

ECCLESIOLOGIA E CANONISTICA NEL POST-CONCILIO

Non è compito facile cercare di delineare le trasformazioni e i problemi emersi nei rapporti tra ecclesiologia e canonistica nel periodo successivo al concilio Vaticano II. Se riuscissimo a individuare le cause della loro mancata integrazione e a mettere un po' di ordine nella impostazione di una materia così dibattuta e rilevante, avremmo già compiuto un deciso passo in avanti per superare le reciproche incomprensioni e recuperare un comune metodo di lavoro.

Pochi mesi prima della chiusura del Concilio, Gérard Fransen paragonava le relazioni tra diritto canonico e teologia alla situazione di due conviventi che, pur appartenendo alla medesima famiglia ed avendo una medesima mansione, vivono «in regime di separazione di corpi e di beni» e «si accusano reciprocamente di deviazionismo»¹. Se si ascolta solo il diritto canonico — egli aggiungeva — si corre il rischio di cadere nel formalismo giuridico; se, invece, la teologia o la pastorale disprezzano il diritto canonico, si andrà incontro ad una anarchia e ad una sorta di esoterismo². La conclusione cui perveniva Fransen era di evitare le conseguenze disastrose della separazione, anche se la convivenza appariva insostenibile.

A distanza di mezzo secolo, la situazione non è cambiata: nonostante qualche timido tentativo in senso contrario, i teologi continuano a mantenere le distanze dai canonisti e a

¹ G. FRANSEN, «Derecho canónico y teología», *Revista española de derecho canónico* 20 (1965) 37.

² G. FRANSEN, «Derecho canónico y teología» (cf. nt. 1), 37.

considerarsi autosufficienti; i canonisti, a loro volta, considerano gli scritti dei teologi troppo astratti ed evanescenti. Evidentemente questo reciproco e consolidato isolamento ha dietro di sé cause remote che vanno comprese.

1. Le ragioni di una separazione

Sebbene in modi diversi, i più accreditati studiosi del primo Novecento avevano affermato il forte legame tra diritto canonico e teologia. L'ultimo esponente della tradizione decretalista, F.X. Wernz, riecheggiava la concezione del diritto canonico come parte principale, insieme con la morale, della *teologia pratica* e, al tempo stesso, sosteneva la necessità che il suo metodo mantenesse una *posizione mediana* tra la teologia e il diritto civile. «Sebbene il diritto canonico sia da distinguere dalla teologia teoretica o dogmatica e dalle altre particolari discipline teologiche, tuttavia — scriveva Wernz — in nessun modo è da separare dall'universo della teologia sistematica come disciplina in certo senso meramente giuridica»³.

La posizione tradizionale è ribadita nel 1936 in modo originale da Renard, che concepisce il carattere distintivo del diritto canonico nell'essere «per natura, una zona di scambio, dove la scienza giuridica si incontra con la scienza sacra»⁴. Pochi anni dopo, Pio Fedele insisterà nel richiamare i presupposti extra- e mèta-giuridici dell'ordinamento canonico⁵.

Nella seconda metà del Novecento si assiste alla rottura di questo equilibrio dottrinale. Abbandonata la posizione mediana e dinamica, si scivola lentamente verso due estremi.

³ F.X. WERNZ, *Ius decretalium*, I, Prati 1913³, 66-67.

⁴ G. RENARD, «Contributo allo studio dei rapporti tra diritto e teologia. La posizione del diritto canonico», *Rivista internazionale di filosofia del diritto* 16 (1936) 477.

⁵ P. FEDELE, *Discorso generale sull'ordinamento canonico*, Padova 1941; Id., *Lo spirito del diritto canonico*, Padova 1962, capitoli I e II.

Una concezione *minimalista* e strumentale, secondo cui il diritto canonico «si limita a sviluppare le conclusioni pratiche relative al fòro esterno che discendono dai principi dogmatici»⁶. Oppure una concezione *massimalista* che sconfina nell'indistinzione, secondo cui occorre sostituire all'*ordo rationis* del diritto canonico moderno l'*ordo fidei* per recuperare il «nesso intrinseco» tra diritto divino positivo (realtà soprannaturale conoscibile solo per fede) ed il diritto canonico umano⁷. Come notava nel 1977 Giuseppe Dalla Torre, la dialettica tra teologia e diritto «si sviluppa in un campo irto di difficoltà, fra l'incombere di pericoli di diversa natura e di vario segno»⁸.

Quali fattori hanno prodotto questa situazione squilibrata e rischiosa? Mi limito ad indicarne due che considero principali.

Innanzitutto la frattura della codificazione del 1917 rispetto al diritto precedente. La nuova *forma Codice*, assunta dal diritto canonico ad imitazione del diritto degli Stati, ha modificato l'impostazione e il metodo della tradizione classica. Come processo conclusivo della spinta verso l'allineamento del diritto canonico al diritto secolare in età moderna, la codificazione ha avuto l'effetto di: 1) ridurre il diritto canonico al Codice, 2) trasformare la norma canonica in legge universale, generale ed astratta, 3) sostituire per la maggior parte la giurisprudenza col metodo deduttivo-sillogistico, 4) ridurre tendenzialmente la scienza canonistica a mèra esegesi. Ad aggravare queste ripercussioni, non valu-

⁶ R. NAZ, «Droit canonique», in *Dictionnaire de droit canonique*, IV, Paris 1949, col. 1448.

⁷ E. CORECCO, «*Ordinatio rationis*» o «*ordinatio fidei*». *Appunti sulla definizione della legge canonica* (1977), ora in Id. «*Ius et communio*». *Scritti di diritto canonico*, I, Casale Monferrato – Lugano 1997, 136.

⁸ G. DALLA TORRE, «Diritto canonico e teologia. Annotazioni su alcune costanti nella storia della Chiesa», *Archivio Giuridico «Filippo Serafini»* 192 (1977) 108.

tate dai codificatori, intervennero due direttive della Congregazione dei seminari e delle università per l'insegnamento del diritto canonico (7 agosto 1917 e 31 ottobre 1918)⁹.

In secondo luogo e tempo la reazione culturale alla mentalità codicistica nella forma dell'*antigiuridicismo* pre- e post-conciliare. Già nel 1952 il domenicano francese Arbus aveva descritto la degenerazione del diritto della Chiesa nel «giuridicismo» come un fenomeno causato dalla pretesa di regolamentare tutto, dalla molteplicità incoerente delle leggi e dall'indurimento disumano delle norme¹⁰. Negli anni 1960 questo significato tecnico del termine si carica di una connotazione ideologica: la relazione del diritto canonico con il potere e con l'autoritarismo ecclesiastico. È rimasta celebre la critica rivolta, nella XXXI congregazione generale del Concilio, da mons. De Smedt, vescovo di Bruges, allo schema *De Ecclesia* di peccare di trionfalismo, di clericalismo e di giuridismo¹¹.

Questi riferimenti sono sufficienti per capire che il rinnovamento ecclesiologico del Vaticano II avvenne in polemica più o meno esplicita con il diritto canonico. Il diritto canonico era visto come un ostacolo politico (strumento di resistenza al cambiamento nella Chiesa) e come un ostacolo culturale (la principale causa della perdita di autonomia della teologia nei campi della morale, della liturgia e della pastorale).

A questi motivi generali, va aggiunta una ragione specifica. I fautori del rinnovamento teologico avevano serie difficoltà a conciliare l'ecclesiologia che andavano riscoprendo ed attualizzando nella sacra scrittura e nella patri-

⁹ Per la giustificazione di queste tesi rinvio al II tomo di *Chiesa romana e modernità giuridica*, Milano 2008.

¹⁰ M.R.-A. ARBUS, «Le droit de l'Incarnation», *Revue de droit canonique* 2 (1952) 133-141.

¹¹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, I/IV, Città del Vaticano 1971, 142-144.

stica con la visione centrata sull'istituzione e sulle forme di governo del diritto canonico così come si era cristallizzato nel Codice del 1917.

Nelle assise conciliari questo conflitto di mentalità si tradusse, com'è noto, in contrasto di posizioni¹², alimentando pregiudizi reciproci e favorendo la formazione di schieramenti. E poiché il tipo di relazioni esistente tra due classi di persone si proietta inevitabilmente sulle discipline rappresentate, le incomprensioni tra teologi e canonisti hanno influito negativamente sui rapporti tra teologia e diritto canonico.

Oltre i reciproci pregiudizi, il rinnovamento e la frammentazione della scienza teologica hanno accresciuto la presa di distanza dei canonisti verso di essa. Nel post-concilio l'asse centrale della teologia è passato dal rapporto tra *natura e ragione* al rapporto tra *fede e storia*, con la conseguenza di modificare a fondo anche l'impianto della teologia¹³. Ai tradizionali concetti e schemi della filosofia scolastica, che costituivano la base teorica e il principio di connessione della teologia e della scienza canonistica, nell'insegnamento delle università pontificie e cattoliche si sostituiscono le metodologie e le categorie delle scienze umane¹⁴.

Spezzata la solidarietà ontologica tra la dogmatica, la morale e il diritto canonico secondo lo schema consolidato nella Seconda Scolastica, la teologia perde il suo disegno unitario e sistematico. Non solamente l'unità di pensiero, di prospettive e di linguaggio viene a cadere, dando luogo al plurali-

¹² Si pensi al problema del rapporto tra collegialità e primato che è alla base della formazione della *Nota Explicativa Praevia*.

¹³ G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Milano 1995, 87.

¹⁴ Sembra eloquente il riconoscimento dell'autonomia delle scienze umane da parte di un teologo autorevole come René Latourelle: «la novità [...] è che le scienze umane si sono svincolate dalla filosofia conquistando la loro indipendenza, cosicché la teologia si trova spesso a dialogare direttamente con le scienze umane senza avvalersi della mediazione della filosofia». R. LATOURELLE, *Nuova immagine della Facoltà di teologia*, Roma 1974, 8-9.

smo teologico e all'interdisciplinarietà, ma l'oggetto complessivo della teologia si divide in tanti campi, tra loro più o meno autonomi, e in una lunga serie di oggetti particolari, tra loro poco comunicanti (le cosiddette *teologie del genitivo*)¹⁵.

La dottrina della Chiesa vede crescere smisuratamente la propria importanza rispetto al passato. Al tempo stesso la frantumazione della teologia sistematica in tante teologie separa i contenuti dell'ecclesiologia dalle altre discipline. Il risultato finale è l'immunizzazione dell'ecclesiologia dalle altre scienze sacre e l'illusione della sua *autonomia ed autosufficienza*.

Le conseguenze negative di questa tendenza furono lucidamente diagnosticate da Louis Bouyer che, pur riconoscendo l'esigenza d'una riforma del diritto canonico, mise in guardia i teologi dai pericoli derivanti dal suo rifiuto¹⁶.

2. Concilio e Codice

Assunta questa diagnosi, credo sia utile partire da una riflessione sul binomio Concilio e Codice per riscontrare le difficoltà insorte. Il proposito di Giovanni XXIII era di abbinarli in modo funzionale. Non si voleva solo correggere

¹⁵ Cf. Z. ALSZEGHY – M. FLICK, *Come si fa la teologia*, Torino 1974, 81 ss.

