

Teologia e Diritto canonico: note iniziali sul fondamento della “Legge”

(UCaM – 19 maggio 2017)

PREMESSA FATTUALE

Per parlare del rapporto tra Teologia e Diritto canonico senza cadere nell'ennesima rassegna delle posizioni spesso retoriche degli ultimi 50 anni, pare utile riferirsi ad un problema concreto emerso negli ultimi mesi in ambito copto-ortodosso a riguardo della Comunione eucaristica. Si tratta della polemica scatenata dal volume “Donne nel cristianesimo” del Vescovo copto ortodosso di Samalut (nel medio Egitto)¹ che sostiene la possibilità per le donne di accostarsi alla Comunione anche durante i giorni del ciclo mestruale: una posizione palesemente contraria alla Tradizione di quella Chiesa². La prescrizione di Lv 15,19 sottesa a tale divieto è chiara: «Quando una donna abbia flusso di sangue, cioè il flusso nel suo corpo, per sette giorni resterà nell'impurità mestruale». La prescrizione ha pure una versione in qualche modo “maschile” per l'emissione seminale, anche involontaria, con l'imposizione di un'impurità rituale che si estende però soltanto fino a sera (cfr. Lv 15,16-17).

La problematica sottesa alla questione, in realtà, è molto più ampia del solo mondo copto ortodosso ed interessa direttamente anche il mondo cattolico poiché ad essa va riferita pure, nella sua sostanzialità, l'origine del celibato sacerdotale latino e il divieto, fino alla riforma liturgica del Vaticano II, di ingresso in chiesa delle puerpere fino a 40 giorni dopo il parto (secondo la prescrizione di Lv 12,1-6), per le quali esisteva addirittura uno specifico Rito di riammissione...

1. IL PROBLEMA EPISTEMOLOGICO

Il tema della *purità rituale*, nelle sue varie sfaccettature, si presenta come assolutamente adatto ad affrontare in modo concreto ed utile il problema del *corretto rapporto* che deve intercorrere – dal punto di vista tecnico-scientifico – tra Teologia e Diritto canonico.

Proprio la questione concreta della “purità rituale” ebraica pone infatti in evidenza come, dal punto di vista espressamente teologico, il Diritto canonico – in quanto Ordinamento giuridico della Comunità ecclesiale sorta dal Nuovo Testamento – non abbia (né debba o possa avere!) alcun legame con l'Antico Testamento. Tale presunto legame, infatti, all'esterno delle Comunità giudaico-cristiane palestinesi dell'epoca apostolica, fu immediatamente contestato e dismesso nell'ambito ellenistico; bastino, in merito, le parole dell'Apostolo Paolo ai Colossesi:

«Nessuno dunque vi condanni in fatto di cibo o di bevanda, o per feste, noviluni e sabati: queste cose sono ombra di quelle future, ma la realtà è di Cristo. [...]

Se siete morti con Cristo agli elementi del mondo, perché, come se viveste ancora nel mondo, lasciarvi imporre Precetti quali: “Non prendere, non gustare, non toccare”? Sono

tutte cose destinate a scomparire con l'uso, prescrizioni e insegnamenti di uomini, che hanno una parvenza di sapienza con la loro falsa religiosità e umiltà e mortificazione del corpo, ma in realtà non hanno alcun valore se non quello di soddisfare la carne» (Col 2,16-17.20-23).

Inutile continuare a nascondere a se stessi che, in fondo, rimane latente un problema che dalla Modernità quasi nessuno ha voluto – né oggi vuole – affrontare a viso aperto: quello della “Legge” nella vita cristiana. Un problema che terrorizza chiunque tenti di approcciarlo, soprattutto dal punto di vista *non-giuridico e non-teologico*. Proprio in quest’ambito, invece, una sana e fondata Teologia del Diritto canonico può dar prova di sé e della sua reale importanza tecnica e scientifica per la *consapevolezza* ecclesiale.

- Chi, d’altra parte, meglio del giurista dovrebbe essere in grado di tematizzare (prima) e riconoscere (poi), oltre che gestire (in seguito) che cosa sia “Legge”?
- Non di meno: chi dovrebbe saper riconoscere, motivare ed illustrare quale sia il legame della “Legge” con Dio, se non il teologo?

