

Parte quarta  
**DIRITTO CANONICO**

MAURO RIVELLA, Il dibattito postconciliare intorno a una fondazione sacramentale del diritto canonico

PIER VIRGINIO AIMONE BRAIDA, Nomina agli uffici ecclesiastici e cittadinanza europea

FILIPPO NATALE APPENDINO, La visita pastorale del parroco alle famiglie

# IL DIBATTITO POSTCONCILIARE INTORNO A UNA FONDAZIONE SACRAMENTALE DEL DIRITTO CANONICO

Mauro Rivella

Il problema della giustificazione del diritto canonico, cioè della sua legittimità all'interno dell'esperienza ecclesiale, costituisce uno dei temi di maggiore rilevanza nell'autocoscienza della Chiesa cattolica nel periodo successivo al concilio ecumenico Vaticano II e ha dato origine a un dibattito assai vivace e stimolante.

Fra gli studiosi che hanno tentato di giustificare su basi teologiche il ruolo del diritto canonico, l'opzione forse più interessante è costituita da quanti hanno cercato di *radicarlo nella struttura sacramentale della Chiesa*: si tratta di un'ipotesi che merita indubbiamente di essere considerata, ma non è esente, a nostro modo di vedere, da una certa ambiguità, se non si precisa a quale concezione di sacramento e di sacramentalità si intenda fare riferimento.

Pur senza pretese di completezza, ci sembra opportuno riprendere il discorso a trent'anni dalla conclusione del Vaticano II, esponendo in ordine cronologico alcune fra le posizioni più originali emerse nel dibattito, non solo perché il tempo trascorso permette probabilmente un approccio più sereno alla tematica, ma anche perché l'argomento – che è evidentemente fondamentale all'interno del diritto canonico – supera i confini di questa disciplina, ponendosi alla confluenza di problematiche che toccano in modo tutt'altro che marginale l'ecclesiologia e la sacramentaria. Cercheremo così di individuare quali siano gli interrogativi e le prospettive tuttora validi, i punti acquisiti e quelli che necessitano di un'ulteriore riflessione.

## 1. La rivalutazione del concetto di sacramento in prospettiva ecclesiologica

È sintomatico del clima di rinnovamento della teologia negli anni immediatamente precedenti il concilio Vaticano II uno studio di Peter Smulders, apparso in latino nel 1959, ma il cui originale fiammingo è del 1956:<sup>1</sup> si tratta di un grande sforzo per congiungere, pur restando negli orizzonti della teologia scolastica, la dimensione istituzionale a quella sacramentale e culturale della Chiesa. Partendo dall'enciclica di Pio XII *Mystici Corporis*, che aveva escluso l'antitesi fra Chiesa del diritto e Chiesa della carità, Smulders si chiede quale rapporto esista fra l'aspetto giuridico e l'aspetto spirituale all'interno dell'unica Chiesa.<sup>2</sup> Egli è convinto che sia possibile rispondere alla questione solo se si tiene conto che la Chiesa, oltre che società del diritto e dell'amore, è pure società di culto, e investigando a fondo la natura dei

<sup>1</sup> P. SMULDERS, *Sacramenta et Ecclesia. Ius canonicum - Cultus - Pneuma*, in «Periodica de re morali canonica liturgica» 48 (1959) 3-53.

<sup>2</sup> «Quaenam est, in una Ecclesia, relatio positiva inter aspectum iuridicum et aspectum pneumaticum?» (*ibid.*, p. 3).

sacramenti, dal momento che anche in essi la dimensione della grazia è inscindibilmente congiunta con quella della visibilità.

La trattazione si sviluppa a partire dai due principi classici della dottrina tomista sui sacramenti: la loro natura di causa strumentale, e il fatto che essi significano ciò che operano e operano ciò che significano. Si instaura così un parallelismo fra la natura della Chiesa e la natura dei sacramenti:

«Nella Chiesa si possono distinguere tre gradi dell'essere e dell'operare, che non possono essere separati, ma ne costituiscono piuttosto l'unità interna: la Chiesa come società giuridica, la Chiesa come società culturale, la Chiesa come società di grazia. A questi tre gradi corrispondono tre principi attivi connaturali: la Chiesa come società umana, Cristo Sommo Sacerdote, lo Spirito santo come comunicazione divina di sé. La triplicità che esiste nel sacramento, cioè il sacramento esterno, il carattere (o ciò che corrisponde al carattere negli altri sacramenti), e la grazia spirituale, concorda con questa triplicità nell'essenza della Chiesa e con la triplicità dei principi attivi connaturali. (...) Ciò che è giuridico nella Chiesa, è segno e strumento di ciò che è culturale, cioè dell'agire sacerdotale di Cristo. Parimenti ciò che è culturale, è segno e strumento di ciò che è pneumatico, cioè dell'operare santificante dello Spirito santo».<sup>3</sup>

