
Teologia e canonistica. Ipotesi per superare la divaricazione

*Theology and the Study of Canon Law.
Notes Towards Overcoming Division*

RECIBIDO: 23 DE OCTUBRE DE 2020 / ACEPTADO: 28 DE OCTUBRE DE 2020

Giacomo CANOBBIO

Professore Ordinario di Teologia Sistemática
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Milano
orcid 0000-0002-3140-3932
giacomocanobbio@alice.it

Riassunto: Il saggio si propone di suggerire in che modo possa essere superata la divaricazione tra teologia e canonistica. Si procede in due momenti: nel primo si mostra come le due discipline hanno il medesimo oggetto, la vita della Chiesa come fenomeno da interpretare; nel secondo si indica come le due discipline possano connettersi: la teologia dovrebbe illustrare la *ratio del darsi* del fenomeno della Chiesa, la canonistica la *ratio delle norme* che permettono alla Chiesa di realizzare la sua missione in un tempo particolare.

Parole chiavi: Canonistica, Ecclesiologia, Istituzione, Sinodalità.

Abstract: The essay aims to suggest how the split between theology and the study of canon law may be overcome. The approach is twofold: first, the two disciplines are shown to have the same object, the life of the Church as a phenomenon to be interpreted; and second, the link between the two disciplines is elucidated: theology sheds light on the Church's *raison d'être*, and the study of canon law gives an account of the rules that enable the Church to carry out her mission in a particular time-period.

Keywords: Canon Law, Ecclesiology, Institution, Synodality.

SOMMARIO: 1. Al principio non le discipline, bensì la vita. 2. Teologia e canonistica oltre la contrapposizione. 3. Conclusione.

La più volte dichiarata necessità di superare la separazione tra teologia e canonistica appare come sintomo di un disagio, le cui radici possono essere individuate nella dimenticanza del principio: prima esiste la realtà – l’oggetto – poi il sapere. Pur consapevoli che la realtà non si dà a un occhio “neutro”, in questo breve contributo si vorrebbe proporre un’ipotesi di collegamento tra teologia e canonistica procedendo in due momenti: 1. Una riflessione di carattere metodologico; 2. Una proposta germinale per superare la divaricazione tra le due discipline. L’ipotesi che si intende proporre è che teologia e canonistica sono due forme di sapere che hanno come oggetto il fenomeno Chiesa e quindi colgono di esso aspetti diversi ma imprescindibili e complementari; sicché non solo non si possono ignorare, ma si integrano e insieme contribuiscono a indicare strade per l’attuazione della missione della Chiesa.

Va premesso che quando si parla sia di teologia sia di canonistica non si dimentica la rispettiva pluralità di procedimenti, di metodi, di esiti. Sicché si dovrebbe parlare di teologie e di scienze canonistiche, in senso sia diacronico sia sincronico. In altri termini, non è mai esistita la teologia e/o la canonistica: la storia e l’attualità attestano che i due termini vanno sempre intesi al plurale. Se si userà il singolare, sarà per mantenersi a un livello formale.

1. AL PRINCIPIO NON LE DISCIPLINE, BENSÌ LA VITA

Quando si vuole stabilire un confronto tra discipline diverse appare imprescindibile verificare se le stesse abbiano come oggetto realtà diverse o aspetti diversi della medesima realtà. Nell’ambito delle cosiddette scienze sacre l’oggetto è sempre è lo svolgersi del “mistero” nella storia. Da quando nella ricerca teologica del Novecento è entrata in forma massiva la categoria “storia della salvezza”¹, ci si è abituati a con-

¹ Cfr. G. PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, EDB, Bologna 2001.

siderare anche la Trinità a partire dalla storia: l'assioma che Karl Rahner ha contribuito a divulgare «la Trinità economica è la Trinità immanente»², è diventato il principio fondamentale della quasi totalità dei trattati teologici sulla Trinità, che prendono avvio dalla manifestazione storica di Dio. Se questo avvio vale per la riflessione trinitaria, a maggior ragione vale per le altre specializzazioni teologico-sistematiche, in particolare per la cristologia (si parla a questo riguardo di “cristologia dal basso”), per l'antropologia teologica (che parte dall'osservazione del fenomeno umano, chiamando in aiuto anche le cosiddette scienze umane), per l'ecclesiologia (che, almeno in alcuni orientamenti, pone in primo piano l'ecclesiogenesi³). Si tratta di un orientamento che fa tesoro della riscoperta della storia e di conseguenza della concezione di rivelazione come autocomunicazione di Dio nella storia. Ciò comporta che tutte le discipline teologiche facciano riferimento a dati fenomenici da interpretare in riferimento a Dio quale si è manifestato nella storia⁴.

Pur supponendo che la teologia e la canonistica hanno relazione con molti, benché non con tutti, aspetti della manifestazione di Dio, qui ci si attiene privilegiatamente al fenomeno Chiesa⁵. Un dato appare indiscutibile leggendo il Nuovo Testamento: un gruppo di persone di provenienza sia giudaica sia pagana, trovandosi insieme, si è data un nome, già presente nella lingua del tempo, capace di indicare la radice

² Cfr. K. RAHNER, *La Trinità*, Queriniana, Brescia 1998. Il saggio era stato pubblicato per la prima volta nel vol. III di *Mysterium salutis*, Queriniana, Brescia 1969, 401-507. Rahner confessava di non essere l'inventore dell'assioma, anche se in genere lo attribuiscono a lui, ma di averlo trovato, pur non conoscendo quando e da chi sia stato formulato per la prima volta: cfr. K. RAHNER, *Unità e Trinità nel dialogo con l'Islam*, in IDEM, *Dio e rivelazione*, Edizioni Paoline, Roma 1981, 167.

