

R.P. GIANFRANCO GHIRLANDA: UN MAESTRO DI DIRITTO CANONICO E DI VITA NELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA

1. Presentazione del P. Gianfranco Ghirlanda, SJ

Quando un professore raggiunge «l'emeritato» nella Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università Gregoriana, si fa, a modo di omaggio, una presentazione della sua vita e della sua opera. Non è un dovere né una mera formalità ciò che ci spinge a scrivere queste parole, ma la riconoscenza di una vita e di una traiettoria che non ci lascia indifferenti. Vorrei cominciare presentando la vita del P. Gianfranco.

1.1 Curriculum vitae del P. Gianfranco Ghirlanda S.J.

Il P. Ghirlanda è nato a Roma il 5.7. 1942. Terzo figlio di una famiglia romana, perse il suo padre quando era ancora molto giovane. Nel 1961 finì il suoi studi di liceo classico, entrando successivamente nel quadro degli impiegati della FIAT, nella filiale di Roma, dal 1962 al 1965, tempo in cui continuava a maturare la sua vocazione alla Compagnia di Gesù. Nel 1966 ottiene il Dottorato in giurisprudenza all'Università «La Sapienza» di Roma, con la tesi intitolata «L'impedimento del voto nella dottrina teologica e giuridica del sec. XIII», diretta dal Prof. P.A. D'Avack.

Nel 1966 entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù. Nel 1970 ottiene il grado di Licenza in Filosofia presso l'Istituto Filosofico di Gallarate e nel 1973 il Baccalaureato in Teologia presso la Gregoriana, ricevendo nel 1973 la sua Ordinazione sacerdotale.

Continuando il suo percorso formativo ottiene nel 1975 il titolo di Licenziato in Diritto Canonico presso la Gregoriana, completando il dottorato che finì nel 1978.

Subito dopo la licenza in Diritto Canonico gli è stato affidato il corso di quella scienza nell'Istituto di Scienze Religiose della Gregoriana, che sostiene fino all'anno 1985. Inoltre, offrì lo stesso corso nella Facoltà di Teologia, che ancora oggi offre agli alunni di teologia e che mantiene anche durante il suo rettorato.

Subito dopo il suo dottorato fu incorporato al corpo di professori della Facoltà di Diritto Canonico della Gregoriana, ottenendo l'ordinariato nell'anno 1986. In questo stesso anno fece il suoi voti solenni, incorporandosi definitivamente alla Compagnia di Gesù.

Dall'anno 1993 all'anno 1995 coprì l'incarico di Direttore di *Periodica de re canonica*, periodo nel quale la rivista cominciò ad accettare gli articoli in altre lingue. Dal 1995 al 2004 fu Decano della Facoltà di Diritto Canonico. Dal 2004 al 2010 gli è stato affidato dal Grande Cancelliere il compito del Rettore Magnifico della Pontificia Università Gregoriana.

Durante tutto questo tempo ha svolto con la sua solita disponibilità un continuo servizio alla Santa Sede in non pochi impegni. È stato nominato Consultore della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e per le Società di Vita Apostolica (dal 1987), del Pontificio Consiglio per i Laici (dal 1990), della Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli (dal 1993), della Congregazione per il Clero (dal 1995), del Pontificio Consiglio per i testi legislativi (dal 1997), della Congregazione per i Vescovi (dal 1999), della Congregazione per la Dottrina della Fede (dal 2003). Inoltre è stato Referendario del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica (dal 2000) e membro della Commissione della Congregazione per l'Educazione Cattolica per il «Processo di Bologna» (dal 2008), Giudice della Corte d'Appello dello Stato Città del Vaticano (dal 1993 al 2003) e Perito alla IX Assemblea Or-

dinaria del Sinodo dei Vescovi del 1994 sulla Vita Consacrata e alla X Assemblea Ordinaria del Sinodo dei Vescovi del 2001 sul Vescovo servitore del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza del mondo.

1.2 Il suo contributo dottrinale

Impossibile fare una sintesi esaustiva dell'immensa opera del P. Ghirlanda, della quale presentiamo un elenco bibliografico. Vorrei, però, evidenziare alcuni punti della sua dottrina che hanno creato «scuola». Sono opzioni canoniche che, fondate saldamente su una teologia conciliare, costituiscono una prospettiva chiara per l'interpretazione del diritto canonico. Per chi ha potuto averlo come professore, questi punti risuoneranno nella mente come l'eco conosciuta delle parole ascoltate e come una conferma di come si vive quotidianamente il diritto.

Evidentemente le sue stesse affermazioni, che si ritrovano in diversi suoi scritti, sono il migliore testimone del suo insegnamento; affermazioni che talvolta sintetizzo, per cui non le riporto come citazioni specifiche dell'uno o dell'altro scritto.

1.2.1 L'origine della Potestà

Il tema dell'origine della potestà occupa un capitolo importante nella dottrina del P. Ghirlanda. Tutta la problematica circa la potestà sacra nella Chiesa s'incentra sulla questione dell'origine della potestà dei vescovi e del Romano Pontefice, tenendo ben presente le ripercussioni che ne conseguono sulla possibilità che anche dei laici possano ricevere uffici, non necessariamente legati all'ordine sacro, che comportino l'esercizio delle potestà di governo.

Il Concilio non ha voluto dirimere la questione dibattuta se l'origine di tale potestà sia immediata dalla consacrazione oppure mediata dalla missione canonica del Romano Pontefice.

Circa l'interpretazione del Concilio, di questo parere furono unanimemente anche i consultori della Commissione per la riforma del Codice. Quindi, dopo il Concilio, la discussione rimane aperta e, tra i tanti autori che hanno trattato della questione, si possono individuare due linee fondamentali d'interpretazione dei testi conciliari.