La trattazione prosegue verificando la dimensione giuridica, culturale e di grazia nei sacramenti e nella Chiesa: per l'ambito giuridico, si rimarca il fatto che per troppo tempo i sacramenti sono stati presentati e vissuti in una prospettiva eccessivamente individualista, mentre non può essere trascurata la loro dimensione sociale e gli effetti che hanno sulla condizione del fedele. Smulders giunge ad affermare che per i canonisti moderni i sacramenti sono all'origine del diritto della Chiesa:

«Infatti il diritto di una società si fonda in quegli atti con i quali questa società è costituita come società esterna. Ora sono proprio i sacramenti a costituire la Chiesa come società esterna».<sup>4</sup>

Ne consegue che:

«Ogni diritto di questa società, rispecchiandone la sua natura intima, è sacramentale. (...) Ogni diritto della Chiesa partecipa in certo modo alla proprietà essenziale dei sacramenti, per cui sono segni della grazia. Tutte le sue relazioni e i suoi atti giuridici, o sono sacramenti, o si rapportano ai sacramenti».<sup>5</sup>

<sup>3</sup> «In Ecclesia tres distingui possunt gradus essendi et agendi, qui separandi non sunt, immo internam unitatem constituunt: Ecclesia ut societas iuridica, Ecclesia ut societas cultus, Ecclesia ut societas gratiae. Hisce tribus gradibus correspondent tria principia activa connaturalia: Ecclesia ut societas hominum, Christus Sacerdos Magnus, S. Spiritus ut divina sui communicatio. Triplicitas in sacramento: sacramentum externum, character (vel quod characteri in aliis sacramentis correspondet), gratia spiritualis, concordat huic triplicitati in esse Ecclesiae et triplicitati principiorum activorum connaturalium. (...) Id quod iuridicum est in Ecclesia, est signum et instrumentum illius quod est cultus, seu operationis sacerdotalis Christi. Et iterum id quod est cultus, est signum et instrumentum illius quod est pneumaticum, operationis scilicet sanctificantis Spiritus Sancti» (*ibid.*, p. 8).

<sup>4</sup> «Nam ius societatis fundatur in illis actibus, quibus haec societas, ut societas externa, constituitur. Sunt autem ipsa sacramenta quae constituunt Ecclesiam ut societatem externam» (*ibid.*, p. 13).

<sup>5</sup> «Omne ius huius societatis, quod intimam eius naturam spectat, est sacramentale. (...) Omne ius Ecclesiae proinde quodammodo participat proprietatem essentialem sacramentorum, qua sunt signa gratiae. Omnes eius relationes et actus iuridici aut sunt sacramenta, aut ad sacramenta referuntur» (*ibid.*, p. 14).



Riflettendo poi sul fatto che la concezione giuridica dei sacramenti è valida, ma incompleta, Smulders sottolinea che i sacramenti devono essere intesi come «atti del culto pubblico di Dio». <sup>6</sup> A giudizio del nostro autore, questo aspetto fu quasi del tutto disatteso dalla teologia scolastica, che intende i sacramenti come segni, con i quali Dio dà la sua grazia agli uomini, non come atti con i quali la Chiesa onora Dio. Si deve invece alla teologia recente (in particolare a Schillebeeckx) la riscoperta della dimensione culturale dei sacramenti:

«In che modo i sacramenti sono atti di culto? In maniera assai generica si può dire perché costituiscono la professione e la manifestazione pubblica della fede, della speranza e della carità. (...) Più concretamente si può dire *perché sono la realizzazione in noi del sacrificio di Cristo*, che è l'atto di culto divino assolutamente perfetto». <sup>7</sup>

Così conclude Smulders:

«Nei sacramenti si ha l'attività giuridica della Chiesa in quanto società umana, perché colui che li riceve ne è costituito membro, o è investito di qualche compito, o è assunto in qualche attività pubblica di questa società. Questa azione giuridica della Chiesa è inoltre segno e strumento dell'attività sacerdotale di Cristo, che attraverso l'azione giuridica della Chiesa rende colui che riceve il sacramento partecipe della sua potestà sacerdotale o del suo atto sacerdotale». <sup>8</sup>

Possiamo cogliere in questo studio un duplice sforzo: da una parte il tentativo di proporre una rinnovata teologia dei sacramenti che, pur muovendosi ancora nell'orizzonte della teologia scolastica, ne ricupera la dimensione di atti di culto di Cristo; dall'altra, quello di comprendere teologicamente, proprio a partire dal parallelismo con la natura dei sacramenti, l'essenza della Chiesa, senza disconoscerne la dimensione giuridica, ma tentando di correlarla con le dimensioni del culto e della grazia.

