distribuzione 732 - anno CL - fascicolo 4 2018 - I.S.S.N. 0391 5646

Estratto

ARCHIVIO GIURIDICO

Filippo Serafini

dal 1868

Direttori

GIUSEPPE DALLA TORRE
Prof. Em. "Lumsa" di Roma

GERALDINA BONI
Ord. Università di Bologna

Comitato Direttivo

MARIO CARAVALE
Prof. Em. Università
di Roma "La Sapienza"

FRANCESCO P. CASAVOLA
Pres. Em.
Corte Costituzionale

FRANCESCO D'AGOSTINO
Ord. Università
di Roma "TorVergata"

GIUSEPPE DE VERGOTTINI
Prof. Em. Università
di Bologna

VITTORIO GASPARINI CASARI
Ord. Università di
Modena e Reggio Emilia

LUIGI LABRUNA
Prof. Em. Università
di Napoli "Federico II"

PASQUALE LILLO
Ord. Università della
"Tuscia" di Viterbo

GIOVANNI LUCHETTI
Ord. Università
di Bologna

FERRANDO MANTOVANI
Prof. Em. Università
di Firenze

PAOLO MENGOZZI
Prof. Em. Università
di Bologna

ALBERTO ROMANO
Prof. Em. Università
di Roma "La Sapienza"

MASSIMO STIPO
Ord. Università
di Roma "La Sapienza"

STEM Mucchi Editore

ARCHIVIO GIURIDICO

Filippo Serafini

dal 1868

Direttori

GIUSEPPE DALLA TORRE
Prof. Em. "Lumsa" di Roma

GERALDINA BONI
Ord. Università di Bologna

Comitato Direttivo

MARIO CARAVALE
Prof. Em. Università
di Roma "La Sapienza"

FRANCESCO P. CASAVOLA
Pres. Em.
Corte Costituzionale

FRANCESCO D'AGOSTINO
Ord. Università
di Roma "TorVergata"

GIUSEPPE DE VERGOTTINI
Prof. Em. Università
di Bologna

VITTORIO GASPARINI CASARI
Ord. Università di
Modena e Reggio Emilia

LUIGI LABRUNA
Prof. Em. Università
di Napoli "Federico II"

PASQUALE LILLO
Ord. Università della
"Tuscia" di Viterbo

GIOVANNI LUCHETTI
Ord. Università
di Bologna

FERRANDO MANTOVANI
Prof. Em. Università
di Firenze

PAOLO MENGOZZI
Prof. Em. Università
di Bologna

ALBERTO ROMANO
Prof. Em. Università
di Roma "La Sapienza"

MASSIMO STIPO
Ord. Università
di Roma "La Sapienza"

Anno CL - Fascicolo 4 2018

STEM Mucchi Editore

Amministrazione: STEM Mucchi Editore S.r.l.
Direzione, Redazione: Via della Traspontina, 21 - 00193 Roma
Autorizzazione: del Tribunale di Modena, n. 328 dell'11-05-1957
Direttore responsabile: Marco Mucchi

Periodico trimestrale, prezzi abbonamento
Formato cartaceo Italia ..... € 114,00
Formato cartaceo estero 164,00
Formato digitale (con login) 98,00
Formato digitale (con ip) 107,00
Formato cartaceo Italia + digitale (con login) 136,00
Formato cartaceo estero + digitale (con login) 185,00
Formato cartaceo Italia + digitale (con ip) 145,00
Formato cartaceo estero + digitale (con ip) 194,00
Fascicolo singolo cartaceo* 30,00
Fascicolo singolo digitale 25.00
Tutti i prezzi si intendono iva e costi di spedizione inclusi. *Escluse spese di spedizione.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno e dà diritto a tutti i numeri dell'annata, compresi quelli già pubblicati. Al fine di assicurare la continuità nell'invio dei fascicoli gli abbonamenti si intendono rinnovati per l'annata successiva se non annullati (tramite comunicazione scritta a info@mucchieditore.it) entro il 31 dicembre del corrente anno. I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati entro 10 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo. Decorso tale termine si spediscono, se disponibili, contro rimessa dell'importo (più spese di spedizione). Per ogni effetto l'abbonato elegge domicilio presso l'amministrazione della Rivista. Le annate arretrate sono in vendita al prezzo della quota di abbonamento dell'anno in corso. Si accordano speciali agevolazioni per l'acquisto di più annate arretrate, anche non consecutive, della Rivista.

Il cliente ha la facoltà di revocare gli ordini unicamente mediante l'invio di una lettera raccomandata con ricevuta di ritorno alla sede della Casa editrice, o scrivendo a info@pec.mucchieditore.it entro le successive 48 ore (identificazione del cliente e dell'ordine revocato). Nel caso in cui la merce sia già stata spedita il reso è a carico del cliente e il rimborso avverrà solo a merce ricevuta Per gli abbonamenti eventuale revoca deve essere comunicata entro e non oltre il 7° giorno successivo alla data di sottoscrizione.

© Stem Mucchi Editore - Società Tipografica Editrice Modenese S.r.l.