¹⁶ «Si sono udite nel Concilio molte dichiarazioni energiche contro il "giuridismo". È certo che esse riguardavano un pericolo reale [...]. Ma dispiace dover constatare che nell'aula conciliare non si siano trovate voci chiare e decise per affermare che il giuridismo non è il diritto ma la sua caricatura. [...] Una Chiesa che ripudiasse il diritto correbbe il rischio di essere non la Chiesa della carità ma la Chiesa dell'arbitrio. [...] Non è il rigetto del diritto che ci trarrà da questa situazione disgraziata, ma soltanto uno studio storico e teologico della tradizione canonica. [...] Pensare che noi potremmo oggi, nella Chiesa cattolica, costruire una ecclesiologia seria, e in particolare una ecclesiologia di orientamento ecumenico, senza affrontare tali ricerche, è una chimera che si può qualificare catastrofica». L. BOUYER, *La Chiesa di Dio, corpo di Cristo e tempio dello Spirito*, trad. it. Assisi 1971, 198-199.

e aggiornare i canoni del *Codex* del 1917 per dare «certezza ed omogeneità al *corpus* delle leggi canoniche», ma anche servirsi del nuovo *Codex* come di uno strumento per «conservare vivo, nella società ecclesiale, lo spirito del Concilio»¹⁷. Obiettivo che il card. Pericle Felici, primo presidente della Commissione per la revisione del Codice, non esitava a definire assai difficile, dato che la nuova codificazione doveva «tenere nel debito conto e la misteriosa realtà carismatica della Chiesa e la sua esterna struttura giuridica, volute entrambe dal suo divin Fondatore»¹⁸.

Non a caso il magistero di Paolo VI ha insistito sulla necessità di una collaborazione solidale tra teologia e diritto canonico. Papa Montini considerava finito il tempo in cui si potevano trascurare le strette relazioni «con la teologia e con le altre scienze sacre», riducendo il diritto canonico a una mèra «arte pratica»¹⁹. Su questa base tracciò lungimiranti direttive di riforma nei suoi discorsi e allocuzioni, che però rimasero lettera morta tra i canonisti. Per conseguenza si è acuito il distacco tra teologi e canonisti ed è stata rinviata la soluzione dei problemi metodologici²⁰.

Giovanni Paolo II è stato il papa che più ha insistito sul legame organico tra Codice e Concilio, come attesta l'indicazione dei principi ecclesiologici contenuti nella cost. ap. *Sacrae disciplinae leges* del 3 febbraio 1983. Ispirandosi al suo pensiero, si è potuto affermare che il Vaticano II

¹⁷ P. FELICI, «Il concilio Vaticano II e la nuova codificazione canonica», *Apollinaris* 42 (1969) 7.

¹⁸ P. FELICI, «Il concilio Vaticano II» (cf. nt. 17), 19. Non sfuggirà il riferimento esplicito alla realtà carismatica (che verrà cancellato nell'ultima fase di revisione del CIC 1983) e alla struttura giuridica della Chiesa in termini presi a prestito dalla dottrina di W. Bertrams.

¹⁹ Discorso ai partecipanti al II convegno internazionale di diritto canonico, 17 settembre 1973, in *Insegnamenti di Paolo VI*, XI, Città del Vaticano 1974, 846.

²⁰ J. BEYER, «Paul VI et le droit de l'Eglise», *Les quatre fleuves* 18 (1973) 42-75.

ha esercitato un influsso senza precedenti nella storia della legislazione della Chiesa²¹. In effetti, facendo un paragone con le fonti del Codice del 1917, emerge che il concilio di Trento ha contribuito con i suoi testi (273) in misura di gran lunga maggiore rispetto agli altri concili citati, ma il rapporto tra il numero totale delle fonti del Codice e i testi derivanti dall'insieme dei concili è irrisorio (545 su 10506)²². È poi indubbio che il Vaticano II occupa una posizione singolare sul terreno ecclesiologico. Da un lato viene a integrare e completare il primato papale sancito dal Vaticano I con la dimensione della collegialità episcopale e a sancire un rinnovato rapporto tra chiesa particolare e chiesa universale nonché tra la chiesa latina e le chiese orientali, dall'altro avvia un ripensamento complessivo della Chiesa nelle relazioni con il mondo secolare e con l'umanità, cosa che non era mai divenuto oggetto specifico e integrale di nessun precedente concilio²³. In questo senso la revisione del Codice del 1917 in rapporto al Concilio si presentò subito come implicante non tanto un mutamento dei singoli canoni quanto «un ripensamento generale di impostazione»²⁴.

Esistevano, dunque, tutte le premesse perché sul nesso tra Concilio e Codice si concentrasse l'attenzione degli studi. Già nel 1984 fu osservato che «solo un paziente la-

²¹ «l'influsso che il Vaticano II ha esercitato sulla revisione, evoluzione e qualificazione sostanziale e formale del Codice di diritto canonico» non trova «nessun riscontro storico di eguale portata e di eguale intensità produttiva e trasformatrice». Il fenomeno è tanto più singolare in quanto questo concilio «non ha avuto né ha svolto un'attività disciplinare vera e propria». V. FAGIOLO, «Vaticano II e il diritto canonico», in *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965). Actes du colloque de Rome (28-30 mai 1986)*, Rome 1989, 33-34.

²² R. METZ, «Les conciles œcuméniques et le Code de droit canonique de 1917», *Revue de droit canonique* 11 (1961) 192-213.

²³ Per una buona sintesi cf. G. MARTELET, *La teologia del Concilio. Iniziazione allo spirito del Vaticano II*, trad. it., Torino 1968.

²⁴ G. BALDANZA, «Natura e fine del diritto canonico dopo il concilio Vaticano II», *Monitor Ecclesiasticus* 94 (1969) 215.

voro di confronto e di ricerca potrà mettere in luce nei prossimi anni le convergenze e le divergenze» fra loro²⁵.

In realtà questa difficile opera non è mai stata compiuta in modo organico, anche se spiccano alcuni contributi generali di alto valore, come quello di Eugenio Corecco, e validi approfondimenti per qualche sezione del Codice o su alcuni punti nevralgici di esso²⁶. Nutro il sospetto che questa inadempienza sottenda ragioni più complesse della pigrizia dei canonisti.

Vi sono anzitutto motivi sostanziali che hanno pregiudicato tale operazione oppure hanno contribuito a sbilanciarla sul terreno analitico. Il primo è dovuto alla *natura teologica e pastorale dei testi conciliari*. Per i teologi e canonisti non era sempre facile comprendere e valutare le implicazioni giuridiche delle delibere del Vaticano II, visto che esse possono essere più o meno estese oppure ristrette, e quindi venire concepite in modi differenti²⁷. L'onere della transizione dal Concilio al Codice, ossia la traduzione dei principi teologici e pastorali in norme canoniche è pesato per la maggior parte su Paolo VI ed è materia ancora tutta da studiare.

Il secondo problema è rappresentato dal *carattere incompiuto* e talvolta *ambivalente* dei documenti conciliari. Non avendo l'intenzione di fissare dogmi o norme, i testi del Vaticano II presentano qua e là lacune, incertezze e ambiguità di linguaggio che toccano aspetti della dottrina della Chiesa *ad intra* e *ad extra*²⁸. Mettendo a confronto i differenti documenti su uno stesso tema si possono notare —

²⁵ A. LONGHITANO, «Introduzione» a J. BEYER, *Dal Concilio al codice. Il nuovo codice e le istanze del Concilio Vaticano II*, Il Codice del Vaticano II, Bologna 1984, 6.

²⁶ Ricordo lo studio su LG 21 di G. GHIRLANDA, «*Hierarchica communio*». *Significato della formula nella «Lumen gentium»*, Roma 1980.

²⁷ G. LO CASTRO, *La qualificazione giuridica delle deliberazioni conciliari nelle fonti di diritto canonico*, Milano 1970.

²⁸ K. WALF, «Lacune e ambiguità nell'ecclesiologia del Vaticano II», *Cristianesimo nella storia* 2 (1981) 80-121.

con una consapevolezza crescente via via che l'esperienza della Chiesa progredisce — compromessi, discordanze e squilibri dottrinali.

Anche se la regola dei concili sarebbe di «sintetizzare i contrari differenziandoli e distinguendoli per unirli»²⁹, in diversi casi rilevanti il Concilio non riesce a risolvere la presenza dei contrari e ad integrarli in modo coerente (il riconoscimento dello *status* delle chiese e comunità non cattoliche, la «sussistenza» della Chiesa di Gesù Cristo nella Chiesa cattolica, ecc.). In altri casi la sintesi non è stata formulata in termini pieni ma dà luogo a una sovrapposizione (esempio classico: il problema della duplice potestà assoluta nella Chiesa condivisa dal romano pontefice e dall'intero collegio episcopale)³⁰. Dunque: in assenza di un quadro organico e unitario, l'ecclesiologia del Vaticano II si è presentata indecisa e composita, se non diversamente concepita.

In terzo luogo ha pesato — come aveva lamentato Bouyer — la mancata collaborazione tra teologi e canonisti per *motivi culturali e psicologici*: il differente curriculum degli studi, la diversità di metodologie, la rivendicazione della competenza su determinati temi, la gelosa indipendenza della propria disciplina, ecc.: tutti fattori di incomprensione che, come si è visto, risalgono al periodo precedente al Concilio e che si sono aggravati nel post-Concilio.

Oltretutto gli anni del post-Concilio erano fortemente segnati dall'invadenza negli ambienti ecclesiali della parola *pastorale* in un'accezione fortemente riduttiva³¹. Fu

²⁹ G. MARTELET, *La teologia del Concilio* (cf. nt. 23), 82.

³⁰ Osserva Fagiolo che «già da alcuni padri conciliari fu fatto presente che non tutta l'ecclesiologia che il Concilio andava elaborando era chiara. In non pochi casi fu necessaria la via del compromesso». V. FAGIOLO, «Vaticano II e il diritto canonico» (cf. nt. 21), 49.

³¹ Già nel 1969 il cardinale Felici ammoniva: «Sarebbe invece snaturalizzare la legge — con grave pericolo e grave mancanza di carità verso l'intera comunità dei fedeli — tentare di trasformarla, per un falso

osservato che «in nome della pastorale, si abbattono le istituzioni e le mentalità; in virtù della pastorale si ignora la legge, e la pastorale diviene la sola fonte del diritto!»³².

Lo sconcerto dei canonisti nei riguardi di questa diffusa mentalità era più che giustificato, nondimeno essi non potevano esimersi dall'affrontare il problema maggiore che li investiva: quello di rispondere agli interrogativi sollevati dal tramonto di un'epoca per la storia della Chiesa e delle sue istituzioni. Non era sufficiente cambiare alcuni contenuti del diritto canonico; era necessario operare una *conversione* non solo di linguaggi ma anche di *mentalità, di impostazione e di metodo*³³.

La difficoltà stava nel trovare le risorse intellettuali per adattare il diritto canonico all'ecclesiologia del Vaticano II. Ma, anche in questo campo, i problemi erano assai complessi perché i canonisti dal lato sostanziale si trovarono posti davanti a un nuovo concetto di Chiesa, che doveva essere definito giuridicamente mentre dal lato metodologico restavano variamente attratti, nella definizione del loro statuto epistemologico, da uno dei tre poli allora dominanti (la pastorale, la teologia, il diritto secolare) senza intravedere un terreno di mediazione unitario e coerente.