## **2. La Chiesa come sacramento nel Vaticano II.** **Limiti del modello ecclesiologico sacramentale**

Le idee contenute nello studio di Smulders ebbero grande fortuna negli anni del Vaticano II e nel postconcilio, soprattutto perché si ritrovano in due passi fondamentali della *Lumen gentium*, che sembrano legittimare la categoria di «sacramento» come adeguata per esprimere il mistero della Chiesa:

«La Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (n. 1);

Dio ha fatto dei credenti in Cristo la Chiesa, «perché sia per tutti e per i singoli il sacramento visibile di questa unità salvifica» (n. 9).

<sup>6</sup> «Sacramenta sunt acta cultus, acta cultus publici Dei» (*ibid.*, p. 17).

<sup>7</sup> «Quomodo sacramenta sunt actus cultus? Modo omnino generico dici potest: quia sunt publica professio et protestatio fidei, spei et caritatis. (...) Magis concrete dici potest: *quia sunt realisatio in nobis sacrificii Christi*, quod est actus undequaque perfectus cultus divini» (*ibid.*, p. 18).

<sup>8</sup> «In sacramenta habetur activitas iuridica Ecclesiae ut societatis humanae, qua recipiens constituitur membrum, vel muneri cuidam praeficitur, vel assumitur in quadam activitate publica huius societatis. Haec actio iuridica Ecclesiae autem est signum et instrumentum activitatis sacerdotalis Christi, qui per actionem iuridicam Ecclesiae recipientem facit participem potestatis suae sacerdotalis vel actus sui sacerdotalis» (*ibid.*, p. 28).

È evidente che «sacramento» è qui inteso in senso ampio, da non confondersi con l'accezione stretta che si usa in riferimento al settenario sacramentale. Si tratta senza dubbio di un'applicazione suggestiva, perché permette di pensare la Chiesa attraverso un oggetto conoscibile nella sua realtà empirica, senza perdere la dimensione di mistero salvifico.

Seguendo queste categorie, O. Semmelroth<sup>9</sup> ha potuto parlare della Chiesa come «sacramento primordiale» (*Ursakrament*), intendendolo non come l'ottavo sacramento, ma come il fondamento insieme visibile e spirituale da cui derivano gli altri. E. Schillebeeckx<sup>10</sup> ha invece riferito a Cristo la categoria di «sacramento primordiale»: l'uomo non può sperimentare Dio se non nella materialità delle cose e dei segni visibili. Una volta tornato Cristo al cielo, si rende necessario che la sua corporeità si prolunghi sulla terra. Ora ciò avviene nella forma corporale della Chiesa e i sacramenti sono azioni di Cristo stesso divenute visibili nell'azione della Chiesa: perciò costituiscono i punti focali di una sacramentalità più vasta, che si estende dalla storia della salvezza all'azione globale della Chiesa fino al mondo stesso.

È indubbio che l'utilizzazione della categoria di sacramento in riferimento alla Chiesa può essere efficace nella predicazione e nella catechesi, ma è necessario rilevarne i limiti all'interno di una penetrazione più profonda della sua natura:

«A ben vedere, non sembra che *sacramento* dica di più di ciò che già si diceva quando semplicemente si osservava che la Chiesa, da un lato, non è riducibile alla sua forma empirica e, dall'altro, non può essere pensata come mistero di Dio senza ritenerle essenziale anche la forma empirica. Come, appunto, il sacramento che è grazia di Dio, ma nel segno materiale, ed ha senso nella sua materialità solo come veicolo di grazia».<sup>11</sup>

L'uso della categoria di «sacramento» nel primo paragrafo della *Lumen gentium* è stato senza dubbio fecondo, ma a patto di rimanere nel senso esigito dal testo, quello cioè di porre in connessione la Chiesa con il Regno di Dio e con il mondo, superando l'ecclesiocentrismo che pretenderebbe di considerare la Chiesa come fine a se stessa, e non come segno e strumento del Regno di Dio per il mondo.

