

PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI  
XX ANNIVERSARIO  
DELLA PROMULGAZIONE DEL CODICE DEI CANONI DELLE CHIESE ORIENTALI  
18.10.1990 - 18.10.2010

CONVEGNO DI STUDIO

*Il Codice delle Chiese Orientali:  
la storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche,  
Roma, 8-9 ottobre 2010*

*La communicatio in sacris,*

PROF. RADU PREDA

*Facoltà di Teologia Ortodossa dell'Università Babes-Bolyai, Cluj  
Istituto Rumeno per gli Studi Inter-ortodossi, Inter-confessionali ed Inter-religiosi*

COMUNICAZIONE

Sommario: Premessa; 1. L'Ecumenismo attuale e l'intercomunione; 2. *Communicatio in sacris* secondo il CCEO; 3. Il caso del Metropolita Nicolae Corneanu.

*Eminenze, Eccellenze,  
Chiarissimi colleghi, cari amici,  
Signore e signori,*

Prima di tutto voglio ringraziare gli organizzatori del Convegno per il fatto di aver previsto una sezione dedicata all'impatto ecumenico del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* negli ultimi due decenni che corrispondono in gran parte ai primi due decenni di libertà ritrovata da queste Chiese. In qualità di membro del comitato direttivo della Società del diritto delle Chiese orientali, non posso fare a meno di salutare l'iniziativa attraverso una traccia corrispondente, nello studio e nell'analisi, e non attraverso una semplice commemorazione, del processo della doppia ricezione del CCEO: sia dalle comunità cattoliche orientali, sia dalle Chiese orientali nel senso genuino e canonico del termine. La mia relazione viene incontro a questa apertura e vuole trattare la tematica affidatami dell'intercomunione, soprattutto quella Eucaristica, tra la Chiesa Ortodossa e quella Cattolica (indifferente dal rito, ma con rimando particolare al cattolicesimo orientale).

Dall'inizio si può già affermare che la problematica della *Communicatio in sacris* è la pietra di prova di ogni dialogo interconfessionale cristiano. Per quanto riguarda il dialogo ortodosso-cattolico, i lunghi dibattiti dottrinali, le chiarificazioni dogmatiche e polemiche intorno ai termini non possono essere considerate benefiche, di lunga durata, se non

aiuteranno nell'avvenire alla realizzazione visibile, cioè liturgica, dell'unità dei due emisferi (dei due poli) della cristianità di origine apostolica. Detto in altro modo, la *communicatio in sacris* è il coronamento della *communio*. Non a caso il papa Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Ut unum sint* del 1995 elenca la problematica eucaristica tra le cinque divergenze fondamentali che impediscono oggi l'unità dei cristiani. Vediamo adesso quali sono le condizioni che devono compiere l'intercomunione, gli attuali limiti e con titolo di data relativamente recente, i rischi presupposti o il malinteso del rapporto tra il fine e i mezzi nella materia liturgica e canonica-dogmatica.

### 1. L'Ecumenismo attuale e l'intercomunione

La situazione teologica e pastorale attuale, riguardando l'intercomunione non è molto incoraggiante. Al contrario, assistiamo all'offensiva di un ecumenismo attraverso la confusione, un'ipotesi sulla quale già tirava il segnale l'allarme nel 1966 il grande esegeta protestante Oscar Cullmann. La confusione si esprime chiaramente nella maniera nella quale è motivata/giustificata l'intercomunione. Le Chiese ortodosse seguono da qualche decennio con non pochi pensieri (ingrijorare) le tendenze del gruppo del Consiglio Mondiale delle Chiese, al quale appartengono gran numero di esse, e le azioni, specialmente quelle della Germania o Olanda, che dominano i rapporti tra la Chiesa Cattolica e le confessioni protestanti. Dalla conferenza di Uppsala del Consiglio Mondiale delle Chiese, del 1959, quando personalità cattoliche di peso (invitate come osservatori) ricevevano la comunione evangelico-luterana, e fino ai casi più recenti, come quello del teologo cattolico tedesco Hasenhuttl nel 2003 o quello del Metropolita ortodosso romeno Corneanu nel 2008, il cammino del dialogo interconfessionale è stato sempre forzato da gesti unilaterali. Queste cose sono riuscite a propagare la percezione che di fatto le Chiese «ufficiali», intese specialmente nella loro qualità di istituzioni, si oppongono all'ecumenismo della «folla», cioè di quei cristiani che vogliono allontanare l'ultimo ostacolo che ancora li separa. Specialmente nei paesi con percentuale abbastanza uguale tra cattolici ed evangelici, come la Germania, si è radicata l'idea che il vero ostacolo nel cammino dell'unità, che si esprime attraverso l'intercomunione, è il dogmatismo dell'autorità ecclesiale, e non la profonda problematica teologica risultata da secoli di lontananza. Quello che in centinaia di anni si è negativamente accumulato sembrava risolversi in pochi anni, non molti, con la sola condizione che i «guardiani della fede» diano la loro approvazione. In tale modo, il ritardo o il rifiuto dell'approvazione sarà interpretato come un affronto al quale si risponde con un altro affronto.

