

UMBERTO ROSARIO DEL GIUDICE*

Teologia del diritto canonico: una disciplina appena maggiorenne?

La Teologia del diritto canonico è una nuova disciplina istituita nel 2002. A poco più di vent'anni dalla sua introduzione come insegnamento obbligatorio nel curriculum della Laurea in Diritto canonico, occorre riflettere sul suo statuto epistemologico. Il presente studio, oltre a proporre una breve ricognizione circa alcuni presupposti teoretici della Teologia del Diritto canonico e alcuni suoi concetti, intende proporre una lettura antropologico-simbolica come presupposto del diritto nella vita della Chiesa.

The Theology of Canon Law is a new discipline established of 2002. A little more than twenty years after its introduction as a compulsory course in the curriculum for the Degree in Canon Law, we need to reflect on its epistemological status. The study, in addition to proposing a brief survey of some theoretical assumptions of Theology of Canon Law and some of its concepts, intends to propose an anthropological-symbolic reading as an assumption of Canon Law in the life of the Church.

Introduzione

Il *diritto canonico* è una realtà ecclesiale che va custodita, arricchita e compresa: solo così vi potrà essere più il suo uso che il suo abuso. L'urgenza di riflettere intorno a questa "pratica" ecclesiale (che rimane ben distinta ma complementare a tutte le altre pratiche ecclesiali, e in special modo alla morale e alla liturgia) è un'evidenza pastorale che diventa anche un'esigenza ecclesiale e teologica.

Nell'anno poi in cui ricorre il quarantesimo anniversario della promulgazione del nuovo *Codex Iuris canonici* e dalla sua entrata in

* Docente di Teoria della scuola e di Legislazione per l'Insegnamento della religione cattolica presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione San Luigi, Napoli u.r.delgiudice@pftim.it.

vigore¹, è quanto mai opportuno riprendere la riflessione circa una disciplina “appena maggiorenne” dall’articolazione della quale possono irradiarsi luci e ombre su tutta l’azione della Chiesa.

Il 2 settembre 2002, infatti, fu pubblicato dal competente Dicastero un *Decreto per il riordino degli studi nelle Facoltà di Diritto canonico*², approvato dal Romano Pontefice in forma specifica («*contrariis quibuslibet non obstantibus*»)³ che ha introdotto una disciplina del tutto nuova nel percorso per la Licenza in diritto canonico (secondo ciclo di studi) e denominata *Teologia del diritto canonico* (d’ora in poi TDC).

La novità di allora non risiedeva solo nel fatto che una disciplina con un tale titolo appariva tra i corsi obbligatori per il curriculum relativo al titolo in *ius canonicum*; la vera sfida era quella di voler/dover offrire un percorso che ribadisse i cardini fondamentali della riflessione teologica circa i contenuti e le specificità del diritto canonico (e del diritto in genere). L’intenzione della “prima ora” apparve proprio questa. Il limite appariva nel fatto che l’indole, la natura, il contenuto e il metodo di questa nuova disciplina andavano configurandosi nell’orizzonte di due tendenze contrapposte: da una parte la tendenza a *teologizzare il diritto canonico* e, dall’altra, quella contigua di *giuridicizzare la teologia*⁴. Mentre

¹ Per la promulgazione: IOANNES PAULUS PP. II, *Constitutio apostolica: Sacrae Disciplina Leges*, in AAS LXXV (1983) Pars II, VII-XIV. Per il Codice si veda: *Codex Iuris Canonici, Iohannis Pauli Pape II auctoritate promulgatus*, in AAS LXXV (1983), II. Il Codice è stato promulgato il 25 gennaio 1983 ed è entrato in vigore a partire dal primo giorno di Avvento, 27 novembre, dello stesso anno.

² CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, «Decretum quo ordo studiorum in Facultatibus Iuris Canonici innovatur: *Novo Codice*», in AAS 95 (2003) IV 281-285 (poi solo *Decreto*).

³ Sul concetto canonistico di “approvazione in forma specifica” cf A. VIANA, «Approbatio in forma specifica». *El Reglamento General de la Curia Romana de 1999*», in *Ius canonicum* 40 (2000) 209-228.

⁴ Per evitare la mistificazione e la teologizzazione del diritto canonico è necessario attuare una puntuale *explicitatio terminorum*. Per utili chiarimenti cf P. GHERRI (ed.), *Categorialità e trascendentalità del Diritto. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare*, LUP, Città del Vaticano 2007. Sulla questione, e con una lettura opposta allo studio precedente, si può consultare L. MÜLLER, *Fede e Diritto. Questioni fondamentali del diritto canonico*, Eupress FTL, Lugano 2006, 75-96. Quest’ultimo studio non fuga i dubbi di una forte teologizzazione del diritto, anzi li conferma sostenendo che «il diritto canonico non va attribuito *solamente*, ma di certo *principalmente*, alla dimensione umana della Chiesa, della Chiesa come società dotata di organi gerarchici, come assemblea visibile, della Chiesa terrestre, ciò nondimeno vi è uno stretto legame tra diritto canonico e i doni celesti della Chiesa, ovvero il legame con l’assemblea spirituale, il misterioso corpo di Cristo e le opere dello Spirito Santo. L’ordinamento canonico ha la sua origine nella dimensione celeste della Chiesa, manifestandosi in norme prestabilite e immutabili nella sostanza, che la Chiesa è obbligata a rispettare e che sono definite come diritto divino» (*ib.*, 95; corsivi originali).

con la prima il rischio prevalente rimaneva (e rimane) quello di svuotare la logica giuridica nel giudizio morale, con la seconda il rischio (forse peggiore) rimaneva (e rimane) di elevare a categorie teologiche singole pratiche giuridiche più dipendenti dalla storia ecclesiale che dalla riflessione teologica. E sebbene la prima tendenza apparisse favorita, tutto rimaneva aperto.

A distanza di poco più di due decenni, e nonostante siano emerse molte riflessioni equilibrate, le tensioni non sembrano per niente risolte: lo statuto epistemologico della “nuova disciplina” non è del tutto condiviso. Così la TDC rimane un’opportunità preziosa pur soffrendo e patendo, o proprio a causa di, approcci diversi.

Sarà dunque opportuno riprendere alcune considerazioni sulla TDC per coglierne i fondamenti insieme alle sue potenzialità. A vent’anni di distanza non solo vale la pena ripercorrere il contesto in cui questa disciplina obbligatoria è nata, ma anche delineare alcuni elementi in cui continua a districarsi ed evidenziando alcuni passi ancora da compiere. A questo va aggiunta una breve proposta epistemologica.

D’altra parte, e questa è una delle convinzioni di fondo, sebbene il canonista ormai non possa fare a meno di essere iniziato alle questioni teologiche della fondazione dello *ius canonicum*, sarebbe opportuno che anche i teologi, senza più ignorare il diritto canonico, si interrogassero o si sentissero interpellati dalle esigenze della dimensione giuridica del corpo ecclesiale e della vita delle singole comunità.