³ Cfr. in Italia la proposta di S. DIANICH, che già negli anni Settanta del secolo scorso, nel suo *La Chiesa mistero di comunione*, Marietti, Torino 1977 proponeva questa metodologia; cfr. la ripresa della stessa in S. DIANICH – S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002; per l'America Latina, L. BOFF, *Ecclesiogenesi. Le comunità di base reinventano la Chiesa*, Borla, Roma 1978.

⁴ Non si può dimenticare che già Tommaso d'Aquino intendeva oggetto della “sacra dottrina” tutte le cose che riguardano le creature e i comportamenti degli uomini in quanto sono ordinate a Dio: cfr. *Stb* I, q. 1, a. 7 ad 2um.

⁵ Ovvio che in ecclesiologia non si può prescindere dalla teologia trinitaria, dalla cristologia, dall'antropologia teologica, ma neppure dalla teologia spirituale e dalla morale.

e il senso del loro ritrovarsi: *ekklesia*. Con questo volevano dire di sentirsi convocati da un messaggio, il Vangelo, il cui contenuto era l'azione salvifica di Dio in Gesù di Nazareth. Sicché il soggetto che li aveva convocati era in ultima analisi Dio stesso, che si era servito di annunciatori, sul modello degli annunciatori che convocavano le assemblee. Il luogo nel quale maturava la coscienza di essere convocati era l'assemblea liturgica, nella quale fenomenicamente si trovavano insieme persone anche di diversa provenienza, oltre che di diversa estrazione sociale. Il fatto di trovarsi insieme era percepito come esito della forza unificante della croce di Cristo e segno che ormai si stava attuando la disposizione di Dio di ridare unità a tutte le cose (cfr. Ef 1,10). Il processo di comprensione prendeva avvio da una domanda: «Come è possibile che possiamo trovarci insieme ad ascoltare un annuncio e a spezzare il pane?». La risposta, utilizzando il *croyable disponible* fornito dalla Scrittura, diventava: «Qui si sta realizzando il mistero», cioè l'intento di Dio di riportare l'umanità all'armonia originaria, che comporta il superamento delle divisioni tra popoli, razze, nazioni, stati sociali (cfr. Gal 3,28).

Se volessimo utilizzare termini diventati abituali nella riflessione teologica, potremmo dire: l'ecclesiologia diventava interpretazione di un fenomeno sociale originale agli occhi sia di chi lo viveva sia di chi lo vedeva. Con una differenza: chi lo viveva era in grado di coglierne l'origine, chi lo vedeva coglieva soltanto l'enigma e la possibile minaccia che esso comportava.

Tenuto conto di questo processo, non meraviglia che il Vaticano II nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa, *Lumen Gentium*, incominci a descrivere la Chiesa come mistero, cioè come manifestazione storica dell'azione salvifica di Dio in Cristo e nello Spirito. Va però notato che, seguendo il metodo genetico, il Concilio vuol dare ragione di quanto poi propone nel capitolo secondo della medesima Costituzione: il popolo di Dio. Sicché si potrebbero leggere i primi due capitoli di *Lumen Gentium* a ritroso: nella storia si riscontra un fenomeno che si interpreta come popolo *di* Dio perché trae la sua origine dall'automanifestazione di Lui in Cristo-Figlio e nello Spirito. Per questo è un popolo non *tra* i popoli, ma *dai* popoli, e quindi ha una dimensione cattolica in senso diacronico e sincronico. Il suo compito è quello di far conoscere a tutta l'umanità l'intento di Dio: ha una natura missionaria (cfr. *Ad Gen-*

tes, n. 2) ed è aperto a tutte le culture, dalle quali accoglie le ricchezze che Dio vi ha posto (cfr. *Lumen Gentium*, n. 13), realizzando così *in progress* la sua nativa cattolicità. In questo senso non è un popolo separato dagli altri, ma è in essi radicato e con essi condivide la medesima sorte terrena (cfr. *Gaudium et spes*, n. 40). I tratti qui evocati, delineano la complessità del fenomeno Chiesa.

Nella descrizione proposta si delinea, nello stesso tempo, l'identità più profonda di un fenomeno visibile a tutti e il senso dello stesso. Nella comprensione del fenomeno diventano necessari criteri di carattere teologico, che rimandano cioè all'azione di Dio. Per questo, come è in genere sottolineato, della Chiesa si può dare una descrizione e non una definizione. Questa infatti rischierebbe di delimitare entro parametri concettuali una realtà che appartiene all'ordine della trascendenza, al quale ci si può accostare solo mediante immagini, come si mostra esemplarmente nei nn. 6-7 della *Lumen Gentium*, nei quali si fa uso di metafore bibliche per descrivere la Chiesa.

Prestando attenzione al modo di procedere di *Lumen Gentium*, si potrebbe dire che nel capitolo primo si risponde alla domanda: «Come può darsi il fenomeno storico che si è denominato Chiesa ed ha la figura di un popolo?». Una volta trovata la risposta, si deve procedere oltre e capire quali siano non solo le caratteristiche di questo popolo, bensì pure quali dinamiche presiedono alla sua vita. Trattandosi di un popolo, pur con caratteristiche singolari, in esso non possono mancare “regole”, necessarie sia per stabilire chi vi appartenga sia per garantire la continuità: l'identità originaria e originale non può essere lasciata nell'indistinto. Per questo non può mancare nella comprensione della Chiesa lo sguardo della canonistica, il cui compito sembra essere duplice: 1. Giustificare le ragioni delle “regole” per l'appartenenza; 2. Mostrare la funzione delle “regole” per garantire la continuità del fenomeno storico Chiesa nella sua identità. Infatti non basta il rimando “teologico” all'evento Gesù Cristo e allo Spirito, perché tale rimando non dice ancora a quali condizioni Gesù Cristo e lo Spirito siano riconoscibili come attanti nell'oggi variegato – come sempre – dal punto di vista sociale.

