

IL METODO ESEGETICO APPLICATO AL CODICE DI DIRITTO CANONICO DEL 1917 E A QUELLO DEL 1983

I. Il metodo esegetico applicato al Codice del 1917

I.1 LE ISTRUZIONI DEL 1917-1918 ALLE ORIGINI DEL METODO ESEGETICO

Il metodo esegetico applicato al Codice del 1917 ha un'origine autorevole. Risale, infatti, a due istruzioni della *S. Congregatio de Seminariis et de Studiorum Universitatibus* pubblicate nei mesi successivi alla promulgazione del Codice, avvenuta nella Pentecoste del 1917 con la Costituzione Apostolica *Providentissima Mater Ecclesia*. La prima istruzione, emanata il 7 agosto 1917¹, come chiaramente affermato dal titolo: *De novo Iuris Canonici Codice in scholis proponendo*, aveva lo scopo di dare indicazioni per l'utilizzo del nuovo Codice nelle Università degli studi e in quelli che venivano chiamati *licei* di diritto canonico. La seconda, emanata poco più di un anno dopo, il 31 ottobre 1918², completava le disposizioni della prima con riferimento agli esami e ai gradi accademici: il titolo è, infatti, *De experimentis ad gradus in iure canonico assequendos*.

¹ Cf. AAS 9 (1917) 439.

² Cf. AAS 10 (1918) 19.

È interessante prendere in esame le affermazioni delle due istruzioni³, per poi vedere il contesto teoretico in cui si inseriscono.

1.1.1 *I contenuti delle due istruzioni*

La prima istruzione, partendo dalla constatazione che dal giorno di entrata in vigore del Codice esso sarà l'autentica e unica fonte di diritto canonico, stabilisce che nell'attività di attuazione della disciplina ecclesiale («in disciplina Ecclesiae moderanda»), in quella giudiziaria e nelle scuole «eo uno utendum esse». Da qui la necessità che tutti, soprattutto i chierici, conoscano approfonditamente il Codice («probe nosse atque omnino habere perspectum»). Di conseguenza viene stabilito che negli istituti dipendenti dalla S. Congregazione nella cosiddetta *schola textus* — e la denominazione viene ritenuta adattissima («aptissime nuncupata») — il Codice venga spiegato non sinteticamente, ma analiticamente e canone per canone, conservando «*religiosissime*» la successione numerica. Vanno quindi interpretati e spiegati i singoli canoni («singulos canones diligenti explanatione interpretari»), anche se, per favorire la piena comprensione del diritto, si invitano i docenti, quando cominciano ad affrontare un istituto giuridico, a spiegarne l'origine e i mutamenti e progressi nella storia. Si precisa, inoltre, che nessun libro è necessario agli alunni se non il Codice; se l'insegnante volesse però usare anche un altro testo deve adattare il suo ordine sistematico a quello del Codice e non viceversa.

³ Su queste istruzioni cf. G. MAY – A. EGLER, *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, Regensburg 1986, 89-90 e, più diffusamente e con considerazioni su quella che, come si vedrà oltre, verrà chiamata *scuola esegetica*, I. C. IBÁN, *Derecho canónico y ciencia jurídica*, Madrid 1984, 17-26.

La seconda istruzione, in coerenza con le indicazioni date per la scuola, stabilisce una triplice disposizione: gli esami devono avere per oggetto i canoni del Codice («periculorum materia sint ipsi Codicis canones») e non tesari o elencazioni della dottrina; anche per il conseguimento dei gradi accademici i candidati devono esporre l'«*exegesim*» o l'«*interpretationem*» dei canoni del Codice, presi singolarmente o collegati tra loro; infine, i candidati devono essere in grado di dare un saggio («specimen») per ciascun istituto circa la sua origine, il suo divenire e la sua storia.

I.1.2 Il contesto teoretico delle due istruzioni: l'assunzione del principio della codificazione nell'ambito canonico

Le indicazioni offerte dalle due istruzioni non sono estemporanee o di puro carattere pratico⁴, ma si collocano in un contesto preciso e ne sono segno: quello dell'assunzione nell'ambito del diritto della Chiesa di quello che è chiamato il *principio della codificazione*.

Non è questo il luogo per approfondire che cosa sia il principio della codificazione e come esso sia stato accolto nell'ambito canonico⁵. Basti ricordare che

⁴ Non va però dimenticato che una delle motivazioni della codificazione del 1917 era anche quella eminentemente pratica di favorire la conoscenza e lo studio del diritto della Chiesa, attraverso l'utilizzo di un unico e maneggevole strumento legislativo, come risulta anche dalla stessa Costituzione apostolica di promulgazione *Providentissima Mater Ecclesiae*.

⁵ Su questo tema rinvio alla relazione tenuta al III Coloquio Internacional: *La recepción y la comunión entre las Iglesias*, Salamanca 8-14 aprile 1996 (i cui atti sono in corso di pubblicazione in più lingue): *L'adozione del principio della codificazione: significato ecclesiologicalo soprattutto in riferimento alla ricezione*, con l'ampia bibliografia lì indicata sia circa il principio della codificazione in generale, sia circa la sua ricezione nell'ambito ecclesiale.

per principio della codificazione si intende non solo l'utilizzo di un particolare strumento legislativo, cioè il codice — contrassegnato da specifiche caratteristiche: razionalità, sistematicità, globalità, semplicità e perspicacia —, ma anche e soprattutto l'imporsi nella cultura giuridica, anzitutto in quella europea continentale, con esclusione cioè della sfera culturale della Common law, tra la fine del '700 e l'inizio dell'800, e, a un secolo circa di distanza, nell'ambito ecclesiale attraverso appunto il Codice del 1917, delle opzioni ideologiche implicate nell'utilizzo del codice. Tali opzioni risultano chiare osservando sinteticamente il nascere dell'idea di codificazione e il suo progressivo sviluppo a partire dal secolo XVIII. In questo periodo i riferimenti sono duplici e si intersecano tra di loro: l'illuminismo e l'affermarsi dello Stato assoluto. L'illuminismo sottolinea il primato della razionalità umana: ciò viene attuato giuridicamente, da quella che viene chiamata *scuola del diritto naturale*, attraverso l'imporsi di una concezione che ritiene possibile arrivare, partendo dalla ragione e non più da un contesto di fede, a un diritto naturale universalmente e assolutamente valido, traducibile in un unico strumento legislativo, appunto il codice. Lo Stato assoluto, ma anche lo Stato liberale ottocentesco che ne diventa l'erede, trova in questa concezione giuridica razional-illuministica un prezioso aiuto sia a superare il disordine, la confusione e l'incertezza delle norme giuridiche dovuta alla degenerazione del *diritto comune* di origine medioevale, sia, soprattutto, a garantire il proprio potere centralizzato dandogli una base giuridica unitaria e *razionale*. Il diritto viene così ridotto alla legge e a una legge in sé razionale, assoluta e completa, emanata dallo Stato, che è il solo legislatore *razionale*: cioè il codice. Lo Stato non è solo legislatore, ma anche colui

che si riserva l'interpretazione delle leggi: la dottrina può soltanto commentare le leggi e il giudice deve soltanto applicarle, cercando, qualora riscontrasse delle lacune nel corpo legislativo, di superarle facendo riferimento ai principi generali del codice e a norme che regolamentano casi analoghi⁶.

Va osservato che i codici, a partire da quello che può essere considerato il prototipo, cioè il *Code civil* napoleonico del 1804, non presentano per lo più un diritto *ex novo*, ma recuperano ampiamente e in modo unitario e globale il precedente diritto comune, razionalizzandolo attraverso la formulazione tipicamente codiciale: breve, chiara, senza riferimento a una motivazione. La novità della codificazione, quindi, più che dai contenuti è costituita dalla nuova metodologia legislativa e dalla concezione razionalista e statalista a essa soggiacente. La sottolineatura delle caratteristiche della onnicomprensività e della razionalità del codice ebbe, tra le altre, una significativa conseguenza — per il tema che stiamo trattando — a livello di studio del diritto. Si tratta del sorgere in Francia, nel periodo successivo alla promulgazione del codice napoleonico, di quella che è stata chiamata la scuola dell'esegesi (*école de l'exégèse*). Dal momento che tutto il diritto si riduce al codice, che è lo strumento sommo e definitivo di espressione del diritto naturale razionale, non resta che commentarlo e spiegarlo, senza bisogno di ricorrere ad altri principi o ad altre discipline. Coerentemente, nelle scuole di diritto francesi, in epoca immediatamente successiva al *Code*, vennero soppressi gli insegnamenti di diritto naturale e di teoria del di-

⁶ Queste disposizioni sono contenute nel Codice prussiano (*Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten, Einleitung*, § 46): colpisce la somiglianza con il c. 18 del Codice del 1917.

ritto⁷. La nuova metodologia legislativa porta quindi a una nuova metodologia anche nello studio del diritto.

A distanza di più di un secolo dal suo progressivo affermarsi nella cultura giuridica europea continentale, anche la Chiesa adotta il principio della codificazione assumendone i postulati ideologici. Tale adozione è stato un fenomeno complesso durato decenni — basti pensare al fatto che l'idea della codificazione era già stata proposta nel Concilio Vaticano I⁸ — e non può essere affrontato in termini semplicistici come una semplice trasposizione nella Chiesa di quanto elaborato nella dottrina giuridica secolare. Lo stesso Codice del 1917 è solo analogo agli altri codici e conserva delle caratteristiche del tutto specifiche non solo — come è ovvio — a livello di contenuto, ma anche a livello formale: si pensi alla negazione della sua onnicomprensività già a partire dai primi canoni in riferimento alle leggi liturgiche (cf. c. 2), alle convenzioni con gli Stati (cf. c. 3), alle consuetudini (cf. c. 5), allo *ius vetus* (cf. c. 6). Detto questo, si può però affermare, senza paura di essere smentiti, che nel suo insieme la codificazione canonica del 1917 ha sostanzialmente ripreso metodo e idee della codificazione avvenuta negli stati europei, a tal punto che si può istituire un parallelo tra le due codificazioni, anche a livello delle diverse fasi di sviluppo. Il Codice pio-benedettino come i codici statali si presenta dunque come una legge unitaria, tendenzialmente globale, razionale, autorefe-

⁷ Cf. G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*. Volume III: *Ottocento e Novecento*, Bologna 1970, 26-29 che rinvia a J. BONNECASE, *L'école de l'exégèse en droit civil*, 2 ed., Paris 1924.