Quanto più la problematica intercomunione sarà trattata seriamente e si dimostreranno i limiti di questa pratica nel dialogo tra le Chiese e le confessioni tanto più si cercherà di forzare, mediante i gesti unilaterali ricordati sopra, la mano delle autorità ecclesiali. Si voleva, e pure oggi si vuole, creare in alcuni circoli cosiddetti ecumenici, una situazione *de facto* prima della chiarificazione *de jure*. Questa mentalità è influenzata chiaramente dal *Zeitgeist*-ul della modernità partecipata (ritardata) del secolo XX, delle varie rivoluzioni, da

quella tecnica a quella sessuale, alle quali corrisponde in modo paradossale «la rivoluzione eucaristica». La ribellione all'ordine canonico, alla quale base sta la visione dogmatica di ogni singola Chiesa, è una grande sfida che evidenzia una fede debole nella cui composizione entrano sempre di più numerosi elementi di confusione, dove l'ecumenismo iniziale è degradato a livello di un sincretismo intracristiano, tendente ad un sincretismo interreligioso.

Le posizioni in favore di una intercomunione che precede la chiarificazione degli aspetti dogmatici sono sintetizzate, per esempio, nel documento del 2003, pubblicato in occasione del primo *Kirchentag* ecumenico (cioè, riunione di cristiani evangelici e cattolici) di Germania, a Berlino, dal Centro di Studi Ecumenici di Strassbourg, dall'Istituto Ecumenico di Ricerca di Tubingen e dall'Istituto di Studi Confessionali di Bensheim. Il titolo del documento: *Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur Eucharistischen gastfreundschaft/ La comunione eucaristica è possibile. Tesi sull'ospitalità eucaristica* (Lembeck, Frankfurt am Main, 2003). Le stesse parole «ospitalità eucaristica» sono problematiche, perché evitano di fatto la questione centrale dell'unità dogmatica.

Le sette tesi del documento sono le seguenti:

*Tesi 1.* Occorre motivare non l'ammissione dei cristiani battezzati alla cena/eucaristia, bensì il suo rifiuto.

*Tesi 2.* La comunione ecumenica vissuta localmente e la mancanza di comunione alla cena/eucaristia sono realtà contraddittorie. Ciò indebolisce la testimonianza affidata alle Chiese e le rende non credibili di fronte alle sfide poste dalla società.

*Tesi 3.* In molti casi eccezionali, ai singoli viene permessa già oggi la comunione eucaristica.

*Tesi 4.* Il battesimo è la porta d'ingresso alla comunione della Chiesa, al corpo di Cristo, che ci ricostituisce continuamente nella cena/eucaristia.

*Tesi 5.* Gesù Cristo invita alla cena/eucaristia. Egli è donatore e dono. La Chiesa rivolge il suo invito solo nel suo nome e per suo incarico. Ciò non può avvenire in modo indiscriminato, ma deve corrispondere alla volontà di Gesù.

*Tesi 6.* La comunione eucaristica oltrepassa la comunione ecclesiale.

*Tesi 7.* La Chiesa vive come comunità nell'annuncio, nel culto e nel servizio al mondo. La comunione ecclesiale presuppone queste azioni e una comune concezione di fondo, ma non una determinata configurazione storica [cioè una determinata forma di chiesa *NdT*].

