

TEOLOGIA DEL DIRITTO CANONICO: NOTE PER INDIVIDUARE LA NUOVA DISCIPLINA ACCADEMICA

PAOLO GHERRI

SUMARIO

I • LA NUOVA DISCIPLINA ACCADEMICA. II • PRESUPPOSTI E DOTTRINA MAGGIORITARIA. III • AUTORI ED IDEE DOMINANTI. 1. Klaus Mörsdorf. 2. Eugenio Corecco. 3. Francesco Coccopalmerio. **IV • PROPOSTE MINORITARIE.** 1. Francesco d'Agostino. 2. Dario Composta. **V • L'APPROCCIO «ANTROPOLOGICO».** 1. Gianfranco Ghirlanda. 2. Matteo Visioli. **VI • IL GRANDE EQUIVOCO. VII • L'APORIA DI CORECCO. VIII • APPROCCIO CRITICO ALLA «TEOLOGIA DEL DIRITTO».** **IX • UN'IMPOSTAZIONE «TEOLOGICA» ALTERNATIVA. X • LA NUOVA DISCIPLINA ACCADEMICA.**

In data 2 settembre 2002 la Congregazione per l'Educazione Cattolica ha emanato un Decreto¹, approvato («*contrariis quibuslibet non obstantibus*») dal romano Pontefice, con cui si rinnovava l'ordinamento degli studi nelle Facoltà di Diritto canonico².

Questa quarta riforma nell'arco di soli 85 anni³ costituisce una nuova tappa di grande importanza per la «portata» delle modifiche introdotte, non solo all'*iter* accademico canonistico che risulta allungato

1. CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA, «Decretum quo ordo studiorum in Facultatibus Iuris Canonici innovatur, Novo Codice, 2/9/2002», in AAS 95 (2003), pp. 281-285.

2. Di fatto il Decreto opera semplicemente la sostituzione dell'Art. 76 della Cost. Ap. *Sapientia Christiana* del 1979, e degli Artt. 56 e 57 degli acclusi Regolamenti.

3. (1) S. CONGREGATIO DE SEMINARIIS ET DE STUDIORUM UNIVERSITATIBUS, «Experimentis ad gradus in iure canonico assequendos, 31 ottobre 1918», in AAS 11 (1919), p. 19; (2) PIUS PP. XII, «Constitutio Apostolica de Universitatibus et Facultatibus studiorum ecclesiasticorum, Deus scientiarum dominus, 24/05/1931», in AAS 23 (1931), pp. 241-262; (3) IOANNES PAULUS PP. II, «Constitutio Apostolica de studiorum Universitatibus et Facultatibus ecclesiasticis, Sapientia Christiana, 15/04/1979», in AAS 71 (1979), pp. 469-499. (4) CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA, *Decretum. Novo Codice*.

nei tempi (cinque anni per la Licenza), ma soprattutto alla struttura degli studi canonistici a partire proprio dall'impianto generale e dalla tipologia delle materie d'insegnamento.

E' da questa riforma che *nasce ufficialmente* la Disciplina accademica denominata «Teologia del Diritto canonico» con una propria specificità ed autonomia —anche formale— rispetto alla situazione precedente. La mancanza, tuttavia, di specifiche «ufficiali» di qualunque tipo a riguardo della nuova Disciplina pone il problema della sua adeguata individuazione, ancor prima che della determinazione del suo statuto epistemologico. In queste note ci occuperemo della «prima tappa» di questo percorso: l'individuazione, storica ed attuale.

I. LA NUOVA DISCIPLINA ACCADEMICA

Nel 1979 le Norme applicative della C.A. *Sapientia Christiana* avevano previsto per la prima volta l'insegnamento nelle Facoltà giuridiche ecclesiastiche di «Elementi di sacra Teologia (specialmente di Ecclesiologia e di Teologia sacramentaria)»⁴, indicando così quali avrebbero dovuto essere i contenuti teologici da offrire ai futuri canonisti, iniziando a ricomporre, seppur timidamente, quel «divorzio» tra Canonistica e Teologia, che si era introdotto con la promulgazione del CIC pio-benedettino e delle conseguenti norme per il suo studio; il CIC 17 infatti aveva costituito, secondo eminenti studiosi, il punto di massima separazione fra Canonistica e Teologia, Diritto e Morale⁵.

Occorre anche considerare come al tempo della promulgazione di *Sapientia Christiana* quella che veniva chiamata «Teologia del Diritto

4. «Art. 55, 1º, b) *Elementa Sacræ Theologiæ (præsertim ex Ecclesiologia et Theologia sacramentaria) et Philosophiæ (præsertim ex Ethica et Iure naturali), quæ suapte natura requirantur ante studium Iuris canonici (...)*». S. CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA, «Instructio. Ordinationes ad Constitutionem Apostolicam "Sapientia Christiana" de studiorum Universitatibus et Facultatibus ecclesiasticis rite exsequendam», in AAS 71 (1979), p. 514.

5. Cfr. G. DALLA TORRE, «Pio X e il Codice di Diritto canonico», in *Archivio giuridico*, (2001), vol. CCXXI, p. 64.

(canonico)⁶»,⁷, mostrasse una evidente «giovinezza» ben testimoniata dagli stessi suoi cultori⁸.

Di questa Disciplina, per di più, è difficile trovare tracce significative nella dottrina, nella manualistica e nella letteratura di buona metà del XX sec.⁹ e la sua fondamentazione veniva fatta riposare per la maggior parte su discorsi di Papa Paolo VI richiamanti il valore —genericamente— teologico del Diritto canonico. Uno per tutti, il discorso rivolto ai partecipanti al 2° Congresso Canonistico Internazionale di Milano del 1973; in esso Paolo VI utilizzò espressamente la formula «Teologia del Diritto» ma in modo assolutamente generico: «una Teologia del Diritto», il cui compito avrebbe dovuto essere di perfezionare lo sforzo conciliare.

«Dopo il Concilio, il Diritto canonico non può non essere in relazione sempre più stretta con la Teologia e con le altre Scienze sacre, perché è anch'esso una Scienza sacra, e non è certo quella "arte pratica" che alcuni vorrebbero, il cui compito sarebbe solo quello di rivestire di formule giuridiche le conclusioni teologiche e pastorali, ad esso pertinenti. Col Concilio Vaticano II si è definitivamente chiuso il tempo in cui certi Canonisti ricusavano di considerare l'aspetto teologico delle Discipline studiate, o delle leggi da essi applicate. Oggi è impossibile compiere studi di Diritto canonico senza una seria formazione teologica. (...) Il rapporto intimo tra Diritto canonico e Teologia si pone dunque

6. La messa tra parentesi del termine «canonico» sta ad indicare l'ambiguità della formula in uso presso la maggioranza degli autori, come si vedrà proseguendo la trattazione. La formula completa «Teologia del Diritto canonico» sarà utilizzata solo in riferimento alla nuova Disciplina accademica introdotta con la riforma del 2002 e nelle accezioni ad essa concordi.

7. Di cui si iniziava a parlare solo dagli anni del Vaticano II, poiché al Concilio Vaticano I non ci si era posti problemi di questo tipo; si era chiesta, anzi, da più parti la «codificazione», che rientrava pienamente nella dottrina, allora dominante, dello *Jus Publicum Ecclesiasticum*. Cfr. C. M. REDAELLI, «L'adozione del principio della codificazione: significato ecclesiologico soprattutto in riferimento alla ricezione», in AA.VV., *Ricezione e comunione tra le Chiese. Atti del colloquio internazionale di Salamanca 8-14 aprile 1996*, Bologna 1998, 280.

8. Cfr. G. GHIRLANDA, *Teologia del Diritto*, in *Nuovo dizionario di Diritto canonico*, Milano 1993, 1054-1055; dove l'autore riconduce tutta la tematica ai soli interventi di Paolo VI sulla «natura teologica del Diritto nella Chiesa».

9. Di fatto il termine «Teologia del Diritto» non appare tra le specifiche della voce «Diritto» in *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano 1952; il termine «Théologie» non appare nel *Dictionnaire de droit canonique*, Paris 1965; il termine «Diritto» non appare in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA, *Dizionario di Teologia fondamentale*, Assisi 1990. «Teologia del Diritto» appare per la prima volta in un'opera enciclopedica nel 1977: E. CORECCO, «Teologia del Diritto canonico», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (cur.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1977.

con urgenza; la collaborazione fra canonisti e teologi deve farsi più stretta; nessun dominio della Rivelazione può rimanere ignorato, se si vuole esprimere ed approfondire nella fede il mistero della Chiesa, il cui aspetto istituzionale è stato voluto dal suo Fondatore e appartiene di essenza al suo carattere fundamentalmente sacramentale. (...)

(E' pertanto) oggi necessaria una Teologia del Diritto che assuma tutto quanto la Rivelazione Divina dice sul mistero della Chiesa. Nei vari aspetti in cui si articolano la persona e l'ordinamento nella Chiesa, è presente l'azione segreta e pur esteriormente manifesta dello Spirito: e questa azione deve costituire l'oggetto della vostra riflessione. (...)

Il lavoro compiuto dal Concilio postula una Teologia del Diritto, che non solo approfondisca, ma perfezioni lo sforzo già iniziato dal Concilio stesso»¹⁰.

A proposito dell'uso pontificio —anche ricorrente— di questa formula occorre considerare come in quegli anni si trattasse più di un fattore di «tendenza» che non di un chiaro indirizzo teoretico, tanto che C.M. Redaelli scrive in merito:

«un primo modo di pensare che ha confuso la situazione invece di chiarirla è quello che ha visto nella rivendicazione della qualificazione teologica del Diritto canonico e della Canonistica una scorciatoia per superarne la crisi. Può sembrare strano e ingenuo, ma in un momento storico caratterizzato da una profonda difficoltà del Diritto della Chiesa e della Canonistica con un sostanziale rifiuto da parte del Popolo di Dio e, di contro, da un diffuso consenso e valorizzazione ecclesiale della Teologia, poter dire che il Diritto canonico ha un fondamento teologico, ha basi teologiche ecc. e che la Canonistica è —magari *sui generis*— una Scienza teologica, era come affermare che Diritto e Canonistica sono qualcosa che valgono nella Chiesa.

Il semplicismo dell'argomentazione può far sorridere: eppure almeno parte del dibattito sulla teologicità del Diritto canonico è stata condizionata, più o meno implicitamente, da questa impostazione o, se si vuole, da questo desiderio di riabilitare il Diritto, la Canonistica e (...) i canonisti, dando a tutto e a tutti una generica, ma ambita, qualificazione teologica.

10. PAULUS PP. VI, «Allocutio. Ad participes Congressus internationalis Iuris Canonici penes Universitatem Catholicam a S. Corde Mediolani habiti», in *Communicationes V* (1973), pp. 124; 130-131.

Evidentemente una tale impostazione non porta lontano: non spiega, al di là del termine, in che cosa consista la teologicità della Canonistica; non porta a dare un'autentica e convincente fondazione al Diritto ecclesiale; non inserisce in maniera seria ed efficace la Canonistica nel quadro delle Scienze teologiche»¹¹.

Di fatto l'introduzione nel 1979 degli «Elementi di Sacra Teologia e Filosofia» tra le Discipline —obbligatorie— complementari a quelle «codiciali» non costituiva altro che un'applicazione delle direttive conciliari di OT 16¹², integrando gli indirizzi esegetici e storici di base della Canonistica con quelli, soprattutto ecclesiologici, espressi dal Vaticano II principalmente nella Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium*.

A conferma dello stato di confusione che regnava sul tema sta anche il fatto che la disposizione di *Sapientia Christiana* fu osservata solo formalmente dai destinatari: molte Facoltà canonistiche infatti si contentarono semplicemente dell'inserimento tra le materie accademiche di un non meglio determinato corso di «*Philosophia et Theologia juris*» di sostanziale natura filosofica¹³, senza dar corso al vero contenuto (innovativo) della riforma che, d'altra parte, non era stato indicato in modo inequivocabile.

Lunga era già stata negli anni '60 e '70 la discussione circa le componenti teologiche e giuridiche del Diritto canonico, fino alla pretesa «nascita» della «Teologia del Diritto (canonico)» come nuova Disciplina canonistica cui molti, incoraggiati anche dagli interventi pontifici, iniziavano a far concreto riferimento ed affidamento anche sull'onda dottrinale della c.d. Scuola di Monaco (K. Mörsdorf, W. Aymans, A. M. Rouco Varela, E. Corecco *et alii*) oppure in modo del tutto autonomo, come il salesiano D. Composta che si spinse a teorizzare e caldeggiare addirittura la creazione di una «Teologia del Diritto divino positivo»¹⁴.

11. C. M. REDAELLI «La canonistica nel contesto delle Scienze teologiche», in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 10 (1997), p. 31.

12. «*In Iure canonico exponendo et in Historia ecclesiastica tradenda respiciatur ad Mysterium Ecclesiae, secundum Constitutionem dogmaticam "De Ecclesia" ab hac S. Synodo promulgatam*». CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, «*Decretum de Institutione sacerdotali. Optatum Totius*», in AAS 58 (1966), p. 724.

13. Alla Pontificia Università Lateranense tale corso si è tenuto per anni avendo come testi le opere: F. D'AGOSTINO, *Il Diritto come problema teologico*, Torino 1996; F. D'AGOSTINO, *Filosofia del Diritto*, Torino 1996.

14. Cfr. D. COMPOSTA, *La Chiesa visibile. Lezioni di Teologia del Diritto*, Roma 1976, p. 10.

La «nuova Disciplina» tuttavia, del tutto ignorata nelle disposizioni sia papali che della Congregazione per l'Educazione cattolica, non riuscì in occasione della C.A. *Sapientia Christiana* a diventare «accademica» e rimase di fatto esclusa dal nuovo ordinamento degli studi canonistici, e dalla stessa Scienza canonistica.

Né la suddetta introduzione degli «*Elementa Theologiæ et Philosophiæ*» nelle Facoltà canonistiche comportò l'adozione della prospettiva dottrinale monacense che voleva la «Teologia del Diritto» quale necessaria «fondazione epistemologica» del Diritto canonico e base indiscussa di qualunque attività canonistica anche a livello metodologico, e non un semplice richiamo ecclesiologico-sacramentale.

Partendo da queste «premesse», il fatto che la Riforma del settembre 2002 abbia introdotto all'interno del Secondo Ciclo di studi per la Licenza in Diritto canonico una Disciplina accademica denominata «Teologia del Diritto canonico» (senza ulteriori specifiche) apre il problema della sua definizione.

Uno sguardo minimamente attento alle nuove prescrizioni rivela il ruolo *non-contenutistico* —questa volta— della nuova Disciplina accademica, che si trova preceduta da una lunga lista di vere e proprie «Teologie» di ben altra portata e significatività quanto a «contenuti»; l'affiancamento poi ad una «Filosofia del Diritto», anch'essa preceduta da corsi di specifico «contenuto» filosofico, contribuisce ancor maggiormente a suggerire di queste due materie un profilo di semplice «mediazione» tra le Discipline fondamentali «pure» (Teologie e Filosofie) ed il cuore dell'ambito canonistico, tecnico-giuridico.

La scelta posta alla base della riforma del 2002 appare evidente: prima di iniziare gli studi canonistici occorre conoscere la Teologia vera e propria, come insegnava Paolo VI, poiché ciò che caratterizza come *proprium* il Diritto canonico *ab imis fundamentis* non è la Teologia «interna» allo stesso Diritto canonico ma quella che lo precede, confermando il principio che la specializzazione in Diritto canonico presuppone una vera —per quanto generale— formazione teologica¹⁵.

15. Cfr. G. GHIRLANDA, «La riforma degli studi nelle facoltà di Diritto canonico», in *Seminarium* (2003) n. 1/2, p. 200.

Di fatto il nuovo Art. 76a dell'aggiornata C.A. *Sapientia Christiana* introduce materie esclusivamente teologiche¹⁶ per una durata di due anni, facendone l'ossatura di tutto il Primo Ciclo, restituendo in tal modo alla Licenza ed al Dottorato la specifica, ed assodata, natura di *specializzazioni* rispetto alla formazione teologica già conseguita, come già per le altre Scienze sacre, secondo lo schema: Baccalaureato in Filosofia, Baccalaureato in S. Teologia, Licenza, Dottorato, come organicamente previsto dagli Artt. 47, 72, 81 della C.A. *Sapientia Christiana*¹⁷.

II. PRESUPPOSTI E DOTTRINA MAGGIORITARIA

Mentre in ambito cattolico il Diritto —in ciascuna delle sue forme— non aveva mai rappresentato un problema (come testimonia chiaramente l'esperienza millenaria dello *jus commune* e dell'*utrumque jus*), ben diversa era stata la situazione nel mondo della Riforma; per i Protestanti, infatti, Teologia e Diritto, epigoni di grazia e legge, non possono coesistere all'interno di uno stesso «sistema» unitario: è il presupposto «dogmatico» della dottrina cosmica luterana dei due regni dalla quale deriva la profonda distinzione tra «Diritto naturale spirituale» e «Diritto naturale secolare» senza più alcuna *participatio legis æternæ* nella ragione umana: la legge naturale spirituale è solo una volontà giuridica di Dio che comanda e giudica alla fine del mondo e, pertanto, fuori della storia. Per Lutero

«se l'uomo non può più raggiungere Dio con la ragione ma solo nella fede, Dio può invece raggiungere l'uomo con la sua volontà e la sua legge; essa però diventa vincolante solo con l'adesione interiore dell'uomo. Il Diritto naturale secolare prodotto dalla ragione è segnato totalmente, anche se voluto da Dio, dalla logica umana e dalla giustizia dell'uomo; la giustizia del decalogo, della *lex Moysis* non appartiene più per Lutero al Diritto divino naturale, essendo solo un'immagine antropomorfa e torbida della giustizia di Dio. (...)

16. Introduzione alla S. Scrittura, Teologia fondamentale: Rivelazione divina, sua trasmissione e credibilità, Teologia trinitaria, Cristologia, Trattato sulla Grazia, Ecclesiologia (in modo speciale), Teologia sacramentale: generale e speciale, Teologia morale: fondamentale e speciale.

17. «Art. 47.1. I gradi accademici, che si conferiscono in una Facoltà ecclesiastica, sono: il Baccalaureato, la Licenza, il Dottorato. A questi gradi possono essere aggiunte peculiari quantificazioni, secondo la diversità delle Facoltà e l'ordinamento degli studi nelle singole Facoltà».

Poiché il Diritto della Chiesa visibile regola solo i rapporti tra Chiesa e individui e degli individui tra di loro, esso si situa sullo stesso piano del Diritto statale»¹⁸.

In quest'ottica dualistica e contrappositoria il Diritto come tale (non solo quello canonico) assume un'irrinunciabile portata in ambito teologico divenendo un polo primario d'interesse per la stessa Teologia dogmatica: di fatto l'impossibilità concreta di sciogliere la tensione insanabile tra le due realtà porta necessariamente a voler-dover guardare una alla luce dell'altra evitando in tal modo di cercare la necessaria «sintesi» tra i due «poli» concettuali. La collocazione sovraordinata della Teologia rispetto al Diritto (come già della grazia sulla legge e della fede sulla ragione) genera così all'interno della Teologia protestante una vera e propria «Teologia del Diritto» che non ha nessuna ragion d'essere in una prospettiva cattolica (non dualista) né legami specifici con le Discipline giuridiche¹⁹, mentre

«una Teologia cattolica del Diritto che abbia un proprio statuto non solo non esiste praticamente nei fatti, ma la sua legittimità è contestata per principio (...) il Diritto appartiene alla natura umana; esso rileva pertanto nella Filosofia e non nella Teologia»²⁰.

Dal punto di vista del «metodo» il fenomeno è conosciuto: quando non si è capaci di gestire la necessaria tensione tra due polarità troppo caratterizzate si finisce per ritenere accettabile la creazione di nuove «formule verbali» che —nominalisticamente— tengano uniti i termini della polarità in un «*unum*» fittizio e spesso arbitrario che tuttavia, proprio perché «*unum*», riesce a dissimulare —almeno parzialmente— il problema.