A questo riguardo appare sintomatico che il Vaticano II abbia avvertito la necessità di due Costituzioni sulla Chiesa, una *dogmatica* e una *pastorale*, che peraltro sono da leggere insieme sullo sfondo della *Dei Verbum* e della *Sacrosanctum Concilium*. Dal *corpus* dottrinale del Vatica-

no II relativo alla Chiesa si può ricavare che non ci si può limitare a capire come possa darsi il mistero nella storia di oggi, ma si debba anche capire a quali condizioni quel mistero non si dissolva nell'indistinto o venga inghiottito nella storia dei popoli. Ovvio che non sono le regole che fanno essere la Chiesa. Tuttavia senza di esse e senza la spiegazione della loro origine e della loro funzione non si riuscirebbe a capire il fenomeno Chiesa. In tal senso, la canonistica va considerata disciplina teologica al pari delle altre discipline teologiche.

Si deve riconoscere che la varietà delle discipline teologiche è frutto di una stagione culturale che privilegia l'analisi; ma questo non può far dimenticare che tutte hanno il medesimo oggetto, considerato secondo aspetti diversi, e quindi anche con metodologie diverse. Non tenerlo presente sarebbe come considerare anatomia, fisiologia, neurologia, biologia come scienze separate, mentre studiano la complessa costituzione della persona umana.

Le ragioni della divaricazione o dell'indifferenza reciproca tra teologia e canonistica sono state ampiamente descritte⁶; in forma sintetica si può dire che all'origine sta sia una comprensione della teologia sia una comprensione della canonistica: la prima pensata anzitutto come teorica speculazione sul mistero, la seconda come spiegazione e difesa delle norme contenute nel Codice di diritto canonico.

Quanto alla teologia, come sopra si ricordava, va detto che essa ha che fare con dati storici: il cristianesimo, sulla scorta della sua matrice che è l'ebraismo, non è una gnosi, bensì un'esperienza vitale, storica, che ha alla sua origine la vicenda storica di Gesù di Nazareth. A questo riguardo va ribadito che tutte le affermazioni cristologiche, anche quelle relative alla preesistenza del *Logos*, sono relative a Gesù di Nazareth⁷. La tentazione gnostica che riaffiora anche in molte ri-

⁶ Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, Marcianum Press, Venezia 2015, 11-55; 255-357; i contenuti sono ripresi con bibliografia più recente in IDEM, *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologia e riforme della Chiesa*, EDB, Bologna 2019, 109-142; cfr. anche P. GHERRI, *Introduzione critica alla teologia del diritto canonico*, Giappichelli, Torino 2019, 125-159.

⁷ Cfr. F. MUSSNER, *Origini e sviluppo della cristologia neotestamentaria del Figlio. Tentativo di una ricostruzione*, in L. SCHEFFCZYK (a cura), *Problemi fondamentali della cristologia oggi*, Morcelliana, Brescia 1983, 67-112. Il saggio aiuta a capire come gradualmente osservando il fenomeno Gesù si sia formata la confessione di fede in lui come Figlio di Dio.

flessioni teologiche contemporanee va attentamente tenuta sotto controllo. In tal senso, si può ricordare che compito della teologia non è riflettere sulle nozioni, bensì sul rapporto tra queste e il fenomeno, che si deve giustificare e quindi criticare sulla base dell'intenzionalità originaria, indiscutibilmente conosciuta attraverso la Scrittura, la quale fa uso di nozioni ma per dire un evento. Sicché, stando nell'ambito che ci interessa più da vicino, l'ecclesiologia non può essere costruita a partire da metafore, bensì dal fenomeno che queste vogliono illustrare.

Quanto alla canonistica, ridurla a commento del Codice vorrebbe dire trasformarla in ideologia: si dimenticherebbe infatti che il Codice riflette non un'essenza della Chiesa (posto che questa sia individuabile), bensì il volto della Chiesa in un tempo della sua storia. Non a caso dopo il Vaticano II – in verità raccogliendo istanze a esso precedenti – si è avvertita la necessità di un nuovo Codice, che peraltro negli ultimi tempi riceve numerose revisioni; si è avvertita altresì la necessità di un Codice delle Chiese orientali, riconoscendo in tal modo che la figura “latina” della Chiesa non è l'unica possibile, come il Vaticano II, in fedeltà alla storia, aveva riconosciuto soprattutto nel Decreto *Orientalium ecclesiarum* e, in prospettiva ecumenica, nel Decreto *Unitatis redintegratio*.

Osservando la storia, si impara che l'esigenza di avere un libro con le norme nasce dal complessificarsi della vita ecclesiale, ma il libro è “effimero”; va cioè verificato sulla base dei processi vitali che la Chiesa vive. Del resto, quanto detto si trova rispecchiato nella riformulazione delle norme, la quale dice la storicità della vita ecclesiale. In questo senso anche la canonistica, non solo la teologia, ha una funzione “profetica”, che può essere svolta solamente se non si interpreta come pura esegesi del Codice vigente. La nascita – in verità si dovrebbe parlare di una ripresa – del “diritto missionario” lascia chiaramente intendere che è la vita della Chiesa a dare origine al Codice, non viceversa⁸. Ovvio che immaginare un diritto missionario comporta una visione di Chiesa più rispettosa della storia – non è mai esistita un'unica figura di Chiesa e ap-

⁸ Cfr. V. MOSCA, *Se e in che senso un diritto missionario serva alla riforma della Chiesa*, in L. SABBARESE (a cura), *Riforme nella Chiesa, riforma della Chiesa*, Urbaniana University Press, Roma 2019, 273-333.

pare schematizzazione storiografica fare riferimento sia alla Chiesa del Nuovo Testamento⁹ sia alla Chiesa latina o alla Chiesa orientale: le figure di Chiesa sono sempre state molteplici – e maggiormente aperta a pensare la Chiesa come comunione di Chiese¹⁰.

