verità degli eventi, semplicemente perché anche i testi in questione sono dei fatti, e più precisamente delle fonti capaci di attivare discorsi e condotte quando le istituzioni lo richiedono. Non si può parlare qui di storia controfattuale, semmai, per usare un'espressione insolita, di storia etero-fattuale, cioè di una rappresentazione che presume, in date circostanze, un certo svolgimento dei fatti al di là del loro effettivo verificarsi. Presunzioni che le fonti giuridiche e pastorali autorizzano ad azzardare. È anche un modo, se si vuole, d'interrogare il ruolo di ciò che è latente nella storia e di valutarne in astratto l'adeguatezza a tradursi in attualità. Anche perché il possibile, come diceva il filosofo, contiene pur sempre il reale, a maggior ragione se quel possibile è veicolato dalle forme della normatività, per principio irriducibili a un solo contesto e quindi attivabili sulla lunghissima durata.

LA CHIESA E LA SANZIONE PENALE: BREVI CENNI SUL DIRITTO VIGENTE

Alcune norme del diritto positivo fungono da pietre angolari per cogliere lo spirito dei delitti e delle pene nella Chiesa. Il perimetro d'intelligibilità del nostro problema deve tener presenti determinati punti di riferimento generali che il libro VI del Codice di diritto canonico del 1983 localizza in precisi snodi normativi. Si tratta infatti di considerare i principi guida di una filosofia repressiva e del suo apparato sanzionatorio che sono irrinunciabili anche per un'organizzazione la cui ragione storica è la salvezza delle anime. Non a caso il can. 1311 rivendica alla chiesa un

⁵ Per una prima ricognizione si veda il già citato Tulli, *Chiesa e pedofilia*. Lo stesso autore si è anche concentrato sul versante nazionale del problema, v. *Chiesa e pedofilia. Il caso italiano*, L'Asino d'oro, Roma 2014. Si veda, inoltre, l'inchiesta del giornalista de "L'Espresso" E. Fittipaldi, *Lussuria. Peccati, scandali e tradimenti di una chiesa fatta di uomini*, Feltrinelli, Milano 2017.

nativum proprium ius, non derivato cioè dagli ordinamenti giuridici secolari, di costringere con sanzioni penali i fedeli che abbiano commesso delitti. Va da sé che nel passato, per rispettare la sua missione salvifica, la stessa organizzazione non esitava a comminare pene capitali, il che rende più tangibili gli elementi di discontinuità col presente, considerato che la filosofia e la potestà sanzionatoria della Chiesa hanno subito nel corso dei secoli importanti trasformazioni. Questa evidenza però non deve distrarre lo sguardo da alcune costanti sotto traccia, che assomigliano a veri e propri caratteri indelebili e che solo di recente cominciano a essere erosi. Tuttavia, nella storia della Chiesa le novità vengono spesso da lontano, come riemersione di fiumi carsici rimasti silenziosi o poco visibili per lungo tempo, più che come irruzioni del tutto imprevedibili e sovversive. E ciò vale anche per il principio del carattere residuale nell'applicazione di sanzioni penali che si può legittimamente far risalire al Concilio di Trento. Il Decreto di Riforma della Sessione XIII (11 ott. 1551) ricorda ai vescovi che solo restando nella loro diocesi *facilius et commodius sibi subiectos regere et in vitae ac morum honestate continere potuerint*, anche perché il loro ufficio è quello di *pastores* e non di *percussores* del gregge, i cui membri più che obbligati vanno esortati e ammoniti così come si fa con i figli e i fratelli per evitare di ricorrere alle pene quando il peccato si manifesta (*ut hortando et monendo ab illicitis deterreant, ne, ubi delinquerint, debitis eos poenis coercere cogantur*). Non si può pertanto parlare di propensioni inedite nella filosofia penale ecclesiastica, anche se il concilio Vaticano II ha di sicuro inciso nel forgiare un nuovo atteggiamento istituzionale e nel rimodellare gli istituti e le norme di un diritto di punire così come si presenta nel CIC del 1983. Il caposaldo teorico dell'influenza conciliare, in grado d'informare l'intero impianto del diritto penale della Chiesa, è racchiuso nel can. 1317 dove il congiuntivo esortativo indica chiaramente la linea di condotta dell'organizzazione cattolica quale è uscita riformulata dai lavori conciliari: "Le pene siano costituite nella misura in cui si rendono veramente necessarie a provvedere più convenientemente alla disciplina ecclesiastica". Mentre il can. 1319, 2 co. esprime ulteriori premure quando invita a "soppesare profondamente" l'opportunità di emanare un precetto penale. L'esplicitazione operativa di queste dichiarazioni di principio prudenziali è delineata poi dal can. 1341 che illustra l'opzione strategica di fondo: "L'Ordinario provveda ad avviare la procedura giudiziaria o amministrativa per infliggere o dichiarare le pene solo quando abbia constatato che né con la correzione fraterna né con la riprensione né per altre vie dettate dalla sollecitudine pastorale è possibile ottenere sufficientemente la riparazione dello scandalo, il ristabilimento della giustizia, l'emendamento del reo".

Va da sé che questa linea ispiratrice del sistema deve sempre essere messa alla prova con l'effettività del funzionamento di apparati e pratiche. In ogni caso il messaggio lanciato dal canone è chiaro: le pene, nel diritto della chiesa, conservano un carattere residuale rispetto all'impiego di rimedi ispirati alla sollecitudine pastorale, cui si attribuisce sempre un'importanza prioritaria. La caratteristica strutturale del

diritto penale canonico consiste in questo doppio binario repressivo in base al quale l'istituzione attribuisce al discernimento del vescovo l'opportunità di seguire l'una o l'altra via, ferma restando la preferenza che l'ordinamento giuridico accorda alla soluzione non giudiziaria. Il can. 1342 esplicita ulteriormente questa modalità anfibia della Chiesa cattolica, che rispetto alla categoria del giudizio, sconsigliata al buon cristiano sia da Paolo (Rm 14, 3-4) sia dal discorso della montagna (Mt, 7, 1; Lc, 6, 37), si riserva precauzionalmente l'alternativa amministrativa alla via processuale: "Ogniqualvolta giuste cause si oppongono a che si celebri un processo giudiziario, la pena può essere inflitta o dichiarata con decreto extragiudiziale; rimedi penali e penitenze possono essere applicati per decreto in qualunque caso". Che il diritto penale della Chiesa segni il trionfo dell'antico ideale della "convenienza", cioè di quel ragionamento consequenzialista che considera la bontà di una decisione in funzione della sua appropriatezza alle circostanze e pertanto degli effetti sistemici che è in grado di produrre, è espressamente sancito dal can. 1718 che rimette alla discrezione del vescovo valutare se "sia conveniente" (2 co.) procedere e, in caso positivo, se sia preferibile la via giudiziale o, se la legge non lo vieta, stragiudiziale.

Questa elasticità del sistema, che sembrerebbe una stabile concessione alla logica dell'eccezione casistica, indica piuttosto il funzionamento della macchina punitiva su due livelli, così come nel diritto penale degli Stati la sfera della giurisdizione, attenta ai diritti e alle garanzie degli imputati nella fase inquirente e in quella giudicante, è doppiata dalla sfera che ne è il correlato ma anche il rovescio preventivo, quella della pubblica sicurezza affidata alle cure della polizia e alle sue misure⁶. La normatività è un continente poliedrico e la Chiesa cattolica, nel corso della sua storia, non si è privata del gusto di esplorarne le diverse regioni. Inventando anche tipicità istituzionali esclusive, come quella contenuta nel can. 1314 che qui è utile ricordare perché completa bene, con un espediente piuttosto eccentrico in tema di responsabilità personale, la reazione dell'ordinamento canonico alla violazione del precetto penale. Questa norma prevede infatti un singolare quanto antico modo di attivare la pena canonica, che può essere comminata nel corso di un processo dinanzi all'organo giudiziario ordinario, come accade di solito nei sistemi giuridici laici, oppure sulla base della semplice violazione della norma in cui incorre il soggetto, indipendentemente dal suo riconoscimento in tribunale. Nel primo caso si tratta di pena *ferendae sententiae*, che per applicarsi al colpevole deve essere inflitta da un giudice, mentre nel secondo si tratta di una pena *latae sententiae* che, nei casi tassativamente previsti dalla legge, si applica da sola all'individuo nel momento stesso in cui ha commesso il delitto. L'attuazione della pena perciò è la conseguenza istantanea del comportamento contrario alla legge, senza la mediazione necessaria

⁶ V. L. Ferrajoli, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 811 ss. Sulla differenza tra leggi e misure mi permetto di rinviare a P. Napoli, *Misura di polizia*, "Quaderni storici", 2, 2009, pp. 523-547.

di una procedura che accerti il fatto, riconosca la responsabilità e sentenzi la condanna. È la coscienza stessa del colpevole a fungere da tribunale che irroga una sanzione, la quale può essere successivamente dichiarata dall'organo giurisdizionale, secondo una valutazione anche qui rimessa alla prudenza e al senso della convenienza di cui il vescovo è depositario. Classico caso di pena *latae sententiae* è la scomunica per il peccato di aborto.

Per il suo carattere peculiare, che si spiega solo nel contesto di un diritto in cui l'occhio del giudice terreno resta pur sempre subalterno a quello divino di cui la coscienza individuale è lo specchio, la pena *latae sententiae* funziona solo in casi tassativi. Viene meno infatti l'essenza stessa della funzione giurisdizionale, cioè l'imputazione di una condotta a un soggetto che perciò è chiamato a renderne conto dinanzi all'autorità. La procedura è ben più che sommaria o economica, secondo il modello processuale concepito da Innocenzo III e perfezionato da Bonifacio VIII per estirpare l'eresia, perché manca in toto il rito: in assenza di una dichiarazione ufficiale successiva da parte del vescovo, il processo addirittura scompare, l'ordine è eseguito prima della sentenza di condanna, come diceva Naudé a proposito della temporalità del "coup d'État". La trasgressione, nell'atto di compiersi, implica *ipso facto* la sanzione, la quale però, nella sua origine storica, non riguardava solo l'anima del reo. Infatti nel 1199, con la decretale *Vergentis* di Innocenzo III l'eretico fu sottoposto anche alla pena della confisca dei beni, secondo quanto aveva già stabilito la legge *Quisquis* degli imperatori Onorio e Arcadio del 397, contenuta nel Codice teodosiano (9.14.3) e ripresa nel *Corpus iuris civilis* (C. 9.8.5) e nel *Decretum*, per coloro che si macchiavano del crimine di lesa maestà. La scomunica *latae sententiae*, in questi casi, colpendo immediatamente l'eretico nascosto o ignaro di esserlo, rendeva invalida ogni vendita di bene volta ad aggirare la confisca che gravava sul suo patrimonio per il fatto stesso di errare nella fede.

Le finalità economiche e non solo spirituali dell'istituto sono pertanto chiare e si capisce che la sua applicazione, soprattutto nel caso di scomunica per eresia, abbia rappresentato un interesse non irrilevante per il potere ecclesiastico, soprattutto nei secoli dell'Inquisizione controriformistica. Ma nella storia del diritto, si sa, le forme possono benissimo sopravvivere ai contenuti per i quali sono state all'origine pensate, ed è per questo che la sanzione *latae sententiae*, per quanto legata a un passato inquietante, continua a essere parte integrante dell'attuale diritto della Chiesa. Tale permanenza, che si spiega sia per ragioni funzionali sia perché le tecniche del diritto sono assiologicamente neutre e quindi adattabili alle circostanze più diverse e su cronologie di lunghissimo periodo, non attenua peraltro il senso di stupore che pervade il giurista laico dinanzi a un espediente giuridico che difficilmente potrebbe essere più invasivo della libertà. Nella sua applicazione contemporanea, tuttavia, il castigo non si abbatte sul reo in modo del tutto imprevedibile, perché le situazioni in cui può ricorrere la pena *latae sententiae* devono essere previste dalla legge (prin-

cipio di legalità). E tuttavia scompare il passaggio istituzionale decisivo della ricostruzione dei fatti e della qualificazione delle condotte in termini di violazione penale. Ecco perché una procedura così mutilata della sua essenza giuridica è raro che non sia accompagnata dal riconoscimento dell'ordinario, una linea restrittiva espressa dal can. 1318 che invita il legislatore a non comminare “pene *latae sententiae* se non eventualmente contro qualche singolo delitto doloso, che o risulti arrecare gravissimo scandalo o non possa essere efficacemente punito con pene *ferendae sententiae*; non costituisca poi censure, soprattutto la scomunica, se non con la massima moderazione e soltanto contro i delitti più gravi”.

La ragione di una soluzione estrema come l'applicazione automatica della pena va cercata nell'esigenza di tutelare una sorta di ordine pubblico teologico, come se l'infrazione commessa, per la sua entità (si tratta dei *delicta graviora*), non possa sopravvivere oltre il suo evento senza una contromisura adeguata dell'ordinamento. Il fatto non può restare “nudo” in attesa che la forma istituzionale lo catturi e lo trasformi in una qualificazione giuridica. La protezione dei beni dell'anima, in particolare nei casi di delitti occulti, richiede risposte istituzionali efficaci al punto che la *figura iudicii* è ritenuta, in taluni frangenti, un intralcio alla più rapida repressione del misfatto oltre che un indesiderabile veicolo di clamore. Alla pubblicità del processo, infatti, come nella storia è stato per i giudizi dinanzi all'Inquisizione nei casi di eresia, la Chiesa ha preferito il giudizio *sine strepitu*, meno minaccioso per la tranquillità del gregge e più rispettoso della reputazione dell'istituzione. Lo *scandalum* continua in definitiva ad apparire, nella lunghissima tradizione della Chiesa⁷, il male supremo da evitare, come conferma senza troppi travisamenti il can. 1352, 2 co.: “L'obbligo di osservare una pena *latae sententiae* che non sia stata dichiarata né sia notoria nel luogo ove vive il delinquente, è sospeso in tutto o in parte nella misura in cui il reo non la possa osservare senza pericolo di grave scandalo o d'infamia”.