Di fatto per la Teologia protestante il tema giuridico finisce per coincidere con quello «politico»: il rapporto Chiesa-mondo; in tal modo la «Teologia del Diritto»

«tocca profondamente la vita cristiana. Essa contiene —e ciò nel modo teologicamente più radicale— una questione di nuovo dibattuta appas-

18. E. CORECCO, *Teologia*, pp. 1726-1727.

19. «La Teologia del Diritto —intesa nel senso, divenuto tecnico nella Teologia protestante, di riflessione sul fondamento teologico del Diritto— è una Disciplina che non ha alcuna corrispondenza nella Teologia cattolica». J. HOFFMANN, «Droit canonique et Théologie du Droit», in *Revue de Droit Canonique* XX (1970), p. 289.

20. W. STEINMÜLLER, *Evangelische Rechtstheologie*, Köln-Graz 1968, p. 7.

sionatamente nell'opinione cristiana: quella del "come" dei rapporti tra Chiesa e mondo politico, tra Chiesa e Stato, ed anche quella, più concreta e concernente in modo personale ogni cristiano, dell'agire "cristiano" autentico nell'ambito del sociale e politico»²¹,

ciò che, con maggior correttezza e proprietà, J.B. Metz chiamò, appunto, «Teologia politica»²².

All'interno dell'ormai secolare tradizione protestante di approccio teologico al Diritto (Thomasius, Troeltsch, Naumann, Schüller, Heckel, Wolf, Liermann, Dombois, Wehrhan), K. Barth è certamente l'autore più significativo, soprattutto sotto il profilo metodologico.

E' lui che giunse ad accantonare in modo deciso

«questi primi tentativi, del resto falliti, di giustificare teologicamente il Diritto canonico, per riproporre ancora una volta come problema centrale non quello della Teologia del Diritto canonico ma quella del Diritto secolare. (...)

Barth, che si pone in diretta polemica con lo storicismo e il positivismo giuridico, ha come orizzonte quello della Teologia dialettica, dove il problema centrale è quello di stabilire la natura del rapporto Dio-uomo a partire non dalla *Theologia naturalis*, ma dalla constatazione che Dio è Dio in quanto pone l'uomo di fronte ai propri limiti. Per cogliere questa alterità di Dio l'Ontologia razionale e il Diritto naturale non servono: solo la Rivelazione può formulare affermazioni vincolanti. (...) La giustificazione avviene attraverso Cristo che oltre ad essere il fondamento ontologico è anche il principio gnoseologico di tutta la realtà creata. Nel solco della tradizione più calvinista che luterana Barth abbandona perciò la dottrina dei due regni e delle due Chiese per sostituirla con la visione di un solo ed unico regno di Dio al cui centro sta Cristo e attorno al quale è situata in circoli concentrici tutta la realtà; all'interno la Chiesa e all'esterno lo Stato. Perciò non esiste più differenza assoluta tra Chiesa e Stato, né il loro rapporto può essere concepito, nel segno della tradizione cattolica, come se la Chiesa fosse fondata sul Diritto divino e lo Stato su quello naturale. All'*analogia entis* Barth sostituisce di conseguenza l'*analogia fidei*. Ciò significa che tutta la realtà —non solo

21. A. M. ROUCO VARELA, «Wat ist "katholische" Rechtstheologie?», in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 135 (1966), p. 531.

22. Cfr. J. B. METZ, *Sulla Teologia del mondo*, Brescia 1969; J. B. METZ, *La fede nella storia e nella civiltà*, Brescia 1978.

la Chiesa, ma anche lo Stato e il Diritto in quanto regolano i rapporti intersoggettivi degli uomini— può essere capita solo all'interno del rapporto di giustificazione stabilito da Dio con l'uomo. Quest'unica realtà può essere conosciuta solo con la fede e non con la Filosofia. Nessuna Metafisica umana —quella di Platone come quella di Aristotele o di Hegel— è capace di dire cosa sia lo Stato. (...) Comunque, come ogni forma di Diritto, anche quello canonico è irrimediabilmente umano poiché vale solo per il tempo che separa la Chiesa dall'escatologia. Senza affrontare direttamente il problema di sapere se il Diritto canonico, dal profilo formale, sia una realtà sostanzialmente diversa da quello statale, Barth afferma che è un Diritto *sui generis*, essendo essenzialmente un Diritto liturgico, soggetto all'indicazione biblica valido solo come "servizio" alla *communio sanctorum* e come profezia rispetto a quello statale»²³.

Originando di fatto da tali presupposti largamente diffusi a metà del XX sec. in Germania ed accolti in parte anche dalla c.d. *Nouvelle Théologie* cattolica o da teologi cattolici di grido come H.U. von Balthasar, la Scuola di Monaco ritenne necessario proporre una comprensione del Diritto canonico a partire non dai tratti socio-antropologici da cui si era levata la critica «storica» di R. Sohm ma dalla stessa fede²⁴, cercando un fondamento «teologico» per il Diritto nella Chiesa, un fondamento che —dialetticamente²⁵— riportasse tutta la questione nell'alveo teologico da cui ci si era allontanati, travisando così il concreto problema metodologico della Canonistica in problema ecclesiologico, come sempre era stato per il Protestantismo²⁶, e finendo per assu-

23. E. CORECCO, *Teologia*, pp. 1731-1733. Da notare la «riduzione» del Diritto canonico a «Diritto liturgico»: poco più che un «cerimoniale»!

24. «Il Diritto canonico è primariamente un Diritto kerigmatico, sacramentale, conseguentemente un Diritto che è primariamente al servizio della Parola e del Sacramento. Il Diritto canonico è essenzialmente diverso e indipendente dal Diritto statale e da ogni Diritto secolare, ma ha la capacità e perciò la responsabilità, di essere di fronte a questi un Diritto esemplare. Il Diritto canonico può essere accolto solo nella fede. Si è perciò concordi sull'opinione metodologica che la Scienza del Diritto canonico è primariamente e fondamentalmente una Scienza teologica». A. M. ROUCO VARELA, «Evangelische Rechtstheologie heute. Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs», in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 140 (1971), pp. 132-133.

25. La forte influenza della c.d. Teologia dialettica non può essere ignorata nel contesto dottrinale tedesco del tempo; tale Teologia si opponeva infatti dall'interno del Protestantismo agli eccessi della Teologia liberale ed al Razionalismo che da decenni contrapponevano la Modernità ai cardini dell'intero Cristianesimo.

26. Non si può dimenticare come già M. Lutero avesse manifestato tutta la propria avversione alla dimensione istituzionale e giuridica della Chiesa tanto nella teoria, con la teorizzazione della *Ecclesia abscondita*, che nella prassi, col bruciare insieme alla Bolla Pontificia di condanna anche il *Corpus Iuris Canonici*.

mere —infondatamente— quale base teoretica di riferimento categorie e presupposti propri della Teologia protestante coeva²⁷.

La «svista» metodologica²⁸ risultò poi amplificata dalla scelta —possibile quanto problematica—, e spesso non esplicitata, di non procedere nella propria riflessione in modo metodologicamente «compatibile» con l'impostazione sostanzialmente tomistica comunemente recepita ed applicata lungo i secoli in ambito cattolico; riferimento ermeneutico di base per la Scuola bavarese divenne infatti il principio anselmiano «*credo ut intelligam*»²⁹, di grande «prossimità barthiana». Ciò ha portato, evidentemente, ad una strutturale impossibilità di comunicazione metodologica col resto degli autori, rendendo del tutto incommensurabili sia i ragionamenti dottrinali che i loro presunti risultati giunti a volte a

«formulazioni che —per alcuni— sembravano contraddire a convinzioni teologiche fondamentali o ai più diffusi principi scientifici e pratici riguardanti il Diritto canonico»³⁰.

In quest'ottica la Scuola di Monaco, basandosi —di fatto— sulle dottrine di vari autori protestanti come J. Heckel, E. Wolf, H. Dombos e K. Barth, cercò di dedurre l'esistenza e la legittimità di tutto il Diritto canonico da principi teologici, soprattutto dalla nozione di comunione³¹, strutturandosi ed operando in vista di una duplice finalità:

27. E' interessante in merito l'osservazione di Aymans secondo cui «per la individuazione della concezione fondamentale teorica della Disciplina da parte dei singoli canonisti, non si può sottovalutare l'influsso proveniente dall'origine scientifica di ogni esponente o dall'ubicazione della sede in cui egli ne impartisce l'insegnamento». W. AYMANS, «Osservazioni critiche sul metodo della canonistica», in R. BERTOLINO (ed.), *Scienza giuridica e Diritto canonico*, Torino 1991, p. 100.

28. Per una trattazione più ampia di questo aspetto si veda: P. GHERRI, «Teologia del Diritto: il nome di una crisi?», in *Ius Canonicum* XLIII (2003), pp. 249-299.

29. «(A. M. Rouco Varela) svolge chiaramente i presupposti ermeneutici e gnoseologici di questa concezione. La conoscenza del suo oggetto non è basata innanzitutto sulla ragione naturale, ma sulla stessa fede. Confessa di seguire, anziché il principio di San Tommaso, quello di Sant'Anselmo di Canterbury, secondo cui bisogna avere prima la fede per intendere le realtà sacre (*credo ut intellegam*)» (cfr. C. KUHN, *Die theologische Begründung des Kirchenrechts in der Münchener Schule*, Budapest 1991, p. 35). Questo approccio anselmiano è considerato da molti il principale carattere comune ai pensatori della scuola di Monaco di Baviera». P. ERDÖ, *Teologia del Diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Torino 1996, p. 31.

30. *Ivi*, p. 34.

31. Cfr. P. ERDÖ, *Storia della scienza del Diritto canonico. Una introduzione*, Roma 1999, p. 184.

«(a) costruire nell'ambito della Canonistica una Disciplina che si occupi dell'aspetto fondazionale, sempre da un punto di vista teologico, del Diritto canonico, chiamata Teologia del Diritto canonico;

(b) e quella di considerare la Canonistica una Disciplina teologica, con metodo giuridico, o meglio teologico»³²;

delineando in tal modo una nuova Scienza canonistica caratterizzata da un nesso stringente tra la Teologia e il Diritto e dalla elaborazione di una vera e propria «Teologia del Diritto canonico» con la conseguenza che anche quella parte della Scienza canonistica, che non si occupa direttamente della formazione teologica del Diritto ecclesiale ma della elaborazione sistematica dei suoi contenuti materiali, appartiene, come Scienza, alla Scienza teologica³³.

D'altra parte negli anni Cinquanta quando K. Mörsdorf iniziò ad operare la dimestichezza dell'ambiente cattolico con le questioni metodologiche era ancora tutta *in fieri* e la riflessione epistemologica in ambito teologico non poteva ancora contare pacificamente sulle acquisizioni del Vaticano II in tema, per esempio, di approccio critico alla S. Scrittura³⁴ o di legittima autonomia delle Scienze, superando definitivamente le false antinomie con alcuni caratteri «critici» della Modernità, tra cui l'accostamento antropologico e fenomenologico alla Religione ed al Diritto. Fu infatti il Vaticano II a chiedere che:

«non venga impedita l'autonomia degli uomini, delle società, delle Scienze (...) riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola Scienza o arte (infatti), la ricerca metodica di ogni Disciplina, se proce-

32. C. M. REDAELLI, *Il metodo*, p. 81. E' Corecco che non considerando soddisfacente la formula coniata dal Maestro monacense (Disciplina teologica, con metodo giuridico) la reinterpretata (Disciplina teologica, con metodo teologico): poiché il metodo di una Scienza dev'essere definito dal suo oggetto, essendo oggetto di esame una realtà teologica (il Diritto ecclesiale), il suo metodo non può essere quello giuridico ma dovrà necessariamente essere quello teologico (cfr. E. CORECCO, *Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze* [Canonistica 4], Trier 1980, p. 93). Rimane del tutto aperta la questione circa la corretta individuazione del Diritto ecclesiale come «realtà» teologica; ciò rende del tutto inutile la precisazione metodologica introdotta da Corecco, poiché non se ne «giustifica» il fondamento!

33. Cfr. E. CORECCO, «Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società. Aspetti metodologici della questione», in E. CORECCO - N. HEKZOG - A. SCOLA, *Les Droits Fondamentaux du Chrétien dans l'Église et dans la Société. Acts du IVe Congrès International de Droit Canonique* (Fribourg [Suisse] 6-11.X.1980), Fribourg-Suisse-Fribourg i. Br.-Milano 1981, pp. 1212-1213.

34. Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, «Constitutio dogmatica de divina Revelatione, Dei verbum», in AAS 58 (1966), pp. 823-824, n. 12.

de in maniera veramente scientifica e secondo le norme morali non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio»³⁵.

III. AUTORI ED IDEE DOMINANTI

1. Klaus Mörsdorf

Come già indicato, una delle prime apparizioni sistematizzate della «Teologia del Diritto (canonico)» in ambito cattolico è da legarsi alla riflessione della Scuola canonistica di Monaco che prese le mosse dall'insegnamento di K. Mörsdorf, in un ambiente che continuava a soffrire le asprezze del confronto critico col Protestantismo liberale e razionalista di cui R. Sohm, con le sue tesi anti-istituzionali, aveva rappresentato solo un apice temporaneo³⁶.

Pressato dall'antinomia «carisma-istituzione» che —secondo R. Sohm— rendeva il Diritto una realtà «ingiustificata» nella Chiesa, K. Mörsdorf cercò ostinatamente³⁷ la possibilità di radicare il Diritto della Chiesa al livello più profondo possibile della sua stessa essenza³⁸, cercandone una fondazione che fosse libera da ogni condizionamento umano (sociologico o filosofico) e riferita unicamente a Dio ed alla sua «volontà», al (caro) prezzo dell'assunzione —in qualità di presupposti estrinseci— di «problemi legati all'ambiente protestante»³⁹.

35. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, «Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis. Gaudium et spes», in AAS 58 (1966), p. 1054, n. 36.

36. R. SOHM, *Kirchengeschichte im Grundriss*, Lipsia 1887; R. SOHM, *Kirchenrecht I. Die geschichtlichen Grundlagen*, Lipsia 1892; R. SOHM, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, Monaco-Lipsia 1918; R. SOHM, *Kirchenrecht II*, Monaco-Lipsia 1923.

37. Sulla necessità-opportunità di questo impegno sono stati parecchi i dubbi espressi dagli autori: «Gli impulsi piuttosto lontani provenienti da Sohm, non forniscono una giusta motivazione, in base alla quale la Teologia cattolica odierna debba sceglierlo come punto di partenza o di riferimento per le proprie critiche sul Diritto ecclesiale (...) L'immagine di Sohm, del resto storicamente molto erudito, sulla Chiesa primitiva e sulla sua organizzazione è stata confutata già dai suoi contemporanei, soprattutto dal più grande storico protestante dell'epoca, Adolf von Harnack e dal cattolico Pierre Batiffol. L'argomentazione di questi ultimi sui fatti storici ha reso la questione pacifica, fundamentalmente risolta». P. ERDÖ, *Teologia*, p. 54.

38. «Ogni tentativo rivolto alla fondazione del Diritto ecclesiale "è in rapporto cosciente o inconsapevole con il manifesto antiggiuridico di Sohm" (E. CORECCO, «Theologie des Kirchenrechts», in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 20)». P. ERDÖ, *Teologia*, p. 27.

39. Cfr. P. ERDÖ, *Teologia*, p. 27.

La tensione apologetica che guidava questo pensiero costrinse l'autore a «rincorrere» —facendole proprie— le tematiche in uso presso la Teologia protestante che, anche col notevole apporto di K. Barth, aveva elaborato in corposi trattati teologici il tema del Diritto ecclesiale, considerato di significato teologico primario, mantenendo il dualismo tra Antropologia ed Ecclesiologia caratteristico della Teologia luterana.

Proprio l'insanabile dualismo luterano tra l'umano ed il divino aveva già prodotto i propri esiti nel pensiero gnoseologico kantiano contrapponendo rigorosamente fede e ragione; tale dualismo gnoseologico era poi «rimbalzato» in buona parte della Filosofia moderna della conoscenza dalla quale «dipendeva» la maggioranza delle metodologie scientifiche contemporanee.

La Scuola canonistica di Monaco pertanto, trascurando come il dogma cattolico (fissato dalla Costituzione Dogmatica «*Dei Filius*» del Vaticano I) avesse insistito per la non contrapposizione di fede e ragione, finì, tragicamente, per seguire invece il protestante K. Barth che, nella contrapposizione dei due principi conoscitivi, enfatizzò il ruolo della *sola fides* eliminando ogni apporto della ragione!

In tal modo la maggior parte dell'attività della Scuola si focalizzò nel «fondare teologicamente il Diritto ecclesiale» cercando di fornire la prova teologica, e teologicamente corretta, del *dover esistere* del Diritto nella Chiesa⁴⁰.

Secondo Mörsdorf il Diritto canonico ha un carattere spirituale fondato sull'essenza e la determinazione dello scopo della Chiesa; ogni Diritto, il secolare come il canonico, si fonda ultimamente in Dio⁴¹, la specificità spirituale del Diritto canonico è dovuta al fatto che esso è l'ordinamento comunitario del nuovo Popolo di Dio e quindi segno visibile di una realtà invisibile fondata in Dio⁴².

«(Più precisamente) esso è Diritto sacro, non solo nel senso che è stabilito a servizio della realizzazione del Regno di Dio sulla terra e di

40. Cfr. F. COCCOPALMERIO, «Fondare teologicamente di Diritto della Chiesa?», in *La Teologia italiana oggi. Ricerca dedicata a Carlo Colombo*, Brescia 1979, p. 395.

41. Cfr. K. MÖRSDORF - E. EICHMANN, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, I, München-Paderborn-Wien 1964, p. 24.

42. Cfr. *Ivi*, p. 25.

conseguenza della salvezza del mondo, ma più profondamente perché è legato alla vita sacramentale della Chiesa e partecipa dell'essenza sacramentale della Chiesa»⁴³.

Parola e Sacramento sono imperativi nella Chiesa: la normatività ecclesiale è fondata così saldamente sulla natura sacramentale della Chiesa che ogni elemento di carattere sociologico o più genericamente «storico» non può essere degnato di nessuna considerazione, men che meno sono adottabili i criteri di metodologia giuridica propri dell'ambito civile⁴⁴. Parola e Sacramento-Simbolo sono i due elementi fondanti, in modo non estrinseco, la giuridicità della Chiesa⁴⁵:

«la parola e il simbolo (infatti) in quanto forme di comunicazione umana sono sempre usati dalla tradizione culturale umana come mezzi ontologicamente capaci di esprimere una intimazione giuridica. Attraverso la parola e il simbolo sono sempre stati posti fatti giuridicamente vincolati. Cristo, ponendosi dentro la tradizione biblica, li ha assunti esplicitandone tutta la forza loro derivante dal fatto di essere Parola pronunciata e Simbolo posto da Dio e conferendo loro —in forza della dinamica propria al fatto dell'Incarnazione— un valore sacramentale neotestamentario»⁴⁶.

All'opera di K. Mörsdorf va tuttavia riconosciuta un'innegabile efficacia, tanto da relegare nell'ombra la proposta di altri autori che non riuscirono a «concorrere» nella stessa sfida rimanendo degli *apax* in questo campo dottrinale⁴⁷, probabile «complice» il forte richiamo che la

43. *Ibidem*.

44. In aperta contrapposizione ideologica tanto con l'ormai decadente Scuola dello *Jus Publicum Ecclesiasticum* che con la crescente riflessione degli autori ecclesiastici laici italiani e della Scuola di Navarra.

45. Oggettivamente pare che il *quid novi* introdotto da K. Mörsdorf stia soltanto nell'aver esplicitato —per il suo tempo e per l'ambito cattolico— le due realtà-cardine (Parola e Sacramento) all'interno di un sistema deduttivo già esistente da decenni; il suo discepolo E. Corecco continuerà l'evoluzione trasformista della fondazione «teologica» del Diritto ponendo l'enfasi sulla —conciliarissima— *communio*, perpetuando nel ventennio successivo il fascino di una giuridicità teologico-sacrale ancor oggi «irresistibile» per molti ambienti clericali.

46. E. CORECCO, «Diritto canonico», in *Dizionario enciclopedico di Teologia morale*, Roma 1976, pp. 243-244. Non è questa, però, un'assunzione di carattere «sociologico»: «ciò che gli uomini hanno sempre fatto»?

47. Uno per tutti il Salesiano D. Composta che negli anni '70 si distinse per una notevole quantità di pubblicazioni in tema di «Teologia del Diritto» cui però nessuno già da tempo si riferisce più.