⁸ Una sintetica presentazione delle proposte emerse nel Concilio Vaticano I a proposito del diritto canonico si trova nella *Praefatio* al Codice del 1917.

renziale — non bisognosa cioè di motivazione espressa —, insuperabile e proveniente da un'autorità per certi aspetti *assoluta*, che si riserva l'interpretazione autentica. Si comprende, pertanto, anche l'autorevole proposizione del metodo esegetico; le motivazioni sono le stesse della *école de l'exégèse*: se il Codice è il tutto e lo sarà anche in futuro — e a questo proposito è significativo il M.P. *Cum iuris canonici*⁹, che non solo istituisce il Consiglio per l'interpretazione autentica, ma stabilisce l'obbligatorietà dell'inserimento nel Codice di eventuali aggiunte future, ma sempre mantenendo immutata la successione numerica —, allora non resta che sottoporlo a esegesi e a interpretazione. Le due istruzioni non arrivano a escludere altre materie canonistiche, — anzi c'è un accenno all'importanza della considerazione della storia delle istituzioni canoniche —, ma l'unicità del Codice è abbondantemente enfatizzata: basta un solo libro per studiare il diritto della Chiesa¹⁰.

In conclusione, se e nella misura in cui anche per il Codice del 1917 si può parlare di *mito* della codificazione¹¹, occorre riconoscere che il metodo esegetico co-

⁹ Cf. AAS 9 (1917) 483-484. Il *motu proprio* è riportato anche nelle edizioni del Codice.

¹⁰ L'utilizzo del solo Codice superava così l'incresciosa situazione ricordata dal Card. Gasparri nella *Praefatio* al Codice: «Quare iuri canonico perdiscendo dare operam, siquidem non e rivulis sed e fontibus plenam eius doctrinam haurire placuisset, pauci tantum e clero poterant, quibus videlicet et natura ad eiusmodi studia proclivis et otium et magna librorum copia esset» (*Praefatio in Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Praefatione, Fontium annotatione et Indice analytico-alphabetico ab E.mo Petro Card. Gasparri auctus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1974, XXXI).

¹¹ Anche sul *mito* della codificazione rimando alla citata relazione (cf. nt. 5) tenuta al III Colloquio di Salamanca.

sì come è stato proposto dalla S. Congregazione per i Seminari e per le Università degli studi può essere considerato una delle espressioni più significative di questo mito.

I.2 ALCUNE PRECISAZIONI CIRCA IL METODO ESEGETICO NELLA CANONISTICA SUCCESSIVA AL CODICE DEL 1917

Ricordata l'origine del metodo esegetico con riferimento all'assunzione del principio della codificazione nell'ambito ecclesiale, è necessario affrontare alcune questioni per una sua più precisa enucleazione nel contesto della canonistica tra Codice del 1917 e Concilio.

Un primo problema riguarda l'esclusività del metodo esegetico nell'ambito della scuola. Si è già visto come le istruzioni del 1917-1918, pur dando la massima rilevanza all'esegesi interpretativa del Codice, accennavano anche alla necessità di conoscere l'origine e lo sviluppo delle varie istituzioni ecclesiastiche. In modo molto più chiaro e articolato, poco più di dieci anni dopo, la Costituzione apostolica *Deus scientiarum Domini*¹² e le annesse *Ordinationes* della S. Congregazione dei Seminari e delle Università degli studi¹³ offrivano indicazioni per le facoltà di diritto canonico, che prevedevano ampio spazio per il testo del Codice — i cinque libri costituivano altrettante discipline principali a cui si aggiungevano l'introduzione alle scienze giuridiche (*introductio in scientias iuridicas*) e lo *ius publicum ecclesiasticum* —, ma esigevano anche la presenza di altre materie, quali, ad esempio, l'introduzione al diritto romano e la storia del diritto canonico¹⁴. Sinteticamente

¹² Cf. AAS 23 (1931) 241-262.

¹³ Cf. AAS 23 (1931) 263-284.

¹⁴ Cf. *Ordinationes*, tit. III, n. 3, III (AAS 23, 1931, 271).

l'art. 29 della *Deus scientiarum Dominus* affermava: «In Facultate Iuris Canonici tam historia et textus legum ecclesiasticarum quam earundem ratio et nexus modo scientifico exponantur»¹⁵. Se poi dalla scuola si passa alla produzione propriamente dottrinale, ci si rende conto che pur essendo del tutto prevalente la pubblicazione di commentari dedicati alla spiegazione sostanzialmente esegetica del Codice o di alcune sue parti, accompagnati da studi a carattere monografico su determinate questioni¹⁶, non mancano, soprattutto in ambito tedesco e francese, opere di carattere storico¹⁷ e anche, in misura minore e legate soprattutto al confronto con la teologia protestante nella sola sfera culturale tedesca, opere attente alle problematiche teologiche¹⁸.

Prendendo spunto da quanto si è appena accennato, ci si può domandare se le indicazioni della S. Sede riguardavano solo la scuola o anche la dottrina; in altri termini: il metodo esegetico veniva indicato solo come uno strumento didatticamente utile e facile o come una precisa scelta metodologica a livello di scienza canonica-

¹⁵ AAS 23 (1931) 253; il testo è ripreso quasi alla lettera nelle *Ordinationes* (cf. art. 55) annesse alla Costituzione apostolica *Sapientia christiana* del 29 aprile 1979, che tuttora regola le università e facoltà ecclesiastiche.

¹⁶ Per avere un'idea della produzione postcodiciale ci si può riferire alle indicazioni bibliografiche contenute in V. DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*, Milano 1970¹², 6-8 e alla presentazione della canonistica di quegli anni offerta da P. ERDÖ, *Introductio in historiam scientiae canonicae. Praenotanda ad Codicem*, Roma 1990, 157-163 e da G. MAY – A. EGLER, *Einführung* (cf. nt. 3), 93-99.

¹⁷ Cf. G. MAY – A. EGLER, *Einführung* (cf. nt. 3), 98-99.

¹⁸ Si pensi, ad esempio, ad autori come H. BARION (*Rudolph Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts*, Tübingen 1931) e più recentemente G. SÖHNGEN (*Grundfragen einer Rechtstheologie*, München 1962).

stica? Sembra si possa rispondere che risulta evidente dal testo delle istruzioni che lo scopo immediato era dare indicazioni per la scuola; ma sia perché non si può separare la riflessione dottrinale dalla scuola — i cultori a livello scientifico del diritto canonico erano e sono nella maggior parte dei casi docenti e la motivazione che spinge a pubblicare è spesso l'utilizzo didattico (da qui l'assoluta prevalenza del genere letterario *commentario*) — sia perché, come si è evidenziato, quei documenti erano sostenuti da un contesto teoretico di assoluta prevalenza data al Codice, come unica legge, razionale e onnicomprensiva, si può ritenere che essi fecero nascere di fatto una precisa metodologia canonistica, che venne chiamata *scuola esegetica*¹⁹.

Una terza questione da affrontare riguarda l'esame della concreta applicazione delle indicazioni delle due istruzioni. Non essendo possibile in questa sede verificare analiticamente il metodo utilizzato nei vari commentari, ci si può limitare, a titolo di esempio, a quanto affermato programmaticamente da due manuali, scelti tra i più significativi, proprio sul metodo da essi adottato²⁰. La prima opera è quella di A. Blat apparsa nel 1921²¹, quindi molto vicino alla promulgazione del Codice. L'autore, parlando del metodo che intende se-

¹⁹ Cf. I. C. IBÁN, *Derecho canónico* (cf. nt. 3), 21-37.

²⁰ Non tutti i commentari affrontano esplicitamente la questione del metodo. Si veda, ad esempio, quello diretto da R. NAZ (AA.VV., *Traité de droit canonique. Tome Premier. Livres I et II. Introduction. Règles générales. Des personnes*, Paris 1946) o quello di F. CAPPELLO, *Summa iuris canonici in usum scholarum concinnata*, vol. I, Romae 1961⁶, che pur accennando alla scienza canonistica non offrono specifiche indicazioni metodologiche.

²¹ Cf. A. BLAT, *Commentarium Textus Codicis Iuris Canonici. Liber I. Normae generales. Praevio Tractatu Introductorio et Appendice subsequente de legibus ac libris liturgicis*, Romae 1921.

guire, fa esplicito riferimento alle istruzioni della S. Congregazione e precisa tre impegni per il suo lavoro: seguire la connessione dei canoni, spiegandone le motivazioni e accostandoli con stima e amore²²; mostrare le somiglianze e le differenze con il diritto precedente²³; interpretare i canoni secondo la mente e la volontà del legislatore, con le indicazioni offerte dal c. 18 e avendo l'avvertenza di evidenziare eventuali norme contenute esplicitamente o implicitamente nei canoni (cf. c. 6, 6)²⁴. Il secondo commentario è quello di P. Vidal, che riprende dopo il Codice la nota opera di F. X. Wernz: la parte introduttiva è del 1938. Precisando il modo con cui insegnare e studiare il diritto ecclesiastico²⁵, Vidal indica quattro metodi, sostanzialmente riconducibili — a detta dello stesso autore — all'impostazione seguita a Roma a partire dal sec. XVII fino ai nostri giorni²⁶: quello *esegetico* che consiste nel fare in modo che le leggi ecclesiastiche vigenti vengano conosciute perfettamente ed ordinatamente («per accuratam interpretationem perfecte et ordinate cognoscantur et exponantur»²⁷): si tratta di un metodo già usato in antico dai glossatori e, nonostante le critiche a cui è stato sottoposto, va ritenuto ancora valido²⁸; quello *sistemico*, che per l'autore è di derivazione scolastica, anche se simile al metodo sistematico delle scienze

²² Cf. A. BLAT, *Commentarium* ... (cf. nt. 21), 29-30.

²³ Cf. A. BLAT, *Commentarium* ... (cf. nt. 21), 30.

²⁴ Cf. A. BLAT, *Commentarium* ... (cf. nt. 21), 30.

²⁵ Cf. F.X. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum ad Codicis normam exactum. Tomus I: Normae generales*, Romae 1952² [n.b.: la 2° edizione, che si sta qui utilizzando, è praticamente identica a quella del 1938], 86-89.

²⁶ Cf. F.X. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum* ... (cf. nt. 25), 89.

²⁷ F.X. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum* ... (cf. nt. 25), 86.

²⁸ Cf. F.X. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum* ... (cf. nt. 25), 86.

giuridiche moderne²⁹; quello *storico*, fondamentale per comprendere la disciplina vigente («nam disciplina vigens nequaquam perfecte intelligitur, nisi ipsius origo et occasio, vicissitudines et mutationes, cessatio et restauratio ob oculos habeantur»³⁰) e per rispondere alle critiche dei canonisti acattolici, che si contrappongono alla dottrina canonica cattolica a partire da un'analisi della storia operata con metodi moderni³¹; infine il metodo *pratico*, che ha lo scopo di aiutare chi ormai conosce la materia ad avere facilità nell'applicarla, e consiste nello studio di casi e della giurisprudenza³².