*Tesi 7.1.* Comunione nella fede: le diverse rappresentazioni della testimonianza ecclesiale e dell'interpretazione normativa della fede comune in Gesù Cristo come salvezza del mondo non sono necessariamente tali da dividere la Chiesa.

*Tesi 7.2.* Comunione nella comprensione della cena/eucaristia: i dialoghi ecumenici hanno realizzato un profondo accordo sui temi tradizionalmente controversi in materia di comprensione della cena/eucaristia. Perciò, le differenze che ancora restano non impediscono una comune celebrazione della cena/eucaristia.

*Tesi 7.3. Comunione nella comprensione del ministero: nonostante le differenze che ancora esistono sulla questione del ministero, oggi si è realizzata sugli elementi fondamentali una convergenza che rende possibile l'ospitalità eucaristica.*

*Tesi 7.4. Comunione nel servizio al mondo: diaconia, comunione ed eucaristia si condizionano a vicenda. (La traduzione italiana fatta dal Gruppo teologico dell'SAE).*

Non avendo il tempo necessario per analizzare queste tesi, riteniamo al momento due osservazioni. La prima riguarda l'idea che l'accesso all'Eucaristia, indifferente dalla Chiesa o dalla confessione del soggetto, è un «diritto» che scaturisce dalla qualità di cristiano battezzato. Da questo punto di vista, le tesi del 2003 portano alle ultime conseguenze il Documento di Lima (BEM, 1982). Detto in un altro modo, una volta riconosciuto il battesimo anche a quelli che non appartengono alla stessa Chiesa, sorge la domanda del perché non sia possibile spingere più avanti. Quello che sembrava un minimo gesto di accordo ecumenico, adesso è diventato una massima provocazione.

La seconda osservazione riguarda l'accentramento della questione intercomunione sull'Eucaristia, eludendo con consapevolezza la questione non meno importante del diverso significato dato al sacerdozio dalle Chiese e dalle confessioni cristiane. Prima di parlare di intercomunione infatti, occorre risolvere l'inquadramento della funzione di santificazione (*munus sanctificandi*) dal punto di vista delle Chiese e delle confessioni coinvolte nel dialogo ecumenico. Da un dialogo bilaterale all'altro, la problematica è stata dibattuta e parzialmente chiarita, nel caso del dialogo ortodosso-cattolico. Collegato a questo esempio, l'impedimento al cammino intercomunione non è tanto di natura sacramentale, quanto di natura canonica, l'unità disciplinare precedendo in modo obbligatorio quella liturgica.

Vediamo in seguito che prevede il *Codex* destinato alle Chiese cattoliche orientali riguardo la *communicatio in sacris*.

## 2. *Communicatio in sacris* secondo il CCEO

Come in altre importanti materie particolarmente sensibili, per esempio, quelle collegate al primato papale e alle attribuzioni del Romano Pontefice (CIC 330-331; CCEO 42-43), le decisioni del Codice latino e quelle del Codice orientale riguardo l'intercomunione sacramentale sono identiche (CIC 844; CCEO 671). È abbastanza ovvia la logica di questa uniformità: avendo lo stesso legislatore, cioè provenendo da una unica sorgente del diritto ecclesiastico nella Chiesa Cattolica, le due opere legislative non possono contraddirsi nei punti che il legislatore considera fondamentali.

Certo, si potrebbero segnalare numerosi emendamenti da parte dei cattolici orientali, e ancora di più da parte degli ortodossi, riguardo il carattere autonomo delle comunità unite con Roma. Come si sa, alcune questioni sono rimaste senza soluzione, come la necessità di una unica codificazione, comune a tutte le comunità cattoliche orientali, che facesse astrazione delle peculiarità canoniche e liturgiche di ognuna di esse, fino alla problematica non meno delicata del significato reale dello statuto di Chiesa *sui iuris* e della diversità canonica

davanti al semplice *ritus*; in questa e in altre materie il CCEO è ancora fonte di dibattiti e provocazioni in uguale misura per i canonisti, ecclesiologi e teologi impegnati nel dialogo ecumenico o per quelli che si occupano della problematica missionaria. Lo stesso modo di promulgazione del Codice orientale, da parte solamente di Giovanni Paolo II, cioè senza la partecipazione dei patriarchi, degli arcivescovi maggiori o dei metropolitani, rimane un argomento polemico.