Teologia protestante stava esercitando in quei decenni sulla cattolicità post-modernista e «conciliare».

La direzione scelta da Mörsdorf, però, fu tanto «teologica» da diventare addirittura «sacrale»: Parola e Sacramento sono la base «normativa» dell'essere stesso della Chiesa⁴⁸:

«Parola e Sacramento sono realtà di natura giuridica per il fatto che si pongono tra due soggetti (Dio e l'uomo) e creano una situazione di doverosità (la risposta dell'uomo a Dio) carica di conseguenze (l'ottenimento della salvezza)»⁴⁹.

E' tuttavia significativo considerare come questo sforzo teoretico in rapporto alle dottrine protestanti dell'epoca non fu né il primo né l'unico, infatti

«tra i precursori cattolici di questa scuola di pensiero dobbiamo menzionare innanzitutto il nome di G. Söngen. Secondo Söngen, la differenza tra giustezza formale e verità di contenuto è applicabile anche alla dualità tra Diritto e giustizia, cioè di Scienza giuridica e Filosofia del Diritto. A differenza della Filosofia del Diritto la Scienza del Diritto si occupa della giustezza immanente del Diritto. Così si hanno tre piani successivi, tra loro però inscindibili. Il piano più basso è quello della Scienza giuridica, sopra il quale si colloca il piano della Filosofia del Diritto e, infine, sopra tutti e due, si trova il livello della Teologia del Diritto, che penetra e permea i «livelli» inferiori. Per questa ragione non si è mai avuta «una Scienza pura del Diritto o «pura dottrina del Diritto», solo in quanto programma mai realizzato nelle realtà della storia del Diritto o in quella di un concreto Ordinamento giuridico esistente. E neanche si è mai data una pura Filosofia del Diritto: essa deriva infatti

48. E' interessante notare in questo contesto una specifica «coincidenza» tra il pensiero di K. Mörsdorf e l'opera di J. Heckel che, sforzandosi di trasmettere in maniera autentica il pensiero teologico e giuridico di M. Lutero, all'interno dello schema dei «due imperi», vede regnare —nell'Impero di Cristo— il Vangelo tramite il *Verbo ed il Sacramento* (J. HECKEL, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Zwei Abhandlungen zum Reichs und Kirchenbegriff Martin Luthers*, München 1957). Cfr. P. ERDÖ, *Teologia*, p. 16.

49. F. COCCOPALMERIO, *Fondare*, p. 398. Chi volesse trarre da questa affermazione il concetto sottostante di Diritto dovrebbe dedurre che, secondo Mörsdorf, «*Diritto è: una relazione tra due soggetti caratterizzata da doverosità e carica di conseguenze*». Quanto questa concettualizzazione corrisponda a qualsiasi idea di Diritto è evidente. Non esiste nessuna possibilità di differenziare, secondo queste categorie (anti-giusnaturalistiche) la normatività morale da quella giuridica. Sarà questa una delle difficoltà costanti ed un rimprovero piuttosto comune patiti da questa dottrina.

dalla Teologia del Diritto, anzi, dalla mitologia del Diritto” (G. SÖHN-GEN, *Grundfragen einer Rechtheologie*, München 1962, 20) (...) Secondo la sua concezione non sarebbe possibile trasmettere e realizzare la salvezza senza dogmi e Diritto. Questi però non significano l'avvenimento salvifico in se stessi, ma sono le condizioni definite da Dio e dalla Chiesa per la trasmissione della salvezza»⁵⁰.

Il Diritto canonico richiedeva ormai una comprensione a partire dalla fede e non, in prima istanza, dalla «semplice» giuridicità umana, considerata teologicamente non probante perché inficiata di giusnaturalismo, a partire dal quale

«ci si condanna a non poter dare che una giustificazione ed una specificazione teologiche puramente estrinseche del Diritto della Chiesa: sia che ci si limiti a ricondurre questo Diritto alla volontà fondatrice di Cristo, sia che se ne sottolinei la finalità soprannaturale, sia infine che ci si sforzi di mostrare che il Diritto della Chiesa “funziona” in modo diverso dal Diritto profano. Si resterà nell'incapacità di esprimere il fondamento ontologico del Diritto canonico e della sua natura, cioè di giustificarlo teologicamente nel suo stesso essere, e d'illustrarne la struttura propria. Il Diritto canonico resterà in se stesso un caso particolare del Diritto profano —non distinguendosi tutt'al più che per certe istituzioni specifiche impostegli dal Diritto divino positivo—; ma non apparirà in ciò che è realmente, cioè un Diritto originale, proprio della Chiesa, in quanto Popolo di Dio e Corpo di Cristo, che si edifica attraverso la Parola ed i Sacramenti, strutturata da relazioni di grazia e di carità irriducibili alle relazioni regolate dal Diritto profano»⁵¹.

Il culmine dell'insegnamento di Mörsdorf coincise con lo svolgimento del Concilio Vaticano II e fu proprio questo a fornire nuova linfa al pensiero della Scuola bavarese a favore della quale giocò anche un certo clima antiggiuridico e contestatario affermatosi in ambito cattolico durante gli anni del Concilio. La sostituzione delle ormai sclerotizzate categorie giuridiche con termini di portata più «spirituale» quali: Parola di Dio, Sacramento, *communio*, la distanza sempre maggiore interposta

50. P. ERDÖ, *Teologia*, pp. 27-28.

51. J. HOFFMANN, «Droit canonique et théologie du droit», en *Revue de Droit Canonique*, XX (1970), p. 300. La lontananza di queste affermazioni —puramente letterarie— dalla concreta realtà del giuridico ecclesiale come espressosi attraverso i secoli ne smaschera completamente l'inconsistenza anche teoretica.

tra la dottrina della Scuola ed il Diritto vigente (ancora il CIC 17), guadagnarono grandi consensi alle idee raggruppate sotto l'etichetta «Teologia del Diritto» che pareva essere divenuta il nuovo volto dell'istituzionalità ecclesiale⁵², quasi in contrapposizione con lo stesso Codice ormai esautorato di qualunque credibilità. Da molte parti —come già detto— s'iniziò ad invocare-evocare una —generica— qualificazione teologica del Diritto canonico e della Canonistica: a questa *chance* ricorsero in molti, non ultimo il Papa Paolo VI in vari suoi discorsi alla Pontificia Commissione per la Revisione del CIC, a Congressi canonistici e ad altri organismi giuridici della Curia romana⁵³.

Mörsdorf e discepoli, da parte loro, non si accontentarono però di questa semplice «operazione linguistica», per quanto diffusa ed «autorevole»; per loro una tale impostazione non avrebbe portato lontano: non spiegava infatti, al di là del termine, in cosa consistesse la teologicità della Canonistica, non portava a dare un'autentica e convincente fondazione al Diritto ecclesiale e non inseriva in maniera seria ed efficace la Canonistica nel quadro delle Scienze teologiche⁵⁴; la Scuola di Monaco s'indirizzò così sempre più in profondità sul tema della «fondazione teologica» del Diritto canonico ritenendo che solo una sua *necessità ontologica* potesse risolvere la crisi in atto, al di là di una generica *teologicità del Diritto* come quella evocata dai discorsi di Paolo VI.

52. «Questo approccio teologico della Scuola di Monaco ha conosciuto una grande risonanza. Esso ha influenzato la redazione del Codice di Diritto canonico come anche i canonisti di vari luoghi, per esempio in Italia, dove la nuova scuola italiana di Diritto canonico, che tiene realmente conto dei dati teologici, sembra guadagnare terreno». R. TORFS, «Les écoles canoniques», in *Revue de Droit Canonique* 47 (1997), p. 91.

53. «L'attitudine "contestataria" che iniziò già intorno all'ambiente conciliare e che raggiunse il proprio momento culminante nel quinquennio 1968-1972, contribuì fortemente alla crisi, già menzionata, di disaffezione al Diritto canonico. Di lì sorse la necessità di esporre la fondamentazione e giustificazione teologiche del fenomeno canonico nella Chiesa. Fu di lì che anche il papa Paolo VI, nel Congresso internazionale del settembre 1973, disse il proprio discorso ai congressisti precisamente sulla necessità di formulare la Teologia del Diritto canonico: "(...) essere oggi necessaria una Teologia del Diritto che assuma tutto quanto la rivelazione divina dice sul mistero della Chiesa (...) Il lavoro compiuto dal Concilio postula una Teologia del Diritto, che non solo approfondisca, ma perfezioni lo sforzo già iniziato dal Concilio" (*Communicationes*, V [1973], pp. 124 e 130-131)». T. JIMÉNEZ URRESTI, «La ciencia del Derecho Canónico o Canonística, ¿es ciencia teológica?», in *Revista Española de Derecho Canónico* 41 (1985), pp. 52-53.

54. Cfr. C. M. REDAELLI, *La canonistica*, p. 31.

2. Eugenio Corecco

Tra i discepoli più convinti ed impegnati nel portare avanti le posizioni di K. Mörsdorf spicca lo svizzero E. Corecco, secondo cui:

«il problema dell'esistenza del "*Ius canonicum*" è un problema essenzialmente teologico: appartiene al contenuto centrale della Teologia, perché appartiene al contenuto essenziale della fede. Non può essere risolto al di fuori di questa. Sarebbe di conseguenza scorretto affrontarlo partendo con presupposti metodologici di ispirazione filosofica, sia di tipo giusnaturalistico, come ha fatto la scuola del "*Ius Publicum Ecclesiasticum*" sia di tipo filosofico sociale. Il "*locus theologicus*" del Diritto canonico è il mistero dell'Incarnazione che si ripropone nella storia attraverso il mistero della Chiesa. In forza della Successione apostolica la Chiesa dà la garanzia che la sua Parola e il suo Sacramento conservano la stessa pretesa giuridicamente vincolante della Parola e del Sacramento di Cristo. Il Diritto è una realtà teologico-soprannaturale, ma come tale è anche una realtà che deve incarnarsi nella storia, assumendo forme giuridiche anche umane»⁵⁵.

L'opzione dialettica, anti-razionale, è per Corecco un imperativo assoluto: occorre sganciare definitivamente l'ambito Canonico da quello filosofico;

«il Diritto canonico, a differenza di quello secolare, non è generato dal "dinamismo spontaneo (biologico) della convivenza umana", ma da quello specifico inerente alla natura stessa della comunione ecclesiale, la cui socialità è prodotta genericamente non dalla natura umana, ma dalla Grazia che instaura rapporti intersoggettivi e strutturali diversi, propri alla costituzione della Chiesa e conoscibili solo attraverso la fede»⁵⁶.

«(Non è sufficiente) usare della Teologia come se fosse solo l'orizzonte esterno entro il quale il discorso giuridico deve muoversi per non sconfinare su conclusioni eterodosse da un punto di vista dell'ec-

55. A. M. ROUCO VARELA - E. CORECCO, *Sacramento*, pp. 52-53. E' possibile sotto questo profilo non chiedersi se questo genere di Diritto non sia, in realtà, pre-esistente all'umanità?

56. E. CORECCO, «Ordinatio rationis o ordinatio fidei? Appunti sulla definizione della legge canonica», in *Communio* 6 (1977), n. 36, p. 51. Cosa dire in proposito a riguardo del Diritto processuale canonico e di quello patrimoniale? Già Rouco Varela aveva affermato: «il Diritto canonico può essere accolto nella fede. Per poter arrivare scientificamente al nocciolo più profondo della sua essenza, la riflessione su ciò deve partire dalla fede e poggiare sulla fede. Si è perciò concordi sull'opinione metodologica che la Scienza del Diritto canonico è primariamente e fondamentalmente una Scienza teologica». A. M. ROUCO VARELA, *Evangelische Rechtstheologie*, p. 133.

clesiologia o della fede. L'elemento teologico deve informare dall'interno il metodo stesso della teoria generale, perché è una dimensione essenziale del discorso canonico in quanto tale. (...)

Il Diritto canonico in quanto realtà teologica porta in se stesso la verità dogmatica perché partecipa della normatività propria alla Parola e al Sacramento (così che), tra il Diritto canonico e le altre Discipline o realtà teologiche come la Dogmatica, l'Ecclesiologia o la Morale, ecc., non esiste differenza essenziale, né intercorre solo un rapporto di interdipendenza (ma tutte), colgono, con un'autonomia di mezzi propria, l'unico mistero dell'Incarnazione, il quale non si manifesta solo, e neppure principalmente a livello di dottrina dogmatica o morale, ma come fatto storico, come Tradizione che continua nella Chiesa»⁵⁷.

In questa concezione sacrale —che confonde giuridicità e normatività— Diritto canonico e Morale non sono realtà separabili;

«infatti, Diritto e Morale, che non sono realtà adeguatamente distinte dato che l'ambito morale può avere risvolti giuridici e viceversa, hanno in comune il fatto di essere due realtà che toccano gli stessi ambiti: la coscienza e la *communio*, cioè la Chiesa»⁵⁸.

Conseguentemente, il Diritto canonico non può che essere una vera «*quæstio fidei*»:

«Rouco Varela: —Io oserei anche diagnosticare la crisi attuale del Diritto canonico come una crisi di fede di cui sono colpevoli —e vittime allo stesso tempo— canonisti, teologi, pastori e fedeli (...)

Corecco: —Una crisi di fede si traduce sempre non solo in una crisi di comportamento ma anche, a livello scientifico, in una crisi di metodo, poiché il cristianesimo è essenzialmente un metodo per conoscere e entrare in comunione con il Dio che si rivela»⁵⁹.

Nonostante l'astoricità del sistema sacramental-comunionale, Corecco non riesce tuttavia a negare la rilevanza assoluta dei «fatti» storici, che però diventano essi pure «sacramentali»:

57. E. CORECCO, «Valore dell'atto "contra legem"», in *Ius Canonicum* 15 (1975), vol. 30, pp. 241; 244-245.

58. *Ivi*, p. 255. La stessa difficoltà viene rimproverata a R. Sobanski che descrivendo il fondamento del Diritto ecclesiale come situazione sociale obbligatoria e derivante dall'attività salvifica di Dio, elenca caratteristiche che valgono anche per il campo della morale, palesando un offuscamento della differenza tra i due ambiti normativi. Cfr. P. ERDÖ, *Teologia*, p. 32.

59. A. M. ROUCO VARELA - E. CORECCO, *Sacramento*, p. 19.

«in quanto realtà ecclesiale, formata da istituti giuridici in cui si concretizza nella storia la dimensione giuridica vincolante della Chiesa, il Diritto canonico è una delle realtà essenziali in cui si manifesta per fatti concludenti la Tradizione della Chiesa e di conseguenza la verità contenuta nella Parola e nel Sacramento (...) Il fatto giuridico —quando coglie con precisione il mistero della Chiesa— è in se stesso espressione di verità teologica»⁶⁰.

Questo dubbio rapporto con la storia porta però a concludere che il principio soteriologico dell'Incarnazione —direttamente indicato dal Concilio in LG 8 come «non debole analogia»—, quale «paradigma» di unitarietà delle dimensioni visibile ed invisibile della Chiesa, non è sufficiente a spiegarne la giuridicità:

«se è vero che il mistero dell'Incarnazione postula la visibilità della Chiesa, non è altrettanto vero che la visibilità postuli necessariamente la giuridicità, poiché essa potrebbe esprimersi —come ha sostenuto Sohm— anche attraverso una struttura solo carismatica»⁶¹.

In questo modo l'imperativo di sfuggire ad ogni costo qualunque traccia di riflessione razionale sull'esistente, tacciandola di (ateo) giusnaturalismo, spalanca di fatto le porte all'inevidenza logica, alla negazione storica e ad un «teologare» disincarnato e dogmatistico sui quali si va a costruire il nuovo edificio della «Teologia del Diritto», teorizzando al contempo —strumentalmente— un metodo senza radici epistemologiche: visto che il «fondamento» viene cercato non per la Disciplina scientifica canonistica, il suo metodo, il suo linguaggio, ma per il suo «oggetto»: lo stesso Diritto canonico, la cui «esistenza» —si dice— dev'essere «dimostrata»!

L'inconsistenza metodologica di questo genere di posizioni non abbisogna di commenti: il Diritto è identificato *tout court* con la «relazione interpersonale doverosa»; in essa si pretende individuare l'essenza del rapporto giuridico che da questa stessa tipologia relazionale viene dedotto nelle sue caratteristiche, in quanto «Diritto» e prima ancora di diventare «Diritto ecclesiale»!

60. E. CORECCO, *Valore*, p. 245. Si tratta del c.d. «teologismo» di cui si daranno le coordinate più oltre.

61. E. CORECCO, *Teologia*, p. 1744b. In questo modo, però, l'autore accoglie la tesi contrappositoria di Sohm, rimanendo vittima degli stessi presupposti!

3. Francesco Coccopalmerio

La proposta bavarese, già manipolata da Corecco con la sostituzione delle categorie originarie di «Parola e Sacramento» con quella di *Communio* e con la «promozione» del metodo canonistico a «teologico», trovò ben presto uno stabile *ped de terre* ed araldo in Italia nel milanese F. Coccopalmerio che contribuì notevolmente alla sua diffusione, favorito anche dalla concretezza e lucidità del proprio porsi:

«il problema per la Teologia cattolica non è quello di produrre una prova teologica dell'esistenza del Diritto canonico (...) quanto piuttosto di saper dare una giustificazione teologicamente corretta di una realtà che appartiene già al contenuto della fede. (...) “Fondare” teologicamente il Diritto ecclesiale è significato per la dottrina ricercare e fornire la prova teologica, e teologicamente corretta, del *dover esistere* del Diritto nella Chiesa»⁶².

Si tratta cioè, in altri termini, di «stabilire se il Diritto stesso è una realtà *così essenzialmente insita* nella struttura propria della Chiesa, che senza il Diritto la Chiesa *non sarebbe quello che è, secondo l'istituzione di Cristo*»⁶³:

«il nostro problema verrebbe pertanto così formulato: è possibile risalire a monte della norma puramente positiva e raggiungere un nucleo di realtà giuridica, la quale sia non mero *figmentum hominis*, bensì essenzialmente connessa con la struttura profonda della Chiesa? In tale caso, “fondare teologicamente” il Diritto della Chiesa equivarrebbe a situarlo nel cuore stesso del fatto rivelato, a considerare, cioè, la realtà giuridica come teologica perché rivelata e a coglierla pertanto come necessaria.

Se, in effetti, il Diritto ecclesiale viene considerato mera norma positiva stabilita dal legislatore umano, si potrà arrivare al massimo a fondare teologicamente la esistenza di una serie di norme positive, mai però a fondare teologicamente il Diritto stesso per il fatto che la norma positiva, in quanto *figmentum hominis*, non può in nessuna maniera essere considerata realtà rivelata e dotata di necessarietà. Può essere utile notare che l'ordinamento positivo ha una valenza non teologica, bensì

62. F. COCCOPALMERIO, *Fondare*, p. 395.

63. Cfr. *Ivi*, p. 402.

sociologica, anche se il contenuto e la specificità della norma propriamente ecclesiale sono senza dubbio teologici»⁶⁴.

Questo presupposto viene poi ricondotto al suo fondamento teologico per cui il Diritto (ogni Diritto) è in realtà *quæstio theologica*:

«il merito di detta impostazione sotto il profilo metodologico consiste indubbiamente nel fatto che la prova dell'esistenza del Diritto ecclesiale viene offerta operando su un fondamento nettamente teologico, che vuol rompere con ogni precomprensione di tipo filosofico-sociologico di marca giusnaturalista»⁶⁵.

«Riteniamo senz'altro che *il modo più esatto e quindi convincente* di impostare e risolvere il problema "fondazionale" *consista nell'assumere un concetto di Diritto adeguato*, non quindi quello di norma positiva, bensì quello di *realtà dogmatica* (...) Col che il problema "fondazionale" verrebbe risolto nel senso di "collocare" ("*locus theologicus*") la realtà giuridica (semplicemente e profondamente) nella struttura dogmatica della Chiesa e nell'antropologia ecclesiale della persona, nonché nel considerare la realtà giuridica, per la parte di norma positiva, come concretizzazione storica della realtà giuridica dogmatica»⁶⁶.