La legge 22 aprile 1941 sulla protezione del diritto d'Autore, modificata dalla legge 18 agosto 2000, tutela la proprietà intellettuale e i diritti connessi al suo esercizio. Senza autorizzazione sono vietate la riproduzione e l'archiviazione, anche parziali, e per uso didattico, con qualsiasi mezzo, del contenuto di quest'opera nella forma editoriale con la quale essa è pubblicata. Fotocopie, per uso personale del lettore, possono essere effettuate, nel limite del 15% di ciascun fascicolo del periodico, dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni per uso differente da quello personale potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dall'editore o dagli aventi diritto.

Stem Mucchi Editore - Via Emilia est, 1741 - 41122 Modena - Tel. 059.37.40.94
info@mucchieditore.it info@pec.mucchieditore.it
www.mucchieditore.it
facebook.com/mucchieditore
twitter.com/mucchieditore
instagram.com/mucchi_editore

Tipografia e impaginazione Mucchi Editore (MO), stampa Legodigit (TN)
Finito di stampare nel mese di dicembre del 2018

Direttori

Giuseppe Dalla Torre – Prof. Em. "Lumsa" di Roma
Geraldina Boni – Ord. Università di Bologna

Comitato Direttivo

Mario Caravale – Prof. Em. Università di Roma "La Sapienza"; Francesco P. Casavola – Pres. Em. Corte Costituzionale; Francesco D'Agostino – Ord. Università di Roma "Tor Vergata"; Giuseppe De Vergottini – Prof. Em. Università di Bologna; Vittorio Gasparini Casari – Ord. Università di Modena e Reggio Emilia; Luigi Labruna – Prof. Em. Università di Napoli "Federico II"; Pasquale Lillo – Ord. Università della "Tuscia" di Viterbo; Giovanni Luchetti – Ord. Università di Bologna; Ferrando Mantovani – Prof. Em. Università di Firenze; Paolo Mengozzi – Prof. Em. Università di Bologna; Alberto Romano – Prof. Em. Università di Roma "La Sapienza"; Massimo Stipo – Ord. Università di Roma "La Sapienza"

Comitato Scientifico

Enrico Al Mureden – Università di Bologna
Salvatore Amato – Università di Catania
Maria Pia Baccari – "Lumsa" di Roma
Christian Baldus – Università di Heidelberg
Michele Belletti – Università di Bologna
Michele Caianiello – Università di Bologna
Marco Cavina – Università di Bologna
Olivier Echappé – Université de Lyon 3
Luciano Eusebi – Università Cattolica del S. Cuore
Libero Gerosa – Facoltà di Teologia di Lugano
Herbert Kronke – Università di Heidelberg
Francesco Morandi – Università di Sassari
Andrés Ollero – Università "Rey Juan Carlos" di Madrid
Paolo Papanti Pelletier – Università Di Roma "Tor Vergata"
Otto Pfersmann – Université Paris 1 Panthéon - Sorbonne
Angelo Rinella – "Lumsa" Di Roma
Nicoletta Sarti – Università di Bologna

Redazione

Dott.ssa Anna Acquaviva
Dott.ssa Daniela Bianchini Jesurum
Dott. Matteo Carnì
Dott. Manuel Ganarin
Prof.ssa Alessia Legnani Annichini

Norme e criteri redazionali

- L'Autore di un'opera o di un articolo citato in nota va riportato con l'iniziale del nome precedente il cognome in maiuscoletto (es.: A. Gellio); l'iniziale del nome e il cognome di più Autori di un'opera o di un articolo vanno separati da una virgola (es.: A. Gellio, M. Bianchi).
- Il titolo di un'opera o di un articolo va riportato in corsivo; la particella "in" che precede il titolo di un'opera collettanea, di un dizionario, di una rivista, anch'esso in corsivo, va invece riportata in tondo (es.: A. Gellio, *La simulazione nel matrimonio*, in *Rivista giuridica*, …). L'abbreviazione del titolo di una rivista è facoltativa, purché sempre coerente all'interno del testo. Il titolo di un contributo o di un'opera va citato per esteso la prima volta; per le successive citazioni l'abbreviazione è facoltativa, purché sempre coerente all'interno del testo.
- L'indicazione del luogo e dell'anno di pubblicazione vanno in tondo, separati da una virgola (es. Modena, 2004).
- L'indicazione del numero e delle parti di una rivista vanno inserite in tondo dopo l'anno di edizione. È obbligatoria se ogni numero o parte ha una numerazione di pagina autonoma (es.: *Foro it.*, 2011, I, c. 2962 ss.); se invece i numeri o le parti di una rivista seguono una stessa numerazione progressiva l'indicazione del numero o della parte in tondo dopo l'anno di edizione è facoltativa (es.: *Archivio giuridico*, 2012, 2, p. 58 ss.).
- L'indicazione del numero della o delle pagine/colonne citate nella nota deve essere preceduta da "p." (pagina) o "pp." (pagine) oppure da "c." (colonna) o "cc." (colonne); mentre, se le pagine proseguono oltre quella citata, si fa seguire "ss." (es.: A. Gellio, *La simulazione nel matrimonio*, in *Rivista giuridica*, 2011, 1, p. 81 ss.).
- Le abbreviazioni "cit." e "loc. cit.", indicative di opere già citate, vanno in tondo dopo il titolo o una parte del titolo in corsivo; mentre va in corsivo l'abbreviazione "*op. cit.*", indicativa di un titolo di volume o di un articolo già citato (così come la particella "*ivi*"): "*op. cit.*" si può usare se di un Autore è citata una sola opera.

