

# Esperienza del diritto ed esperienza di fede *al banco di prova* *di un nuovo manuale* *di diritto canonico*<sup>1</sup>

Libero Gerosa

*Facoltà di Teologia, Paderborn (Germania)*

## 1. PREMESSA

Con la sua assiomatica contrapposizione «Legge e Vangelo» Martin Lutero aveva escluso il diritto canonico dal contenuto della fede, sottraendo alla relazione tra l'elemento giuridico della Chiesa e il dogma ogni significato salvifico. Nell'ambito del ritorno alle origini, promosso dal Romanticismo, questa sottrazione condusse ad una radicale negazione di ogni connessione tra diritto e fede.

Questo avvenne soprattutto attraverso la tesi formulata da Rudolph Sohm: «L'umana mancanza di fede ha ritenuto di dover mettere al sicuro l'esistenza e la

---

<sup>1</sup> Questo saggio è il testo rivisto e provvisto di note, della conferenza che l'Autore ha tenuto il 25 aprile 1996 a Vienna, durante la pubblica presentazione della collana di manuali AMATECA.

conservazione della Chiesa con mezzi umani, con l'innalzamento di colonne e travi umane... Dappertutto il diritto canonico si è rivelato un attacco all'essenza spirituale della Chiesa ...*L'essenza della Chiesa è spirituale, l'essenza del diritto è mondana. L'essenza del diritto canonico sta in contraddizione con l'essenza della Chiesa*<sup>2</sup>. Anche in ambito cattolico si giunse, sia pure molto più tardi, ad analoghe caratterizzazioni del diritto della Chiesa. Già prima del suo passaggio al protestantesimo Joseph Klein definisce il diritto canonico come esteriore alla Chiesa, a confronto della liturgia<sup>3</sup>. Pertanto esso rappresenta una minaccia per la libertà della fede.

Questa concezione riduttiva del diritto canonico si è poi diffusa dopo il Concilio Vaticano II tra molti fedeli, favorita da alcuni teologi, che riconoscono al diritto canonico esclusivamente un carattere di "servizio" e una funzione pastorale in relazione alla missione della Chiesa. Inoltre questa funzione pastorale di servizio non può secondo essi venir pienamente adempiuta, se il contenuto normativo della legge canonica non viene accettato da tutti nella Chiesa<sup>4</sup>.

Anzi proprio nel fatto che la "ricezione" è di decisiva importanza per consolidare nella Chiesa il carattere vincolante di una norma giuridica, verrebbe alla luce il fondamento del diritto canonico. Come ogni altra Società anche la Chiesa non può fare a meno di regole vincolanti, che da tutti gli interessati vengono riconosciute ed accettate poiché «qualunque comunità pretendesse di sussistere senza alcun assetto vincolante finirebbe per suicidarsi»<sup>5</sup>.

Se si argomenta così, appare chiaro che il motivo ultimo del sussistere del diritto canonico è unicamente un'esigenza sociologica e che questo diritto, di conseguenza, è un ordinamento puramente esteriore e positivo, dunque una specie di "codice del traffico stradale", che non è in grado di determinare interiormente e strutturalmente la vita cristiana. Per la personale esperienza di fede le norme giuridiche hanno soltanto il senso di regole etiche o d'ordine, poiché la forza vincolante della norma canonica non deriva da un fondamento metafisico-teologico, ma piuttosto dalla sua capacità di eliminare i possibili conflitti tra coscienza individuale e appartenenza alla Chiesa.

Si deve quindi forzatamente giungere alla conclusione che tra diritto canonico e sacramenti c'è una irrisolvibile antinomia?

<sup>2</sup> R. SOHM, *Kirchenrecht. I. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892 (1923), Riedizione: Darmstadt 1970, P. 700.

<sup>3</sup> Cf J. KLEIN, *Skandalon. Um das Wesen des Katholizismus*, Tübingen 1958, p. 194.

<sup>4</sup> Cf P. HUIZING, *Reform des kirchlichen Rechts*, in "Concilium" 1 (1965), 670-685, particolarmente 676. Dello stesso autore si veda pure: *L'ordinamento della Chiesa*, in *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, a cura di J. FEINER - M. LOEHRER, Vol. 8: *L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, Brescia 1977<sup>2</sup>, pp. 193-228.

<sup>5</sup> HUIZING, *L'ordinamento della Chiesa*, p. 195; Cf pure *Ibidem*, pp. 212-213.

## 1. ESPERIENZA DEL DIRITTO E DELLA FEDE NELLA CHIESA OGGI

Attraverso l'influsso della dominante concezione positivistica del diritto e della sempre maggiore spiritualizzazione della fede cristiana oggi non è difficile trovare motivi probanti del fatto che l'abisso tra esperienza del diritto ed esperienza di fede può venir considerato come incolmabile.

### 1.1 *L'ambivalenza dell'esperienza del diritto*

La comune esperienza fenomenologica del diritto è essenzialmente contrassegnata da due diverse opposte percezioni<sup>6</sup>.

Da una parte il cittadino, e l'uomo in genere percepisce in generale il diritto come qualcosa di esteriore, come espressione umana di una volontà eteronoma, che limita la libertà e l'autonomia della propria persona. Il diritto appare come espressione concreta della violenza costrittiva di un sistema di potere organizzato o addirittura come atto arbitrario del più forte. Di conseguenza il diritto viene sentito come qualcosa di manipolabile, che viene determinato dall'ideologia del detentore del potere, oppure come un tutto non unitario di norme eterogenee e spesso contradditorie.