Inutile segnalare come questa visione delle cose si fondi su un altro dei presupposti «ereditati» dalla Teologia protestante: la a-priorità del Diritto, il suo pre-esistere come «trascendentale» (in coppia-opposizione alla Grazia):

«una confusione concettuale tra "Diritto" e "norma" appare funesta. Il "Diritto", tra l'altro, è permanente e in sé dotato di perfezione ideale, la "norma" è mutevole ed è più o meno perfetta a seconda che traduca più o meno bene il Diritto ad essa previo. La norma positiva ripeterà pertanto la propria ragion d'essere e il proprio concreto valore dal fatto di adeguarsi al Diritto quanto più perfettamente, pur sapendo che, come

64. F. COCCOPALMERIO, *Fondare*, pp. 401-402. E' interessante a questo proposito la «logica» che guida il pensiero dell'autore: «Si può ritenere possibile tale processo di fondazione? Diciamo subito che esso è riuscito in un altro settore teologico, che giudichiamo per certi aspetti abbastanza parallelo e simile a quello del Diritto della Chiesa, e cioè nel caso della liturgia». *Ivi*, pp. 402-403.

65. *Ivi*, p. 398.

66. F. COCCOPALMERIO, «Che cosa è il Diritto della Chiesa?» in F. COCCOPALMERIO - P. A. BONNET - N. PAVONI, *Perché un codice nella Chiesa*, Bologna 1984, pp. 50-51.

prodotto umano, la norma resterà, o potrà restare, al di sotto del livello di perfezione a cui il Diritto la chiama»⁶⁷.

L'autore tuttavia pare non accorgersi del «salto» contenutistico che tale concezione del Diritto canonico induce (o presuppone): la «sacramentalizzazione» del Diritto ecclesiale; infatti

«se si considera ora la Chiesa in quanto luogo della salvezza presente nel mondo in forma visibile, si può notare che posizione nella Chiesa e inserimento nella salvezza in forma visibile sono concetti che si implicano vicendevolmente. Di qui si può dedurre quell'indole sacramentale del Diritto della Chiesa, che ne costituisce, da una parte, la nota più squisita e, dall'altra, il motivo più patente di essenziale differenziazione dal Diritto umano»⁶⁸.

In tal modo

«se il concetto di "Diritto" è quello di "realtà comunionali", si deve riconoscere che la Scienza "giuridica" non è che un aspetto della indagine "dogmatica" sulla struttura della Chiesa relativamente a quelle realtà, in tale complesso fenomeno, che possono definirsi "giuridiche". (...) Si può legittimamente ritenere che nella peculiare struttura della Chiesa l'equazione tra giuridico e morale appare verificata nella duplice direzione del giuridico anche morale e del morale anche giuridico»⁶⁹.

La dottrina dell'autore palesa così uno dei maggiori problemi della proposta bavarese: il fatto cioè che ci si basasse non sulla ricerca di una risposta «realistica» alla domanda fondamentale circa la natura, la funzione, i presupposti del giuridico nella sua caratterizzazione «ecclesiale», ma su quale avrebbe dovuto essere la domanda giusta da porsi sul giuridico come tale per poi offrirle la risposta già precedentemente confezionata:

67. F. COCCOPALMERIO, «De conceptu et natura iuris Ecclesiae animadversiones quaedam», in *Periodica* 66 (1977), p. 452.

68. F. COCCOPALMERIO, *Fondare*, p. 406.

69. *Ivi*, pp. 408-409. E' pertinente in merito il discorso di P. Ciprotti per il quale «non bisogna affatto costruirsi un concetto di Diritto canonico che sia di per sé solo adeguato al raggiungimento di quel fine; così facendo si avrà un Diritto canonico che è canonico ma non è Diritto; invece anche nella Chiesa, come nello Stato, il Diritto è, ripetiamo, uno strumento, una forma, che di regola ha bisogno di una sostanza non giuridica, per poter conseguire il suo scopo, che è quello di garantire, di fronte ad altri uomini, lo svolgimento degli interessi meritevoli di tutela». P. CIPROTTI, «Considerazioni sul "Discorso generale sull'ordinamento canonico di Pio Fedele"», in *Archivio di Diritto Ecclesiastico* 3 (1941), p. 453.

«sembra al riguardo ovvio che, se tale è il problema, ci si senta immediatamente e previamente interpellati da un altro quesito: *qual è il concetto di Diritto ecclesiale?*⁷⁰ La domanda appare fondamentale, per l'ovvio fatto che, solo stabilito l'oggetto se ne può fondare l'esistenza⁷¹. In particolare è necessario che ci chiediamo: si vuole aver a che fare con un generico Diritto *nella* Chiesa o con lo specifico Diritto *della* Chiesa? Se infatti non si parte da una giusta nozione di Diritto ecclesiale per poi fondarne teologicamente l'esistenza, si finisce col cercare il fondamento dell'esistenza di una realtà ignota oppure di una realtà diversa da quella che si deve fondare»⁷²;

questo procedere argomentativo entra così in cortocircuito logico quando si arriva (conclusivamente) ad affermare che:

«fondare teologicamente il Diritto ecclesiale nel senso di voler portare le prove teologicamente corrette del dover esistere del Diritto stesso, si rivela un problema superato qualora venga assunto un concetto di Diritto ecclesiale che lo faccia apparire come una realtà veramente teologica, cioè essenziale all'essere della Chiesa»⁷³.

In questa linea di sviluppo si giunge inevitabilmente anche ad una ridefinizione «proprietaria» del Diritto canonico che, per non volerne sapere di «sociologia» (giusnaturalistica), nega ogni evidenza scientifica derivata dallo studio della relazionalità interpersonale:

«il nostro modo di ricercare e statuire il concetto di Diritto presuppone soltanto che il Diritto stesso sia una realtà che si colloca nell'ambito di una pluralità di persone e quindi così ne enuncia la definizione assolutamente formale: "Diritto" sarebbe tutto ciò che *causa o permette il nascere, il permanere, lo svilupparsi di una data aggregazione interpersonale*. "Diritto" sarebbe pertanto una serie di elementi che, presupposta una

70. Vale sicuramente la pena notare, a questo livello, il grado di deduttivismo soggiacente ad un'impostazione di questo tipo. Che cosa sia il Diritto della Chiesa e nella Chiesa non ha nessuna importanza; è invece decisivo il «concetto» di Diritto che si vuol andare a «dimostare» come «necessario».

71. Quanto conta, a questo punto, che l'oggetto esista o meno? Se si «fonda l'esistenza» di ciò che si è —aprioristicamente— stabilito non si è davanti ad una pura e totale costruzione teoretica? Come ritenere epistemologicamente corretta una metodologia che definisca il proprio oggetto di studio in modo deduttivo a partire dall'unica risposta che si è disposti ad accettare come conclusione dell'indagine?

72. F. COCCOPALMERIO, *Fondare*, p. 399.

73. *Ivi*, pp. 409-410.

pluralità di persone, *ne fanno un "unum"*, una aggregazione interpersonale, una comunità o socialità»⁷⁴.

Di fatto l'immenso sforzo di sostenere il nascere e l'affermarsi della «Teologia del Diritto» come Disciplina autonoma nell'ambito della Canonistica, non portò i frutti desiderati infatti, questa «nuova» Disciplina,

«rischia di essere solo giustapposta alla rimanente trattazione del Diritto della Chiesa senza determinarla a partire dalle opzioni fondamentali elaborate teologicamente. Manca di conseguenza l'elaborazione di un effettivo metodo di studio del Diritto della Chiesa, che sia coerente con l'impostazione di fondo»⁷⁵.

E proprio sotto il profilo metodologico questa linea d'azione finì per non raggiungere il proprio fine esplicito; infatti:

«anche gli studiosi più impegnati in questa linea, come Corecco, non riescono a contenutizzare in modo soddisfacente il metodo della Canonistica, che sia giuridico o teologico, e le stesse loro intuizioni fondamentali sulla natura e sulla giustificazione teologica del Diritto della Chiesa non trovano poi una traduzione sufficiente nei diversi ambiti della Canonistica»⁷⁶.

IV. PROPOSTE MINORITARIE

Nel delineare i prodromi della «Teologia del Diritto (canonico)» non si può —tuttavia— ignorare come la riflessione dottrinale della fine del XX sec. si fosse già mostrata propensa anche ad interpretare tale Disciplina in tutt'altra prospettiva rispetto a quella monacense; sono emblematiche —proprio perché assolutamente distanti— le riflessioni in materia di F. D'Agostino e D. Composta.

74. *Ivi*, p. 404. In quest'ottica anche il legame «parentale» e quello familiare sarebbero già espressioni del «Diritto»!

75. C. M. REDAELLI, *Il metodo*, p. 83. E' necessario notare, a questo proposito, l'estrema instabilità della situazione dottrinale degli anni post-conciliari: si pensava e scriveva in riferimento ad un «Diritto canonico» che ancora non esisteva e si sarebbe dovuto approntare un nuovo metodo per studiare ed utilizzare un Codice ormai unanimemente esautorato della propria referenzialità.

76. *Ibidem*.

1. *Francesco D'Agostino*

Il noto filosofo, cogliendo nell'*animus* del Diritto non solo un espresso *fondamento antropologico* per cui

«il Diritto è una realtà strettamente laica. Su questo non c'è dubbio alcuno; il Diritto è laico, come è laica qualunque forma della prassi che venga costituita attraverso il retto uso della ragione e venga orientata attraverso un retto uso della coscienza e non a partire da un immediato riferimento, prerazionale e precoscienziale, alla parola di Dio»⁷⁷;

ma altresì un auspicabile (necessario) riferimento teologico, vede risaltare nella Teologia l'ineliminabile elemento «profetico» che risponde alla «invocazione» che il Diritto come tale non scada in

«una sorta di resa alla ragione calcolante, nella formalizzazione e quindi nella deformazione sistematica dei concetti giuridici fondamentali. Da esperienza, il Diritto si riduce a sistema; la responsabilità ad imputazione, l'autorità a potere, l'amministrazione della giustizia ad esecuzione di una procedura, il matrimonio a contratto, la persona a mero soggetto di Diritto»⁷⁸.

Un approccio «teologico» di questo tipo permetterebbe al Diritto —soprattutto secolare— di mantenere e tutelare il proprio tipico *humanum*, profondamente tale perché *divinum* nella sua origine più vera, offrendo inoltre uno specifico apporto ermeneutico in grado di stimolare ed indirizzare un approccio integrato ed interdisciplinare all'unica realtà di cui l'uomo —ed il cristiano— fa quotidianamente esperienza nel suo essere-con l'altro, fratello o no nella stessa fede:

«si tratta di riconoscere che la curvatura che la Teologia può offrire ad altri saperi non solo ne aumenta la significatività, ma fornisce loro un'integrazione di senso, che autopoieticamente essi non potrebbero mai elaborare. Prendendo in prestito un'espressione di Luhmann (peraltro da lui usata con riferimento alla religione) potremmo dire che il compito della Teologia è quello di rappresentare l'appresentato, dilatan-

77. F. D'AGOSTINO, «Il Diritto come problema teologico», in F. D'AGOSTINO, *Il Diritto come problema teologico*, Torino 1995, pp. 29-30.

78. F. D'AGOSTINO, «La Teologia del Diritto alla prova del fondamentalismo», in F. D'AGOSTINO (cur.), *Ius divinum. Fondamentalismo religioso ed esperienza giuridica*, Torino 1998, p. 119.

do così non solo i paradigmi specifici di ogni forma del sapere, ma la nostra stessa possibilità di elaborarli»⁷⁹.

Prosegue D'Agostino, saldo nella propria *visione filosofica*:

«lo studio della rilevanza teologica del Diritto fuoriesce dalle competenze della Teologia morale: esso costituisce un problema teologico specifico: è il problema della Teologia del Diritto. E' questo un ramo della Teologia che però, va detto subito, ha uno statuto epistemologico particolarmente complesso. (In nota:) Tale complessità dipende in non piccola parte dalla tentazione di risolvere ogni "Teologia del Diritto" in "Teologia del Diritto canonico" o comunque di privilegiare, nell'analizzare teologicamente il Diritto, l'esperienza giuridico-canonistica come esperienza esemplare. (...)

La Teologia diviene Teologia del Diritto non perché dia al Diritto contenuti positivi, né a maggior ragione perché metta a disposizione del giurista categorie teologico-dogmatiche, ma perché introduce nel circolo ermeneutico, nel quale ragione e coscienza dei giuristi si dialettizzano, una parola nuova, che né la ragione, né la coscienza, in quanto tali, sono capaci di formulare»⁸⁰.

«La Teologia, a ben vedere, quando rimane fedele alla propria ispirazione originaria, opera quindi sempre in questo modo: non alterando le categorie dell'esperienza "naturale", ma imponendone una lettura *diversa*. Ed in tal modo essa è in grado di cambiare efficacemente il mondo, pur rispettandolo nella sua identità; rispettandolo anzi fino a tal punto, che spesso esso perde coscienza della complessità delle sue matrici o si illude di averle autoprodotte. E' stata la Teologia, in altre parole,

79. *Ivi*, p. 116. E' evidente come questa prospettiva —pur suggestiva in ambito ermeneutico— derivi da una concezione della Teologia ben diversa da quella che la Teologia stessa prende a proprio riferimento (cfr. Pannenberg o *Fides et Ratio*). Si tratta, in fondo di una prospettiva tipicamente filosofica, che in altri tempi si sarebbe più correttamente individuata come «Metafisica», seppure cristiana. Non a caso la citazione di Luhman aveva per soggetto la «religione» e non la Teologia!

80. F. D'AGOSTINO, *Il Diritto come problema*, pp. 13; 30. Conscio dell'alterità della propria visione rispetto a quella dominante, D'Agostino continua: «(...) ritengo che non siano ancora maturi i tempi per una compiuta Teologia del Diritto». *Ivi*, p. 13. Al di là dei termini utilizzati quella che D'Agostino propone è in realtà una profondissima istanza etica che, conoscendo le debolezze delle Filosofie moderne (le stesse denunciate da *Fides et Ratio*) cerca di scongiurare, attraverso il richiamo «teistico» (cristiano), il declino delle diverse antropologie moderne e post-moderne, rendendo nuovamente efficaci, ad un livello di maggior profondità, le istanze etiche fondamentali che, poiché cristiane, vengono chiamate «teologiche».

a operare i più vistosi mutamenti di *paradigma* della cultura giuridica occidentale e quindi (sia detto senza orgogli eurocentrici, ma come mera rilevazione di un dato di fatto) della cultura giuridica *tout court*. E poiché si tratta di una lettura che non è esauribile una volta per tutte, data l'inesauribilità di principio del proprio oggetto (*l'oggetto immenso*, per dirla con Hegel), essa si ripropone in ogni nuovo contesto culturale come sempre nuova sollecitazione ermeneutica, come sempre nuova tensione in ogni ambito conoscitivo ad un rinnovamento interno delle categorie epistemiche»⁸¹.

All'interno di questa posizione lo stesso F. D'Agostino si spinge fino all'utilizzo della formula «Teologia del Diritto positivo»⁸² che non viene tuttavia né definita né contenutizzata ma soltanto lasciata intravedere quale riflessione sul Diritto (statuale) positivo dal punto di vista dell'annuncio evangelico, proposto come istanza critica «di senso» non imposto ma annunciato, appellando alla percezione e coscienza antropologica di ciascun giurista o legislatore⁸³. Fondamento di questa prospettiva, che l'autore indica come autenticamente epistemologico e non assiologico soltanto⁸⁴, è la convinzione che

«i giuristi non possono costruire autopoieticamente il loro sapere, *perché la verità del Diritto è al di fuori del Diritto stesso*. (...) Il *kerygma* (pertanto) non pretende di dare un *fondamento* al sapere giuridico, né di indicare contenuti che per altra via sarebbero inaccessibili ai giuristi. La pretesa del *kerygma* non è quella di fondare né la storia, né lo spazio, né il tempo, né la Scienza: è solo quella di fondare una realtà nuova: l'essere tutti figli di Dio e conseguentemente tutti fratelli. È in questo modo che il *kerygma* offre al sapere dei giuristi la possibilità di costruire, a partire dall'ascolto della Parola di Dio, un ulteriore e decisivo fondamento di senso, che dona ai giuristi la possibilità di salvare la loro prassi e le loro buone ragioni non attraverso un riferimento apologetico, formulato in un linguaggio e con categorie estranee all'universo dei giuristi, ma attraverso una libera assunzione di significati, che spetta poi ai giuristi stessi elaborare con il loro linguaggio e con le loro categorie»⁸⁵.

81. *Ivi*, p. 25.

82. Cfr. F. D'AGOSTINO, «La Teologia del Diritto positivo: annuncio e verità del Diritto», in P.C.I.T.L., *Evangelium Vitæ e Diritto. Acta Symposii internationalis in Civitate Vaticana celebrati 23-25 maii 1996*, Città del Vaticano 1997, pp. 121-131.

83. Cfr. *Ivi*, p. 124.

84. Cfr. *Ivi*, p. 122.

85. *Ivi*, pp. 130-131.

Che non si tratti di «Teologia» in senso tecnico ma soltanto di uno specifico «punto di vista» filosofico-metafisico appare del tutto evidente, nonostante la terminologia —impropriamente— utilizzata⁸⁶.

2. Dario Composta

Il docente salesiano, muovendosi in ben altri orizzonti⁸⁷, s'impegnò agl'inizi degli anni Settanta per creare non tanto una

«Teologia del Diritto canonico (la quale è certamente interessante, utile, ma resta sempre in un livello inferiore al nostro); nemmeno né solamente una *Ecclesiologia giuridica* (che resta ancora come parte di una Teologia del Diritto divino positivo), bensì una *autentica Teologia del Diritto divino positivo*»⁸⁸,

Disciplina che dovrebbe snodarsi in tre distinte trattazioni: «a) dimostrare che Gesù Salvatore è fondatore; b) dimostrare che Gesù Salvatore è legislatore; c) dimostrare che Gesù Salvatore è liberatore»⁸⁹ da cui avrebbero origine le tre parti della Disciplina stessa: «Ecclesiologia giuridica, Nomologia teologica, Antropologia teologico-giuridica»⁹⁰.

86. In effetti occorre qui considerare, a legittimazione logica di questa prospettiva, come dal punto di vista filosofico (cristiano) la «Teologia» si sia progressivamente sostituita alla Metafisica (greca). «Il termine “Teologia” fu accolto all'inizio dal cristianesimo nello stesso significato ch'esso aveva in Filosofia, e precisamente in Aristotele, cioè come Scienza delle cose divine o immateriali (*Met.* 1026a 19; 1064b 3), come una delle tre Scienze teoretiche: Matematica, Fisica, Teologia. La Teologia è qui la denominazione della cosiddetta Metafisica, la quale però poteva anche essere detta, oltre che Scienza delle cose immateriali, Scienza dell'essere in quanto tale. Questo concetto della Teologia fu introdotto nel pensiero cristiano per indicare la dottrina di Dio, distinta dalla divina economia, o storia della salvezza. La storia del concetto indicato del termine “Teologia” in seno al cristianesimo costituisce anche una prova della stretta connessione del pensiero cristiano con la Filosofia». Cfr. W. PANNEMBERG, *Epistemologia e Teologia*, Brescia 1975, p. 18.

87. «(...) Noi partiamo da alcuni dati biblici di indiscusso contenuto giuridico, la cui giustificazione teologica può essere data sotto diverse prospettive, ma comunque sempre regolata dalla Rivelazione. Che una tale giustificazione si chiami “Teologia del Diritto”, “Giurisprudenza sacra”, “Filosofia soprannaturale del sociale”, “visione soprannaturale del Diritto” ecc. poco importa; l'importante è che tutti ammettano due cose: che nella Bibbia esistono pronunciamenti giuridici che si prestano ad una tematica e problematica, se non anche ad una sistematica, e che essi siano stati considerati come tali dalla Teologia nel decorso della storia». D. COMPOSTA, «Indicazioni e incidenze storiche per una Teologia del Diritto», in *Salesianum* XXXII (1970), p. 240.

88. D. COMPOSTA, *La Chiesa*, p. 10.

89. Cfr. D. COMPOSTA, «Introduzione alla Teologia del Diritto divino positivo», in *Apollinaris* XLIV (1971), p. 202.

90. Cfr. D. COMPOSTA, *La Chiesa*, p. 33.

Per l'autore la —sua— «Teologia del Diritto (divino positivo)» si differenzierebbe, traendone legittimazione ad esistere, tanto dalla Teologia, che dal Diritto canonico che dalla Filosofia, alle cui possibili obiezioni e perplessità offre risposte di tutta immediatezza.