In realtà, la TDC, se compresa nel suo riflettere sulle caratteristiche categoriali e non trascendentali delle pratiche ecclesiali, appare come non organica né sistematica ma come una disciplina che predilige l’approccio metodologico e che rimanda a temi peculiari che, a tratti, possono essere davvero numerosi: le questioni specifiche che possono sorgere dalla pratica ecclesiale, e quindi dalla sua forma giuridica, possono davvero richiedere una riflessione sistematica che non è richiesta alla sola Canonistica in quanto tale. Bisogna ritrovare cammini equilibrati per studiare e congiungere gli aspetti che scaturiscono dalla vita della Chiesa in quanto al tempo stesso “evento e istituzione”⁵.

Queste affermazioni son ben lungi da un equilibrato approccio al diritto canonico in quanto “pratica” di una Chiesa che cerca di riflettere su sé stessa prima e oltre il diritto. Esse sembrano il manifesto della completa teologizzazione (canonizzazione) del diritto canonico.

⁵ Cf T.J. URRESTI, *Diritto canonico e teologia*, in *Concilium* 3 (1967) VIII 28-38.

Va aggiunto che inquadrare dal punto di vista epistemologico la “nuova disciplina” dovrebbe interessare anche la teologia fondamentale che dovrebbe delineare la relazione tra teologia e canonistica⁶.

Sebbene questa impostazione sia del tutto palese, è anche vero che alcune questioni di TDC non possono essere rimandate solo ai teologi: i canonisti non possono riflettere solo sulla propria parte di competenza (la ragionevolezza e la logica giuridica) ma anche e soprattutto partendo dalla epistemologia della disciplina stessa: la base epistemologica del diritto nella Chiesa è fondamentale per comprendere lo scopo, la natura e l'indole del diritto canonico stesso e di ciascuna sua norma. In altre parole, appare quanto mai opportuno che teologi e canonisti collaborino sempre più per evidenziare gli elementi epistemologici della disciplina stessa. D'altra parte, se la disciplina richiede tanto le competenze della “teologia” quanto quelle “del diritto canonico” sarà ovvio che tanto i canonisti quanto i teologi si sentano responsabili di proporre riflessioni circa una disciplina che a ben vedere coinvolge entrambe le sfere di competenza già dalla denominazione della disciplina stessa: *teologia del diritto canonico*, appunto.

Tuttavia, e a ben vedere, la sfida rimane quella di cogliere non solo l'epistemologia della nuova disciplina ma di comprendere quali siano i concetti/presupposti con cui essa è approcciata sia dal teologo che dal canonista. In fondo, non si tratta solo di articolare un pensiero devoto sul cristianesimo che esige la pratica giuridica; non si tratta nemmeno di proporre una teologia a partire dall'ordinamento giuridico della Chiesa, e tantomeno di ribadire logiche di tecnica giuridica per risolvere le dinamiche e le aspirazioni che emergono dalla vita della Chiesa. Dall'indole stessa di questa disciplina è richiesto di mettere alla prova i concetti con cui si cerca di riflettere sia dal punto di vista teologico che canonico sulla dimensione giuridica della fede che è *preceduta dalla e si innesta sulla* dimensione giuridica dell'uomo: in altre parole, occuparsi di TDC significa anche mettere alla prova gli approcci teologici nella loro legittima pluralità ma senza dimenticare la dimensione antropologica che le precede tutte. A chi scrive il presupposto antropologico appare come unico percorso utile allo statuto della disciplina stessa: ma vanno chiarite forme e natura.

⁶ Cf P. GHERRI, *Introduzione critica alla Teologia del diritto canonico*, Giappichelli, Torino 2019, 213.

1. Costituzione di una “nuova” disciplina

Sarà utile riprendere i passaggi normativi che hanno introdotto la “nuova” disciplina, cercando di delinearne al tempo stesso il contesto storico che determinò lo spirito e le intenzioni per le quali fu introdotta.

La Costituzione Apostolica *Sapientia christiana*, nella chiara prospettiva di “superare il divario esistente tra fede e cultura” auspicata già da Paolo VI che ne stava preparando il testo, dispone⁷, il 15 aprile 1979, tutto quanto occorre agli studi accademici e alle istituzioni che la Chiesa crea allo scopo di “servire a questi studi”.

In questa Costituzione non appare la TDC poiché sono considerate materie annesse al diritto canonico per il secondo ciclo «la filosofia del diritto, il diritto pubblico ecclesiastico, le istituzioni di diritto romano, gli elementi di diritto civile, la storia del diritto canonico»⁸.

Non meno interessante è considerare il numero precedente poiché dalle discipline propedeutiche si comprende ancor meglio l’indirizzo generale del corso specialistico. Al primo numero dell’art. 56, infatti, sono elencate quelle discipline pensate come propedeutiche: «a) Le istituzioni generali del diritto canonico; b) Gli elementi di sacra teologia (specialmente di ecclesiologia e di teologia sacramentaria) e di filosofia (specialmente di etica e diritto naturale), che *per natura loro si richiedono prima dello studio del diritto canonico*; ad essi si potranno aggiungere *elementi delle scienze antropologiche* connesse con la scienza giuridica». Due evidenze: ci sarebbero elementi di teologia e di filosofia che *per loro natura* sono richieste dallo studio del diritto canonico; a questi vanno aggiunti *elementi delle scienze antropologiche* connesse alla scienza giuridica. Non è chiaro dal testo così come giace quali siano questi “elementi”. Dal contesto storico si può intuire che gli elementi della teologia fossero relativi alla struttura comunionale e gerarchica della Chiesa così come era emersa nell’assise conciliare; gli elementi filosofici sarebbero relativi alla dottrina del diritto naturale secondo le istanze tomiste e suareziane ovvero vicino alla ontologia teocentrica del primo⁹ e alla visione metafisico-moderna

⁷ Con *Sapientia christiana* è abrogata la precedente Costituzione Apostolica *Deus scientiarum Dominus*. Pro XII, *Deus scientiarum Dominus*, 24 maggio 1931, in *AAS* 23 (1931) 241-262. Cf a commento: A. BEA, «La Costituzione Apostolica “Deus scientiarum Dominus”. Origine e Spirito», in *Gregorianum* 22 (1941) IV 445-466.

⁸ *Sapientia christiana*, art. 56 n. 2 b.

⁹ Cf F. OLGIATI, *Il concetto di giuridicità in San Tommaso d’Aquino*, Vita e pensiero, Milano 1944.

del secondo¹⁰. Gli elementi “antropologici” poi sono da considerare quelli relativi alla lunga tradizione teologica e spirituale e vanno intesi come elementi di antropologia teologica connessi tanto con la spiritualità (e l’affettività) quanto con la morale. Altre “filosofie” e altre “antropologie” sarebbero escluse poiché non sufficienti a garantire tanto la presenza del diritto nella Chiesa quanto la comprensione delle sue categorie. Anzi, si arriva a sostenere che «solo la teologia del diritto canonico e non la filosofia del diritto riesce a giustificare e a rendere praticabile il fenomeno giuridico»¹¹ in generale.