D'altra parte lo stesso diritto si rivela per gli uomini come strumento imprescindibile per garantire alla convivenza civile ordine e pace, appunto per il fatto che alla libertà individuale vengono poste determinate barriere. In questa seconda visione il diritto si rivela per gli uomini come un fattore sociale massimamente importante, che rende possibile alla persona singola e a tutta la comunità programmare il loro futuro civile. La legge viene così sentita come elemento parificante e come espressione umana di una più alta giustizia, che va al di là degli interessi individuali.

La sovrapposizione di queste due percezioni, delle quali l'una è positiva e l'altra negativa, rende chiaro il perché l'esperienza fenomenologica del diritto possa essere definita come paradossale.

La situazione del credente in relazione al diritto canonico è per molti versi simile e perciò altrettanto paradossale. Anche nella Chiesa il diritto canonico appare in prima linea come qualcosa di negativo. La confessione della fede in Cristo, redentore dell'uomo, che rappresenta una forte sfida alla libertà personale, viene delimitata nelle sue concrete espressioni dalla norma canonica. Anche il diritto divino, che si esprime in particolare nella profezia e nel carisma, storicamente può imporre tutta la sua forza vincolante solo attraverso la sua interpretazione e la sua fissazione nel diritto umano. Meno immediata invece è l'esperienza positiva del diritto canonico come un insieme di norme, che attraverso la protezione della verità essenziale del Sacramento e della Parola di Dio garantisce il permanere dell'identità della Chiesa e dell'unità della confessione di fede.

---

<sup>6</sup> Cf E. CORECCO, *Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze*, Treviri 1980, pp. 7-9.

### 1.2 *La duplice natura dell'esperienza di fede*

È innegabile che i concetti di “esperienza” nella storia della filosofia e di “esperienza cristiana” nella storia della teologia abbiano conosciuto una lunga evoluzione semantica<sup>7</sup>; tuttavia a partire dalla tradizione cattolica la concreta “esperienza di fede” appare tutt’oggi sempre determinabile da due aspetti fondamentali: in primo luogo a partire da una globale totalità di vita, che integra in sé anche il singolo atto soggettivo di fede e dall’altra parte a partire dalla forza incisiva propria di quanto è oggetto di fede<sup>8</sup>. Questa duplice natura dell’esperienza di fede è già nota all’apostolo Paolo, che, per guadagnare il premio Gesù Cristo, vuole rinunciare a tutto: «Non però che io abbia già conseguito il premio o sia ormai arrivato alla perfezione; solo mi sforzo di correre per conquistarlo, poiché anch’io sono già stato afferrato da Gesù Cristo» (Fil 3,12).

Questa descrizione paolina dell’esperienza di fede viene commentata da Hans Urs von Balthasar nella maniera seguente: «Entrambi i momenti - il protendersi del credente verso Dio e l’imprimersi della forma di Cristo nel credente per mezzo di Dio - significano totalità. L’uomo non impegna la sua vita per un articolo di fede, ma per Gesù Cristo e per la sua indivisibile verità che irraggia da ogni articolo. E Dio imprime nel credente non un tratto del suo Figlio, ma la sua indivisibile immagine essenziale, anche se può apparire differenziata in ogni anima personalmente a carismatica-mente»<sup>9</sup>.

Solo se si tengono assieme questi due momenti dell’esperienza di fede si può tenere testa alle opposte tentazioni dell’individualismo e del formalismo.

## 2. LA VIA ATTRAVERSO UNA NUOVA CONCEZIONE DEL RAPPORTO TRA ESPERIENZA DI FEDE ED ESPERIENZA DEL DIRITTO

### 2.1 *Osservazioni preliminari*

Dagli inizi della Chiesa fino ad oggi la sottolineatura sia degli aspetti negativi dell’esperienza del diritto, sia degli elementi soggettivi dell’esperienza di fede conduce sempre nuovamente a tensioni irriducibili tra fede e diritto, tra “caritas” e “ius”.

<sup>7</sup> Su quest’evoluzione cf J. MITTELSTRASS, *Erfahrung. I. Philosophisch*, in LThK<sup>3</sup>, 3, pp. 752-754; K. LEHMANN, *Erfahrung*, in *Sacramentum Mundi*, 1, pp. 1117-1123.

<sup>8</sup> un’analisi estesa del concetto di “esperienza di fede” cf H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik. Schau der Gestalt*, 1, Einsiedeln 1961, pp. 211-417 (tr. it. *Gloria. La percezione della forma*, 1, Milano 1994<sup>2</sup>, pp. 201-392).

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 233; cf anche DV 5 e DH 10.

Per evitare questo pericolo c'è bisogno di una più precisa conoscenza dell'esperienza di fede nella sua interezza, che come tale include anche un elemento oggettivo giuridico. La via verso questa conoscenza può venir preparata da due diverse riflessioni introduttive: la prima di natura filosofica, la seconda di natura teologica.