Si capisce, quindi, come la divisione in Scuole o in correnti nel post-Concilio si sia consumata principalmente attorno alla scelta della nozione di Chiesa su cui poggiare la rifondazione della scienza canonistica oppure attorno al

concetto di pastoralità, in un insieme amorfo di consigli, esortazioni e vaghe direttive». P. FELICI, «Il concilio Vaticano II» (cf. nt. 17), 16.

³² J.-B. D'ONORIO, «Le Concile Vatican II et le droit», in *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)* (cf. nt. 21), 686.

³³ Un noto studioso di ecclesiologia ha riconosciuto che, allo sforzo profuso da diversi canonisti per comprendere l'evoluzione della teologia, non ha corrisposto, da parte dei teologi, altrettanto interesse e impegno «per comprendere il senso della tradizione giuridica della Chiesa». S. DIANICH, «Comunione e diritto», *Vivens homo* 9 (1998) 393.

problema della qualificazione della natura del diritto canonico in rapporto al diritto secolare o alla teologia³⁴.

Sarà utile ripercorrere criticamente i principali tentativi di coniugare il rinnovamento ecclesiologico con le impostazioni del diritto canonico.

3. Modelli di Chiesa e di diritto canonico

Ancor prima del Vaticano II, la riflessione teologica più avvertita aveva ammonito che la realtà che noi chiamiamo Chiesa è troppo ricca per poterla racchiudere in un solo concetto e farla corrispondere a un solo nome³⁵. Qualunque tentativo di «definire» la Chiesa, partendo da analogie tratte dalle differenti tipologie di società umane, è destinato a fallire per il suo carattere soprannaturale e quindi misterico³⁶. Maturava anche la convinzione, grazie agli studi storici, che sullo sviluppo dell'ecclesiologia avevano influito fattori politici, giuridici e sociali (ma su questo aspetto dovremo ritornare)³⁷.

L'esigenza di illustrare e implementare le enunciazioni sulla Chiesa sparse nei documenti del Vaticano II ha stimolato diversi modi e gradi di riflessione teologica. In sintesi si potrebbe dire che, da un'analisi ricognitiva e descrittiva delle differenti «immagini», «figure» o «nozioni», si è passati ad enucleare, sulla base di concetti dominanti, diverse «tipologie» o «prototipi»; infine da questi ultimi si è giunti a censire e isolare diversi «modelli» di Chiesa³⁸.

³⁴ Rinvio a C. FANTAPPIÈ, «Scienza canonica del Novecento. Percorsi nelle chiese cristiane», in ID., ed., *Itinerari culturali del diritto canonico nel Novecento*, Torino 2003, 166-173.

³⁵ C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, II, Paris 1951, 50.

³⁶ Y.M.-J. CONGAR, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris 1963, 42.

³⁷ Si pensi ai numerosi studi storici di Congar sulla teologia della Chiesa nel medioevo e nell'età moderna.

³⁸ Principali autori di riferimento in questo sforzo di tematizzazione della Chiesa sono stati A. DULLES, *Models of Church. A critical Assess-*

Particolare fortuna ha goduto a livello internazionale l'opera con cui Avery Dulles ha cercato di distinguere «modelli» e «paradigmi» di Chiesa. Mentre i primi hanno una funzione non solo esplicativa ma anche euristica ossia accrescono le nostre conoscenze³⁹; i secondi rappresentano una teoria stabilizzata e articolata⁴⁰. La loro pluralità nel corso storico e in una stessa epoca da un lato ne evidenzia il carattere relativo e condizionato, dall'altro impone al teologo di ricercare una loro armonizzazione.

Tuttavia, secondo Thomas Franklin O'Meara, l'individuazione del *sostrato culturale dell'ecclesiologia* deve venire integrata da altri fattori costitutivi oltre i «modelli» di Dulles. Per guadagnare una visione più complessa — egli afferma — occorre tener conto anche dei «sistemi di modelli»⁴¹

ment of the Church in All its Aspects, Dublin 1974; A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*, Bologna 1975; B. MONDIN, *Le nuove ecclesiologie*, Roma 1980; L. SARTORI, «Chiesa», in *Nuovo dizionario di teologia*, Cinisello Balsamo 1991⁶, 144-168; S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Cinisello Balsamo 1993.

³⁹ A. DULLES, *Modelli di Chiesa*, trad. it. Padova 2005. Com'è noto, Dulles ha individuato cinque fondamentali modelli, cui ha aggiunto successivamente un sesto: 1) Chiesa come istituzione, 2) Chiesa come comunione mistica, 3) Chiesa come sacramento, 4) Chiesa banditrice della Parola, 5) Chiesa come diaconia; 6) Chiesa discepolo di Cristo. Ma ci si potrebbe riferire non meno utilmente anche ad altri modelli (Chiesa famiglia di Dio e Maria come Chiesa realizzata).

⁴⁰ Mentre per definire cos'è un «paradigma» Dulles si rifà a Thomas Kuhn, per «modelli» sembra privilegiare la teoria di Ian Ramsey, anche se in modo non esclusivo. Il fatto che egli assuma i «modelli» non solo come strumenti esplorativi ma anche nella loro accezione pratica — ossia come espressioni emblematiche dei valori che vengono veicolati attraverso immagini, figure, nozioni —, induce a pensare che Dulles si riferisca principalmente a «modelli oggettuali» e non a «modelli metodologici». Il suo concetto di «modello» è quindi ambivalente perché deriva, si potrebbe dire, dal principio analogico (come avviene p. es. nelle arti) e dalla adozione di un metodo (come avviene p. es. nella matematica).

⁴¹ T.F. O'MEARA, «Philosophical Models in Ecclesiology», *Theological Studies* 39 (1978) 3-21.

perché sull'ecclesiologia influiscono immagini, nozioni, categorie derivati non solo dalla Bibbia o dalla teologia ma anche dalla filosofia e dalle teorie politiche, sociologiche, psicologiche e organizzative⁴². La filosofia del tempo offre le forme del pensiero e i motivi principali per la teologia; a loro volta, le dottrine sull'uomo e sulla società, le percezioni delle relazioni sociali forniscono le categorie analogiche su cui si basa la descrizione della Chiesa. Attraverso l'opera di vescovi, teologi e canonisti che impiegano determinate «intelaiature filosofiche» (*philosophical frameworks*) vengono costruiti i differenti paradigmi di Chiesa⁴³.

A veder bene, però, anche le integrazioni proposte da O'Meara sono insufficienti per spiegare la varietà dei paradigmi di Chiesa. Accanto ai sistemi filosofici, si dovrebbero aggiungere quelli sociali e politici del medioevo e quelli giuridico-organizzativi dello Stato moderno⁴⁴. I dati della rivelazione e della tradizione sono sempre riletti attraverso il filtro delle concezioni del proprio tempo.

Come vedremo più avanti, la consapevolezza della storicità e pluralità di rappresentazioni ecclesiologiche è un aspetto essenziale per capire la situazione attuale. È però prima necessario cercare di abbozzare un confronto tra alcuni «modelli» che erano in auge intorno agli anni del Vaticano II e le corrispondenti trattazioni canonistiche.

⁴² Qualcosa di simile prospetta Mondin, quando afferma che ogni ecclesiologia dovrebbe presupporre un'esplicita «filosofia sociale». L'assenza di tale elaborazione da parte dei teologi impone di assumere quale criterio ermeneutico i diversi «principi architettonici», ossia quella dimensione o componente della Chiesa capace di sintetizzarne i differenti aspetti. B. MONDIN, *Le nuove ecclesiologie* (cf. nt. 38), 16 ss.

⁴³ Ad una prima ricognizione, O'Meara distingue cinque «sistemi di modelli» nella storia delle ecclesiologie: neoplatonico, aristotelico, nominalista, idealista, fenomenologico-storico. T.F. O'MEARA, «Philosophical Models in Ecclesiology» (cf. nt. 41), 6-19.

⁴⁴ Si pensi alla rilevanza del modello federativo, monarchico, corporativo, statale accentrato, assoluto, costituzionale nelle diverse correnti ecclesiologiche medievali e moderne.

Vogliamo capire quali definizioni di Chiesa abbiano giocato un ruolo preferenziale e quanto esse si siano amalgamate con le prospettive teologiche. Purtroppo l'economia del lavoro costringe ad essere schematici nei riferimenti alle Scuole e nelle motivazioni delle critiche ai singoli autori⁴⁵.

3.1 *Chiesa-mistero dell'Incarnazione*

Il modello più seguito nel pre-Concilio (anni 1950-60) è stato quello della Chiesa *mistero dell'Incarnazione*. Esso si richiamava sia all'aspetto istituzionale sia all'aspetto giuridico della Chiesa come elementi necessari per il prolungamento sociale e durevole della persona e della missione di Cristo (Ch. Journet, M.R.M. Arbus, J. Salaverri, W. Bertrams, G. Lesage, A.M. Stickler, K. Mörsdorf).

L'ispirazione di fondo proviene dalla grande opera di Charles Journet, *L'Église du Verbe incarné* (Paris 1941-1969), che si incentra sull'affermazione della continuità tra l'incarnazione e la Chiesa, mediata dall'immagine paolina del «corpo». Si tratta di un modello assai funzionale alla legittimazione del concetto di Chiesa-istituzione, di cui vuole sottolineare la derivazione divina e l'elemento della continuità. Rispetto alla maturazione teologica del Concilio, esso sembra risultare unilaterale perché trascura l'azione dello Spirito Santo nel passaggio dalla morte di Cristo alla costituzione della Chiesa e la dimensione della comunione⁴⁶.

⁴⁵ Per una analisi organica delle diverse nozioni di Chiesa adoperate dai canonisti dopo il CIC 1917, si rinvia a N. TIMPE, *Das kanonistische Kirchenbilde vom Codex iuris canonici bis zum Beginn des Vaticanum Secundum*, Leipzig 1978. L'autore, dopo aver analizzato i commentatori del Codice (30-69), divide la sua trattazione attorno ai due concetti di Chiesa-societas perfecta (72-104) e di Chiesa-sacramento (120-171).

⁴⁶ Rilievi maggiori in Y.M.-J. CONGAR, *Sainte Église* (cf. nt. 36), 69-104, H. MÜHLEN, *Una mystica persona*, trad. it. Roma 1968, 669-673; G. COLOMBO, *La ragione teologica* (cf. nt. 13), 112-113.

Per essere il più vicino al tradizionale schema societario, il modello «incarnazionista» ha avuto fortuna anche nella Scuola canonistica laica italiana (d'Avack, Giacchi, Gismondi, Petroncelli, ecc.), la quale l'ha adattato alle novità del Vaticano II nel momento in cui l'opera di Journet veniva emarginata dal dibattito teologico. Invero l'operazione compiuta da questi canonisti si presenta in modo un po' surrettizio, limitandosi a sostituire nei loro trattati le vecchie citazioni tratte dalle dottrine del *ius publicum ecclesiasticum* con una selezione dei testi conciliari⁴⁷. Si direbbe un aggiornamento più apparente che reale perché, se riceveva in larga misura le novità in materia di relazioni della Chiesa con gli Stati e con le altre religioni, confermava e accreditava il sistema canonistico tradizionale di diritto interno o privato, come allora si diceva. Credo che la principale ragione di questa resistenza alla nuova ecclesiologia fosse dovuta al legame tra scienza canonistica e scienza civilistica nelle università statali e al rifiuto di una eccessiva intromissione della teologia nel diritto canonico.