Dal quadro che appare da queste poche battute si potrebbe affermare che l’impianto filosofico e teologico antimodernista di fine XIX secolo in larga sostanza ha continuato a configurarsi come punto fermo e sicuro per difendersi dalle tendenze moderniste¹². Accanto a queste indicazioni però andranno sviluppandosi (a partire dal mondo teologico tedesco e poi svizzero, da una parte, e contestualmente in seno alle università civili italiane, dall’altra¹³) tendenze diverse di mettere in relazione teologia e diritto canonico facendone risultare vari “metodi della canonistica” che daranno luogo alle cosiddette *Scuole* di diritto canonico.

Proprio in questo contesto della seconda metà del XX secolo appare la formula “teologia del diritto canonico” usata da diversi autori con confusione e ambiguità. Va ricordato che il clima di diffidenza antiggiuridica che circondava gli anni della revisione del *Codex* era accompagnato

La dottrina di Tommaso sulla *lex naturalis* è una visione sintetica di autonomia e teonomia. Per Tommaso la *lex naturalis* è il fondamento di autonomia morale che fa dell’uomo e della sua razionalità il primo principio delle azioni umane attraverso cui l’uomo deve tendere al suo fine: Dio stesso. Questa tensione verso il “bene” e il “giusto” è sempre anche tensione solidale e collettiva e ciò è conforme alla natura sociale dell’uomo stesso. Si veda anche: E. ANCONA – G. DE ANNA (edd.), *Il tomismo giuridico del XX secolo. Antologia di autori e testi*, Giappichelli, Torino 2015, 72; 305.

¹⁰ Cf L. CEDRONI, *La comunità perfetta. Il pensiero politico di Francisco Suárez*, Studium, Roma 1996.

¹¹ C.R.M. REDAELLI, *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Glossa, Milano 1991, 74.

¹² Vale qui ricordare che di quell’impianto la Gregoriana e i suoi autori sono apparsi come “roccaforte della guerra” intellettuale (*Hochburg des Kampfes*) contro il modernismo. Cf G. MARTINA, «Gregoriana», in *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1995, col. 1030.

¹³ Sulla “canonistica laica italiana” cf P. FEDELE, «Il problema dello studio e dell’insegnamento del diritto canonico e del diritto ecclesiastico in Italia», in *Archivio di Diritto Ecclesiastico* 1 (1939) 50-74.

anche dai frequenti richiami di papa Paolo VI a considerare il diritto canonico in chiave teologica: suggerimenti accolti da diversi autori e in modo diverso non senza una certa confusione.

Tra le varie tendenze l'impulso più decisivo che andrà a influenzare decisamente gli ambienti dei palazzi apostolici sarà quello di Eugenio Corecco¹⁴. Sembra che il Pontefice all'epoca abbandonò il progetto di una *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, pensata dapprima in linea con le dottrine costituzionalistiche degli ordinamenti secolari, grazie anche alle istanze teologiche ricordate e ribadite proprio dalla riflessione del pastore prima e Vescovo poi di Lugano¹⁵ per iniziativa del quale continuarono a svilupparsi studi sul tema della TDC che articolarono più decisamente le prospettive della cosiddetta *Scuola di Monaco*¹⁶, in chiave sacramentale e costituzionale¹⁷: secondo tale prospettiva bisognava infatti evitare ogni dualismo tra ordine sacramentale e ordine sociogiuridico della Chiesa ribadendo la fondazione ontologica (e, in linea con l'ontologia, anche antropologica) della struttura giuridica della Chiesa.

È soprattutto su questo impianto e queste convinzioni, sebbene non condivise da tutti, che muove i suoi primi passi la nuova disciplina. Il 2 settembre del 2002 la Congregazione per l'Educazione Cattolica promulga il *Decreto* che oltre a rinnovare l'ordine degli studi nelle Facoltà di diritto canonico aggiunge la nuova disciplina.

Nel *Decreto*, infatti, si legge che nel secondo ciclo sono ritenute discipline connesse (*disciplina connexæ*) «teologia del diritto canonico; filosofia del diritto; istituzioni del diritto romano; elementi di diritto civile; storia delle istituzioni canoniche; storia delle fonti del diritto canonico; relazioni tra la Chiesa e la società civile; prassi canonica amministrativa e giudiziale». La «nuova disciplina» appare come prima nell'elenco a valorizzare il posto preminente. Si ribadisce così la necessità di consolidare

¹⁴ Cf A. CATTANEO, «Il contributo di Eugenio Corecco alla canonistica. Una chiave di lettura», in ID., *Ius et communio. Scritti di diritto canonico*, a cura di G. Borgonovo e A. Cattaneo, Piemme, Casale Monferrato 1997, 35-43.

¹⁵ Cf E. CORECCO, «Prospettive per la “*Lex Ecclesiae Fundamentalis*” e la revisione del diritto canonico nel documento di Puebla», in *Il Diritto ecclesiastico* 91 (1980) I 3-23.

¹⁶ Sulla possibilità, sul senso e sulla problematicità della definizione di “Scuola di Monaco” cf L. MÜLLER, *Fede e diritto*, 19-22. Sebbene vi sia il rischio di una “schematizzazione” eccessiva, con tale definizione si vuole rimandare ai presupposti teologici che furono di Mösdorf e di chi ne ha sposato l'impianto riconducendo il fondamento del diritto ai presupposti di *Parola e Sacramento* (e *Comunione*).

¹⁷ Cf E. CORECCO – L. GEROSA, *Il diritto della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1995.

l'indirizzo teologico dello studio del diritto canonico che non sarà mutata neanche dalla successiva Costituzione apostolica circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche¹⁸.

2. Una disciplina da costruire: a partire dal dato antropologico

Circa lo statuto epistemologico della TDC, le impostazioni si diversificarono subito; spesso si rilevarono debitorie di precedente materiale accumulato e articolato nei corsi o moduli propedeutici alla presentazione della natura del diritto canonico all'interno della Chiesa. Molto materiale era vincolato a corsi di *Introduzione al diritto canonico* offerti al primo ciclo (come necessità didattica per articolare la conoscenza del diritto canonico che rimaneva – e rimane – in sé disciplina obbligatoria per il primo ciclo)¹⁹ oltre che alle stesse *Introduzioni* più articolate offerte al secondo ciclo.

Prima del 2002 molti approcci articolavano i percorsi in modo lineare o contiguo alla filosofia del diritto, soprattutto alle riflessioni relative alle impostazioni più costituzionaliste del diritto pubblico. La sensazione chiara era che il canonista non avrebbe però potuto fare a meno del teologo e della teologia. Precedentemente al *Decreto* qualcuno proponeva addirittura di mutare il vecchio motto *canonista sine civilista, parum*, che legava il canonista alla civilistica²⁰, con un adagio più diretto e reale: *canonista sine theologo, nihil*²¹.