2. TEOLOGIA E CANONISTICA OLTRE LA CONTRAPPOSIZIONE

Da questi cenni appare chiaro che teologia (più precisamente, ecclesiologia) e canonistica non possono essere intese in contrapposizione, come se la considerazione teologica della Chiesa riguardasse soltanto l'azione di Dio che origina in forma permanente il suo Popolo mediante lo Spirito di Cristo e la canonistica riguardasse soltanto l'azione tutta umana di regolare la vita del popolo di Dio. Il rischio di una visione ecclesiologica “nestoriana” è latente sotto questa ipotetica visione. Più lontanamente, il rischio di pensare la Chiesa secondo due piani, quello soprannaturale riservato alla teologia e quello naturale alla canonistica, si intravede sullo sfondo dei dibattiti circa la teologia del diritto canonico, la nuova disciplina introdotta nel *cursus studiorum* degli studiosi di diritto canonico¹¹. Senza entrare nel dibattito, che vede contrapposte alcune scuole¹², pare si possa osservare che permane – inevitabilmente – il portato di una tradizione che considerava teologia e canonistica discipline diverse perché aventi oggetti diversi, anziché aspetti diversi del medesimo oggetto, la vita e la missione della

⁹ A questo riguardo si veda il documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Unità e diversità nella Chiesa* (15 aprile 1988), in *Enchiridion Biblicum*, EDB, Bologna 1993, nn. 1093-1192. Tra i contributi dei membri della Pontificia Commissione merita attenzione quello sintetico di G. SEGALLA, *L'unità della Chiesa e la varietà dei suoi modelli nel Nuovo Testamento*, in COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Unité et diversité dans l'Église*. Texte officiel de la Commission Biblique Pontificale et travaux personnels des membres, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989, 297-311.

¹⁰ Il dibattito a questo riguardo è stato notevolmente vivace soprattutto dopo la Dichiarazione *Communio innotio* della Congregazione per la dottrina della fede (28 maggio 1992): cfr. *Enchirion Vaticanum* 13, EDB, Bologna 1995, nn. 1774-1807, con la quale si voleva precisare in quale senso si debba intendere la categoria comunione quando è applicata alla Chiesa. Sullo sfondo stava il modo di pensare il rapporto tra Chiesa universale e Chiese locali (particolari) e tra Primato ed episcopato.

¹¹ Cfr. P. GHERRI, *Introduzione critica alla teologia del diritto canonico*, 162-233.

¹² Cfr. *ibid.*, 46-124.

Chiesa. Se si presta attenzione a questa, appare evidente che non è mai esistita una Chiesa senza norme giuridiche, non necessariamente fissate in un codice, finalizzate cioè a regolare i rapporti tra i fedeli, tra questi e il mondo circostante, a indicare a quali condizioni si poteva restare membri di una comunità cristiana. Chi legge senza pregiudizi ideologici il Nuovo Testamento non può non avvedersi che vi si trovano linguaggio giuridico e pratiche giuridiche: si pensi, per esempio, all'espressione "legare e sciogliere" (Mt 16,19; 18,18), alle disposizioni che Paolo dà alla comunità di Corinto di escludere l'incestuoso (1 Cor 5,3-5), di non rivolgersi ai tribunali pagani quando devono risolvere conflitti (1 Cor 6,1-10)¹³. Se Rudolf Sohm agli inizi del secolo scorso aveva potuto affermare che tra Chiesa e diritto c'è contrapposizione, era semplicemente per rimarcare l'originalità trascendente della Chiesa rispetto a ogni altro gruppo sociale. Sullo sfondo della sua indagine continuava a essere operante il principio metodologico secondo il quale se una realtà viene da Dio non può essere contaminata da forme umane.

L'ombra lunga di Sohm si è riproposta nel periodo postconciliare anche nella riflessione cattolica, soprattutto quando si è voluto rimarcare la svolta provocata dal Vaticano II in ecclesiologia: "non diritto, ma comunione" era lo slogan che nella divulgazione risuonava frequentemente. Si è ormai concordi nel ritenere scarsa la pertinenza di tale contrapposizione¹⁴. Teologi e canonisti, giustamente, si cercano e riconoscono di avere bisogno gli uni degli altri per capire e prefigurare la vita della Chiesa¹⁵. Se si prende avvio non dalle nozioni, bensì dal

¹³ Sugli aspetti giuridici riscontrabili nella Bibbia e come ci si debba accostare a essi, cfr. P. GHERRI, *Teologia del diritto canonico. Lezioni introduttive*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2020, 11-35; cfr. P. ERDÖ, anche *Il valore teologico del diritto canonico: una questione storica*, in J. MIÑAMBRES (a cura), *Diritto canonico e culture giuridiche nel centenario del Codex Iuris canonici del 1917*, EDUSC, Roma 2019, 181-195, che richiama gli aspetti "istituzionali" della Chiesa come attestati dal Nuovo Testamento.