3.2 *Modello tripartito*

La raccomandazione del Vaticano II di riferirsi negli studi di diritto canonico al «mistero della Chiesa» così come proposto dalla *Lumen Gentium* (OT 16d) ha favorito una varietà di scelte e di impostazioni dovute alle varie immagini o definizioni di Chiesa (sacramento, comunione, popolo di Dio, società, comunità, ecc.). Il modello «incarnazionista» è stato così integrato o rimpiazzato con altri *modelli organici* (dove le differenti figure della Chiesa sono state ricomposte in una sintesi articolata) oppure con *modelli specifici* (dove una figura particolare in grado di rappresentare unitariamente la Chiesa funge da raccordo con le altre).

⁴⁷ P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto canonico*, Milano 1980, 30-42.

La prima opzione è stata sostenuta da Pedro Lombardía, Javier Hervada, Alberto De la Hera, P.J. Viladrich (in genere la «Scuola di Navarra»), con un'analisi congiunta delle tre nozioni «popolo di Dio», «comunità» e «società», allo scopo di sottolineare altrettante dimensioni connaturali della Chiesa: l'origine soprannaturale, l'aspetto comunitario e l'organizzazione.

Sul piano formale questo «modello tripartito» possiede indubbiamente una forte capacità fondativa, un alto grado di articolazione e una discreta potenzialità esplicativa. Inoltre, presenta il vantaggio di rendere immuni da concezioni teologicizzanti o spiritualistiche, com'è talvolta avvenuto col ricorso alla categoria di «comunione».

In concreto occorre chiedersi se la Scuola di Navarra abbia sviluppato in modo adeguato i differenti aspetti che compongono la «costituzione della Chiesa»⁴⁸ e realizzato un buon innesto del piano giuridico con quello teologico.

Al riguardo segnalerei tre difetti, peraltro abbastanza comuni anche ad altri indirizzi canonistici. Il primo, di carattere teologico e filosofico, deriva dall'assunzione di una visione fortemente cristonómica e oggettivante⁴⁹. In questi autori il discorso pneumatologico sulla Chiesa o sui carismi è, in ultima analisi, ricondotto a una concezione

⁴⁸ Mentre la tradizione canonistica concepiva lo *ius constitutionis* con i principi del diritto divino della Chiesa (Wernz), Hervada e seguaci lo trasformano in una partizione interna del diritto canonico che, assieme ad altri rami (amministrativo, penale, processuale) avrebbe propri «principi e mezzi tecnici di formalizzazione e d'interpretazione». J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, trad. it. Milano 1989, 6-7.

⁴⁹ Può essere assunto a riferimento il cap. II di J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico* (cf. nt. 48), che, nonostante il Concilio, resta sostanzialmente legato alla nozione di Chiesa-«corpo di Cristo». Il teologo Colombo chiarisce: «La riscoperta dello Spirito Santo come “principio” della Chiesa, costituisce il superamento del cristomonismo, fondamentalmente insito nella nozione della chiesa come “incarnazione continuata” [...]». G. COLOMBO, *La ragione teologica* (cf. nt. 13), 113.

meramente istituzionale. Ma una corretta teologia trinitaria non può identificare l'«istituzione» con l'esigenza della «conservazione» senza cadere in una concezione sociologica⁵⁰. La definizione di Chiesa-«istituzione» quale «soggetto giuridico che trascende le singole persone e che rimane essenzialmente lo stesso nel tempo e nello spazio»⁵¹, non si concilia facilmente con la realtà della storia della salvezza e la dimensione della comunione. In questo modo l'istituzione diventa un'essenza permanente facente parte del «disegno fondazionale che risale allo stesso Cristo», cioè un soggetto intemporale di natura ipostatica⁵².

Anche le meritorie riscoperte che la Scuola di Navarra ha fatto della nozione di Chiesa-«popolo di Dio», del dinamismo dei carismi al suo interno, della valenza giuridica dei sacramenti⁵³, non sono esenti dalla critica teologica di venire ridotti rispettivamente a «istituzione», «qualità», «beni», invece che a «persone», alla «missione personale», ad «atti di Cristo». Se si assume il principio teologico che la Chiesa proviene dallo Spirito Santo, la stessa visione del «popolo di Dio» in termini «societari» appare superata e

⁵⁰ Una riflessione correttiva di tale ottica, pienamente adeguata alla ecclesiologia conciliare, in R. BERTOLINO, «“Sensus fidei”, carismi e diritto nel popolo di Dio» in L. GEROSA, ed., *Antropologia, fede e diritto ecclesiale*, Milano 1995, 57-96.

⁵¹ C.J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, I, Milano 2009, 290. Si noti che le parole riportate intendono esprimere la definizione formale dell'autore.

⁵² Fondamentale correttivo a questa tendenza è il recupero del principio dell'economia-dispensa compiuto da S. BERLINGÒ, *La causa pastorale della dispensa*, Milano 1978; ID., «Il diritto canonico e la “revelatio”-“dispensatio Ecclesiae”» in ID., *Giustizia e carità nell'Economia della Chiesa. Contributi per una teoria generale del diritto canonico*, Torino 1991, 37-112.

⁵³ P. LOMBARDIA, «Carismi e Chiesa istituzionale», in *Studi in onore di Pietro Agostino d'Avack*, II, Milano 1976, 957-988; J. HERVADA, «Le radici sacramentali del diritto canonico», *Ius Ecclesiae* 17 (2005) 629-658.

bisognosa di essere tradotta in una visione in senso «personale»⁵⁴. Insomma la Chiesa — affermano i teologi del Vaticano II — non si può pensare come una realtà oggettiva distinta o, peggio, «a parte» dei soggetti che la costituiscono. Né si possono separare i carismi dall'unico dono che è lo Spirito o dagli uomini cui sono concessi nella prospettiva della salvezza. Il che, a veder bene, implica il reinserimento di queste dimensioni nell'economia divina e il superamento di una visione ecclesiocentrica della Chiesa⁵⁵.

Un secondo limite della Scuola di Navarra, di tipo metodologico, si potrebbe cogliere nel ricorso alle impostazioni e agli schemi del diritto secolare. Essi vengono trasposti nell'ordinamento canonico come se fossero méri strumenti tecnici, senza essere preventivamente sottoposti al necessario filtro critico per verificare il grado di pertinenza e di adeguatezza alla realtà della Chiesa. Al riguardo è difficile eliminare dubbi metodologici sulla plausibilità dell'applicazione delle categorie del diritto costituzionale, amministrativo e processuale all'ordinamento canonico tanto più dopo la svolta conciliare⁵⁶.

Si collegano con la visione oggettivo-naturalistica e con la metodologia del diritto secolare altri due aspetti rilevanti di questa Scuola: la stretta aderenza allo schema teologico

⁵⁴ Sviluppando l'interrogativo di H.U. VON BALTHASAR sul «Chi è la Chiesa» (in *Sponsa Verbi*, trad. it. Brescia 1969, 139-187), «l'«istituzione», si lascia alle spalle il suo carattere surrettiziamente «cosale», per emergere nel suo carattere specificatamente «personale»». G. COLOMBO, *La ragione teologica* (cf. nt. 13), 122.

⁵⁵ Cf. J. RATZINGER, «Lo Spirito Santo come «communio»», in C. HEITMANN – H. MÜHLEN, ed., *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*, Milano 1977, 259-260.

⁵⁶ Ovviamente questo problema avrebbe bisogno di una riflessione specifica che qui non è possibile svolgere. Mi limito ad accennare ad alcuni aspetti critici, come il disegno della *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, la teoria costituzionale dei diritti dei fedeli, l'impiego delle nozioni amministrativistiche, le analisi dell'organizzazione ecclesiastica, ecc.

dei «due ordini» (naturale/soprannaturale) nell'accezione della seconda scolastica e la recezione della dottrina normativistica delle fonti del diritto canonico coniata da Suárez⁵⁷. La distinzione tra diritto divino e diritto umano è ricondotta da questi autori ad una generica prospettiva ontologica (il «diritto come ciò che è giusto») assunta in termini insieme metafisici e positivizzati⁵⁸. Le correnti teologiche post-conciliari tendono, al contrario, a sostituire il binomio oppositivo natura/soprannatura, sorto da un pesante fraintendimento della teologia moderna⁵⁹, con l'articolazione creazione/redenzione, più inerente alla rivelazione biblica⁶⁰. Si apre così l'altro grosso problema su come conciliare la dottrina della creazione con una fondazione razionalistica del diritto naturale⁶¹.

⁵⁷ Questa prospettiva trova conferma nel recente volume di J. HERVADA, *Cos'è il diritto? La moderna risposta del realismo giuridico*, trad. it. Roma 2013.

⁵⁸ «Il diritto divino è la dimensione di giustizia essenzialmente appartenente alla realtà ecclesiale [...]. Il diritto umano rappresenta quanto è giusto perché è così legittimamente stabilito da un'istanza umana competente». C.J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale* (cf. nt. 51), 33.

⁵⁹ H. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, trad. it. Milano 1978; G. COLOMBO, *Del Soprannaturale*, Milano 1996. Nella teologia è avvenuto un cambio di significato del «soprannaturale» che non sembra recepito dai canonisti: dalla non-appartenenza alla «natura» ora questo concetto rinvia in modo diretto all'azione delle persone divine, per cui l'«elevazione dell'ordine soprannaturale» si identifica con la storia della salvezza.

⁶⁰ G. MUSCHALEK, «Creazione e alleanza come problema di natura e grazia», in J. FEINER – M. LÖHRER, ed., *Mysterium salutis*, IV, trad. it., Brescia 1970, 193-209.

⁶¹ Sul recupero della visione dell'*ordo rationis* propria di Tommaso si vedano, almeno, dopo le pagine rettificatrici di M. VILLEY: G. ABBÀ, «Lex et virtus». *Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino* (1983), Roma 2010²; A. VENDEMIATI, *San Tommaso e la legge naturale*, Roma 2011; J. FINNIS, *Aquinas. Moral, political and legal theory*, Oxford 1998; O. DE BERTOLIS, *Il diritto in San Tommaso d'Aquino. Un'indagine filosofica*, Torino 2000.

Muovendosi su queste linee direttrici, Carlos J. Errázuriz, ha tentato di disegnare un'organica rappresentazione del diritto canonico «secondo l'*autocomprendimento della Chiesa*». Comunione ecclesiale e diritto sono due realtà che egli si sforza di «mettere in rapporto», ma che nel corso della trattazione finiscono per essere costantemente «duplicate» mancando il *medium* necessario che le faccia convergere⁶². A mio avviso la ragione di fondo sta nelle numerose «distinzioni formali» che fungono da connettivo di aspetti tra loro differenti che non si fondono in un processo coerente e unitario⁶³. In conclusione, il pur notevole tentativo di Errázuriz finisce per postulare un costante *affiancamento* della realtà giuridica e della realtà teologica senza riuscire a compenetrarle realmente.