La prima osservazione preliminare può venir schematizzata nella maniera seguente. La cosiddetta filosofia della coscienza, che è strettamente collegata con il concetto di "esperienza", da sola non può legittimare nessuna verità oggettiva, poiché la verità è per essa solo un accordo della coscienza con se stessa.

La filosofia dell'essere da sola non è da parte sua in grado di condurre la persona alla verità oggettiva, poiché «la conoscenza degli oggettivi valori metafisici rimane vuota e senza efficacia se non è collegata con l'esperienza personale di questi valori»<sup>10</sup>.

Questa concezione costituisce il punto di vista più importante dell'antropologia conciliare. Infatti nella Dichiarazione sulla libertà religiosa "Dignitatis Humanae" vengono riconosciuti non solo i diritti della persona umana, ma anche quelli della verità eterna, poiché al diritto alla libertà religiosa corrisponde l'obbligo «di cercare la verità e di attenersi ad essa» (DH 22.2).

La seconda osservazione introduttiva concerne invece il nucleo dell'ecclesiologia conciliare, e cioè il concetto-chiave della "communio Ecclesiae". Questo concetto biblico significa secondo i padri conciliari «non un qualche sentimento indeterminato, ma una realtà organica, che richiede una forma giuridica e allo stesso tempo è animata dalla carità»<sup>11</sup>. Questa affermazione ha parecchi significati ecclesiologici con conseguenze giuridico-canonicali:

a) comunione spirituale e struttura ecclesiale visibile non sono due grandezze divergenti, ma assieme formano la Chiesa come «un'unica complessa realtà, che è composta di due elementi umano e divino» (LG 8,1);

b) a livello strutturale-costituzionale (cioè sul piano della "communio Ecclesiarum") vige nella Chiesa un'immanenza reciproca fra universale e particolare, poiché le Chiese particolari sono configurate secondo l'immagine della Chiesa universale e quest'ultima "sussiste in esse e da esse" (LG 23,1)<sup>12</sup>;

c) a livello antropologico (cioè sul piano della "communio fidelium") il cristiano non può venir concepito come una grandezza individuale, contrapposta ad una re-

<sup>10</sup> R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyla und das Konzil*, in *Johannes Paul II an der Universität Freiburg in der Schweiz (13.6.1984)*, Freiburg 1984, pp. 61-77; ID, *Il pensiero di Karol Wojtyla*, Milano 1982; cf anche K. WOJTYLA, *I fondamenti dell'ordine etico*, Bologna 1980.

<sup>11</sup> NEP, Nr. 2. Per un commento dogmatico di questa affermazione conciliare cf J. RATZINGER, *Erläuternde Vorbemerkung*, in LThK - Vat.II, vol. 1, pp. 348-359, soprattutto p. 353.

<sup>12</sup> Per un'analisi del significato di questa formula, a livello di diritto costituzionale, cf W. AYMANS, *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*, in AfKCR 139 (1970) 69-90, qui 85.

altà collettiva<sup>13</sup>, poiché «la fede trinitaria è communio, credere trinitariamente significa: diventare communio... l’io del Credo include quindi il passaggio dall’io privato all’io ecclesiale»<sup>14</sup>.

Ambedue le osservazioni preliminari ci preparano la via per comprendere che l’esperienza di fede include anche una certa esperienza del diritto, poiché la socialità ecclesiale - che è la “communio ecclesiae” - non nasce primariamente da un dinamismo naturale, ma dalla Grazia (Parola, Sacramento e Carisma). La Communio forma dunque contemporaneamente una realtà strutturale e antropologica, in cui si “incarna” una grandezza teologica - cioè la Grazia - con la sua forza ultimamente vincolante.

Questa forza vincolante di provenienza teologica ha anche un qualche carattere giuridico? Se sì, allora in diritto canonico - e con esso l’esperienza ecclesiale del diritto - è fondato non solo antropologicamente e sociologicamente, ma anche teologicamente. Dunque il diritto canonico è implicato necessariamente dall’esperienza di fede cristiana.

## *2.2. Parola e sacramento come elementi fondamentali della struttura giuridica della Chiesa*

Già prima del Concilio Vaticano II, e soprattutto a motivo della sua intenzione di confrontarsi a fondo con la critica radicale di Sohm, Klaus Mörsdorf (1909-1989) constata acutamente che la canonistica, per poter apportare la prova teologica della giustificazione dell’esistenza di un ordinamento giuridico ecclesiale, deve chiaramente dimostrare che la dimensione giuridica dell’esperienza ecclesiale è già contenuta negli elementi strutturali della Chiesa<sup>15</sup>. Questi elementi, sui quali Gesù Cristo ha fondato la sua Chiesa, sono la Parola di Dio e i Sacramenti.

Entrambi sono elementi costitutivi “primari” della Chiesa e non semplicemente “derivati”. Entrambi sono - in quanto parola e segno - contemporaneamente anche forme primarie della comunicazione umana e hanno perciò una struttura ontologica, che è in grado di portare a espressione un comando giuridicamente vincolante.

In ogni tradizione culturale umana, non soltanto in quella biblica, sono stati realizzati attraverso la parola e il simbolo fatti giuridicamente significativi. Utilizzando

<sup>13</sup> Cf E. CORECCO, *Erwägungen zum Problem der Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Methodologische Aspekte*, in ID., *Ordinatio fidei. Schriften zum kanonischen Recht*, a cura di L. GEROSA - L. MUELLER, Paderborn 1994, pp. 161-189, qui pp. 178-179.