BENEDETTO CONFSSIONALE

Alla luce di questa rapida ricognizione dei capisaldi penali nel diritto canonico vigente, si può meglio capire la predisposizione giuridica e pastorale che orienta l'istituzione nel trattamento dei delitti, compresi quelli contro il sesto comandamento. Sarebbe tuttavia sterile attenersi alla sola disciplina codicistica perché la materia della pedofilia è stata oggetto di interventi pontifici nel corso dei secoli. Il momento della confessione, in particolare, ha catalizzato le premure della gerarchia ecclesiastica. L'atto del confessare qualcosa a qualcuno non va inteso, nel contesto

⁷ Sullo *scandalum* si veda da ultimo A. Fossier, *Le bureau des âmes : écritures et pratiques administratives de la Pénitencerie apostolique (XIIIe-XIVe siècle)*, Ecole Française de Rome, 2018, p. 439 ss.

ecclesiastico, come la trasformazione liturgica di una pratica primordiale che ritroviamo nelle civiltà più antiche⁸. Citando Bossuet, Joseph de Maistre lo dipingeva come un gesto tanto naturale quanto universale della specie umana: “Qu’y-a-t-il de plus naturel à l’homme que ce mouvement d’un coeur qui se penche vers un autre pour lui verser son secret?”⁹. Ebbene la confessione a un sacerdote non testimonia un’invariante psicologica universale di chi, con la parola e il volto revulsivo, si fa spia di sé stesso e compie un gesto catartico, liberatorio del miasma che porta in seno. La confessione sacramentale non è riducibile allo schema antropologico del rituale purificatorio conosciuto da molte altre civiltà anteriori al cristianesimo, perché è costruzione istituzionale e come tale va calata e compresa nella dimensione storica che le appartiene, ferma restando la sua tensione, come per ogni dogma, a considerarsi una forma archetipica valida per tutta l’umanità.

Questo *telos* atemporale della confessione sfiorisce tuttavia anche per le menti più ispirate, quando si colgono le urgenze della storia dietro le formulazioni della sessione XIV del Concilio di Trento (25 novembre 1551). In quella sede fu stabilito che il sacramento della penitenza consta di tre momenti distinti: la contrizione, la confessione e la soddisfazione. Mentre la prima e la terza riguardavano rispettivamente la fase della preparazione interiore e quella dell’espiazione, la confessione occupava il momento cruciale del rapporto intersoggettivo tra penitente e ministro del culto. La situazione che si veniva a creare durante l’esame di coscienza del peccatore comportava un oggettivo squilibrio tra i segreti rivelati dal penitente e l’ascolto del confessore, che nella circostanza cessa di essere uomo perché è Dio nelle vesti di giudice a trovarsi al suo posto, considerato che né gli uomini né la Chiesa possono attendere a quella funzione (*Judicabit Deus occulta hominum*, Rm, 2, 16). Tutto ciò era già stato ben compreso da canonisti e teologi fin dagli anni 1160-1180, a seguito della costituzione 21 del IV concilio Laterano del 1215 che obbligava il fedele alla confessione annuale. Come ha osservato Jacques Chiffolleau in un penetrante saggio che ci mostra, tra l’altro, quanto siano imprescindibili ancora oggi talune costruzioni istituzionali dell’epoca medievale, “*In occultis non est homo iudex, sed solus Deus*, l’adagio ritorna senza sosta sotto la penna degli scolastici e pone tutti i confessori in una situazione pericolosa ma anche eminente: detentori dei «segreti della fede», come tutti i membri dell’*ordo clericalis*, essi ricevono inoltre le confessioni «come Dio», e per questo sono separati e collocati in una posizione

⁸ È questo l’approccio di R. Pettazzoni, *Storia della confessione*, Zanichelli, Bologna 1929-1936, 3 voll., autore di una ricerca alla quale da storico in generale, e del cristianesimo in particolare, A. Omodeo non risparmiò rilievi sferzanti su “La Critica”, 35, 1937, pp. 367-371.

⁹ *Du pape*, in *Œuvres complètes*, Vitte et Perrussel, Lyon 1884, II, p. 349 ss.

«sovrana»¹⁰. La posizione del penitente era pertanto irriducibile a una pura sottomissione psicologica, s'inscriveva in un ordine gerarchico oggettivo cementato dalle categorie del diritto e della teologia.

Tuttavia proprio questa fortezza che era la confessione, sovrastata dal giudizio di Dio di cui il confessore è mero vicario, si prestava a creare un'intimità dello scambio tra clerico e penitente che poteva facilmente scivolare in condotte abusive. Di qui l'attenzione che dopo il Concilio di Trento si rivolse anche all'habitat della fase più importante della penitenza, in particolare a quel mobile dall'alto valore pratico e speculativo che era il confessionale. Si deve all'Arcivescovo di Milano Carlo Borromeo (1538-1584), segretario del papa Pio IV al Concilio tridentino, la realizzazione di un progetto concepito già dal vescovo di Verona Gian Matteo Giberti (1495-1543) che prevedeva una struttura architettonica situata al centro della chiesa, grazie alla quale sacerdote e penitente potevano isolarsi dagli altri fedeli, ma non al punto da restare al riparo da ogni forma di visibilità¹¹. Bisognava evitare che l'apertura dell'anima del fedele e la necessaria riservatezza col confessore non degenerasse in situazioni indesiderate e sottratte a un minimo di controllo ambientale. Ecco perché il confessionale, secondo Borromeo, doveva creare la giusta vicinanza tra penitente e confessore, con filtri quali la grata divisoria poggiata sulla base di legno attraverso la quale, grazie a fori non più grandi di un cece, gli interlocutori potessero sentire le rispettive voci senza tuttavia accedere alla reciproca visione. La confessione auricolare privava i soggetti dello sguardo vicendevole, ma non li sottraeva a quello dei fedeli perché chiunque circolasse nella chiesa avrebbe potuto osservare le posizioni del confessore e del penitente nel loro essere uniti e divisi allo stesso tempo. I due attori della scena obbediscono a una precisa economia dell'occhio che, come vedremo, non rispondeva solo a esigenze coreografiche e architettoniche ma obbediva a precisi dettami teologici. La vista è infatti considerata la scintilla che innesca il fuoco del desiderio malsano e perciò va accuratamente evitato che lo sguardo, oltre che la parola, possa lanciare messaggi empì. Quando ciò accadeva, il confessore incorreva nel peccato di *sollicitatio ad turpia*, che corrisponde a quello che oggi le legislazioni definiscono "molestie", "harcelement sexuel", "sexual harassment", "sexuelle Belästigung", "acoso sexual" ecc.

Nella fase post-tridentina la Chiesa accentuò la vigilanza su questo crimine, ladove il mondo protestante trovava viepiù un motivo robusto per vedere confermata la sua storica ostilità verso il sacramento della confessione. Il Papa Paolo IV, che aveva già ricoperto il ruolo di inquisitore, affrontò il problema nel breve *Cum sicut nuper* del 18 febbraio 1559, che per quanto riguarda la Spagna riconobbe

¹⁰ J. Chiffolleau, *La Chiesa, il segreto, l'obbedienza*, cit., pp. 41-45. Per una ricognizione storica del *sigillum confessionis* v. D. Tarantino, *Note intorno al sigillo sacramentale. Legislazione e dottrina dal Concilio Lateranense IV alla codificazione del diritto canonico*, "Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica", 32, 2016 (17 ottobre 2016).

¹¹ C. Borromeo, *Instructionum Fabricae et Suppellectilis ecclesiasticae Libri II* (1577), a cura di S. Della Torre e M. Marinelli, Libreria Editrice Vaticana, 2000.

all'Inquisitore di Granada la competenza a procedere in materia di abusi sessuali perpetrati sulle donne durante la confessione. In seguito la regola si estese ad altre province spagnole e portoghesi fin quando il Sant'Uffizio s'incaricò di fissare alcuni principi giurisprudenziali generali tra i quali l'obbligo di denuncia come per i crimini di eresia, la perseguibilità della *sollicitatio* avvenuta prima o dopo la confessione, l'inclusione di uomini e ragazzi tra le vittime. L'intervento pontificio che fece il punto generale sulla *sollicitatio ad turpia* fu la bolla *Universi Dominici gregis* di Gregorio XV del 30 agosto 1622, che riaffermò il Sant'Uffizio come giudice ultimo in una materia affidata sia ai vescovi sia agli inquisitori, e stabilì pene severissime, compresa quella capitale, per i confessori che cedevano alla tentazione durante la penitenza. La conferma del ruolo dominante del Sant'Uffizio nella materia spiega come una questione di ordine prettamente morale avesse ormai conquistato il rango di urgenza teologica: il peccato sessuale si trasformava in eresia¹².

La competenza del Sant'Uffizio a conoscere, in via riservata, gli abusi sessuali che profanavano il sacramento della penitenza continuò nei secoli e fu ribadita anche dal primo codice di diritto canonico (1917). E solo qualche anno dopo la sua entrata in vigore, fu redatta, sotto il pontificato di Pio XI, un'istruzione a cura della Congregazione del Sant'Uffizio intitolata *Crimen sollicitationis* (1922). Indirizzato a patriarchi, arcivescovi e vescovi anche di rito orientale e destinato a essere conservato nell'archivio segreto della Curia, questo documento riveste un'importanza maggiore per il tema che qui ci interessa, anche perché il cardinale Ottaviani, prefetto della Congregazione del Sant'Uffizio, decise di trasmetterlo di nuovo ai medesimi destinatari il 16 marzo 1962 in pieno Concilio Vaticano II, di cui lo stesso cardinale era notoriamente acerrimo avversario. L'importanza di questo testo, come sottolineava ancora una lettera apostolica di Giovanni Paolo II del 30 aprile 2001 "Sacramentorum sanctitatis tutela", è accresciuta dalla forza di legge posseduta dall'istruzione, poiché emanava direttamente dal papa nella sua qualità di presidente della Congregazione del Sant'Uffizio (c. 247, CIC 1917), dal momento che il cardinale in carica come Prefetto della congregazione in quel momento fungeva da segretario. Analizziamolo nei passaggi più significativi perché in alcune delle sue formulazioni cogliamo i termini giuridici e dogmatici che delimitano, al netto degli aggiornamenti ufficiali intercorsi da allora, la questione della pedofilia in seno alla Chiesa.

¹² Come ha mostrato esemplarmente J. Chiffolleau, questa simmetria tra il peccato sessuale e l'eresia inizia a essere acquisita dall'anno Mille in particolare attorno alla categoria del *nefandum*. Cfr. J. Chiffolleau, *Contra naturam. Pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale*, "Micrologus". Il teatro della natura, 4, 1996, p. 273 ss., trad. it., a cura di M. Spanò, Quodlibet 2020. Per l'età moderna cfr. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, nuova ed. 2009, p. 213 ss.; Id., voce "Confessione: gli intrecci", in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, dir. da A. Prosperi, Ed. della Scuola Normale, Pisa 2010, I, p. 372; W. De Boer, voce "Sollecitazione in confessionale", in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, cit., III, p. 1452, che sottolinea la complessità del reato e quindi l'ampia casistica che si sviluppò in tutto il XVII secolo.

CRIMEN SOLLICITATIONIS

Partiamo innanzitutto dalla definizione legale dell'infrazione perché individua le condotte che la realizzano nella situazione tipica della confessione:

Il reato di molestia si ha quando un sacerdote o nell'atto del sacramento della confessione; o prima o immediatamente dopo la confessione; o in occasione o con il pretesto della confessione; o anche al di fuori dell'occasione della confessione nel confessionale o in altro luogo destinato ad ascoltare le confessioni o scelto con il pretesto di ascoltare la confessione proprio in quel luogo, abbia, tentato di incitare o invitare un penitente – qualsiasi persona sia – a comportamenti disonesti e vergognosi sia con parole, sia con segni, sia con cenni, sia con contatto fisico o attraverso la scrittura da leggere al momento o in seguito o abbia tenuto con lui discorsi o pratiche illecite e disoneste con audacia sconsiderata¹³.

La descrizione materiale del reato non dà adito a dubbi particolari, anche se ampi margini interpretativi sono lasciati al giudice nell'apprezzare come vada intesa quella “audacia sconsiderata” che accompagna i comportamenti molesti (davvero riduttivo considerarli atti di provocazione o adescamento). Le caratteristiche della procedura, con l'individuazione dell'organo competente a dirigerla, ci rivelano invece la posta in gioco dogmatica ma anche politica che l'abuso in confessione implica. Spetta di regola al vescovo promuovere la causa nel tribunale di cui è titolare, ma la congregazione del Sant'Uffizio, presieduta dal papa, può avocarla a sé. La competenza del vescovo non esclude peraltro che i superiori del prete sottoposto a giudizio possano adoperare nei suoi confronti salutari rimedi correttivi fino alla rimozione e al trasferimento, nel rispetto tuttavia di quello che è il principio supremo nel trattamento, a qualsiasi livello, di queste cause: la procedura “segretissima” e il “perpetuo silenzio” che deve seguire all'esecuzione della sentenza. La violazione del segreto “strettissimo”, detto anche segreto del Sant'Uffizio, comportava infatti la scomunica *latae sententiae* emessa esclusivamente dal pontefice. Sotto la stessa sanzione cadeva inoltre il fedele che non avesse denunciato entro un mese al vescovo della sua diocesi di aver subito una molestia in confessionale, un obbligo che veniva meno solo per la morte del sacerdote indagato, ma non se questi avesse eventualmente confessato la molestia, o fosse stato trasferito, promosso o sottoposto a correzione.