Questa illustrazione di Vidal risulta molto interessante, al fine di precisare l'utilizzo del metodo esegetico nella canonistica dopo il '17, per due aspetti: la sottolineatura della multiformità del metodo canonistico, che non può limitarsi a quello esegetico (anche se viene rivendicato come pienamente valido), e la continuità con la tradizione canonica. A proposito di questo secondo aspetto ci si può chiedere se è proprio così, cioè se non ci sia in realtà soluzione di continuità tra il metodo esegetico utilizzato a partire dalla canonistica classica (in particolare nelle *glossae* e poi i commentari

²⁹ Cf. F.X. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum* ... (cf. nt. 25), 87.

³⁰ F.X. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum* ... (cf. nt. 25), 87.

³¹ Cf. F.X. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum* ... (cf. nt. 25), 87-88.

³² Cf. F.X. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum* ... (cf. nt. 25), 88. Nella stessa pagina si fa riferimento, in conclusione, anche alla preghiera come mezzo per acquistare la scienza canonica: «Denique ut oratio humilis et assidua in studio theoretico est efficacissimum medium acquirendae scientiae canonicae, ita etiam in difficilioribus causis dirimendis lumen supernum firmissima spe est implorandum. Quod praeclarum medium quamvis a multis canonistis inter *subsidia litteraria* non recenseatur, tamen in schola vere catholica et in cubiculo studiorum canonistae catholici principem occupabit locum».

che utilizzano il metodo esegetico, mentre le *summae* privilegiano quello sistematico³³) e quello utilizzato dopo la promulgazione del Codice. Per rispondere in modo soddisfacente a tale domanda occorrerebbe fare un accurato confronto tra i due metodi, con il concreto riferimento alle opere prodotte nei vari periodi che hanno contraddistinto la scienza canonistica³⁴. Si può però ipotizzare che, pur con tutta la continuità possibile con la tradizione, l'analisi esegetica non più di disposizioni di varia natura raccolte in una o più collezioni sistematiche, ma di norme analitiche espresse con linguaggio tecnico e sintetico, omogenee tra loro, inserite in un codice unico — che è molto più di una collezione — deve per forza di cose essere diversa.

Quanto al primo aspetto che sopra si evidenziava sempre in relazione a quanto ricordato dal Wernz-Vidal, pare importante sottolineare che non si può essere semplicisti nel classificare tutta o una buona parte della canonistica successiva al Codice del 1917, legata agli istituti accademici ecclesiastici, come *esegetica*. In realtà, l'innegabile preponderanza del metodo esegetico va vista come prevalenza del riferimento al *textus* del Codice, non come esclusività metodologica: è il Codice che va capito, interpretato, studiato e — forse soprattutto — applicato. Per fare ciò occorre certamente sottoporlo a esegesi, utilizzando tutte le indicazioni che lo stesso Codice offre in materia di interpretazione (cf. cc. 17-20), ma con l'aiuto della storia e sulla base di una buona cultura giuridica generale (da qui la pre-

³³ Cf.: Ch. LEFEBVRE, «Lois ecclésiastiques. Interprétation», in *Dictionnaire de Droit Canonique*, VI, Paris 1957, 659-667; R. NAZ, «Commentaire», in *Dictionnaire de Droit Canonique*, III, Paris 1942, 1085-1086.

³⁴ Cf. P. ERDÖ, *Introductio* ... (cf. nt. 16).

senza della filosofia del diritto, del diritto romano, ecc. nel piano di studi proposto dalla *Deus scientiarum Dominus* e dalle relative *Ordinationes*).

II. La critica al metodo esegetico da parte della canonistica laica italiana

Un tentativo di superamento del metodo esegetico e, anzi, un suo deciso rifiuto vengono proposti da quella che viene chiamata canonistica laica italiana. Si tratta di quell'insieme di canonisti, che, pur con posizioni diverse tra loro, sono accomunati dal fatto di insegnare diritto canonico non nelle università o facoltà pontificie, ma nelle facoltà di giurisprudenza delle università italiane e, insieme, dalla scelta metodologica di fondo di assumere nell'ambito canonistico il cosiddetto metodo *dogmatico* contrapposto a quello *esegetico*, tipico di quelli che vengono da loro definiti — con un'espressione che non nasconde una sfumatura polemica — *canonisti di Curia*.

L'attenzione alle problematiche metodologiche, sia a livello didattico, sia, più profondamente, a livello di impostazione scientifica, ha giocato un ruolo centrale nella canonistica laica italiana. Ciò anzitutto per un motivo di carattere pratico: giustificare la presenza dell'insegnamento di diritto canonico nell'ambito delle università statali, in un contesto dove l'identificazione tra diritto e diritto dello Stato era un postulato pressoché indiscutibile. La giustificazione venne cercata in più direzioni. Anzitutto con esigenze tipicamente didattiche: conoscere il diritto della Chiesa serve agli studenti italiani per poter applicare anche nell'ordinamento statale gli accordi concordatari del 1929 e, in genere, per comprendere l'esperienza giuridica italiana così profondamente contrassegnata dalla presenza della

Chiesa, ma anche per completare la loro formazione culturale, accostando un ordinamento giuridico con orizzonti più vasti di quello dello Stato³⁵. Più profondamente, con una triplice considerazione teoretica. La prima: il diritto inteso come ordinamento non deve necessariamente limitarsi a quello statale, ma possono esistere altri ordinamenti che si rivelano pienamente giuridici (ed è S. Romano colui che più di altri ha dimostrato tale assunto anche in riferimento all'ordinamento della Chiesa³⁶). La seconda: il diritto canonico è diritto a tutti gli effetti, perché, pur con le sue peculiarità, ha tutte le caratteristiche proprie della giuridicità. Le sue particolarità vengono spiegate come *sostanza* o contenuto della *forma* diritto, che è la stessa del diritto statale, che pure ha un proprio contenuto specifico (cf.

³⁵ Significativo quanto scrive a questo proposito P. A. D'AVACK: «La funzione didattica, pertanto, che su queste basi viene ad assumere l'insegnamento del diritto canonico in una università di Stato è duplice: da un lato quella di *avviamento agli studi del nostro diritto nazionale storico e vigente*, dall'altro quella di *formazione culturale giuridica* dei discenti. Da un lato cioè il compito di far conoscere ai nostri studenti questo mondo giuridico, tanto diverso di per sé e tanto lontano da quello statale italiano, ma tanto influente pure e tanto rilevante nei suoi confronti, e di permettere così ai medesimi, nello studio della storia del diritto italiano e del diritto ecclesiastico, d'intendere più facilmente ed esattamente la natura e l'entità dei suoi influssi e apporti nella nostra vita giuridica. Dall'altro il compito, in certo senso ancora più nobile ed elevato, di dare ai nostri studenti una nozione più generale ed esatta del fenomeno giuridico. Una visione cioè più vasta e completa del mondo del diritto, che non si presenti costruita sul solo ordinamento dello Stato e a questo soltanto circoscritta, ma venga ad abbracciare quegli altri diversi settori di vita giuridica che si riscontrano esistenti e operanti al di fuori di esso» (*Trattato di diritto canonico. Introduzione sistematica generale*, Milano 1980, 9-10).

³⁶ Cf. S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico*, Pisa 1918¹, 1946² (sull'ordinamento canonico: 115-116).

O. Giacchi³⁷) o anche come provenienti da elementi metagiuridici, che influenzano l'ordinamento, ma ne sono appunto al di fuori, se non al di sopra (ad esempio, come ricorda P.A. D'Avack, la *salus aeterna animarum*, come fine supremo dell'ordinamento canonico³⁸). Infine, una terza considerazione era quella della possibilità di applicare all'ordinamento canonico lo stesso metodo utilizzato per il diritto statale, cioè quello *sistematico* o *dogmatico*. Da queste tre osservazioni discende il fatto che il diritto della Chiesa, se ben inteso e ben studiato, è pienamente omogeneo a quello dello Stato e, quindi, si giustifica la presenza del suo insegnamento nell'ambito delle università statali.

Non potendo qui approfondire analiticamente gli apporti della canonistica laica italiana allo studio del diritto della Chiesa, soprattutto delle questioni fondamentali, né confrontare il pensiero dei vari autori per coglierne le differenze che pure non mancano³⁹, è op-

³⁷ Cf. O. GIACCHI, «Sostanza e forma nel diritto della Chiesa», in *Il consenso nel matrimonio canonico*, Milano 1968³, 1-21 (si tratta della prolusione per l'anno accademico 1939-1940 tenuta alla Università Cattolica di Milano e più volte ripubblicata).

³⁸ Cf. P. A. D'AVACK, *Corso di diritto canonico. I. Introduzione sistematica al diritto della Chiesa*, Milano 1956, 166-183; *Trattato* ... (cf. nt. 35), Milano 1980, 105-126.

³⁹ Si pensi, per esempio, al dibattito suscitato dalla teoria della *canonizatio* proposta da V. DEL GIUDICE (cf. da ultimo: *Nozioni di diritto canonico*, Milano 1970¹², 23-25; sullo stesso tema recentemente: C. MINELLI, «La canonizzazione delle leggi civili e la codificazione postconciliare. Per un approccio canonistico al tema dei rinvii tra ordinamenti (c. 22)», *Periodica* 85, 1996, 445-487) o dalle teorie di P. FEDELE incentrate sulla sottolineatura della peculiarità del diritto canonico e dello stretto legame tra *Ecclesia iuris* ed *Ecclesia spiritualis* (cf. come contributo sintetico: *Discorsi sul diritto canonico*, Roma 1973). Molto interessanti sotto il profilo metodologico i contributi apparsi sulla rivista *Archivio di diritto*

portuno invece soffermarsi sulla problematica della metodologia con cui viene studiato il diritto canonico, che appunto contrappone decisamente questa scuola a quella definibile come *esegetica*.