<sup>14</sup> J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Monaco 1982, p. 23.

<sup>15</sup> I lavori principali del canonista di Monaco di Baviera su questo tema risalgono tutti al tempo prima o durante il Concilio: *Zur Grundlegung des Rechtes in der Kirche*, in MThZ 3 (1952) 329-348;

questi due elementi per la trasmissione della salvezza agli uomini, Gesù Cristo conferì ad essi un senso soprannaturale ed un'efficacia soteriologica, che possono vincolare i credenti non solo moralmente, ma anche giuridicamente. La parola diventa "Ke-rygma", e il simbolo segno "sacramentale" della presenza di Dio. Per il fatto che Gesù Cristo si è incarnato, egli ha dato alla Parola e al Sacramento un valore definitivo per l'esistenza umana, poiché egli ha impresso in essi «una forza che crea comunione e che la mantiene»<sup>16</sup>.

Questa intrinseca forza vincolante rende la Parola di Cristo un elemento essenziale della costruzione della Chiesa visibile, un elemento che esibisce una propria dimensione giuridica. Quest'ultima si fonda però non sul fatto che la parola può venire compresa dall'ascoltatore, bensì sul motivo formale che colui che parla è il Figlio di Dio stesso: "Locutio Dei attestans". La stessa forza intrinsecamente vincolante è posseduta anche dal segno sacramentale. Klaus Mörsdorf comprende e sviluppa la dimensione giuridica del Sacramento nella sua analogia con il simbolo giuridico.

Sacramento e simbolo sono segni afferrabili, tangibili, che producono efficacemente una realtà invisibile. Il simbolo produce questa realtà invisibile per il fatto che nella tradizione culturale universale (soprattutto in quella orientale), come anche nella tradizione biblica, venne sempre visto come una forma della comunicazione umana, che ha sì effetto invisibile, ma socialmente riconosciuto come fonte di diritti e di doveri e dunque come qualcosa di vincolante giuridicamente<sup>17</sup>.

Di questo "simbolismo giuridico" fa parte ad esempio l'atto di acquisto nel diritto germanico, ove la presenza materiale delle merci implicate era necessaria per la prova della proprietà. Certi elementi di questa simbologia giuridica si sono conservati nella Chiesa, in particolare nella sua liturgia. Si pensi solamente all'imposizione delle mani nel conferimento del sacramento della consacrazione sacerdotale, che manifestamente deriva dalla tradizione giuridica orientale.

Il Sacramento invece produce anche una realtà invisibile come sorgente di diritti e di doveri ed è quindi giuridicamente importante, ma questo non in forza di un riconoscimento da parte della società umana alla cui tradizione appartiene questo simbolo giuridico, bensì grazie al fatto che l'esecutore di questo segno ultimamente è

*Altkanonisches "Sakramentalrecht"? Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolph Sohms über die inneren Grundlagen des Dekretum Gratiani*, in ID., *Schriften zum Kanonischen Recht*, a cura di W. AYMANS - K. T. GERINGER - H. SCHMITZ, Paderborn 1989, pp. 3-20; Kirchenrecht, in LThK<sup>2</sup> (vol. 6, pp. 242-250; *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, in Id., *Schriften zum Kanonischen Recht*, pp. 46-53).

<sup>16</sup> K. MOERSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, vol. 1: *Eileitung. Allgemeiner Teil und Personenrecht*, Monaco 1964<sup>11</sup>, p. 14.

<sup>17</sup> capacità del simbolo di destare coscienza di responsabilità e solidarietà - valori fondamentali della cultura giuridica - viene messa in luce anche nelle più recenti analisi dell'esperienza simbolica della scienza della religione, della filosofia e dell'antropologia. Cf, ad esempio, J. VIDAL, *Sacré, symbole, créativité*, Louvain-la-Neuve 1990.

Gesù Cristo stesso, che lo ha istituito e pertanto gli ha conferito un proprio significato e una propria efficacia.

Mostrando la stretta parentela tra simbolo giuridico e Sacramento, a Klaus Mörsdorf riesce di fondare il carattere giuridico dell'ordinamento sacramentale della Chiesa e allo stesso tempo la particolarità di questo diritto come uno "ius sacrum" di fronte al diritto statale. Anzi, poiché la Parola e il Sacramento non obbligano in forza del loro contenuto percepito soggettivamente ma perché colui che la pronuncia o lo celebra ultimamente è Gesù Cristo, ambedue possiedono un formale carattere giuridico. Questo conferisce al diritto canonico una forza che è più vincolante di quella del diritto statale, poiché è più profondamente radicata nell'ordinamento giuridico dello "ius divinum positivum".

Questo non deve naturalmente significare che l'intero diritto canonico sia da considerare come "ius divinum". Ciò che infatti Dio opera attraverso la Parola e il Sacramento è allo stesso tempo dono ("Gabe"), la cui efficacia salvifica dipende dal fatto che l'uomo lo accolga nelle fede, e compito ("Aufgabe"), che viene adempiuto dall'uomo con la sua personale, libera decisione. Solo alla luce della dottrina del Concilio Vaticano II sulla Chiesa come "Communio" questa e altre domande trovano una risposta. Infatti i padri conciliari erano oltremodo consapevoli del posto che la scienza canonistica deve occupare nell'insieme degli studi teologici, e spiegarono chiaramente: «Si indirizzi lo sguardo, nella trattazione del diritto canonico,... al mistero della Chiesa nel senso della Costituzione dogmatica sulla Chiesa, che è stata promulgata dal santo Sinodo» (OT 16,4).