Proprio in quest’ottica una Teologia del Diritto canonico di natura metodologica³, permette di riconoscere che la questione non è prima di tutto giuridica ma *teologica*, e teologica in senso forte cioè “*ex parte Dei*”; e pertanto dovrà essere affrontata in modo *espressamente teologico* a partire dalla *consapevolezza* irrinunciabile che, trattandosi di *Diritto canonico* e non di *Teologia morale*⁴, il riferimento obbligato è il solo NT, poiché *solo* la Chiesa è la comunità dei discepoli di Cristo e *solo* ad essa si rivolge il Diritto canonico, a differenza della Teologia morale, che per una buona parte vale anche a prescindere dal Battesimo, com’è per il Decalogo biblico su cui si regge l’Ebraismo. In questa prospettiva, infatti, ciò di cui si tratta non è la visione della *vita umana* che deriva dall’integralità della Rivelazione biblica (pertinente la Teologia morale) ma le caratteristiche della *vita ecclesiale*, derivanti – come tali – dal Vangelo e dal contesto neo-testamentario (= il *depositum fidei*) dal quale si è “condensato” il *kerigma* cristiano⁵.

La questione, per altro, risulta di una certa novità poiché è stato solo con la revisione codiciale seguita al Concilio Vaticano II che il Diritto canonico ha smesso di voler regolamentare tutto il divino e il sacro presente nel mondo (= *Ius de rebus divinis in mundo*), e si è indirizzato a guidare la vita dei discepoli di Cristo nella Chiesa cattolica⁶ (= *Ius de Christifidelibus in Ecclesia*)⁷.

È, tuttavia, questa *inconsapevolezza* da parte della maggioranza sia dei canonisti che dei Pastori che impedisce ancor oggi di distinguere “scientificamente” gli ambiti epistemologici della Teologia morale e del Diritto canonico a causa della reiterata soggezione all’assioma suáreziano secondo cui “*omnis Lex est præceptum*”⁸, senza che la tipologia o natura di ciascuna “Legge” possa comportare alcuna reale differenza. Purtroppo anche negli ultimi decenni, nonostante il Vaticano II di per sé abbia suggerito ben altre prospettive, il tema è stato riproposto in tutta la sua ambiguità. Di qui il vero cortocircuito, non tanto concettuale quanto – invece – teologico (*sic!*) di chi non riesce ancora a distinguere una *Norma canonica* da una

Norma morale o spirituale o anche solo *rituale* o *pastorale*, semplicemente poiché tutto ricade nel grande *magma precettivo* della Legge⁹.

Spetta al canonista-teologo, non di meno, riconoscere le inadeguatezze nell'utilizzo della terminologia della "legge" e, più ancora, delle sue innumerevoli concettualizzazioni entro lo spazio concreto della vita ecclesiale: uno spazio che va dal testo biblico (nella sua doppia componente), alla Patristica, alle Teologie scolastiche, all'Ordinamento giuridico ecclesiale vigente. Uno spazio che, in realtà, quasi mai è stato considerato in modo unitario ed integrante, così da offrire prospettive davvero fondate e sostenibili alle quali riferire la Canonistica attuale.

2. IL PROBLEMA SOSTANZIALE

Volendo cogliere la differenza, prima di tutto *qualitativa*, che intercorre tra i diversi tipi di "Legge" con cui il *cristiano cattolico* ha a che fare entro i confini dell'attuale vita ecclesiale, non è rinunciabile l'approccio alle "origini" della vicenda cristiana attraverso un accesso diretto ai testi fondativi della realtà ecclesiale: i Vangeli e gli scritti apostolici del NT. La questione è sostanziale poiché non sarebbe corretto – come invece fa la maggioranza degli autori – tessere ragionamenti su questo tema utilizzando le categorie attuali – fondate su quelle tradizionali (scolastiche e non bibliche) – di fatto contaminate da troppi elementi e fattori circostanziali che in quasi duemila anni hanno abbandonato completamente l'originario *status quæstionis*¹⁰. Un ragionamento all'altezza delle consapevolezze – e conoscenze – teologiche attuali, infatti, non può prescindere dal contatto scientifico col testo biblico: dopo il Vaticano II, infatti, è questo che dev'essere interrogato per primo in sede di studio.

2.1 Legge e Vangeli

Affrontare in modo teologico il tema della "Legge" a partire dai Vangeli pone la necessità immediata di operare alcune distinzioni irrinunciabili, per quanto del tutto assenti nella Canonistica anche post-conciliare. La prima di esse riguarda l'*identificazione oggettiva* (= tecnico-dogmatica) di quando non risulta distinguibile dal punto di vista semantico, soprattutto dopo i quattro passaggi linguistici dall'Ebraico/Aramaico, al Greco, al Latino, alle lingue moderne.

Concretamente: di quale "Legge" si parla nel Vangelo? Sicuramente non una sola.