Alcuni autori, identificando «*munus*» e «*potestas*», affermano l'unità della potestà sacra, nel senso che avrebbero origine o radice nella consacrazione episcopale anche le potestà di insegnare e di governare, che però «*natura sua*» debbono essere esercitate nella comunione gerarchica, in quanto la missione canonica sarebbe una determinazione giuridica di tali potestà, che sarebbero così rese libere all'esercizio. Anche il Papa riceverebbe la suprema e piena potestà di insegnare e di governare nella consacrazione episcopale, mentre i laici sarebbero esclusi da ogni tipo di esercizio della potestà ecclesiastica.

Altri autori, distinguendo tra «*munus*» e «*potestas*», affermano l'origine gerarchica della potestà di insegnare e di governare dei vescovi, che sarebbe trasmessa dal Romano Pontefice per mezzo della missione canonica a quei vescovi che si trovano nella comunione gerarchica. Il Papa riceverebbe la potestà primaziale dal momento dell'accettazione della legittima elezione, anche se non fosse ancora consacrato vescovo, e la consacrazione integrerebbe l'eletto nel Collegio episcopale e farebbe sì che la potestà ricevuta assuma il carattere dell'episcopalità. Dato che secondo questi autori la potestà di governare non avrebbe origine dal sacramento dell'ordine, i laici potrebbero esercitare la potestà ecclesiastica di governo in quegli uffici che non richiedono il carattere del sacramento dell'ordine.

Il P. Ghirlanda considera al riguardo un testo importante da non trascurare la *Nota Explicativa Praevia* 2°, la cui interpretazione è la fonte dell'ambiguità dottrinale. Infatti, afferma la *NEP*, per essere membri del Collegio non basta la consacrazione, ma è necessaria la comunione gerarchica con il Capo e i membri del Collegio. Nella *NEP* si parla

della partecipazione ontologica ai *munera*, che si distinguono dalle *potestates*; si è voluto usare il termine *munus*, perché *potestas* poteva essere interpretata come *potestas ad actuum expedita*. L'ambiguità rimane, perché anche all'interno della Commissione che preparò la *NEP* non c'era accordo sul senso di *munus* e sul suo rapporto con *potestas*; tuttavia aggiunse «*hierarchica*» al termine «*communio*», per intendere la «*hierarchica subordinatio*» dei vescovi al Romano Pontefice del Vaticano I.

Lo sforzo del P. Ghirlanda è quello di operare una nuova sintesi tra la dottrina consolidatasi nel secondo millennio, ma che trova i suoi presupposti nel primo millennio, con la dottrina conciliare circa la sacramentalità della consacrazione episcopale, la collegialità dei vescovi e lo stretto rapporto tra il *munus*, che ci dà la dimensione sacramentale e di grazia dell'episcopato, e l'ufficio episcopale, che ci dà la sua dimensione strutturale-canonica, con cui è trasmessa la *potestas* di governare e insegnare del vescovo. In questa duplice dimensione del ministero episcopale, si riflette la duplice dimensione della Chiesa, invisibile e visibile (LG 8a).

Presentiamo una sintesi fatta dall'autore tra la dottrina del Concilio e la disciplina del Codice.

Cristo è il santificatore, il maestro, il pastore della Chiesa. La Chiesa a sua volta è strumento attraverso cui Cristo agisce e gli uomini ricevono la salvezza. Mediante tale ministerialità della Chiesa è Cristo che santifica, insegna, governa secondo le necessità del popolo di Dio. La potestà allora è una, perché è potestà di Cristo in tutte le funzioni ministeriali che vengono svolte nella Chiesa. Quest'unica potestà di Cristo a sua volta è partecipata ai vari ministri, nei vari ministeri che essi svolgono nella Chiesa, alcuni strettamente clericali e altri no. In altre parole la potestà unica, a seconda della diversa natura dei ministeri, si differenzia e in diverso modo è comunicata.

Il Vescovo, nella consacrazione, insieme al carattere e alla grazia sacramentale, riceve una peculiare conformazione a Cristo, per il peculiare ministero che deve svolgere

nella Chiesa: essere principio di unità della Chiesa particolare affidatagli e, formando, insieme agli altri Vescovi in comunione gerarchica con il Capo, il Romano Pontefice, un unico Collegio, esprimere la varietà e l'universalità del popolo di Dio. La configurazione a Cristo ricevuta nella consacrazione, come *munus* del ministero apostolico, è qualcosa di unitario che si esprime poi nei tre *munera* di santificare, insegnare e governare.

Affinché il Vescovo possa esercitare i suoi *munera*, deve essere in comunione gerarchica con il Capo del Collegio e i suoi membri per diritto divino. Questa comunione nell'esercizio dei *munera* di insegnare e di governare è richiesta per la validità (*natura sua*: can. 124 §1; CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Direttorio *Apostolorum succesoris*, n. 12), mentre, per quanto riguarda il *munus sanctificandi*, è necessaria per la liceità. Infatti, se il vescovo non è nella comunione gerarchica, non può ricevere l'ufficio e quindi non ha la potestà di governare e insegnare. La potestà di santificare, invece, viene ricevuta nella stessa consacrazione ed affetta la dimensione ontologica del vescovo. Per questo — ed è un argomento sottolineato dal P. Ghirlanda — della potestà di santificare non si può mai essere penalmente privati, mentre di quella di governare sì (cann.1338 §2; 1336 §1, 2°): se avessero la stessa origine, non ci sarebbe la ragione di tale differente disciplina che risale ai primi secoli di vita della Chiesa.

Perché il Vescovo sia membro del Collegio si richiede, oltre alla consacrazione, come elemento ontologico-sacramentale (*causa efficiens*), la *hierarchica communio*, come elemento ecclesiologico-strutturale (*condicio sine qua non*), rispecchiando anche qui la complessa realtà della Chiesa (LG 8a).