Riferimento fondamentale per la canonistica laica italiana è la cosiddetta *dogmatica* giuridica moderna. Si tratta di quella linea di pensiero, sorta in ambito tedesco nel secolo scorso e sviluppatasi poi anche in quello italiano, che partendo da una concezione del diritto positivista (il diritto è solo quello posto dallo Stato senza alcun riferimento al diritto naturale o comunque a principi filosofici) e formalistica (importano le norme come principi logici, più che come regole effettivamente attuate), aspirava a una concezione *scientifica* del diritto, del tutto in linea con il positivismo scienziata allora dominante⁴⁰. Tale impostazione doveva essere realizzata con la costruzione di un *sistema*, basato sull'organizzazione logica dei concetti (da qui il nome di giurisprudenza dei concetti: *Begriffsjurisprudenz*) e dei principi generali ricavati dalle norme esistenti considerate come *dogmi*: da qui il termine di *dogmatica*. L'elaborazione principe doveva

ecclesiastico pubblicata a Roma tra il 1939 e il 1943 (si veda anche un bilancio della discussione italiana operato da A. VAN HOVE, «La méthode dans le droit canonique», *Ephemerides theologicae lovanienses* 18, 1941, 91-95). Sulla canonistica laica italiana nel suo insieme ci si può riferire anche a G. FELICIANI, «La scuola canonistica italiana dal dogmatismo giuridico al post-concilio», in *Scienza giuridica e diritto canonico*, Atti dei Seminari internazionali di Diritto canonico. Facoltà di Giurisprudenza – Università di Torino. Anno Accademico 1989-1990, Torino 1991, 61-80.

⁴⁰ Per una presentazione di questa corrente, con attenzione al suo inserimento nello sviluppo delle concezioni giuridiche europee, si veda: G. FASSÒ, *Storia ...* (cf. nt. 7), 217-230.

essere quella di una *teoria generale del diritto* (*allgemeine Rechtslehre*), ossia la determinazione e la sistematizzazione dei concetti giuridici fondamentali (*juristische Grundbegriffe*) ricavati a partire dai principi generali delle varie branche dell'ordinamento giuridico positivo. Occorre osservare che la concezione giuridica qui sommariamente descritta, se si differenzia notevolmente dalla scuola esegetica perché non commenta articolo per articolo la legislazione esistente, ma partendo dalle norme positive ne astrae i concetti per costruire un sistema, in realtà ha in comune con essa la concezione positivistica: il diritto è solo quello esistente, quello concretamente posto dallo Stato, senza possibilità di riferimento a qualcosa che ne è previo. È questo diritto che va spiegato minuziosamente, così afferma la scuola esegetica, o che va utilizzato per ricavare i principi generali di un sistema logico, così invece pensa la scuola dogmatica.

Per vedere come vengono applicate tali idee all'ordinamento della Chiesa, da parte della canonistica laica italiana, può essere interessante riferirsi a quanto sostenuto da O. Giacchi in un articolo del 1939, dedicato al rapporto tra diritto canonico e dogmatica giuridica moderna⁴¹. Giacchi individua anzitutto la meta dello studio del diritto canonico:

Se, come non può non farsi, si concepisce l'ordinamento della Chiesa come ordinamento giuridico, non mi sembra dubbio che la meta principale, se non l'unica, alla quale de-

⁴¹ Cf. O. GIACCHI, «Diritto canonico e dogmatica giuridica moderna», *Il Foro italiano* 64 (1939) IV, 161-187 (apparso anche in *Annali della R. Università di Macerata*, vol. XII-XIII, Padova 1939, 155-195 e ora in O. GIACCHI, *Chiesa e Stato nell'esperienza giuridica (1933-1980)*. Vol. I: *La Chiesa e il suo diritto. Religione e società*, Milano 1981, 69-107).

ve tendere la scienza canonistica è quella stessa meta che dev'essere raggiunta dalla scienza giuridica ogni volta che essa si ponga a studiare un determinato ordinamento: una costruzione completa e armonica di tale ordinamento che ne offra il sistema, mostrandone tutti i comandi particolari in organica connessione tra loro e con i principi generali ai quali l'intero sistema si informa e che appunto da questa opera scientifica debbono essere individuati⁴².

Per raggiungere tale meta il canonista non deve servirsi tanto della storia o dell'esegesi, ma degli strumenti offertigli dalla dogmatica giuridica. E, naturalmente, deve essere presupposta la convinzione per la quale «ciò che è necessario per la costruzione del sistema del diritto canonico, come per la costruzione del sistema di ogni altro ordinamento vigente, è cogliere il significato e la funzione delle norme di cui l'ordinamento è costituito, quale vive in esse, avulse ormai dall'alveo storico da cui sono uscite e dalle intenzioni del legislatore che le ha emanate»⁴³, perché «la sola volontà rilevante nella norma è quella della legge per se stessa»⁴⁴. In coerenza con tali affermazioni lo studioso offre una serie di esempi di applicazione al diritto canonico dei mezzi tecnici e dei principi della dogmatica giuridica⁴⁵. Tra questi ricorda l'utilizzo della teoria della ratifica dei negozi invalidi per spiegare la sanazione del matrimonio canonico e l'impiego della teoria del controllo dell'amministrazione patrimoniale per comprendere il ruolo del Papa come supremo amministratore e dispensatore dei beni temporali ecclesiastici. Giacchi chiude la sua riflessione rispondendo a due

⁴² O. GIACCHI, «Diritto canonico ... (cf. nt. 41), 162.

⁴³ O. GIACCHI, «Diritto canonico ... (cf. nt. 41), 167.

⁴⁴ O. GIACCHI, «Diritto canonico ... (cf. nt. 41), 186, nt. 74.

⁴⁵ Cf. O. GIACCHI, «Diritto canonico ... (cf. nt. 41), 170-175.

obiezioni: se l'applicazione della dogmatica giuridica moderna al diritto canonico è contro la tradizione canonistica e se è contro il cosiddetto spirito del diritto canonico⁴⁶. Quanto alla prima questione risponde con la considerazione che la canonistica è ferma ai secoli XVII-XVIII, secoli in cui, tra l'altro, aveva molto guadagnato dal confronto con i civilisti⁴⁷, e quindi si tratta di una tradizione ormai inaridita. Quanto alla seconda — in polemica con il pensiero di P. Fedele, che pur appartenendo alla canonistica laica è spesso su posizioni originali e ben distinte da quelle degli altri studiosi — ribadisce che il canonista deve badare solo alla legislazione positiva: certo tenendo in conto delle peculiarità proprie dell'ordinamento della Chiesa, ma senza appellarsi a ciò che è metagiuridico; lo stesso fine della Chiesa, infatti, che anche per Giacchi è la *salus animarum*, «non può essere raggiunto con un singolare rinvio dalle norme canoniche agli ipotetici motivi che le hanno ispirate, ma si attua veramente e soltanto con la osservanza di tali norme»⁴⁸.

In conclusione, si può affermare che la scuola laica italiana si è sentita come innovativa nell'ambito della canonistica, soprattutto per la scelta del metodo della

⁴⁶ Cf. O. GIACCHI, «Diritto canonico ... (cf. nt. 41), 182-187.

⁴⁷ Una considerazione analoga è presentata da P.A. D'AVACK: «l'attuale scienza canonistica di curia, rimasta fino a questi anni la depositaria ufficiale quasi unica dello studio e insegnamento del diritto canonico, si presenta anche al più superficiale e benevolo osservatore quale una scienza giuridica assai più arretrata di quella corrispondente dei diritti secolari. Sostanzialmente infatti il suo odierno stadio di sviluppo appare, dal più al meno, quello stesso che, attraverso una plurisecolare gloriosa evoluzione, essa aveva saputo raggiungere lungo il corso dei secc. XVII e XVIII» (*Corso...*, cf. nt. 38, 40).

⁴⁸ O. GIACCHI, «Diritto canonico ... (cf. nt. 41), 186.

dogmatica giuridica, che sola può dare dignità di scienza al diritto canonico. Tale opzione è stata vissuta in contrapposizione alla canonistica di curia. Questa, come si è visto, è stata accusata di essere ferma alle elaborazioni di secoli precedenti, di essere quindi *immobile*⁴⁹ mantenendosi fedele alla mentalità e agli strumenti propri «del giusnaturalismo settecentesco, dello *jus decretalium* e dello *jus commune*»⁵⁰. Si deve notare che, nella percezione della canonistica laica italiana, la scelta della codificazione operata dalla Chiesa, con tutte le conseguenze del caso compresa la scelta del metodo esegetico, non viene sentita come innovazione o come rottura con la tradizione canonistica. La vera novità è, invece, l'assunzione — da parte loro — della dogmatica giuridica anche nell'ambito canonico. Il ricorso all'esegesi, tipico degli studiosi ecclesiastici, e il ricorso alla storia, di cui pure erano significativamente accusati⁵¹, vengono rifiutati in quanto non scientifici e legati a concezioni ormai superate. Al massimo, come sostiene D'Avack, l'opzione per il metodo esegetico, voluta autorevolmente dalle istruzioni del 1917 e del 1918 per gli istituti dipendenti dalla S. Sede, può esse-

⁴⁹ Sull'accusa di immobilismo mossa alla canonistica elaborata nelle università ecclesiastiche si veda quanto scritto, a polemica ormai superata, da P.A. D'AVACK, *Trattato* ... (cf. nt. 35), 26-31. L'accusa era comune tra gli studiosi laici: si possono confrontare gli scritti di JEMOLO, DEL GIUDICE, GRAZIANI citati da P. FEDELE, *Discorsi* ... (cf. nt. 39), 54-56. Una reazione di curia alle critiche fu quella di D. STAFFA, «Immobilità e sviluppo della scienza canonistica», *Apollinaris* 29 (1956) 413-424.

⁵⁰ P.A. D'AVACK, *Trattato* ... (cf. nt. 35), 28.

⁵¹ P.A. D'AVACK, *Corso* ... (cf. nt. 38), 73, che però riconosce il rilievo particolare della storia nell'ordinamento canonico, non fosse altro per il rinvio allo *ius vetus* operato dal c. 6 del CIC del 1917.

re capita in quanto nei seminari e nelle istituzioni accademiche pontificie l'insegnamento del diritto canonico non ha per scopo la formazione giuridica, come avviene nelle università statali, ma «ha pur sempre un carattere e una funzione [...] di *avviamento professionale*. Suo compito fondamentale infatti è quello prevalentemente pratico di formare buoni funzionari dell'ordinamento della Chiesa»⁵². L'esegesi va bene, quindi, come metodo didattico per formare dei funzionari, non degli studiosi.

III. La crisi postconciliare del diritto canonico anche come crisi del metodo esegetico. Tentativi di superamento a livello metodologico

Il quadro della canonistica tra la promulgazione del Codice del 1917 e l'avvio del Concilio Vaticano II resta sostanzialmente immutato e, a livello metodologico, vede la contrapposizione tra la scuola legata alle istituzioni accademiche ecclesiastiche, di stampo esegetico, e la scuola canonistica laica, che propugna il metodo sistematico. Agli inizi degli anni '60 scoppia, però, una profonda crisi del diritto canonico in coincidenza con il Concilio Vaticano II. Si tratta di una crisi che non investe tanto un metodo di studio del diritto, quanto piuttosto il senso stesso del suo esistere nella Chiesa. I motivi di questa situazione di grave difficoltà del diritto della Chiesa sono noti⁵³: il prevalere di una mentalità antigiusurista e contestatoria nella cultura occidentale e anche

⁵² P.A. D'AVACK, *Corso ...* (cf. nt. 38), 12 e *Trattato ...* (cf. nt. 35), 8.