Dobbiamo far notare la riserva sostanziale che si può esprimere circa l'applicazione indiscriminata del concetto di sacramento all'intera realtà della Chiesa: mentre nei sette sacramenti è garantito, in quanto creduto per fede, il rapporto infallibile fra il segno visibile ed il suo effetto di grazia (così nell'Eucaristia *vedo* il pane materiale e *so per fede* che esso è il corpo di Cristo), nelle altre azioni della Chiesa l'effetto di grazia può e deve essere verificato caso per caso nella qualità della testimonianza che essa rende al mondo con le parole e con le opere. Questa considerazione è di notevole importanza se applicata alla questione della fondazione del diritto canonico: sarebbe infatti pericoloso affermare *sic et simpliciter* che la normativa canonica ha va-

<sup>9</sup> O. SEMMELROTH, *La Chiesa come sacramento di salvezza*, in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium salutis*, VII, Queriniana, Brescia 1981, pp. 377-437 (orig. tedesco 1972). Cf anche P. SMULDERS, *La Chiesa sacramento della salvezza*, in G. BARAÚNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965, pp. 363-386 (orig. brasiliano 1965).

<sup>10</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, Ed. Paoline, Roma 1981 (orig. olandese 1960).

<sup>11</sup> S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1993, p. 81.



lore sacramentale, dal momento che non esiste una garanzia automatica che quanto essa prescrive sia direttamente e immediatamente efficace in ordine alla realizzazione del Regno di Dio e al conseguimento della salvezza.

### **3. Il tentativo di giustificare sacramentalmente il diritto canonico come reazione all'antigiuridismo postconciliare**

Al di là e contro gli intendimenti del Vaticano II, gli anni immediatamente successivi al Concilio hanno costituito il vertice della stagione antigiuridica all'interno della Chiesa cattolica: mai, in quasi duemila anni di storia, in modo così radicale e diffuso si era messo in discussione il fatto che la natura della Chiesa comporti intrinsecamente una dimensione giuridica e che il Vangelo della grazia non sia inconciliabile con l'esistenza di una legislazione ecclesiastica.<sup>12</sup> In passato, se si eccettuano alcune prese di posizione spiritualistiche o escatologiche, gli attacchi al diritto canonico erano venuti dall'esterno della Chiesa cattolica: si pensi al rifiuto radicale della Chiesa visibile, e quindi anche della dimensione giuridica, da parte di Lutero e di Calvino, o alla pretesa dei moderni Stati nazionali di riservare a sé la dignità di ordinamenti giuridici primari e la conseguente possibilità di strutturarsi in sistema giuridico indipendente e autonomo. Ora l'attacco è sferrato dall'interno della Chiesa stessa, sia dall'*intelligenza* dei teologi e dei biblisti, sia dal pullulare di gruppi e comunità di base. Da una parte si invoca un ritorno alla purezza della Chiesa delle origini, non ancora inquinata dal costantinismo e dall'adozione delle categorie del diritto romano; dall'altra si auspica che siano portate alle estreme conseguenze le aperture comunionali del concilio Vaticano II, riconoscendo che anche nella Chiesa la conduzione non può che essere «dal basso», cioè democratica e partecipativa.

È comprensibile lo sconcerto in cui vengono a trovarsi i cultori del diritto canonico: molti di essi, abituati a muoversi con la disinvoltura degli esperti fra le pagine della legislazione codiciale e le sperimentate categorie di «società», «istituzioni» e «poteri», si trovano spiazzati. I più accorti e preparati cercano coraggiosamente una via d'uscita, che parta dalle acquisizioni ecclesiologiche del Vaticano II, e nel contempo permetta di giustificare la necessità e il valore del diritto canonico.

Fra le piste percorse, merita particolare attenzione quella praticata dalla cosiddetta *corrente teologica*: in essa raccogliamo autori assai diversi per provenienza e sensibilità, accomunati dall'intento di radicare il diritto canonico nel mistero della Chiesa, secondo l'orientamento espresso dal Vaticano II,<sup>13</sup> ma ancor più secondo le linee portanti del suo magistero ecclesiologico.<sup>14</sup>

Alcuni di questi autori tentano di spiegare la natura del diritto canonico recuperandone la connessione con la liturgia e i sacramenti.

All'interno di questo filone, suscitano grande interesse le posizioni di un canoni-

<sup>12</sup> Cf A. M. ROUCO-VARELA, *Le statut ontologique et épistémologique du droit canonique*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 57 (1973) 203-227.

<sup>13</sup> Il rimando esplicito è al noto testo del Decreto *Optatam totius*, n. 16: «Nell'esposizione del diritto canonico (...) si abbia presente il mistero della Chiesa, secondo la costituzione dogmatica "De Ecclesia" promulgata da questo concilio».

<sup>14</sup> Per una presentazione d'insieme della tendenza, cf C. REDAELLI, *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica fra Concilio e Codice*, Glossa, Milano 1991, pp. 53-161; ID., *Il dibattito sul diritto della Chiesa nel periodo postconciliare*, in «Quaderni di diritto ecclesiale» 1 (1988) 169-179.

sta protestante di inizio secolo, Rudolph Sohm, le cui tesi – criticamente vagliate – vengono accolte come punto di partenza per una rifondazione del diritto canonico.