Il Vescovo legittimo, in quanto membro del Collegio, immediatamente, per diritto divino, partecipa alla potestà piena e suprema che è propria del Collegio, in quanto in esso persevera il Collegio apostolico (can. 336). L'essere membro del Collegio episcopale è una realtà previa all'ufficio di capitalità

sulla Chiesa particolare (GIOVANNI PAOLO II, M.p. *Apostolos suos*, n. 12; Es. ap. *Pastores gregis* [= PG], n. 8).

Sulla base di questo, il vescovo riceve, per mezzo della *missio canonica*, il governo di una Chiesa particolare o un altro ufficio. La potestà è di Cristo: da Lui riceve la potestà ordinaria propria di governare e quella di insegnare nella Chiesa particolare, per cui in essa è Vicario di Cristo (LG 27a), o la potestà di governo annessa ad un altro ufficio da svolgere. La missione canonica è il mezzo canonico di comunicazione di tale potestà, che così risulta libera all'esercizio. La missione canonica, allora, è una disposizione di diritto umano per meglio tutelare il diritto divino; mentre è di diritto divino la comunione gerarchica, necessaria all'unità della Chiesa.

Frutto della riflessione conciliare è la stretta relazione tra i *munera* sacramentali conferiti dalla consacrazione e le potestà annesse all'ufficio ricevuto in virtù della comunione gerarchica; per questo dal CIC 1983 è richiesta la consacrazione prima della presa di possesso canonico dell'ufficio (cf. can. 379).

La professione di fede e il giuramento di fedeltà alla Sede Apostolica è espressione della comunione gerarchica (cf. cann. 380; 833, 3°), come la *visita ad limina Apostolorum* (can. 400).

Un altro tema, connesso con questo, trattato dal P. Ghirlanda è quello della differenza tra i tre gradi del sacramento dell'ordine. Solo sulla base della differenza tra *munus* e *potestas* è possibile spiegare come in un unico sacramento due gradi — il presbiterato e l'episcopato — differiscano solo di grado e non di natura, mentre il diaconato differisce da loro di natura, in relazione alla potestà di santificare e di grado in relazione alla partecipazione al *munus*. Tuttavia, l'episcopato e il presbiterato differiscono tra di loro di grado non solo nell'ambito giurisdizionale, ma anche in quello sacramentale: la pienezza del sacramento dell'ordine comporta la pienezza di partecipazione al *munus ministerii apostolici*.

Conclusione: la potestà è una, perché è potestà di Cristo affidata alla Chiesa. Essa viene trasmessa in modi diversi (per via sacramentale o per via non sacramentale) per l'adempimento di vari fini spirituali attraverso l'esercizio di vari ministeri, diversi per natura tra di loro.

1.2.2 Le consacrazioni nella Chiesa

Un punto che non possiamo tralasciare è la teologia della consacrazione che serve di fondamento alla regolazione giuridica del Codice di diversi stati di vita o categorie di persone. Di solito si parla della consacrazione facendo riferimento alla vita consacrata nella Chiesa. L'autore, però, va più in fondo, considerandola come presupposto di tutti gli stati di vita o ordini di persone nella comunità ecclesiale. Presentiamo una sintesi.

Il punto di partenza è l'analogia che esiste tra la consacrazione di Cristo e ogni altra consacrazione nella Chiesa. La consacrazione di Cristo è una consacrazione personale che comporta un culto interiore con l'offerta della sua vita. Non è semplicemente la deputazione al compimento di certi atti.

La prima consacrazione è quella del battesimo. Per esso il fedele è incorporato a Cristo e reso partecipe della sua consacrazione, è costituito membro della Chiesa, della cui missione partecipa, secondo la propria vocazione personale. Il fedele risponde alla consacrazione divina con la sua consacrazione personale, che è culto vero reso a Dio, perché offerta quotidiana della sua vita in unione all'offerta di Cristo.

Giustamente questa realtà ontologica comune è il fondamento di ogni altra consacrazione nella Chiesa, in modo che tutti i fedeli possano vivere la propria vocazione specifica in riferimento a Cristo. Come afferma l'Es. ap. *Vita consecrata* (= *VC*), n. 16, le varie vocazioni sono come raggi della stessa luce e si pongono nella Chiesa come «paradigmatiche», perché tutte le vocazioni in un modo o nell'altro si riconducono ad esse, e, al servizio l'una dell'altra, sono segno della fra-

ternità nella quale si deve vivere ogni chiamata (*VC* 31). Ogni vocazione comporta un carisma e una grazia, per cui ognuna arricchisce le altre.

La stessa *vita laicale*, basata sulla consacrazione del battesimo e della confermazione, è una vocazione a vivere il carisma della secolarità, per cui rispecchia il mistero del Verbo incarnato, origine e fine di tutto il creato e misura del valore di tutte le cose (GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Christifideles laici*, n. 15; *VC* 16).

Con la professione dei *consigli evangelici*, invece, sulla base di una speciale vocazione e in forza di un peculiare dono dello Spirito Santo (*VC* 14), la persona partecipa ad un titolo nuovo e speciale alla consacrazione di Cristo, sia rispetto al battesimo, di cui la consacrazione per la professione dei consigli evangelici non è una conseguenza necessaria (*VC* 30; 31), sia rispetto al ministero sacro, in quanto la vita consacrata di per sé non è di natura né clericale né laicale (*LG* 44a; *VC* 16; 22-24; 30; 31; 60; can 573 §1; 588 §1).