«A) *Alla Teologia.* Sotto il *profilo didattico* si sa che nelle Università ecclesiastiche il trattato *De Ecclesia* è svolto in non pochi casi lasciando in ombra quelle questioni che riguardano il Diritto nella Chiesa e le questioni derivate; per riferirsi solo ad alcuni di questi casi, anche quando si incontrasse uno studio organico sugli “*status*” giuridici nella Chiesa, sulla libertà cristiana, ecc. o su questioni scottanti come l'opinione pubblica nella Chiesa, e il cosiddetto Diritto alla critica, ecc., si tratta di ricerche riservate o ad articoli e monografie (staccate quindi dall'intreccio generale della tematica ecclesiologica) o a note sbrigative, lasciate, in generale, agli specialisti o rinviate allo studio dei canonisti; a loro volta i canonisti non poche volte rinviano ai teologi. Vogliamo allora metterci d'accordo e permettere che queste questioni siano discusse in una sede propria e cioè di Teologia del Diritto? (...)

I moralisti —ci sembra— non sempre si sono impegnati a fondo sul problema della legge nella sua amplitudine e differenziazione. (...) E' necessario dunque rendere più teologica la Teologia morale, perché si abbia un concetto più teologico del Diritto.

B) *Al Diritto canonico.* Non ci sembra che tutto il settore giuridico che è nella Chiesa possa essere assorbito dallo “*ius publicum ecclesiasticum*”; (...) il fine e la formalità differiscono notevolmente. Il primo è prevalentemente negativo, defensorio —la seconda è positiva costruttiva; il primo nel suo momento defensorio è Scienza non rivelata— la seconda riceve i suoi principi esclusivamente dalla Rivelazione; (...) la seconda non si propone solo di indagare se il Diritto nella Chiesa sia regolativo del vivere cristiano sociale, ma se anche possa essere considerato come strumento di salvezza personale.

C) *Alla Filosofia.* Una Filosofia giuridica teistica (non certo atea o indifferente), che non abbia un programma minimo quasi laicistico, ma generosamente si prefigga di derivare i vincoli sociali o di giustificarli dalla divinità (si pensi a Platone, agli Stoici, alla Filosofia cristiana), non può esaurire —anche nell'ambito a lei proprio di una Teodicea del sociale— tutti i temi della legge naturale e della legge eterna; infatti questi stessi temi presentano non pochi lati enigmatici nei quali essa più che affermare chiede, più che definire ricerca. Spetta alla Teologia

rispondere sul significato totale —anche se nel mistero— dell'uomo storico, concretamente immerso nell'economia della salvezza. E dunque esiste una trattazione teologica del Diritto naturale, distinta da quella razionale, come si dirà meglio più avanti»⁹¹.

Di fatto dalla metà degli anni '70 la tematica, ed il suo autore, caddero nel più completo oblio rimanendo semplicemente una delle «voci» attraverso le quali ricomporre una storia teoretica, ma nulla di più.

V. L'APPROCCIO «ANTROPOLOGICO»

1. Gianfranco Ghirlanda

Sulla scia sostanziale della Scuola di Monaco, seppur in prospettiva sensibilmente accresciuta sotto il profilo antropologico, si colloca la proposta di G. Ghirlanda (Pontificia Università Gregoriana) che fa propri i presupposti teologici già assunti da Mörsdorf e discepoli circa la necessità di una «Teologia del Diritto» *tout-court*: «una Teologia del Diritto ecclesiale presuppone una Teologia del Diritto in genere»⁹². La posizione del canonista gesuita al riguardo appare cristallina nella definizione che ne offre:

«Teologia del Diritto: Disciplina che riflette, alla luce del dato rivelato, innanzitutto in generale sulla natura del Diritto come esperienza dell'uomo e sulla funzione di esso nella convivenza umana come tale; quindi sulla natura e sulla funzione del Diritto nella Chiesa; infine sulle istituzioni ecclesiastiche che danno la struttura fondamentale della Chiesa»⁹³.

L'impostazione «teologica» originale proposta dalla Scuola tedesca non basta dunque più. La proposta di G. Ghirlanda si spinge ben più avanti alla ricerca di una «profondità» ancor maggiore per il radicamento dell'approccio teologico al Diritto canonico la cui limitazione all'Ecclésiologia (vedi Coccopalmerio) non riesce a sfuggire il sostanziale «estrinsecismo» del tutto palese in una delle maggiori affermazioni di Corecco secondo cui «non è scontato che la visibilità postuli la giuridi-

91. D. COMPOSTA, «Prospettive per una Teologia del Diritto», in *Salesianum* XXIX (1967), pp. 32-34.

92. Cfr. G. GHIRLANDA, *Ius gratiae-ius communionis. Corso di Teologia del Diritto ecclesiale*, nuova edizione, ad uso degli studenti, Roma 1977 (ristampato nel 2000), p. 3.

93. *Ivi*, pp. 4-5.

cità». Per superare la debolezza del solo fondamento ecclesiologico si scende allora più in «profondità» giungendo all'uomo stesso, assunto a vero fondamento ontologico della giuridicità:

«si può distinguere tra Teologia del Diritto in genere, come esperienza umana, e Teologia del Diritto ecclesiale, ma la seconda, che si fonda sull'Ecclesiologia, presuppone e comprende la prima, che si fonda sull'Antropologia teologica, in quanto non si dà un'Ecclesiologia senza un'Antropologia. Due i precipui luoghi teologici del Diritto ecclesiale: l'Antropologia teologica e l'Ecclesiologia, ai quali se ne aggiunge un terzo: la Teologia morale»⁹⁴.

In questo modo Ghirlanda è il primo tra i seguaci della Scuola tedesca a cercare di ristabilire la «cattolicità» superando il dualismo luterano tra Antropologia ed Ecclesiologia che i «padri fondatori» della Scuola non avevano saputo cogliere e gestire.

I richiami magisteriali alla centralità in ambito giuridico della persona umana (è la persona che fonda la vita sociale: «l'uomo non è persona per il fatto che è sociale, bensì sociale perché è persona»⁹⁵) spingono così l'autore oltre la categoria «soltanto» ecclesiologica della *Communio* per cercare nell'uomo «come tale» i presupposti del Diritto; il rifiuto preconcetto, tuttavia, dell'approccio socio-antropologico proprio delle Scienze umane (fondate filosoficamente) lo «costringe» ad assumere un'altra nozione di uomo, «fondata teologicamente»: quello «creato e redento in Cristo» (come se ne esistessero altri!).

In quest'ottica

«il problema del Diritto ecclesiale tocca immediatamente la fede, perché tocca la natura dell'uomo creato da Dio e redento in Cristo e la natura della Chiesa: l'uso, necessario, dei concetti della Teoria generale del Diritto è subordinato ai dati che emergono dalla riflessione teologica sul mistero dell'uomo e della Chiesa»⁹⁶.

A G. Ghirlanda va così riconosciuto lo sforzo per recuperare l'elemento più debole della concezione teologica monacense: il dato antropologico del tutto ignorato dagli autori della Scuola che —non ritro-

94. *Ibidem*.

95. Cfr. PAULUS PP. VI, *Allocutio*. *Ad participes*, 125.

96. G. GHIRLANDA, *Ius gratiae*, p. 4.

vandolo all'interno delle dottrine protestanti assunte a riferimento teoretico— si erano in realtà arrestati ad una nuova forma di *societarietà teologica*⁹⁷. L'analisi del canonista gesuita in merito è piuttosto puntuale, così come le contestazioni mosse ai singoli autori: a K. Mörsdorf sfuggirebbe la connessione tra Antropologia ed Ecclesiologia, ad A. M. Rouco Varela sfuggirebbero le implicazioni antropologiche dell'Incarnazione, in E. Corecco l'uomo in quanto creatura, artefice insieme a Dio del mondo, sembrerebbe scomparire, a R. Sobanski mancherebbe una penetrazione antropologica della realtà del Diritto come esperienza umana, fondata teologicamente che entra nella vita della Chiesa⁹⁸.

«L'attività giuridica è inerente all'uomo in quanto uomo, per il fatto che è un essere sociale; l'uomo redento in Cristo entra nella Chiesa, nuovo popolo di Dio, con tutte le esigenze intrinseche alla sua natura, che, anzi, per opera della grazia, vengono in essa pienamente realizzate. L'Ecclesiologia non può prescindere dall'Antropologia teologica, in quanto la Chiesa è la comunità dei redenti in Cristo.

Poiché l'uomo è creato ad immagine e somiglianza di Dio (Gn 1, 26), è persona, creatura razionale e libera, come Dio, capace di conoscerlo ed amarlo. Per il fatto stesso che è persona, l'uomo è capace di essere in relazione con l'altro e di realizzarsi mediante il dono di sé. Proprio per il suo essere relazionale e sociale, l'uomo non è chiamato da solo alla salvezza, ma insieme ad altri, e quindi per il battesimo è aggregato ad una comunità, che è la congregazione e l'assemblea di tutti coloro che nella fede sono salvati in Gesù Cristo»⁹⁹;

«il Diritto canonico (d'altra parte) nella sua essenzialità è contenuto in questa realtà dogmatica della Chiesa come popolo di Dio; in

97. Osserva con sagacia S.M. Pasini a proposito della Scuola di Monaco come: «il concetto di *communio*, che definisce in modo sintetico la Chiesa nel suo inesauribile mistero, rischia di riprodurre un latente "estrinsecismo", continuando a giustificare l'esistenza del Diritto in virtù della dimensione sociale della umana esistenza (ancorché questa dimensione scaturisca da un dinamismo non biologico ma spirituale, non naturale ma soprannaturale) mediante il semplice trasferimento dal piano naturale al piano soprannaturale dell'assioma "*ubi societas ibi et ius*"; infatti, la riflessione canonistica cerca di avvicinare il più possibile il fenomeno del Diritto e il mistero della Chiesa, ma questo tentativo si arresta di fronte ad un limite che sembra comune —come è stato accennato— a tutti gli altri tentativi: il Diritto concerne la dimensione sociale della vita». S. M. PASINI, *Il metodo nel Diritto*, Roma 2002, p. 145.

98. Cfr. G. GHIRLANDA, *Ius gratiæ*, pp. 13-16.

99. G. GHIRLANDA, *Introduzione al Diritto ecclesiale*, Casale Monferrato (AL) 1993, p. 14.

quanto insieme di norme positive, poi, esprime storicamente tale realtà a livello istituzionale, regolando la vita di questo popolo»¹⁰⁰.

Proprio questo «innovativo» fondamento esclusivamente ecclesiologico ed antropologico costringe però l'autore a non abbandonare le vecchie dottrine d'inizio del Novecento, ancora incapaci di distinguere tra Diritto, Morale e Dogma (teologico)¹⁰¹, mantenendo sostanzialmente indistinto tutto ciò che comunque deriverebbe in modo «vincolante» dalla fede:

«natura Ecclesiae Iuris canonici naturam determinat (...) De Theologia iuris agitur, non autem de Philosophia iuris. Error est methodologicus ex principiis Philosophiae iuris exordium sumere et illa principia, quodam colore theologico vestita, sic et simpliciter ad ius canonicum apponere, quia ratio theologica rationi philosophicae ab extrinseco iuxta poneretur, quin realitas ab intrinseco profundius comprehenderetur. Problema de Iure canonico ante omnia theologicum est, non tantum iuridicum, quia Ecclesiologia moralem tangit. Est problema quod fidem tangit. Non tantum de methodologia technica iuris, sed de methodologia theologica agitur»¹⁰².

All'interno di quest'orizzonte di comprensione continua anche a permanere, come una «falla» strutturale, la pacifica accoglienza del presupposto (protestante) della irriducibile «originarietà» del giuridico quale elemento costitutivo del reale all'interno della polarità Legge-Vangelo, Diritto-Grazia, cui l'uomo, comunque, non partecipa se non di riflesso. Anche l'istanza antropologica rimane così del tutto formale, come la stessa articolazione della proposta didattica dell'autore mostra in modo eloquente:

100. *Ivi*, p. 13.

101. «Il primo incontro tra il Diritto canonico e la Teologia avviene sul terreno della morale e, per riflesso, su quello della metafisica, con la quale la Teologia morale è essenzialmente concorde ...basta aprire qualunque manuale di Diritto canonico o di Teologia morale per rendersi conto che si tratta di una vera sovrapposizione (...) Il Diritto canonico è al servizio della Teologia —*“juris prudentia ancilla theologiae”*— e, attraverso la Teologia, del dogma e della rivelazione; ed è questo che lo separa dal Diritto civile e da tutti gli altri diritti civili, i quali, non dipendono che dalla morale e dalla metafisica razionale; esso occupa pure una situazione a parte di fronte al Diritto naturale. La legge canonica è certo una legge umana —*ius* e non *fas*— ma essa fa parte del corteggio della scienza sacra». G. RENARD, «Contributo allo studio dei rapporti tra Diritto e Teologia», in *Rivista internazionale di filosofia del Diritto* XVI (1936), pp. 477, 479.

102. G. GHIRLANDA, «De recta iuris ecclesialis methodo semper servanda», in *Periodica* LXVIII (1979), pp. 718-719.

«fondamenti antropologici del Diritto come esperienza umana. Ci si chiede se:

- il Diritto faccia parte anche dell'ordine della Grazia;
- sia inserito nell'economia della salvezza;
- ci sia rapporto tra la giustizia divina e la giustizia umana, tra il Diritto divino e il Diritto umano»¹⁰³.

In questo modo si continua a non evitare la trasformazione del Diritto in un «trascendentale», una «essenza», un «noumeno», che partecipa quasi ontologicamente alla struttura stessa della realtà senza riuscire, tuttavia, a superare l'inevitabile estrinsecismo di una visione volutaristica e positivista del Diritto stesso «imposto» da Dio (*ius quia iussum*) nelle sue forme di Diritto divino naturale e Diritto divino rivelato¹⁰⁴:

«la Rivelazione completa la conoscenza che l'uomo con i suoi soli mezzi naturali può avere di se stesso, della giustizia, della dignità umana, dei diritti naturali fondamentali.

Perché il Diritto positivo sia un vero Diritto si deve basare sulla volontà di Dio sull'uomo e la comunità umana, iscritta nella stessa coscienza dell'uomo e manifestata nella Rivelazione.

La Rivelazione dà la ragione per cui l'uomo è un "ente-in-relazione"; dice perché la relazione sia la sua *ratio essendi*.

La stessa natura umana voluta da Dio, con le sue strutture riguardo alle relazioni con gli altri, è normativa per l'uomo.

La funzione del Diritto positivo è una funzione "divina", nella misura in cui è un mezzo per l'instaurazione della giustizia di Dio tra gli uomini»¹⁰⁵.

Non solo; a partire da queste «premesse» si giunge inevitabilmente ad una concezione sacrale —più che «teologica»— del Diritto stesso ...di «ogni» Diritto:

103. G. GHIRLANDA, *Ius gratiae*, p. 25.

104. «Fonti primarie del Diritto ecclesiale sono il Diritto divino naturale e soprattutto quello rivelato». *Ibidem*.

105. *Ivi*, pp. 36-37.

«quello che chiamiamo “Diritto naturale” è di fatto, storicamente, un “Diritto soprannaturale” (...) un Diritto “profano” di per sé non esiste perché o il Diritto è attuazione della giustizia di Dio nei rapporti sociali tra gli uomini, e allora è veramente Diritto, oppure è oppressione e violazione dei diritti fondamentali che Dio ha dato all’uomo e allora è un non-Diritto»¹⁰⁶.

2. Matteo Visioli

La continuità con l’impostazione bavarese, promossa ed integrata da G. Ghirlanda in chiave antropologica, si ritrova nell’elaborazione di suoi «studenti-discepoli» che continuano a radicalizzare la concezione teologica del Diritto canonico portandola oltre ogni soglia:

«il Diritto ecclesiale non ha solo la funzione di regolamentare la Chiesa, affidandole un Ordinamento capace di dimensionare la vita cristiana attraverso la precisazione di diritti e doveri, ma anche quella di *realizzare la Chiesa nel suo aspetto istituzionale*. In altri termini: il Diritto non è una realtà intermedia tra la natura comunionale della Chiesa e la vita dei battezzati, ma appartiene al “codice genetico” della Chiesa, così che, prima ancora di tradursi in scelte operative e normative, il Diritto ecclesiale è elemento di realizzazione della *Ecclesia Christi*. (...)»

Prima di svolgere la sua funzione organizzativa a servizio della vita ecclesiale, il Diritto assolve il suo compito ricomprendendo la propria *connaturalità alla Chiesa* stessa: la sua formulazione positiva è solo conseguenza e momento successivo della precisazione della propria natura. L’utilità del Diritto nasce dalla sua connaturalità intrinseca alla dimensione ecclesiale»¹⁰⁷.

106. G. GHIRLANDA, «I fondamenti teologici del Diritto», in *Rassegna di Teologia* 15 (1974), p. 291.

107. M. VISIOLI, *Il Diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un’antropologia teologica*, Roma 1999, p. 86. Va osservato come il testo magisteriale di riferimento sia stato completamente stravolto: «Connaturale è il Diritto *alla vita della Chiesa*, cui anche di fatto è assai utile: esso è un mezzo, un ausilio, è anche —in delicate questioni di giustizia— un presidio» (IOANNES PAULUS PP. II, «Allocutio. A summo pontifice in aula super porticum Vaticanæ basilicæ habita, ad novum Codicem Iuris Canonici, paucis ante diebus promulgatum, publice exhibendum. Die 3 m. Februarii a. 1983», in *AAS* 75 (1983), p. 461); come ben visibile, si ignora la chiara affermazione sulla «strumentalità» del Diritto (mezzo, ausilio, presidio) e se ne trasponne la connaturalità *dalla* vita della Chiesa *alla* Chiesa stessa. Errore evitato dal «maestro»: cfr. G. GHIRLANDA, *Introduzione*, p. 12.

Un barlume di correttezza fa tuttavia ammettere all'autore che il «costo» di tale procedere comporta tendenzialmente di «rinunciare alla sicurezza del *positum*»¹⁰⁸ (lo *ius vigens*, l'unico Diritto che «esiste»), evidenziando in tal modo come il discorso non abbia elementi di attinenza con la realtà concreta del giuridico canonico, né del vissuto umano. In tal modo i presupposti (e la «falla») trasmessi dal Maestro appaiono del tutto condivisi ed operativi: la giuridicità appartiene non al vivere umano (dimensione storica contingente) ma all'«essere» umano stesso (la sua dimensione ontologica),

«il nostro cammino di ricerca parte dalla convinzione che l'uomo in quanto pensato alla luce della Rivelazione porta in sé elementi fondamentali dell'esistenza della giuridicità. Ovvero: che l'uomo creato e redento in Cristo presenta una dimensione teologale che lo costituisce a pieno titolo in un contesto giuridico»¹⁰⁹.

Lo spostamento di baricentro dall'Ecclesiologia all'Antropologia teologica è ormai acquisito definitivamente e questa diventa la «dimensione teologica» originaria ed originante del Diritto (non solo canonico); tutto il resto appare come il risultato di una *semplice deduzione*, probabilmente corretta in sé ma del tutto irrealistica (arbitraria) nella scelta delle *premesse maggiori* che non trovano fondamento in nessun dato esperienziale, né socio-antropologico, né storico-canonistico:

«ora, se il Diritto è manifestazione della realtà umana, se è posto come espressione naturale di un uomo creato e redento che vive nella storia la salvezza offertagli da Dio, se realizza nelle relazioni istituzionali (...) tale offerta divina, se interagisce nel teatro della storia secondo quel ruolo che Dio gli affidato come missione... dunque: se la giuridicità non è solo relazione formale ma anche e soprattutto luogo espressivo della realtà umana (intesa per un cristiano teologicamente), allora essa non può non riflettere, declinare, tradurre nel reale ciò che l'uomo è nella sua prospettiva storico-salvifica»¹¹⁰;

«la giuridicità teologicamente intesa è espressione peculiare dell'uomo nella sua dimensione creazionale e nella sua valenza mondana: (...) La Teologia pertanto fornisce all'uomo credente gli strumenti per

108. Cfr. M. VISIOLI, *Il Diritto*, p. 11.

109. *Ivi*, p. 8.