Ma dove il documento riconosce uno snodo discrezionale decisivo è in quella fase della procedura che segue la trasmissione della denuncia dal vescovo al promotore di giustizia (il pubblico ministero), il quale dopo aver soppesato la fondatezza dell'accusa di molestia può rimettere la causa al Sant'Uffizio qualora la sua convinzione differisca da quella del vescovo. Ma se non lo fa, il vescovo resta il *dominus* della situazione potendo decretare che il reato di molestia non esiste e

¹³ Il testo originale della *Crimen sollicitationis* è consultabile al seguente link: <http://www.cbsnews.com/htdocs/pdf/crimenlatinfull.pdf>

quindi riporre gli atti nell'archivio segreto. Altrimenti autorizza il promotore ad avviare l'inchiesta alla conclusione della quale il vescovo stesso può disporre la distruzione di tutti i documenti dell'accusa, se si convince che la denuncia è sprovvista di qualsiasi fondamento, mentre può ordinarne la conservazione in archivio, se gli indizi sono vaghi e incerti, per un potenziale futuro impiego. Quando invece gli indizi emersi siano gravi ma non ancora sufficienti per fondare un'accusa, allora l'indagato va "ammonito paternamente, severamente o molto severamente", ma sempre in segreto.

Le istruzioni seguivano una logica ben precisa: differire il più possibile, se non scongiurare, il momento fatidico del processo, prevedendo misure interlocutorie di natura disciplinare che riuscissero a porre un freno alla causa del disordine prodotto da certe condotte. E persino quando il processo ha inizio, affinché gli argomenti di accusa siano sufficienti, l'istruzione prevede che "il giudice paternamente e dolcemente esorti alla confessione, dopo averlo citato, l'accusato", il quale acconsentendo permetterà di effettuare i riscontri tra il contenuto della sua confessione e gli altri elementi di prova già esistenti. A quel punto, se la confessione è giudicata completa e il promotore non si oppone, il processo finisce là con sentenza definitiva. La confessione pertanto, nella sua veste ibrida di sacramento e prova, interrompe subito l'*ordo iudicarius*, determinando la conclusione rapida del processo. L'elemento penitenziale si sovrappone al giudiziario orientandone l'esito anticipato, secondo quello che resta l'obiettivo principale in questo genere di cause: evitare il clamore del processo e lo scandalo che questo può diffondere nel gregge. Tuttavia, se il processo continua sia perché l'accusato non ha confessato, sia perché la sua confessione non è giudicata piena, un'eventuale sentenza di condanna può portare fino alla degradazione dell'ecclesiastico, una volta constatata l'impossibilità della sua correzione. Infine l'ultima parte dell'istruzione riguarda il *crimen pessimum*, il peggior delitto, gli atti di omosessualità di un membro del clero cui sono equiparati gli atti di bestialità.

Questo arsenale di norme sostanziali e processuali che circoscrivono il raggio della *sollicitatio ad turpia* si premura sia di garantire la massima riservatezza nel trattamento del delitto in questione, sia di permettere al vescovo di attivare i filtri pastorali come complemento o, prevalentemente, come alternativa alla via del processo. Nell'economia generale delle istruzioni quest'ultimo resta pur sempre l'opzione di cui si vorrebbe volentieri fare a meno¹⁴, benché una simile preferenza negativa si possa spiegare da due opposte prospettive. Da un lato, se si considera la

¹⁴ La testimonianza del cardinale Scicluna, fino al 2012 pubblico ministero presso la CDF e quindi titolare delle inchieste sulla pedofilia, è assai istruttiva al riguardo: fino al 2011 solo il 10% degli abusi è stato considerato dai tribunali ecclesiastici come dei veri atti di pedofilia, il 60% come atti di efebofilia e il 30% come rapporti eterosessuali. Inoltre un vero processo si sarebbe celebrato solo nel 20% dei casi e di solito nelle diocesi di appartenenza. Mentre nel 60% dei casi, per l'età avanzata degli imputati, il processo non si è proprio svolto. In definitiva nel periodo tra il 2004 e il 2011 meno del 25% è stato condannato

questione in termini di ragioni di Stato ecclesiastica, gli strumenti di governo amministrativo sono sempre funzionali al controllo generale sulla moltitudine, e quindi alla riaffermazione della Chiesa come potere sui corpi e le coscienze dei fedeli, più di quanto riesca a farlo la funzione giudiziaria e, più in generale, il tecnicismo del diritto in senso stretto. Da un altro però, nel periodo che fece seguito al Concilio Vaticano II, prese sempre più piede una critica al diritto penale come veicolo di affermazione dell'autorità ecclesiastica, si contestò l'anacronismo dei processi canonici al posto dei quali si auspicò il trattamento su base locale e pastorale delle condotte inadempienti del clero, secondo uno spirito animato più da comprensione misericordiosa verso chi sbaglia e meno da intransigenza legalistica. Più aiuti terapeutici e meno sanzioni penali, se si vuole riassumere in una formula generica ma non troppo lontana dal vero¹⁵. Il freno al giudiziario che serpeggia tra le istruzioni della *Crimen sollicitationis* obbediva, va da sé, alla prima esigenza, e non solo perché il documento era stato ripescato a distanza di quaranta anni da un prelado non proprio in odore di progressismo come il cardinale Ottaviani, ma anche perché nel 1962 il concilio era ancora in pieno svolgimento e la ricezione del suo spirito di là da venire. La prova forse più tangibile che la ragione principale risiedeva nell'interesse dell'istituzione a tutelare innanzitutto sé stessa sotto le spoglie del dogma, è fornita dall'assenza nel documento di qualsiasi riferimento alle vittime delle molestie e a un'eventuale riparazione dei danni da queste subiti.

Che le proposizioni della *Crimen sollicitationis* cominciassero ad apparire sempre più inadeguate, alla luce anche dell'entrata in vigore del nuovo Codice di diritto canonico (1983), lo testimonia un'importante lettera pubblicata il 18 maggio 2001 dall'allora prefetto della Congregazione per la dottrina della fede (dal 1965 la nuova denominazione del Sant'Uffizio, d'ora in poi CDF) Joseph Ratzinger insieme al suo segretario Tarcisio Bertone: *De delictis gravioribus*¹⁶. Il documento riordinava la materia generale delle violazioni più gravi in cui incorre penalmente l'uomo di chiesa, distinguendo le profanazioni dei sacramenti dai delitti contro la morale. Tra

per *graviora* a pene dure, mentre la maggior parte è stata solo sottoposta a misure penitenziali e amministrative, cioè divieto di confessare, di celebrare messa e obbligo di osservare una "vita ritirata e di preghiera". V. E. Fittipaldi, *Lussuria*, cit. pp. 54-55.

¹⁵ C'è chi ha visto in questo il segno di una debolezza generale del sistema penale tradotto nel CIC del 1983, alla mercé "di un diffuso anti-giuridismo, che si traduceva, tra l'altro, nella "fittizia" difficoltà di riuscire a comporre le esigenze della Carità pastorale con quelle della Giustizia e del buon governo. Perfino la redazione di alcuni canoni dello stesso Codice, infatti, contiene alcuni richiami alla tolleranza che, talvolta, potrebbero essere indebitamente letti come volontà di dissuadere l'Ordinario dall'impiego delle sanzioni penali, laddove ciò fosse necessario per esigenze di giustizia". J.I. Arrieta, *L'influsso del cardinale Ratzinger nella revisione del sistema penale canonico*, "La civiltà cattolica", 4, 2010, p. 430. Articolo consultabile anche su http://www.vatican.va/resources/resources_arrieta-20101204_it.html. Si deve a questo autore l'edizione del CIC commentato del 1983.

¹⁶ Per il testo originale cfr. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010518_epistula_graviora%20delicta_it.html

i primi, oltre a figurare le fattispecie degli atti sacrileghi contro il sacramento dell'eucaristia, si fa riferimento alle violazioni che riguardano la santità del sacramento della penitenza, cioè la confessione. Si tratta dell'assoluzione del complice nel peccato contro il sesto comandamento; della sollecitazione, durante la confessione, a macchiarsi dello stesso peccato col confessore stesso; della violazione del sigillo sacramentale, cioè del segreto. Al di fuori della sfera sacramentale rientra nel delitto contro la morale la violazione del sesto comandamento commessa da un ecclesiastico con un minore di anni 18.

Il documento è ambiguo, perché se da un lato la procedura sembra imboccare, senza tentennamenti, la via giudiziaria – l'ordinario dopo indagine preliminare deve segnalare ogni caso alla CDF che a quel punto può avocare a sé la causa o lasciarla, “dettando opportune norme”, al tribunale diocesano per ulteriori accertamenti – dall'altro il tribunale della Congregazione accentra nella sua competenza la materia dei delitti gravi in quanto resta giudice d'appello e sottopone i processi relativi a segreto pontificio. Che la CDF requisisca la materia¹⁷, la dice lunga su quale sia per la Chiesa la posta in gioco fondamentale: la preoccupazione, ancora una volta, è tutelare i valori del dogma e della morale che gli abusi in confessionale minacciano, mentre gli effetti sulle persone che le molestie producono non compaiono affatto tra i beni giuridici lesi. Insomma la volontà d'intervenire nella sanzione dei delitti più gravi *pro bono fidelium*¹⁸, finisce inevitabilmente per sfociare, senza troppi infingimenti retorici, nell'intenzione di agire *pro bono Ecclesiae*¹⁹. Peraltro la stretta repressiva che un documento del genere intende comunicare non dissolve le perplessità sulle reali intenzioni punitive: la lettera si conclude auspicando che “per la santità dei chierici e dei fedeli da procurarsi anche mediante necessarie sanzioni, da parte degli ordinari e dei gerarchi ci sia una sollecita cura pastorale”, dove l'espressione “sollecita cura pastorale” rinvia alla panoplia correzionale che affianca, spesso

¹⁷ In linea con quanto stabilito in precedenza dalla Costituzione apostolica *Pastor bonus* (28 giugno 1988) che, riordinando le competenze di tutti i dicasteri della curia romana, attribuiva piena giurisdizione alla CDF non solo rispetto ai delitti contro la fede o nella celebrazione dei Sacramenti, ma anche riguardo ai “delitti più gravi commessi contro la morale” (art. 52).

¹⁸ In una lettera del 19 febbraio 1988 che l'allora Prefetto della CDF Ratzinger indirizzava all'allora Presidente della Pontificia Commissione per l'Interpretazione autentica del Codice di Diritto Canonico si legge la preoccupazione di assicurare “per il bene dei fedeli” che gli atti gravemente scandalosi commessi da alcuni ecclesiastici siano giudicati sulla base del regolare processo penale previsto dal CIC, e non benefino invece, per aggirare questa via, della dispensa dagli oneri sacerdotali – sostanzialmente la riduzione allo stato laicale – una grazia che la CDF concede per circostanze ben diverse da quelle in cui si trovano i richiedenti coinvolti in vicende di corruzione morale. V. Arrieta, *L'influsso*, cit.

¹⁹ Dopo l'entrata in vigore della *De delictis gravioribus* (2001), come riconosce lo stesso Arrieta, prevalse la convinzione che “la ‘grazia’ della dispensa dagli obblighi sacerdotali e la conseguente riduzione allo stato laicale di chierici reo confessi di delitti molto gravi fosse anche un grazia concessa *pro bono Ecclesiae*”. *L'influsso*, cit.

per sterilizzarla, la via giudiziaria. E la dimensione pastorale, si sa, è ancora più avvolta nell'insondabilità degli animi penitenti di quanto possa esserlo il già segretissimo processo di fronte al giudice.

Nove anni dopo l'entrata in vigore della lettera *De delictis gravioribus*, il 12 aprile 2010 la CDF pubblica una guida alla comprensione delle procedure in materia di abusi sessuali in cui si illustrano le diverse opzioni a disposizione della congregazione²⁰. Innanzitutto è ribadita la competenza del vescovo a trattare la fase preliminare della causa, che consiste nel valutare la fondatezza dei sospetti sul religioso e nel trasmettere, in caso affermativo, l'informazione alla CDF. In merito a questa fase preparatoria il documento introduce due importanti correzioni di rotta che, almeno formalmente, infrangono atavici tabù: è minata la tradizionale resistenza della Chiesa a investire l'autorità civile dei casi di abuso sessuale, visto che nessuno degli atti ufficiali fin qui analizzati, a cominciare dal *Crimen sollicitationis*, faceva il benché minimo accenno a un eventuale deferimento alla giurisdizione laica. Così si legge che "che va sempre dato seguito alle disposizioni della legge civile per quanto riguarda il deferimento di crimini alle autorità preposte". Il secondo elemento di rottura significativa riguarda la sensibilità manifestata chiaramente per la prima volta nei riguardi delle vittime, al punto che già dalla fase preliminare il vescovo può godere di ampio potere discrezionale nell'imporre "misure precauzionali per la salvaguardia della comunità, comprese le vittime", con esplicito richiamo ai bambini e ai danni che possono ricevere. Per quanto riguarda la procedura si conferma quel doppio regime nel trattamento dei casi che dal Medio Evo in poi la chiesa ha rubricato nelle giurisdizioni di foro esterno e di foro interno. Così la CDF può autorizzare il vescovo a svolgere un processo penale giudiziario di fronte al Tribunale ecclesiale locale, la cui pronuncia può essere appellata di fronte alla CDF. Può però anche autorizzare un processo penale amministrativo di fronte a un delegato del vescovo locale, assistito da due assessori, la cui decisione è sempre impugnabile dinanzi alla CDF in ultima istanza. I due procedimenti possono concludersi con pene canoniche che implicano anche la destituzione dallo stato clericale. "Anche la questione dei danni subiti può essere trattata direttamente durante queste procedure", precisa significativamente il documento.