Dio, chiamando coloro che vuole (*VC* 14) a seguire Cristo più da vicino per la via dei consigli evangelici e donando loro il carisma proprio, personale (eremiti e vergini consacrate nel secolo) o collettivo (istituti), inserendoli nella consacrazione di Cristo, li consacra con un atto d'amore gratuito (consacrazione divina: *LG* 44a; *VC* 17). Tale consacrazione da parte di Dio, che tocca le radici dell'essere (*VC* 18), avviene ad un duplice titolo: per il carisma proprio e per la grazia data per adempiere la vocazione ed esercitare rettamente il carisma ricevuto. Allora, è innanzitutto Dio che, attraendo a sé la persona, la consacra, perché questa, con il dono totale di sé, si consacrì a lui, assumendo come norma di vita stabile la professione dei consigli evangelici e tenda così al conseguimento della perfetta carità, dando a Dio il culto vero (consacrazione personale: *LG* 44a; *VC* 17; cann. 573; 710; 731). La Chiesa, disciplinando la professione dei consigli evangelici e approvando le varie forme di vita consacrata, configura uno stato canonico con-

sacrato a Dio (*LG* 45c: consacrazione oggettiva) e affida la missione specifica propria della vita consacrata e dei singoli istituti (consacrazione funzionale).

La vita consacrata per la professione dei consigli evangelici, come sequela più stretta di Cristo, è una forma di discepolato più intensa nella sua *radicalità*. Questo dono, che Gesù fa a coloro che chiama, crea la possibilità di attuare una forma di vita, che manifesti la venuta del Regno di Dio sulla terra (*PC* la; *VC* 14). Tale vita si fonda sulla comunione filiale con Dio e fraterna con Cristo in un modo tale da attuare ed esprimere una densità ed una totalità che le è propria. La consacrazione per i consigli evangelici non si basa su una o sull'altra affermazione o attitudine di Gesù, ma sulla globalità del Vangelo e della vita di Gesù. È questo che fa nascere nella persona chiamata da Dio un'esigenza che va al di là del precetto, in quanto incentrata sulla radicalità evangelica incondizionata che comporta un'inserzione nel mistero pasquale di morte e risurrezione, assunta come norma di vita (*VC* 14). Non si tratta, infatti, di una semplice imitazione di Gesù, ma si tratta di assumere un «essere», da cui viene un «fare», per avvicinarsi sempre più all'essere e al fare di Gesù, in una partecipazione alla totalità del suo mistero (*VC* 16-20; 23; 24; 35; 72).

Coloro che tra i fedeli sono chiamati al *ministero sacro* (cann. 207 §1; 1008) vivono il dono della fede ricevuto nel battesimo, nella loro funzione di mediatori della grazia, di annunciatori autentici della parola di Dio, e di guide pastorali del Popolo di Dio. È questo il contenuto del carisma del servizio e della paternità spirituale della comunità ecclesiale, che viene donato dallo Spirito nell'atto del conferimento del sacramento dell'ordine canonicamente istituzionalizzato dalla Chiesa, che legifera su di esso sia in generale sia nelle sue concrete determinazioni.

Anche della consacrazione ministeriale l'analogato principale non può che essere la consacrazione di Cristo. Per mezzo dell'ordinazione il dono dello Spirito configura a

Cristo ad un titolo sostanzialmente diverso da quello della consacrazione battesimale (*LG* 10b). Mentre il battesimo dà una configurazione nella dimensione di Cristo che si offre al Padre (sacerdozio battesimale o comune), l'ordine sacro la dà nella dimensione di Cristo capo e pastore della Chiesa e mediatore eterno di grazia, costituito tale nella risurrezione (sacerdozio ministeriale o gerarchico: cf. *LG* 28a; *PG* 10).

La definitività della consacrazione è indicata dal carattere sacramentale: la consacrazione ministeriale è innanzitutto una consacrazione divina, che tocca la persona nella profondità del suo essere e comporta sia un mutamento ontologico rispetto alla precedente consacrazione battesimale (can. 1008), sia un nuovo stato di vita nella Chiesa (consacrazione oggettiva). È Dio che consacra il ministro sacro con l'unzione dello Spirito Santo, nel conferimento del sacramento dell'ordine al suo culto e al servizio del popolo di Dio, per cui in ogni atto ministeriale che il ministro compie agisce sempre Cristo in favore della sua Chiesa (consacrazione ministeriale). Tuttavia, sebbene l'azione del ministro sia strumentale rispetto a quella di Cristo, proprio la dignità di essa richiede che chi la compie lo faccia in modo degno. È necessaria, allora, una consacrazione personale da parte del ministro sacro, che nella carità risponde al dono di grazia ricevuto, servendo nello spirito delle beatitudini Dio e la comunità cristiana, nell'adempimento, secondo il suo grado, del ministero che gli è affidato, fino al sacrificio della vita (*PO* 13a). Il servizio, che è il contenuto della stessa consacrazione del ministro (*PO* 12b), dev'essere vissuto nella dimenticanza di sé, nella dipendenza da Dio, nella carità universale, e manifestarsi in una vita semplice e modesta, in spirito di povertà (*PO* 17; can. 282), nell'osservanza della perfetta e perpetua continenza per il Regno dei Cieli, cioè nel celibato (*PO* 16; can. 277 §1), nel pieno rispetto e nell'obbedienza al Sommo Pontefice e al Vescovo (*PO* 7; 15; can. 273), ed in tutti gli altri obblighi propri della

condizione clericale (cann. 273-289). Attuando lo spirito delle beatitudini nel suo servizio incondizionato, il ministro consegue la perfetta carità e dà a Dio il culto vero (GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Pastores dabo vobis*, nn. 19-30). Viene così configurato canonicamente uno stato canonico di consacrazione ministeriale (consacrazione oggettiva).