⁵³ Cf. C.R.M. REDAELLI, *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Milano 1991, 260-265.

nella Chiesa, il rifiuto dell'autoritarismo ritenuto a torto o a ragione come profondamente collegato con l'aspetto giuridico (o, meglio, con il giuridismo), l'insufficienza dell'ecclesiologia soggiacente al Codice rispetto a quella proposta dal Vaticano II, l'obsolescenza delle norme proposte dal Codice del 1917 in rapporto all'evoluzione della Chiesa e della società. Il metodo con cui il diritto canonico veniva studiato e insegnato gioca una certa importanza nel motivarne un rifiuto. In particolare lo qualificavano negativamente alcuni fattori: il riferimento esegetico e tecnicistico al Codice; lo scendere nella casuistica minuziosa e scrupolosa con una mescolanza e sovrapposizione tra diritto e morale — per cui l'inosservanza di una norma anche minima (quale, ad esempio, il non usare le candele per la celebrazione della S. Messa⁵⁴) è ritenuta causa di peccato mortale —; la mancanza di una base teologica e soprattutto ecclesiologica aggiornata; l'astrattezza e il formalismo rispetto alla concreta vita della Chiesa.

Di fronte alla crisi profonda in cui è caduta, la canonistica tra il Concilio e la promulgazione del nuovo Codice, ma anche negli anni successivi, reagisce se-

⁵⁴ «Celebrare senza luci è peccato grave, se non scusa la necessità di amministrare il viatico o di ascoltare la S. Messa. [...] Celebrare con una sola candela è colpa lieve [...]. Servirsi, senza giusto motivo, di luci diverse dalla candele è peccato mortale» (A. PISCETTA – A. GENNARO, *Sommario di teologia morale*, Torino 1954², 558-559). Si noti che in quegli anni la stessa presentazione della morale veniva organizzata secondo lo schema del Codice di diritto canonico (cf. A. GORINI, «Dal giuridismo preconconciliare alla pastoraltà postconciliare: spunti di analisi», in *Ius in vita et in missione Ecclesiae*. Acta Symposii internationalis iuris canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis iuris canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati, Città del Vaticano 1994, 107-117).

condo diverse linee di tendenza. Due sembrano essere quelle più significative, perché propugnate da gruppi di autori omogenei tra loro a tal punto da poter essere ritenute *scuole* e insieme riprese in misura diversa anche da studiosi di altre provenienze. Si tratta della linea che propone una comprensione del diritto della Chiesa su una base *teologica* e trova il suo riferimento nella scuola di Monaco, cioè in K. Mörsdorf e nei suoi discepoli e nei continuatori degli stessi, e della linea che, ponendosi in coerente successione alla canonistica laica italiana, propone una comprensione del diritto canonico omogenea alla *scienza giuridica* secolare, anche se a partire dalla considerazione della Chiesa *sub specie fidei*, e trova il suo riferimento nella scuola di Navarra, cioè in P. Lombardía e nei suoi colleghi e discepoli. Dando per conosciute, almeno nelle idee fondamentali, le tesi delle due scuole e dei vari esponenti delle stesse⁵⁵, vale la pena sottolineare qui l'importanza della questione metodologica nelle proposte da loro avanzate per risolvere la crisi del diritto della Chiesa e per studiarlo in modo rinnovato e soddisfacente.

La prima tendenza ritiene che la crisi del diritto canonico vada superata con una sua comprensione a partire dalla fede e non in prima istanza dalla giuridicità umana. Solo vedendo il diritto all'interno del *nexus mysteriorum* è possibile darne una giustificazione convincente, cioè fondata teologicamente e quindi non estrinseca. Da qui, ad esempio, l'impegno a dimostrare che gli elementi fondamentali della Chiesa — Parola e Sacramento — hanno un'intrinseca dimensione giuridica (Mörsdorf); a trovare un concetto sintetico

⁵⁵ Cf. C.R.M. REDAELLI, *Il concetto...* (cf. nt. 53). Per una presentazione sintetica di un più ampio numero di tendenze, v. E. CORECCO — L. GEROSA, *Il diritto della Chiesa*, Milano 1995, 10-20.

capace di esprimere la giuridicità della Chiesa: la *communio* (E. Corecco); a proporre una definizione di legge canonica non più basata sulla ragione — *ordinatio rationis* —, ma sulla fede — *ordinatio fidei* — (Corecco). Dal punto di vista epistemologico tale corrente ha una duplice proposta: quella di costituire 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 (A. M. Rouco Varela) o teoria del diritto canonico (R. Sobański); e quella di considerare la canonistica una disciplina teologica (*eine theologische Disziplin*), con metodo giuridico (*mit juristischer Methode*: Mörsdorf) o, meglio, teologico (Corecco)⁵⁶. La prima proposta non esclude la seconda, nel senso che ci si affretta a precisare che tutta la canonistica e non solo la sua parte fondazionale è teologica. Certamente, secondo questi autori, nella parte non fondazionale della canonistica c'è spazio per l'utilizzo degli strumenti della metodologia giuridica generale, compresa

⁵⁶ A proposito della definizione di K. MÖRSDORF è interessante notare che essa ha fatto scuola anche come modo di affrontare sinteticamente il problema della qualificazione della canonistica e del suo metodo: cf. L. GEROSA (cf. E. CORECCO – L. GEROSA, *Il diritto...* [cf. nt. 55], 58-60; L. GEROSA, *Diritto canonico. Fonti e metodo*, Milano 1996, 61-68) e W. AYMANS («Osservazioni critiche sul metodo della canonistica», in *Scienza giuridica e diritto canonico*, Atti dei Seminari internazionali di Diritto canonico. Facoltà di Giurisprudenza – Università di Torino. Anno Accademico 1989-1990, Torino 1991, 95-119), che riprendono la formula di K. Mörsdorf e la confrontano con altre *formule brevi*, ricavabili dal pensiero di diversi autori. Ci si può chiedere se questo approccio alla problematica del metodo della scienza canonica sia valido o rischi di essere, tutto sommato, riduttivo perché impone una concettualizzazione non sempre — almeno a mio giudizio — felice e precisa (cf. C.R.M. REDAELLI, *Il concetto*, cf. nt. 53, 271-283).

*l'esegesi dei testi normativi*⁵⁷, ma questo non può essere fatto che — come afferma A. M. Rouco Varela — «sull'orizzonte gnoseologico e nello spazio delle realtà dell'universo della fede»⁵⁸. In questo senso va intesa la formula di Mörsdorf, circa il metodo giuridico della canonistica come disciplina teologica; lo stesso Corecco, che preferisce parlare di metodo teologico⁵⁹, non esclude l'utilizzo delle metodologie e delle concettualizzazioni giuridiche elaborate al di fuori della teologia, purché non compromettano la comprensione teologica del diritto della Chiesa⁶⁰. In concreto, la conseguenza più appariscente di questa impostazione a livello di canonistica e di suo insegnamento, è stato il nascere e l'affermarsi di una materia autonoma nell'ambito della canonistica o, per lo meno, di una parte introduttiva allo studio del diritto canonico, diversamente denominata, ma in genere con un richiamo alla qualificazione teologica (*teologia del diritto canonico, problematica teologica del diritto canonico, il diritto nella realtà ecclesiale*, ecc.), avente lo scopo dichiara-

⁵⁷ Cf. A.M. ROUCO VARELA, «Derecho canónico y teología», in AA.Vv., *Panorama actual de la teología española*, Madrid 1974, 450; sulla stessa linea si muovono anche E. Corecco e R. Sobański (cf. C.R.M. REDAELLI, *Il concetto*, cf. nt. 53, 103 e 114-115).

⁵⁸ «... sur l'horizon gnoséologique et dans l'espace des réalités de l'univers de la foi» (A.M. ROUCO VARELA, «Le statut ontologique et épistémologique du droit canonique», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 57, 1973, 226).

⁵⁹ E. Corecco critica la formula di K. Mörsdorf, pur essendo molto in consonanza con questo studioso, perché «se è vero che per non incorrere in un'opzione positivista il metodo deve essere definito a partire dalla natura dell'oggetto e non viceversa, in che senso è possibile applicare il metodo giuridico ad una realtà teologica?» («Diritto», in *Dizionario teologico interdisciplinare*, I, Torino 1977, 146).

⁶⁰ Cf. E. CORECCO — L. GEROSA, *Il diritto ...* (cf. nt. 55), 59-60 che precisa meglio la formula di E. Corecco.

to di affrontare le tematiche fondamentali del diritto della Chiesa: anzitutto la sua fondazione o giustificazione *teologica*. Questa parte della canonistica, però, 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. Gli appelli al metodo giuridico o a quello teologico (sempre nel contesto di una canonistica da considerarsi comunque scienza teologica), non venendo concretizzati, rischiano di cadere nel nominalismo⁶¹ e la normativa positiva e gli istituti canonistici vengono, inevitabilmente, affrontati ancora con un metodo *esegetico*, anche se rinnovato, cioè più attento alle fonti della normativa, in particolare quelle conciliari (dopo la promulgazione del Codice del 1983), e a una comprensione più completa dei vari istituti da un punto di vista teologico e storico. Di fatto anche gli studiosi più impegnati su questa linea, come Corecco, non riescono a contenu- tizzare 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. Certo — per stare al caso di Corecco — la concezione teologica di diritto canonico incentrata sul-

⁶¹ Significativo quanto affermato da G. May e A. Egler, che sottolineano l'importanza del metodo giuridico per il diritto canonico, senza però dargli dei contenuti effettivi, e concludono con un appello in latino: «*Canonum peritus, nisi iuris civilis scientia instructus est, inter rudes et imperitos numeratur*» (G. MAY – A. EGLER, *Einführung* [cf. nt. 3], 21). Non si può che essere d'accordo; ma l'affermazione, nella sua genericità, non risolve alcun problema!

la *communio* lo porta a criticare in modo anche convincente il Codice del 1983⁶² e la concezione della legge canonica come *ordinatio fidei* gli permette di ricavare indicazioni molto significative, per esempio, sull'identità tra persona e istituzione, sul rapporto tra legalità e giustizia, sulla natura dichiarativa della sentenza⁶³, ma manca un approccio globale e analitico al diritto della Chiesa che risulti basato sulla riflessione fondamentale⁶⁴.