- Il numero di edizione dell'opera va indicato in apice dopo l'anno di pubblicazione (es. 2010[4]).
- L'Editore non va citato per le opere italiane; può essere citato per quelle antiche o straniere.
- Uso delle virgolette: per riportare in tondo brani di autori o il testo di disposizioni normative: «……» (caporali); per riportare citazioni interne ad altre citazioni: "……" (doppi apici); l'uso degli apici singoli '……' è possibile soltanto per evidenziare con enfasi concetti o espressioni particolari.
- Le parole straniere vanno in corsivo, eccetto quelle entrate nel linguaggio corrente. Le citazioni tra virgolette a caporale in lingua straniera vanno in tondo.
- Capoversi a rientrare all'inizio di ogni nuovo paragrafo.
- L'indicazione dell'abbreviazione "vol." (seguito da numero romano) e del vocabolo "tomo" (seguito da numero arabo) sono facoltative, purché sempre coerenti all'interno del testo (es. T. Tizis, voce *Potestà dei genitori*, in *Dizionario giuridico*, vol. XIV, Roma, 2000, p. 113 ss.).
- L'abbreviazione di nota va in tondo: "n." o "nt.".
- Per opere di più autori: titolo dell'opera in corsivo seguito, dopo la virgola, dal nome o dai nomi dei curatori in maiuscoletto separati da una virgola, laddove vi siano (es.: *Le società*, a cura di T. Tizis, A. Gellio, Roma, 2011).

Archivio Giuridico, anno CL, fasc. 4 2018, pp. 745-790

Fabio Vecchi

SUGGESTIONI METODOLOGICHE DI PAPA FRANCESCO NEL (CONTROVERSO) DIALOGO TRA IL TEOLOGO ED IL CANONISTA*

Sommario: 1. Introduzione. – 2. Il metodo ed i momenti della storia ecclesiale. – 3. Il Concilio Vaticano II: gli spunti colti da Francesco. – 4. Il post-Concilio. – 5. Suggestioni metodologiche di Francesco al teologo e al canonista: a) suggerimenti di tipo «materiale». – 6. b) suggerimenti di tipo «procedurale». – 7. Conclusioni.

1. *Introduzione*

Il serrato confronto dialettico tra scienza teologica e giuridica sul metodo costituisce uno degli eventi più tormentati della storia recente della Chiesa. La consapevolezza della gravità della diatriba incardinata sull'impostazione del metodo scientifico affiora con diversa intensità attraverso i pontificati che, da Pio X, si sono succeduti in concomitanza alla codificazione del 1917 e per tutto il corso del Novecento[1]. È tuttavia con l'orientamento ecclesiologico pastorale di papa Francesco, all'insegna di un magistero aderente alle direttive del Concilio Vaticano II, che le esortazioni rivolte al teologo e al canonista in favore di una metodologia della concretezza riempiono di nuovi contenuti sostanziali le suggestioni per una solida riconciliazione dei diversi sentieri scientifici.

Occorre preliminarmente avvertire che, discutendo di metodo, si prediligerà l'accezione di *modus operandi* tecnico di elaborazione del sapere, trascurando l'accezione alternativa,

* Contributo sottoposto a valutazione.

[1] G. Dalla Torre, *Pio X e il Codice di diritto canonico*, in *Archivio Giuridico*, 2001, 121, p. 55 ss.

vertente sull'azione di comunicazione del sapere secondo gli schemi didattici e le prassi accademiche[2]. Secondariamente, è parso opportuno ricapitolare le origini della questione sul metodo in un breve *excursus* storico finalizzato alla comprensione del magistero del regnante Romano Pontefice.

Una terza preliminare indicazione rivolta al lettore ha a che fare con la locuzione «suggestioni metodologiche» impiegata centralmente in questo scritto. Osservata dalla prospettiva pragmatica del giurista quell'espressione potrebbe infatti dare luogo ad un legittimo dubbio sull'intensità dell'obbligo da assegnarle e, dunque, sulla cogenza di quelle raccomandazioni che originano dal magistero di papa Bergoglio.