- a) In prima istanza i Vangeli conoscono, in via indiretta e senza rinvii testuali, la Legge imperiale romana: quella a cui si riferisce Gesù in materia tributaria (date a Cesare di Cesare – *Mt* 22,21; *Lc* 20,25); quella stessa che regge la condanna di Gesù presso Pilato (cfr. *Gv* 18,28-31). Evidentemente questa Legge non riguarda in nessun modo la questione teologica e canonistica, almeno nella presente chiave epistemologica¹¹.
- b) Altre due Leggi sono presenti nei Vangeli, questa volta con portata teologica: la *Tôrâ* ed i Precetti tradizionali¹² che, per quanto attestati formalmente solo dal II sec. d.C. nella loro

ripartizione di 365 comandi e 283 divieti, risalgono tuttavia, quanto a mentalità, a tempi più remoti¹³, potendoli senz'altro riconoscere alle base delle dispute tra Gesù e i Farisei in tema di "liceità" di condotte¹⁴ (generalmente il sabato¹⁵) e – di specifico interesse per le presenti riflessioni – in tema di "purezza rituale".

Delle 32 ricorrenze di "nomos" nei Vangeli¹⁶:

- 9 si riferiscono all'intero corpo delle Scritture ebraiche:

-- 7 sono costituite dall'endiadi "Legge e profeti" (*Mt 5,17; Mt 7,12; Mt 11,13; Mt 22,40; Lc 16,16; Lc 24,44; Gv 1,45*),

-- 2 (*Gv 10,34 e Gv 15,25*) usano "nomos" per indicare, addirittura, il solo Libro dei Salmi: *Sal 82,6 e 34,19; 68,5*;

- 5 (*Lc 2,22; Lc 2,23; Lc 2,24; Lc 2,27; Lc 2,39*) riguardano i c.d. Vangeli dell'infanzia di Gesù e, segnatamente, la sua presentazione al Tempio, indicando le prescrizioni di (cfr. *Lv 12,3*);

- le rimanenti 16 ricorrenze, collocate in 14 passi (due coppie appartengono allo stesso versetto; *Gv 7,19; Gv 19,7*), appartengono:

-- 2 a Luca: (*Lc 10,26; Lc 16,17*) entrambe parallele a Matteo: *Mt 5,18 = Lc 16,17; Mt 22,36 = Lc 10,26*;

-- 4 a Matteo: *Mt 5,18; Mt 12,5* (cfr. *Nm 28,9ss*); *Mt 22,36* (cfr. *Dt 6,5*); *Mt 23,23*;

-- 10 a Giovanni: *Gv 1,17; Gv 7,19; Gv 7,23* (cfr. *Lv 12,3*); *Gv 7,49; Gv 7,51* (cfr. *Dt 1,16; 17,2-5*); *Gv 8,5* (cfr. *Dt 22,23ss*); *Gv 8,17* (cfr. *Dt 9,15; 17,6*); *Gv 12,34; Gv 18,31; Gv 19,7* (=> *Lv 24,16*);

- il termine è assente nel Vangelo secondo Marco.

Il quadro generale che ne deriva è di tutto interesse poiché l'unico riferimento teologicamente significativo dei Vangeli alla "Legge" risulta quello di *Mt 5,18* (col quasi-parallelo di *Lc 16,17*), laddove Gesù sembra dichiarare in modo formale ed autorevole il perdurare dell'efficacia della Legge: «In verità io vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà un solo iota o un solo trattino della Legge, senza che tutto sia avvenuto»; Luca, per parte propria, riporta un'espressione più ridotta: «È più facile che passino il cielo e la terra, anziché cada un solo trattino della Legge».

Occorre osservare innanzitutto come i destinatari dei due Vangeli siano radicalmente diversi: una comunità giudaico-cristiana palestinese per Matteo, una comunità ellenistica extra-palestinese per Luca¹⁷; un elemento che conferisce significati ed importanza differenti in relazione a ciò che risulta essere di maggior pertinenza spirituale e teologica nei due testi evangelici. Con evidenza la "Legge" ed il rapporto con essa avevano rilevanze diverse per giudeo-cristiani e per pagano-cristiani. Ciò porta a ridimensionare la portata ed il valore apparentemente "assoluto" del "logion" lucano.

Non di meno anche le due affermazioni sono diverse quanto a contenuto specifico: per Luca al centro sta la "durata" temporale delle "parole" della Legge, pertanto, la sua integrità¹⁸; una "Legge" in realtà ben poco definibile nella propria identità e consistenza specifiche e facilmente intendibile come l'intero AT, cui ci si era riferiti immediatamente prima (cfr. *Lc*

16,16). La formulazione letteraria, poi, del passo è chiaramente retorica: un'iperbole, con probabile funzione difensiva.