Dobbiamo a Y. Congar una magistrale rilettura delle tesi di Sohm,<sup>15</sup> il cui assunto fondamentale è di marca rigorosamente protestante: *la nozione di Chiesa e quella di diritto sono fra loro inconciliabili*. È evidente che alla base di questa tesi c'è una certa idea di Chiesa e una certa idea di diritto: la Chiesa è pura grazia; è l'opera attuale di Dio, la cui Parola suscita la fede nel cuore dell'uomo e il cui Spirito distribuisce tra i fedeli i propri doni. Ciò che è visibile agli occhi non è la «vera» Chiesa, ma una realtà mondana. Il diritto è l'ordine sovrano di una comunità esterna sopraindividuale moralmente necessaria: è una forma positiva ed esteriore.

Sohm distingue tre stadi nella storia della Chiesa: il tempo delle origini (*Urchristentum*); il «cattolicesimo antico», che si estende sino al *Decretum* di Graziano; il «cattolicesimo nuovo o moderno».

a) Alle origini, la Chiesa è essenzialmente carismatica: ciascuno riconosce, nello Spirito, i carismi che Dio ha donato ai fratelli e vi si sottomette nell'amore: c'è effettivamente un ordine nella comunità, ma non è di tipo giuridico, bensì spirituale.

b) Verso la fine del I secolo si entra nel «cattolicesimo antico»: cattolicesimo, perché si è passati a un'organizzazione giuridica; antico, perché si è in continuità con l'idea originaria secondo cui è Dio a governare la Chiesa. Come è avvenuto il passaggio? Prima ogni comunità aveva una pluralità di vescovi, ugualmente abilitati a celebrare l'eucaristia e ad amministrare i beni. Per evitare l'anarchia, si è giunti a stabilire che in ciascuna comunità un solo vescovo ha il diritto di celebrare l'eucaristia: si è creato un vero diritto, ma *sacramentale*, non giuridico. Dal momento che i sacramenti costituiscono l'occasione nella quale Dio opera direttamente nel cuore del credente, tutto il diritto, in quanto sacramentale, è divino. Graziano (che vive e opera intorno al 1140) costituirebbe ancora un rappresentante del diritto antico, perché – a giudizio di Sohm – il suo *Decretum* si sviluppa a partire dai sacramenti.

c) Il «cattolicesimo moderno» ha inizio con Rufino e Alessandro III, intorno al 1170: cambia il concetto di diritto canonico, perché cambia la concezione di Chiesa. Essa non è più intesa come corpo di Cristo, ma come società di tipo terrestre, come corporazione: il suo diritto non è più divino, sacramentale, ma legato alle dimensioni sociologiche della convivenza umana.

Non è difficile dimostrare i limiti dell'impostazione di Sohm, come del resto fecero molti canonisti sin dalle prime apparizioni dei suoi scritti. Gli storici del diritto sono infatti concordi nell'individuare in Graziano un esaltatore della dimensione giurisdizionale della Chiesa e del primato disciplinare del papa. Anche la suddivisione tripartita della storia della Chiesa è assai debole: in particolare la tesi di un'età delle origini puramente carismatica contrasta con i dati a nostra disposizione e non regge alla verifica dei fatti.

La forza di Sohm – come osserva acutamente Congar<sup>16</sup> – sta nell'essersi posto sul piano di una concezione teologica del diritto canonico e di aver legato il regime del diritto alla visione della Chiesa.

<sup>15</sup> Y. CONGAR, *R. Sohm nous interroge encore*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 57 (1973) 263-294.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 273.



La sottolineatura del diritto antico come «diritto sacramentale», pur nell'exasperazione che la caratterizza, ha il merito di porre in rilievo una dimensione che è fondamentale nel diritto canonico e che invece è stata messa in ombra nel corso del secondo millennio, dominato per ragioni storiche dalla preoccupazione di sottolineare gli aspetti legati all'esercizio dei poteri e alla visibilità istituzionale della Chiesa.

È pertanto necessario andare «al di là di Sohm, verso un diritto della Chiesa-sacramento di salvezza».<sup>17</sup> Congar prende come punto di partenza l'affermazione contenuta al n. 8 della *Lumen gentium*, per dire che nella complessa natura della Chiesa l'ontologia della grazia a fondamento sacramentale è prioritaria rispetto alla dimensione societaria e gerarchica, che è posta a suo servizio.