Il termine «suggestioni» evoca momenti dello spirito che non appartengono allo strumentario delle leggi e alla logica della norma, che pretende certezza, accordandosi meglio i fattori emotivi con gli insondabili e più intimi moti del cuore. E, tuttavia, il magistero petrino, portavoce elettivo di un umanesimo antropologico di antica memoria, si esprime necessariamente per suggestioni, per metafore, per simboli. Insomma, le «suggestioni metodologiche» di Francesco, raccolte in un pensiero che abbraccia da *Evangelii gaudium* sino a *Gaudete et exsultate*, esercitano una naturale cogenza sul canonista, nella stessa misura e con la stessa intensità prodotta sul legislatore del *Codex* del 1983 dai deliberati del poderoso magistero sinodale del Concilio Vaticano II: suggestioni teologiche ed ecclesiologiche – quelle conciliari –, che nell'archiviare definitivamente il dogma classico della potestà temporale della Chiesa, hanno sollecitato il giurista a scorgere tra le pieghe dei 'segni dei tempi' i necessari aggiornamenti. «Suggestioni metodologiche» – queste attuali di Francesco –, rivolte tanto al canonista quanto al teologo, nel confronto dialettico e di metodo che li pone a confronto *face à face* che attinge direttamente dalla natura simbolico-sacramentale loro propria.

Il principio basale della riforma delle 'strutture' ecclesiali, invocato vigorosamente da Francesco nella formula di sintesi della «conversione» sin nel manifesto programmatico di

[2] N. Bobbio, *Metodo*, in *Noviss. Dig. It.*, X, Torino, 1964, p. 602 ss.

Evangelii gaudium, non può sorreggersi sprovvisto di un sicuro contrafforte definitorio della nozione di metodo.

In riferimento al canonista, di fronte all'oggettiva perenne necessità di aggiornamento delle 'strutture' ecclesiali (*Ecclesia semper reformanda*), Francesco sembra appellarsi ad un differente impiego ausiliare del diritto in grado di integrare, con la sua giustizia umana, il disegno della più alta giustizia di Dio. Il richiamo al principio suareziano della ricerca materiale della volontà del legislatore (*lex est voluntas legislatoris*) sembra confondersi con una istanza concorrente, egualmente valida: l'ecclesiologia dell'amore nell'esercizio pratico della misericordia e della missione[3]. Questa soluzione travalica tanto le regole ordinanti dell'impostazione suareziana, quanto gli orizzonti tomisti della legge in quanto ingiunzione precettistica della ragione (*lex est ordinatio rationis*)[4]. Sembrerebbe intendersi, per papa Francesco, che la legge è provvista di un suo proprio basamento razionale, in quanto criterio di regolamentazione del potere e di ristabilimento di un ordine equilibrato nelle cose umane (*suum cuique tribuere*).

La costruzione suareziana cui si è fatto rinvio, dell'ordine giuridico ecclesiale quale «complesso organico di norme risalenti materialmente alla ragione e formalmente alla volontà di Dio»[5], si rivela un prezioso riferimento per un'impostazione comprensiva del *ius divinum,* in un progressivo allargamen-

[3] È l'«*ordinatio fidei*»: esercizio pratico sospinto nella riforma delle 'strutture' al recupero di una più profonda corresponsabilità battesimale: A. Borras, *Sinodalità ecclesiale, processi partecipativi e modalità decisionali. Il punto di vista di un canonista*, in *La riforma e le riforme nella Chiesa*, a cura di A. Spadaro, C.M. Galli, Brescia, 2016, p. 232.

[4] Si allude al metodo canonico basato sul «*sensus fidei*», cioè su una «conoscenza per fede» (*ordinatio fidei*) che supera la conoscenza puramente logico-razionale, delle regole formali di un sistema positivista (*ordinatio rationis*). In proposito, si veda S. Berlingò, M. Tigano, *Lezioni di diritto canonico*, Torino, 2008, p. 43. Cfr. anche M. Wijlens, *Riforma e rinnovamento nella normativa canonica attuare il Concilio Vaticano II*, in *La riforma e le riforme*, cit., p. 313. Su questa tematica, F. Vecchi, *Il primato petrino secondo Francesco. Un'interpretazione della "sinodalità intermedia" tra forma, rappresentanza e iurisdictio*, in Aa.Vv., a cura di A. Mantineo, in corso di pubblicazione.

[5] P. Bellini, *Per una sistemazione canonistica delle relazioni tra diritto della Chiesa e diritto dello Stato*, Cosenza, 2006, p. 76.

to allo specchio teologico. Questo angolo visuale, infatti, tiene conto della propensione del canonista a rileggere l'essenza del diritto ecclesiale attraverso gli strumenti giuridico-istituzionali formali a lui più consoni, in parallelo con la prospettiva sacramentale, carismatica e mistico personalistica da cui, al contrario, prendono le mosse i teologi[6].

Occorre qui puntualizzare che le istanze ecclesiologiche sostenute dal magistero di Francesco non intendono affatto isolare il diritto per circoscriverlo ad una funzione subalterna nella missione evangelica (e, quindi, teologica) della Chiesa. Che la dimensione giuridica, al pari di quella teologica, sia ben presente nel suo insegnamento, è confermato, tra l'altro, da alcune recenti dichiarazioni espresse nei consessi internazionali[7] e dall'impostazione complessiva con cui il Papa argentino intende la Chiesa, in quanto soggetto non semplicemente volto a edificare legami di collaborazione con la comunità politica, ma in essa concretamente vivente.