Il passo di Matteo, per contro, appartiene ad un contesto più definito e coerente e costituisce una dichiarazione di efficacia della "Legge" non tanto nelle sue parole ma nei suoi contenuti: come lascia intravedere il "*panta*" alla fine del v. 18: *finché tutte le cose avvengano*. Nessuna retorica, ma l'affermazione di un fatto futuro... quasi una promessa¹⁹. Il centro di Matteo, tuttavia, non si colloca sulla "durata" (= il passare di cielo e terra) della Legge ma sul suo "realizzarsi" (= *genetai* = avvenire)²⁰: l'efficacia, appunto, in una prospettiva chiaramente profetica e messianica²¹, quella stessa che Luca, a modo proprio, espliciterà sia nel racconto dell'inizio del ministero a Nazareth alla luce delle parole «Oggi si è compiuta questa Scrittura che voi avete ascoltato» (cfr. *Lc* 4,21; *peplerotai*), sia nel racconto dei discepoli di Emmaus (cfr. *Lc* 24,44) dove Gesù stesso illustra proprio l'essersi compiuto (= *plerothernai*) in lui quanto scritto da Mosè, dai profeti e dai Salmi, come da lui stesso affermato proprio in *Mt* 5,17: «Non crediate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto ad abolire, ma a dare pieno compimento (= *pleromai*)».

Si aggiunga che il ridotto valore teologico del passo lucano, e la conseguente incomparabilità teologica dei due passi quasi-paralleli, risulta anche dal versetto che lo precede: «La Legge e i Profeti fino a Giovanni», in cui appare con chiarezza il *terminus ad quem* della loro referenzialità teologica.

Nulla, quindi, che giustifichi a livello evangelico alcuna presunta *continuità normativa* – né tanto meno "rinnovato valore giuridico" – dell'apparato normativo veterotestamentario²². Per *Mt* 5,18, poi, l'uso di "*genetai*" non pare compatibile con alcuna visione precettistica o normativa o comportamentale della Legge: non si tratta, infatti, di "osservanza" ma di "evento".

2.2 La *Tôrâ*²³

Il riferimento evangelico (e teologico) al *nomos* veterotestamentario impone qualche precisazione a riguardo della *Tôrâ*, prendendo atto che la sua identificazione col concetto di *nomos-lex* non è sostenibile in quanto il significato maggiormente appropriato di tale termine risponde a quello di "*didake*" e non di "*præceptum*".

Che la *Tôrâ* dall'originaria "istruzione/disciplina" sia divenuta, già per il Giudaismo farisaico inter-testamentario, "Norma" e "Legge" è un fatto di tutta evidenza che lo stesso Gesù criticò con chiarezza quando nel proprio insegnamento contrappose (più volte) il "comandamento di Dio" alle "tradizioni degli uomini", contestando apertamente – e delegittimando anche – la "legalizzazione" e "precettizzazione" dell'opera e volontà divina (cfr. *Mc* 7, 8-9).

«La traduzione di *Tôrâ* con "legge" spesso è troppo ristretta. Sovente *Tôrâ* indica una dottrina in generale, un'istruzione e perfino una rivelazione divina»²⁴.

Proprio in questa linea originaria va rimarcata l'evoluzione del termine "*Tôrâ*", passato tardivamente ad indicare globalmente l'intero Pentateuco (= la "Legge" spesso invocata dagli avversari di Gesù) che, infatti, è prima di tutto narrazione/rivelazione: *narrazione* delle origini del mondo e del popolo d'Israele... *narrazione* identitaria – e quindi "costituzionale" – affinché

ogni israelita sappia “chi è”, “perché” è tale e “come” rimanere tale. Una *identità* che diventa *normativa* in quanto – ontologicamente – costituiva della realtà stessa come voluta e posta in essere da Dio²⁵.

Gli stessi “Dieci Comandamenti” della Tradizione biblica, in Ebraico, non risultano essere “Precetti” ma “parole” (= “*debārîm*”) poiché si tratta di “insegnamenti”, senza che sia necessario caricarli di alcun valore intrinsecamente giuridico... Tanto più che l’idea biblica di *Tôrâ* non aveva in nulla le caratteristiche dell’*imposizione* autoritaria/volontaristica dello “*iussum*” frutto di *imperium*²⁶, poiché la sua *præstantia/virtus* le derivava, invece, dall’origine divina in quanto tale²⁷.

Il termine “*Tôrâ*” (= istruzione/disciplina), fuori dall’ambiente socio-culturale alessandrino della traduzione dei LXX, avrebbe potuto diventare “*didachê*”²⁸, termine di grande impatto nella letteratura cristiana dei primissimi secoli²⁹, non assimilabile affatto alla semplice “*paideia*”. La prospettiva che ne sarebbe derivata, soprattutto attraverso le varie Scolastiche, sarebbe stata radicalmente diversa, tutelando maggiormente sia la Teologia che la Morale che il Diritto canonico... cosa che – oggi – spetta a noi iniziare a realizzare.