Infine la guida prevede che per casi di particolari gravità di abusi sui minori da parte di un religioso, nei quali ci sia stata anche la condanna penale del giudice laico o le prove siano schiaccianti, la CDF può trasmettere il caso direttamente al Papa che con decreto inappellabile destituisce *ex officio* il religioso dal suo status.

Abbiamo fin qui ripercorso, in alcuni passaggi essenziali dell'ultimo secolo, l'evoluzione della normativa ufficiale della Chiesa in materia di abusi sessuali perpetrati dai religiosi. Accanto ai documenti che sanciscono le direttive rivolte alla Chiesa

²⁰ Consultabile su http://www.vatican.va/resources/resources_guide-CDF-procedures_it.html

globale è importante considerare anche gli atteggiamenti assunti dagli episcopati nazionali. Per limitarci alla situazione italiana, la Conferenza episcopale pubblica nel maggio 2012 le “Linee guida per i casi di abuso sessuale da parte di chierici”²¹, un documento che recepisce le indicazioni fornite in una Lettera circolare della CDF del 3 maggio 2011 indirizzata alle varie conferenze episcopali nazionali allo scopo di preparare le indicazioni che ogni vescovo avrebbe dovuto seguire localmente. In primo piano in termini d’importanza è posta la protezione dei minori e delle vittime degli abusi, figure del tutto ignorate dalla *Crimen sollicitationis*. Sono loro a meritare le primissime cure pastorali dell’istituzione, che per vocazione millenaria invece rivolgeva le sue premure al reo-peccatore e molte meno ai suoi oppressi²². Dopo le vittime vengono gli ecclesiastici a proposito dei quali le linee guida invitano a usare un’attenzione particolare nel “discernimento vocazionale dei candidati al ministero ordinato”.

Le direttive chiariscono che ogni caso di abuso sessuale presenta profili interni al diritto canonico ma anche penalmente rilevanti ai sensi della legislazione civile. Sotto il primo aspetto, il vescovo è sempre l’autorità a dover in prima battuta valutare la verisimiglianza delle notizie su probabili abusi. Si tratta dell’indagine previa ex c. 1717 CIC volta a scongiurare operazioni diffamatorie in mancanza di consistenti elementi di accusa. Protetta dal sigillo sacramentale, l’indagine previa affida al “prudente discernimento” del vescovo la scelta d’informare il chierico del procedimento a suo carico, e di valutare anche l’adozione di provvedimenti cautelari per impedire possibili continuazioni del delitto. A questo proposito il documento precisa che il semplice trasferimento dell’ecclesiastico è un provvedimento inadeguato se non è accompagnato da un cambiamento d’incarico, auspicabilmente col consenso dell’interessato, ma non subordinato a quest’ultimo. La preservazione della buona fama del chierico resta comunque al centro delle premure istituzionali, al punto da non essere necessario rendere pubblici i motivi delle misure cautelari prese eventualmente a suo carico. Nello stesso spirito “garantista”, se il chierico uscirà prosciolti dall’indagine previa, “si farà di tutto per ristabilire la sua buona fama”.

Se emerge l’infondatezza delle notizie a carico del chierico il vescovo si limiterà a conservare nel suo archivio il dossier a titolo di prova di avvenuta indagine, mentre se non sussistono dubbi sulla verisimiglianza delle accuse allora il caso va subito trasmesso alla CDF. Trattandosi di “delitti più gravi” l’unica via da seguire è la giudiziale, secondo quanto prescritto dall’art. 21 delle *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de*

²¹ Consultabile su <https://www.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/31/2017/08/11/Linee-Guida-abusi-sessuali-2014.pdf>

²² V. la descrizione del pastorato religioso che fa Foucault nel corso al Collège de France del 1978-79 *Sécurité, territoire, population*, Seuil-Gallimard, Paris 2004, trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 99 ss.

gravioribus delictis pubblicate dalla CDF il 21 maggio 2010²³. È un significativo riconoscimento che dinanzi a fatti di tale portata le imperscrutabili vie penitenziali non possono più rappresentare il canale alternativo al processo di diritto, che resta l'unica opzione percorribile. Giudice di primo grado è il Tribunale diocesano, composto da un collegio di tre giudici, dal promotore di giustizia e da un notaio. Nelle pieghe dei testi è tuttavia sempre in agguato l'espedito tecnico volto ad aggirare il processo, espedito di cui non si enunciano le condizioni per farvi ricorso, ma si suppone siano rimesse alla valutazione discrezionale della CDF. Infatti sempre alla luce dell'art. 21 delle *Normae* appena citate, si stabilisce genericamente che a seconda dei casi, d'ufficio o su richiesta del vescovo, la CDF può decidere di procedere per decreto extragiudiziale ex c. 1720 CIC, adottando direttamente un provvedimento a carico dell'imputato, dopo avergli esposto i motivi dell'accusa, le prove e avergli garantito il diritto alla difesa. Si evita così il passaggio della contestazione dell'accusa, che in un normale processo giudiziale è contenuta nel libello del promotore di giustizia, per giungere rapidamente a una decisione d'autorità che pone vis-à-vis il giudice e l'imputato (qualora questi intenda presentarsi). Questa via più breve è esclusa quando la condanna comporta pene perpetue, in quel caso la CDF sottopone la questione alla valutazione esclusiva e inappellabile del pontefice. Altrimenti le sanzioni contro l'ecclesiastico reo di abusi sessuali verso un minore possono consistere in misure canoniche volte a restringerne il ministero, oppure in punizioni ecclesiastiche più gravi come la destituzione dallo stato clericale. Il regime penale resta per altro indissociabile dal trattamento "terapeutico-riabilitativo", che oltre a scongiurare il pericolo di recidiva - il vero problema in questo genere di reati - lo indirizza verso condotte riparative. Si conferma peraltro quello che è un tratto strutturale della situazione confessoria, la "medicalizzazione" della coscienza del penitente che ricalca l'archetipo punitivo della *poena medicinalis*, su cui il potere sanzionatorio della Chiesa ha edificato una parte non trascurabile del suo assetto normativo, alla frontiera sempre labile tra delitto e peccato. Il peccatore va curato per il bene della sua anima ma anche per evitare che l'imitazione dell'esempio sacrilego contagi tutto il gregge²⁴.

Fin qui le linee guida sono l'espressione di un mutato atteggiamento della Chiesa sull'impatto legale, morale e sociale dei delitti contro il sesto comandamento, non solo a tutela della propria immagine istituzionale ma innanzitutto a protezione delle vittime degli abusi. Certo le procedure non sono mai perspicue e la discrezionalità

²³ Consultabile su http://www.vatican.va/resources/resources_norme_it.html

²⁴ Come ha mostrato A. Fossier, *La contagion des péchés, (XIe-XIIIe siècles). Aux origines canoniques du biopouvoir*, "Tracés. Revue de sciences humaines", 21, 2011, pp. 23-39, nei testi canonici e pastorali successivi alla riforma gregoriana - ma le premesse sono già tutte nella letteratura monastica del V e VI secolo - l'eresia come la profanazione dei sacramenti sono la rappresentazione teologica e giuridica della sintesi, reale e non metaforica, tra l'idea di contagio medico e di contagio sociale.

delle autorità gerarchiche è sempre molto ampia nell'affrontare i casi secondo modalità giudiziarie complete oppure più brevi, come col decreto stragiudiziale. E tuttavia di strada rispetto alla *Crimen sollicitationis* la ragion di Stato ecclesiastica ne ha incontestabilmente fatta. Ma forse non a sufficienza, perché il testo delle linee guida per l'episcopato italiano contiene un'ultima parte che non dissipa affatto dubbi e serie perplessità sulla svolta intrapresa. Si tratta del rapporto tra procedura canonica ed esercizio della giurisdizione civile dello Stato, problema metafisico quanto si vuole - la Chiesa per la sua missione escatologica ha rivendicato da sempre la sua autonoma superiorità rispetto al dio mortale che è lo Stato - ma che ora ha un impatto concreto oggettivo, se si pensa tra l'altro alla spinosa questione dei risarcimenti pecuniari delle vittime²⁵.

Ma restiamo a quanto le linee enunciano sul piano dei principi. Si stabilisce infatti che "il procedimento canonico per gli illeciti in oggetto è autonomo da quello che si svolge per i medesimi illeciti secondo il diritto dello Stato". Ciò significa che il vescovo non può farsi condizionare dagli esiti di un eventuale processo statale per procedere "senza ritardo... ove abbia avuto notizia di possibili abusi, al giudizio di verosimiglianza e, se necessario, all'indagine previa e all'adozione degli opportuni provvedimenti cautelari". L'autonomia del procedimento canonico è qui rivendicata come segno di deontologia istituzionale: la Chiesa ha interesse a rendere visibile ed eliminare la polvere che per secoli ha ricacciato sotto il tappeto. In questo senso la collaborazione del vescovo con le autorità civili è importante "nell'ambito delle rispettive competenze e nel rispetto della normativa concordataria e civile", come si legge nel par. 5 delle linee guida.

E tuttavia proprio qui si annidano le possibili frizioni procedurali, perché gli accordi concordatari del 1929, così come sono stati modificati il 18 febbraio 1984,

²⁵ È noto che con lo scoppio recente degli scandali in varie parti del mondo, soprattutto le diocesi americane, dove operavano religiosi accusati di pedofilia, siano state sommerse da richieste di indennizzo molto ingenti. Al di là della loro fondatezza da valutare processo per processo, si può capire che certe condotte curiali non abbiano favorito un atteggiamento meno esoso da parte degli avvocati delle vittime. Il giornalista E. Fittipaldi, nella sua già citata inchiesta, riproduce un documento riservato della CDF riunitasi il 30 maggio 1998 per valutare il caso del reverendo Murphy, della diocesi di Milwaukee, reo di abusi sessuali in confessione ai danni di fedeli tutte non udenti. Particolarmente degna di nota la posizione espressa dall'allora segretario della CDF, il cardinale Bertone, che sull'opportunità di celebrare un processo canonico per fatti accaduti 35 anni prima sottolinea come non sia facile provare la sollecitazione in confessione e la difficoltà dei sordo-muti a fornire prove e testimonianze senza aggravare i fatti (leggi dietro il linguaggio castigato: avrebbero dovuto mimare gli atti rendendo così ancora più intollerabili gli abusi). Quindi per Bertone il processo poteva essere sostituito dall'obbligo per l'accusato di dare prove di ravvedimento. Infine lo stesso segretario si premura di ricordare che in USA esiste un ampio diritto alla difesa, con le conseguenti difficoltà che avrebbero posto gli avvocati. In conclusione le uniche due misure prese dalla CDF a carico del reverendo accusato sono il divieto di celebrare messa nella diocesi e l'ammonimento per indurlo a essere pentito, esito peraltro assai dubbio agli occhi dell'arcivescovo di Milwaukee, anche lui partecipe alla riunione, il quale sottolinea quanto sarà arduo far comprendere ai sordomuti la lieve entità dei provvedimenti presi dalla CDF. V. Fittipaldi, *Lussuria*, cit., pp. 94-95.

prevedono all'art. 4 che "gli ecclesiastici non sono tenuti a dare a magistrati o ad altra autorità informazioni su persone o materie di cui siano venuti a conoscenza per ragione del loro ministero". Si tratta dell'annoso problema del segreto, non solo quello sacramentale della confessione, ma anche quello giudiziario, cosiddetto segreto pontificio, delle cause per abusi sessuali così come era stato ribadito da Ratzinger e Bertone nell'epistola *De delictis gravioribus* del 2001. Quanto alle norme dello Stato italiano che vanno prese in considerazione, si tratta dell'art. 200 del cpp sul segreto professionale, il cui primo comma stabilisce che, tra altre categorie, anche i ministri di confessioni religiose non hanno l'obbligo di deporre "su quanto hanno conosciuto per ragione del proprio ministero, ufficio o professione, salvi i casi in cui hanno l'obbligo di riferirne all'autorità giudiziaria". Quando cioè l'autorità giudiziaria statale ritiene infondata la dichiarazione con cui gli ufficiali di culto rifiutano di deporre o di fornire documenti in loro possesso invocando il segreto professionale, allora l'esenzione decade e anche gli ecclesiastici devono testimoniare di fronte a un giudice civile. Questa possibilità prevista dal codice italiano non sembra però essere recepita dalle linee guida che interpretano l'esenzione come un privilegio assoluto. Difatti ribadiscono che se informazioni o atti relativi a un procedimento canonico possono essere richiesti dai giudici statali, "non possono costituire oggetto di un ordine di esibizione o di sequestro". Una posizione questa che sembra deliberatamente ignorare la possibilità che l'ordinamento italiano riservi al suo giudice di costringere l'uomo di Chiesa a testimoniare o produrre documenti quando abbia dubbi sui motivi del segreto. Infatti secondo le linee guida deve rimanere "ferma l'inviolabilità dell'archivio segreto del Vescovo previsto dal c. 489 CIC, e devono ritenersi sottratti a ordine di esibizione o a sequestro anche registri e archivi comunque istituiti ai sensi del CIC, salva sempre la comunicazione volontaria di singole informazioni". In sostanza la collaborazione del chierico con le autorità civili più che dipendere da un obbligo giuridico sembra essere la conseguenza di una valutazione discrezionale, tutt'al più di un vincolo morale. E del resto ogni dubbio lo lascia cadere il documento quando ricorda che "nell'ordinamento italiano il Vescovo, non rivestendo la qualifica di pubblico ufficiale né di incaricato di pubblico servizio, non ha l'obbligo giuridico di denunciare all'autorità giudiziaria statale le notizie che abbia ricevuto in merito ai fatti".