In questo orizzonte, ispirato ad un vigoroso pragmatismo, le suggestioni del Pontefice al teologo ed al canonista incidono non tanto sui reciproci ruoli istituzionali (il legislatore canonico è ben consapevole di non essere l'artefice-demiurgo del diritto canonico 'ontologico', espressione diretta della realtà sacramentale, ma solo di possedere gli strumenti tecnici atti a riconoscerlo e regolarlo nella Chiesa visibile, ai soli fini pratici di organizzare quest'ultima entro un ordine funzionale di cui possa fruire il popolo di Dio; il teologo, per altro verso, è l'ermeneuta della volontà di Dio, ne indaga i fini ultimi e ne interpreta i segni, con lo scopo di avvicinarsi alla verità, con

[6] C. Fantappiè, *Ecclesiologia e canonistica*, Venezia, 2015, p. 362; F. Vecchi, *Il primato petrino,* cit.

[7] Che occorra sviluppare e promuovere la dimensione del diritto e coglierne il segno regolatore è espresso da Francesco nel commento ai primi articoli della Carta fondativa delle Nazioni Unite: «come lo sviluppo e la promozione della sovranità del diritto, sapendo che la giustizia è requisito indispensabile per realizzare l'ideale della fraternità universale. In questo contesto, è opportuno ricordare che la limitazione del potere è un'idea implicita nel concetto di diritto». Così, Francesco, *Discorso all'Assemblea Generale della Nazioni Unite*, 25 settembre 2015.

un'azione espositiva slegata da ogni coazione). Era inevitabile, preso atto di tali evenienze, che nella perenne tensione alla definizione certa dei confini del *locus theologicus*, il teologo si affannasse a scavare profondi fossati tra sé ed il canonista, constatata la persistente distanza con la scienza giuridica, il suo metodo ed il suo *locus*[8]. Ed è in questo contesto che l'insegnamento di Bergoglio può incidere in profondità sugli atteggiamenti di supina apatia e recalcitrante stasi dello scienziato ecclesiale verso ogni stimolo alla *reformatio Ecclesiae*.

Uno sforzo sincero di autocritica, il rifiuto dei dogmatismi superflui e delle sterili astrazioni, va di pari passo con una revisione profonda dei modelli del sistema speculativo, così da ricondurre sui tornanti del confronto scientifico tanto l'indirizzo esegetico, la pigra sedimentazione delle fonti, il sillogismo logico ed il metodo sistematico-deduttivo infuso nella codificazione, quanto le più recenti prospettive sistematiche venute emergendo nel tratto temporale che unisce la storia tra i due Codici canonici latini, in vista di una nuova interdisciplinarità e dinamicità del sapere e del suo metodo[9].

In questo percorso Francesco elegge a stella polare il *sensus fidei*, e ne trasmette il significato al teologo e al canonista in pari misura, allorché, trattando della questione dolente dell'armonizzazione tra principio di sinodalità e primato pe-

[8] Ne consegue che al giurista viene assegnato, quasi solo concesso, il ruolo di interprete di una disciplina ausiliare, di riferimento puramente esterno, e strumentale, data l'inadeguatezza del giurista a penetrare, con i suoi strumenti, nell'essenza propria della fede. Di simili ansie del teologo, si faceva interprete E. Corecco, *Teologia del diritto canonico*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma, 1977, p. 1749. Cfr. F. Vecchi, *Le opzioni metodologiche (per un dialogo possibile) tra il teologo ed il canonista alla luce dell'ecclesiologia postconciliare passata e presente*, in «Mysterium lunae». *Miscellanea in onore di Giuseppe Silvestre*, a cura di V. Lopasso, G. De Simone, C. Matarazzo, A. Mantineo, Soveria Mannelli, 2019, pp. 115-138.

[9] G. Lo Castro, *Scienza giuridica e diritto canonico*, in *Scienza giuridica e diritto canonico*, a cura di R. Bertolino, Torino, 1991, p. 207 ss.; G. Dalla Torre, *Casimiro Gènnari e la codificazione canonica*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 54, 2014, p. 71 ss.

trino, esorta alla ricerca di un più alto e comprensivo *consensus Ecclesiae*[10].

Nell'analisi di tali suggestioni, in prospettiva sia materiale che procedurale, si coglierà distintamente in quali termini l'ecclesiologia di Francesco sia tutta «coscienziale»: essa infatti ribalta i modelli 'strutturali' con l'intenzione di correggerne i difetti potestativi dell'impostazione gerarchica indotta dalla canonistica classica, mantenendo tuttavia intatta – fattore sostanzialmente trascurato dal commentatore civile – la natura ontologica della Chiesa, «*societas inaequalis*», e, per altro verso, recuperando in prospettiva postconciliare l'intuizione suareziana del diritto ecclesiale quale manifestazione volitiva – e non necessariamente positivizzante la legge canonica – di un «Dio legislatore».