2.3 I Precetti tradizionali

Va pure considerata la necessità di tener conto che il tema della Legge (= *nomos*) nei Vangeli non può essere correttamente affrontato ignorando il rapporto, spesso oppositivo, tra la *Tôrâ* (a cui Gesù si rifà in modi o assolutamente generici oppure espressamente fondativi a seconda dei casi – v. *supra*) ed i “*Mizvoth*” a cui si rifanno spesso i suoi oppositori con pari pretese (cfr. *Mt* 22,36; *Mc* 7,8-9; *Gv* 9,16).

È in quest’ambito che devono essere presi in considerazione i “613 Precetti tradizionali”³⁰ che presiedevano, almeno di fatto, alla vita religiosa giudaica del tempo di Gesù: Precetti che davano pienezza alla *Tôrâ* poiché ne esplicitavano i singoli contenuti positivi e negativi, ponendo rimedio di fatto alla troppa genericità dei riferimenti che, soprattutto in epoca intertestamentaria, nel *melting pot* di razze e culture presenti nella Palestina dell’epoca³¹, rischiavano la totale inefficacia, non meno che nella galassia delle comunità giudaiche della Diaspora post-esilica³².

Prima di tutto va preso atto a riguardo dei Precetti che, per quanto non sia discutibile il loro numero: 613, la dottrina è però stata divisa nella loro precisa elencazione e classificazione³³; non di meno: la loro stessa fondazione è avvenuta in maggior parte per via interpretativa³⁴. Due fattori che tolgono consistenza all’intero strumento normativo³⁵. Tanto più considerando,

«il concetto di “precetto” non ha un suo significato unitario; non solo, ma esso sfugge anche ad ogni criterio di classificazione giuridica, a cui ci si è abituati nel mondo occidentale; ossia invano si cercherebbe di far corrispondere ad ogni Precetto una Legge, o un titolo o un capitolo di Legge, quali sono usati nella terminologia giuridica moderna»³⁶.

Ulteriormente va ampliata la sostanziale “relatività” dell’intero paradigma normativo giudaico: i Precetti vennero derivati dalla *Tôrâ* per poterla osservare con maggiore precisione e

puntualità, poiché era evidente che il Pentateuco come tale – data soprattutto la sua preponderante componente narrativa – non era, né poteva essere, espressamente “normativo”³⁷. Ciò rendeva ancora più forte l’esigenza di concretezza ed operatività interessata sostanzialmente all’azione prima che alla sua motivazione ma, soprattutto, alla quale non interessa molto il “perché sì” o “perché no”: l’importante è obbedire (= *ascolta Israele*). In tal modo, nonostante si considerasse «come unica fonte legittima per l’imposizione di doveri o di divieti la *Tôrâ*», «siccome uno dei suoi Precetti è quello di dare ascolto agli insegnamenti dei Maestri, l’obbedienza ad ognuno di questi costituisce di fatto obbedienza ad un Precetto della *Tôrâ*, e quello stesso Precetto à la fonte della loro autorità»³⁸.

È questo lo sfondo sostanziale della tematica delineata nei Vangeli attraverso le categorie di “lecito/illecito” e “non permesso”, ripetutamente contestate alle condotte di Gesù e dei suoi discepoli: *sabato*³⁹ e *purità rituale*⁴⁰ sono i due fuochi di quest’ellisse problematico che costituì la base di maggior rilievo per la sua uccisione, insieme alla bestemmia (cfr. *Gv* 10,33). La discontinuità a questo livello tra il nuovo Popolo di Dio istruito (= *didaké*) col discorso della montagna di *Mt* 5-6 e l’antico Popolo istruito col (*deuterios*) *nomos* è palesemente totale; una discontinuità continuamente rafforzata da Gesù stesso con tutti i richiami alla dimensione morale e spirituale delle cose: dalle contrapposizioni del Discorso della montagna (avete inteso che fu detto... ma io vi dico) alle affermazioni sul “sabato per l’uomo” e non viceversa (cfr. *Mc* 2,27).

3. ELEMENTI DI SOLUZIONE

3.1 Profilo teologico

3.1.1 Il “nuovo”

Una volta messe in luce e puntualizzate – seppure molto sommariamente – le maggiori referenze evangeliche in tema di assunzione o interruzione della *traditio Legum* tra l’Antico ed il Nuovo Testamento, si pone la necessità di riconoscere all’interno dell’approccio cristiano alla sacra Scrittura quale sia la chiave di volta dell’intera tematica.

In questa prospettiva dogmatica generale, bisogna riconoscere che alla base del Cristianesimo si colloca una categoria espressamente “teologica”, d’incontestabile origine “cristologica”, del tutto imprescindibile: la categoria del “nuovo”. Il *nuovo comandamento*, la *nuova Alleanza*, il *nuovo Testamento*... il vino nuovo, gli otri nuovi, l’abito nuovo, e così via.