L'ambivalenza, che a questo punto appare una cifra stilistica considerevole di queste linee guida, assurge a vero e proprio sistema di pensiero e di comunicazione nel finale del testo, per il quale si preconizza un'interpretazione in sintonia con le norme del diritto italiano, alla luce di quanto sembrava intimare la Lettera circolare della CDF del 3 maggio 2011: "Va sempre dato seguito alle disposizioni della legge civile per quanto riguarda il deferimento dei crimini alle autorità preposte, senza pregiudicare il foro interno sacramentale". Se la riserva mentale fosse un atteggiamento rappresentabile in concreto e non solo da supporre come scissione interiore del soggetto - in questo caso collettivo trattandosi della Chiesa - che afferma un

principio pensandone al momento stesso il suo depotenziamento, quest'ultima affermazione non chiede neppure uno sforzo di fantasia tanto la vera intenzione è dichiarata. Anzi la riserva mentale si svela senza ambage e si erige in cifra istituzionale. La retorica di un implicito "ma anche", che completa e al contempo svuota l'affermazione di un principio come tale non negoziabile, è esemplarmente descritta dalla simmetria improbabile tra rispetto della legge laica e inviolabilità del segreto della confessione, il cui oggetto invece è proprio ciò di cui la giustizia statale ha bisogno per procedere nel suo corso. Come ha ampiamente mostrato la storiografia medievale e moderna non sempre la confessione è rimasta un sigillo inviolato da parte dei confessori. Se si pensa, per esempio, agli studi fondamentali di Jacques Chiffolleau per il Medio Evo²⁶ e di Adriano Prosperi sulla Chiesa post-tridentina e al modo in cui si è provveduto a reprimere l'eresia, vediamo che non erano affatto infrequenti i casi di confessori che, profanando il sacramento e trasformandolo sostanzialmente in prova giudiziaria, trasmettevano all'Inquisizione le confidenze - obbligatoriamente sincere e non reticenti, pena l'inemendabilità della colpa - ricevute dai penitenti, soprattutto per segnalare i complici rivelati da questi ultimi nei fatti ritenuti ereticali²⁷. Che il foro penitenziale e quello giudiziario fossero due vasi comunicanti, in cui il flusso d'informazioni dal primo al secondo era regolato da un rubinetto manovrato alla bisogna, è una verità storica piuttosto solida che fa meglio capire come il rapporto tra confessionale e tribunale trovi nella segretezza non tanto un insormontabile baluardo teologico, quanto una valvola da stringere o allentare in funzione della ragion di Stato ecclesiastica.

La troppa disinvoltura con cui l'istituto del segreto ha continuato a funzionare nel diritto penale e processuale della Chiesa, al punto da diventare uno strumento più ingombrante che utile al prestigio dell'autorità ecclesiale, oltre che una fonte di possibile attrito con gli ordinamenti statali, ha rivelato l'urgenza della sua riforma. Per un verso la questione della pedofilia, per le proporzioni mediatiche assunte, ha reso una sua revisione impellente e quasi obbligata, dall'altro tuttavia è facile immaginare le resistenze in seno alla curia a privarsi di uno strumento così prezioso. Pertanto non deve essere sottostimato il coraggio dell'attuale pontefice nell'aver messo mano alla materia con un recentissimo intervento, preceduto da un fondamentale *motu proprio Vos estis lex mundi* del 7 maggio 2019 che disciplina la repressione giudiziaria degli atti di pedofilia nelle diverse fattispecie ricoperte dalla violazione del sesto comandamento. Significativamente l'ultimo articolo del *motu proprio* sancisce senza più ambiguità o riserve che le indagini e i processi canonici, che vedono nel vescovo metropolitano l'istruttore della causa e nella CFD il giudice, si svolgano "senza pregiudizio dei diritti e degli obblighi stabiliti in ogni luogo dalle leggi statali,

²⁶ J. Chiffolleau, *La Chiesa*, cit., p. 80.

²⁷ A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 219 s. Si veda anche dello stesso autore *Delitto e perdono. La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana. XIV-XVIII secolo*, Einaudi, Torino 2013, p. 63 e p. 387.

particolarmente quelli riguardanti eventuali obblighi di segnalazione alle autorità civili competenti”²⁸. Sulla scorta di questo *motu proprio*, l’Istruzione papale del 4 dicembre 2019 “Sulla riservatezza delle cause”²⁹, pubblicata nella forma di rescritto del cardinale di stato, ha rimosso il segreto pontificio nei casi di denunce e processi per “violenza e di atti sessuali compiuti sotto minaccia o abuso di autorità” e “abuso sui minori e su persone vulnerabili”. L’abolizione riguarda anche i casi di pedopornografia e quelli di mancata denuncia e copertura dei reati da parte dei vescovi e dei superiori generali degli istituti religiosi. Pur rimanendo sensibile alla tutela della riservatezza e della reputazione delle persone coinvolte, il provvedimento papale ritiene che il segreto d’ufficio non possa frapponersi “all’adempimento degli obblighi stabiliti in ogni luogo dalle leggi statali”, compresi gli eventuali obblighi di segnalazione, “nonché all’esecuzione delle richieste esecutive delle autorità giudiziarie civili”. Si precisa infine che a chi effettua la segnalazione, a chi è vittima e ai testimoni “non può essere imposto alcun vincolo di silenzio” sui fatti.

DISCERNERE

Questa incursione tra le fonti normative che delimitano il tema della pedofilia nella Chiesa contemporanea rischia di distrarci dallo scopo principale del nostro contributo, che resta una modesta inchiesta sugli strumenti che hanno consentito alla Chiesa di confrontarsi col problema. Si tratta di un’analisi funzionale, che tuttavia focalizzandosi proprio sull’esame di testi, concetti e pratiche in una cronologia di lungo periodo permette anche di guadagnare la distanza critica necessaria.

In termini generali dai vari documenti analizzati emerge con insistenza l’appello e la fiducia riposta nella capacità del vescovo a usare il “discernimento” come criterio per adottare le decisioni opportune nei singoli casi. Il “discernimento” non è una categoria particolarmente amica del diritto. Si pensi, per restare a un esempio dell’ordinamento italiano, a quel modello di scetticismo nei riguardi dell’uomo e di fiducia nella norma che è il principio di obbligatorietà dell’azione penale. La notizia del reato attiva quasi da sola l’azione penale di cui il pubblico ministero è più seguace che artefice, l’esercizio di un minimo discernimento da parte sua darebbe immediatamente adito a sospetti di disuguaglianza di fronte alla legge. In altri casi, è vero, il discernimento si apparenta molto a quel libero convincimento del giudice, che esprime la sua libertà morale indissociabile però dall’obbligo di motivare fondatamente la decisione e di giudicare *secundum probata et alligata partium*. E tut-

²⁸ Il testo integrale di questo documento, decisivo quanto quello sull’abolizione del segreto, si può leggere su http://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190507_vos-estis-lux-mundi.html

²⁹ Promulgato il 17 dicembre 2019, il documento è consultabile su <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/12/17/1011/02062.html>

tavia siamo in presenza di una facoltà che lascia pur sempre intravedere una soggettività accentratrice nell'uso di quella ragion pratica che deve guidare un'autorità chiamata a risolvere i casi. Ecco perché la nozione, ampiamente assolta dal senso comune, può suscitare dubbi nella mente del giurista, soprattutto formalista, che vi scorge il varco attraverso cui s'insinua la discrezionalità se non l'arbitrio della volontà personale, a scapito dell'ordine oggettivo delle norme.

Se ci spostiamo nell'ambito del discorso ecclesiastico, sia esso teologico o canonistico, vediamo che il discernimento difficilmente appare sotto la luce sospetta dell'abuso di giudizio, di un eccesso di potere che nasconde calcoli inconfessabili in chi se ne avvale. Certo questa componente opportunistica non si può escludere, ma più sostanzialmente il discernimento quale praticato dai chierici affonda le sue motivazioni in pensieri antichi che problematizzano un'esperienza precisa: accedere alla volontà di Dio evitando la volontà di Satana. Il discernimento è un programma gnoseologico fondato sull'*ethos* della distinzione che, se seguito, salva il soggetto e il mondo sul quale la sua azione si proietta. Il discernimento è perciò da intendere come la capacità di vedere, sentire e pensare quale sia il bene voluto da Dio e indicato dallo spirito santo al fine di poterlo mettere in opera in una situazione data.

Le prime tracce della nozione nella tradizione ebraico-cristiana risalgono probabilmente alla prima metà del I sec. a.C. Nell'ambiente esseno del giudaesimo apocalittico, la setta scismatica di Qumran si era data una regola comunitaria che, tra i suoi rigidissimi protocolli, prevedeva l'importante carica dell'Istruttore il cui compito era insegnare ai novizi della setta la capacità di distinguere il bene dal male. In epoca cristiana il discernimento degli spiriti (*διακρίσεις πνευμάτων*) sarà poi uno dei doni carismatici celebrati da Paolo nella prima epistola ai Corinzi (12, 10). Consiste nel saper scrutare dietro la superficie delle parole altrui, in particolare di coloro che si vogliono profeti, le intenzioni genuinamente cristiane e smascherare così le strategie simulatorie del maligno. Le fonti evangeliche (Mt 6, 22-23), sotto la metafora dell'occhio come lampada del corpo, ripropongono la funzione insostituibile del discernimento, che in seguito sarà esaltato dalla tradizione monastica orientale e occidentale. Per i padri del deserto egizio all'inizio del V secolo, il discernimento è la "scure" che fa pulizia nel cuore e nella mente perché sa esaminare e distinguere i pensieri da lontano³⁰; quei pensieri che, come precisa nelle *Conferenze ai monaci* (426 ca) Giovanni Cassiano, il traghettatore del monachesimo in occidente, possono provenire da Dio, dal demonio o da noi stessi. Di qui l'importanza della *discretio*, cioè della sagacia nel decifrarli e identificarne l'origine, distinguendo l'autentico dalla contraffazione così come fanno fare i banchieri o i cambiavalute³¹.

³⁰ V. *Detti editi e inediti dei padri del deserto*, a cura di S. Chialà e L. Cremaschi, Qiqajon, Bose 2002, pp. 228-232. Per la raccolta sistematica dei detti sul tema del discernimento cfr. *Les apophthegmes des pères*, a cura di J.-C. Guy, Cerf, Paris 2003, II, pp. 14-135.

³¹ G. Cassiano, *Conferenze ai monaci*, Città Nuova, Roma 2000, libro I, conf. I, 20, p. 89.

Da strumento di autodiagnosi del proprio stato mentale e psicologico, il discernimento assurge perciò a madre, custode e moderatrice di tutte le virtù³², come il vigile consiglio che il soggetto impone a sé stesso nel decrittare i moti sospetti del proprio animo, ma anche nell'apprezzare "esistenzialmente" il rapporto tra sé e la situazione in cui si trova. Si discernono i propri pensieri per poter quindi soppesare, misurare e valutare ogni congiuntura nella sua reale entità, condizione per adottare le decisioni che corrispondono alla volontà divina. Questa attenzione per il discernimento sarà ripresa e ulteriormente valorizzata nella prima metà del XVI secolo dagli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola. Questi lo concepirà come un'infalibile sonda che l'individuo cala nelle latebre della propria coscienza per proteggere le mozioni consolatorie, quelle cioè che spingono l'individuo sulla via dell'amore verso Dio, dagli attacchi della desolazione spirituale, le cui mozioni dirigono verso "le cose basse e terrene, inquietudine da agitazione e tentazioni diverse"³³.

Alla luce di questi rapidi ragguagli possiamo allora meglio intendere quale costruzione dogmatica e pratica sostenga per esempio il c. 1717 CIC a proposito dell'indagine previa, quando rimette al "prudente discernimento" del vescovo l'opportunità di avvisare il chierico del procedimento a suo carico. Oppure quando le Linee guida della Conferenza episcopale italiana del 2012 auspicano una cura particolare nel "discernimento vocazionale dei candidati al ministero ordinato". Ma si potrebbe dire che la scelta sistematica di fondo prevista dal c. 1341 CIC, che attribuisce al vescovo la facoltà di apprezzare quale via intraprendere, la giudiziaria o la penitenziale, per ristabilire l'ordine violato da una irregolarità, è il segno inequivocabile del ruolo avvolgente che nella Chiesa cattolica ricopre il discernimento. Una portata che include il singolo fedele ma anche il funzionamento di un'istituzione, la cui peculiarità consiste, dal Medio Evo in poi, nell'aver immaginato che per misurare la condotta del cristiano occorrono due fori distinti, cioè due giurisdizioni con le rispettive tecniche operative. Il discernimento dei discernimenti, se così si può dire, si situa proprio qui, nell'avvedutezza del vescovo che sa capire quando conviene una "gestione" della coscienza del peccatore nel foro interno oppure è meglio affidare al diritto la competenza a sanare la ferita. In definitiva il "discernimento" della religione cattolica recupera l'eredità della *phrônesis* aristotelica - ponderare le azioni in funzione delle loro conseguenze - combinandola con un ethos della distinzione che, per un verso, purifica la scelta individuale decretandola conforme o meno alla volontà di Dio, e, per un altro, riconosce che la Chiesa nel suo insieme è dotata di congegni strutturali in grado di realizzare quella distinzione.