«Bisogna cercare una visione sintetica e integrante dove il momento sacramentale, nel contempo spirituale e visibile, nel quale si compie la Parola, il momento personale di grazia, quello della comunione ecclesiale, il momento dell'ordinamento giuridico, siano percepiti come significativi del medesimo disegno di Dio».<sup>18</sup>

«Il diritto della Chiesa è l'ordine di esistenza e di vita di questa società originale che è il popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio dello Spirito santo. Ciò che è così strutturato deriva la sua realtà dai sacramenti della fede, e merita in sé il titolo di sacramento primordiale. In questo senso il diritto della Chiesa è a fondamento sacramentale».<sup>19</sup>

Congar conclude osservando che i sacramenti sono «istituenti e strutturanti», dal momento che la loro recezione fonda e modifica la condizione del fedele; nel contempo essi non costituiscono l'unica fonte del diritto, perché presuppongono la professione di fede e, ancor più radicalmente, la Parola di Dio. La storia inoltre ci impone di riconoscere che nella Chiesa la giurisdizione è stata esercitata con una certa autonomia rispetto alla dimensione sacramentale dell'ordine. Esiste inoltre un diritto degli «stati di vita»: se quello dipendente dal matrimonio è sacramentale, non altrettanto si può dire per i diritti e i doveri che derivano dalla consacrazione mediante la professione dei consigli evangelici.

Senza dubbio una delle proposte di maggior spicco fra quelle elaborate dai sostenitori di una fondazione teologico-sacramentale del diritto canonico è opera di Klaus Mörsdorf, maestro della Scuola di Monaco di Baviera. Ne raccogliamo qui le idee attraverso la lettura e la riproposizione fattane da due suoi brillanti discepoli, A. Rouco Varela ed E. Corecco, in un breve testo assai significativo dello stato della discussione agli inizi degli anni Settanta.<sup>20</sup> Mörsdorf accosta frontalmente il problema

<sup>17</sup> È il titolo della parte conclusiva dello studio di CONGAR (pp. 281ss.); a p. 281, cita un pensiero di K. Barth: «Le droit ecclésiastique est liturgique dans son origine; il crée l'ordre à partir du culte, se renouvelle en lui et en assure en même temps l'ordonnance».

<sup>18</sup> «Il faut chercher une vision synthétique et intégrante où le moment sacramentel, à la fois spirituel et visible, dans lequel s'achève la Parole, le moment personnel de grâce, celui de communion ecclésiastique, le moment d'ordonnement juridique, soient perçus comme relevant du même dessein de Dieu» (*ibid.*, p. 284).

<sup>19</sup> «Le droit de l'Église est l'ordre d'existence et de vie de cette société originale qu'est le peuple de Dieu, corps du Christ, temple de l'Esprit Saint. Ce qui est ordonné ainsi tient sa réalité des sacrements de la foi, et mérite en soi le titre de sacrement primordial. En ce sens-là le droit de l'Église est à fondement sacramentel» (*ibid.*, p. 285).

<sup>20</sup> Cf A. ROUCO VARELA - E. CORECCO, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa?*, Jaca Book, Milano 1971, pp. 43-48.



della giustificazione teologica dell'esistenza del diritto all'interno della Chiesa, ricorrendo a due categorie tipicamente teologiche, la Parola e il Sacramento. Egli scarica volutamente come possibile punto di partenza la categoria di *popolo di Dio*, per evitare di ricadere nell'approccio umano-sociologico (*ubi societas, ibi ius*), tipico del modo di giustificare il diritto canonico nei tempi anteriori al Vaticano II.

«La Parola e il Sacramento in quanto forme di comunicazione anche umana, posseggono come loro struttura ontologica la possibilità di esprimere anche una intimazione giuridica vincolante. Questa possibilità è sempre stata riconosciuta e sfruttata da tutta la tradizione culturale umana, non solo biblica. Attraverso la parola e il simbolo sono sempre stati posti fatti giuridicamente vincolanti. Cristo ha assunto la parola e il simbolo usandoli come strumento sacramentale per comunicare la sua Salvezza, conferendo loro un valore ed una intimazione soprannaturali soteriologicamente vincolanti».<sup>21</sup>

Così procedendo, Mörsdorf può sostenere che la Chiesa è una comunità i cui elementi teologicamente costitutivi comportano necessariamente normatività e ordinamento sociale. Si noti però che la Parola e il Sacramento, pur rispettando il principio dell'incarnazione, non sono fenomeni desunti dalla realtà sociologica e adattati alla Chiesa, ma traggono la loro originalità dall'interno dell'esperienza stessa della Chiesa, nella prospettiva della fede. Sono ovviamente normativi in quanto pronunciati e celebrati dal Cristo, «l'ultima e definitiva possibilità di salvezza che Dio ha offerto all'uomo».<sup>22</sup>