110. *Ivi*, p. 357.

comprendersi in quanto relazionato agli altri uomini credenti in un vincolo giuridico che ne esprime i diritti e gli obblighi: anche attraverso di essi l'economia di salvezza di Dio si realizza nella storia, creando quella comunione ecclesiale che abbiamo visto essere la specifica natura della Chiesa, e rinsaldandone i vincoli di carità attraverso la prassi e le istituzioni. Senza una profondità teologica la Scienza giuridica ecclesiale risulta diminuita. Si comprende in questo modo che la fondazione del Diritto canonico non può che assumere una caratterizzazione dogmatica, al di fuori della quale si perderebbe il suo senso proprio e si ridurrebbe il Diritto della Chiesa a un mero complesso di norme positive: cosa che peraltro si è verificata più volte. La caratterizzazione dogmatica permette invece di affrontare in termini propositivi il problema fondazionale»¹¹¹.

E' sulla base di queste premesse, del tutto incongrue rispetto a quanto acquisito nei secoli dalla Scienza canonistica nelle sue diverse Discipline (prima tra tutte la consapevolezza storica dei «fatti»), che si giunge a delineare a-prioristicamente le caratteristiche «fondative» del Diritto stesso soprattutto per quanto concerne i rapporti tra Cristologia, Ecclesiologia ed Antropologia:

«il Diritto nella sua formulazione positiva deve assumere il dato antropologico oltre che quello ecclesiologico: ed assumere il dato antropologico cointende il radicamento in quella cristologia che motiva l'esistenza dell'uomo e dà significato alla sua dimensione giuridica. Il fondamento cristologico del Diritto pertanto esiste, ma è "mediato" dall'antropologia e dall'ecclesiologia che, in modi differenti, rendono ragione del legame profondo tra l'istituzione normativa espressiva del giuridico ecclesiale e il mistero cristiano»¹¹².

In questo modo le conseguenze dell'impostazione «dialettica» (fe-de contro ragione; Teologia contro Scienza-Filosofia) non accennano a perdere d'efficacia continuando risolutamente a rifiutare il rapporto con la *realtà umana* del fenomeno giuridico —estromettendone espressamente le componenti filosofiche e sociologiche— «trattenendo» così la riflessione in un ambito gnoseologico di assoluta limitatezza ed improbabile dialogicità con gli altri approcci, anche ecclesiali al Diritto (canonico). Non ci si rende così conto che la continua riproposizione di un unico punto di vista chiude inevitabilmente l'orizzonte facendo spro-

111. *Ivi*, p. 360; 361-362; con esplicite citazioni in nota degli autori interessati.

112. *Ivi*, pp. 378-379.

fondare nell'ideologia un pensiero già palesemente antistorico ed irrealistico; l'equivocità, inoltre, del significato attribuito al termine «antropologico» risulta in assoluto contrasto col significato normalmente riconosciuto al termine stesso tanto in ambito scientifico che filosofico, continuando ad impedire ogni comunicazione;

«la nostra indagine ha voluto cogliere le componenti antropologiche presenti nel fenomeno giuridico per evidenziare la loro portata all'interno della riflessione sulla natura teologica del Diritto della Chiesa, senza che esse siano necessariamente relegate, come spesso accade, in ambito filosofico o sociologico. (...)

Come non può esserci riflessione teologica sull'uomo che non scaturisca nella contemplazione della figura di Gesù, così non si dà connessione tra Diritto e cristologia senza attraversare il mistero dell'uomo»¹¹³.

La prospettiva che ne deriva a livello generale delinea molto chiaramente cosa s'intenda, alla fine, per «Teologia del Diritto» (pur non indicando le cose con questa espressa terminologia):

«una riflessione sulla fondazione del Diritto della Chiesa dovrà depositare le sue radici sulla riflessione dogmatica senza cadere nella tentazione di isolarne un aspetto per escluderne altri. In particolare tale riflessione dovrà porre in relazione dinamica il mistero della Chiesa, il mistero dell'uomo, e il mistero di Cristo in quanto Verbo incarnato. Ogni fenomeno giuridico trova la sua radice di senso nel mistero di rivelazione che si esprime attraverso la riflessione su Cristo, sull'uomo, e sulla Chiesa. E dall'altra parte ogni riflessione teologica che indagli il mistero di Dio nella direzione sopra descritta dà luogo a considerazioni che investono il piano giuridico (...) L'esistenza di diritti e obblighi nella Chiesa, in riferimento ad una prospettiva antropologica ed ecclesiologica che scaturisce nella Cristologia, si fonda in ultima analisi proprio in questa sede: nella persona di Gesù, la cui identità singolare nella dimensione dell'unità e in quella della differenza permette l'esistenza del diverso da sé senza mai separarsi dall'altro. Anche i rapporti giuridici nella Chiesa, come fondamentalmente tutto il fenomeno giuridico teologicamente compreso, sono custoditi, protetti e rivelati nell'unità e differenza cristologica»¹¹⁴.

113. *Ivi*, pp. 379-380.

114. M. VISIOLI, «Quale fondazione per il Diritto della Chiesa?», in G.I.D.D.C., *Fondazione del Diritto. Tipologia e interpretazione della norma canonica*, Coll. Quaderni della Mendola, Milano 2001, pp. 57; 61.

VI. IL GRANDE EQUIVOCO

Già P. Erdö aveva colto come

«la scuola di Monaco di Baviera (fondata da Klaus Mörsdorf) (...) cercava di dedurre l'esistenza e la legittimità di tutto il Diritto canonico da principi teologici, soprattutto dalla nozione di comunione, e di utilizzare la Teologia del Diritto canonico invece della Teoria generale del Diritto»¹¹⁵

adottata in ambito civilistico, ma affetta da dipendenze socio-filosofiche non accettate dalla Scuola tedesca per l'ambito canonico.

In questo modo il canonista ungherese evidenziava quello che può e dev'essere riconosciuto e considerato il «grande equivoco» di quel movimento dottrinale: l'aver denominato «Teologia» ciò che consapevolmente non è tale!

E' tuttavia S.M. Pasini che nella propria Tesi dottorale¹¹⁶ offre uno scorcio di grande significatività proprio sul problema della concettualizzazione della «Teologia del Diritto (canonico)» nel secolo scorso, permettendo di cogliere con chiarezza —al di là delle sue intenzioni— come ciò che i discepoli di Mörsdorf hanno ostinatamente chiamato «Teologia del Diritto» altro non fosse, anche nelle loro consapevolezze più recondite, che una *Teoria generale del Diritto canonico*.

Lo stesso E. Corecco si era espresso in questi termini senza possibilità di fraintendimento:

«all'interno di questa ripresa comincia a delinearsi —sia pure su binari diversi— il formarsi di una nuova Scienza del Diritto canonico che potrebbe far entrare la Canonistica nella terza fase della sua storia, dopo quella classica medioevale e quella post-tridentina del "*Ius Publicum Ecclesiasticum*". (...)

Al di là delle diverse metodologie seguite, la tendenza di fondo della Canonistica post-conciliare è invece quella di ridare alla Scienza del Diritto canonico un'identità teologica più precisa, che non può non sfociare nell'elaborazione di un sistema giuridico concepito esclusiva-

115. Cfr. P. ERDÖ, *Storia*, p. 184.

116. S. M. PASINI, *Il metodo nel Diritto*, Roma 2002.

mente come ordinamento giuridico ecclesiale, cioè come Diritto interno alla Chiesa cattolica. In questa prospettiva la funzione culturale esercitata direttamente dal Diritto canonico medioevale sullo sviluppo della Filosofia e della Teoria generale del Diritto come del resto il compito apologetico svolto dall'IPE vengono recuperati indirettamente dalla forza profetica del dato teologico enunciato dal Diritto ecclesiale stesso.

Se la prima preoccupazione in questo nuovo orientamento della Canonistica è stata quella di dare una giustificazione teologica all'esistenza del Diritto canonico, il discorso incomincia ora a spostarsi a livello dell'Ontologia, cioè della natura intrinseca del Diritto ecclesiale, in vista di elaborare una vera e propria Teoria generale del Diritto canonico, che non mancherà di influenzare in qualche modo anche l'elaborazione di una Teoria generale del Diritto¹¹⁷.

L'apporto più significativo in merito proviene tuttavia dall'elaborazione dottrinale del polacco R. Sobanski che, unico tra i seguaci della Scuola, non si nasconde dietro l'equivocità suindicata ma, anzi, l'affronta direttamente criticando la non chiarezza terminologica della formulazione testuale normalmente adottata¹¹⁸. Sobanski propone in modo esplicito la formula «Teoria del Diritto canonico» affermando di prediligerla poiché essa (positivamente) chiarisce subito la funzione di questa disciplina mettendone in evidenza l'analogia con la Teoria generale del Diritto, mentre l'altra (negativamente) risulta abbastanza confusa, potendo suscitare la falsa impressione che esistano due Scienze del Diritto ecclesiale, una teologica e l'altra canonistica¹¹⁹;

«proprio il carattere teologico dell'intera Canonistica verrebbe meno se noi distinguessimo nel suo ambito tra una Disciplina teologica, che si dedica ai problemi fondamentali del Diritto ecclesiale, e altre Discipline canonistiche, ma non teologiche, il cui compito consisterebbe nell'interpretazione del Diritto vigente. Per evitare l'impressione che

117. E. CORECCO, «L'apporto della Teologia alla elaborazione di una teoria generale del Diritto», in *Il Diritto Ecclesiastico* CII (1991), p. 8.

118. Per questo motivo, pur partecipando pienamente della dottrina monacense, R. Sobanski non può essere collocato come «tappa» dello sviluppo della «Teologia del Diritto canonico» sin qui delineata.

119. Cfr. R. SOBANSKI, «Premesse teologiche e sociologiche di una Teoria del Diritto ecclesiale», in R. SOBANSKI, *La Chiesa e il suo Diritto. Realtà teologica e giuridica del Diritto ecclesiale*, Torino 1993, p. 18.

all'interno delle Discipline ecclesiali trovino collocazione due Scienze del Diritto ecclesiale, cioè una di tipo teologico (Teologia del Diritto ecclesiale) e una di tipo giuridico canonistico (Canonistica), optiamo per la denominazione "Teoria del Diritto". Questa terminologia corrisponde all'oggetto e ai compiti della Disciplina e non lascia spazio a dubbi sul suo ruolo all'interno di una Canonistica concepita come Scienza teologica. Con la rinuncia alla denominazione "Teologia del Diritto ecclesiale" crediamo di avvicinarci di più agli obiettivi che avevano in mente i corifei di tale Disciplina, e cioè di chiarire la concezione del Diritto ecclesiale *in nexu mysteriorum*»¹²⁰.

Lo sguardo d'insieme offerto da Pasini è sufficiente a fissare in modo definitivo i termini della questione:

«La comprensione che la Chiesa attualmente ha di se stessa è adeguatamente racchiusa nel concetto di "mistero"; per questa ragione una Teoria del Diritto ecclesiale, dovendo occuparsi della spiegazione del fenomeno giuridico e della fondazione del Diritto nella Chiesa, non può presumere di cogliere l'essenza del Diritto ecclesiale attraverso l'analisi giuridica, culturale, sociale e religiosa: "il significato dell'oggetto dell'indagine può essere colto soltanto alla luce della Rivelazione". La funzione, "critica e assiologica", della Teoria del Diritto ecclesiale si esprime, dunque, nella "comprensione del Diritto canonico come Diritto della Chiesa-mistero", cercando di "presentare il Diritto ecclesiale alla luce del mistero stesso, manifestare ed esprimere la efficacia e la natura del Diritto ecclesiale, presentare il suo fine e quello dei meccanismi di efficienza, spiegare il fondamento della sua vincolatività"»¹²¹.

VII. L'APORIA DI CORECCO

Il vero passo tuttavia necessario per cogliere in modo pieno la portata sostanziale dell'utilizzo della formula «Teologia del Diritto (canonico)» all'interno della dottrina dominante del XX sec. è la «denuncia» di quella che potrebbe essere definita la «*aporia corecchiana*».

120. R. SOBANSKI, «Osservazioni sulla problematica epistemologica del concetto di Diritto ecclesiale», in R. SOBANSKI, *La Chiesa*, p. 12.

121. S. M. PASINI, *Il metodo*, pp. 113-114; parafrasando citazioni di R. Sobanski dalle opere sopra citate.

Con tale formula s'intende mettere a fuoco il cuore di ciò che ormai viene considerato, in modo pressoché unanime, l'apporto più specifico di E. Corecco alla dottrina canonistica: lo «scambio» della *ordinatio rationis* con la *ordinatio fidei* e la —derivata— sostituzione dell'*analogia entis* con l'*analogia fidei* quale criterio argomentativo di base.

La tendenza —e consapevolezza— che oggi si va progressivamente diffondendo su questo tema tra gli studiosi è ben testimoniata da S.M. Pasini secondo cui, nonostante l'altisonanza delle affermazioni di Corecco¹²², il nuovo indirizzo dottrinale così «imposto»

«non sembra in realtà significare altro che la necessità (peraltro ineludibile) di prendere seriamente in considerazione il profondo mutamento culturale avvenuto nell'epoca moderna, che è caratterizzata proprio dalla separazione tra fede e ragione, le quali invece nell'epoca medioevale erano strettamente unite»¹²³.

In questa direzione interpretativa pare ormai indirizzarsi concordemente un certo numero di autori coevi del Vescovo ticinese che, davanti alle fortissime obiezioni sollevategli da gran parte della Canonistica più «rigorosa» sotto il profilo tecnico, ne avrebbero raccolto la diretta testimonianza in merito: l'intenzione, cioè, non tanto di scardinare i principi dell'intera Canonistica, quanto piuttosto di porre in evidenza che la *ratio* tommasiana godeva di un rapporto con la *fides* del tutto differente rispetto a quello della Modernità che, soprattutto con-dopo Kant, non poteva più non contrapporre i due principi di conoscenza-operatività.

Muovendo pertanto da queste basi ormai consolidate, la «proposta» di Corecco o si colloca nella più completa —e consapevole— scorrettezza sotto il profilo epistemologico, pretendendo d'imporre un *cambio di paradigma epistemologico* al solo fine di «rilevare» un problema di con-

122. «L'elemento decisivo non è comunque quello della qualità teologica o ecclesiologica del prodotto finale, ma il cambiamento del principio epistemologico. E' di questo che la Scienza canonistica dovrà tener conto per la riformulazione della sua metodologia. Dovrà imparare a elaborare una Teoria generale del Diritto canonico tenendo conto della coesistenzialità del principio teologico». E. CORECCO, «I presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo "Codex"», in S. FERRARI (ed.), *Il nuovo codice di Diritto canonico. Aspetti fondamentali della codificazione postconciliare*, Bologna 1984, pp. 48-49. Si noti l'utilizzo da parte di Corecco della formula «Teoria del Diritto».

123. S. M. PASINI, *Il metodo*, p. 136.

cettualizzazioni¹²⁴, oppure dev'essere riconosciuta come *scandalon*, incampo inconsapevole, lungo un percorso di una certa legittimità¹²⁵.

Proprio qui, allora, va rinvenuta la «aporia»¹²⁶: la difficoltà irrisolvibile, cioè, legata allo stato oggettivo di un procedimento razionale basato fin dalle origini su di un equivoco-fraintendimento di situazioni e di termini; la difficoltà oggettiva a procedere nel ragionamento, derivante proprio dalla non corretta individuazione dei termini chiave del problema.

Se infatti il vero scopo di Corecco era —soltanto— evidenziare il cambio d'orizzonte culturale storicamente intervenuto tra la Grande Scolastica e la Modernità non c'era nessun bisogno di stravolgere l'intero orizzonte canonistico, svellendone fin dalle radici le principali concettualizzazioni che, seppure in un rinnovando rapporto con la Scienza giuridica secolare moderna, continuavano a mostrarsi all'altezza sostanziale del loro scopo, come ha ben dimostrato l'attività scientifica della c.d. Scuola di Navarra.

Per di più, la serietà della questione (tale da giustificare l'uso di un concetto impegnativo come quello di «aporia») trova ulteriore consistenza sotto il profilo epistemologico. La Scuola bavarese, infatti —e Corecco in particolare—, aveva individuato quale oggetto peculiare d'indagine ed elaborazione proprio l'ambito del «metodo», credendo di aver dedicato ad esso una parte consistente della dottrina sviluppata:

«il problema per la Teologia cattolica non è perciò quello di produrre la prova teologica dell'esistenza del Diritto canonico, che in ultima analisi non è neppure dottrinalmente messo in discussione, quanto piuttosto di saper dare una giustificazione teologicamente corretta di una realtà che appartiene già, se non sempre nella prassi, almeno a livello di coscienza teorica, al contenuto della fede. Il problema è perciò quello del metodo. Si tratta, infatti, di giustificare il Diritto canonico non più a partire da presupposti giusnaturalistici o sociali ma da uno spunto net-

124. In fondo sarebbe stato sufficiente richiamare proprio le differenti concettualizzazioni di «ragione» proprie del razionalismo moderno e della Scolastica tomista.

125. Il recupero del corretto rapporto tra le necessarie istanze «tecniche» della Canonistica e le «ragioni» delle Scienze teologiche.

126. «Aporia. Problema le cui possibilità di soluzione risultano annullate in partenza dalla contraddizione». G. DEVOTO - G. C. OLI, *Il dizionario della lingua italiana*, 1990.

tamente teologico. Esso deve sapere individuare con precisione il *locus theologicus* del Diritto ecclesiale, all'interno, del *nexus mysteriorum*, per eliminare in sede di riflessione esplicita l'affermata esistenza —nel comportamento e nella pubblicistica divulgativa— di un'antinomia tra Diritto e libertà, istituzione e carisma, “legge e grazia”¹²⁷.

Si aggiunga a queste considerazioni il rilievo, non certo secondario, circa l'estrema «disinvoltura» linguistica —e più ancora concettuale— dell'autore che, in modo assolutamente nominalistico, afferma la sostanziale non-significatività del ricondurre la normatività canonica all'ambito concettuale giuridico:

«il canonista si occupa di una realtà che nella cultura umana universale ha preso il nome di Diritto (invece che di etica o di arte), ma che all'interno del mistero della salvezza ha assunto una natura diversa rispetto al Diritto secolare e allo stesso *ius divinum naturale* della tradizione filosofica cristiana»¹²⁸.

Anche in altre occasioni il puro gioco linguistico a-concettuale assume per l'autore un rilievo argomentativo di primaria importanza, come quando giunge a sostenere che la nozione di Diritto, pre-filosofica e pre-teologica, in uso in tutta la cultura umana, che permette sia ai filosofi che ai teologi di fare un discorso reciprocamente intelligibile (pur usando definizioni diverse del Diritto) non comporta in realtà una pre-concezione filosofica fondamentale di Diritto¹²⁹; la conoscenza umana, in tal modo, finisce per reggersi su «segni» e *phantasmata* anziché su concettualizzazioni che, pur nella loro finitezza e parzialità, attingerebbero però alla *substantia rerum* dell'intera realtà cui la mente umana non accede per «evocazione» (o per «rivelazione») ma concettualizzando razionalmente.

Una tale leggerezza sotto il profilo ontologico-cognitivo rischia di dover essere bollata di «irresponsabilità», contribuendo a confermare la fondatezza e la portata della «aporia» sopra indicata.

Il frutto concreto di questo modo di procedere —che pone problemi di fatto inesistenti, fornendo loro risposte non-pertinenti— confi-

127. E. CORECCO, *Teologia*, p. 1739.

128. E. CORECCO, *Considerazioni*, pp. 1215-1216.

129. E. CORECCO, «*Ordatio rationis o ordatio fidei?*», p. 51.

gurando —appunto— l'aporia così delineata, è posto in evidenza (suo malgrado) da S.M. Pasini:

«il tentativo di fondare teologicamente la riflessione sul Diritto canonico rischia così di risolversi in una duplice sostituzione: del concetto di *societas* con quello di *Communio*, e del concetto di *ordinatio rationis* con quello di *ordinatio fidei*; questa duplice sostituzione ha il merito di segnalare il problema epistemologico, ma non anche quello di risolvere il problema metodologico»¹³⁰.

Concretamente: una gran confusione, ma nulla di fatto!