³² *Ibid.*, I, 2, 4, p. 108

³³ Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali. Regole per avvertire e conoscere i vari movimenti dell'anima*, in *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, a cura dei gesuiti della Provincia d'Italia, AdP, Roma 2007, p. 307.

Ma nel caso degli abusi sessuali in che frangente allora il discernimento ecclesiale è riuscito a dispiegare la sua carica istituzionale? O per meglio dire, considerato che la nostra è una storia presuntiva, si tratta di supporre ragionevolmente quale strumento abbia potuto essere il più propizio per l'autorità religiosa nell'affrontare il problema della pedofilia, facendo leva su questa arte della distinzione tra volontà divina e volontà maligna che è il discernimento. Qui entra in campo l'istituto della correzione fraterna, che è già affiorato dalla ricognizione normativa che precede (v. c. 1341 CIC).

CORREGGERE FRATERNAMENTE

In prima approssimazione la formula “correzione fraterna” potrebbe far pensare a una soluzione pattizia che intercorre tra chierico e superiore gerarchico per risolvere senza troppe formalità, à *l'amiable*, una vicenda critica che crea imbarazzo al singolo membro come alla comunità ecclesiale nel suo complesso. Approccio pragmatico che confida sulla possibilità di un accordo tra le parti in grado di appianare un problema con relativa soddisfazione da entrambi i fronti. Un modo alternativo di risolvere le controversie, si direbbe oggi. Trattandosi di un modello generale di governare le condotte per reprimere delle irregolarità, la sua efficacia può essere sperimentata in qualsiasi situazione, compresa quella decisamente spinosa delle violazioni del sesto comandamento da parte dei chierici, in particolare con i minori. Tuttavia se la correzione fraterna sembra rispondere a un'esigenza pragmatica, e del resto è su questa base che è lecito presumere il suo vasto impiego nella disciplina ecclesiastica, non la si può troppo velocemente liquidare come una procedura informale utile a “trattare” situazioni scottanti che è bene togliere dai riflettori, anche quelli fiochi della procedura giudiziaria interna. Non è solo una metaforica pacca, più o meno energica, sulla spalla del colpevole finalizzata al suo ravvedimento, in realtà abbiamo a che fare con una specifica pratica forgiata nel conio plurisecolare della cultura pagana e cristiana³⁴.

Giusto per dare qualche esempio, si può ricordare che nel mondo ellenistico il tema è legato al rispetto della *parresia*, cioè alla franchezza che deve regnare nel rapporto tra maestro e allievo o tra amici. In ambiente epicureo Filodemo (110-40 a. C) fa l'elogio di dichiarare apertamente le debolezze al proprio maestro, perché

³⁴Per quanto riguarda il diritto, l'istituto è stato ampiamente indagato in particolare dagli storici del diritto canonico medievale, spesso in associazione con la *denunciatio evangelica* e la *denunciatio iudicialis* di cui è la tappa precedente nella messa in moto del meccanismo repressivo della violazione. Per i riferimenti bibliografici più importanti v. G. S. Moule, *Corporate Jurisdiction, Academic Heresy and Fraternal Correction at the University of Paris, 1200-1400*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 243-247. Relativamente alla teologia giudaico-cristiana si veda l'accuratissima indagine di A. Schenk-Ziegler, *Correctio Fraterna im Neuen Testament. Die “brüderliche Zurechtweisung” in biblischen, frühjüdischen und hellenistischen Schriften*, Echter, Würzburg 1997.

nascondergli il proprio animo sarebbe assurdo come il non rivolgersi a un medico quando si è malati. Inoltre un simile atteggiamento sarebbe inutile, perché ci sarebbe sempre qualcuno che denuncierebbe al maestro la colpa dell'amico. Si tratterebbe all'occorrenza di una *fraterna delatio*³⁵. In *Come distinguere l'adulatore dall'amico* (tra il 90 e il 115 d.C.) invece Plutarco si occupa della chiarezza che deve caratterizzare il rapporto tra amici anche quando l'uno si trova a biasimare il comportamento dell'altro. In questo caso bisogna saper trovare il momento e soprattutto la maniera discreta, perché si agisce come un medico chiamato a somministrare la medicina con la più grande prudenza, facendo in modo che dopo l'incisione la ferita non rimanga priva del dolce conforto di lavaggi e bende (cap. 25-37). In entrambi i testi, sullo sfondo di quella *parresia* che per Michel Foucault poteva essere considerata anche una "tecnica clinica", emerge il valore terapeutico della correzione che un soggetto esercita su un altro, esattamente come il medico cura ogni caso secondo le esigenze che questo presenta. Si capisce che è difficile elaborare una regola unica tanto l'esperienza idiosincratca del soggetto e la contingenza della situazione condizionano di volta in volta la condotta da tenere per rimediare al problema. Medicina dell'anima e medicina del corpo si saldano in un sapere casistico che solo asintoticamente all'infinito può aspirare a fornire un criterio comune. Certo i casi potranno essere repertoriati e costituire, per così dire, una giurisprudenza cui attingere per comparazione, ma in definitiva ogni individuo è eccezione dell'altro e per questo motivo il *pharmakon* va dato tenendo conto del *kairos* e con estremo tatto (l'applicazione concreta del διακρίνειν), secondo quelle che a Plutarco appaiono le vie maestre nell'arte del saper riprendere.

Se ci volgiamo ora alle fonti ebraico-cristiane c'imbattiamo nel passo del Levitico (19, 17) che comanda di non odiare il fratello nel proprio cuore, ma piuttosto di rimproverarlo con franchezza per non diventare peccatore a causa sua (*Non oderis fratrem tuum in corde tuo, sed publice argue eum, ne habeas super illo peccatum*). L'interpretazione sistematica della pericope deve tener conto che la seguente (19, 18) annuncia il precetto di amare il prossimo come sé stessi ripreso poi dal Vangelo, pertanto correggere le colpe del prossimo è un dovere che si capisce alla luce di quell'atteggiamento universale. Ma il passo in sé, al di là delle interpretazioni che ne sono state proposte - rispetto a quella riportata sopra la più moderna spiega che chi coltiva in segreto il risentimento corre il rischio di riversarlo improvvisamente sull'amico, cadendo perciò in peccato - chiama in causa la responsabilità di fronte a Dio per la persona a cui spetta in definitiva l'onere di correggere. La correzione è un compito e su questo la letteratura rabbinica non sembra fare sconti: si tratta di

³⁵ Filodemo, *Sulla parresia* (framm. Ercolano), cit. da R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, cit., III, parte 2, p. 198.

un dovere da compiere senza umiliare, ma comunque con vigore³⁶. E tuttavia la pratica è lungi dall'essere pacifica per gli stessi rabbini: per un verso, si chiedeva R. Tarphon, “chi sarebbe capace in questa nostra generazione di accettare una reprimenda”? Per un altro, R. Aquiba, ribaltando la questione, si domandava se ci fosse qualcuno nella stessa generazione che fosse in grado di amministrare una reprimenda³⁷. Il cristianesimo sembra essere stato più sensibile ai dubbi di R. Aquiba e si è dedicato nel corso dei secoli a perfezionare il ruolo del “correttore fraterno”.

In questo senso per Paolo (Gal. 6. 1) “quando uno sia sorpreso a commettere una colpa, voi, che siete guidati dallo Spirito, correggete costui con spirito di mitezza; e tu abbi cura di te stesso, perché non abbia a soccombere tu pure nella tentazione”. Una posizione che ricalca *Lv* 19, 17 e che nella lettera di Giacomo, scritto probabilmente pseudo-epigrafico della fine del I secolo, segna addirittura il commiato finale (5, 19-20): “Fratelli miei, se qualcuno tra voi si fosse allontanato dalla verità e qualcuno lo avesse ricondotto, sappiate che chi riconduce un peccatore dalla strada del suo traviamiento salverà la sua anima dalla morte e coprirà una moltitudine di peccati”. Il riferimento neotestamentario centrale è però Mt., 18, 15-17, destinato a orientare tutta la riflessione dei secoli seguenti fino alla scolastica e oltre: “Se il tuo fratello commette una colpa, va' e ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato il tuo fratello; se non ti ascolterà, prendi con te una o due persone, perché ogni cosa sia risolta sulla parola di due o tre testimoni. Se poi non ascolterà neppure costoro, dillo all'assemblea; e se non ascolterà neanche l'assemblea, sia per te come un pagano e un pubblicano”.

a) *Agostino*

Nel passo evangelico si abbozza in nuce una procedura che dal rapporto riservato tra colpevole e suo scopritore passa gradualmente a una condivisione più ampia del fatto, fino all'ipotesi estrema della scomunica, cioè l'espulsione dalla comunità, se il fratello si mostra recalcitrante al ravvedimento. In teoria l'opzione primaria è per una gestione in forma ristretta del peccato, anche se poi bisogna vedere quanto la riservatezza iniziale del rapporto a due fosse realmente rispettata, soprattutto quando l'irregolarità era in odore di eresia. Ma su questo sono gli storici medievali e moderni a doversi esprimere. Qui invece a noi interessa sottolineare come, alla luce di questo modello evangelico iniziale, Agostino sia riuscito a elaborare il principio teologico fondamentale della correzione fraterna. Nelle *Diverse questioni a Simpliciano* (I, 2, 18), uno scritto assai istruttivo per il rapporto con la legge (composto tra 395 e il 398), distingue tra l'amore che occorre portare all'uomo e l'odio

³⁶ V. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie*, Beauchesne, Paris 1935, II, p. 231 cit. da M. Nepper, voce “Correction fraternelle”, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Beauchesne, Paris 1953, II², c. 2406.

³⁷ Tratto sempre da Bonsirven, *ibid.*, c. 2407.

che bisogna riversare sul peccato, perché Dio ha creato l'uomo e non il peccato, che invece origina dall'uomo. Si condanna il peccato e si corregge il peccatore perché in questi Dio ama l'uomo, cioè la sua creatura perfetta. Agostino qui introduce una deviazione significativa rispetto all'Antico Testamento nel modo di concepire la sanzione del peccato e il rispetto rigido della legge, legge che va ora osservata con amore. E la correzione s'inscrive in questa logica dell'amore e non riflette un odio punitivo. L'odio infatti, come ebbe a precisare in un testo giovanile che in seguito avrebbe ritrattato (*Il discorso del Signore sulla montagna*), rappresenta l'ira inveterata che col tempo è divenuta la trave nel proprio occhio; solo purificandosi dall'odio ognuno potrà correggere il prossimo invitandolo a rimuovere la pagliuzza che toglie trasparenza al suo di occhio. Pertanto i rimproveri devono assolvere sempre un fine istituzionale, "il servizio a Dio e non la sottomissione a noi"³⁸.

Alla luce di questo assunto teologico di base, in altri luoghi Agostino torna sul tema, come in *De correptione et gratia* (tra il 419 e il 430). L'anamnesi, anche qui, è quella di tipo medico che abbiamo visto risalire alla letteratura pagana sull'argomento: la terapia contro il peccato passa dal "giusto rimprovero che si usa come una medicina, anche se il risanamento del malato è incerto" (14, 43), perché la grazia divina è imperscrutabile per l'uomo. In ragione di questa incertezza allora "il rimprovero va usato con amore perché non se ne conosce l'esito" (*ibid.*). In conclusione dell'opera Agostino richiama il motivo del discernimento ma in una chiave scettica, conformemente alla sua visione della grazia. Infatti poiché noi "non siamo capaci di discernere i predestinati dai non predestinati, dobbiamo volere che tutti siano salvi, bisogna che noi usiamo con tutti un severo biasimo a guisa di medicina perché non si perdano o non mandino in perdizione gli altri". La correzione è allora un tentativo da non trascurare verso la giustificazione del peccatore, dal momento che "né la grazia proibisce la riprensione né la riprensione nega la grazia" (16, 49).

Queste prime riflessioni di Agostino trovano un banco di prova significativo nella forma di vita monastica e quindi nella *Regola* che l'autore compone tra il 427 e il 428³⁹. Il cap. IV è dedicato alla custodia della castità e alla correzione fraterna. Il ragionamento è condotto sulla base di un assunto percettivo e comunicativo ben preciso: l'occhio rivela la purezza delle intenzioni di un soggetto. Il guardare una donna ed esserne ricambiati non è proibito, diviene però peccato se dietro la vista vibra il desiderio carnale, indipendentemente da qualsiasi contatto. Di qui l'ammoneimento generale con l'anatema finale tratto dal libro dei Proverbi (27, 20): "Chi fissa gli occhi su una donna e si diletta di esser da lei fissato, non si faccia illusione che altri non notino questo suo comportamento: è notato certamente e persino da

³⁸ Agostino, *Il discorso del Signore sulla montagna*, II, 19, 63-66, Edizioni Paoline, Milano 2001, p. 300. Il mosaico dei diversi interventi di Agostino sul tema della correzione fraterna è stato ricostruito da A. Clerici, *La correzione fraterna in S. Agostino*, Sellerio, Palermo 1989.