In realtà, la tensione sostanziale *teologia-diritto* che poi ha portato alla convinzione che vi fosse la necessità di costituire una disciplina che dipanasse (almeno dal punto di vista cattolico) alcune questioni, va ritrovata nel dibattito sui fondamenti del diritto (canonico o ecclesiale) tra le tendenze cattoliche e le istanze protestanti che sono alla base dell'impostazione di Klaus Mörsdorf (e della citata Scuola di Monaco).

Da parte cattolica, i primi tentativi possono essere facilmente individuati non solo nei lavori di Klaus Mörsdorf ma anche di Winfried Ay-

¹⁸ Cf FRANCISCUS PP., *Constitutio Apostolica de Universitatibus et Facultatibus Ecclesiasticis: Veritatis Gaudium*, in *AAS* 110 (2018) 1-41; qui art. 61 n. 2, b.

¹⁹ Cf *Sapienza christiana*, art. 51, 1, b.

²⁰ Forse si sarebbe dovuto sottolineare anche che il penalista non sarebbe stato tale senza il passato canonistico e senza le vicende dei libri penitenziali.

²¹ Cf J.L. GUTIERREZ, «Alcune questioni sull'interpretazione della legge», in *Apollinaris* 60 (1987) 520.

mans, Antonio Rouco Varela e del citato Eugenio Corecco e che formeranno in parte la cosiddetta *Scuola di Monaco*; mentre le seconde furono articolate da autori quali Johannes Heckel, Erik Wolf, Hans Dombois e Karl Barth.

Va ricordato però che le riflessioni di Mörsdorf, da cui poi dipenderanno quelle della “Scuola di Monaco”, si muovevano soprattutto in un orizzonte apologetico contro la presa di posizione di Rudolph Sohm che opponeva al diritto delle comunità cristiane (e nella fattispecie alla Chiesa cattolica) il solo diritto dello Stato di stabilire regole anche per le comunità religiose. Le Chiese (e la Chiesa cattolica) non avrebbero dovuto avere altro che una propria struttura interna di natura carismatica. A dire il vero il pensiero sohmiano (*die Sohmsche These* o anche *der Sohmsche Gedanke*)²² proponeva un antigiusurismo che suscitò reazioni critiche sia da parte luterana che (soprattutto) da parte cattolica²³.

Su questa lontana questione si innesta tutta la riflessione della TDC del Novecento che ribadì, almeno dal punto di vista cattolico, la necessità non solo di difendere il diritto della Chiesa ad avere un suo ordinamento giuridico ma anche che la struttura giuridica (vincolante) dipendeva dalla “istituzione del suo stesso Fondatore”²⁴.

Con questi presupposti fu lo stesso Giovanni Paolo II a ribadire più volte che la relazione tra diritto canonico e teologia non solo era necessaria ma sostanziale; a più riprese il Pontefice ribadiva che era evidente che la teologia fondasse (prima e oltre) le norme: e questo non presup-

²² Cf C. TRAULSEN, *Rechtsstaatlichkeit und Kirchenordnung. Überlegungen zur Rechtsstaatsbindung von Religionsgemeinschaften unter besonderer Berücksichtigung der evangelischen Landeskirchen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 203. Un'inclinazione che ha influenzato anche molto pensiero politico a partire dalla fine del XIX secolo, cf I. NA, *Sozialreform oder Revolution. Gesellschaftspolitische Zukunftsvorstellungen im Naumann-Kreis 1890-1903/04*, Tectum-Verlag, Marburg 2003, 180-181.

²³ Per Sohm natura della Chiesa e natura del diritto sono in contraddizione: infatti, «das Wesen Kirche ist geistlich; das Wesen des Rechts ist weltlich. Das Wesen des Kirchenrechtes steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch» (R. SOHM, *Kirchenrecht. Die geistlichen Grundlagen*, I, Leipzig 1892, ristampa: Berlin 1923, 700). Sull'approccio cattolico davanti alle istanze di Sohm cf Y.M.-J. CONGAR, «Rudolf Sohm nous interpelle encore», in *Revue de science philosophique et théologique*, 57 (1973) 263-294.

²⁴ Soprattutto in questo periodo alcuni teologi hanno tentato di proporre una TDC a partire da un modello di “diritto divino” considerato anche paradigma di quello umano «fino a subirne l'influsso non solo nei contenuti ma anche nella terminologia» (A. ROUCO VARELA – E. CORECCO, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Jaca Book, Milano 1971, 52).

poneva il “diritto ad un diritto” poiché la forza stessa della Parola bastava per essere vincolante. Tant’è che «l’interpretazione autentica della Parola di Dio, operata dal Magistero della Chiesa, ha valore giuridico nella misura in cui riguarda l’ambito giuridico, senza aver bisogno di nessun ulteriore passaggio formale per diventare giuridicamente e moralmente vincolante»²⁵.

Su questo sfondo si snodarono molte riflessioni nella metà del XX secolo con prospettive lievemente divergenti. Ma quando la disciplina della TDC si è imposta portando con sé tutto il suo bagaglio, i nodi sono venuti al pettine.

Uno dei primi testi-manuale è quello di Paolo Gherrì²⁶, professore presso la Facoltà di Diritto canonico dell’Università Lateranense. A lui va riconosciuto il merito di aver analizzato il rapporto storico tra le tendenze teologiche d’oltralpe e quelle italiane e di aver tematizzato la questione “epistemologica” della novella disciplina²⁷. La sua introduzione e il suo concetto di diritto sembrano dipendere in molto dalla impostazione di Jiménez Urresti. Senza riprendere le sue fonti, qui basterà evidenziare il fatto che Gherrì chiarisce anzitutto la tensione dentro la quale nasce la disciplina della TDC che è soprattutto una disciplina con carattere più metodologico che sistematico. A lui va dato il merito di aver riportato la questione epistemologica della nuova disciplina sui binari della ricerca della teologia fondamentale: il nucleo della tematizzazione nella relazione tra teologia e diritto parte da un’analisi condotta secondo il metodo proprio della *teologia fondamentale*. E se su questo non si può non essere d’accordo con Gherrì, va ricordato che il rimando alla teologia fondamentale e alle sue competenze metodologiche non può essere lineare: esso evoca l’attenzione alla complessità in modo particolare a un metodo che sia per sé interdisciplinare lì dove non basta fare dialogare due realtà (teologia e diritto) annotando i punti di contatto: si tratta di far trovare il terreno su cui entrambe le discipline poggiano e da cui possono avere comune inizio.

La relazione tra teologia e diritto non è una semplice questione di “istituzione” né di fondamento ontologico del diritto (magari a partire

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, 29 gennaio 2005, in *AAS* 97 (2005) 166.

²⁶ Cf P. GHERRI, *Teologia del diritto canonico. Lezioni introduttive*, LUP, Città del Vaticano 2020.