3.3 Chiesa-sacramento

Una terza idea o modello conciliare che ha esercitato un certo influsso sulla canonistica è quella di *Chiesa-sacramento*. È necessario avvertire che questo indirizzo, prima di essere correttamente definito nella LG 1, ha avuto un percorso teologico per molti aspetti ambiguo che si è riflesso anche su parte della elaborazione canonistica⁶⁴. L'idea pri-

⁶² C.J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale* (cf. nt. 51), 24.

⁶³ Tanto per esemplificare si noterà la distinzione tra «aspetti interni ed esterni» della comunione, tra «ambito visibile ed esterno» della Chiesa oppure tra la «sacramentalità» del diritto ecclesiale e la sua giuridicità che può emergere solamente in rapporto alla «finalità» o al «modo di ordinazione» dell'una all'altra. C.J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale* (cf. nt. 51), 25, 30-31.

⁶⁴ Ampia analisi in G. CANOBBIO, «La Chiesa come sacramento di salvezza: una categoria dimenticata?», in M. VERGOTTINI, ed., *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Milano 2005, 115-181; J.-M. PASQUIER, *L'Église comme sacrement. Le développement de l'idée sacramentelle de l'Église de Moehler à Vatican II*, Fribourg 2008. Per un tentativo di iniziale recezione canonistica, cf. F. ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, *La Chiesa come ordinamento sacramentale*, Milano 1971. Cf. anche V. DE PAOLIS, *Note di teologia del diritto*, Venezia 2013, 148-161.

mitiva, divulgata in ambito cattolico, era infatti quella della sacramentalità della Chiesa non distinta dai sacramenti⁶⁵. Si finiva in questo modo per affermare una sorta di potere ministeriale della Chiesa sui sacramenti e per concepire questi ultimi quasi come una «sostanza» senza riferimento diretto a Cristo. Alcuni canonisti hanno così continuato e continuano a parlare dei sacramenti come di «cose» o, nel migliore dei casi, di «beni» o «mezzi» della Chiesa attraverso cui essa raggiunge le finalità del suo ordinamento, dimenticando che l'azione sacramentale è prima di tutto azione di Cristo⁶⁶. In questo senso, la concezione di Karl Mörsdorf, che considera la Parola e il Sacramento elementi generatori dell'ordinamento canonico derivanti da Cristo per mezzo della Chiesa, fornisce una base teologicamente corretta in funzione ecumenica⁶⁷, anche se non deve essere considerata esclusiva o totalizzante⁶⁸.

Un altro rischio di questa linea interpretativa, una volta trasposta nell'ambito canonistico, è sembrato quello di cor-

⁶⁵ La divulgazione di un volume di Otto Semmelroth (*Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt am Main 1955), influenzato dalle posizioni di Karl Rahner, tendeva a qualificare la Chiesa come «sacramento primordiale» o «originario» da cui sorgerebbe la sacramentalità dei sacramenti. Il titolo della traduzione italiana del volume *La Chiesa sacramento di salvezza* (Napoli 1965) era un adattamento alle tesi del Concilio.

⁶⁶ Scrive con estrema chiarezza Giuseppe Colombo: «I sacramenti sono atti di Cristo, non cose della Chiesa». G. COLOMBO, *La ragione teologica* (cf. nt. 13), 253.

⁶⁷ K. MÖRSDORF, *Fondamenti del diritto canonico*, trad. it. Venezia 2008, 177-188. Da parte teologica ed in prospettiva ecumenica, si veda A. MAFFEIS, *Il ministero nella Chiesa. Uno studio del dialogo cattolico-luterano*, Milano 1991, 296-306.

⁶⁸ Non possono essere trascurati altri elementi o concetti generatori aventi risvolti giuridici nel Nuovo Testamento (missione, culto, gerarchia, ecc.): importanti analisi in H. SCHLIER, *Il tempo della Chiesa. Saggi esegetici*, trad. it. Bologna 1965; Id., «Ecclesiologia del Nuovo Testamento», in J. FEINER – M. LÖHRER, ed., *Mysterium salutis*, IV/1 (cf. nt. 60), 115-265.

roborare, dietro il richiamo all'azione sacramentale *ex opere operato*, i difetti del modello incarnazionistico di Chiesa, ossia di rendere difficile la distinzione tra il lato umano e quello divino della Chiesa⁶⁹.

Una correzione essenziale di quest'orientamento è venuta da altri teologi che hanno interpretato la Chiesa quale *comunità sacramentale*, scelta da Dio per l'attuazione della salvezza dell'umanità nel tempo intermedio tra l'incarnazione di Cristo e il Regno di Dio. Merita segnalare su questa linea il disegno organico che presiede alla *teologia del diritto canonico* di Péter Erdő. Seguendo Newman, egli dà la premienza al mistero dell'incarnazione quale fondamento ultimo del diritto canonico ma, al tempo stesso, ricorre alla dottrina della mediazione per sviluppare il principio generale della sacramentalità come fonte da cui scaturiscono, oltre i sacramenti, l'unità della Chiesa e le forme istituzionali che nella storia la esprimono e la realizzano⁷⁰.

3.4 Chiesa-comunione

Tra le diverse categorie ecclesiologiche, la più usata (e potremmo dire distorta), nell'ultimo mezzo secolo da teologi e canonisti è stata quella di «comunione»⁷¹. Il vantaggio di questa nozione, divenuta col Sinodo dei vescovi del

⁶⁹ Cf. S. DIANICH, «Questioni di metodo in ecclesiologia», in A. BARUFFO, ed., *Sui problemi del metodo in ecclesiologia. In dialogo con Severino Dianich*, Cinisello Balsamo 2003, 25.

⁷⁰ P. ERDŐ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Torino 1996.

⁷¹ Questo modello di Chiesa sviluppa le idee di L. Hertling («Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der christlichen Antike», *Una Sancta* 17 [1962] 91-125) e di J. Hamer (*L'Église est une communion*, Paris 1962). Una sintesi in J. RIGAL, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris 1997; M.M. SIRIĆ, *La communio quale fondamento e principio formale del diritto canonico. Studio teologico-giuridico*, Roma 2001.

1985 centrale e riassuntiva della dottrina conciliare, consiste nella sua capacità di comprendere la Chiesa sia nella dimensione verticale di partecipazione alla vita divina sia in quella orizzontale di comunione dei fedeli, di comunione delle chiese e di comunione gerarchica. Ma la difficoltà connessa con l'impiego di questa visione ecclesiologica è legata alla pluralità e anche alla diversità degli indirizzi dottrinali cui ha dato luogo nell'arco di pochi anni.

3.4.1 Scuola di Monaco

Alcuni canonisti si appoggiano alla categoria di *communio* in chiave radicalmente teologica, facendo derivare direttamente da essa il fondamento, l'oggetto, il carattere vincolante e il fine dell'ordinamento canonico (Antonio Rouco Varela, E. Corecco, R. Sobański, Winfried Aymans, ecc., in genere la Scuola di Monaco).

Se Rouco Varela e Corecco nel 1971 ponevano lo *ius communionis* quale principio formale del diritto canonico⁷², Sobański nel 1987 vi vedeva «anzitutto un significato epistemologico», quello di «conoscere [...] il diritto della Chiesa — della Chiesa come la si concepisce alla luce della fede e non della Chiesa tradotta in nozione filosofica di società e circoscritta in questa nozione»⁷³. Inevitabilmente il dualismo tra le due nozioni di «comunione» e di «società» si riflette sulla fisionomia delle relazioni tra diritto ecclesiale e diritto secolare. I loro «punti d'incontro» si riducono ai «principi fondamentali del diritto» e alle «acquisizioni

⁷² A.M. ROUCO VARELA — E. CORECCO, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Milano 1971, 60. I loro scritti sono stati raccolti in E. CORECCO, *Ius et communio* (cf. nt. 7) e in A.M. ROUCO VARELA, *Teología y Derecho*, Madrid 2003.

⁷³ R. SOBAŃSKI, «Communio: principio di dinamicità del diritto ecclesiale», in Id., *La Chiesa e il suo diritto. Realtà teologica e giuridica del diritto ecclesiale*, Torino 1993, 128.

della cultura giuridica utili per l'attivazione sociale e per rendere più stretti i legami interpersonali»⁷⁴. Questo perché Sobański e i seguaci della Scuola di Monaco pensano di poter eludere la *mediazione razionale* nell'attività giuridica della Chiesa attribuendola immediatamente alla Parola di Dio e ai Sacramenti⁷⁵.

I rischi maggiori cui si espone questo indirizzo dal punto di vista metodologico sono due. Il primo è quello di assumere i contenuti della rivelazione, del magistero e della sacramentalità come se fossero di per sé stessi contenuti dotati di giuridicità, senza riconoscere che tanto i principi della Sacra Scrittura quanto gli atti sacramentali hanno bisogno di essere formalizzati per diventare proposizioni e atti giuridici. Il secondo limite è costituito dall'implicito ecclesiocentrismo che anima questa impostazione. Fondando tutto l'ordine canonico sulla Parola di Dio e sui Sacramenti si verrebbe a eliminare la possibilità di una comune base di giustizia per tutta l'umanità e a separare la rivelazione biblica da ogni raggruppamento che vada oltre la Chiesa e la sua autorità.

Sembra teologicamente più corretta la visione che pone alla base e al centro dell'ordinamento canonico non la Chiesa in quanto tale ma la *missione di Cristo alla Chiesa* che è rivolta e passa attraverso tutta la storia dell'umanità. In quest'ottica la Parola di Dio e i Sacramenti divengono non le fondamenta del diritto canonico bensì i principali strumenti per attuare la triplice funzione di Cristo e per organizzare la Chiesa. Muovendosi all'interno del disegno storico-salvifico di Dio, l'ordinamento canonico si verrebbe a configurare come normativa fondamentale della

⁷⁴ R. SOBAŃSKI, «Communio» (cf. nt. 73), 132-133.

⁷⁵ Si attribuisce alla nozione di *communio* una qualificazione giuridica intrinseca in grado di determinare l'appartenenza, la disciplina e l'organizzazione della Chiesa. R. SOBAŃSKI, «Communio» (cf. nt. 73), 116.

missione della Chiesa anziché forma della sua autoregolamentazione⁷⁶.

3.4.2 Chiesa-comunione secondo *Concilium*

Altri canonisti (P. Huizing, T.I. Jiménez Urresti, J. Neumann, Knut Walf, ecc., in genere il gruppo dei canonisti della rivista *Concilium*) si servono della categoria di Chiesa-«comunione» per trarre conseguenze opposte sia alla impostazione giuridica della Scuola di Navarra, sia a quella teologica della Scuola di Monaco. Entrambe quelle concezioni sono giudicate estranee alla funzione storicamente svolta dal diritto canonico. La sua origine e il suo sviluppo sono da collegare con le esigenze mutevoli e i differenti livelli e articolazioni della comunione nella Chiesa. Proprio per questo il diritto canonico testimonia un notevole dinamismo di espressioni giuridiche e culturali legate alle differenti epoche e ambienti. La missione universale della Chiesa nel mondo contemporaneo impone un'ulteriore trasformazione della sua forma giuridica: secondo questi studiosi in un senso più spiccatamente pastorale. È la posizione più radicale che vorrebbe abbandonare la categoria di «ordinamento» (*Kirchenrecht*) e sostituirla con quella di «ordine ecclesiale» (*Kirchenordnung*)⁷⁷. Il limite più evidente di questo indirizzo sembra l'offuscamento della continuità propria della tradizione canonica sembra l'esplicita riduzione del carattere vincolante del diritto della Chiesa a non ben precisati criteri pastorali.