La seconda linea, quella della *scuola di Navarra*, dà molto più spazio all'aspetto metodologico e si confronta direttamente anche con il metodo esegetico. Come già si accennava, infatti, il suo modo di affrontare la crisi del diritto canonico si muove su un duplice livello: da una parte evidenziare, contro ogni contestazione o comprensione riduttiva, la centralità della dimensione giuridica nella realtà del popolo di Dio (in concreto, cioè, mostrando come la considerazione della Chiesa *sub specie fidei* porti a evidenziare in essa la presenza del diritto inteso come *ordine sociale giusto*); dall'altra — e direi soprattutto — proponendo una considerazione del diritto della Chiesa coerente con le teo-

⁶² Cf. E. CORECCO, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di diritto canonico*, in AA.VV., *Il Vaticano II e la Chiesa* (a cura di G. ALBERIGO – J.-P. JOSSUA), Brescia 1985, 333-397.

⁶³ Cf. E. CORECCO, «L'apporto della teologia alla elaborazione di una teoria generale del diritto», in *Scienza giuridica e diritto canonico*, Atti dei Seminari internazionali di Diritto canonico. Facoltà di Giurisprudenza – Università di Torino. Anno Accademico 1989-1990, Torino 1991, 31-59.

⁶⁴ Il manuale di E. CORECCO – L. GEROSA (cf. nt. 55) sembra, però, muoversi nella direzione giusta, proponendo una rilettura di tutto il diritto canonico attorno ai tre temi: Parola, Sacramento, Carisma. Qualcosa di analogo viene attuato da P. KRÄMER, *Kirchenrecht I. Wort-Sakrament-Charisma*, Stuttgart – Berlin – Köln 1992.

rie della moderna scienza giuridica, con l'impegno a elaborarne un approccio soddisfacente da un punto di vista scientifico. Fermandosi su questo secondo aspetto, si può dire che per questi studiosi (P. Lombardía, J. Hervada, P.J. Viladrich, A. De la Hera, ecc.) il diritto nella Chiesa non è o non era in crisi perché troppo *giuridico*, troppo *tecnico*, ma, al contrario, per non essere studiato ed elaborato a un livello paragonabile a quello del diritto secolare. In questo senso la soluzione non va cercata in una sua *teologizzazione*, con il rischio di perdere la sua giuridicità — ed è ciò che rimproverano all'altra corrente di pensiero della canonistica —, ma in un suo rigoroso approccio giuridico, scientificamente convincente. Per tale motivo ricuperano gli insegnamenti e il metodo della scuola laica italiana, in particolare l'utilizzo del metodo sistematico della dogmatica giuridica moderna, anche se ne rifiutano l'approccio troppo estrinseco alla realtà della Chiesa e sentono la necessità di evidenziare, all'interno della struttura della conoscenza canonica, anche il livello *fondamentale*, destinato a rendere ragione della presenza del diritto nella Chiesa, accanto a quello *scientifico-tecnico* e a quello *prudenziale*⁶⁵. Con la canonistica laica italiana condividono il rifiuto del metodo esegetico, utilizzato da quella che Lombardía chiama *scuola sacerdotale*⁶⁶ (il parallelo con la denominazione *canonistica di curia* è evidente): a livello pratico, sempre secondo Lombardía, tale scuola ha garantito l'applicazione del diritto

⁶⁵ Per questi tre livelli, espressi in particolare da P.J. Viladrich, cf. C.R.M. REDAELLI, *Il concetto* (cf. nt. 53), 209-211, con i testi ivi citati.

⁶⁶ Cf. P. LOMBARDÍA, «Observaciones sobre el método en el estudio del matrimonio canónico», in *Escritos de Derecho Canónico*, I, Pamplona 1973, 264-265.

to nella Chiesa e in ciò va apprezzata, ma a livello scientifico non è in grado di reggere il confronto con la moderna scienza giuridica e, di conseguenza, è incapace di offrire alla Chiesa un'adeguata strumentazione giuridica⁶⁷. Va notato che, a differenza dell'altra linea di tendenza, la scuola di Navarra applica in concreto e con grande coerenza il proprio metodo: si pensi, tanto per fare due esempi, all'elaborazione del diritto costituzionale canonico da parte di Lombardía⁶⁸ o di Hervada⁶⁹. Interessante, per capire il modo di ragionare di questi canonisti, quanto scrive ad esempio Hervada:

Attualmente il popolo di Dio ha una costituzione materiale, cioè un diritto costituzionale vigente ma non formalizzato mediante legge secondo la tecnica giuridica sopra esaminata. Ci si può quindi chiedere sotto un profilo scientifico se l'anzidetta tecnica legislativa sia applicabile all'ordinamento canonico. La questione apparirà oziosa se si riflette come tale tecnica sia applicabile ai più svariati contenuti e suo fine sia quello di evitare possibili situazioni di ingiustizia o di incongruenza all'interno dell'ordinamento giuridico; sicché il non adoperarla è indice di poca perfezione tecnica dell'or-

⁶⁷ A proposito di scuola sacerdotale o esegetica, sono interessanti le osservazioni di I. C. Ibán circa la sua sopravvivenza. Essa continuerebbe nelle università pontificie, ma con una caratterizzazione che la avvicina alla scuola *sacramentale* di Mörsdorf, Corecco, eccetera. Tale avvicinamento sarebbe provocato, dal momento che — sempre secondo Ibán — la scuola sacerdotale si caratterizzerebbe per la sua ufficialità e dipendenza dal magistero, per il fatto che le teorie della scuola sacramentale sono state riprese dal magistero di Paolo VI. Quindi, come in ossequio del magistero si è adottato il metodo esegetico, così ora si adotta quello teologico (cf. I. C. IBÁN, *Derecho canónico...*, cf. nt. 3, 30-37).

⁶⁸ P. LOMBARDÍA, *Lecciones de derecho canónico. Introduccion - Derecho constitucional - Parte general*, Madrid 1984.

⁶⁹ J. HERVADA, *Elementos de derecho constitucional canónico*, Pamplona 1986 (tr. italiana: *Diritto costituzionale canonico*, Milano 1989).

dinamento, manifesta semmai le deficienze del diritto canonico, non rappresenta un'esigenza imposta dalle sue peculiari caratteristiche⁷⁰.

Anche da questa citazione emerge che la proposta metodologica della scuola di Navarra si basa alla fine sul fatto che il concetto di diritto proprio del diritto canonico è lo stesso di quello del diritto secolare: da qui la non differenza di metodo e la possibilità di applicare alla Chiesa le concettualizzazioni elaborate dalla scienza giuridica, salvo il riferimento alle sue peculiarità, che però sono di contenuto e non di formalità giuridica⁷¹. Se è così, a prescindere da altre questioni — per esempio, se esiste *una* scienza giuridica, *una* tecnica giuridica, come sembrano ipotizzare tali autori o se il campo dottrinale attuale è molto più articolato, con la presenza di concezioni di pensiero anche in contrasto tra loro —, si può osservare che la proposta metodologica di tale scuola sta in piedi solo se è vero che il concetto di diritto applicato alla Chiesa è il concetto di diritto *tout court* e sempre ammesso che sia possibile, come tali autori sono convinti, trovare *un* concetto di diritto⁷².

⁷⁰ J. HERVADA, *Diritto costituzionale* ... (cf. nt. 69), 21.

⁷¹ Secondo questi autori, anche gli ordinamenti diversi da quello della Chiesa hanno peculiarità rispetto al concetto generale di diritto, ma sempre a livello di contenuti e non di forma.

⁷² Tale *scuola* rischia di cadere nel semplicismo, almeno nel presupporre che esista un solo concetto di diritto, che questo si identifichi nel riferimento all'ordine sociale giusto e che ciò sia pacifico nella dottrina attuale. La cosa è tutt'altro che assodata (cf., ad esempio, A. FALZEA, *Introduzione alle scienze giuridiche. Parte prima: Il concetto di diritto*, Milano 1992⁴). Questa impostazione porta tendenzialmente all'esito paradossale per cui si fa un grande sforzo per sostenere che il concetto di diritto canonico è uguale al concetto di diritto utilizzato dalla scienza giuridica, sen-

IV. Il metodo esegetico e il Codice del 1983

IV.1 IL METODO ESEGETICO RIPROPOSTO ALL'INTERNO DEL RAPPORTO TRA CODICE E CONCILIO: UN SUPERAMENTO DELL'AUTOREFERENZIALITÀ DEL CODICE

Dopo aver esaminato, sia pure per sommi capi, le indicazioni che la recente dottrina canonistica ha offerto in tema di metodologia della scienza del diritto canonico, è necessario domandarsi se la promulgazione del Codice di diritto canonico per la Chiesa latina, avvenuta nel 1983⁷³, ha portato novità su questo tema, con particolare riferimento al metodo esegetico.

za accorgersi che quest'ultimo concetto, di fatto, oggi non esiste, ... se non nell'ipotesi dei canonisti di Navarra. Con ciò non si intende sostenere che non sia utile, anche a partire da un interesse canonistico, elaborare un concetto di diritto, rapportandolo, tra l'altro, con il concetto di diritto della Chiesa; ma occorre avere la consapevolezza che si tratterà sempre e comunque di *uno* tra i tanti tentativi, più o meno riusciti, di concettualizzare l'esperienza giuridica umana (a questo proposito, si può segnalare l'interessante e recentissimo tentativo di T. GAŁKOWSKI, *Il "quid ius" nella realtà umana e nella Chiesa*, Roma 1996). L'esperienza giuridica umana, che comprende anche quella ecclesiale (cf. C.R.M. REDAELLI, *Il concetto*, cf. nt. 53, 283-294), è infatti troppo vasta e complessa e dipende da troppe opzioni culturali, filosofiche, antropologiche, teologiche, ecc. per poter essere ridotta definitivamente ad unità. È meglio essere consapevoli di ciò e proporre una propria concettualizzazione sapendo che essa vale per quel tanto che aiuta a interpretare la realtà, compreso il giuridico ecclesiale. Del resto non va dimenticato che questa è la condizione della riflessione umana: persino i concetti teologici, compresi quelli che la Chiesa ha riconosciuto in via definitiva come capaci di esprimere la sua fede, sono solo un *tentativo* di dire la realtà, che resta sempre, in qualche modo, al di là.

⁷³ Ci si limita qui al solo Codice latino, anche se sarebbe interessante allargare la considerazione a quello orientale.