VIII. APPROCCIO CRITICO ALLA «TEOLOGIA DEL DIRITTO»

Quanto sin qui illustrato in riferimento sostanziale alla dottrina proposta dalla Scuola «clericale» tedesca¹³¹ in tema di «Teologia del Diritto (canonico)», pur con alcune intromissioni di tutt'altro genere (D'Agostino e Composta), non può tuttavia ignorare né la decisa posizione *alternativa* sviluppata da Pedro Lombardía e dalla sua Scuola (in continuità con la Scuola laica italiana¹³²), né il movimento risolutamente *contrario* sviluppatosi a partire dagli anni conciliari intorno alla Rivista *Concilium* ad opera di un gruppo di canonisti (paradossalmente?) appartenenti alla stessa area culturale *mittel-europea* (con significativa presenza di olandesi e tedeschi), tra cui anche ex-allievi della Scuola bavarese stessa (come K. Walf).

Di fatto mentre la Scuola canonistica di Monaco aveva estrapolato dal Vaticano II la categoria teologico-istituzionale della *Communio* che le permetteva di continuare il proprio cammino ideologico di «conservazione» della visione sacrale e moralistica del Diritto canonico e del suo utilizzo «sacramentale» nella vita della Chiesa, la Rivista *Concilium* si propose —invece— di scendere ben oltre le prime apparenze lessicali del «nuovo corso» soprattutto teologico, non accontentandosi di questioni semplicemente terminologiche ma cercando di portare alla luce le vere acquisizioni della dottrina ecclesiologica conciliare.

130. S. M. PASINI, *Il metodo*, p. 137.

131. Come la chiama S. M. Pasini individuandone una caratterizzazione non priva di significatività anche dottrinale. Cfr. *Ivi*, p. 31.

132. Per un approccio omogeneo e complementare con le prospettive sin qui proposte si veda: P. GHERRI, *Teologia del Diritto*, pp. 275-278.

L'iniziativa esordì con un Editoriale¹³³ programmatico a firma di N. Edelby (Vescovo cattolico orientale e Padre conciliare), T. Jiménez Urresti (Bilbao, Spagna) e P. Huizing (Nimega, Olanda) che polarizzò l'attività ed i contributi di parecchi teologi e canonisti nell'intento di attuare un approccio al Diritto canonico in chiave non tanto «assiologica» ma «pastorale».

Fondamento dell'approccio proposto era la convinzione (autenticamente conciliare) che «il Diritto canonico e la Teologia hanno tra loro rapporti essenziali» così tematizzati nell'Editoriale: pur potendo parlare di una Teologia «del» Diritto canonico¹³⁴ e di una Teologia «nel» Diritto canonico, non è tuttavia possibile identificare la Teologia col Diritto canonico, né tanto meno il Diritto canonico con la «Teologia del Diritto»; c'è poi una legittima pretesa da parte dei (teologi) pastoralisti nei confronti del Diritto canonico perché abbia una maggiore agilità ed una reale efficacia strumentale a servizio della quotidianità della vita ecclesiale, basandosi sul principio della relatività canonica e della genericità degli imperativi teologici.

L'elemento dottrinale maggiormente «condiviso» all'interno di *Concilium* era proprio la concezione del rapporto tra Teologia e Diritto canonico: l'una fonda, anche se in modo «generico», ciò che l'altro specifica «in» e «per» un determinato tempo storico, come ben dimostra, p. es., l'evoluzione delle dottrine —dogmatiche— sui Sacramenti o la collegialità episcopale. Per questo motivo Teologia e Diritto sono Discipline così diverse che non è possibile, né tanto meno legittimo, accostarle e valutarle allo stesso modo¹³⁵; il loro «rapporto» è tuttavia vitale e vivente nella Chiesa, al punto che è la stessa vita ecclesiale che, spesso impercettibilmente, prende spunto dai contenuti teologici per tradurli in concreti modi di agire, che diventano anche «regole» d'azione a ser-

133. Cfr. «Editoriale», in *Concilium* (ed. francese), I (1965), n. 8.

134. L'espressione «Teologia del Diritto» non ha tuttavia un rilievo significativo all'interno del pensiero di questi autori che non la trattano in modo sostanziale ma semplicemente «in obliquo» per differenziarla dalla «Scienza canonica» e riconducendola, comunque, alla componente «istituzionale» dell'Ecclesiologia col compito di «collocare il Diritto canonico nel panorama o economia della Rivelazione-redenzione, cosa che la Scienza canonica non può fare a causa dei limiti imposti dalla propria logica e dai propri metodi». T. JIMÉNEZ URRESTI, «El teólogo ante la realidad canónica», in *Salmanticensis* 29 (1982), p. 47. Nulla di quanto propugnato dai discepoli di K. Mörsdorf.

135. Cfr. T. JIMÉNEZ URRESTI, *Diritto canonico*, pp. 28-38.

vizio di una più efficace opera evangelizzatrice e pastorale: le norme di Diritto canonico.

Secondo questa visione la Teologia offre al Diritto canonico le basi «pre-giuridiche» ed il fine «meta-giuridico»¹³⁶ in funzione dei quali operare, lasciando al Diritto canonico l'incombenza concreta di declinare questi elementi «generici», ma altrettanto immutabili, nelle diverse situazioni concrete di vita della Comunità di fede¹³⁷. A sua volta proprio la consapevolezza della «relatività canonica» dovrebbe aiutare a non assolutizzare teologicamente i comportamenti canonici della storia, come se un «fatto canonico» potesse costituire immediatamente anche un legittimo *locus theologicus* da cui dedurre direttamente *principi teologici* di pronto utilizzo speculativo e pastorale. Di fatto proprio la varietà e contraddittorietà delle Discipline canoniche (anche simultaneamente vigenti in varie parti della stessa Chiesa cattolica) manifesta la presenza e «possibilità» di diverse Teologie, *servata fide catholica*, anche in ambito sacramentale: vedasi p. es., l'Iniziazione cristiana nelle Chiese Cattoliche Orientali o il «loro» ministro del Matrimonio.

Il Diritto canonico, poi, è uno strumento a servizio della Pastorale e, come tale, è necessario adeguarlo continuamente, revisionandone la fedeltà teologica e la reale rispondenza operativa; proprio in questa luce si evidenzia come la «teologizzazione» del Diritto canonico, assolutizzandone le disposizioni normative, immobilizzi la verità teologica trasmettendo questa stessa immobilità alla Pastorale che diventa, inevitabilmente, moralistica e giuridista, com'era già da molti secoli.

Gli autori paiono tuttavia convinti anche del contrario: esiste cioè una doverosa «pressione» del Diritto canonico, sospinto dalla Pastorale, sulla Teologia perché questa gli detti i limiti teologici immutabili all'interno dei quali il Diritto canonico possa continuare a muoversi in ciascun «oggi» della vita ecclesiale.

136. «Il Diritto canonico parte da basi pregiuridiche ed ha un fine metagiuridico e tutto ciò è offerto ad esso dalla Teologia». L. DE ECHEVERRIA, «Teologia del Diritto canonico», in *Concilium* III (1967), n. 8, p. 19.

137. Si tratta in realtà di ciò che avviene anche nell'ambito della c.d. «Morale speciale» quando, una volta fondati i valori di riferimento, si procede alla loro declinazione concreta traendone le «norme morali» legate alle differenti circostanze e situazioni di vita dei credenti «*omnibus adiunctis perpensis*»: da qui la «relatività canonica» rispetto alla «assolutezza teologica».

Alla base di questo pensiero stava la convinzione, frutto di vero rigore tanto nell'approccio teologico che giuridico, che la normatività presente ed attiva nel corpo ecclesiale è di natura molto diversa a seconda degli «ambiti» di riferimento: la normatività liturgica è del tutto diversa da quella giuridica e questa rispetto a quella morale, per non considerare la normatività dogmatica di natura magisteriale¹³⁸. In base a questa differenziazione degli ambiti normativi appare chiaro che la «norma teologica», per quanto perentoria ed immutabile nel proprio contenuto, è e rimane del tutto «generica» quanto alla sua realizzazione: «fate questo in memoria di me», p. es., non è certo dubitabile in quanto a vincolatività, né potrà mai essere ignorata in alcun modo nella vita ecclesiale¹³⁹; dedurre tuttavia di qui la c.d. *forma* dell'Eucaristia o anche la sua stessa *materia* o il *ministro* o il *rito* da seguire sono «operazioni» non altrettanto immediate.

Ne consegue che davvero la maggioranza assoluta delle norme canoniche che la Chiesa ha creduto opportuno o necessario adottare, tanto in materia sacramentaria che gerarchica, altro non è stata che una delle molteplici determinazioni concretamente possibili («relatività» del Diritto) come, d'altra parte, la stessa storia del dogma ha mostrato con chiarezza a riguardo delle *formule* adottate per esprimere correttamente la *fides catholica*.

138. Alcune citazioni già riportate in riferimento alla Scuola di Monaco testimoniano chiaramente una convinzione affatto contraria.

139. Anche se è dubbia la possibilità di parlare di vere «leggi evangeliche» come vorrebbero, invece, vari autori: «Il Diritto divino si manifesta non solo come semplice espressione dell'essenza o natura divina, ma anche come libera determinazione della volontà di Dio. Diritto divino sono le leggi contenute nel NT e che stanno all'origine della Chiesa («andate e battezzate, annunciando il Vangelo ad ogni creatura»; «fate questo in memoria di me»; «tu sei Pietro [...]» ecc.)». A. MONTAN, *Il Diritto nella vita e missione della Chiesa, 1. Introduzione, norme generali, il Popolo di Dio, Libri I e II del Codice*, Bologna 2001, p. 20. Né vale il ricorso al Can. 21 del Decr. *De justificatione* del Concilio Tridentino per «dimostrare» che Cristo è legislatore. Il contenuto dogmatico di quel Canone, infatti, riguarda la questione del primato della fede sull'obbedienza: «*Si quis dixerit, Christum Iesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant: an. s.*» (DS 1571), in derivazione dal Capitolo 11 dello stesso Decreto («*De observatione mandatorum, deque illius necessitate et possibilitate*») che intende escludere il protestantico *sola fides* in vista del conseguimento della salvezza: «*nemo autem, quantumvis iustificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum* (Can. 20) *putare debet (...)* Itaque *nemo sibi in sola fide* (Cann. 9, 19, 20) *blandiri debet, putans fide sola se heredem esse constitutum hereditatemque consequiturum*». Cfr. DS 1536; 1538.

Da questo principio basilare (genericità-relatività) che regola i rapporti tra norme teologiche e norme giuridiche deriva la conseguenza metodologica espressa dallo *slogan* «de-teologizzare il Diritto e de-giuridizzare la Teologia», che non può però essere preso indipendentemente da questa premessa se non si vogliono correre seri rischi tanto in ambito canonistico che teologico. Il canonista deve infatti continuare a chiedersi da dove viene la *ratio* teologica della norma canonica (*quid Theologiæ*) ed il teologo deve preoccuparsi delle conseguenze vitali e quotidiane (pastorali) delle sue esposizioni sistematiche della fede¹⁴⁰.

Come già per l'uso della formula «Teologia del Diritto» anche «de-teologizzazione del Diritto canonico» e «de-giuridizzazione della Teologia» furono però due formule troppo sintetiche per poter essere correttamente comprese ed applicate da chi si contentava semplicemente di proclamarle senza coglierne l'irrompente portata metodologica; così come anche la loro decontestualizzazione sostanziale ne falsò gravemente le prospettive¹⁴¹.

La de-teologizzazione invocata da *Concilium* non era tanto una inutile, quanto assurda, eliminazione dal Diritto canonico della componente teologica (la Teologia «nel» Diritto), quanto piuttosto l'eliminazione della teologizzazione «del» Diritto canonico. Proprio perché c'è Teologia «nel» Diritto canonico, questa dev'essere colta e rispettata nella sua peculiarità e pregnanza, senza tuttavia sostituirsi al Diritto canonico stesso, né pretendere l'immediata fissazione giuridica della —eventuale— «norma teologica» originaria.

Il problema non è quindi la Teologia —contenuta— «nel» Diritto canonico, ma la *teologizzazione del contenuto* «del» Diritto canonico; la de-teologizzazione del Diritto canonico si configura pertanto come eliminazione dei teologismi (=ciò che è stato teologizzato) di cui il Diritto canonico è (stato) vittima.

140. «Gli esperti e responsabili ecclesiali, che si occupano della “fondazione” teologica, potrebbero essere esposti alla tentazione di esagerare l'importanza di ragioni teologiche deboli, non univoche, “sovraideologizzando” le soluzioni istituzionali dettate dalle esigenze pratiche contingenti. (...) Se il credente non ritiene criticamente accettabile la spiegazione, può essere esposto a pericolo il funzionamento istituzionale stesso della Comunità». P. ERDÖ, *Teologia*, p. 51.

141. Lo stesso E. Corecco, p. es., si sforzò in più occasioni di ribadire come la sua posizione dottrinale non intendesse affatto «de-giuridizzare» il Diritto canonico, dimostrando così chiaramente di non aver colto nulla della proposta di T. Jiménez Urresti.

Araldo di questa posizione autenticamente metodologica fu T. Jiménez Urresti, vera mente epistemologica del gruppo, che vedeva il «teologismo» come la peggior piaga della Canonistica degli anni Settanta del XX sec.; d'altra parte, se contro il giuridismo era già stata tale la critica nel periodo —pre e post— conciliare che non valeva la pena di soffermarsi ulteriormente, sulla «teologizzazione» non si era ancora giunti a quel minimo di coscienza, né pastorale né scientifica, che permettesse di smascherarne le insidie; anzi, gli apprezzati interventi degli autori della Scuola di Monaco contribuivano quotidianamente ad accrescerne la portata, in una *escalation* mistificatoria giunta ben presto a travalicare lo stesso Concilio Vaticano II, interpretato secondo categorie ben più radicali delle timide formule dogmatiche approvate dai Padri conciliari con precisione spesso millimetrica¹⁴².

La posizione di *Concilium* rispetto alla necessità di una «fondazione teologica» del Diritto (canonico) a partire dalla fede invece che dalla semplice razionalità, è assolutamente frontale, come osserva efficacemente S. Berlingò secondo cui:

«di là delle effettive intenzioni ascrivibili all'indirizzo di Teologia del Diritto canonico esso sottenderebbe una pretesa "spiritualistica" e, in definitiva, "ideologica". Gli Autori appartenenti a questo indirizzo occulterebbero —a detta dei critici— dietro l'affermazione che la fede è un modo diverso o, se si vuole, più alto e completo di conoscenza, la con-

142. Si vedano le posizioni teologico-canonistiche che ritengono necessario «superare» il Vaticano II (LG 8 in particolare) per cogliere in profondità ancor maggiore il radicamento teologico del Diritto canonico: «L'insegnamento del Concilio, perfettamente valido a livello di contenuto, non rende tuttavia plausibile in sede di argomentazione teorica l'esistenza del Diritto canonico. Se è vero intatti che il mistero dell'Incarnazione postula la socialità e la visibilità della Chiesa, non è altrettanto scontato che la visibilità postuli la giuridicità. Sohm aveva, infatti, potuto affermare che la Chiesa ha carattere solo carismatico. Ne consegue che in questi tentativi la normatività giuridica viene ancora postulata a partire dalla struttura sociale della convivenza umana in quanto tale, preesistente alla sua assunzione nel mistero dell'Incarnazione. Per cui riemerge in profondità il pensiero giusnaturalistico del *Ius Publicum Ecclesiasticum*». E. CORECCO, *Diritto*, p. 145. A queste affermazioni, ormai «datate», ne fanno tuttavia seguito altre, di recente «concezione», maturate all'interno della stessa linea di pensiero: «arginare la giustificazione epistemologica del giuridico ecclesiale entro i confini rigorosi dell'ecclesiologia post-conciliare significa limitare ulteriormente la riflessione in atto, almeno nella misura in cui la riflessione sulla Chiesa non comprende in modo adeguato una comprensione dell'uomo e dell'"evento cristiano" alla luce della rivelazione». M. VISIOLI, *Quale fondazione*, p. 61.

vinzione che la fede è idonea a soppiantare e sostituire la ragione ed è capace di offrirci, già da ora e da subito, le risposte definitive»¹⁴³.

In ciò, appunto, consiste il «teologismo» che assume la Teologia come un discorso universale e totalitario; per di più la «mescolanza semantica» ed il «bilinguismo»¹⁴⁴ non permettono di pensare, in termini appropriati, la collocazione e la funzione specifiche delle diverse Scienze, anche socio-antropologiche, con relazione alla Teologia e viceversa¹⁴⁵.

«Procedere come se la Teologia dovesse dare ordini alle altre Discipline è non solo un anacronismo, per di più inutile, ma anche l'espressione di quell'eccesso che tenta di saper tutto e che nella Teologia assume la figura del "teologismo". In ambito d'incontro con le Scienze, il "teologismo" si caratterizza per questa volontà panlogista di spiegare tutto e totalmente col ricorso esclusivo alle forze spirituali o ai fattori soprannaturali. In tal modo non sospetta la necessità di introdurre, tra i fenomeni in questione ed il significato teologico, le innumerevoli mediazioni disvelate dalle Scienze»¹⁴⁶.

«Il *teologismo* consiste nel considerare l'interpretazione teologica come l'unica versione veritiera o adeguata del reale. Questo spirito porta il teologo ad opporre artificialmente la lettura teologica ad altre letture, come se l'unica lettura legittima fosse la sua. Egli critica il "materialismo" o la "parzialità" delle altre letture, come se quella teologica fosse la lettura totale ed esaustiva della realtà (...) Si dà *teologismo* laddove una Teologia ha la *pretesa di incontrare dentro le proprie mura tutto ciò che è necessario per esprimere adeguatamente il politico (ed il canonico)*, nello stesso istante in cui essa ignora i presupposti silenziosi, dal punto di vista delle Scienze Sociali, implicati nella sua trattazione»¹⁴⁷.

143. S. BERLINGÒ, «Spunti di teoria generale nella canonistica contemporanea», in R. BERTOLINO, *Scienza giuridica e Diritto canonico*, Torino 1991, p. 162.

144. A questa «mescolanza semantica» o «bilinguismo», così denunciati nei propri presupposti, occorre far riferimento quando si accostino le dottrine soprattutto gli autori della Scuola di Monaco che «velano» nella terminologia «teologica» diversi livelli differenti di approccio e alla realtà come tale, e al Diritto canonico, e alla Scienza che deve studiarlo.

145. C. BOFF, *Teologia e prática. Teologia do Politico e suas mediações*, Petropolis 1978, p. 379. Si consideri in proposito la portata dell'affermazione di G. Ghirlanda secondo cui «Quando si parla del Diritto canonico o ecclesiale ci si può riferire a tre distinte realtà, anche se strettamente collegate tra di loro: a) al Diritto della Chiesa nella sua essenzialità e globalità; b) al Diritto della Chiesa nella sua formulazione positiva, c) alla Scienza del Diritto canonico». G. GHIRLANDA, *Introduzione*, p. 11.

146. *Ivi*, p. 114.

147. *Ivi*, pp. 76-77.

IX. UN'IMPOSTAZIONE «TEOLOGICA» ALTERNATIVA

Giunti a questo punto, nonostante la grande enfasi che, ancor oggi, viene attribuita da molte parti all'impostazione «antropo-teologica» della «Teologia del Diritto canonico», risulta evidente che quanto in essa prospettato, seppur in diverse forme e modulazioni, non costituisce più che un'assonanza con la nuova Disciplina accademica voluta dalla Riforma del settembre 2002¹⁴⁸.

E' pertanto necessario provare ad offrire alcune prospettive capaci, non solo di riequilibrare la panoramica illustrata, ma effettivamente utili ad individuare la nuova Disciplina accademica (ed il suo statuto epistemologico) pena l'impossibilità di procedere al suo insegnamento.

Si tratta, innanzitutto, di superare un approccio falsamente «unitario» al problema, distinguendo —non solo didatticamente— concetti ed ambiti.

a) Il problema della «giuridicità» nella Chiesa o, comunque, della «normatività» all'interno della vita di fede non è prima di tutto un problema né metodologico, né filosofico; si tratta, invece, di una delle tematiche portanti della Teologia fondamentale¹⁴⁹.