¹⁴ Cfr. G. CANOBBIO, *Ecclesiologia e diritto*, Quaderni di diritto e politica ecclesiastica 25 (2017) 35-50.

¹⁵ In Italia si deve riconoscere a Severino Dianich di avere da tempo mostrato l'esigenza di un incontro tra teologia e canonistica: si veda la raccolta di saggi *Diritto e teologia. Ecclesiologia e canonistica per una riforma della Chiesa*, EDB, Bologna 2015, che pubblica, leggermente rivisti, saggi già apparsi tra gli anni Novanta del secolo scorso.

fenomeno Chiesa, appare evidente che in esso esistono di fatto norme che hanno lo scopo di salvaguardare i diritti e i doveri di tutti i fedeli, ma più radicalmente le condizioni storiche del permanere della Chiesa stessa. Sicché teologia e canonistica riconoscono di avere il compito non di verificare se la vita corrisponda alle nozioni (metafore) con le quali si descrive la Chiesa, bensì se la medesima vita corrisponda all'intenzionalità originaria che ha costituito la Chiesa e se di fatto questa intenzionalità sia garantita. Se si vuole utilizzare la categoria "comunione" per dire la novità apparsa nella storia grazie all'autocomunicazione di Dio, si dovrà anche verificare a quali condizioni questa novità possa essere garantita nel tempo, fatta salva, ovviamente, l'azione dello Spirito, peraltro da discernere. Di conseguenza, non si potrà opporre comunione e diritto. Si dovrà piuttosto pensare il diritto a servizio della

so e il 2015. Va poi segnalato che da alcuni anni in Italia è in atto un'esperienza che sembra non possa essere sottovalutata. A metà degli anni Novanta del secolo scorso alcune Associazioni teologiche italiane hanno incominciato a incontrarsi per verificare la possibilità di studiare insieme alcuni aspetti del mistero cristiano e quindi della vita ecclesiale. Nacque così il CATI (Coordinamento delle Associazioni Teologiche Italiane). Al momento attuale sono nove le Associazioni che stanno lavorando su un progetto comune (ABI: Associazione Biblica Italiana; AICa: Associazione Italiana Catecheti; AMI: Associazione Mariologica Italiana; APL: Associazione Professori di Liturgia; ATI: Associazione Teologica Italiana; ATISM: Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale; CTI: Coordinamento delle Teologhe Italiane; GIDDC: Gruppo Italiano Docenti Diritto Canonico; SIRT: Società Italiana per la Ricerca Teologica). Il principio con il quale si lavora è: «Non ci troviamo insieme per cercare; ma ci troviamo per cercare insieme». Obiettivo è riflettere insieme su un tema che i Presidenti e i delegati, su suggerimento del Coordinatore, scelgono. Negli ultimi anni si è riflettuto su «Economia e tecnica sfidano la teologia»; «Il desiderio»; attualmente si sta lavorando sulla riforma della Chiesa e ci si è divisi in tre gruppi ciascuno composto da rappresentanti di tre Associazioni, secondo tre aspetti: povertà, dialogo, potere. Il metodo di lavoro è il seguente: si delinea il tema; si tiene un seminario con esperti "esterni" al mondo teologico; si rimanda un foglio di lavoro alle Associazioni, queste preparano un contributo da presentare a seminari con presidenti e delegati; infine si tiene un seminario conclusivo con circa 50 partecipanti, durante il quale si ascolta il lavoro compiuto dalle Associazioni, un esperto ne dà una valutazione, infine si cerca in gruppo di elaborare alcune tesi da portare in assemblea, la quale seleziona le tesi condivise da rendere note come frutto del lavoro comune. I canonisti, come tutti gli altri (teologi sistematici, pastoralisti, moralisti, liturgisti), sono così costretti a uscire dal proprio ambito per ricercare insieme portando il proprio contributo alla riflessione comune. Un modo di attuare l'interdisciplinarietà.

comunione, la cui configurazione non è però stabilita dal diritto; piuttosto, questo si lascia “normare” dalla comunione, il cui contenuto è delineato, per quanto attiene alla sua origine, dalla teologia, e, per quanto attiene alle condizioni storiche di possibilità, dalla canonistica. I confini tra le due forme di sapere e di prefigurare la vita della Chiesa diventano pertanto labili. Per fare un esempio: come si può stabilire che si dà un sacramento inteso come azione salvifica di Cristo? Indiscutibile che è il sacramento che origina la Chiesa, non le condizioni di possibilità dello stesso; ma se queste non sono rispettate, il sacramento non avviene e quindi l’azione salvifica di Cristo non si attua. Con ciò non si vuole costringere l’azione salvifica di Cristo nelle strettoie delle norme, ma verificare dove e come l’azione di Cristo si attui. Questa verifica è di carattere giuridico o teologico? Ovvio che l’alternativa non ha fondamento: la verifica può essere fatta solo mediante teologia e canonistica. Certamente vale il principio elaborato dai teologi medievali *Deus gratiam suam sacramentis non alligavit*, ma quando si vuole essere sicuri che l’azione salvifica di Dio si attua in forma sacramentale si devono verificare le condizioni.

Quanto detto per i sacramenti si potrebbe dire anche più in generale per l’esserci della Chiesa. Affinché questa si realizzi, basta che due o tre si riuniscano nel nome di Gesù Cristo (cfr. Mt 18,20)? Se così fosse, perché fin dagli inizi quei “due o tre” hanno potuto riunirsi non in nome qualsiasi, bensì nel nome di Gesù Cristo? Non è forse perché a essi era giunto il Vangelo e non in una forma qualsiasi, bensì nella forma originaria? Paolo nella Lettera ai Galati richiama la necessità di attenersi al Vangelo da lui annunziato (cfr. Gal 1,6-9), e nelle Lettere pastorali si insiste sulla necessità di mantenersi fedeli alla *paradosis*. Questa fedeltà come si verifica? Non è un caso che la Chiesa si sia data un canone della Scrittura come strumento per garantire la fedeltà alla rivelazione storica. La fissazione del canone è stata atto teologico o giuridico? Non è difficile rispondere che fu l’uno e l’altro.