2. *Il metodo ed i momenti della storia ecclesiale*

Nel momento stesso in cui un organismo costituito ed ormai evoluto in maturo sistema, con proprie stabilite regole statutarie funzionali e demarcazioni di confine su potestà, competenze, uffici e gerarchie connesse con altrettante titolarità e responsabilità avverte l'esigenza di interrogarsi sulle proprie norme, in quel medesimo istante esso interpreta sé stesso e le sue leggi. Questa necessità critica è dettata da un impulso ordinante proprio dello stato di sviluppo organizzativo dell'istituzione, che impone al ceto scientifico un auto-disciplinamento, un perfezionamento costruttivo e, al tempo stesso, una verifica sulla sussistenza di una corretta auto-conformazione temporale consequenziale ai principi ispiratori primi[11]. Tutto ruota attorno alla discussione sulle fonti: alla loro «caduta in terra» e alla temporalizzazione del sacro con la

[10] R. Bertolino, «*Sensus fidei*», *carismi e diritto nel popolo di Dio*, in *Antropologia, fede e diritto ecclesiale*, a cura di L. Gerosa, Milano, 1995, p. 57 ss.; F. Vecchi, *Il primato petrino*, cit.

[11] J.I. Arrieta, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano, 1997.

contemporanea riduzione degli *arcana Imperii* alla vita quotidiana.

Il momento genetico di questo fenomeno – i cui passaggi verranno qui succintamente riassunti – viene fissato nella storia gius-ecclesiastica con il ricorso da parte della scienza giuridica al metodo del contrasto selettivo tra fonti normative principalmente attraverso lo strumento della *distinctio* e della *quaestio*: adottato in via sperimentale da Graziano, che lo aveva tratto dal pensiero critico medievale intuendone la forza di penetrazione critica sul testo, tale strumentario verrà costantemente impiegato e rigenerato dalla *scientia iuris* ecclesiale, a partire dall'impianto sistematico della *Compilatio Nova* di Gregorio IX e dei papi-esegeti suoi successori, per poi essere contaminato da Francisco Suarez, a secoli di distanza, con l'innesto sul diritto canonico dei parametri metagiuridici della teologia morale.

La moderna intuizione suareziana del «Dio legislatore» si articola con una morale che estende il diritto canonico, inoltrandone le articolazioni sino ai recessi più intimi della coscienza individuale[12]: il tema originale e scritturistico della coscienza si aggancia così alle nuove istanze etiche dell'economia mercantile, dell'interesse fruttifero creditizio, della scoperta missionaria dei territori, usi e costumi di popoli vergini extraeuropei provvisti di una diversa percezione del soprannaturale. Le categorie teologiche di bene e di male arricchiscono il pensiero giuridico, nonostante il metodo operante sulla stratificazione delle fonti resti ancora inchiodato sul tavolo del sillogismo e del commento delle *auctoritates*. Qui avviene il primo contatto delle categorie metafisiche della Chiesa teologica e giuridica con i dogmi profani della modernità razionalista. Vi si inseriscono processi imitativi della Chiesa, *societas christiana*, nei confronti dello Stato, ma con scopi ultimi volti

[12] C. Fantappiè, *Introduzione storica al diritto canonico*, Bologna, 2003, p. 172 ss.

non a modernizzare quanto a consolidare motivi di centralizzazione e posizioni di retroguardia potestativa[13].

Suarez corrobora la risposta controriformista alle critiche luterane con la nota formula del *ius divinum naturale ac positivum* che rende il diritto canonico la risultante del concorso tra una volontà dei contenuti, tutta divina, con un apparato normativo materiale, tutto razionale. Il metodo deve così uniformarsi al modello della Chiesa *societas iuridice perfecta*. Sullo sfondo, i condizionamenti che i moderni ordinamenti statuali esercitano su un diritto che continua a proclamarsi sacramentale si arrestano di fronte ad una ecclesiologia romantica espressa dalla Scuola di Tubinga[14].

Solo a generazioni di distanza, i contemporanei della Suola canonistica di Würzburg provvederanno a giustapporre al modello giusnaturalistico suareziano quello giusnaturalistico di impronta razionale immanentista, con sperimentazioni sistematiche oggetto di severe critiche[15].

Ancora un passo in avanti. Con Leone XIII la canonistica si espone ai nuovi dibattiti sull'ipotesi, in via di progressivo accreditamento, di una *reformatio iuris*. È in questa temperie culturale che i mancati chiarimenti tra teologo e canonista segnano il passo tra i rispettivi *loci theologici* e *iuridici* i quali, nell'inaridimento del dialogo interdisciplinare, soffocano il primario criterio ermeneutico ecclesiale teso all'*aequitas canonica*.

Un primo serio ripensamento sulla validità (e adeguatezza alle esigenze scientifiche) del metodo esegetico rigidamente fondato sulla pratica della «singulos canones diligenti expla-

[13] P. Prodi, *Papato e cardinalato*, in *Forme storiche di governo della Chiesa universale*, a cura di P. Prodi, Bologna, 2003, p.14.

[14] C. Fantappiè, *Ecclesiologia e canonistica*, cit., pp. 91-94.