³⁹ V. Agostino di Ippona, *La regola*, ed. a cura di A. Trapè, Città Nuova, Roma 1986. Su questa opera e in particolare il passo sulla correzione fraterna, v. L. Verheijen, *La règle de Saint Augustin*, Etudes Augustiniennes, Paris 1967, I, pp. 424-428.

chi non immaginava. Ma supposto che rimanga nascosto e nessuno lo veda, che conto farà di Colui che scruta dall'alto e al quale non si può nascondere nulla?... *È detestato dal Signore chi fissa lo sguardo*" (23).

Ma se invece, oltre che a Dio, anche sulla terra a qualcuno non dovesse sfuggire questa *oculi petulantiam*? Qui interviene la correzione fraterna, che ricalca il modulo evangelico:

ammonitelo subito, affinché il male non progredisca ma sia stroncato fin dall'inizio (25). Se poi, anche dopo l'ammonizione, lo vedrete ripetere la stessa mancanza in quel giorno o in qualsiasi altro, chiunque se ne accorga lo riveli come se si trattasse di un ferito da risanare. Prima però lo indichi ad un secondo o a un terzo, dalla cui testimonianza potrà essere convinto e quindi, con adeguata severità, indotto ad emendarsi. Non giudicatevi malevoli quando segnalate un caso del genere; al contrario non sareste affatto più benevoli se tacendo permetteste che i vostri fratelli perissero, mentre potreste salvarli parlando. Se infatti tuo fratello avesse una ferita e volesse nascondersela per paura della cura, non saresti crudele a tacerlo e pietoso a palesarlo? Quanto più dunque devi denunciarlo perché non imputridisca più rovinosamente nel cuore? (26). Tuttavia, qualora dopo l'ammonizione abbia trascurato di correggersi, prima di indicarlo agli altri che dovrebbero convincerlo se nega, si deve parlarne preventivamente al superiore: si potrebbe forse evitare così, con un rimprovero più segreto, che lo sappiano altri. Se negherà, allora al preteso innocente si opporranno gli altri testimoni: alla presenza di tutti dovrà essere incolpato non più da uno solo ma da due o tre persone e, convinto, sostenere, a giudizio del superiore o anche del presbitero competenti, la punizione riparatrice. Se ricuserà di subirla, anche se non se ne andrà via spontaneamente, sia espulso dalla vostra comunità. Neppure questo è atto di crudeltà ma di pietà, per evitare che rovini molti altri col suo contagio pestifero (27).

La correzione appare allora quel filtro azionato a più riprese pur di evitare il rimedio della denuncia ai superiori e il relativo procedimento in presenza di testimoni, al termine del quale il peccatore, se rifiuta le punizioni, dovrà subire l'atto più eclatante di tutti, la scomunica. Profondamente indesiderata a beneficio di un trattamento "conservativo" da portare avanti con gli ammonimenti caritatevoli in un ambiente socialmente ristrettissimo, la cacciata dalla comunità allora deve paradossalmente essere assunta come misura evidente e inequivocabile tale da scuotere ogni altro fratello. Esperita l'inefficacia della correzione, che invece si nutrive proprio del segreto come condizione per favorire il ravvedimento del peccatore e al contempo tutelare gli altri membri, con l'espulsione si vuole proteggere la comunità ribaltando il silenzio sulla correzione e le sue cause in un gesto di denuncia collettiva. A quel punto l'ordine pubblico non si salvaguarda più secretando il male, ma condividendolo ufficialmente ed esemplarmente.

La diffusa riflessione di Agostino sulla correzione fraterna offre lo spunto per alcune considerazioni generali. Dalle *Questioni a Simpliciano* fino alla stessa *Regola* dove si ribadisce l'idea che nel correggere e nel punire occorre sempre usare "amore per le persone e odio per i vizi" (28), emerge un nodo caratterizzante la disciplina penitenziale e il diritto penale della Chiesa. Si tratta di isolare il peccato

dal peccatore, di preservare l'uomo considerandolo irriducibile ai suoi atti, attribuendo al peccato la causa del male di cui la creatura umana è preda più che artefice. L'antropogenesi cristiana rende concettualmente impossibile ciò che è invece una conquista inderogabile del diritto penale moderno, secondo il quale l'uomo si lascia giudicare solo dai suoi atti, visto che ogni pretesa a qualificarlo in quanto tale resta da tenere prudentemente a distanza, rendendola ammissibile solo in circostanze ben precise e per le quali il diritto chiede aiuto ad altri saperi (come nel caso della perizia psichiatrica chiamata a valutare la responsabilità per un atto compiuto o la potenzialità a compierne altri). Ma al di là di queste limitate situazioni, la rinuncia a giudicare qualcuno per la sua presunta qualità di essere umano particolare, e non per gli atti concreti della sua condotta, è un punto di non ritorno della cultura giuridica. L'uomo è ciò che fa o omette di fare, non ciò che gli si agita dentro. E ogni volta che le leggi lasciano balenare la messa in discussione di questo principio, abbozzando tipi normativi di autore dietro reati effettivi o possibili, la storia c'insegna che l'allerta deve essere massima. Del resto la posizione di Agostino sembra informare la filosofia generale del diritto penale canonico che tendenzialmente lega la durata della sanzione non tanto a quanto il giudice ha previsto nella condanna, ma piuttosto al ravvedimento del reo, cosicché una sanzione può essere estremamente breve o indefinitamente lunga a seconda che il condannato si sia o meno pentito.

Naturalmente anche i sistemi giuridici laici prevedono che l'applicazione della pena sia monitorata dal giudice dell'esecuzione considerando la condotta del condannato, accelerando ove possibile il suo recupero alla società. Ma l'idea che la sanzione sia fondamentalmente legata al foro interno del reo-peccatore, la cui valutazione non si offre immediatamente discernibile al senso comune (che non è per forza un senso confessionale), ebbene ciò segna una differenza non trascurabile tra sistema canonico e ordinamenti statali. Differenza che tuttavia rende ancor più visibili, per non dire inquietanti, le analogie - parlare di influenze è improprio - tra questa filosofia penale canonista, centrata prioritariamente sul soggetto più che sui fatti, con istituti del diritto penale laico. Infatti può accadere che l'espiazione della durata legale della pena non soddisfi le finalità repressive ed emendative dello Stato, scettico sul reale cambiamento del reo e sul suo affidabile reinserimento sociale alla fine della regolare detenzione. In questi casi in diversi ordinamenti sono previste misure di sicurezza preventiva che impongono supplementi espriativi, da non confondere con le pene accessorie alla detenzione, che previa indagine psichiatrica, criminologica e attuariale prolungano di fatto la privazione della libertà senza un termine definito⁴⁰. Di fatto fin quando il soggetto non mostrerà di essere cambiato

⁴⁰ Basti pensare a un istituto para-penale come la *rétenion de sûreté*, misura di lotta contro la recidiva che l'ordinamento francese ha adottato, con scarsi risultati, soprattutto per i delitti di pedofilia. V. loi 25 février 2008, 174, relative à la *rétenion de sûreté* et à la *déclaration d'irresponsabilité pénale pour trouble mental*. Per l'Italia il codice penale prevede le misure di sicurezza ex art. 199 ss.

e non ricadrà negli errori, esattamente come la scomunica è una sanzione a priori *sine die*, che il papa rimuove solo dopo aver constatato il ravvedimento effettivo del peccatore. A tale proposito forse bisognerebbe ricordarsi che, con tutti i suoi limiti, il “soggetto di diritto” è stato quell’astrazione legale che, neutralizzando il soggetto concreto in carne ed ossa, lo ha anche protetto dagli eccessi di quella che, invece, potrebbe essere una china pericolosa verso la soggettivazione ossessiva del diritto penale.

Altro aspetto interessante che emerge dalla *Regola* di Agostino è che il tema della correzione fraterna è problematizzato a partire da uno spaccato tipico dell’interazione sociale che è lo sguardo. Non si tratta di fare del vescovo d’Ippona il precursore di Erving Goffman, ma soltanto di considerare che lo sguardo, e in particolare quello fissato su una donna, è un abuso da correggere⁴¹. L’occhio può essere offensivo e in tante società evolute la consuetudine quotidiana lo ha bandito come gesto di riconoscimento della presenza altrui, indipendentemente dalle intenzioni che lo animino. Mentre si cammina in strada o si sosta nell’autobus guardare il proprio vicino, tanto più il suo volto, in molti contesti sociali è considerato un’indesiderabile intrusione se non una sfida temeraria. Lo sguardo è un protocollo socialmente pericoloso e difatti il peccato di Agostino è diventato reato, visto che un certo modo di guardare, per l’appunto con insistenza, è una condizione sufficiente a realizzare lo *stalking*⁴².

Se per un medico è possibile correggere la “vista” del soggetto affetto da una patologia, la posta in gioco è ben più complessa per lo “sguardo”, perché si tratta di emendare le degenerazioni di un protocollo antropologico che governa l’interazione tra persone. C’è voluto tempo affinché il legislatore laico prendesse distanza dalla lettera agostiniana, che indicava nel compiacimento muliebre un fattore di

Va ricordato che per l’applicazione delle misure previste da un istituto analogo (detenzione di sicurezza ex art. 67 d § 3 del c.p.), la Germania è stata condannata dalla CEDU a indennizzare un suo cittadino, in violazione degli art. 5, co. 1 e 7 co. 1 della Convenzione europea dei diritti dell’uomo, per averlo sottoposto a detenzione oltre i 10 anni previsti dalla legge come durata massima della misura di sicurezza. V. [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22languageiso-code%22:\[%22FRE%22\],%22appno%22:\[%2219359/04%22\],%22documentcollectionid%22:\[%22CHAMBER%22\],%22itemid%22:\[%22001-96501%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22languageiso-code%22:[%22FRE%22],%22appno%22:[%2219359/04%22],%22documentcollectionid%22:[%22CHAMBER%22],%22itemid%22:[%22001-96501%22]})

⁴¹ Sul rapporto tra senso della vista e concupiscenza carnale nel mondo medievale cfr. C. Casagrande, *Sistema dei sensi e classificazione dei peccati (secoli XII-XIII)*, “Micrologus”. I cinque sensi, 10, 2002, pp. 33-54.

⁴² Si veda per l’Italia l’art. 612 bis c.p.: “Atti persecutori”, D.L. 23 febbraio 2009, n. 11, convertito in l. 23 aprile 2009, n. 38. Come ha puntualizzato la Cassazione (sent. n. 38090/2016, n. 5664/15), che sembra essersi riletta lo stigma agostiniano, affinché lo sguardo possa essere configurato come atto persecutorio è necessario che assuma la funzione di esprimere sentimenti e stati d’animo. In particolare lo sguardo insistente e fisso in direzione di una persona, “quando non è uno sguardo distratto, ma volitivo e intenzionale, volto a comunicare sentimenti specifici, oppure lo sguardo verso la sua abitazione, è un comportamento che può incutere un certo timore e preoccupazione, che può portare il soggetto interessato a nascondersi o cambiare traiettoria, tutti effetti che, a detta della giurisprudenza, evidenziano una situazione di oppressione psicologica che è indice di stalking”.

corresponsabilità negli eccessi maschili (*Regola*, 22). Come se allo sguardo intrigante dell'uomo la donna non potesse che opporre la pudicizia delle sue pupille, unica condizione per evitare di essere considerata complice dell'oltraggio subito e quindi non difendibile dinanzi a un giudice. Ma non è un caso che lo sguardo sia stato da sempre considerato, almeno da dopo le riforme tridentine sul modo di confessarsi, come l'agente di un senso peccaminoso al pari della parola. Senso per tanti versi molto più cifrato di quello verbale, ma proprio per questo anche più difficile da scandagliare e da riconoscere come l'interruttore che accende la *sollicitatio*.

b) *Tommaso*

L'approccio teologico al problema della correzione fraterna, che in Agostino ha il pregio di esemplificarsi in una concreta fenomenologia sociale centrata attorno allo "sguardo", trova una risposta essenzialmente speculativa e sistematica con la scolastica. In Tommaso appaiono i basilari indizi testuali, presentati secondo il classico metodo dialettico, che ci fanno presumere come l'autorità ecclesiastica, avvalendosi di quegli argomenti, possa eventualmente giustificare il rimedio adottato nei casi di pedofilia del clero. Innanzitutto una distinzione semantica chiarisce due precise risposte istituzionali che si celano sotto la correzione, visto che il latino conosce i verbi *corripere* e *corrigere*, da cui i sostantivi *correptio* e *correctio* che non indicano la stessa cosa. Quando qualcuno pecca, si può intervenire su di lui raddrizzandolo sul cammino della retta via attraverso il dolore delle pene che gli sono inflitte, e in questo caso si ha la *correctio* in senso proprio, la procedura che con una certa violenza conduce alla rettitudine. Oppure si potrà mostrare al peccatore la turpitudine del suo peccato e provocare così quel rapimento che immediatamente lo induca, di sua iniziativa, a riabbracciare il retto cammino. E in questo caso si ha la *correptio*, dal verbo *corripere* che significa rapire in modo subitaneo⁴³. La *correptio* allora è un'elemosina spirituale, cioè un atto di misericordia perché consiste nel ricordare al peccatore i suoi difetti, visto che lui è il primo ad essere leso dal peccato che compie. Allora la correzione è in prima istanza un atto di carità, che tuttavia deve tradursi in comportamenti che tendono sempre a procurare la salvezza di tutti. In questo senso è anche un atto dovuto e Tommaso paragona chi corregge al debitore che rende al suo creditore ciò che gli spetta⁴⁴. Un debito che però va onorato in un certo modo, evitando di trasformarsi in spie della condotta altrui, o addirittura astenendosi dal correggere, come indicava Agostino, qualora il momento non sia propizio oppure il rimprovero rischi di esacerbare l'animo del peccatore. Chiun-

⁴³ Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, Libro 4, Dist. 19, q. 2, a.1. Edizioni Studio Domenicano, Roma 1999, VIII, p. 735 ss.