Da questa chiara, decisa presa di posizione risultò un profondo rinnovamento epistemologico e metodologico di questa disciplina, a cui parteciparono più o meno tutte le scuole canonistiche post-conciliari, anche se in questo ambito bisogna concedere il primato senza dubbio alla cosiddetta "scuola di Monaco". Meno significativa si rivela invece la tensione della canonistica a rinnovare su questi nuovi fondamenti teologici anche i suoi strumenti didattici, i suoi mezzi di insegnamento.

Il volume XII, già apparso, della collana di manuali AMATECA (Il diritto della Chiesa, Milano e Paderborn 1995) cerca di colmare questa lacuna.

### **3. CARATTERISTICHE ESSENZIALI DI UN NUOVO MANUALE PER IL DIRITTO CANONICO**

#### *3.1. Il principio inspiratore*

L'idea di fondo che ispira questo manuale, intitolato *Il diritto della Chiesa*, è la convinzione che l'intero diritto canonico, sia come struttura intrinseca della comunione ecclesiale, sia come scienza con una propria epistemologia e metodologia, ultimamente è configurato e perciò spiegabile a partire dai tre elementi primordiali della co-

stituzione della Chiesa: Parola, Sacramento, Carisma<sup>18</sup>.

Di tale intuizione l'Autore è debitore al suo maestro scientifico: Eugenio Corecco, che figura come autore dell'edizione italiana del manuale. La redazione dello stesso deriva perciò dal desiderio di esaminare criticamente con la propria personale ricerca e attività di insegnamento la validità e la fecondità scientifica di quella concezione di fondo<sup>19</sup>.

Si tratta di uno strumento o sussidio per lo studio, destinato all'utilizzo in diversi ambiti linguistici ed ecclesiali. In esso si rispecchia inoltre la crescente familiarità con il lavoro interdisciplinare dell'orientamento scientifico di AMATECA.

Il continuo rapporto con specialisti di altre discipline teologiche e di differente provenienza culturale ed ecclesiale ha fatto comprendere all'Autore che tutte le singole discipline teologiche e quindi anche il diritto canonico, sono da insegnare in maniera tale che «dalle interne ragioni del rispettivo oggetto e in connessione con le altre discipline, anche filosofiche, nonché con le scienze antropologiche, emerge chiaramente l'unità di tutta la dottrina teologica e tutte le materie siano indirizzate ad un'intensa conoscenza del mistero di Cristo, affinché così possa venir annunciato ancora più efficacemente al popolo di Dio e a tutte le genti<sup>20</sup>.

### *3.2. Il metodo di lavoro*

Nelle "Ordinationes" della Costituzione apostolica "Sapientia Christiana" sulle Università, e le Facoltà ecclesiastiche, il diritto canonico viene nominato come ottava, e quindi ultima, delle otto materie principali<sup>21</sup>. Nonostante questo posto centrale il diritto canonico è ancora una materia di cui gli altri teologi normalmente non si occupano. Ricerche come quella del vecchio maestro di teologia fondamentale Gottlieb Söhngen<sup>22</sup> restano purtroppo delle eccezioni.

Tuttavia oggi come ieri molte «tensioni all'interno della teologia, specialmente

<sup>18</sup> Per un'analisi estesa dell'importanza giuridica del carisma si veda L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canonistiche sul "carisma originario" dei nuovi movimenti ecclesiali*, Milano 1989, soprattutto pp. 180-203.

<sup>19</sup> Questa idea di fondo, che si sviluppò a poco a poco nell'intera ricerca canonistica di Eugenio Corecco, venne tradotta in un primo piano di lavoro durante una comune settimana di studio a San Bartolomeo al Mare in Liguria nella primavera 1989.

<sup>20</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Costituzione apostolica "Sapientia Christiana"*, art. 67,2, in AAS 71 (1979) 469-499.

<sup>21</sup> Cfr: anche c. 253 § 2; qui il legislatore ecclesiastico cita il diritto canonico addirittura come sesta disciplina teologica.

<sup>22</sup> G. SOEHNGEN, *Gesetz und Evangelium*, Freiburg 1957; ID., *Grundfragen einer Rechtstheologie*, Monaco 1962

dell'ecclesiologia, vengono a galla con chiarezza proprio nel diritto canonico»<sup>23</sup>.

Per questo, e nella consapevolezza che le questioni metodologiche sono sempre anche questioni di contenuto<sup>24</sup>, nel citato manuale all'inizio (cioè nel primo e nel secondo capitolo) viene presentato sia l'angolo di prospettiva scelto, sia il metodo di lavoro. Poiché, come si è già visto, l'oggetto materiale ("obiectum quod") del diritto canonico è la "communio Ecclesiae", dunque una categoria sintetica, che include tutte le altre - come "popolo di Dio" e "corpo mistico" - lo strumento di conoscenza ("obiectum quo"), che è idoneo alla comprensione della sua intima essenza, non può essere altro che la fede.