Si tratta di una categoria strategica: una categoria che, da una parte, permette la *continuità* e l’*unicità* dell’opera di Dio ma che, dall’altra, esigere la *dis-continuità* dell’opera umana. Il sostantivo (= Alleanza, Comandamento, Popolo, Legge, sacrificio, agnello...) *rimane*, mentre *cambia* – in modo oppositorio – l’aggettivo: “nuovo”! Con Cristo tutto diventa *nuovo*: un nuovo che spacca (cfr. *Mc* 2,22; *Lc* 5,37) e che strappa (cfr. *Mc* 2,21; *Lc* 5,36), un nuovo che giudica (cfr. *Gv* 3,19), un nuovo che non potrà essere superato (cfr. ___???)

- Una prima prospettiva, più conciliante pur nella sua innovatività, è offerta dal *comandamento* (= *entolé*, non *nomos*), che san Giovanni presenta come “nuovo” ma anche “antico” (1Gv 2,7). Il comandamento è lo stesso: “ama”, la modalità, però, e il fondamento sono del tutto innovativi. Non più “amerai il prossimo tuo come te stesso” (Lv 18,18), ma: «Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13,34); «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la sua vita per i propri amici» (Gv 15,13); «Noi amiamo perché egli ci ha amati per primo» (1Gv 4,19); «chi rimane nell’amore rimane in Dio e Dio rimane in lui» (1Gv 4,16b).

- Una seconda prospettiva, molto più completa e radicale è quella dell’*economia di salvezza* illustrata – non a caso– dalla Lettera agli Ebrei, che usa 9 volte “nuovo/a” (di cui quattro volte “Alleanza nuova”: Eb 8,8; 8,13; 9,15; 12,24). Lo scritto, a lungo problematico nella recezione ecclesiale proprio per la sua “radicalità” soprattutto anti-culturale⁴¹, è chiarissimo in merito: ciò che Israele ha vissuto e sperimentato è stato solo una “figura”, un’ombra, rispetto alla “realtà vera” che si è realizzata in modo definitivo nella “pienezza dei tempi”, relegando a “passato”, “vecchio”, “antico”, comunque *superato* e non più efficace, quanto vissuto prima della venuta di Cristo. Due realtà in particolare: la Legge e il Tempio, intimamente legate attraverso il sacerdozio, depositario dell’una e gestore dell’altro (cfr. Eb 7,12). La questione è strettamente teologica e fa perno su di una *continuità* di natura “simbolica” affiancata da una *discontinuità* pienamente “reale”.

Proprio sul tema della Legge Eb 10,1 è perentorio e non lascia spazio a “teologizzazioni” di alcun genere:

«La Legge infatti, poiché possiede soltanto un’ombra dei beni futuri e non la realtà stessa delle cose, non ha mai il potere di condurre alla perfezione per mezzo di sacrifici – sempre uguali, che si continuano a offrire di anno in anno – coloro che si accostano a Dio».

Di poca utilità sarebbe, a questo punto del percorso, l’esame di tutta la dottrina paolina sulla Legge, mentre qualche ulteriore accenno merita la questione, “portante” dal punto di vista teologico sebbene costantemente ignorata, della “purezza rituale”, dalla quale sono scaturite queste riflessioni.

3.1.2 Il “puro”

Si potrebbe affermare in modo categorico che la “purezza rituale” è stata la *prima, vera e grande* vittima dell’annuncio evangelico, a partire da Gesù stesso! Spazzata via da una concezione completamente nuova di ciò che conta per Dio e davanti a lui: il cuore!

«Ascoltatemi tutti e comprendete bene! Non c’è nulla fuori dell’uomo che, entrando in lui, possa renderlo impuro. Ma sono le cose che escono dall’uomo a renderlo impuro. [...] Ciò che esce dall’uomo è quello che rende impuro l’uomo. Dal di dentro infatti, cioè dal cuore degli uomini, escono i propositi di male: impurità, furti, omicidi, adulteri, avidità,

malvagità, inganno, dissolutezza, invidia, calunnia, superbia, stoltezza. Tutte queste cose cattive vengono fuori dall'interno e rendono impuro l'uomo» (Mc 7, 14-15. 20-23)

Il tema risultò cruciale per la Chiesa delle origini, come racconta Luca in relazione al Battesimo del Centurione Cornelio per mano di Pietro (cfr. At 10, 9-16 e 11,7-9): un Battesimo prontamente rimproverato a Pietro da parte della comunità gerosolimitana (cfr. At 11,2) ma al quale egli stesso si era ritrovato in qualche modo forzato, come racconta con l'episodio della tovaglia calata dal cielo, e scandito dal dialogo: «Pietro, uccidi e mangia!». «Non sia mai, Signore, perché io non ho mai mangiato nulla di profano o di impuro». «Ciò che Dio ha purificato, tu non chiamarlo profano».