Per evitare la prospettiva di Sohm, che riduceva il sacramento a «occasione» dell'intervento della grazia di Dio sul singolo fedele, bisogna però inserire Parola e Sacramento nel solco della successione apostolica:

«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».<sup>23</sup>

La proposta di Mörsdorf (e la lettura fattane da Rouco Varela e Corecco) affronta anche il problema del metodo: posto che il diritto canonico è vero diritto, ma solo in senso analogo rispetto al diritto civile, perché radicato in una realtà – la Chiesa – che è ontologicamente diversa dalle società puramente umane, resta da stabilire se al suo interno si debba procedere con metodo teologico o con metodo giuridico. La risposta di Mörsdorf è netta: il diritto canonico è una disciplina teologica con metodo giuridico. Ciò significa che il diritto canonico, come ogni ordinamento giuridico, porta i suoi effetti non solo nella sfera individuale e nella dimensione interiore del fedele, ma condiziona in modo oggettivo le relazioni interpersonali nella comunità, sia in foro interno, sia in foro esterno.<sup>24</sup>

Possiamo osservare come nell'impostazione di Mörsdorf la categoria di sacramento sia assunta in senso ampio, allo scopo di individuare una realtà specificamente ecclesiale su cui fondare la teoria del diritto: si tratta di un procedimento accettabile, a patto che si riesca a determinare un criterio che impedisca l'immediata sacralizzazione, e conseguentemente l'assolutizzazione, di ogni norma canonica.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 64-65.

#### 4. Una recente rilettura della proposta di fondare sacramentalmente il diritto canonico

La preparazione e la pubblicazione del rinnovato Codice di diritto canonico, avvenuta nel 1983, ha spostato l'attenzione dei cultori della disciplina su questioni diverse da quella della sua giustificazione. Non mancano tuttavia tentativi recenti di riproporre il problema: del resto – trattandosi di un argomento fondamentale – è evidente che esso è destinato a riemergere ciclicamente.

Esaminiamo la proposta di Pier Virginio Aimone Braidà, che riprende e supera le posizioni di Mörsdorf e Corecco.<sup>25</sup> Aimone critica la tesi di Mörsdorf, secondo cui il diritto canonico è una disciplina teologica con metodo giuridico, per portare totalmente il diritto canonico nell'ambito teologico: come l'oggetto della teologia è la «fides quaerens intellectum», così l'oggetto del diritto canonico, scienza riguardante la prassi, è la «fides quaerens actionem». La scienza canonica va quindi intesa come una disciplina teologica con metodo teologico.

A giudizio di Aimone, proprio a partire dal vincolo liturgico, cioè dalla comunanza dei sacramenti, è possibile parlare del diritto canonico come disciplina teologica con metodo teologico. Il diritto nacque nella Chiesa come ordinamento dei sacramenti e della liturgia e la comunione con la comunità fu condizionata alla partecipazione ai sacramenti. Solo in seguito, in gran parte per ragioni storiche, si aggiunsero i vincoli della professione di fede e dell'obbedienza gerarchica.

«Il diritto canonico è, in quanto tale, onticamente, diritto liturgico e solo come diritto liturgico può essere rettamente inteso come *ordinatio fidei*. Il diritto canonico sacramentale nasce in quanto diritto liturgico, i canoni sono espressione di una *lex orandi* che si è stabilita come celebrazione e memoriale della Pasqua del Signore e nella *lex orandi* si trovano le ragioni della comunione e della unità ecclesiale».

Il richiamarsi al vincolo liturgico-sacramentale diverrebbe di nuovo attuale nella Chiesa del nostro tempo:

«Dalla Chiesa-comunione che emerge dal concilio Vaticano II non ci si allontana oggi tanto per eresia o per scisma (...). Essa viene abbandonata per "apostasia", che sovente è semplicemente indifferenza, noncuranza. La comunione ecclesiale cessa non tanto perché vengono meno il vincolo simbolico o quello gerarchico (cadono certamente anche questi vincoli, ma piuttosto come conseguenza dell'abbandono e non causa), quanto piuttosto perché cessa il vincolo liturgico, la fiducia, la preghiera, le ragioni del credere e dello sperare».

Intendere il diritto canonico come diritto liturgico-sacramentale significa per il nostro autore da una parte emanciparlo dal bisogno di ricorrere alle categorie desunte dal diritto civile; dall'altra farne un diritto di libertà, nel quale la vita religiosa personale del cristiano adulto non è sottoposta a direttive estrinseche, ma si modella, per adesione interiore, sulle regole stesse della preghiera e dei sacramenti.