Caratterizzare in questa maniera il metodo scientifico della canonistica<sup>25</sup> non significa in alcun modo sminuire la sua specifica particolarità all'interno della teologia. Anzi, all'interno del pluralismo teologico dell'epoca post-conciliare, con la sua frammentazione troppo accentuata, significa piuttosto creare i fondamenti imprescindibili per la conservazione della specifica identità della canonistica nei confronti delle altre discipline teologiche. La sua autonomia non è mai assoluta, poiché la particolarità della teologia come scienza richiede una relazione di reciproca integrazione fra tutte le sue singole componenti<sup>26</sup>.

Ciò significa inoltre che il ruolo del canonista si può definire schematicamente come segue: da una parte egli si differenzia dall'abituale giurista, poiché è un teologo, che lavora alla luce della "fides qua" e della "fides quae creditur"; dall'altra parte egli si differenzia da un dogmatico o da un altro teologo, poiché l'oggetto materiale della sua conoscenza non è il mistero cristiano nella sua interezza, ma semplicemente nelle sue implicazioni strutturali, giuridiche, siano esse di diritto divino o di diritto umano. La questione circa il metodo abbraccia così sempre la questione circa gli elementi di fondo di una definizione della legge canonica. E proprio su questo piano l'ipotesi di lavoro del manuale qui considerato suona: la «lex canonica» è soprattutto una «ordinatio fidei»<sup>27</sup>.

Questa affermazione non vuole in alcun modo eliminare la ragione dal processo di conoscenza e di produzione del diritto della Chiesa, ma piuttosto determinare di nuovo correttamente e precisamente il suo posto nelle connessioni tra norma canonica e verità cattolica: «La legge canonica è un'indicazione di fede configurata con i mezzi della ragione, universale, giuridicamente vincolante ed orientata alla promo-

<sup>23</sup> K. WALF, *Kirchenrecht*, Düsseldorf 1984, p. 10.

<sup>24</sup> Cf W. KASPER, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, Monaco 1972, p. 14 (tr. it. *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Brescia 1969).

<sup>25</sup> Cf L. GEROSA, *La legge canonica quale "ordinatio fidei". La lezione di Eugenio Corecco sul metodo scientifico della canonistica*, in *Antropologia, fede e diritto ecclesiastico* a cura di L. GEROSA, Milano 1995, pp. 15-31.

<sup>26</sup> Cf H. U. VON BALTHASAR, *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, Einsiedeln 1987, pp. 63-68 (tr. it. *Con occhi complici*, Brescia 1970).

<sup>27</sup> Sul sorgere e sull'importanza di questa ipotesi di lavoro di Eugenio Corecco cf L. GEROSA:

zione della vita della Communio...»<sup>28</sup>. Questo corrisponde anche alla concezione di un Hans Urs von Balthasar, secondo il quale nella Chiesa come Communio il diritto canonico ha la funzione di garantirle che sia e rimanga sempre “comunità d’amore”<sup>29</sup>; comunità di quell’amore la cui quint’essenza è Gesù Cristo e che viene donata agli uomini dallo Spirito Santo.

### 3.3. L’ordine sistematico della materia

La fecondità scientifica del principio di fondo e del metodo di lavoro di questo manuale lo si può intravedere già dall’ordine sistematico dell’intera materia. Nei confronti di quella dei numerosi compendii e commentarii di diritto canonico, che nell’ultimo decennio sono apparsi in diverse lingue, questa sistematica è completamente nuova.

Essa non corrisponde nemmeno a quella del nuovo codice del 1983, come si può desumere facilmente da un confronto dei due indici, poiché il nuovo Codex non ha recepito completamente la dottrina del Concilio Vaticano II sulla Chiesa come Communio<sup>30</sup>.

Come tale - cioè come comunità di fede e di vita, che lo Spirito Santo prepara e guida «attraverso i diversi doni gerarchici e carismatici» (LG 4) - la Chiesa sorge soprattutto dall’ascolto della Parola di Dio. Perciò il terzo capitolo di questo manuale è dedicato interamente agli elementi giuridici del servizio alla Parola di Dio. Questo servizio concerne come “munus” tutta la Chiesa, poiché esso si struttura continuamente come azione reciproca tra il magistero apostolico e il “sensus fidei” di tutti i fedeli.

Dei diversi mezzi di predicazione viene descritto in primo luogo il profilo canonico della predicazione, della catechesi e del magistero ecclesiastico; immediatamente dopo vengono brevemente presentati i più importanti strumenti giuridici per la messa al sicuro della fede, dal “nihil obstat” e dalla “missio canonica” fino alla censura ecclesiale e al procedimento di esame delle dottrine; infine viene discussa la for-

“Lex canonica” als “ordinatio fidei”. Einleitende Erw!agungen zum Schlussbegriff der kanonischen Lehre von Eugenio Corecco, in: E. CORECCO, *Ordinatio fidei*, pp. IX-XXIII.

<sup>28</sup> W. AYMANS - K. MOERSDORF, Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. I:Einleitende Grundfragen. Allgemeine Normen, Paderborn 1991, p. 159.