Altro tema più volte trattato dal P. Ghirlanda è quello della formazione nei seminari. Possiamo qui solo accennare ad esso. Affinché il presbitero possa attuare quanto sopra descritto nella sua vita ministeriale deve essere formato ad un rapporto profondo con Cristo (can. 244) ed a partecipare alla stessa carità di Cristo (can. 246 §1). La formazione sacerdotale deve tendere anche ad alimentare un vero amore verso la Chiesa di Cristo, nella obbedienza al Romano Pontefice e al Vescovo proprio, e nella fraterna amicizia e unione con gli altri presbiteri e tutti i fedeli (*OT* 9; *PO* 3; 8; 9; can. 245 §2; RFIS 3).

Da quanto esposto, risulta chiaro come la consacrazione viene vista non solo come un modello da raggiungere ma anche come una vita da rendere concreta, un camminare insieme alla persona di Cristo che sostiene e dà senso alla risposta offerta nel quotidiano. Da questa coerenza di vita, dalla risposta adeguata alla chiamata del Signore, trova fondamento l'autorità morale con la quale il ministro sacro può guidare il gregge a lui affidato.

Cogliendo la portata ecclesiologica delle tre Esortazioni apostoliche di Giovanni Paolo II sui tre stati fondamentali di vita *Christifideles laici*, *Pastores dabo vobis* e *Vita consecrata*, P. Ghirlanda arriva alla conclusione che la struttura fondamentale della Chiesa non è semplicemente la struttura gerarchica, ma una struttura più ampia e comprensiva, quella sacramentale-carismatico-istituzionale, basata sui sacramenti del battesimo e dell'ordine sacro e dai vari carismi opera dello Spirito, che comprende anche la vita consacrata, che è da considerare una struttura *della* Chiesa e non semplicemente *nella* Chiesa, quindi uno stato di vita

costitutivo di essa, di diritto divino, come lo stato laicale e lo stato ministeriale.

All'interno di queste tre vocazioni paradigmatiche e stati fondamentali, costitutivi della Chiesa, il P. Ghirlanda considera anche la consacrazione nel matrimonio. Il matrimonio, come istituzione divina, corrisponde ad un progetto originario di Dio, quello di essere, l'uomo e la donna, nella loro unione, segno e attuazione dell'amore di Dio nell'ambito umano (GS 48b). Nota che il testo conciliare fa riferimento a *1Cor 7,7*, per cui l'amore coniugale è da considerare un vero carisma dello Spirito. Lo stesso testo conciliare insegna che nel sacramento gli sposi sono corroborati e quasi consacrati (*«roborantur et veluti consecrantur»*; GS 48b; 49a; can. 1134).

Come in ogni altra consacrazione nella Chiesa, l'iniziativa è di Dio, che chiama i due coniugi in concreto a donarsi l'uno all'altra nel matrimonio (consacrazione divina). Con tale chiamata Dio elargisce il carisma dell'amore coniugale. Nel momento costitutivo del sacramento, Dio, dando la grazia per attuare il carisma elargito, consacra a sé i due sposi, consacrandoli l'uno all'altra (GS 48b). I due sposi, rispondono alla vocazione di Dio e nello stesso patto matrimoniale con cui esprimono la loro volontà irrevocabile e fedele di darsi e di accogliersi reciprocamente, consacrandosi l'uno all'altro, si consacrano a Dio (consacrazione personale; cann. 1055; 1056; 1057). In questo modo i coniugi esercitano il loro sacerdozio battesimale, offrendo le loro vite uniti all'offerta di Cristo e rendono il vero culto spirituale a Dio.

La peculiare partecipazione degli sposi alla missione della Chiesa si concretizza in «un ministero dell'amore», riconosciuto e affidato loro dalla Chiesa (consacrazione funzionale), il cui contenuto è da una parte di rendere, «mediante la sua testimonianza», «visibile il senso dell'amore divino e la profondità del dono coniugale vissuto nella famiglia cristiana» e dall'altra assumere l'impegno che deriva di paternità e maternità (GIOVANNI PAOLO II, All. R. Rota, 30 gen. 1986). Co-

munque, in ogni tipo di partecipazione alla missione della Chiesa devono testimoniare l'amore che essi vivono tra di loro, con e per i propri figli.

1.2.3 La teologia del diritto

Un punto fondamentale per P. Ghirlanda è lo stretto rapporto tra diritto canonico e teologia, il che fonda il suo metodo di ricerca e d'insegnamento e quindi il modo di fare il diritto. È un tema che sta molto a cuore al P. Ghirlanda, in quanto nella Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università Gregoriana è succeduto al P. W. Bertrams uno dei pionieri della Teologia del Diritto Canonico. Questo aspetto del pensiero del P. Ghirlanda potrebbe apparire diverso dei primi due, mentre è in stretta relazione con essi, in quanto è quello che informa ogni suo approccio con vari aspetti del diritto canonico e dell'ordinamento della Chiesa come tale.

P. Ghirlanda suppone che nessuno possa mettere in dubbio che ci sia un rapporto tra il diritto canonico e la teologia, ma prende atto del fatto che si discute se il diritto canonico sia una scienza teologica o una scienza puramente giuridica, il che implica la necessità di una chiarificazione circa l'oggetto della scienza teologica e l'oggetto della scienza canonica.

La teologia è la scienza della rivelazione cristiana e l'oggetto di cui si occupa sono le verità rivelate da Dio e conosciute mediante la fede. Quindi la teologia indaga e approfondisce il dato rivelato, ne circoscrive i limiti e coopera al suo sviluppo omogeneo secondo le esigenze della fede e le indicazioni dei segni dei tempi, nei quali essa legge i segni stessi di Dio. La teologia ha come base lo studio delle fonti della rivelazione, volto a stabilire ciò che Dio ha rivelato (teologia positiva) e poi cerca di penetrare il senso e di scoprire le connessioni delle verità rivelate, così da coordinarle in modo organico e unitario (teologia sistematica).