⁷⁶ S. DIANICH, «Comunione e diritto» (cf. nt. 33), 404-405.

⁷⁷ N. EDELBY – T. JIMÉNEZ URRESTI – P. HUIZING, «Il dinamismo del diritto canonico che realizza storicamente il dinamismo intrastorico della Chiesa», *Concilium* 5/8 (1969) 17-24; K. WALF, «Disciplina ecclesiastica e vita della Chiesa d'oggi», *Concilium* 11/7 (1975) 61-75.

3.4.3 Chiesa-*hierarchica communio*

Una ulteriore forma del modello in esame ruota attorno al sintagma «*hierarchica communio*» tra i vescovi e il papa inserita in LG 21. Questa formula, di largo successo negli studi degli ultimi decenni, ha finito per assumere un significato estensivo che comprende, ai diversi livelli, tutte le relazioni tra i fedeli e tra le Chiese. Verso questa categoria concettuale sono confluiti canonisti di orientamenti metodologici differenti. Alcuni vi si richiamano per evitare il duplice scoglio della riduzione del diritto canonico alla teologia o alla pratica pastorale (Pierantonio Bonnet, Hubert Müller, Gianfranco Ghirlanda, ecc.), altri la impiegano per mettere in risalto il punto di vista strettamente teologico nel diritto canonico e le conseguenze canoniche nella costituzione della Chiesa (W. Aymans, E. Corecco, Hervé Legrand).

Mentre Ghirlanda si è impegnato a definire della *communio* la struttura semantica e i diversi livelli⁷⁸ e Müller le implicazioni giuridiche (l'estensione del campo della soggettività a tutti i membri della Chiesa, l'enucleazione del *principio di corresponsabilità*, la necessità di organi di consultazione, aiuto e partecipazione nell'esercizio della potestà gerarchica)⁷⁹, Bonnet, muovendo dal medesimo punto di partenza, è pervenuto ad una rilettura unitaria del diritto canonico post-conciliare con la categoria di *pluralismo*. Egli vede l'intera comunione ecclesiale pervasa, ad ogni livello delle sue espressioni, dal principio della «diversità nell'unità»: dalla uguaglianza e vocazione del singolo fedele all'articolazione dei ministeri, dalla partecipazione in-

⁷⁸ Per una sintesi si veda G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Milano – Roma 1990, 45.

⁷⁹ H. MÜLLER, «Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità: dal Vaticano II al Codice di diritto canonico», in J. BEYER – G. FELICIANI – H. MÜLLER, *Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità*, Roma 1990, 17-35.

dividuale al comune patrimonio religioso secondo il proprio carisma alle relazioni tra le chiese particolari e la chiesa universale⁸⁰.

Su quest'ultimo punto, com'è noto oggetto di ampie discussioni, è intervenuto Aymans per evidenziare la «mutua relazione» tra le due realtà e l'impossibilità di risolvere l'una nell'altra senza cadere nell'autocefalia o nella centralizzazione burocratica⁸¹. Il problema può essere risolto nella prassi, operando in modo che ogni singola Chiesa particolare miri «ad essere sempre capace di integrazione per la Chiesa universale» (nel significato dato al concetto di integrazione dal giurista Rudolf Smend)⁸².

Diversamente da questo «dilemma teologico», quello della priorità tra la Chiesa universale e la Chiesa particolare e tra la Chiesa universale e le Chiese particolari, potrebbe trovare, secondo Arturo Cattaneo, una via di uscita solo sul

⁸⁰ P.A. BONNET, *Comunione ecclesiale, diritto e potere. Studi di diritto canonico*, Torino 1993; ID., «Pluralismo (in genere) a) Diritto canonico», in *Enciclopedia del diritto*, XXXIII, Milano 1983, 956-983.

⁸¹ Sul problema si vedano di D. Valentini e D. Vitali i contributi dall'identico titolo: «Chiesa universale e Chiesa locale: un'armonia raggiunta?», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La Chiesa e il Vaticano II*, 183-239 e 241-278.

⁸² W. AYMANS, «La "communio ecclesiarum" legge costitutiva dell'unica Chiesa», in *Diritto canonico e comunione ecclesiale. Saggi di diritto canonico in prospettiva teologica*, Torino 1993, 27. Secondo Aymans i raggruppamenti di Chiese particolari, «per quanto siano utili per l'integrazione della Chiesa universale, non ne sono comunque un elemento costitutivo». *Ibid.*, 24. Diversa la posizione di Legrand per il quale diocesi e raggruppamenti di diocesi, ossia chiese regionali, «dovrebbero essere considerate come soggetti di diritto e di iniziativa nella sinodalità della Chiesa intera». H. LEGRAND, «La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Milano 2007, 92-94. La differenza di opinioni dipende chiaramente dal «punto di partenza» dell'ecclesiologia. Cf. J.M. TILLARD, *Chiesa di chiese. L'ecclesiologia di comunione*, trad. it., Brescia 1989.

piano formale, mediante la distinzione di una pluralità di livelli di discorso che possa servire a ricomporre i differenti angoli visuali in forma armonica⁸³.

Sui «limiti di un'ecclesiologia della Chiesa particolare» si è soffermato Corecco. In primo luogo per ribadire che la comunione tra le varie comunità ecclesiali si fonda sulla struttura episcopale. Ne deriva che la «garanzia» dell'autenticità della Chiesa particolare è possibile solo grazie alla *communio ecclesiarum*. In secondo luogo per trarre dalla dimensione della comunione, come essenza della vita ecclesiale, la rilevante implicazione che la dimensione sinodale-collegiale riveste un carattere «ontologico». Va considerata «espressione tipica del regime costituzionale della Chiesa sia universale che particolare» e va compresa nel senso più ampio di una forma «di corresponsabilità e di partecipazione di tutto il Popolo di Dio» che si attua in modi del tutto differenti dalla concezione democraticistica presente nella società secolare⁸⁴.

Uno dei meriti di Corecco consiste nell'aver chiarito, in un momento di forte confusione anche nell'opinione pubblica, che la struttura comunionale su cui si fonda la Chiesa esclude quella «concezione individualistica della persona» e quella «logica mondana di ripartizione del potere» che sono tipici delle società democratiche secolari. Da questo punto di vista l'equivoco fondamentale scaturisce dal concetto di «rappresentanza», che nella società secolare si lega al mandato dei cittadini ed esprime un movimento dal basso, mentre nella Chiesa ha un'origine teologica (la missione divina) e assume un significato molto diverso (la conservazione dell'ortodossia e la testimonianza di Cristo).

⁸³ A. CATTANEO, *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologici e la sua missione nella teologia postconciliare*, Città del Vaticano 2003, 130-140.

⁸⁴ E. CORECCO, «Struttura sinodale o democrazia della Chiesa particolare?», in *Ius et communio* (cf. nt. 7), II, 12-15.

D'altra parte Corecco imputa alle lacune dottrinali del Vaticano II sia il mancato sviluppo di un «discorso teologico esplicito sulla Chiesa a partire dalla categoria centrale della *communio*», sia le restrizioni all'applicazione della sinodalità «solo al livello della Chiesa universale, senza entrare nella questione della Chiesa particolare»⁸⁵.

Secondo Legrand, questa carenza strutturale deriva dalla ingombrante centralità che ha rivestito la nozione di «collegialità» nei documenti del Vaticano II al fine di articolare le relazioni tra il papa e i vescovi in modo integrativo a quanto aveva fatto il Vaticano I. La collegialità avrebbe così finito non solo per occultare una dimensione assai più vasta quale la sinodalità, ma per provocare l'effetto collaterale della dissociazione tra il collegio episcopale e la comunione delle Chiese⁸⁶.

A questo difetto di impostazione si sono aggiunti interventi magisteriali che avrebbero ridotto lo statuto canonico delle conferenze episcopali a «un modesto strumento di collaborazione pastorale» e limitato fortemente le materie oggetto di pronunciamento dei sinodi diocesani⁸⁷.

In questa prospettiva si comprende la necessità, sottolineata dal teologo francese, di una «*reviviscenza della sinodalità*», dai sinodi diocesani ai sinodi continentali in funzione sia dell'inculturazione della fede sia delle esigenze ecumeniche⁸⁸.

Se dovessimo tracciare un bilancio di come ha funzionato la nozione di Chiesa-«*hierarchica communio*» dovremmo anzitutto ricordare che il Concilio ha inteso operare un compromesso o, se si preferisce, una mediazione tra esigenze in parte

⁸⁵ E. CORECCO, «Ontologia della sinodalità», in *Ius et communio* (cf. nt. 7), II, 82-108 in part. 82-84.

⁸⁶ H. LEGRAND, «La sinodalità » (cf. nt. 82), 80-85.

⁸⁷ H. LEGRAND, «La sinodalità » (cf. nt. 82), 87-95 e 97-100. Entrambi gli interventi sarebbero stati derivati dalla «tesi di una priorità "ontologica e cronologica" della Chiesa universale sulle Chiese particolari». *Ibid.*, 87.

⁸⁸ H. LEGRAND, «La sinodalità » (cf. nt. 82), 87-106.

contrapposte e necessarie, come la pluralità e l'unità delle Chiese⁸⁹. L'aspetto positivo è stato quello di respingere un'«idea romantica di comunione», contraria allo stesso orizzonte della Chiesa antica; l'aspetto negativo o insufficiente è che non si è pervenuti a una armonizzazione delle due polarità⁹⁰.

4. Gli sviluppi metodologici recenti

L'analisi appena delineata ha permesso di capire non solo quale utilizzo abbiano fatto i canonisti dei concetti di Chiesa ma anche i vantaggi e i limiti delle loro opzioni. Si tratta adesso di analizzare gli sviluppi più significativi dell'ecclesiologia lungo questi ultimi decenni che ancora attendono una recezione nel campo canonistico.

Tanto l'approfondimento del tema del rapporto della Chiesa con il mondo, quanto la maggiore consapevolezza della comunione come realtà originaria dell'umanità che ha il suo fondamento ultimo nel mistero trinitario, hanno prodotto la *fuoriuscita dall'ecclesiocentrismo* e il recupero della concezione della Chiesa-sacramento di salvezza, ossia segno e strumento dell'unità e della pace nel mondo⁹¹. L'effetto complessivo è stato di unificare e armonizzare diverse concezioni di Chiesa attorno alla dimensione della missione.

Nel frattempo si è attuata in campo ecumenico⁹² una convergenza attorno alla categoria di *Chiesa-popolo di Dio*,

⁸⁹ W. KASPER, «Chiesa come comunione. Riflessioni sull'idea ecclesiologica di fondo del concilio Vaticano II», in ID., *Teologia e Chiesa*, trad. it. Brescia 1989, 295.

⁹⁰ M. KEHL, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, trad. it. Cinisello Balsamo 1995, 97.

⁹¹ W. KASPER, «Chiesa come comunione» (cf. nt. 89), 284-301.