Come suggeriva Metz, la scelta di questa forma di promulgazione indica l'ultima tappa dell'assimilazione degli orientali nel quadro dell'ordine canonico latino, indebolendo alla fine gli effetti della diversità orientale-occidentale nel seno del cattolicesimo. Dalla prospettiva ortodossa, la codificazione come tale rimane dal punto di vista ecclesiologico un tributo troppo grande pagato al modello dello stato di diritto moderno. Le risorse principali degli ortodossi si incontrano qui con le riserve teologiche di alcuni autori come Kuttner o più recentemente Corecco.

Ritornando alle decisioni del CCEO riguardo l'intercomunione, queste seguono la linea dogmatica, riaffermata dal Concilio Vaticano II, secondo cui la Chiesa Cattolica, senza prescindere dal rito, è quella nella quale sussiste (*subsistit; Lumen Gentium* 8) l'unica Chiesa voluta e istituita da Cristo Redentore. Da qui deriva il dovere di mantenere l'acribia nel rapporto con i cristiani non cattolici. Di conseguenza, il can. 671 §1 prevede esplicitamente: «*I ministri cattolici amministrano lecitamente i sacramenti soltanto ai fedeli cristiani cattolici, i quali parimenti li ricevono lecitamente soltanto dai ministri cattolici*». Per quanto riguarda il rapporto con gli ortodossi, il Concilio Vaticano II ha rivalutato l'atteggiamento "esclusivista" in vigore fino a quell'ora, riconoscendo la successione apostolica, la validità del sacerdozio e implicitamente i Sacramenti (Misteri) ortodossi (*Unitatis redintegratio* 15). Da questa rivalutazione teologica di portata gigantesca è uscita anche la necessità di aggiungere al principio dell'acribia anche quello dell'oiconomia che, ugualmente nel cattolicesimo e nell'ortodossia, si trova al servizio dell'uomo nel cammino della salvezza, cioè impedisce la trasformazione della Chiesa in se stessa. Il can. 671 § 2 trasforma il principio dell'oiconomia in norma di diritto. Però l'accento è messo sul fatto che i Sacramenti ricevuti da altri ministri, nelle condizioni previste, siano valide. Perciò, siccome la validità sacramentale delle Chiese e delle comunità non cattoliche è diversa da quella ortodossa, dal punto di vista cattolico l'applicazione dell'oiconomia si deve fare con massimo discernimento dogmatico. Detto in altro modo, i fedeli sono loro stessi chiamati di rimanere nel servizio della verità testimoniata dalla loro Chiesa. La custodia di questo equilibrio è un esercizio difficile, ma spesso più frequente nelle nostre società pluri-confessionali.

Il can. 671 § 3 descrive le condizioni che si devono compiere quando un membro di una Chiesa orientale non in piena comunione con la Chiesa Cattolica riceve i sacramenti da un ministro cattolico. Qua si impone una osservazione terminologica: nel linguaggio del CCEO viene evitato sistematicamente il termine di Chiesa ortodossa, preferendo quello di Chiesa orientale non in piena comunione con la Chiesa cattolica. Ma, il carattere di «*orientale*» dell'ortodossia attuale rimanda piuttosto all'origine storica. Con l'espansione e

l'articolazione delle Chiese Ortodosse locali, la geografia ecclesiale risulta nel frattempo radicalmente modificata. Così, tra le 16 Chiese Ortodosse locali autonome e autocefali, 12 sono in Europa, e tra queste 8 nei paesi appartenenti all'Unione Europea. Perciò di quale Chiesa «orientale» parla il CCEO in questi termini? Per il momento lasciamo la domanda senza una risposta e ritorniamo al paragrafo in questione.

Le due condizioni essenziali perché un ortodosso riceva i sacramenti da parte del sacerdote cattolico sono: la persona interessata deve chiederlo in modo spontaneo e deve avere le disposizioni richieste. Per quanto riguarda il carattere spontaneo, ciò esige, secondo me, la mancanza di qualunque pressione che possa viziare l'atto intercomunione. In termini secolari, la libertà religiosa deve essere integralmente rispettata. Tuttavia, in mancanza di altre chiarificazioni parlare di «disposizioni richieste» è una espressione vaga. Molto più chiaro è il paragrafo seguente (can. 671 § 4) quando stabilisce che in pericolo di morte o in una situazione molto grave, i ministri cattolici possono amministrare i sacramenti ai cristiani non cattolici (con i requisiti anteriori). L'ultimo paragrafo del canone riguardando l'intercomunione (can. 671§ 5) prevede di consultare le autorità ecclesiali non cattoliche, disposizione che sottolinea il carattere eccezionale, giustificato dall'urgenza pastorale, dell'intercomunione.