Si comprende nella stessa linea la preoccupazione dei concili di precisare in canoni i contenuti della fede, non condividendo i quali ci si doveva ritenere “anatemizzati”. Non si può dimenticare che i concili non hanno emanato solo norme disciplinari, ma pure dottrinali, pur con diversi gradi di normatività. E con quale autorità, se non quella che ve-

niva dal riconoscimento che il concilio è la somma istanza decisionale nella e per la Chiesa? E come si stabiliva che un concilio era legittimo? Leggendo i Decreti del concilio di Costanza (1414-1418) colpisce trovare ripetuta la formula *Sacrosancta generalis Constantiensis synodus in Spiritu sancto legitime congregata*, oppure *Sacrosancta generalis Constantiensis synodus, ecclesiam catholicam repraesentans*. Chi stabilisce che il concilio è riunito legittimamente o che effettivamente rappresenta la Chiesa cattolica?¹⁶ Quali sono le condizioni in forza delle quali c'è legittimità e rappresentanza?

Per venire all'attualità: si parla molto in questi ultimi anni di sinodalità. Se si va al di là degli slogan e delle giustificazioni teologiche che ne trovano le ragioni – a volte con enfasi retorica – nella comunione trinitaria e nell'eucaristia, quando si può dire che si sta celebrando un sinodo? Che valore hanno le sue disposizioni? Come si arriva a queste? Indiscutibile che si stabiliscano norme a questo riguardo, tenendo conto delle circostanze e delle forme dei sinodi, i quali oggi non possono essere pensati sul modello dei sinodi della Chiesa antica¹⁷, che pure avevano regole¹⁸. Peraltro se, per quanto attiene alle assemblee del Sinodo dei vescovi, si presta attenzione alle variazioni intervenute da quando Paolo VI nel settembre 1965 lo istituì a oggi, ci si accorge che non solo sono cambiate le norme, ma pure il modo di pensare il Sinodo¹⁹. Le variazioni dipendono da riflessioni ecclesologiche e canoniche insieme²⁰.

¹⁶ Il tema della rappresentanza è determinante nella comprensione dell'autorità di un concilio. Ma cosa vuol dire? Cfr. G. RUGGIERI, *Communio e repraesentatio*, in A. LONGHITANO (ed.), *Repraesentatio. Sinodalità ecclesiale e integrazione politica*, Giunti-Studio Teologico San Paolo, Firenze-Catania 2007, 209-222; ripreso con alcune variazioni in IDEM, *Chiesa sinodale*, Laterza, Roma-Bari 2017, 71-91; G. CANOBBIO, *Tutti corresponsabili nella Chiesa*, in G. CANOBBIO – F. DALLA VECCHIA – R. MAIOLINI (edd.), *La responsabilità*, Morcelliana, Brescia 2017, 211-238.

¹⁷ Cfr. G. RUGGIERI, *I sinodi tra storia e teologia*, in IDEM, *Chiesa sinodale*, 41-70.

¹⁸ Si dovrebbero tenere presenti al riguardo le riflessioni del teologo ortodosso J. Zizoulas relative ai sinodi e al *protos* affinché si possa dare un sinodo: cfr. Métropolitte Jean (ZIZIOULAS) de Pergame, *L'Église et ses institutions*, Cerf, Paris 2011, 175-240.

¹⁹ Cfr. G. CANOBBIO, *Sulla sinodalità*, *Teologia* 61 (2016) 249-273. Cfr. una descrizione delle variazioni nella Costituzione apostolica di papa FRANCESCO, *Episcopalis communio* (15 settembre 2018).

²⁰ Cfr. il documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione Chiesa* (2 marzo 2018). Del commento a questo documento a

Gli esempi addotti hanno soltanto lo scopo di mostrare che le verità teologiche più altisonanti rischiano di non avere risvolti pratici sulla vita della Chiesa e di essere quindi affermazioni sulle nozioni, anziché sulla realtà, se non tengono conto del cosiddetto principio dell'incarnazione, al quale si fa riferimento a volte per giustificare la necessità delle norme giuridiche nella vita della Chiesa. La fragilità di questo principio non ha bisogno di essere mostrata: pur riconoscendo che si tratta di analogia, lascia intendere che vi siano visioni che hanno poi bisogno di tradursi in pratica, quindi di rendersi visibili sul modello del *Logos* divino che si è reso visibile, udibile, toccabile, nella carne (cfr. 1 Gv 1,1-3). Sembra di vedere sullo sfondo che c'è un'ecclesiologia – fatta di immagini, di riferimenti biblici, nozioni – che poi dovrebbe mostrarsi in istituzioni con norme giuridiche, come se l'ecclesiologia non includesse già riflessione su istituzioni e quindi su norme giuridiche. Ci si può domandare se non si continui a procedere – nonostante tutte le dichiarazioni in contrario – con la dicotomia tra teologia e canonistica che si denuncia quando si fanno bilanci sulla questione del loro rapporto. Indiscutibile che la frattura sia esistita. Ma non pare possa essere sanata continuando ad affermare che la canonistica dovrebbe tradurre l'ecclesiologia²¹, supponendo che questa tratti del mistero della Chiesa e la canonistica delle istituzioni. Come già osservato, nel corso della storia l'ecclesiologia è sempre stata *anche* specchio

cura di P. CODA – R. REPOLE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Commento a più voci al Documento della Commissione teologica internazionale*, EDB, Bologna 2019, si segnalano i contributi di A. GIRAUDDO, *Strutture ed eventi sinodali: una lettura canonistica*, 61-70, e di S. DIANICH, *Dalla teologia della sinodalità alla riforma della normativa canonica*, 72-82. Il testo del documento si trova anche in Appendice a questo volume, 117-171.