[15] La Scuola di Würzburg opera secondo il metodo del giusnaturalismo razionale, sostenendo che la Chiesa, come società indipendente dallo Stato, possiede tutti i mezzi giuridici atti al raggiungimento del proprio fine. Cfr. T. Galkowski, *Il «quid ius» nella realtà umana e nella Chiesa*, Roma, 1996, p. 135. Secondo il Phillips la sistematizzazione del diritto canonico proposta a Würzburg falsa il carattere autentico della Chiesa. Si veda C. Fantappiè, *Introduzione storica*, cit., p. 199.

nationе», a cui viene preferito l'approccio della logica del confronto, va collocato nell'atmosfera di *épanouissement* culturale novecentesca contrassegnata dal consolidamento delle facoltà pontificie e dalla nascita delle scuole canonistiche.

I malumori e le incomprensioni tra teologi e canonisti vengono progressivamente alla luce a cavallo tra Otto e Novecento, per deflagrare negli anni di vigilia della prima codificazione. È forse approssimativo circoscrivere il nodo dei contrasti tra le due scienze in quegli stessi anni in cui Wernz[16] e Saegmuller[17] si peritano di costruire ponti di dialogo tra diritto e teologia. Sarà l'opzione seguita da quegli autorevoli esponenti del diritto canonico – poggiante sul preventivo accertamento di una relazione tra essenza e metodo – a segnare indelebilmente l'atmosfera di quel dialogo impossibile. La questione del fondamento teologico del diritto ecclesiale si avviterà sul punto del preventivo chiarimento dell'oggetto o dell'essenza del diritto[18] ed attraverserà in estensione il Novecento, con nuovi sussulti nel corso dei lavori del Concilio Vaticano II, per giungere, irrisolto, sino ai tempi correnti[19].

Questi antefatti hanno tradotto le prevenzioni antigiuridiche dei teologi in una gragnuola di invettive caustiche nei confronti dei canonisti, rei di attendismo storico e di un atteggiamento di calcificata autoreferenzialità metodologica: una posizione che, alla prova del *Codex*, avrebbe rivelato la sua ste-

[16] F.X. Wernz, *Ius decretalium*, I, Prato, 1913[3], p. 66 ss., per il quale A. non è pensabile separare il diritto canonico 'dall'universo della teologia sistematica'.

[17] J.B. Saegmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, Freiburg im Breisgau, 1914[3], secondo cui sussiste una relazione di reciprocità tra teologia e diritto. Sul punto, diffusamente, cfr. C. Fantappiè, *Ecclesiologia e canonistica*, cit., pp. 309-314.

[18] Sul fatto che occorra procedere principalmente da una nozione di diritto canonico ecclesiologicamente fondata e, quindi, chiarire prioritariamente l'oggetto del diritto, si veda F. Coccopalmerio, *Fondare teologicamente il diritto della Chiesa?*, in *La teologia italiana oggi. Ricerca dedicata a Carlo Colombo nel 70° compleanno*, Brescia, 1979, pp. 395-410.

[19] G. Catalano, *Giuridismo e paradossi del post-concilio*, in *Tra storia e diritto*, Soveria Mannelli, 1984, p. 379 ss.

rilità scientifica poggiante sull'anacronistica formula della *societas iuridice perfecta*.

L'arroccamento difensivo dei canonisti ha fatto il resto. L'errore di voler non solo identificare *de facto* il Codice del 1917 con il diritto della Chiesa, ma anche di elevarne la fonte a suprema espressione ordinante di quel diritto[20], ha non solo perpetrato nella canonistica un atteggiamento mentale refrattario al nuovo, sulla pretesa di un'autosufficienza sistematica, di una idolatrica positivizzazione del diritto canonico[21], e di una presunta compiutezza del *systema iuris* e dell'esegesi astratta convergente sul principio presupposto del Papa supremo legislatore, ma ha anche contribuito a legittimare le riserve antigiuridiste dei teologi[22].

Il contrasto pervenuto sino al Concilio Vaticano II e, sebbene depurato dai conati più radicali, proiettato anche oltre quell'evento, ha così sorretto le posizioni più intransigenti dei teologi che hanno scorto nella scienza canonica, nella sua incapacità ad emanciparsi dal metodo esegetico[23], e nella sua produzione positiva un vieto esercizio volontaristico, astratto dalla vita reale, perché radicalmente conservatrice, e indifferente alle proposizioni della verità divina, ma capace di dar vita al *monstrum* di un «diritto de-teologizzato»[24].

---

[20] Patrick Valdrini osserva che la canonistica si è concentrata sul ruolo puramente esterno (*ius publicum ecclesiasticum externum*) del CIC 1917 e, quindi, sulla sua valenza puramente strumentale di riordinazione logico-razionale del materiale normativo stratificato, operando la positivizzazione del *ius vetus*.

[21] Esemplare, la lettura positivistica del diritto canonico assegnata al CIC del 1917 da Vincenzo Del Giudice, secondo il quale A. il diritto canonico ha bisogno di canonizzazione. Sulle conseguenti modalità metodologiche di trattazione del diritto canonico e la necessaria distinzione tra 'senso teologico' e 'senso giuridico' di tale prospettiva, cfr. V. Del Giudice, *Nozioni di diritto canonico*, Milano, 1970[12], p. 26 ss.