Il diritto canonico è la scienza che studia e spiega le istituzioni ecclesiali costituite dalle relazioni tra i fedeli, che sono determinate dai carismi, dai sacramenti, dai ministeri

e dalle funzioni nonché dalle relazioni tra le Chiese; relazioni fornite di obbligatorietà, che creano regole di condotta formulate in leggi e norme positive date dall'autorità legittima. Quindi, la scienza canonica ha come base le leggi positive. Le interpreta alla luce delle loro fonti, secondo il senso delle parole in cui sono formulate, il contesto in cui si trovano, il fine per cui sono date, le circostanze in cui sono state date e la mente del legislatore (can. 17).

Anche solo confrontando queste due definizioni — fa notare P. Ghirlanda — ci si rende conto che se le relazioni tra i fedeli sono determinate dai carismi, dai sacramenti, dai ministeri e dalle funzioni ecclesiali, e quelle tra le Chiese dalla stessa costituzione primaziale e collegiale della Chiesa di Cristo, tali relazioni non possono che essere innanzitutto considerate con un metodo teologico. Infatti, i carismi e i ministeri sono determinati dall'azione dello Spirito Santo nella Chiesa, che la fonda come *communio charismatum et ministeriorum*; i sacramenti sono segni efficaci della grazia istituiti da Gesù Cristo; i ministeri e le funzioni ecclesiali sono sia d'istituzione divina che di istituzione ecclesiastica; la funzione primaziale della Chiesa di Roma è determinata dal primato del Romano Pontefice. Questo obbliga il canonista a riferirsi alla Rivelazione e al Magistero.

Infatti, il diritto ecclesiale positivo si fonda sia sul diritto divino naturale sia, in massima parte, sul diritto divino rivelato. Anzi, molti canoni del Codice di Diritto Canonico sono canoni dommatici, poiché esprimono in maniera immediata tale diritto divino rivelato (per es., cann. 96; 204; 205; 208; 209 §1; 330; 331; 333; 336; ecc.).

Per questa ragione oggetto dell'indagine del canonista dev'essere innanzitutto la considerazione globale del posto che ha l'attività giuridica nel mistero complessivo della Chiesa; poi lo studio di quello che P. Ghirlanda chiama il «giuridico dommatico» che costituisce il diritto divino rivelato, da cui scaturisce sia la definizione dei rapporti fondamentali tra i fedeli e della loro obbligatorietà non solo

nella sfera della coscienza, ma dell'esterno vivere sociale della comunità ecclesiale, sia la definizione dei rapporti tra le Chiese. Precisa tale «giuridico dommatico»: «giuridico» in quanto si tratta di rapporti di giustizia; «dommatico» perché tali rapporti scaturiscono dalla natura stessa della Chiesa. E' chiaro che in questo ambito il metodo da applicare è quello teologico.

Simultaneamente, però, il canonista, sulla base della riflessione teologica fatta, deve applicare il metodo proprio delle scienze giuridiche, cioè deve studiare e spiegare nel loro senso e applicazione pratica quelli che nell'ordinamento canonico positivo attuale sono gli elementi che ne fanno parte, cioè le leggi e le norme vigenti, nonché le istituzioni, nella loro singolarità e insieme complessa relazione.

La scienza del diritto canonico, allora, avendo come oggetto non un qualsiasi diritto, ma il diritto della Chiesa, con piena ragione si può dire nello stesso tempo una scienza teologica e giuridica, quindi il canonista deve essere nello stesso tempo teologo e giurista. È questo che dà alla scienza canonica una specificità sia in riferimento alla teologia che a qualsiasi teoria generale del diritto.

Per P. Ghirlanda sarebbe un errore metodologico partire da principi della filosofia del diritto o della filosofia politica e, ricoperti di un qualche colore teologico, applicarli *sic et simpliciter* al diritto della Chiesa, in quanto la *ratio theologica* sarebbe estrinsecamente giustapposta alla *ratio philosophica*, senza che la natura e la funzione del diritto ecclesiale siano comprese intrinsecamente.

Il problema del diritto ecclesiale tocca immediatamente la fede, perché tocca il mistero dell'uomo creato da Dio e redento in Cristo e il mistero della Chiesa. C'è una realtà che trascende e precede la legge positiva: il diritto canonico nella sua globalità e essenzialità, il «giuridico dommatico».

Le scienze umane (filosofia politica, del diritto, della società; sociologia; psicologia sociale e religiosa; storia;

ecc.), anche se utili e talvolta necessarie, non possono spiegare il mistero dell'uomo e della Chiesa, e quindi la dinamica interna della vita di quest'ultima. Per questo nel diritto ecclesiale, non si può applicare solo una metodologia tecnica del diritto, ma insieme ad essa si deve seguire una metodologia teologica.

In tutte le branche del diritto ecclesiale debba essere applicato sia un metodo teologico che un metodo giuridico da parte del canonista e la regolamentazione dei rapporti sia tra le persone nella Chiesa sia tra le Chiese debbono in ultima istanza trovare la loro ragione in riferimento al mistero dell'uomo redento e della Chiesa, sacramento di salvezza. Alla luce di questo, la Teologia del diritto canonico, infatti, come disciplina è necessaria, in quanto riflette, alla luce del dato rivelato, innanzitutto in generale sulla natura del diritto come esperienza dell'uomo e sulla funzione di esso nella convivenza umana come tale; sull'assunzione di tale esperienza nell'economia della salvezza.