⁹² Nel dialogo con le chiese della Riforma spicca il documento *Communio Sanctorum* (2000), redatto dalla Conferenza Episcopale Tedesca e dalla Direzione della Chiesa Evangelica Luterana Unita di Germania. Esso tratta temi originali sul terreno ecumenico come le istanze di testimonianza della parola di Dio (Scrittura, Tradizione, *sensus fidei*, magistero e teologia), il ministero di unità per la Chiesa universale e il

che si è rivelata utile sia per rafforzare il rapporto tra cristianesimo e ebraismo, sia per cogliere lo scarto tra il popolo di Dio e le forme storiche della Chiesa⁹³.

Anche il concetto di *Chiesa-istituzione*, cui nei primi decenni del post-concilio si era contrapposta la visione della Chiesa-mistero della grazia, ha ricevuto una formulazione differente dal passato. La Chiesa non è un'entità fisica, una realtà oggettivante, una struttura giuridica definita in senso astratto che nel tempo avrebbe dispiegato la sua essenza fino ad assumere le forme attuali. La Chiesa è, prima di tutto, il prodotto di atti comuni di fede istituiti da Gesù che hanno innescato una serie di processi sociali e organizzativi che si ripetono nel tempo, dopo che è accaduto l'«evento originario». Da questo punto di vista l'*istituzione Chiesa* è stata reinterpretata come «l'espressione giuridica di forme tipiche di relazioni o di comunità»⁹⁴ che investono tutti i membri in maniera attiva e diversificata, non uno dei soggetti che la costituisce indipendentemente dagli altri.

Questa trasformazione del concetto di Chiesa, da realtà predeterminata a realtà che si autocostruisce sempre di nuovo, ha ricevuto l'impulso dalle moderne teorie del linguaggio e della comunicazione (Austin, Searle, Habermas, Apel, Luhmann).

Teologi come B. Kappenberg, W. Beinert, H.J. Höhn, M. Kehl e S. Dianich hanno applicato all'idea della Chiesa la teoria dell'*agire comunicativo* in vista di una reinterpretazione

culto di Maria e dei santi. Cf. A. MAFFEIS, ed., «*Communio Sanctorum*». *La Chiesa come comunione dei santi*, Brescia 2003.

⁹³ Secondo il teologo luterano Pannenberg, questa riscoperta «è uno degli avvenimenti più importanti della teologia contemporanea». W. PANNENBERG, *Il destino dell'uomo. Umanità, elezione e storia*, Brescia 1984, 74-75.

⁹⁴ H. DOMBOIS, *Das Recht der Gnade. Oekumenisches Kirchenrecht*, Witten 1961, 905; J. HOFFMANN, «Grâce et institution selon Hans Dombois: une nouvelle approche du mystère de l'Église», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 52 (1968) 657.

tazione complessiva⁹⁵. Il mistero della comunione divina — nel quale si riassume la visione cristiana del destino dell'intera umanità — passa attraverso la *comunicazione storica* e le sue mediazioni in mezzo alla comunità⁹⁶. La fede presuppone e implica, al pari di qualsiasi altro linguaggio, un sistema di regole comuni⁹⁷ che danno vita alla formazione di un identico messaggio fedelmente trasmesso negli strati della *tradizione*. La *nuova relazionalità* che sorge poi tra i credenti tra loro (nella Chiesa) e con gli altri (nel mondo) determina nuove situazioni globali di vita, le quali danno luogo a una *struttura comunitaria* e a processi graduali di *istituzionalizzazione*⁹⁸.

⁹⁵ S. DIANICH, «Questioni di metodo in ecclesiologia» (cf. nt. 69), 42, ma per avere una riflessione organica si veda dello stesso autore *Ecclesiologia* (cf. nt. 38), 11-113.

⁹⁶ Accanto alle radici neotestamentarie e patristiche, sarebbe importante mettere in luce la centralità dell'idea di comunione/comunicazione anche in Tommaso d'Aquino. Anche se non ha inteso elaborare una dottrina della Chiesa, egli aveva già distinto i due momenti dell'evento e dell'istituzione, e presentato la sua realtà in modo stratificato e dinamico (comunione, popolo di Dio, società, ecc.). Per una riflessione generale: A. DI MAIO, *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di «comunicare» in Tommaso d'Aquino*, Roma 1998; A. DI MAIO – A. FANI, ed., *Glossario tommasiano fondamentale. Communicatio, quaestio, desiderium, experientia, conscientia, contemplatio, electio, sanatio*, Roma 2013. Tra i contributi specifici si veda almeno: Y. CONGAR, «“Ecclesia” et “populus (fidelis)” dans l'ecclésiologie de S. Thomas», in *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, foreword by É. Gilson, I, Toronto 1974, 159-173; G. SABRA, *Thomas Aquinas' Vision of the Church. Fundamentals of an ecumenical Ecclesiology*, Mainz 1987; B.-D. DE LA SOUJEOLE, «“Société” et “communio” chez saint Thomas d'Aquin. Étude d'ecclésiologie», *Revue thomiste* 98 (1990) 587-622.

⁹⁷ «La chiesa con il suo dinamismo storico potrà essere sempre diversa, però sempre in essa si potrà ritrovare il complesso strutturale delle relazioni dentro la cui rete si compie l'evento della sua stessa origine». S. DIANICH, «Questioni di metodo in ecclesiologia» (cf. nt. 69), 45.

⁹⁸ Un apporto determinante alla questione ecclesiologica e in specie all'armonizzazione della dimensione di comunione con quella di istituzione è venuto dal teologo Congar. Cf. A. NISUS, *L'Église comme communion et comme institution. Une lecture de l'ecclésiologie du Cardinal Congar à partir de la tradition des Églises des professants*, Paris 2012.

Infatti il carattere istituzionale della Chiesa si manifesta — come scrive Kehl — mediante la formalizzazione delle sue «azioni tipiche» che sono l'annuncio e l'insegnamento (*martyria*), la vita liturgico-sacramentale (*leitourgia*), il servizio ai poveri nella comunità e nella società (*diakonia*). Nella loro ripetizione esse in qualche modo si codificano e «assumono una forma "oggettiva", relativamente autonoma rispetto ai singoli credenti, universalmente vincolante e rappresentativa»⁹⁹.

Il passaggio *dalla ecclesiologia all'ecclesiogenesi* — mediato dalle intuizioni epistemologiche di Lonergan¹⁰⁰ — mette in crisi la pretesa di predeterminare la realtà della Chiesa sulla base di una qualunque categoria o immagine.

Se osservata da vicino, questa teoria ha risvolti metodologici determinanti sulla impostazione canonistica ancora dominante. Se l'ecclesiologia non può assolutamente attenuare la qualificazione divina dell'evento originario e fondativo della Chiesa, ma solo precisarlo alla luce della dimensione cristologico-pneumatica, tuttavia essa non può nemmeno continuare a trincerarsi dietro una rappresentazione semplificata della «manifestazione divina» della Chiesa senza cogliere il singolare processo della sua «costituzione» originaria e della sua «riproduzione» nel tempo¹⁰¹.

Uno dei grossi vantaggi ermeneutici di questa prospettiva, che potremmo definire «processuale», consiste nel su-

⁹⁹ M. KEHL, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, Cinisello Balsamo 1995, 375.

¹⁰⁰ «Attraverso la comunicazione la comunità è costituita e, viceversa, la comunità si costituisce e si perfeziona attraverso la comunicazione. Conseguentemente, la chiesa cristiana è un processo di autocostruzione, è un *Selbstvollzug*». B. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Brescia 1975, 379-381.

¹⁰¹ Un essenziale riferimento, per il teologo come per il canonista, è il testo della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «Unità e diversità nella Chiesa, 11-15 aprile 1988», in *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, Bologna 1993, nn. 1093-1192.

peramento reale delle tradizionali dicotomie tra l'«invisibile» e il «visibile», tra il lato «spirituale» e il lato «temporale», tra il «carisma» e l'«istituzione» della Chiesa. Anziché svolgere una funzione antinomistica, e quindi anti-giuridica, la dimensione comunionale può venire rafforzata e legittimata dalla dimensione giuridica.

Inoltre la teoria dell'ecclesiogenesi — se assunta in maniera corretta¹⁰² — può servire per collegare in maniera nuova la fondazione antropologica e teologica del diritto canonico con la struttura interna della chiesa (diritto divino positivo) e con la struttura globale della comunicazione umana (diritto divino naturale). Da un lato si recuperano e si evidenziano alcuni elementi genetici dell'ordinamento giuridico della Chiesa come i sacramenti, le responsabilità del popolo di Dio, la missione della Chiesa. Dall'altro lato si afferma che la nuova relazionalità cristiana ha una dimensione universale e comporta lo sviluppo di una pluralità di forme a seconda delle culture¹⁰³.

5. Il conflitto delle interpretazioni

Non c'è dubbio che la recezione dell'ecclesiologia del Vaticano II sia stata soggetta a interpretazioni parziali, talvolta strumentali e unilaterali, in ogni caso contrastanti. Fino a un certo punto ciò era inevitabile, se si pensa che

¹⁰² Uno dei rischi della ecclesiogenesi è la riduzione a fenomenologia antropologica, una sorta di autopoiesi della dinamica teologica trinitaria su cui si fonda la Chiesa. Inoltre resta la difficoltà di passare dall'agire comunicativo alla regolarità istituzionale e al carattere normativo che contraddistinguono la Chiesa. Come scrive Congar, «La Chiesa, però, non è da fare, è già fatta e i termini strutture, norme, autorità, fanno parte, imprescrittibilmente, della sua definizione... Essa è per natura istituzione». Y. CONGAR, «La Chiesa: approccio o ostacolo?», in K.H. NEUFELD, *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia 1983, 245.

¹⁰³ S. DIANICH, «Comunione e diritto» (cf. nt. 33), 402-406.

teologi del calibro di Ratzinger e di Philips avevano quasi subito riconosciuto che nella *Lumen Gentium* sussistono rilevanti problemi ermeneutici, alcuni dei quali insoluti¹⁰⁴.

Tra il Sinodo del 1985, il grande Giubileo del 2000 e il discorso di Benedetto XVI alla Curia romana del 2005 il magistero della Chiesa è intervenuto più volte per orientare e talvolta rettificare tendenze che rischiavano di travisare il significato dell'ecclesiologia conciliare a seconda dei modelli di Chiesa prescelti.

Se non è il caso di ripercorrere questa vicenda, del resto già tracciata da storici e teologi, può essere utile capire la rilevanza canonistica del *conflitto delle interpretazioni*, risalire agli interessi in gioco e trarre insegnamenti per il futuro.

Comincerei con l'osservare che nessun modello di Chiesa è di per sé *neutrale*. Discutendo delle proposte metodologiche di Dulles e di O'Meara, si è visto come ogni nozione di Chiesa, per quanto abbia il suo fondamento nella rivelazione e si sia accresciuta nella tradizione, non sia esente dall'*influenza di modelli esogeni*, particolarmente dalle forme del pensiero filosofico e dagli archetipi sociali e politici che strutturano la società in una certa epoca. Si pensi al ruolo rivestito da lemmi come «monarchia» nelle varie tipologie oppure «società», «congregazione» e «popolo». Non solo, però, i sistemi culturali condizionano i modelli ecclesiologici al loro nascere, ma continuano a farlo tutte le volte che determinati concetti originari vengono recuperati in un'altra epoca. Le nozioni di *populus*, *communitas*, *societas* non si possono impiegare nell'ecclesiologia senza la consapevolezza di essere soggette all'impregnazione culturale della modernità e al cambio di significato nelle varie società politiche¹⁰⁵.