Vediamo in conclusione un caso concreto di *communicatio in sacris*.

### 3. Il caso del metropolita Nicolae Corneanu

In l'occasione della consacrazione di una nuova chiesa greco-cattolica in Timisoara (nel sud-ovest di Romania) il 25 maggio 2008, il metropolita ortodosso del luogo, Nicolae Corneanu, presente tra gli invitati ecumenici al festeggiamento, chiese e ricevette la Comunione alla fine della Divina Liturgia in rito bizantino presieduta dal nunzio papale. La notizia e le immagini della comunione ricevuta dai greco-cattolici da parte di un Gerarca ortodosso hanno coinvolto immediatamente e fortemente l'opinione pubblica romena.

Il 4 giugno si è tenuto un dibattito pubblico, organizzato dall'Associazione dei Giornalisti e degli Editori Cristiani (AZEC), durante il quale il metropolita di Timisoara è intervenuto telefonicamente. La parte greco-cattolica si è rifiutata all'ultimo momento di partecipare al dibattito AZEC e ha semplicemente mandato un comunicato. Alcuni giorni dopo ha inviato un comunicato anche la segreteria della Metropolia di Blaj. A livello inter-ortodosso, la Patriarchia di Mosca in una lettera indirizzata al metropolita Chiril di Smolensk e Kaliningrad chiedeva chiarificazioni alla Patriarchia di Bucarest. Anche la Chiesa greca ha mandato segni di meraviglia, e i monaci romeni dal monte Athos si sono rivolti direttamente al Sinodo chiedendo discernimento e fermezza per la difesa dei dogmi e dei canoni dell'ortodossia universale. La stessa cosa richiedevano, con altre parole, anche alcuni padri spirituali (abati-archimandriti) famosi nella Romania attuale. Alcuni articoli della stampa centrale hanno drammatizzato il caso usando espressioni che aumentavano le pressioni sui Gerarchi perché si pronunciassero al riguardo. Nella stessa stampa centrale sono apparsi anche

testi che elogiavano quanto era successo a Timisoara, ma senza argomenti teologici, e dimostrando una superficiale conoscenza della vita delle due Chiese. In tutto questo tempo, i media virtuali esplodono, e i siti, i blog e le piattaforme delle notizie erano piene di reazioni sconcertanti. Nemmeno la stampa internazionale ha ritardato a raccontare «l'incidente» ecumenico. Come linea comune a tutti questi commenti emergeva il disinteresse per abordarne teologicamente il dato ecclesiastico, assieme alla ricordata polarizzazione tra gli «ecumenici» e i «fondamentalisti». Sfortunatamente, i rappresentanti greco-cattolici non si sono sforzati a spiegare dal loro punto di vista quello che è accaduto a Timisoara, i comunicati e le dichiarazioni fatte si sono limitate alla generalità e a un certo tipo di relativismo confessionale. Da parte sua, il metropolita Nicolae ha preferito astenersi di esprimersi, e questo ha aumentato la tensione, alimentando i partigiani dei discorsi radicali. Neppure la decisione del Sinodo della Chiesa Ortodossa Romana ha convinto. È vero che è stato affermato che il metropolita Nicolae avrebbe chiesto perdono davanti al Sinodo, e che lo ha ricevuto promettendo di astenersi in avvenire da gesti di questo genere. Sfortunatamente, evitando l'analisi del caso personale del metropolita, il Sinodo ha generalizzato il problema stabilendo una proibizione ai sacerdoti ortodossi romeni di celebrare insieme ai ministri di un'altra confessione. Ma, data la situazione pastorale di decine di parrocchie romene nella diaspora e il pluralismo confessionale di alcune parti della Romania, come ad esempio la Transilvania, la decisione sinodale tradisce la mancanza della comprensione oiconomica.