²⁷ Cf A. CATTANEO – P. GHERRI, «La Canonistica a 25 anni dal CIC: impostazione, metodo e prospettive», in *Apollinaris* 81 (2008) 603-640; P. GHERRI, «Teologia del diritto canonico: note per individuare la nuova Disciplina accademica», in *Ius canonicum* 45 (2005) 693-754.

da sistemi filosofici). A chi scrive appare chiaro che i termini della questione non si giocano su una qualsiasi antropologia sistematica ma sulla capacità di riprendere i dati dell'antropologia culturale e giuridica per ricomprendere il fenomeno normativo e la dimensione giuridica anche all'interno della Chiesa.

Sotto quest'aspetto i temi sono tanti. Ma per poter illustrare al meglio e brevemente quest'approccio sarà utile qui evidenziare almeno due aspetti: cosa si intende per "persona" e quale "antropologia" va sottesa allo statuto epistemologico della TDC. Le due riflessioni aiuteranno a mettere in luce quanto la ontologizzazione della dimensione giuridica della Chiesa (e non solo) possa essere pericolosa da una parte e poco utile dall'altra.

3. Il concetto di "persona": ambiguità di una categoria giuridica

Per cogliere la complessità e l'ambiguità circa il concetto di "persona" usato in modo univoco e necessario basterà qui ricordare il tentativo di un progetto della Pontificia Università Lateranense che ha evidenziato come gli approcci diversi alla categoria di "persona" possono rendere un concetto filosofico e teologico pericolosamente vicino a una categoria giuridica. Sebbene il progetto avesse l'intenzione di proporre un dialogo interdisciplinare, ha avuto il pregio di mettere in luce insormontabili differenze di uso di un termine in discipline diverse che formano campi semantici diversi. Il progetto infatti raggiunge il suo scopo nella misura in cui vuole promuovere il dialogo in un orientamento unitario delle ricerche e degli studi all'interno della Università ma anche tra tutti gli studiosi delle facoltà teologiche della stessa Università e delle altre realtà accademiche²⁸.

Il libretto apre il dialogo proponendo in sintesi una rilettura del concetto di "persona" secondo tre ambiti disciplinari: quello *teologico*²⁹, quello *filosofico*³⁰ e, infine, quello *giuridico*³¹. Va evidenziato che il presupposto

²⁸ Cf E. DAL COVOLO, «Introduzione», in ID. (ed.), *Per un progetto di sintesi interdisciplinare. Teologia, Filosofia, Diritto*, LUP, Città del Vaticano 2017, 5.

²⁹ G. PASQUALE, «Salvezza integrale dell'umano e riserva escatologica. Il tempo prima dello spazio», in E. DAL COVOLO (ed.), *Per un progetto di sintesi*, 9-19.

³⁰ M. KRIENKE, «Superare la persona per salvare l'uomo? Riscoprire la trascendenza nel presente», in E. DAL COVOLO (ed.), *Per un progetto di sintesi*, 21-31.

³¹ F. GIAMMARRESI, «Dalla questione antropologica alla deriva antropo-giuridica», in E. DAL COVOLO (ed.), *Per un progetto di sintesi*, 33-40.

filosofico e teologico è dato da una lettura orientata al *personalismo*, quale corrente di pensiero considerata nell'ottica della proposta filosofica cristiana in genere e quale fondamento epistemologico della TDC in particolare.

Purtroppo, e questo accade di sovente, se si ipostatizzasse davvero il concetto di "persona" anche per il diritto canonico così come accade per la filosofia e la teologia (da cui dipende il concetto stesso) si dovrebbe ammettere che solo un battezzato avrebbe dignità di persona stando al dettato del can. 96³²: ciò che è evidentemente erroneo. E questo il Progetto non lo dice; ma proprio per questo, e già solo per questo, va evidenziato quanto le riflessioni fatte in un campo non possono essere indebitamente riportate in un altro contesto di significati e di senso.

Ma procediamo con la lettura della proposta del Progetto nella quale vengono sintetizzati i vari aspetti del concetto di persona e che sembra essere paradigmatico per molte altre riflessioni.

Bisogna innanzitutto rilevare, dunque, che l'impostazione programmatica offerta da alcuni autori, pur offrendo indicazioni preziose nel cogliere la "questione antropologica" che oggi interroga la *teologia*, la *filosofia* e il *diritto*³³, tematizzano sufficientemente il dato della storicità e della esperienza, tanto da predisporre il lettore (e quindi il ricercatore) a indirizzarsi verso istanze antropologiche che accompagnano anche a una possibile interpretazione intersoggettiva ed esperienziale del dato teologico e/o giuridico. Va però detto che i legami tra persona e storicità o persona ed esperienza nei vari contributi sono da ricercare attentamente perché non immediati o comunque (forse solo apparentemente) non evidenti. Tale tensione non debitamente rilevata permane nello stesso Progetto che pure si prefigge di essere "luogo di dialogo".

È proposta dunque una rilettura del concetto di "persona" secondo tre ambiti disciplinari: quello *teologico*, quello *filosofico* e, infine, quello *giuridico*³⁴. Attraverso il "concetto di persona" gli autori, e con loro i membri della Consulta dell'Ateneo, vogliono proporre un "sapere unitario" che affronti la "disumanizzazione" e "l'arroganza della autoreferenzialità"³⁵ quali segnali della moderna "questione antropologica". In questa sede

³² «*Baptismo homo Ecclesiae Christi incorporatur et in eadem constituitur persona*» (CIC, can. 96).

³³ Cf E. DAL COVOLO (ed.), *Per un progetto di sintesi*.

³⁴ Questi i tre saggi in ordine: G. PASQUALE, «Salvezza integrale dell'umano e riserva escatologica», 9-19; M. KRIENKE, «Superare la persona per salvare l'uomo?», 21-31; F. GIAMMARRESI, «Dalla questione antropologica alla deriva antropo-giuridica», 33-40.

³⁵ Cf E. DAL COVOLO, «Introduzione», in ID. (ed.), *Per un progetto di sintesi*, 6-8.

basta evidenziare alcune premesse dei contributi di Gianluigi Pasquale, Markus Krienke e Francesco Giammarresi per poi richiamare alcuni aspetti del *personalismo* più volte indicato nel *Progetto*.