Fu la stessa questione che, indirettamente, generò il problema della circoncisione dei pagani che aderivano alla fede in Cristo: i circoncisi, infatti, non potevano sedere a mensa coi non-circoncisi (anzi: neppure entrare in casa), così come fu rimproverato a Pietro: «Sei entrato in casa di uomini non circoncisi e hai mangiato insieme con loro!» (At 11,3). La decisione del c.d. Concilio di Gerusalemme (cfr. At 15) tolse di mezzo la circoncisione, eliminando alla radice il problema della purità rituale attraverso il riferimento alla morte redentrice di Cristo⁴².

Il già citato passo paolino di Col 2,16-23 sui continui rischi di ricadere entro i parametri della purezza rituale a causa della loro parvenza di religiosità (“falsa”, secondo Paolo), completa il quadro di questa sorta di strabismo che in vario modo ha continuato lungo i secoli a colpire la vita ecclesiale.

3.2 Profilo canonistico

3.2.1 La situazione attuale

Sebbene le conseguenze espressamente giuridiche dell'itinerario sin qui percorso intorno alla continuità o no della Legge veterotestamentaria non appaiano immediatamente operative soprattutto in termini “applicativi”, allo stesso tempo non si può ignorare come molti degli elementi entrati in considerazione si manifestino critici nei confronti di un certo numero di “assiomi” che ancora egemonizzano la Canonistica attuale, primo tra tutti il fondamento “divino” del Diritto canonico, inteso come “Legge”.

La questione non riguarda tanto il c.d. Diritto divino, ma l'origine stessa delle Norme canoniche; il Diritto divino, infatti, in quanto istanza di *indisponibilità* contenutistica non si pone – di per sé – come “fondamento” ma come “argine” per la vita ecclesiale... e così, d'altra parte, sorse alle proprie origini nel tentativo di limitare la *hybris* di una “*plenitudo potestatis*” pontificia troppo spesso intesa in prospettiva metafisica, al punto da affermare – quasi con pretesa di *professio fidei*⁴³ – che “*Papa potest mutare quadrata rotundis, facere de albo nigrum*”, ecc. come insegnava, p.es., l'Ostiense⁴⁴.

La questione del “fondamento”, infatti, continua a costituire una vera zavorra per la Canonistica post-conciliare ancora convintamente dedita alla necessità di ancorare saldamente il Diritto canonico nella Rivelazione biblica per poterne “attribuire”, pur in gradazioni diverse, l'origine,

il fondamento, la giustificazione, a Dio stesso: ciò che T. Jiménez Urresti chiamò “teologizzazione del Diritto” o “teologismo”⁴⁵.

In tali prospettive s’è innescata e propugnata la necessità “dogmatica” di rintracciare – e riannodare – un “filo rosso” di natura *precettiva* che corra ininterrottamente da *Gen 2,16* ad oggi, travasando “autorità” (o “potestà” o “comando”) da un’epoca all’altra, da un Istituto giuridico all’altro, da un’Istituzione canonica all’altra, affinché la catena di trasmissione del comando non abbia alcuna soluzione di continuità ontologica dal Dio creatore fino a noi, in ossequio al principio positivistico/autoritario “*keine Imperativ ohne Imperator*”⁴⁶ espresso da H. Kelsen in ambito civile a metà Novecento ma già preconizzato da F. Suárez⁴⁷ ed incorporato nella “visione” ecclesiastica controriformista ed antimodernista dal XVI al XX sec.

3.2.2 La prospettiva necessaria

Le cose cambierebbero radicalmente se – al contrario – si accettasse che il rapporto tra Teologia e Diritto canonico deve giocarsi a livello di *identità* anziché di *fondamento*. La domanda imprescindibile a riguardo del Diritto, infatti, non concerne l’*origine* ma il *fine*, non attiene alla *partenza* ma alla *destinazione*, non s’interessa al *soggetto* ma all’*oggetto*, non riguarda la *potestà* ma l’*efficacia*.

Sono queste, infatti (= fine, destinazione, oggetto, efficacia) le coordinate che permettono di dare corpo in modo adeguato – e sufficiente – a quello che la Chiesa ha sempre inteso essenzialmente come “ordinamento”⁴⁸ (= *ordinatio*), prima – e più – che “Diritto” in senso moderno⁴⁹. Non è inutile ricordare in proposito l’antica dialettica, assolutamente intenzionale e strategica, proprio tra *canon* e *nomos*, per distinguere in modo qualitativo le due modalità dispositive generali della Chiesa e dello Stato: le divine (= *sacri Canones*) e le umane.