Partendo dal testo del Codice, occorre riconoscere che non ci sono indicazioni specifiche sul metodo con cui accostare la normativa in esso contenuta e che le disposizioni in materia di interpretazione, per quanto utilizzabili per lo studio della norma e non solo per la sua applicazione⁷⁴, non si discostano di molto da quelle offerte dal Codice del 1917.

Se dal testo legislativo ci si sposta ai documenti che hanno accompagnato la sua redazione e la sua promulgazione (cioè i Principi direttivi⁷⁵, la Costituzione apostolica *Sacrae disciplinae leges*, e il discorso del Papa per la presentazione ufficiale), si hanno o si possono ricavare, invece, delle indicazioni sul metodo con cui accostare il Codice, indicazioni che fanno esplicito riferimento anche alla modalità dell'esegesi. Salvo errore, il passaggio più interessante a questo proposito si trova nel discorso tenuto da Giovanni Paolo II per la presentazione ufficiale del nuo-

⁷⁴ A questo proposito va osservato che l'esegesi non coincide con l'interpretazione: l'esegesi cerca di capire la norma, di spiegarla, di vederla in collegamento con le altre, eccetera. L'interpretazione, invece, vuole comprendere la norma in quanto norma, in quanto essa va capita nel suo contenuto obbligante che va concretamente applicato. L'interpretazione è quindi un fatto più propriamente tecnico riferito alla concreta applicazione, l'esegesi è più un fatto di studio. Ciò non toglie che le indicazioni date a proposito dell'interpretazione non siano preziose anche a livello di esegesi. In ogni caso, e il riferimento è in particolare al c. 6 e ai cc. 17 e ss., il Codice attuale, come si è detto, ricalca in sostanza quello precedente.

⁷⁵ «Principia quae Codicis iuris canonici recognitionem dirigit»: il testo dei principi, della relazione con cui sono stati presentati al primo Sinodo dei Vescovi nell'ottobre del 1967, delle risposte del Card. Felici e della votazione sinodale si trovano in *Communicationes* 1 (1969) 77-100. I principi sono sintetizzati anche nella *Praefatio* del Codice.

vo Codice di diritto canonico. A un certo punto il Papa afferma:

... ma certo è che i *postulati conciliari* come le *direttive pratiche* tracciate al ministero della Chiesa, trovano nel nuovo Codice *esatti e puntuali riscontri*, a volte perfino verbali. Vorrei solo invitarvi, a titolo di saggio, a mettere in parallelo il capitolo III della *Lumen Gentium* e il libro II del *Codex*: comune ad entrambi, anzi identico è il titolo *De Populo Dei*. Sarà — credetemi — un confronto assai utile, e illuminante risulterà, a chi voglia fare un esame più accurato, la *collazione esegetica e critica* dei rispettivi paragrafi e canoni⁷⁶.

Sarebbe sbagliato vedere in queste parole l'invito autorevole ad applicare il metodo esegetico allo studio del Codice di diritto canonico. Piuttosto, esse sono molto significative nell'evidenziare che l'esegesi delle norme codiciali, che viene presupposta come necessaria, non possa che far emergere una loro stretta derivazione dal Concilio e, di conseguenza, la necessità di riferirsi ai testi conciliari per comprenderle.

Lo stretto legame tra Concilio e Codice, al cui interno va collocato anche la questione dell'esegesi, non è una novità del discorso del Papa, che lo sottolinea con forza anche in altri passaggi (il più noto è quello del triangolo tra Sacra Scrittura, Atti del Concilio e Codice di diritto canonico). Esso è anzitutto affermato nella premessa ai «Principi direttivi» — dove si giustifica l'esigenza del nuovo Codice proprio come continuazione dell'opera di rinnovamento del Concilio —, nella *Sacrae disciplinae leges* e, per arri-

⁷⁶ «Presentazione ufficiale del nuovo Codice di diritto canonico. Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II», *Communicationes* 15 (1983) 15.

vare alle origine del Codice del 1983, nello stesso discorso con cui Giovanni XXIII annunciava il Concilio e contemporaneamente l'intenzione di riformare il Codice. Di fatto il rapporto tra Codice e Concilio è continuamente sottolineato anche dagli studiosi, a prescindere dal genere letterario utilizzato (codice commentato, manuale, dizionario, ecc.), e normalmente attraverso la mediazione dei lavori di riforma, riportati dalla rivista *Communicationes* (sia pure con i limiti noti⁷⁷), che aiutano a comprendere gli attuali canoni in modo corretto, cioè, in concreto, a compierne l'esegesi.

La necessità, autorevolmente affermata e ormai condivisa, del riferimento al Concilio per comprendere e interpretare il Codice differenzia profondamente il quadro attuale da quello successivo al Codice del 1917. Allora — come si è visto — il metodo esegetico si imponeva sul presupposto della completezza e *autoreferenzialità* del Codice; oggi viene riproposto, ma con un riferimento obbligatorio a qualcosa che non è il Codice — cioè il Concilio — e, quindi, sul presupposto, più o meno esplicito, che il Codice non può essere isolato da ciò che esprime la comprensione che la Chiesa ha di se stessa e ciò — si noti — anche a livello interpretativo. In altri termini, la Chiesa ritiene tuttora utile lo strumento Codice per esprimere la propria giuridicità — e probabilmente fa una buona scelta⁷⁸ — ma lo vede ora in modo molto diverso da come lo considerava nel 1917. Ora non è più una realtà quasi *mitizzata*, che ha bisogno solo di essere sottoposta ad esegesi per espri-

⁷⁷ Avere da subito a disposizione i verbali relativi alla riforma è stata, comunque, un'utile novità rispetto al Codice del 1917.

⁷⁸ Si vedano le considerazioni espresse nei passaggi conclusivi della relazione al III Colloquio di Salamanca (cf. nt. 5).

mere tutte le sue potenzialità; ma è appunto uno strumento, che va compreso — certamente nel rispetto del proprio linguaggio e della propria tecnica — in riferimento all'intera realtà della Chiesa e, in particolare, a ciò che oggi maggiormente e impegnativamente la esprime, cioè il Concilio.

IV.2 LA PROBLEMATICITÀ DEL RAPPORTO TRA CODICE E CONCILIO ANCHE SOTTO IL PROFILO DELL'ESEGESI DELLE NORME CODICIALI

Senza smentire quanto si è appena affermato, occorre riconoscere che il rapporto tra Codice e Concilio è, al di là dell'immediata apparenza, problematico. È necessario prendere coscienza di ciò per evitare di restare alle sole affermazioni di principio, anche in tema di esegesi.

IV.2.1 *Il problema della non formalizzazione giuridica del rapporto*

La problematicità si manifesta anzitutto nel fatto che la relazione con il Concilio — come si è visto — viene ribadita nei documenti che hanno accompagnato la promulgazione del Codice, ma non nel testo codiciale. Certamente si può dire che la *mens* del legislatore, che il c. 17 indica come ultimo (!) criterio di interpretazione, è oggi espressa dal Vaticano II, però il Codice non lo afferma e anche il c. 6, se fa riferimento allo *ius vetus* sempre in tema di interpretazione, non lo fa al Vaticano II. Ciò significa che, al di là delle affermazioni di principio, il rapporto tra Concilio e ciò che viene indicato dalla *Sacrae disciplinae leges* come sua espressione giuridica, risulta non accolto nell'ambito normativo, rischiando così di essere

molto aleatorio. Sulla base di quale elemento oggettivo, infatti, è possibile accogliere o respingere, anche solo in parte, una prescrizione codiciale in quanto conforme o non conforme al Concilio? Di fatto il Codice non risponde alla domanda e quindi occorre necessariamente scegliere tra il limitare il ricorso al Concilio come a un semplice strumento interpretativo ausiliario sostanzialmente influente sulla determinazione del valore obbligante della testo codiciale, o, al contrario, ribadire la dipendenza anche a questo livello del Codice dal Concilio, appellandosi però a una disposizione *metacodiale*, contenuta nella Costituzione apostolica di promulgazione e ribadita dal magistero del Papa. Nel primo caso si ritornerebbe all'autoreferenzialità del Codice, eliminando però, se non per aspetti molto estrinseci, il legame vitale tra Codice e Concilio. Nel secondo caso, invece, verrebbe salvato questo legame, ma con una soluzione formalmente poco precisa, dal momento che si avrebbe un testo normativo, espresso con una determinata tecnica, da interpretare con modalità estranee o, quantomeno, diverse da essa.

Un tentativo di risolvere questa dicotomia può essere quello di cercare di definire il valore formalmente giuridico del Concilio, in modo che sia possibile, su un piano di stretta tecnica giuridica, relazionarlo con la legislazione ordinaria del Codice. Su questa strada si sono posti, ma con accentuazioni diverse, sia la canonistica laica italiana, sia la cosiddetta scuola di Navarra. P. Gismondi, ad esempio, partendo dall'impostazione propria della canonistica laica, scriveva in anni ancora lontani dalla promulgazione dell'attuale Codice: «Utilizzando la raffinata dogmatica giuspubblicistica laica, si può ritenere che le disposizioni conciliari sono atti legislativi di indirizzo, di direzione, di guida da parte

del legislatore ordinario e degli altri organi della Chiesa. Conseguenzialmente tali atti si possono qualificare leggi direttive provenienti dalla più alta autorità della Chiesa»⁷⁹. L'altra scuola canonistica, invece, punta sulla formalizzazione giuridica dei principi fondamentali espressi nel Concilio attraverso — come si è visto — l'elaborazione di un diritto costituzionale della Chiesa per via dottrinale, visto il fallimento dell'ipotesi di *Lex fundamentalis* che per quei canonisti doveva consistere nell'applicazione della tecnica giuridica costituzionale alla realtà della Chiesa.

Il rischio di queste impostazioni, pure interessanti, è quello di costringere la realtà ecclesiale in schemi che non le sono propri e che risultano alla fine inadeguati ad esprimerla. Certamente, quando si tenta di enunciare il mistero della Chiesa, l'inadeguatezza è scontata e non solo, come sembra intendere la stessa Costituzione apostolica di promulgazione⁸⁰, nel caso del linguaggio giuridico: anche quello magisteriale e quello della teologia dogmatica sono comunque sempre approssimazioni al mistero. Occorre però essere molto attenti nell'applicare alla realtà della Chiesa concettualizzazioni sorte in altri ambiti con il rischio di privilegiarle rispetto alla realtà ecclesiale che dovrebbero esprimere.

⁷⁹ P. GISMONDI, *Il diritto della Chiesa dopo il Concilio*, Milano 1973, 49.