Dal punto di vista teologico il saggio di Gianluigi Pasquale offre una rilettura di senso della storia e del destino umano: tale questione di “senso”, che radica la “questione antropologica”, va affrontata sia dal punto di vista teologico che filosofico. Per una riflessione teologica si usa la categoria della “storia della salvezza”³⁶, mentre per l’accesso alla questione dal punto di vista filosofico, nello stesso saggio, si rimanda ai concetti di “etica secolarizzata e tecnocentrica”³⁷ che mortificano l’esistenza umana sull’oggi e appiattiscono il suo desiderio dell’oltre nella “facile disperazione” del singolo. Una “buona soluzione” sarebbe quella di passare a un’etica globale, «la quale associ la cura dell’uomo a quella degli altri organismi viventi e dello stesso mondo naturale»³⁸, e quella di ricordare che “l’atto umano più qualificante” (e si ritorna così al quadro teologico) risulterebbe l’abbandono in Dio:

Intendo esattamente dire questo: ente di ragione ed ente con la capacità etica di relazionarsi ad altro, l’uomo dimora in una comunità dialogante che gli offrirà sempre il senso della sua storia e del suo destino. Poiché questo “atomo dia-logico” coincide, per l’uomo, con il suo essere [...] un “atomo di libertà” [...] sarà proprio questa libertà dialogica a ripristinare l’uomo nel suo essere soggetto protagonista di una storia che egli costruisce, e non dalla quale è semplicemente fatto o costituito. L’uomo, infatti, agisce sempre perché pone ineluttabilmente, ma in maniera *nuova*, la questione del *senso* di ciò che accade e proprio da questa prospettiva è anche creato a immagine di Dio. Ovvero: perché è creato a *immagine di Dio*. Sarà proprio l’uomo parlante le stesse parole rivelate da Gesù a vergare la storia (soggetto), non ad essere da essa vergato (oggetto). Questa è per il teologo contemporaneo l’unico punto “*a quo*” dal quale si può ripristinare l’intera questione antropologica³⁹.

In ultima analisi, si delinea un’antropologia cristocentrica per la quale in ogni uomo si incontrano la domanda di senso e la risposta univoca

³⁶ Cf G. PASQUALE, «Salvezza integrale», 9-11.

³⁷ Cf *ib.*, 13-15.

³⁸ *Ib.*, 16.

³⁹ *Ib.*, 17.

realizzatesi nel Cristo. In un tale assetto l'antropologia che cerca di anodare le questioni di senso attraverso le categorie di "libertà" e "storia" con la rilettura teocentrica della storia è qui evidente e può essere utile per ulteriori approfondimenti. Ciò che però per il nostro percorso va sicuramente evidenziato è l'accusa alla teologia contemporanea di essere troppo "(s)premuta sul presente"⁴⁰. Al contrario, la possibilità di evidenziare il "qui e ora" nella complessa realtà storica dell'uomo (credente) non può sicuramente abbandonare l'epistemologia della TDC in due sensi: innanzitutto perché si rischierebbe di vedere nelle norme una rigidità (metafisica?) non utile alla missione della Chiesa; dall'altra parte perché si potrebbe cadere nell'impossibilità di interpretare i fatti in senso intersoggettivo e (veramente) dialogico considerando la storia vissuta dal singolo soggetto e dalle comunità senza cristallizzarla nella norma che diverrebbe così "norma di libertà" solo perché relativa a una (*pre*)concezione teologica.

Il diritto canonico, al contrario, vive della sua "pressione sul presente". Se l'autore nulla dice sul diritto canonico e sul suo fondamento, è anche chiaro che una tale prospettiva, sebbene utile e legittima dal punto di vista del recupero della dimensione escatologica del vivere cristiano, potrebbe risultare dannosa rispetto a un'epistemologia del fatto normativo e della dimensione giuridica del singolo e della comunità.

Se la teologia deve recuperare la "riserva escatologica" per l'uomo d'oggi (sebbene vi possano essere anche altri modi e altre possibili riflessioni sull'argomento...) tale "riserva" diventa minacciosa per un diritto canonico che ha sempre bisogno di ragionare sul "qui e ora". È evidente, dunque, che la prospettiva antropologica del saggio di Pasquale è relativa solo a un'immagine di "persona" tesa verso il suo destino e non può essere il termine "*a quo*" di una TDC la quale, al contrario, deve partire dall'*hic et nunc*. Se la "storicità" nella prospettiva di Pasquale è tesa verso il "senso ultimo", la categoria della "storicità" che dovrebbe sottostare al fenomeno giuridico nell'ambito della comunità credente è quella relativa al "senso" delle azioni e delle circostanze, per interpretarle, giudicarle e guidarle o anche per carpire il senso stesso dalle azioni e dalle circostanze.

Con la medesima tensione il saggio di filosofia offre una lettura equilibrata tra "soggetto personale", "essere umano" e "trascendenza-immanenza" oltre la sola "autodeterminazione" del singolo. Markus Krienke,

⁴⁰ *Ib.*, 12.

autore del secondo saggio, accoglie le critiche al concetto di “persona” anche per i risvolti giuridici che oggi gravitano intorno alle decisioni e alle posizioni politiche che fanno del concetto di “persona” una “forma” da applicare secondo presupposti di “potere sovrano”⁴¹: una categoria che potrebbe essere avvertita come una “imposizione trascendentale”⁴². Si affaccia così la necessità di ripensare la categoria di “persona” secondo una “nuova comprensione biopolitica” del concetto stesso per la quale la persona è la

*persona vivente – non separata dalla, o impiantata nella, vita, ma coincidente con essa come sinolo inscindibile di forma e forza, di esterno e d’interno, bios e zoé. A questo unicum, a questo essere singolare e plurale, rimanda la figura, ancora insondata, della terza persona – alla non-persona inscritta nella persona, alla persona aperta a ciò che non è ancora stata*⁴³.

Delineata la critica al concetto di “persona”, l’autore giunge a riconoscere in altre due categorie la possibilità di un “post-umanesimo di senso”: le due categorie sono quelle di *alterità* e di *corporeità*. La prima consente di recuperare un pensiero razionale e critico a partire dal confronto con la realtà, la natura e la cultura; la seconda si mostra come unico luogo di possibile autocomprensione dell’umano in quanto luogo dell’esistenza della vita biologica⁴⁴ e, aggiungerei, biopolitica. A questo punto l’autore del saggio tende a condurre la riflessione dall’immanenza alla trascendenza facendo notare che, in fin dei conti, il concetto di “persona” deve servirsi di quello di “im-personalità”, nel senso che tende di per sé alla realizzazione di un desiderio di ciò che l’uomo è e deve divenire⁴⁵.

Sembra che sia proprio in questo punto che vada ben calibrato il “concetto di persona” per la riflessione che deve aiutare il cammino della TDC. Se infatti si continuasse su questo binario, anche il diritto canonico dovrebbe difendere solo “quel” concetto di “persona” che si troverebbe a essere, in un sistema (filosofico e teologico) “perfetto in sé”, il termine ultimo e inequivocabile, mostrandosi apice ipostatico di una

⁴¹ Cf M. KRIENKE, «Superare la persona», 22.

⁴² Cf *ib.*, 23.

⁴³ R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell’impersonale*, Einaudi, Torino 2007, 183-184.

⁴⁴ Cf M. KRIENKE, «Superare la persona», 27.

⁴⁵ Cf *ib.*, 29.

visione poco o per nulla incline al contesto biopolitico e intersoggettivo. Il diritto canonico sarebbe sostanzialmente il *continuum* e la *solutio* della riflessione morale⁴⁶.