⁴⁴ Id., *Somma teologica*, IIa-IIae, Quest. 33, art. 2.

que, indipendentemente dalla sua posizione gerarchica, può dispensare questa elemosina spirituale, perché basta essere dotati di sano giudizio per correggere anche un superiore gerarchico che pecca, basta farlo “in segreto e con rispetto”⁴⁵.

Va però tenuto conto che il peccato oltre a macchiare il peccatore lede anche la giustizia e in questo caso l'ammonimento caritatevole può non bastare, perché la minaccia del bene comune esige una punizione che solo il superiore gerarchico può impartire. E qui si apre lo scenario cruciale in cui verisimilmente le autorità ecclesiastiche si sono trovate, e si trovano, innanzitutto quando occorre decidere sul modo di procedere nei casi di pedofilia. Tommaso si domanda infatti se una correzione segreta debba precedere una denuncia pubblica. Come sempre col classico metodo del *Sic et non* non si perviene a una risposta unica ma a una serie di distinzioni circostanziate. Così se il peccato è pubblico occorre trovare una medicina per il peccatore ma anche un rimedio che preservi la comunità dallo scandalo. In tal caso, conformemente a 1Tm 5, 20, non resta che riprenderlo esemplarmente di fronte a tutti. Per i peccati segreti, occorre distinguere tra effetto strettamente privato del peccato e allora vale il discorso di Matteo (18, 15): se il tuo fratello ha peccato contro di te, riprendilo fra te e lui solo; e situazione in cui è possibile che questo peccato segreto procuri del male ad altri, per esempio quando, in privato, un eretico devii dalla fede, perché l'eresia è un agente patogeno che si diffonde facilmente. In tal caso occorre subito denunciare pubblicamente per stroncare il male sul nascere, “a meno che”, precisa Tommaso, “non si abbiano buone ragioni per credere che questo risultato si potrà ottenere anche con un ammonimento riservato”⁴⁶.

Ma nel dilemma tra correggere segretamente e denunciare pubblicamente entra in ballo un bene da tutelare tanto quanto la giustizia e la comunità: la reputazione del peccatore. Infatti per quei peccati che fanno del male solo al peccatore o al suo diretto fratello, quest'ultimo deve ricercare, se può, l'emendamento del colpevole, guarendone la coscienza e salvaguardandone la reputazione. Una fama compromessa infatti, invece di trattenere l'individuo dal peccare, lo affonda ancor di più nel disonore. E ogni gesto del peccatore volto a mostrare di non aver colpa finisce per rendere ancora più visibile il suo stato, creando una perversa incitazione mimetica per gli altri membri della comunità. Solo quando la tensione tra salvezza della coscienza, tutela della reputazione del membro e salute dell'intero corpo non può più essere bilanciata manovrando le prudenti leve della correzione fraterna, allora la denuncia pubblica è la via da seguire. Dinanzi a un pericolo imminente per la comunità che emerge da indizi manifesti, dalla cattiva fama o da sospetti a carico di un fratello, non è più tempo di correzione vis à vis, ma di denuncia. Ma se la colpa del peccatore non si esteriorizza in segni oggettivi e resta confinata nella segretezza del suo foro interno, allora nessun superiore potrà imporgli ordini, perché non può

⁴⁵ *Ibid.*, art. 4.

⁴⁶ *Ibid.*, art. 7.

sostituirsi a Dio che è il solo giudice di quella sfera: *Praelatus non est iudex occultorum, sed solus Deus*⁴⁷.

Il ragionamento di Tommaso va colto nel suo tenore generale, più che nelle sue flessioni particolari: tra correzione e denuncia lo spazio della decisione di chi deve riprendere il fratello peccatore si delinea, in maniera elastica, dalla ponderazione di più fattori. Le indicazioni di principio obbediscono pertanto a criteri prudenziali che lasciano sempre ampi margini di manovra. In fondo la logica è quella di saper contemperare gli opposti, in modo che la benevolenza verso il peccatore sia indissociabile dalla possibile fermezza nei suoi riguardi. Di questi delicati equilibri casistici si sente l'eco nelle risoluzioni del Concilio di Trento che al già citato decreto di riforma della Sessione XIII (11 ott. 1551), quello che disciplina la giurisdizione dei vescovi e ne rifonda il ruolo pastorale, fotografa esattamente questa situazione. Il modo di trattare l'umana fragilità del chierico non è diverso da quello che riguarda qualsiasi peccatore, "poiché spesso con quelli che devono essere corretti vale più la benevolenza, che la severità; più l'esortazione, che le minacce, più l'amore che lo sfoggio di autorità. Se poi fosse necessario, per la gravità della mancanza, usare la verga, allora con la mansuetudine bisogna usare il rigore, con la misericordia il castigo, con la bontà la severità, perché, pur senza asprezza, sia conservata quella disciplina che è salutare e necessaria ai popoli; e quelli che vengono corretti, si emendino, o se non volessero tornare sulla buona via, gli altri si astengano dai vizi con l'esempio salutare della punizione contro di essi, essendo ufficio del pastore diligente e pio, prima usare i rimedi più miti per i mali delle sue pecore; poi, se la gravità della malattia lo richieda, procedere a rimedi più forti e più gravi. E se neppure questi portassero a qualche risultato, egli dovrà evitare il pericolo del contagio almeno per le altre pecore, separandole"⁴⁸.

* * *

Si arresta qui questa ricognizione approssimativa del corredo testuale della chiesa così come si presenta nel suo stato discorsivo e argomentativo. Una fabbrica di "prêt à porter" su cui l'autorità ha sempre potuto contare, anche se non siamo in grado di dire quante volte e come i suoi capi siano stati concretamente indossati. Certo sarebbe davvero strano, per non dire autolesionistico, che un'istituzione non si sia avvalsa di artefatti teologici e giuridici così preziosi e versatili per far fronte al problema della pedofilia. E del resto qualche riscontro in tal senso è già emerso⁴⁹. Comunque visitare il laboratorio è già un primo passo, ferma restando la prova decisiva del pretorio.

Non dobbiamo peraltro dimenticare che la correzione fraterna è una forma della prassi e come tale non solo va misurata nelle sue concrete applicazioni, ma si offre anche, al livello dell'enunciato evangelico che originariamente la trasmette, a una

⁴⁷ *Ibid.* V. *supra*.

⁴⁸ V. anche *supra*.

⁴⁹ V. *supra* il caso del reverendo Murphy, nota 25.

lettura diversa da quella fin qui proposta. Un “conciliarista” limpido e fine come Yves Congar, per esempio, vi scorge l’idea che l’ecclesia è lo spazio dell’azione comune e solidale, cui ognuno partecipa con pari facoltà, più che il luogo di una tecnologia decisionale. In questo senso l’aggettivo “fraterna” indica non solo una precisa disposizione d’animo che accompagna il correggere ma anche una condivisione di un’esperienza tra eguali, una socialità espansiva cui ogni cristiano partecipa non secondo la vieta logica organicista, bensì nello spirito di una responsabilità diffusa. Insomma, la correzione fraterna indica fundamentalmente la dimensione della solidarietà dal basso – nessun cristiano è mai solo – e molto meno un’ortopedia spirituale dettata da un punto sovrano⁵⁰. Un sentire laico e politicamente *engagé* potrebbe difficilmente dissentire dall’interpretazione progressiva e democratica che dell’istituto suggerisce Congar, che del resto non aveva in mente, quando scriveva queste cose, le violazioni al sesto comandamento. Per questo motivo la visione di Congar non ci pare incompatibile con la ricostruzione dell’immaginario normativo della Chiesa su un preciso tema quale si è tentato di abbozzare. Il diritto, purtroppo o a ragione, coltiva il vizio di cogliere in ogni tecnica non un’intenzione originaria che ne decreta il senso una volta per tutte, bensì un dispositivo a taglio multiplo, votato a impieghi eterogenei, e ciò differenzia il suo approccio da altri modi di riflettere sulle forme regolative della condotta.

Discernere e correggere: a questo punto non è arbitrario supporre in una simile sequenza teologico-normativa la risorsa pratica cui la Chiesa cattolica ha potuto aggrapparsi per rendere accettabile a sé stessa il fatto che siano suoi membri a macchiarsi del peccato-delitto di pedofilia e, più in generale, di ogni violazione del sesto comandamento. Sesto comandamento che, va ricordato, la legge mosaica limitava all’adulterio mentre la religione cattolica ha esteso alla più ampia gamma degli atti impuri. Nella letteratura normativa dell’epoca moderna troviamo spesso, sul solco tomista e tridentino, che quando il peccato-delitto minaccia il bene comune, la correzione fraterna è un’opzione da non prendere in conto perché è necessario procedere direttamente con la denuncia giudiziale, cioè con l’atto che mette in moto il processo penale canonico. L’eresia era la situazione che per eccellenza appariva meno correggibile e più urgentemente giudicabile dall’Inquisitore, proprio per il suo impatto sull’ordine teologico, morale e politico. Ma non solo l’eresia. Se si

⁵⁰ “Dans la tradition chrétienne la plus assurée, *les ministères exerçant l’autorité n’ont jamais agi seuls*. Cela a été vrai des Apôtres : cf. Ac 15, 2-23 et 16,4 : 2Tm 1,6 rapproché de 1Tm 4,14 ; 1Co 5, 4-5, où l’on peut voir une application de la discipline communautaire rapportée en Mt 18, 17-20. Voir encore Clément, Cor.44,3. Cela a été vrai des évêques de l’âge des martyrs, Ignace d’Antioche, Cyprien. Le fond de cela, bien dégagé par Möhler, est qu’un chrétien a toujours besoin d’un frère chrétien : il a besoin de se faire assurer ou confirmer par un autre et, autant que possible, par une communauté. Du même coup il reconnaît qu’il ne monopolise ni l’Esprit ni le droit de parler : il ne dépouille pas son frère. Tel est le fondement sans doute de ce qu’on appelle la correction fraternelle, qui est aussi une réalité de la vie de l’Eglise”. Y. Congar, *La réception comme réalité ecclésiologique*, “Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 56, 1972, p. 369-403, ora in Y. Congar, *Droit ancien et structures ecclésiales*, Variorum, London 1982, p. 397.

prende ad esempio un noto manuale inquisitoriale del Seicento, il *Tractatus de officio sanctissimae Inquisitionis* (1636), ristampato più volte, l'autore Cesare Carena, giureconsulto, teologo e alto funzionario del Santo Uffizio a Cremona sotto la dominazione spagnola, dedica una sezione particolare a quel crimine "enorme" che è la *sollicitatio in confessione*. Anche questa condotta, nella varietà delle sue manifestazioni, è considerata un *delictum, quod vergit contra bonum publicum, & commune... talis sollicitatio est denunciandi... raro in his confessarijs sollicitantibus sperari posse emendationem*⁵¹. Perciò contrariamente all'opinione più permissiva del gesuita portoghese Stefano Fagundez, che invece era incline a concedere la chance della *correctio fraterna* al confessore molesto prima di un'eventuale denuncia, Carena sostiene in conformità con gli editti degli Inquisitori che la denuncia *non fit ad emendationem fratris, sed ad punitionem, & exemplum aliorum*⁵², e che di conseguenza la correzione è un passaggio inutile visto la posta in gioco più di governo che di giustizia. Il *crimen sollicitationis* esorbita pertanto il foro della coscienza, il suo autore è fondamentalmente un incorreggibile e quindi la penitenza è un'arma spuntata di fronte a un male che, al pari dell'eresia, provoca un danno sociale enorme.

È assai probabile che, con buona pace dell'Inquisitore Carena, la Chiesa cattolica abbia trattato per lungo tempo il clerico pedofilo seguendo la "linea Fagundez", e certo non per ostilità verso i protocolli inquisitoriali ma per mera opportunità di governo. La nostra attualità ha reso evidenti le gravi insufficienze di questa linea, per quanto la vocazione terapeutica che la correzione incarna abbia ampiamente fatto breccia negli ordinamenti statali⁵³. E tuttavia un diritto che persegue l'ordine sociale e morale cercando le risposte negli strati insondabili del foro interno non sempre rassicura. Anzi. Senza nostalgia alcuna per la "linea Carena", non si vede quale sia un'alternativa accettabile a una cultura della denuncia laica e garantista, valida al di qua e al di là del Tevere. Nel corso della sua millenaria storia l'istituzione ecclesiale si è dotata di strumenti capaci di aggirare l'interdetto paolino ed evangelico del "non giudicare". E lo ha fatto per più o meno meritevoli cause. O meglio, ha fatto in modo che questo precetto valesse più per il singolo fedele che per la Chiesa in quanto apparato, il quale al contrario si è pensato strutturato su due ordini di giurisdizione, il foro interno penitenziale e il foro esterno giudiziale. Perseverare in una cultura della penitenza trascurando quella del giudizio non sarebbe affatto un segno di fedeltà al messaggio originario, perché correggere a volte non è semplicemente un'alternativa pragmatica al giudicare, ma è solo la sua negazione manipolata.

⁵¹ C. Carena, *Tractatus de officio sanctissimae inquisitionis et modo procedendi in causis fidei*, cito dall'edizione del 1648, Bononia, Typis Iacobi Montij, fo. 120. Accessibile online: https://books.google.it/books?id=HDWLD8MhSgwC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

⁵² *Ibid.*

⁵³ V. *supra* a proposito delle detenzioni di sicurezza.