⁸⁰ «Quod si fieri nequit, ut imago Ecclesiae per doctrinam Concilii descripta perfecte in linguam *canonicam* convertatur, nihilominus ad hanc ipsam imaginem semper Codex est referendus tamquam ad primarium exemplum, cuius lineamenta is in se, quantum fieri potest, suapte natura exprimere debet» (GIOVANNI PAOLO II, «Constitutio apostolica *Sacrae disciplinae leges* qua Codex Iuris Canonici recognitus promulgatur, 25 ianuarii 1983», AAS 75 (1983), pars II, XI).

IV.2.2 *Il rapporto tra Codice e Concilio e il rapporto tra dato normativo e dato dottrinale*

Un altro aspetto di problematicità del rapporto tra Concilio e Codice, che tocca pure il problema dell'esegesi, è dato dalla considerazione di quest'ultimo solo come *traduzione*, più o meno imperfetta, del primo⁸¹. Questo modo di vedere rischia di essere semplicistico. In particolare non è in grado di spiegare un indubitabile dato e cioè che il Codice presenta in alcuni punti un'effettiva evoluzione rispetto al Concilio proprio a livello dottrinale (ad esempio, circa la delineazione del concetto di fedele o l'elaborazione di quello di vita consacrata). Se così è, non è corretto pensare al Concilio unicamente come fonte dottrinale e al Codice solo come insieme di norme attuative della dottrina, perché, in realtà, il Codice presenta *anche* dei dati dottrinali originali rispetto al Concilio e, a sua volta, il Vaticano II contiene *anche* molte indicazioni normative concrete.

Il Codice, pertanto, non è solo traduzione del Concilio, ma ne mostra anche una maturazione dottrinale. L'esegesi del Codice non può che tener conto di ciò e deve, quindi, evidenziare anche questa evoluzione per comprendere correttamente il testo codiciale.

IV.2.3 *Il rapporto tra Codice e Concilio come rapporto non esclusivo*

Un altro problema può essere dato dall'*esclusività* del rapporto tra Codice e Concilio. Altri documenti si

⁸¹ Anche questa idea pare trovare fondamento in *Sacrae disciplinae leges*: «Immo, certo quodam modo, novus hic Codex concipi potest veluti magnus nisc transferendi in sermonem *canonicum* hanc ipsam doctrinam, ecclesiologiam scilicet conciliarem» (cf. GIOVANNI PAOLO II, «Constitutio apostolica *Sacrae...*, cf. nt. 80, XI).

sono aggiunti e si aggiungeranno destinati a entrare in relazione con il Codice: o perché ne completano o ne interpretano le disposizioni⁸², o perché approfondiscono aspetti contenuti ed espressi dal Codice, determinando quindi una diversa interpretazione delle sue norme⁸³.

Vanno quindi ben comprese le indicazioni magisteriali che sembrano privilegiare per il Codice il solo rapporto con il Concilio. Nello stesso discorso per la promulgazione del Codice, del resto, Giovanni Paolo II, parlando del triangolo tra Sacra Scrittura, Atti del Vaticano II e Codice, ha invitato a non limitarsi a considerare i vertici, ma a tenere presente anche i lati del triangolo, costituiti rispettivamente dal magistero dei precedenti Concilii ecumenici e dal patrimonio di sapienza giuridica che appartiene alla Chiesa⁸⁴. Anche in sede di esegesi del Codice, quindi, non ci si potrà limitare a relazionare le disposizioni normative a quelle conciliari, ma occorrerà fare riferimento all'intero magistero e a tutta la tradizione canonistica.

⁸² Cf. ad esempio, l'Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici*, che affronta il tema delle aggregazioni ecclesiali in genere, anche sotto un profilo giuridico, completando così quanto disposto dal Codice solo per le aggregazioni formalmente costituite come associazioni (cf. C. REDAELLI, «Le aggregazioni laicali nella Chiesa. Una recente nota pastorale della CEI», *Quaderni di diritto ecclesiale* 6, 1993, 452-453).

⁸³ Cf. l'Esortazione apostolica post-sinodale *Vita consecrata*, per quanto riguarda la chiara affermazione dell'appartenenza della *consacrazione* alla *struttura* della Chiesa, affermazione che getta una nuova luce anche sulla vigente normativa in tema di vita consecrata.

⁸⁴ GIOVANNI PAOLO II, «Presentazione ufficiale ... (cf. nt. 76), 16.

IV.3 VERSO UNA SOLUZIONE DELLA PROBLEMATICITÀ DEL RAPPORTO CODICE-CONCILIO IN VISTA DI UN CORRETTO METODO ESEGETICO

Per risolvere i problemi sopra evidenziati, è necessario, paradossalmente, superare i termini della questione. Si tratta, infatti, di uscire dalla limitata considerazione del rapporto tra Concilio, o, più in generale, espressione magisteriale, e Codice, o espressione giuridico-positiva, per aprirsi a una considerazione globale della *dimensione giuridica* della Chiesa.

Punto di partenza è prendere atto che il giuridico ecclesiale non si esprime solo a livello di norma positiva (che è contenuta nel Codice, ma può anche essere extra codiciale), ma anche e prima di tutto a livello strutturale fondamentale. Nella dimensione giuridica della Chiesa, quindi, sono compresi sia gli elementi fondamentali che delineano la struttura della comunione ecclesiale e, al suo interno definiscono il fedele, sia la concreta traduzione di essa in istituti e in norme applicative o di carattere regolamentare. Questa divisione in due versanti della dimensione giuridica ecclesiale ha qualche somiglianza con la tradizionale suddivisione tra diritto divino e diritto umano. Suddivisione, però, che va superata perché troppo statica e troppo semplificatoria nei confronti della realtà. Il diritto divino, ad esempio, è di difficile individuazione e non si dà mai allo stato puro, astratto dalla realtà della Chiesa. A sua volta, il diritto umano è un qualcosa di molto complesso: va dall'espressione formalizzata di dati fondamentali, alle indicazioni normative di carattere puramente regolamentari, frutto di scelte contingenti operate dal legislatore tra le tante possibili.

La dimensione giuridica della Chiesa, così intesa nella sua complessità e articolazione, è un dato della

vita della stessa Chiesa e arriva all'autocoscienza in documenti che la formalizzano. Ci sono documenti, come quelli conciliari, o magisteriali in genere, che evidenziano soprattutto — ma non solo — gli aspetti fondamentali della dimensione giuridica della Chiesa. Altri, come il Codice, che attraverso l'utilizzo di tecniche specifiche, hanno particolare attenzione a esprimere gli aspetti pratico-regolamentari — ma non solo questi — sempre della stessa dimensione ecclesiale.

Occorre mantenere il rapporto tra queste diverse modalità di espressione, se si vuole delineare in maniera corretta il giuridico ecclesiale. Oggi esso si trova fondamentalmente espresso attraverso il Concilio e il Codice, perché essi sono il luogo principale dove la Chiesa manifesta la propria autocomprensione, riferita anche alla sua dimensione giuridica.

Con riferimento a questa autocomprensione, si può affermare che il *metodo esegetico* ha ancora senso oggi come modalità che manifesta l'esigenza di ben capire la norma o comunque il testo espressione dell'autocoscienza della Chiesa, che sia un testo conciliare o codiciale o di altro documento. Tale metodo, però, va utilizzato all'interno di una globalità e dinamicità di approccio al dato giuridico della Chiesa. Ciò significa che il suo scopo, che è la comprensione del valore giuridico di un testo, andrà ottenuto operando a diversi livelli. Anzitutto sfruttando al massimo — se così si può dire — tutte le potenzialità insite nel concreto strumento giuridico che è il Codice. Certamente, non più, come rischiava di essere nel 1917, in un contesto di *mitizzazione* del Codice, ma utilizzando senza paura le risorse offerte dalla tecnica giuridica codiciale, quali: l'analiticità, la congruenza interna, la precisione terminologica. E poi non ritenendo il Codice un sistema autoreferenziale e chiuso, ma una realtà dinamica che nasce e resta

in dialogo con le sue fonti, sia quelle che lo hanno preceduto, sia quelle che cronologicamente vengono dopo⁸⁵. Il Codice, infatti, ha in ultima analisi come sua unica fonte la comprensione giuridica che la Chiesa ha di sé. Siccome questa comprensione si evolve con la vita della Chiesa, il Codice non può che essere interpretato e, se necessario, integrato alla luce del livello di maturazione raggiunto.

Inoltre, sempre il metodo esegetico dovrà saper collocare il singolo contenuto del Codice nella corretta posizione all'interno dell'articolata dimensione giuridica della Chiesa. Per fare tutto ciò sarà necessario che l'approccio *esegetico* sia integrato da altre modalità altrettanto importanti di accostamento alla dimensione giuridica della Chiesa, che — come si è visto — l'attuale dottrina canonistica ha evidenziato, anche se in modo non del tutto soddisfacente perché le ha spesso affermate più che sviluppate⁸⁶. Si tratta della modalità che si pone a livello *fondamentale* e che non va giustapposta al resto del dato giuridico, ma lo deve giustificare e fondare, anche elaborando i mezzi da utilizzare per la sua comprensione; della modalità *storica*, che vuol comprendere l'evoluzione nel tempo della dimen-

⁸⁵ Paradossalmente quelle che potrebbero essere chiamate le fonti... posteriori.

⁸⁶ Un'interessante studio sulla scienza canonistica contemporanea, sui suoi metodi, i suoi limiti, i suoi problemi, le sue prospettive è quello di G. LO CASTRO, «Scienza giuridica e diritto canonico», in *Scienza giuridica e diritto canonico*, Atti dei Seminari internazionali di Diritto canonico. Facoltà di Giurisprudenza — Università di Torino. Anno Accademico 1989-1990, Torino 1991, 207-243. L'interesse del contributo è dovuto non tanto alle idee proposte, certamente discutibili, ma all'allargamento di orizzonte che esso offre all'attuale dibattito, spesso ripetitivo e bloccato sulle stesse questioni (cf. quanto accennato alla nt. 56).

sione giuridica ecclesiale nelle sue varie espressioni, sia istituzionali-strutturali, sia normativo-positive; della modalità *sistemica*, che è destinata ad affrontare i singoli istituti giuridici, non solo partendo dalle disposizioni positive — come proponeva la canonistica laica — ma con attenzione a tutti i livelli del giuridico ecclesiale.

È mia convinzione che solo un approccio di tal genere a tutto il giuridico ecclesiale, in tutte le sue espressioni e non solo in quelle più tecniche (come il Codice), possa rendere ragione, senza unilateralismi e semplicismi, del mistero della Chiesa che trova anche nelle categorie della giuridicità un suo modo autentico e irrinunciabile di manifestarsi.

CARLO REDAELLI