Vale la pena ricordare infatti che se bisogna usare le categorie care al personalismo, esse non possono trascendere quelle storico-culturali:

l'accostamento quasi dialettico tra 'Antropologia' e 'Personalismo' – infatti – vuole proprio porre in evidenza la necessità di discernere il concreto punto di vista e la prospettiva che vengono collocati alla base del semplice utilizzo dei termini, poiché non basta un semplice riferimento terminologico alla 'persona' per attuarne una vera considerazione, né basta una visione antropologica che, per quanto cristianamente fondata, non tenga però conto di dimensioni di fatto 'costitutive' della persona stessa com'è concretamente quella 'storico-culturale'⁴⁷;

e va ricordato che sono proprio le istanze storico-culturali che rischiano spesso di essere tralasciate a favore di un "filosofia perenne" statica.

Il teologo e il canonista dovranno stare attenti alle istanze antropologiche senza dimenticare i *principia* del cristianesimo e non certo preferendo sistemi teologici o filosofici che potrebbero creare precomprensioni irrigidite anche nei confronti della rivelazione stessa.

Intercettare le istanze antropologiche significa anche essere attenti ai contesti storico-culturali che oggi richiedono tanta più attenzione quanta più palese è la loro complessità: un dato che, evidentemente, rinvia a *ulteriori approfondimenti*⁴⁸.

L'ultimo saggio di Francesco Giammarresi, pur offrendo, in continuità coi primi, una soluzione "quadro" relativa alle questioni bioetiche e

⁴⁶ Per alcuni partendo dal concetto di persona (e dai suoi risvolti religiosi) si può e si deve evidenziare una profonda continuità tra morale e politica costituendo così ciò che è *principio, fine e fondamento* dell'intero sistema democratico. Cf V. POSSENTI, *Il nuovo principio persona*, Armando Editore, Roma 2013, 289-300.

⁴⁷ P. GHERRI, «Diritto canonico, antropologia e personalismo», in Id. (ed.), *Diritto canonico, antropologia e personalismo. Atti della giornata canonistica interdisciplinare*, LUP, Città del Vaticano 2008, 12.

⁴⁸ Sembra questo il senso di alcuni richiami di papa Francesco: «oggi ci rendiamo conto che i grandi principi e i concetti fondamentali dell'antropologia sono non di rado messi in questione anche sulla base di una maggiore consapevolezza della complessità della condizione umana ed esigono un approfondimento ulteriore» (FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio della cultura*, 18 novembre 2017, in https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/november/documents/papa-francesco_20171118_plenaria-cultura.html, consultato il 12 dicembre 2022).

giuridiche nell'ottica di un discorso condotto sul filo delle categorie di "persona umana", "dignità umana", "diritti fondamentali", non chiarisce ancora, né manifesta la preoccupazione di farlo, in quale senso usare il "personalismo" per lo studio del diritto canonico, poiché le riflessioni si fermano alla relazione tra *diritto* (in genere) e *giustizia* nell'ottica dei diritti umani. In ultima analisi l'autore richiama in modo accessorio la necessità del concetto di "persona" anche per il diritto canonico⁴⁹, senza mai tematizzarlo né per il diritto canonico né come fondamento di una possibile TDC. Lo studio, riflettendo sulla relazione tra *uomo* e *norma* sul piano di una filosofia generale del diritto, rimane ai bordi della questione propriamente teologica che qui interessa.

Ma cosa dire ancora sul "personalismo"? Per inquadrare questa corrente filosofica (non teologica!) bisogna riprendere le coordinate storiche in cui sorge e ricordare le finalità generali.

Se è vero che il *personalismo contemporaneo* nasce con possibili presupposti ambivalenti ed equivoci, la riflessione che lo riconduce e lo consacra al ruolo di categoria guida, anche per il pensiero politico e morale cristiano, viene dagli scritti di Emmanuel Mounier, per il quale,

secondo l'esperienza interiore la persona ci appare [...] come una presenza volta al mondo e alle altre persone, senza limiti, confusa con loro, in una prospettiva di universalità. Le altre persone non la limitano, anzi le permettono di essere e di svilupparsi. Essa non esiste se non in quanto diretta verso gli altri, non si conosce che attraverso gli altri, si ritrova soltanto negli altri. La prima esperienza della persona è l'esperienza della seconda persona. Il *tu*, e in *lui* il *noi*, precede l'*io*, o per lo meno l'accompagna⁵⁰.

Il personalismo di Mounier non produce solo una "persona" inoggettivabile in continuo movimento, in quanto spirito libero che si esprime in creatività attiva⁵¹; la "persona" non è qualcosa di astratto, sganciato dal mondo: è realtà incarnata attraverso la propria corporeità e storicità e può delinarsi solo attraverso un'attività "pratica concreta"⁵², una intersoggettività ovvero attraverso la relazione con "la seconda persona", il *tu*.

⁴⁹ Cf F. GIAMMARRESI, «Dalla questione antropologica», 36.

⁵⁰ E. MOUNIER, *Il personalismo*, AVE, Roma 2004, 60 (ed. or. *Le Personnalisme*, Editions du Seuil, Paris 1947).

⁵¹ Cf *ib.*, 103.

⁵² Cf *ib.*, 77-86.

Tale realizzazione, è possibile perché il singolo è compreso nel suo essere nel mondo (incarnato, storicizzato...) e immerso, per la sua stessa qualità di “essere incarnato”, in una dinamica essenzialmente comunitaria: per questo la persona è, ad un tempo, *soggetto e collettività*. L'*io* si comprende in relazione al *tu*⁵³; l'*identità* nasce nel rapporto con la *differenza*. Questa dinamica nasce nell'*alterità* reciproca dell'*io* e del *tu*. Non vi è “terza persona”, ovvero “concetto (ipostatico) di persona”: vi è *intersoggettività* (o *alterità*) in cui le *persone* sono tali. Sembrano essere questi i caratteri del personalismo che non vanno perduti ma che vanno riconsiderati e ripensati anche quali presupposti del diritto canonico. Questi caratteri non sono quasi per nulla tematizzati per la riflessione circa la TDC né appaiono nel testo del *Progetto* della PUL sopra descritto.

Ma se è vero che la dinamica che tiene conto del soggetto come *persona* fa capo a “relazioni” tra identità e differenze (*io-tu*), è anche vero che questa realtà fontale è data dal punto di vista esistenziale, *fenomenico* prima che ontologico. Se si pensa all'ambito giuridico, che è “una” ma non “la” dimensione umana, allora qualsiasi ipostatizzazione del concetto giuridico di “persona” è completamente falso. Il diritto usa il termine “persona” nel proprio e col proprio “campo semantico” che non riveste, e non può rivestire, l'istanza “ontologica”. La “persona” di cui al can. 96 è un termine funzionale alle relazioni giuridiche e nulla di più. Questo la TDC (se) lo deve dire a chiare lettere.

Se il “personalismo” non basta come approccio al diritto in quanto fenomeno, allora sarà giocoforza cercare altrove il fondamento della dimensione giuridica all'interno del fatto religioso (e quindi del cristianesimo).