<sup>29</sup> H. U. VON BALTHASAR presenta questa definizione nel suo breve, ma profondo saggio sul diritto canonico. Cf *Theologie*, vol. III: *Der Geist Wahrheit*, Basilea 1987, pp. 325-330, qui p. 327. Nella nota 93 egli cita una formula poco conosciuta, ma potentemente programmatica, poiché venne scritta subito dopo il Vaticano II e già molto prima della promulgazione del nuovo Codice della Chiesa latina. Essa suona: «Le droit de l’Eglise est le gardien de la communion» (B. DUPUY, o.p., *Esprit Saint et anthropologie chrétienne*, in: *Eglise et Esprit. Actes du Symposium organisé par l’Académie internationale des Sciences religieuses*, Parigi 1969, p. 326).

<sup>30</sup> Cf, su questo giudizio, E. CORECCO, *Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC*, in ID, *Ordinatio fidei*, pp. 85-108.

ma fondamentale di un processo canonico, che conduce sempre ad una sentenza di natura dichiarativa, poiché il giudice fondamentalmente deve sempre constatare dati di fatto oggettivi, ad esempio la validità dei sacramenti, l'appartenenza o non appartenenza alla “communio plena”, la legalità del culto pubblico o la conformità alla fede di una dottrina. La portata giuridica di queste circostanze oggettive va aldilà del semplice interesse privato del singolo fedele. Essa concerne l'intera realtà della Chiesa come Communio, poiché la sua struttura giuridica non ha in prima linea come “telos” quello di tutelare i diritti soggettivi dei singoli credenti, bensì quello di garantire l'integrità e la verità del contenuto salvifico della Parola e dei Sacramenti.

Ciò corrisponde all'essenza della teologia sacramentaria conciliare, che sta alla base del quarto capitolo sul “diritto sacramentale”. Come tutte le azioni liturgiche i sacramenti «non sono di natura privata, ma sono celebrazioni della Chiesa, che è il sacramento di unità» (SC 26). Questa forte sottolineatura della stretta connessione tra i sacramenti e la “communio Ecclesiae”, che esprime l'intima ordinazione di tutti i sacramenti all'Eucarestia, spiega la sistematica priorità che viene attribuita a questo sacramento sia sul piano dogmatico, sia su quello giuridico<sup>31</sup>. Infatti la “communio eucharistica” è la sintesi compiuta dei due aspetti costitutivi (“communio cum Deo” e “communio fidelium”) della Chiesa come comunione. Questo non significa che tutto ciò che il concetto di “communio” significa debba essere formalizzato anche a livello giuridico, ma semplicemente che nella “comunione all'altare” (LG 26,1), nella “communio” eucaristica la forza costitutiva e giuridicamente vincolante del sacramento dell'Eucarestia giunge alla sua espressione più alta. Anzi, non è un'esagerazione o un errore affermare che secondo la dottrina del Concilio Vaticano II là dove l'Eucarestia non viene più celebrata in alcun modo la Chiesa stessa come Communio cessa in qualche maniera di esistere<sup>32</sup>.

Il paragrafo sull'Eucarestia termina con alcune considerazioni su due questioni delicate soprattutto sotto l'aspetto pastorale: la questione dell'ospitalità eucaristica nei confronti di cristiani non cattolici e la questione dei separati risposati. Alla fine vengono presentati i principi di fondo del diritto patrimoniale canonico, poiché come «fonte e culmine di tutta la vita cristiana» (LG 11,1) l'Eucarestia ha a che fare con tutti gli aspetti concreti della vita degli uomini e delle donne, che Dio con il Battesimo chiama a «crescere assieme verso l'unità non secondo la carne, ma nell'unità dello Spirito, e a formare il nuovo popolo di Dio» (LG 9,1).

<sup>31</sup> Questa collocazione sistematica viene proposta ad esempio da K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1968 (3), p. 73 e viene assunta anche in documenti della Santa Sede; cf, ad es., Nr. 5-15 dell'Istruzione “Eucharisticum Sacramentum” (AAS 59 (1967) 359-573) e Nr. 58 del “Directorium catechisticum generale” (AAS 64 (1972) 97-176).

<sup>32</sup> Si veda su questo R. AHLERS, *Communio Eucharistica. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Eucharistielehre im Codex Iuris Canonici*, Regensburg 1990, soprattutto pp. 81-185.

L'esperienza della comunità cristiana e soprattutto della comunità eucaristica si ripercuote - «*Gratia perficit, non destruit naturam*» - su tutte le relazioni del “christifidelis”, e dunque anche sulle sue relazioni coi beni materiali. Non a caso è sorta, proprio in connessione con la celebrazione eucaristica, una tradizione di doni e collette, da cui la Chiesa nel corso dei secoli ha tratto a poco a poco i criteri e i principi di fondo che ancora oggi formano la base del suo diritto patrimoniale.