Perché il gesto del metropolita Nicolae è un esempio negativo di *communicatio in sacris*? La *communicatio in sacris*, cioè la reciproca conoscenza dei Santi Sacramenti (Misteri) e la comunione tra le Chiese, sono riservate tanto da parte cattolica, come da parte ortodossa sono riservate. Come abbiamo visto, sia il Concilio Vaticano II sia il CIC/CCEO raccomandano su questo punto grande attenzione, affinché le trasmissioni della Tradizione non siano ignorate e perché la volontà di unità non avvenga in detrimento del rispetto al tesoro della fede e alla vita delle altre Chiese (*Unitatis redintegratio* 15-16). Perciò, l'amministrazione dei sacramenti ai cristiani non cattolici si fa solamente nei casi estremi di malattia o morte imminente, o solo se questi lo chiedono in modo spontaneo e hanno una buona disposizione, anche se la definizione di questa «disposizione», come ho ricordato sopra, risulta molto ambigua.

L'ortodossia, invece, è molto più chiara su questo capitolo. Come la dimensione liturgica è l'espressione della fede, la partecipazione alla comunione sacramentale non può essere reale e veramente costruttrice di unità se non è il risultato della comunità dogmatica. In altre parole, la comunione liturgica è il coronamento della comunione di fede, l'elemento visibile dell'unità profonda. Altrimenti abbiamo a che fare non con un gesto di unità, ma con un gesto di sincretismo. Questo è il senso dei canoni dei Sinodi Ecumenici e locali che proibiscono l'intercomunione con gli scismatici e/o eretici e che regolano l'atteggiamento davanti agli apostati ritornati ulteriormente nel seno della Chiesa (can. 45 apostolico; can. 62 apostolico; cann. 8, 10 e 11 Nicea I; cann. 4 e 5 Costantinopoli I; cann. 1-5 Efeso; can. 1 Cartagine; cann. 4 e 5 Antiochia ecc.).

Queste decisioni mostrano una sola cosa: né l'ortodossia né il cattolicesimo sono desiderose di unità superficiale. Proprio perché l'unità della chiesa non è sinonimo di fusione di corporazioni economiche o di alleanze tra stati, ma esige dalle naturali diversità culturali il più grande denominatore comune possibile, Gesù Cristo. Ogni altra forma di concordia minore è di fatto una caricatura dell'unità. Questo è il motivo per cui un gesto come quello del metropolita Nicolae risulta anti-ecumenico, in fondamentale disaccordo con quello che intendono sull'unità i due emisferi della cristianità apostolica. Di più, attraverso queste azioni unilaterali, realizzati fuori dalla volontà sinodale, si alimenta l'immagine e l'idea del vedutismo ecclesiale nel detrimento della coscienza universale, che in ultima istanza è il fondamento e la garanzia dell'unità della fede, tanto nell'Oriente come nell'Occidente. Piazzandosi tra l'ortodossia e il cattolicesimo, il metropolita di Banat non si trova adesso in piena comunione né con una né con l'altra Chiesa, essendo la sua fede, dal punto di vista canonico e dogmatico, incerta per ambedue le parti.

Il danno più grande che producono questi gesti, tra cattolici e ortodossi o tra evangelici e ortodossi, sta nell'illudersi, come ricordato all'inizio del mio intervento, che il dialogo ecumenico si realizza sulla base delle testimonianze della fede. Dopo più di due millenni di esperienza ecclesiale, con esperienze buone, meno buone o per niente buone, il dialogo tra noi non può pretendere che non ci siano le differenze. Un ecumenismo superficiale è alla fine dei conti un tradimento della coscienza storica. Anche se molte divergenze sono il risultato dei cosiddetti fattori non-teologici, cioè sono il prodotto di alcune differenze di mentalità, di lingua, di cultura o di politica, non è meno vero che l'unità della Chiesa di Cristo si è rotta, che ci confrontiamo con impostazioni teologiche, alcune anche inconciliabili, che abbiamo un lungo cammino davanti a noi fino a poter parlare di unità nella diversità. Percorrere questo cammino presuppone almeno due condizioni: la consapevolezza che la mancanza dell'unità è una realtà drammatica, che deve essere affrontata in maniera che il suo ristabilimento non può essere opera esclusiva degli uomini.