Allora, per ben comprendere le cose, quando si parla di Teologia del Diritto Canonico si deve far riferimento prima di tutto al senso teologico dell'esperienza giuridica umana e alla sua rilevanza nell'economia della salvezza, poi del suo senso all'interno della realtà misterica della Chiesa. Quindi si può distinguere tra Teologia del Diritto in genere, come esperienza umana, e Teologia del Diritto Canonico. La seconda, che si fonda sull'ecclesiologia, presuppone e comprende la prima, che si fonda sull'antropologia teologica, in quanto non si dà un'ecclesiologia senza un'antropologia. Questa visione dell'uomo presuppone il rapporto tra natura e grazia e quindi la visione di una natura elevata dalla grazia, di una creatura chiamata alla salvezza utilizzando i mezzi di grazia che Dio gli mette a disposizione per conseguirla. Questo si rispecchia nella Chiesa in modo tale che non si può scindere l'elemento visibile, societario, dagli elementi invisibili, misterici, che sono presenti in essa. Sottolineiamo questa sintesi tra l'antropologia e l'ecclesiolo-

gia, duplice fondamento del diritto canonico, come originale del pensiero di P. Ghirlanda, in quanto spesso il discorso si limita all'ambito ecclesiologicalo, senza che esso trovi le sue radici in quello antropologico.

Questa visione ha come conseguenza che l'esperienza della grazia non possa che verificarsi nei rapporti con gli altri uomini in una relazione di giustizia, nella dimensione del dovuto. Il diritto, allora, in quanto esperienza dell'uomo, scaturente dalla sua natura relazionale, è costituito dai rapporti intersoggettivi determinati dalle attribuzioni di valori e beni, diritti soggettivi, che richiedono rispetto e promozione da parte sia dei singoli soggetti sia della comunità, quindi anche dall'autorità pubblica. In questo modo il diritto, lo «*ius*», ha come contenuto lo «*iustum*», che in quanto è tale per i soggetti implicati nel rapporto assume il carattere di uno «*iussum*». Tutto questo, nell'esperienza umana, viene oggettivato e storicizzato in un concreto ordinamento giuridico, come insieme di leggi positive, che determinano le legittime esigibilità reciproche dei soggetti agenti in una società. Lo «*ius*» precede la «*lex*». Così il diritto positivo, la «*lex*», nella sua funzione di riconoscere, tutelare e promuovere lo «*ius suum*» di ogni soggetto agente in una società, è oggetto della giustizia, proprio perché lo «*ius suum*» è il contenuto della giustizia.

La legge canonica è una realtà umana ed ecclesiale, generata nella e dalla Chiesa, che quindi non può essere prodotta, interpretata e applicata, che all'interno della Chiesa, in una comunione con essa, che sia un sentirsi parte attiva della sua vita, che comprende la tradizione dottrinale canonica, le leggi date dai legittimi pastori, specialmente il Romano Pontefice, e il magistero, anche quello riguardante le questioni canoniche, che è vincolante per il suo insegnamento riguardo al diritto.

Un'altra caratteristica della teologia del diritto del P. Ghirlanda è il peso dato all'equità canonica. L'equità canonica richiama ad una giustizia superiore da rendere presente tra le vicende umane, la stessa giustizia divina, che si distingue da

quella giustizia positiva che è contenuta in modo generale e astratto nelle norme positive puramente umane. Essa esprime la carità e conduce alla carità, che è dono di grazia dello Spirito, e che, ricercando sempre il bene in ordine alla salvezza eterna, cercherà di guarire ed educare, anziché semplicemente punire, anche quando dovesse condurre ad un inaspimento di una pena. Così intesa, nell'equità canonica è realizzato in modo autentico il carattere pastorale del diritto ecclesiale, come sua nota peculiare.

Secondo questa visione teologica, all'origine di ogni singola legge e quindi di tutto l'ordinamento ecclesiale ci deve essere una precomprensione nella fede, da una parte dell'uomo rigenerato in Cristo, fatto membro della Chiesa, sottomesso alla legge interna dell'amore, e dall'altra delle strutture istituzionali della Chiesa volute da Cristo stesso. Tale precomprensione avviene all'interno della Chiesa. La verità giuridica nella Chiesa, da una parte, in modo analogico alla verità morale, deve essere l'espressione dell'autocoscienza del fedele in relazione alla persona di Cristo, quindi al radicalismo evangelico, contenuto della legge interna dello Spirito; dall'altra, in modo analogico alla verità dommatica, deve esprimere la coscienza che la Chiesa ha di se stessa in relazione ai mezzi di salvezza che Gesù Cristo ha istituito. È evidente che la verità giuridica, nel processo di elaborazione e di espressione deve necessariamente riferirsi al magistero della Chiesa.

Come compendio del suo pensiero P. Ghirlanda dà la seguente definizione di legge canonica: «*Quaedam rationis ordinatio, lumine fidei et caritate atque gratia Spiritus Sancti informata, ad bonum commune, ab eo qui curam unitatis habet promulgata*».

Così compreso, il diritto canonico come insieme delle leggi della Chiesa, entra nel dinamismo dell'annuncio della fede, perché comunicatore dei contenuti della fede.