In maniera simile anche gli altri quattro paragrafi del capitolo sui sacramenti terminano con alcune considerazioni su questioni particolari di natura giuridica: il paragrafo sul battesimo termina con il problema della differenza tra comunità ecclesiale e sette religiose e quello di un catalogo dei diritti e doveri di tutti i fedeli; il paragrafo sulla cresima con le questioni riguardanti l'accettazione di cristiani non cattolici nella comunione piena della Chiesa, come pure il problema del “pieno” esercizio dei diritti e doveri dei laici; il paragrafo sulla penitenza con il commentario sulle norme del codice concernenti le sanzioni canoniche e le modalità di dichiararle o infliggerle; il paragrafo sulla estrema unzione con alcune notazioni sugli elementi giuridici della celebrazione dei sacramentali e della sepoltura ecclesiastica; il paragrafo sulla consacrazione sacerdotale con una breve presentazione della dottrina del Concilio Vaticano II sull'unità della “sacra potestas” e la sua contradditoria ricezione nel nuovo codice della Chiesa cattolica latina. Un breve ma dettagliato paragrafo sul matrimonio e i processi matrimoniali conclude il capitolo sul diritto sacramentale.

Nella salda convinzione che secondo l'ecclesiologia, che il Concilio Vaticano II ha sviluppato attorno alla Communio come suo concetto centrale, i carismi sono necessari per la vita della Chiesa<sup>33</sup>, viene abbozzato nel quinto capitolo del manuale il profilo giuridico-canonicus delle diverse forme di aggregazione ecclesiale, dalle associazioni di fedeli (cc. 298-329) fino agli istituti di vita consacrata e alle società di vita apostolica (cc. 573-746).

L'essenza strutturale dell'intera comunità ecclesiale che sorge dalla parola di Dio, dai sacramenti e dai carismi, viene descritta dai padri conciliari con il principio della immanenza reciproca di Chiesa universale e Chiese particolari, e fissata nella formula “in quibus et ex quibus” di LG 23,1.

Conformemente a questo principio e a quello della reciproca immanenza dell'elemento personale e dell'elemento sinodale della “sacra potestas” - che vengono affrontati insieme con altri importanti concetti giuridico-canonicali in alcune considerazioni introduttive - tutti gli organi istituzionali ed il particolare gli organi direttivi o di governo della “communio Ecclesiae et Ecclesiarum” vengono nuovamente ripensati e brevemente presentati nella loro conformazione giuridica nel sesto ed ultimo capitolo di questo manuale.

---

<sup>33</sup> Cf soprattutto LG 32, ma anche LG 4,1 e 12,2; AA 3,3-4.

In conclusione: il modello-guida decisivo di questa rinnovata presentazione degli organi direttivi ecclesiastici e dell'intera struttura giuridica della Chiesa è l'idea della continua "ablatio", del togliere via ciò che è diventato vecchio e superfluo, affinché la "nobilis forma" - cioè ciò che è veramente essenziale - divenga visibile<sup>34</sup>. Solo così il rapporto relazionale tra esperienza di fede ed esperienza del diritto può restare sempre vivo e fecondo.

<sup>34</sup> Cf su questo J. RATZINGER, Eine *Gemeinschaft in steter Erneuerung*, in: ID., *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg 1991, pp. 124-147, qui p. 133 (tr. it. *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Cinisello Balsamo (MI), 1991).

*Riassunto.* La cultura moderna è dominata dalla concezione positivistica del diritto e dalla spiritualizzazione di ogni forma di fede. Per questa ragione oggi, anche in campo cattolico, c'è il rischio che l'antinomia - d'origine luterana - fra esperienza del diritto ed esperienza di fede sia percepita come incolmabile. Per evitare questo pericolo è necessario approfondire il significato canonistico della lezione conciliare sulla Chiesa come comunione. Attraverso l'analisi dell'intrinseca dimensione giuridica dei suoi elementi primari (Parola di Dio, Sacramenti, Carismi) è infatti possibile recuperare il nesso fra esperienza di fede ed esperienza giuridica, fra norma canonica e verità cattolica. Il diritto canonico cessa così di essere un elemento estraneo nel ventaglio delle discipline insegnate in una facoltà di teologia.

*Summary.* Modern culture is mastered by a positivist conception of right and by spiritualization of any form of faith. For this reason, in catholic range also, there is today a risk of considering the antinomy - of lutheran derivation - between juridic experience and faith experience as unfeasible. In order to avoid this danger it is imperative to investigate the canonical significance of the conciliar lesson on Church as communion. Through analysis of the essential juridical dimension of its chief elements (God's Word, Sacraments, Charisms) it is in fact possible to recover the link between faith experience and juridic experience, and between canonical norm and catholic truth. Canon law ceases being an extraneous element in the disciplines taught in a theological faculty.

*Inhaltsgabe.* Die moderne Kultur ist vom Rechtspositivismus und von einem ekklesiologischen Spiritualismus sehr stark geprägt. Deshalb läuft man heute - auch in der katholischen Kirche - Gefahr, die Kluft lutherischer Herkunft zwischen Glaubenserfahrung und Rechtserfahrung für unüberbrückbar zu halten. Um diese Gefahr zu vermeiden, ist es notwendig die kanonistische Bedeutung der konziliaren Lehre über die Kirche als "communio" zu vertiefen. Durch die Analyse der inneren rechtlichen Dimension der Primärelemente der kirchlichen Verfassung (Wort Gottes, Sakramente und Charismen) ist es tatsächlich möglich, den Zusammenhang zwischen Glaubenserfahrung und Rechtserfahrung zwischen kanonischen Normen und katholischer Wahrheit zu erläutern. Das Kirchenrecht kann somit seinen Platz innerhalb der theologischen Disziplinen zurückgewinnen.