E' compito infatti della Teologia fondamentale l'indagare in quali modi ed a quali condizioni la Rivelazione divina, attestata nella Tradizione affidata alla Chiesa (cui appartiene anche la S. Scrittura), raggiunga l'uomo all'interno della sua storia e come questa *chiamata alla salvezza eterna* interagisca con la creaturalità umana segnata dal peccato. E' il grande problema della «natura» della salvezza-giustificazione a cui Cattolici e Protestanti danno soluzioni punto differenti, coinvolgendo in

148. E' anzi possibile constatare come uno dei grossi problemi riguardanti la Teologia del Diritto (canonico) nelle sue diverse accezioni sin qui illustrate sia da individuarsi nella mancanza di «essenzialismo metodologico» tra i suoi «cultori». Di fatto ciascuno ha dato a questa formula il significato che più gli aggradava, senza alcun rispetto per il significato «proprio» degli elementi che costituiscono la formula stessa. Purtroppo in ambiente ecclesiastico (teologico) si constata frequentemente ancor oggi un sostanziale nominalismo che permette a ciascuno di stabilire (senza dichiararlo apertamente) il significato di parole, formule e concetti, in modo unilaterale generando ambiguità ed equivoci; l'essenza delle cose pare non avere nessuna importanza: ciò che conta è il *nomen* e ciò che dal suo utilizzo può derivare per via semplicemente teoretica: formale, deduttiva, analogica, simbolica ecc.

149. In questo senso, *solo* in questo senso, si potrebbe parlare di «problema di fede».

ciò anche la maggior parte dei concetti teologici fondamentali per la trattazione di tutte le altre problematiche più specifiche: Legge-Vangelo, Diritto-Grazia, giustizia-justificazione ecc. che, come sin qui accennato, tanta parte hanno avuto nell'impostazione della tematica.

Appartiene a quest'ambito il tema discriminante della relazione tra *norma* e *carisma* su cui è scivolato R. Sohm, e chi lo ha seguito, anche solo nel tentativo —inutile— di rispondergli.

b) Il problema del ricorso alla Filosofia —o a categorie filosofiche— nell'approcciare il Diritto canonico (in quanto «fenomeno» storicamente determinato e constatabile) non può soggiacere ad un rifiuto pregiudiziale che veda la ragione essenzialmente opposta alla fede (dialettica post kantiana). L'utilizzo a livello esplicativo e strutturale di categorie filosofiche (appartenenti come tali alla «Creazione»¹⁵⁰) non comporta necessariamente la scelta di fondare il Diritto (o il *giuridico*) sulle «ragioni» della ragione, trovando in esse i principi genetici del Diritto anziché —soltanto— le sue linee di sviluppo logico nell'ottica della *storicità* dell'essere umano (per quanto chiamato alla salvezza-vita eterna). In caso diverso la *storicità* risulterebbe per l'uomo un puro *accidens*, del tutto trascurabile ma, con la *storicità*, cadrebbe anche il Diritto.

La stessa Teologia, d'altra parte, ha sempre avuto necessità —funzionale— di appoggiarsi a qualche sistema filosofico di riferimento per essere aiutata a procedere in modo rigoroso nello svolgimento delle —del tutto— proprie riflessioni. Il richiamo di *Fides et Ratio* sotto questo profilo è decisivo:

«è necessario, dunque, che la ragione del credente abbia una conoscenza naturale, vera e coerente delle cose create, del mondo e dell'uomo, che sono anche oggetto della Rivelazione divina; ancora di più, essa deve essere in grado di articolare tale conoscenza in modo concettuale e argomentativo¹⁵¹. (...)

Alla luce di queste considerazioni, il rapporto che deve opportunamente instaurarsi tra la Teologia e la Filosofia sarà all'insegna della

150. E quindi, secondo la tradizione scolastica, già «divine»; ché tale è, per i medioevali, lo stesso Diritto (divino) naturale.

151. IOANNES PAULUS PP. II, «Littera, Fides et Ratio», in AAS 91 (1999), pp. 5-88, n. 66; d'ora in poi: FR.

circolarità. Per la Teologia, punto di partenza e fonte originaria dovrà essere sempre la Parola di Dio rivelata nella storia, mentre obiettivo finale non potrà che essere l'intelligenza di essa via via approfondita nel susseguirsi delle generazioni. Poiché, d'altra parte, la Parola di Dio è Verità, alla sua migliore comprensione non può non giovare la ricerca umana della verità, ossia il filosofare, sviluppato nel rispetto delle leggi che gli sono proprie¹⁵². (...)

La Teologia ha sempre avuto e continua ad avere bisogno dell'apporto filosofico. Essendo opera della ragione critica alla luce della fede, il lavoro teologico presuppone ed esige in tutto il suo indagare una ragione concettualmente e argomentativamente educata e formata. La Teologia, inoltre, ha bisogno della Filosofia come interlocutrice per verificare l'intelligibilità e la verità universale dei suoi asserti»¹⁵³.

c) A fare da queste premesse diventa, allora, possibile articolare in modo sufficientemente chiaro un «percorso» che, proprio partendo da una precisa visione teologica, possa mettere i canonisti (tecnici del Diritto canonico) nelle condizioni maggiormente appropriate per svolgere in modo rigoroso la loro attività nella Chiesa e per la Chiesa.

Poiché —cattolicamente— l'accoglienza del dono della salvezza richiede nell'uomo un'adesione libera ed attiva alla volontà salvifica di Dio¹⁵⁴, nella Chiesa c'è posto per la normatività, tanto di «contenuto» (*norma fidei*), che di «comportamento» (*norma communionis*)¹⁵⁵; questa seconda, poi, si rivolge tanto al singolo, che all'intera comunità credente.

Di fatto la Rivelazione suppone una visione di uomo come «persona» aperta alla «relazione» interpersonale, anche spirituale: (dimensione —teologica— «sociale» dell'uomo): è l'ambito dell'*Antropologia teologica*.

Non di meno, questo «dato» che scaturisce dalla Rivelazione, per una sufficiente ed opportuna penetrazione ed articolazione (anche teo-

152. FR 73.

153. FR 77.

154. «*Si quis dixerit, Christum Iesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fident, non etiam ut legislatorem, cui obediant: an. s.*». CONCILIUM ŒCUMENICUM TRIDENTINUM, «Sess. VI, Decretum de Iustificatione, Can. 21», in DS 1571.

155. Cfr. M. J. ARROBA CONDE, «La Iglesia como presencia», in *Vida Religiosa* LXXXVI (1999), n. 3, p. 186.

logica), implica-richiede una previa visione dell'uomo personalista-relazionale-trascendente: è l'ambito dell'*Antropologia filosofica*.

Partendo da queste basi (tutt'altro che giusnaturalistiche) occorre formarsi un'idea del *sistema regolamentare del relazionale sociale*¹⁵⁶ adatto a sostenere gli uomini nel loro perseguimento comune (non-individualistico) della salvezza offerta da Dio già a partire dalla storia, specificamente caratterizzata dall'umana fragilità: è l'ambito della *Scienza del Diritto canonico* che tratta il Diritto di cui la Comunità escatologica di salvezza si è progressivamente dotata.

d) In quest'ottica i legittimi appelli affinché i canonisti ricerchino «più profondamente nella sacra Scrittura e nella Teologia le ragioni della propria dottrina»¹⁵⁷ non vanno necessariamente interpretati come esigenza della creazione di nuove Discipline canonistiche *autarchiche*¹⁵⁸ quanto, molto più efficacemente, come acquisizione di una nuova consapevolezza metodologica in grado di *scandire* appropriatamente i «passaggi» dalla generica normatività teologica a quella canonica concreta: nulla di nuovo rispetto all'adagio plurisecolare «*canonista sine civilista parvum, canonista sine theologus nullum*».

Proprio il fatto che «dopo il Concilio il Diritto canonico non può non essere in relazione sempre più stretta con la Teologia e le altre Scienze sacre»¹⁵⁹, richiede al canonista non una visione «proprietary» del teologico-nomativo, costruita dall'interno della Canonistica stessa, ma una corretta relazione e collaborazione con gli altri «tecnici» delle diverse Discipline sacre in un'ottica di vera sintesi, evitando la sola estrapolazione di qualche categoria concettuale «adatta» ai singoli scopi dottrinali che puntualmente ci si possano prefiggere.

156. Par'essere questa una sufficiente concettualizzazione della base di riferimento del giuridico.

157. Cfr. PAULUS PP. VI, «Allocutio. Ad clarissimum Virum Romanæ Studiorum Universitatis Rectorem ceterosque Iuris Canonici peritos, qui Coetui internationali interfuerunt Romæ habito», in AAS 62 (1970), p. 108.

158. Questa fu, invece, l'interpretazione ed il proposito della Scuola canonistica di Monaco.

159. «(...) perché è anch'esso una scienza sacra, e non è certo quella "arte pratica" che alcuni vorrebbero, il cui compito sarebbe solo quello di rivestire di formule giuridiche conclusioni teologiche e pastorali, ad esso pertinenti». PAULUS PP. VI, «Allocutio. Ad clarissimum Visum Romanæ Studiorum Universitatis Rectorem ceterosque Iuris Canonici peritos, qui Coetui internationali interfuerunt Romæ habito», p. 108.

e) In base pertanto all'impostazione teologica alternativa che si sta proponendo non pare accettabile il principio secondo cui

«oggetto dell'indagine del canonista dev'essere innanzitutto la considerazione globale del posto che ha l'attività giuridica nel mistero complessivo della Chiesa, quindi lo studio di quel "giuridico dommatico", che costituisce il Diritto divino rivelato, da cui scaturisce la definizione dei rapporti fondamentali tra i Fedeli e della loro obbligatorietà non solo nella sfera della coscienza, ma dell'esterno vivere sociale della comunità ecclesiale»¹⁶⁰.

Il «posto dell'attività giuridica», infatti, la sua *collocazione e considerazione globale* nel mistero complessivo della Chiesa riguarda *ex suapte natura* l'Ecclesiologia.

Ai canonisti spetta il compito di *tradurre correttamente in linguaggio canonistico* (giuridico) i dati irrinunciabili che la Teologia dogmatica pone alla base della vita ecclesiale; compito dei tecnici del Diritto canonico non è perciò il semplice studio e la spiegazione

«nel loro senso e applicazione pratica (di) quelli che nell'Ordinamento canonico attuale sono gli elementi che ne fanno parte, cioè le leggi e le norme vigenti, nonché le istituzioni, nella loro singolarità e insieme complessa relazione»¹⁶¹,

ma, molto più profondamente ed utilmente, il ricondurre la normativa vigente e l'Ordinamento canonico tutto (*jus conditum*) all'interno dell'Ecclesiologia proposta dal Vaticano II (OT 16), oltre al continuo sforzo di conformare sempre più le diverse, contingenti, espressioni della vita ecclesiale (*jus condendum*) allo stesso spirito espresso dall'Assise conciliare e mai compiutamente esprimibile attraverso il linguaggio giuridico¹⁶².

160. G. GHIRLANDA, *La riforma*, p. 212.

161. *Ibidem*. Il positivismo giuridico sottostante questa concezione della Canonistica la dice lunga sulla fondatezza e l'equilibrio della posizione globale dell'autore.

162. Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, «Constitutio Apostolica. Sacrae Disciplinæ Leges», in AAS 75 (1983), Pars II, XI. «Se poi è impossibile tradurre perfettamente in linguaggio canonistico l'immagine della Chiesa, tuttavia a questa immagine il Codice deve sempre riferirsi, come a esempio primario, i cui lineamenti esso deve esprimere in se stesso, per quanto è possibile, per sua natura». *Ibidem*.

X. LA NUOVA DISCIPLINA ACCADEMICA

Nella necessaria «circolarità» tra Scienze Teologiche e Scienze giuridiche ecclesiali sin qui indicata (in consonanza con *Fides et Ratio*), la nuova Disciplina accademica potrebbe dunque presentarsi come un «crinale» da cui scorgere le precise specificità dell'uno e dell'altro sapere, individuando i migliori «valichi» per la loro interconnessione, evitando accuratamente fondamentalismi e corto-circuiti metodologici: *non si fa Diritto in modo teologico né Teologia in modo giuridico*, ma ogni Scienza dev'essere conosciuta e sviluppata secondo la propria natura più specifica ed il proprio statuto epistemologico¹⁶³. Come insegnava T. Jiménez Urresti:

«la Teologia studia i dati rivelati; il suo intento è di formulare la verità rivelata, muovendosi sul piano della propria adeguazione a questa verità, la definisce con giudizi dottrinali.

Il Diritto canonico, invece, ricevendo questi dati teologici che riguardano, in maniera generica, la struttura sociale della Chiesa, li positivizza nelle sue leggi; suo fine è il bene politico della Chiesa; muovendosi sul piano della strumentalità e della positivizzazione, ordina i suoi mezzi sociali strumentali (leggi) al suo fine e prescrive una condotta sociale con giudizi pratici, di modo che la "verità canonica" consiste in questa adeguazione dei suoi mezzi al fine inteso dal legislatore, cioè nella sua efficacia. Solo la Teologia può emettere un giudizio dottrinale, quello dell'adeguazione alla verità oggettiva rivelata, e formularlo in varie lingue, prospettive e con diversi gradi di profondità. Il Diritto canonico, invece, può formulare tanti giudizi quante sono le concretizzazioni o positivizzazioni, che gli permette la "sostanza teologica", e secondo la prudenza del legislatore.

In altre parole: la Teologia studia la volontà del Cristo, mentre il Diritto canonico prescrive come compiere, nell'ambito sociale della Chiesa, questa volontà di Cristo, cioè studia la volontà della Chiesa, che deve mantenersi conforme alla volontà di Cristo»¹⁶⁴.

163. «Il Diritto indica una sfera dell'esperienza umana, mentre la Teologia indica una riflessione in qualche modo scientifica (...) il termine di paragone della Teologia dovrebbe propriamente essere la scienza giuridica e non il Diritto». F. VIOLA, «La comunità interpretativa nel Diritto e nella Teologia», in *Hermeneutica*, n. s. (1998), Diritto e Teologia, p. 21.

164. T. JIMÉNEZ URRESTI, «Diritto canonico e Teologia: due Scienze diverse», in *Concilium* III (1967), vol. 8, p. 31.

Proprio in ragione di questa distinzione sostanziale e formale tra le due Scienze spetta ad un ulteriore livello, quello *sovra-disciplinare*, fissare le modalità migliori per l'incontro, lo scambio e l'eventuale sintesi tra le diverse acquisizioni dei due ambiti scientifici: la «nuova» Disciplina accademica dovrà quindi costituire il primo livello sovra-disciplinare tra le Scienze canonistiche e quelle teologiche, aprendosi progressivamente al dialogo col resto del sapere ecclesiastico.

L'*animus* della nuova Disciplina dovrà pertanto caratterizzarsi per una spiccata sensibilità metodologica finalizzata all'individuazione delle «logiche» secondo cui Canonistica e Teologia devono relazionarsi reciprocamente in una dimensione d'interdisciplinarietà capace di creare non solo «ponti» estemporanei tra le due Scienze ma una vera *forma mentis* che sappia integrare il dato di fede e quello comportamentale sociale (giuridico).

Ciò corrisponderebbe finalmente all'indirizzo stabilito già a suo tempo dal Concilio stesso in *Optatam Totius* 16:

«tutte le Discipline teologiche vengano rinnovate per mezzo di un contatto più vivo col mistero di Cristo e con la storia della salvezza. Si ponga speciale cura nel perfezionare la Teologia morale in modo che la sua esposizione scientifica, maggiormente fondata sulla sacra Scrittura, illustri l'altezza della vocazione dei Fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo. Così pure nella esposizione del Diritto canonico e nell'insegnamento della Storia ecclesiastica si tenga presente il mistero della Chiesa, secondo la Costituzione dogmatica "*De Ecclesia*" promulgata da questo Concilio»¹⁶⁵.

E' anche l'indirizzo che Giovanni Paolo II ha indicato con chiarezza nella C.A. «*Sacræ Disciplinæ Leges*» con cui promulgava il primo dei Codici di Diritto canonico revisionati a seguito del Vaticano II:

«lo strumento, che è il Codice, corrisponde in pieno alla natura della Chiesa, specialmente come vien proposta dal Magistero del Concilio Vaticano II in genere, e in particolar modo dalla sua dottrina ecclesiologicala. Anzi, in un certo senso, questo nuovo Codice potrebbe intendersi come un grande sforzo di tradurre in linguaggio canonistico questa stessa dottrina, cioè la Ecclesiologia conciliare. Se poi è impossibile tradurre perfettamente in linguaggio "canonistico" l'immagine della Chie-

165. CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Decretum. Optatam Totius*, 16c.

sa, tuttavia a questa immagine il Codice deve sempre riferirsi, come a esempio primario, i cui lineamenti esso deve esprimere in se stesso, per quanto è possibile, per sua natura»¹⁶⁶.

RESUMEN-ABSTRACT

La fórmula «Teología del Derecho (canónico)» ha sido usada en la segunda mitad del siglo XX por varios autores de modos muy diversos, que han creado ambigüedad y confusión. En el clima de desconfianza antijurídica que acompañaba la revisión del CIC, las invitaciones de Pablo VI a considerar el Derecho canónico de modo «teológico» fueron acogidas por muchos autores como la ocasión para apropiarse de una fórmula genérica, utilizándola a menudo de manera ideológica.

La mayor parte de estos desarrollos se reconduce a los compañeros y discípulos de K. Mörsdorf, que se empeñaron en crear una «Teología del Derecho (canónico)» como «fundación» de la legítima presencia del Derecho (canónico) en el interior de la Iglesia vista como «comunidad» y guiada por los carismas del Espíritu. La línea originaria encontró en decenios posteriores nuevos desarrollos, entre los que se cuentan la más reciente propuesta en clave antropológica y teológica de G. Ghirlanda, relanzada últimamente por M. Visioli. Otros autores aprovecharon también la ocasión, como el filósofo F. D'Agostino («Teología del Derecho positivo») y el salesiano D. Composta.

Con todo, el apunte especialmente problemático viene a ser el de E. Co-

The formula «Theology of (Canon) Law» has been used in the second half of the XX century by many different authors, and has caused confusion and ambiguity. In the climate of anti-juridical mistrust which accompanied the revision of the CIC, the suggestions of Pope Paul VI to consider Canon Law in a «theological» way were accepted by many authors as a chance to appropriate a generic formula, with frequent ideological use.

Most of these developments lead back to the colleagues and disciples of K. Mörsdorf, who insisted on creating a «Theology of (Canon) Law» as the «foundation» of the legitimate presence of (Canon) Law within the Church seen as «community» and guided by the charisma of the Spirit. There were further developments of the original line in later decades, amongst which we can find the latest anthropological and theological proposal of G. Ghirlanda, recently reinitiated by M. Visioli. Other authors, such as the philosopher F. D'Agostino and the Salesian D. Composta also took advantage of the opportunity.

Nevertheless, the most problematic note is that of E. Corecco, who used the formula «Theology of (Canon) Law» to indicate what should really

166. IOANNES PAULUS PP. II, *Constitutio Apostolica. Sacræ*, XI.

recco, que utilizó la fórmula «Teología del Derecho (canónico)» para indicar la que en realidad habría debido ser una «Teoría general del Derecho canónico». Tal modo de hacer, junto con otras propuestas «sensacionales» como la interpretación del concepto de Ley canónica como *ordinatio fidei* en lugar de *ordinatio rationis* y la sustitución en la Canonística de la *analogia entis* por la *analogia fidei*, no puede evitar el dibujo de una verdadera «aporía»: o E. Corecco actuó sin darse cuenta del alcance de su propio trabajo, o bien lo que se alcanzan son los extremos de la adulteración.

La posibilidad ofrecida por la reforma de los estudios canónicos del 2002 es —en cambio— la de una «Teología del Derecho canónico» como acercamiento supradisciplinar en clave metodológica a las necesarias relaciones entre Ciencias teológicas y Ciencia canónica.

have been a «General Theory of Canon Law». This behavior, together with other «sensationalistic» suggestions such as the interpretation of the concept of Canon Law as *ordinatio fidei* instead of *ordinatio rationis* and the substitution in the Canonistics of the *analogia entis* for *analogia fidei*, cannot avoid the suggestion of a true «aporía»: either E. Corecco did this without realizing how far-reaching his own work was, or else what is reached is the final limits of adulteration.

The possibility offered by the 2002 reform of canonical studies is —on the other hand— that of a «Theology of Canon Law» as a supra-disciplinary approach in methodology to the needed relationship between Theological Science and Canonical Science.