Tale prospettiva di fondo ha trovato, negli ultimi anni, un’efficace ed innovativa espressione nella “*Norma missionis*”: una categoria che concentra in modo sintetico ed espressivo gli elementi di principio riguardanti l’identità della Chiesa, a partire dalla sua origine nell’intendimento di Cristo stesso che l’ha voluta per continuare la missione a lui stesso affidata dal Padre: «Come il Padre ha mandato me, anche io mando voi» (*Gv 20,21*).

Norma e missione indicano, insieme, la dimensione *istitutiva* e *istituzionale* della Chiesa: il suo stesso DNA che la struttura e ne guida la crescita e lo sviluppo⁵⁰. È la dimensione della eterodeterminazione costitutiva della Chiesa, che non nasce da se stessa ma per determinazione di Gesù Cristo.

I due termini, poi, rimandano a due differenti ambiti di significato: 1) la *norma* a quello comportamentale, di cui il giuridico è espressione caratteristica; 2) la *missione* a quello teologico-pratico che trova nella Pastorale la sua espressione più compiuta.

- In questo senso: parlare di “norma” significa riferirsi a un *orientamento vincolato e vincolante* che imprime la direzione⁵¹ di un necessario sviluppo, in una prospettiva dinamica caratterizzata da una precisa intenzionalità e meta. L’uso del concetto di “norma” permette anche di conseguire due finalità di specifica natura tecnica in ambito canonistico: 1) radicare il concetto in modo chiaro all’interno dell’ambito giuridico senza lasciare spazio a derive

destrutturanti o troppo aleatorie; 2) evitare le gravi problematiche annesse all'utilizzo della formula "Diritto divino", con le sue derive – di fatto – positivistiche che ne fanno un Diritto nel senso moderno e contemporaneo del termine⁵².

Il ricorso al vocabolo "norma", per quanto generico, permette di muoversi a livelli di fruibilità giuridica maggiori di quelli che si potrebbero avere attraverso l'uso di termini propri dell'ambito speculativo, teologico in particolare o anche espressamente giuridico (come sarebbero, appunto, Legge, comando, Precetto, ecc.).

Il termine "norma", inoltre, risulta più ampio e più plastico di "Diritto", pur potendo contenerlo senza alcuna difficoltà, col vantaggio tuttavia di non staccarlo né contrapporlo ad altri elementi "stabili" e stabilizzanti del vivere sociale come p.es. quelli dogmatici in campo dottrinale: Norme dottrinali e Norme disciplinari, d'altra parte nella Chiesa sono cresciute insieme (= *sacri Canones*)⁵³.

- La missione, per parte propria, si presenta come una delle maggiori consapevolezze maturate dalla Chiesa durante il XX secolo, non tanto dal punto di vista operativo ma da quello istituzionale. La Chiesa tutta è missionaria, i battezzati tutti sono missionari: la missione non è una delle attività specialistiche messe in opera dalla Chiesa, casomai attraverso qualche "corpo speciale", come sono stati gli Ordini missionari anche ottocenteschi. *Lumem Gentium* n. 17 non ha avuto esitazioni in merito.

Lo sviluppo di questa dimensione ecclesiale, negli ultimi sessant'anni, ha trovato uno spazio di primissima grandezza anche nel Magistero pontificio: "Evangelii Nuntiandi" di Paolo VI⁵⁴, "Redemptoris Missio" di Giovanni Paolo II⁵⁵, "Evangelii Gaudium" di Francesco⁵⁶.

La missione, tuttavia, non costituisce soltanto la ragion d'essere della Chiesa: il suo *scopo*, ma anche la sua *modalità*. E proprio la *modalità della missione* ha a che fare in modo stretto e strutturale col Diritto *della Chiesa e nella Chiesa*.

CONCLUSIONE

La tematica, in parte circostanziale, affrontata in queste note ha offerto l'occasione per prendere atto di come, ancor oggi, dopo Suárez, da una parte e Kant, dall'altra – *mediatis consiliis* di Gasparri e Kelsen –, rimanga estremamente difficile entro i confini della Canonistica tematizzare adeguatamente il concetto di Legge distinguendo tra Norma e Norma; riconoscendo e separando ciò che corrisponde ad ambiti differenti della comportamentalità umana: Diritto e Morale, prima di tutto; individuando ciò che nella Chiesa riguarda la *salus animæ* (di pertinenza della Morale) e ciò che riguarda soltanto la *cura pastoralis* (di pertinenza del Diritto canonico).

È questo, però, il nucleo portante dell'attuale rapporto tra Teologia e Diritto canonico: un rapporto che deve sapersi rinnovare completamente nel *metodo* e nelle fonti e che deve saper chiedere alla Teologia del Diritto canonico di tracciare una strada davvero in grado di raggiungere questa meta, senza perdersi in questioni che, sotto il profilo epistemologico, non sono di sua pertinenza.