²¹ Eventualmente si dovrebbe dire che le *norme* giuridiche – nella fattispecie il Codice – dovrebbero “tradurre” la visione della Chiesa tipica di un periodo storico onde renderla effettiva, benché si debba riconoscere che permane una distanza tra la figura “normativa” della Chiesa, la situazione concreta della medesima Chiesa e le norme giuridiche. Lo ricordava anche GIOVANNI PAOLO II nella Costituzione apostolica *Sacrae disciplinae leges* con la quale promulgava il CJC del 1983: «Se poi è impossibile tradurre perfettamente in linguaggio “canonistico” l'immagine della Chiesa, tuttavia a questa immagine il Codice deve sempre riferirsi, come a esempio primario, i cui lineamenti esso deve esprimere in se stesso, per quanto è possibile, per sua natura» (Codice di Diritto Canonico. Testo ufficiale e versione italiana, UECL, Roma 1984, 27).

della figura giuridica della Chiesa, a volte perfino in funzione ideologica. In tal senso, una descrizione “misterica” della Chiesa ha portato a pensare che la figura istituzionale della Chiesa dovrebbe adeguarsi alla visione “misterica”, confondendo in tal modo istituzione con organizzazione. È quest’ultima che dovrebbe cambiare sulla base di una concezione “misterica”, inclusiva della missione²², della Chiesa. Sicché le norme del diritto canonico dovrebbero riguardare le forme di organizzazione della Chiesa in modo che questa possa realizzare la sua missione e quindi conformemente alla sua identità istituzionale. La canonistica assumerebbe pertanto la funzione di valutare le norme stabilite dal diritto e di mostrarne la pertinenza o la non pertinenza in rapporto a ciò che la Chiesa dovrebbe essere e fare nella storia, non in generale, bensì in un tempo particolare. Nel caso cogliesse la non pertinenza, dovrebbe indicare come cambiare le norme e quindi le forme organizzative, affinché queste rendano possibile l’attuazione del senso della Chiesa nel mondo.

Per illustrare quanto detto riprendendo gli esempi sopra accennati: se la sinodalità è una connotazione costitutiva della Chiesa, l’ecclesiologia dovrebbe mostrarne le ragioni e la canonistica dovrebbe mostrare quali norme il diritto dovrebbe fissare affinché la sinodalità si realizzi in forma corrispondente all’identità della Chiesa e alla missione di questa di essere il segno e lo strumento della riconciliazione universale. In tal senso il sinodo – sia esso universale, regionale, diocesano – è *uno* strumento²³ che la canonistica indica come forma necessaria per attuare la sinodalità, per la quale si devono poi stabilire norme di funzionamento. Il rimando al *sensus fidei* e al connesso *consensus fidelium* non basta a giustificare perché debba essere convocato un sinodo e soprattutto se questo attui effettivamente il *consensus fidelium*. La sinodalità non è il sinodo, e questo ha bisogno di norme organizzative corrispondenti affinché si realizzi effettivamente la figura di sinodalità, che non è mai data una volta per tutte, ma è pensata in

²² Cfr. P. GHERRI, *Teologia del diritto canonico*, 137-155.

²³ Dire *uno* strumento serve a ricordare che il sinodo non è l’unica modalità di realizzazione della caratteristica sinodale della Chiesa: questa si attua prima di tutto nei cosiddetti organismi di partecipazione (consigli presbiterali, pastorali, per gli affari economici), che pure hanno bisogno di norme.

dipendenza dalla comprensione della realtà della Chiesa in un contesto storico.

Se si assume questa prospettiva, pur senza arrivare alla tesi estrema di Juan Luis Segundo, secondo il quale dalla Scrittura non si imparano contenuti, ma il metodo per costruire “ideologie”²⁴, la teologia (e la canonistica) attinge dalla Scrittura, anche mediante il metodo storico-critico, che contribuisce a liberare da una concezione gnostica, la capacità di riflettere sui dati alla luce di quanto offre l’esperienza precedente compresa. Infatti, l’azione di Dio è sempre la medesima perché cambia. Un’attenta lettura della Scrittura aiuta a capire che essa si è formata grazie a riletture continue richieste dai nuovi avvenimenti²⁵. Dalla Scrittura si impara come le nuove congiunture storiche diventino opportunità non solo per ri-comprendere l’agire di Dio, ma pure come custodire in forma originale l’esito di questo agire. In tal senso la Chiesa – a maggior ragione l’ecclesiologia – è in continuo processo (che non vuol dire necessariamente progresso)²⁶, e teologia e canonistica hanno la funzione di mostrare come in un tempo particolare si attui e si possa discernere l’azione fondativa dello Spirito di Gesù, onde suggerire percorsi vitali che ne mostrino la presenza salvante sempre nuova nelle forme esterne, ma sempre la stessa quanto all’obiettivo.