¹⁰⁴ J. RATZINGER, «La collegialità episcopale dal punto di vista teologico», in G. BARAÚNA, ed., *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 733-760; G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, trad. it. Milano 1982, 63-66.

¹⁰⁵ Si vedano, ad esempio, le riflessioni di A. HONNETH, «Comunità. Storia concettuale in compendio», *Filosofia politica* 13 (1999) 5-13.

I teologi e il magistero ecclesiastico selezionano i modelli nelle diverse epoche tenendo conto dell'autocomprensione della Chiesa, ma anche di altri fattori strettamente relazionati, come le esigenze della propria epoca¹⁰⁶, la necessità di prevenire o combattere eccessi o errori dottrinali e disciplinari, la volontà di riequilibrare le diverse dimensioni costitutive¹⁰⁷. Si capisce, dunque, che è pressoché impossibile evitare il conflitto delle interpretazioni e un certo grado di ambiguità.

Con riferimento al Vaticano II, s'impone una duplice constatazione: la prima è che esso non presenta un «trattato» di ecclesiologia; la seconda è che le diverse interpretazioni del Concilio sono una costruzione «a posteriori» guidata da interessi e schieramenti teologici. Per ovviare a questi problemi alcuni ritengono sia sufficiente fissare criteri ermeneutici generali e coerenti nell'interpretazione dei testi¹⁰⁸.

Gli equivoci più gravi sembrano comunque provenire dall'isolamento di una definizione di Chiesa dal rapporto di complementarità con le altre. La vicenda del modello comunionale è emblematica per il fatto che si è prestata sia alla critica di essere funzionale alla democratizzazione

¹⁰⁶ Così è stato per le formule della *communio* nei primi secoli, del sistema piramidale nell'alto medioevo, dell'ecclesiologia corporativa del XIII secolo, della *societas iuridice perfecta* in età moderna. Si può seguire questa evoluzione in C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bologna 2013.

¹⁰⁷ In questo caso il criterio regolativo diventa il patrimonio acquisito dalla tradizione dogmatica sempre aperto alla reinterpretazione alla luce del dinamismo di dottrina, culto e vita che contraddistingue il modello di Chiesa-tradizione vivente. S. PIÉ-NINOT, *Introduzione alla ecclesiologia*, Roma 2011, che rinvia all'opera di riferimento di Y.M. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio storico*, Roma 1961.

¹⁰⁸ Ad es. D. VALENTINI, «Autocomprensione di Chiesa, impegno di evangelizzazione e profezia», in Id., *Lo Spirito e la Sposa. Scritti teologici sulla Chiesa di Dio e degli uomini*, ed. A. Musoni, Città del Vaticano 2009, 362-367.

della Chiesa in un senso associazionistico e assembleare estraneo alla teologia e al diritto canonico, sia di venire applicata nell'interesse del centralismo e della normalizzazione romana.

Come ha scritto Pottmeyer «la situazione [...] per la quale la preponderanza di un concetto ecclesiologico si misura prevalentemente secondo l'influsso di un determinato gruppo od orientamento, oppure risulta dal compromesso tra interessi contrapposti non risolti, dovrebbe finire»¹⁰⁹.

Una sola angolazione visuale della Chiesa non solo resta insufficiente ma produce limitate applicazioni¹¹⁰; la scelta, poi, dei modelli di Chiesa dipende da determinati criteri, i quali presuppongono o implicano determinati valori; questi a loro volta presuppongono una determinata comprensione della realtà della fede¹¹¹.

Tuttavia il passaggio da una concezione formale a una concezione storico-salvifica, da una visione ontologica a una *visione genetica* sembra essere il cambio di maggior implicazione anche per i canonisti. L'«ecclesiogenesi» opera uno spostamento dal «che cosa» al «chi è» della Chiesa, dall'«essenza» alla pluralità dei «soggetti» (*in primis* i fedeli) pone l'accento non tanto e non solo su ciò che la Chiesa è ma piuttosto sul processo che «fa» la Chiesa sempre di nuovo sul fondamento originario. Questa teoria ecclesiologica potrebbe fornire un modello utile tanto per neutralizzare le obiezioni antiggiuridiciste e antistituzionali

¹⁰⁹ H.J. POTTMEYER, «Dal Sinodo del 1985 al grande giubileo dell'anno 2000», in R. FISICHELLA, ed., *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000, 21.

¹¹⁰ A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari*, Brescia 1987, 462.

¹¹¹ A. DULLES, *Modelli di Chiesa* (cf. nt. 39), 225. Sui limiti della descrizione concettuale della realtà della Chiesa a partire da un modello esterno ad essa insiste molto S. DIANICH, «Questioni di metodo in ecclesiologia» (cf. nt. 69), 40-44.

sempre ricorrenti quanto per rafforzare gli indispensabili intrecci tra comunione e diritto.

In termini generali la conseguenza che dobbiamo trarre è l'impossibilità di fissare *una tantum* l'essenza della Chiesa o di operare una *reductio ad unum* del suo mistero. Da qui la necessità di vedere i problemi da più punti di vista contemporaneamente e di assumere questo schema «a più dimensioni» (teologico, giuridico, liturgico, pastorale, ecc.) come costitutivo dell'ecclesiologia.

Ciò esige l'acquisizione di un *habitus* teologico e canonistico diverso dal passato. Mentre l'ecclesiologia degli ultimi secoli pensava sulla base di uno schema unilineare e univoco, dal Vaticano II in avanti bisogna imparare a ragionare in termini multipolari e dialettici.

Occorre riscoprire un dato fondamentale e caratterizzante la forma cattolica: l'impossibilità di eliminare la *complexio oppositorum* nella struttura e nella vita della Chiesa mirabilmente espressa da Möhler¹¹². Come ha scritto Scheffczyk, nel pensiero cattolico «non si assiste ad alcun cambio repentino dal “sì” al “no”, non esiste alcun deciso “o così o così”, né si può notare alcun “capovolgimento” assoluto, mentre si trovano, invece, “continuità”, “dipendenza”, “connessioni armoniche”, elementi che “fanno perno uno sull'altro” e “opposizioni” solo relative»¹¹³.

¹¹² «Ma poiché gli opposti (*Gegensätze*), senza i quali non c'è vita, si tramutano spesso in contraddizioni, la Chiesa approfitta del contributo che proprio le contraddizioni (*Widerspruch*) — opposti mancanti — portano alla sua stessa vita, senza tuttavia riconoscerle come assolutamente necessarie, né approvandole». J. MÖHLER, *L'unità nella Chiesa* (1825), trad. it. Roma 1969, 199.

¹¹³ L. SCHEFFCZYK, *Il mondo della fede cattolica. Verità e forma*, trad. it., Milano 1978, 49.

6. Conclusioni

Mi limiterei ad indicare alcune proposte interpretative e operative riassumibili nei seguenti punti schematici:

1) le incomprensioni, le resistenze, gli equivoci sorti tra i teologi e i canonisti del Vaticano II sono l'effetto di processi culturali complessi: da un lato la separazione tra teologia e diritto canonico sancita dal *Codex* del 1917, dall'altro la mentalità antiggiuridicista e antistituzionale di una parte dei teologi del secondo Novecento;

2) occorre lavorare per una riconciliazione tra quelli che Fransen chiamava «i conviventi separati». Per questo è necessario superare gli isolamenti culturali reciproci entro cui teologi e canonisti si sono confinati;

3) il momento per lanciare una nuova collaborazione sembra propizio, dato che ci sono sempre più teologi convinti che è stato «certamente un tragico errore di molti padri conciliari del Vaticano II l'aver pensato troppo poco in termini sobriamente giuridici» perché, in questo modo, «alla fine, il diritto viene abbandonato all'ecclesiologia del Vaticano I»¹¹⁴;

4) il rinnovamento recato dal Vaticano II esige l'apporto essenziale della scienza canonistica: essa non solo deve completare l'adeguamento della propria impostazione alla nuova ecclesiologia, ma contribuire in modo specifico alla sua coerente applicazione. La dottrina della *communio* rimane qualcosa di ideale e di poco significativo nella vita della Chiesa, se non si traduce e non si articola in *strutture concrete e determinanti* che realizzino e disciplinino i principi della corresponsabilità, della sinodalità e della collegialità¹¹⁵;

¹¹⁴ Quest'affermazione di Klaus Schatz è riportata e commentata da M. KEHL, *La Chiesa* (cf. nt. 100), 101-102.

¹¹⁵ Ad oltre mezzo secolo dal monito di Bouyer, richiamato all'inizio di questo contributo, un altro studioso di ecclesiologia ha creduto opportuno, davanti a teologi, «insistere sull'importanza del diritto canonico per la nostra questione, dal momento che noi perdiamo spesso di vista come tra l'ecclesiologia teoricamente professata e quella che è concretamente vissuta, la mediazione sia istituzionale. Una delle più

5) tra queste tre dimensioni, un ruolo fondamentale potrà essere riservato alla *sinodalità* nelle chiese particolari, il cui grado di attuazione è notevolmente inferiore rispetto alla tradizione canonica e alle esigenze teologiche, in specie ecumeniche¹¹⁶, nonché al *sensus fidei* come «volto nuovo del consenso e della partecipazione corresponsabile dei fedeli alla vita della comunione»¹¹⁷;

6) il ruolo del diritto canonico in rapporto alla teologia non può essere semplicemente strumentale oppure complementare, né può restare confinato all'ambito organizzativo. Il diritto canonico è fattore costitutivo della Chiesa perché strettamente congiunto con la sua dimensione istituzionale e normativa. Al pari della *ratio theologica*, la *ratio canonica* possiede una sua indispensabilità e peculiarità. I suoi principi direttivi e regolativi (che Weber e Schmitt definiscono rispettivamente «razionalità sostanziale» e «razionalità specifica») non solo permettono di cogliere termini e limiti delle formulazioni ecclesiologiche, bensì anche le condizioni, il grado di coerenza e di rispondenza che sono loro necessarie al raggiungimento delle finalità salvifiche della Chiesa.

CARLO FANTAPPIÈ

grandi debolezze del Vaticano II è di averlo ignorato». H. LEGRAND, «La sinodalità » (cf. nt. 82), 106.

¹¹⁶ Utili approfondimenti e indicazioni in P. ŽUREK, *Indagine sulla sinodalità. La riflessione cattolica dopo il Concilio Vaticano II con alcuni risvolti ecumenici*, Roma 2002. Ovviamente la prassi sinodale è cosa differente, per il canonista, dal processo di democratizzazione della Chiesa. Oltre alle precisazioni di Corecco (cf. nt. 84), resta fondamentale J. RATZINGER – H. MAIER, *Democrazia nella Chiesa. Possibilità e limiti*, trad. it., Brescia 2005.

¹¹⁷ Si vedano le pagine di R. BERTOLINO, «“Sensus fidei”, carismi e diritto nel popolo di Dio» (cf. nt. 48), 86-96 (90).