4. Presupposti “antropologici” per una fondazione del diritto canonico

Se le considerazioni filosofiche e teologiche non offrono un *fondamento radicale* per il diritto potrebbe essere utile accostare ad esse le istanze dell'antropologia culturale e giuridica.

Per la fede, come per tutte le dimensioni umane (e anche quella giuridica), vi è un *a priori* storico, contestuale, che è insieme il risultato di un “sistema sociale” e di un'apertura che precede le istanze trascendentali

⁵³ La persona è tale se si trascende. CfV. POSSENTI, *Il nuovo principio*, 65-115. Bisognerebbe però ben sottolineare ed argomentare che, se è vero che la persona è tale se si trascende, essa riesce a trascendersi solo nella relazione intersoggettiva del *qui e ora*.

e teleologiche dell'uomo e della singolarità della sua esperienza⁵⁴; la condizione umana non è una metafora⁵⁵: essa è un movimento tra *esperienza* e *contesto*. In questo senso si prospetta la necessità di una teologia (anche *fondamentale*) che riesca a tenere conto dell'esperienza come *a priori* simbolico. Alla necessità, dunque, di valorizzare l'orizzonte simbolico/significativo (*a posteriori*) oltre che esperienziale trascendentale (*a priori*), può rispondere un approccio *fondamentale* che sostanzia l'esperienza simbolica come esperienza prima⁵⁶.

In questo senso, un fondamento antropologico che veda nella "storicità incarnata", e quindi nella *corporeità*, lo strumento epistemologico equilibrato da porre a fondamento della teologia, dovrebbe aiutare a ricomprendere sia l'oggettività della normatività sia l'interpretazione della norma e della dimensione giuridica in genere, e quindi del diritto canonico. Da questa evidenza dovrebbe partire la TDC.

Se alcune teorie dimenticano che la prassi e l'esperienza sono un contesto significativo in cui la norma è interpretata la TDC dovrà ricordare che senza prassi non vi è contesto significativo anche e soprattutto per la dimensione giuridica nella Chiesa: è questa una delle qualità del diritto canonico mai sconfessata dalla tradizione cattolica, sebbene compromessa negli ultimi decenni da troppa ontologizzazione e teologizzazione del diritto stesso. Che l'esperienza sia poi il contesto significativo delle religioni in genere è un dato di fatto che va ribadito e ricordato anche per un giusto discernimento⁵⁷.

È una prospettiva che aiuta a comprendere ancor di più quanto l'interpretazione *storica, relazionale, intersoggettiva* della norma, sia inquadrata nella missione della Chiesa. Così la TDC può proporre prospettive utili al fine di evitare giuridizzazioni della teologia (e sue staticità) e teologizzazioni del diritto (e sue ipostaticità).

È pur vero che la "mediazione antropologica esperienziale e simbolica" non può né essere *autoreferenziale*, né *sottovalutata*. Non può essere autoreferenziale perché l'esperienza comunitaria non si limita nella semplice statica traduzione dell'esperienza giuridica della comunità; non può essere sottovalutata perché l'uomo stesso fa esperienza dei significati

⁵⁴ Cf N. CHOMSKY – M. FOUCAULT, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma 2005, 70-71.

⁵⁵ Cf A. HELLER, *Per un'antropologia della modernità*, Rosenberg & Sellier, Torino 2009, 72.

⁵⁶ Cf G. AMENGUAL, *Antropologia filosófica*, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 2016², 57.

⁵⁷ Cf D. SABBATUCCI, *La prospettiva storico-religiosa*, Seam, Formello (IS) 2000², 62.

che “lo costituiscono”⁵⁸ anche attraverso la (comune) *esperienza giuridica* entro cui “l’uomo si comprende”, entro cui la stessa “comunità sociale” pone “una visione” della realtà.

Così nasce la “razionalità” dell’ordine e dell’ordinamento, infatti:

L’uomo non nasce razionale, lo diventa accedendo a un senso condiviso con gli altri uomini. Ogni società umana è quindi a suo modo istitutrice di una ragione. La trama di ciò che chiamiamo “società” è fatta di legami verbali, che legano le persone tra loro, e quindi non è possibile, da questo punto di vista, una società animale⁵⁹.

Se la TDC non si “riannoda” alla teologia fondamentale e questa non rimanda all’esperienza antropologica che in sé comporta anche la dimensione giuridica del simbolico, allora tenderà a risolversi in prospettive *teocentriche, idealistiche o ontologiche*. Operazione forse lecita – l’importante è sapere di abbracciare “quella” prospettiva – ma rischiosa e potenzialmente confusa.

Ribadire che il diritto non è una “forma della rivelazione” ma è una “forma dell’umano” e una sua struttura attraverso la quale si stabilisce la connessione simbolica tra senso e significati aiuta a valorizzare l’azione, la prassi, il vissuto, per la lettura stessa di ciò che davvero è “necessitante” e “normativo” nell’alveo delle pratiche ecclesiali e della missione della Chiesa. Non si tratta di cedere a un certo “relativismo delle esperienze”, ma di cogliere il dato della normatività all’interno della Chiesa (e della fede) come struttura dell’umano prima e oltre ogni dogmatizzazione dei contenuti del diritto. Porre il diritto come “diritto di Dio” non solo è pericoloso ma farebbe di Dio un “semplice legislatore”: ciò che né la Chiesa, né la teologia, tantomeno il diritto possono permettere. Identificare il “diritto” come “immediata evidenza rivelata” è altroché pericoloso, per tutte le pratiche ecclesiali⁶⁰. Le tendenze che predicano (ad ogni titolo) l’immediatezza tra *diritto* e *rivelazione* finiscono per fare della rivelazione un insieme di norme e delineano una comprensione del diritto che con-

⁵⁸ A. SUPLOT, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Éditions du Seuil, Paris 2009, 7.

⁵⁹ *Ib.*, 9.

⁶⁰ Le varie tendenze più ontologizzanti e alienanti appaiono in vari autori, soprattutto in riferimento al cosiddetto “diritto liturgico”: cf R. ROMEO, «Il “diritto” di Dio nelle liturgie cristiane», in *Rivista liturgica* 108 (2021) 4 135-152; D. NIGRO, *I diritti di Dio. La liturgia dopo il Vaticano II*, SugarCo, Milano 2012.

tinuerebbe a confinare la TDC nell'alveo delle sistematizzazioni idealiste, statiche, moralistiche, configurando una disciplina che avrebbe ben poco di una certa maturità e utilità.

La natura del diritto rimane quella di essere espressione della dimensione giuridica umana e, quindi, mediazione simbolica e, in questo senso, luogo privilegiato della prassi ecclesiale ma mai luogo unico e fondante le sue manifestazioni. In questa prospettiva, la TDC può ancora dare e affermare molto, tanto in autocomprensione disciplinare quanto in autodeterminazione della Chiesa e delle sue pratiche. Una prospettiva che l'aiuta e l'aiuterà ad emanciparsi da epistemologie apparenti perché ideologiche e mitologiche, e a diventare, si spera, sempre più "maggiorenne".