Si potrebbe leggere in questa direzione l’invito di *Evangelii gaudium* 27 a una riforma missionaria delle strutture, che esige la conversione pastorale; l’esigenza nasce dalla constatazione che strutture ecclesiali possono arrivare a condizionare un dinamismo evangelizzatore (EG 26). C’è da domandarsi, a questo riguardo, se la dichiarazione della Commissione preparatoria del CJC, secondo la quale nel codice non si sarebbero accolte le norme circa le relazioni della Chiesa *ad extra*²⁷, non denoti un limite del Codice. Di fatto il Codice del 1983, dopo aver richiamato il dovere fondamentale dell’evangelizzazione (can. 781), dedi-

²⁴ Cfr. J. L. SEGUNDO, *Liberazione della teologia*, Queriniana, Brescia 1976.

²⁵ Merita attenzione a questo riguardo lo studio di D. CARR, *Santa resilienza. Le origini traumatiche della Bibbia*, Queriniana, Brescia 2020.

²⁶ Cfr. G. CANOBBIO, *Quale riforma per la Chiesa?*, Morcelliana, Brescia 2019, 9-30.

²⁷ Cfr. Prefazione a Codice di Diritto Canonico. Testo ufficiale e versione italiana, UECL, Roma 1984, 53.

ca solo 11 canoni (782-792) all'attività missionaria della Chiesa, lasciando così intendere che preoccupazione principale è dare norme per la vita interna della Chiesa²⁸. Nessuna meraviglia. Anzi, questo dato aiuta a capire che il Codice serve, ma non può essere identificato con il Canone della Scrittura, peraltro offerto a un'interpretazione sempre aperta, a partire dalle situazioni nelle quali la Chiesa vive.

3. CONCLUSIONE

Al termine di questo breve contributo pare si possa affermare che teologia e canonistica non possono essere pensate in alternativa. Se il comune punto di riferimento è la vita della Chiesa, le due "discipline" concorrono sia a custodire il permanere della Chiesa nella storia sia a delineare le figure che la Chiesa deve assumere per realizzare la missione che il suo Signore le ha affidato e che costituisce il suo senso.

²⁸ Cfr. V. MOSCA, *Se e in che senso un diritto missionario serve alla riforma della Chiesa*, 275-284.

Bibliografia

- BOFF, L., *Ecclesiogenesi. Le comunità di base reinventano la Chiesa*, Borla, Roma 1978.
- CANOBBIO, G., *Ecclesiologia e diritto*, Quaderni di diritto e politica ecclesiastica 25 (2017) 35-50.
- , *Tutti corresponsabili nella Chiesa*, in G. CANOBBIO – F. DALLA VECCHIA – R. MAIOLINI (edd.), *La responsabilità*, Morcelliana, Brescia 2017, 211-238.
- , *Sulla sinodalità*, Teologia 61 (2016) 249-273.
- , *Quale riforma per la Chiesa?*, Morcelliana, Brescia 2019, 9-30.
- CARR, D., *Santa resilienza. Le origini traumatiche della Bibbia*, Queriniana, Brescia 2020.
- CODA, P. – REPOLE, R., *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Commento a più voci al Documento della Commissione teologica internazionale*, EDB, Bologna 2019.
- DIANICH, S., *La Chiesa mistero di comunione*, Marietti, Torino 1977.
- , *Dalla teologia della sinodalità alla riforma della normativa canonica*, 72-82.
- DIANICH, S. – NOCETI, S., *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002.
- ERDÖ, P., *Il valore teologico del diritto canonico: una questione storica*, in J. MIÑAMBRES (a cura), *Diritto canonico e culture giuridiche nel centenario del Codex Iuris canonici del 1917*, EDUSC, Roma 2019, 181-195.
- FANTAPPIÈ, C., *Ecclesiologia e canonistica*, Marcianum Press, Venezia 2015, 11-55, 255-357.
- GHERRI, P., *Introduzione critica alla teologia del diritto canonico*, Giappichelli, Torino 2019, 125-159 y 162-233.
- , *Teologia del diritto canonico. Lezioni introduttive*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2020, 11-35 y 137-155.
- GIRAUDO, A., *Strutture ed eventi sinodali: una lettura canonistica*, 61-70.
- MOSCA, V., *Se e in che senso un diritto missionario serve alla riforma della Chiesa*, in L. SABBARESE (a cura), *Riforme nella Chiesa, riforma della Chiesa*, Urbaniana University Press, Roma 2019, 273-333.

- MUSSNER, F., *Origini e sviluppo della cristologia neotestamentaria del Figlio. Tentativo di una ricostruzione*, in L. SCHEFFCZYK (a cura), *Problemi fondamentali della cristologia oggi*, Morcelliana, Brescia 1983, 67-112.
- PASQUALE, G., *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, EDB, Bologna 2001.
- RAHNER, K., *La Trinità*, Queriniana, Brescia 1998. Il saggio era stato pubblicato per la prima volta nel vol. III di *Mysterium salutis*, Queriniana, Brescia 1969, 401-507.
- , *Unità e Trinità nel dialogo con l'Islam*, in IDEM, *Dio e rivelazione*, Edizioni Paoline, Roma 1981, 167.
- RUGGIERI, G., *I sinodi tra storia e teologia*, in IDEM, *Chiesa sinodale*, 41-70.
- , *Communio e repraesentatio*, in A. LONGHITANO (ed.), *Repraesentatio. Sinodalità ecclesiale e integrazione politica*, Giunti-Studio Teologico San Paolo, Firenze-Catania 2007, 209-222.
- , *Chiesa sinodale*, Laterza, Roma-Bari 2017, 71-91.
- SEGUNDO, J. L., *Liberazione della teologia*, Queriniana, Brescia 1976.
- ZIZOULAS, J., *L'Église et ses institutions*, Cerf, Paris 2011, 175-240.