Tuttavia, per evitare un'assolutizzazione della legge nella Chiesa, temuta da coloro che propugnano una deteologizzazione del diritto canonico, si deve tener conto — punto parti-

colarmente caro al P. Ghirlanda — del fatto che né la singola legge positiva ecclesiastica né il diritto ecclesiale nel suo complesso potranno mai rendere pienamente tale precomprensione di fede dell'uomo e della Chiesa, che rimangono mistero. Per questo il diritto ecclesiale, più di ogni altro diritto positivo, è frammentario e sempre lo sarà, in quanto, per il suo carattere di astrattezza e generalità, non potrà mai esaurire tutte le dimensioni del fedele e rendere né la legge interna dell'amore né l'essenza della Chiesa in una perfetta forma storica pienamente adeguata. L'uomo per sua natura è sociale, ma non è pienamente socializzabile, perché non tutte dimensioni dell'uomo in quanto tale e dell'uomo come fedele potranno essere regolabili dalla legge positiva. Sia l'autorità ecclesiastica, nel momento della produzione e dell'applicazione della legge, sia il canonista, nella sua attività di studio e di spiegazione di essa, debbono essere consapevoli di tale frammentarietà delle singole leggi ecclesiastiche positive e del diritto positivo della Chiesa nel suo complesso, se vorranno che quest'ultimo svolga la sua funzione sia per il bene soprannaturale dei singoli fedeli sia per il bene comune. Così, l'autorità, nel regolamentare positivamente gli istituti ecclesiastici, e il canonista, nella sua attività scientifica, pur consci della necessità delle leggi positive, tuttavia debbono essere consapevoli della sproporzione nel rendere in formule giuridiche il mistero del fedele e della Chiesa; nello stesso tempo l'autorità e il canonista debbono essere consapevoli della differente immutabilità delle leggi positive, a seconda della loro più o meno diretta derivazione dal diritto divino.

La Teologia del Diritto Canonico, allora, è una teologia al genitivo, nel senso etimologico della parola «teologia»: discorso su Dio. Il discorso su Dio che agisce salvificamente anche attraverso tutta l'attività giuridica della Chiesa. Questo ci riporta all'antropologia teologica e all'ecclesiologia come luoghi teologici per la comprensione del diritto canonico come fenomeno umano vissuto dall'uomo redento in Cristo nella Chiesa sacramento di salvezza, perché strumento e segno dell'unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano.

2. La persona

Andando fuori dagli schemi delle presentazioni consuete, penso che l'esposizione sulla dottrina del P. Gianfranco Ghirlanda rimarrebbe impersonale, vaga, se non fosse accompagnata da qualche accenno alla persona del canonista, quella che conosciamo e che fa del diritto canonico, da lui esercitato, un qualcosa di speciale. Ovviamente non voglio estendermi troppo, per non tradire lo stile austero, proprio del P. Ghirlanda, perciò mi limiterò a mettere in risalto alcuni punti salienti che rimangono nella nostra memoria comune.

Un primo punto è la sua onestà. In primo luogo l'onestà come insegnante. Abbiamo potuto presenziare le sue esposizioni che con coraggio hanno fatto delle denunce su alcuni punti dottrinali che si dimostravano ambigui o scuri, risultato di una profonda ricerca. Abbiamo sentito le discussioni in cui lui presentava la sua posizione e che gli sono valse a volte delle risposte forti. Abbiamo visto un uomo intelligente che rifletteva sulla risposta offerta dall'altro, valutandola nei suoi punti forti e accettando ciò che considerava certo, rifiutando ciò che considerava sbagliato o non chiaro.

Onestà per servire la Santa Sede. L'immenso lavoro svolto in questi anni, attestato dalle continue «buste bianche», arrivate alla sua casella postale, che ricevevano una risposta quasi immediata, con delle affermazioni tante volte forti e chiare, con quella caratteristica tanto gesuita di fedeltà creativa.

Come direttore di tesi ci sono tante storie e tante esperienze personali. Un punto che trova concordi tutti i suoi dottorandi è la prontezza per leggere e correggere i lavori presentati. Un rapporto dettagliato e accurato veniva presentato al candidato in modo tale da accelerare il processo di approfondimento della ricerca. E, una volta finito il lavoro, sentire che la tesi apparteneva a lui, come se fosse lui a doverla difendere. Vedendo come lui non solo faceva sue le conclusioni ma anche coltivava la disposizione di imparare dai propri alunni.

Non meno importante, è la sua onestà come persona. Il P. Ghirlanda si presenta come un uomo il cui pregio maggiore è

quello di essere trasparente all'interlocutore. Questo fa sì che sebbene le sue opinioni siano state forti, e le sue critiche pesanti, ognuno sapeva che dietro non c'era altro che la volontà di aiutare, la volontà di far crescere.

Questo atteggiamento nasce del profondo amore che ha dimostrato costantemente per i suoi studenti, tenendo sempre conto delle loro persone, dei loro punti forti, dei loro punti deboli. Non era infrequente che nelle discussioni con i professori o con le autorità dell'università, o con altri, lui prendesse la parte degli studenti, dei quali sempre si fidava. Allo stesso modo, quando si rendeva conto di essere stato «tradito» nella fiducia, lo spirito di mitezza lo aiutava a punire con giustizia, dando sempre all'altro la possibilità di cambiare o semplicemente, incoraggiandolo a prendere altre strade.

Vorrei finire con un aspetto ci ha sempre toccato. Il P. Ghirlanda è un lavoratore infaticabile. Dall'estesa bibliografia presentata si può intravedere la quantità di scritti e collaborazioni. Basta pensare a tutti i dottorati che lui ha accompagnato, a tutte le richieste e pareri dalla Santa Sede, alla partecipazione a congressi, ecc. Il nucleo non è tanto il fatto di averlo fatto, ma il modo sempre puntuale, sempre accurato, sempre profondo. Un aspetto importante della sua personalità, che è alla base di questa sua energia, non viene precisamente dagli aspetti accademici. Ogni anno accompagna il Mese di Esercizi Spirituali secondo il metodo di Sant'Ignazio di Loyola. La sua fedeltà al metodo e la sua accurata esposizione ci fanno comprendere il fondamento di quanto abbiamo detto finora. In sintesi, si può dire, che si tratta di un gesuita.

DAMIÁN G. ASTIGUETA, S.J.