Avremmo non tanto un diritto coercitivo, ma un «diritto a»:

«Il diritto della Chiesa deve anzitutto essere inteso come diritto interpersonale, dialogico, il cui fondamento va ricercato nell'essere e che come dovere giuridico si identifica con l'obbligo morale».

<sup>25</sup> Ringrazio l'Autore, che mi ha gentilmente permesso di attingere a un suo studio ancora inedito, intitolato «*In iure canonico exponendo respiciatur ad mysterium Ecclesiae*». Un contributo sulla natura della canonistica, di prossima pubblicazione su «*Ius Ecclesiae*».



La proposta di Aimone è senza dubbio suggestiva, non solo perché – nella scia di Mörsdorf e dei suoi discepoli – cerca di giustificare il diritto canonico con argomenti teologici, evitandone la dipendenza dal diritto civile e l'impressione che se ne possa fare a meno senza intaccare la struttura costitutiva della Chiesa, ma anche perché individua nel vincolo liturgico l'elemento specificativo dell'identità cristiana, fonte di diritti e doveri nella comunità. Lascia più perplessi la tendenza – che ci sembra di poter cogliere in filigrana – a un'eccessiva soggettivizzazione degli obblighi giuridici. È corretta e praticabile l'identificazione fra il dovere giuridico e l'obbligo morale? Come si porrà la coscienza del fedele di fronte alle indicazioni e alle direttive che provengono dalla legittima autorità?

## 5. Osservazioni conclusive

La panoramica assolutamente non esaustiva qui tratteggiata allo scopo di illustrare il clima di una stagione di studi canonistici, disponendo cronologicamente le posizioni di alcuni autori emblematici, ci permette di trarre alcune conclusioni, sia sul versante della natura del diritto canonico, sia su quello del diritto liturgico-sacramentale.

Quanto alla *natura del diritto canonico*, l'inserzione della categoria della Chiesa-sacramento e la valorizzazione del diritto liturgico-sacramentale come dimensione specifica del diritto canonico, pur con i limiti più volte indicati, ha permesso di sottolineare che il diritto canonico può avere spazio e dignità nella teologia contemporanea solo se riesce a dimostrare la propria connessione essenziale con il nucleo misterico della Chiesa. Senza dubbio il *sacramento*, costituendo una realtà propria dell'esperienza cristiana, non totalmente riconducibile negli schemi della convivenza umana, permette di correlare il diritto canonico con il centro dell'esperienza di fede e consente di superare una comprensione piattamente sociologica della Chiesa e delle sue leggi (si pensi agli evidenti limiti delle categorie «società» o «istituzione»). È anche vero che l'evento liturgico-sacramentale, soprattutto in rapporto al battesimo e all'eucaristia, sta alle origini della comunità cristiana e ne consente una rilettura fedele all'ispirazione costitutiva. Tutto ciò non toglie che – da sola – la categoria *sacramento* risulti insufficiente, sia per una comprensione adeguata del mistero della Chiesa, sia per una spiegazione esaustiva del ruolo del fenomeno giuridico al suo interno.

Quanto al *diritto liturgico e sacramentale*, la proposizione in senso ampio del concetto di sacramento e la sua connessione con il mistero della Chiesa ha permesso di superare il rischio di intendere l'atto sacramentale in senso eccessivamente individualistico, dimenticando che il sacramento è «vero» e «significativo» se compreso come momento della vita ecclesiale, poiché esso trova nella Chiesa non solo il contesto, ma anche l'origine. Ciò ha pure aiutato a superare una visione frammentata dei sacramenti, cogliendone maggiormente l'unità dinamica nel cammino di fede del credente (si pensi alla rilettura del battesimo, della confermazione e dell'eucaristia come momenti dell'itinerario dell'iniziazione cristiana).

Siamo convinti che la questione della fondazione del diritto canonico non possa venire elusa e che una corretta impostazione del problema possa aiutare ad approfondire la comprensione stessa del mistero della Chiesa. È dunque un tema che va al di là dell'esigenza del diritto canonico di giustificarsi nel contesto di un'ecclesiologia misterico-comunionale. La cosiddetta «corrente teologica» sembra essere oggi

quella in grado di offrire risposte più convincenti, anche se, come anche quest'esposizione ha permesso di verificare, non si è ancora giunti a una formulazione davvero soddisfacente. Si tratta infatti di approfondire lo studio ecclesiologico, per una comprensione sempre più piena del mistero della Chiesa nel progetto salvifico di Dio per l'umanità; nel contempo, di superare i residui della sudditanza del diritto canonico al diritto civile, senza smarrire il carattere realmente giuridico, e perciò vincolante, della disciplina.