[22] G. Renard, *Contributo allo studio dei rapporti tra diritto e teologia. La posizione del diritto canonico*, in *Riv. Internaz. Fil. Dir.*, 1936, 16, p. 477 ss.

[23] C. Redaelli, *Il metodo esegetico applicato al Codice di diritto canonico del 1917 e a quello del 1983*, in *Periodica*, 1997, 86, p. 57 ss.

[24] H. Pree, *Diritto canonico e terzo millennio*, in *Il Regno-Attualità*, 2017, 22, p. 686 ss.

La chiusura impermeabile di fronte ai rimproveri del teologo non ha però ridotto la lucidità di giudizio autocritico del canonista, tutt'altro che irretito dal mito codificatorio: la necessità di una ricucitura dei rapporti tra teologia e diritto è infatti avvertita dalla dottrina (Georges Renard, Pio Fedele) già nel decennio precedente l'apertura del Concilio Vaticano II[25].

Javier Hervada, in proposito, riconosceva che «seppure il diritto comprende la teologia», è anche vero che lo sguardo del teologo scende a maggiori profondità, su orizzonti che divaricano nelle soluzioni, pur conservando un comune fondamento.

Il fatto che teologo e canonista operino su differenti piani di astrazione nel confronto tra differenti epistemologie gioca senz'altro a favore del teologo, il quale appare assai meno condizionato del giurista nel confronto con il diritto per affermare opzioni di giustizia avvertite come regole imperative da entrambi. Questa posizione di relativo vantaggio affida al teologo un ruolo propositivo. Entrambi si imbattono in limiti epistemologici: il giurista non elabora astrazioni universali come, per converso, il teologo non maneggia principi di *ius cogens*, ma quest'ultimo potrebbe sostenere un ruolo costruttivo e di suggeritore verso il canonista e abbracciare un'azione di provvidenziale pungolo e spingersi a provocarlo sulla questione dei limiti entro cui il diritto umano possa anticipare, in terra, sollecitando i *christifideles* a condotte ispirate all'equità e alla misericordia, il progetto salvifico di Dio[26].

Ma questi ragionamenti soggiacciono alla natura del diritto che, in quanto scienza del dover-essere, contiene limiti di espressione formale, che sono gli stessi che il canonista incontra nel disciplinare i sacramenti.

Il battesimo, in specie, ci mostra un sintomatico scarto tra canonista e teologo: il legislatore canonico del 1917 ha «percezione» del battesimo in virtù della sua funzione costituti-

[25] C. Fantappiè, *Scienza canonica del Novecento* in *Itinerari culturali del diritto canonico nel Novecento*, a cura di C. Fantappiè, Torino, 2003, p. 154.

[26] F. Vecchi, *I sacramenti, il teologo ed il canonista. Profili interdisciplinari sul «signum» sacramentale, rileggendo Mons. Giuseppe Silvestre*, in *Diritto e Religioni*, 2017, 2, p. 859.

va di uno *status* prima inesistente nella realtà giuridica ordinamentale: il can. 737 §1 descriveva una «sacramentum ianua ac fundamentum» che, in virtù della sua indelebilità e per sua forza «homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis» (can. 87)[27]. Il giurista rimane attratto dall'imponenza simbolica della '*ianua*', il cui superamento genera una nuova soggettività: l'uomo si fa 'persona' che, in prospettiva tomista, si rende «ordinata ad ea quae sunt divini cultus»[28].

Il teologo, invece, coglie principalmente la valenza salvifica del sacramento slegandolo da ogni formalistica precondizione validante, al di fuori dell'*intellectus fidei*. Sono così persino ipotizzabili sacramenti atipici («anonimi») in cui la funzione salvifica del mezzo spirituale sussiste oltre l'evento genetico costitutivo del varcare la '*ianuna iuris*': il giurista registra forme e computa dati, prefigura le situazioni patologiche corredandole di contrappesi adatti a circoscrivere le condotte non conformi, con lo scopo «secondario» di individuare per ogni sacramento un ruolo creativo, l'ineccepibilità formale dei sui requisiti validanti, la sua funzione di istituzionalizzazione delle realtà fattuali[29].

Il fatto è che l'*intellectus fidei*, come insostituibile parametro di lettura dei sacramenti per il teologo[30], ha diritto di cittadinanza esclusivamente entro il perimetro sacramentale. Tut-

---

[27] A. Levi, *Teoria generale del diritto*, Padova, 1967, p. 239.

[28] S. Tommaso, *Summa Theologiae*, III, q. 63, a. 8, richiamato da V. del Giudice, *Nozioni di diritto canonico*, cit., pp. 96-97.

[29] «[…] nell'ambito dell'interrelazionalità dei sacramenti, il sacramento dell'Eucarestia e il sacramento dell'ordine realizzano il proprio ruolo costitutivo nella Chiesa in uno strettissimo rapporto […] anche gli altri sacramenti, ciascuno a modo suo […] svolgono un ruolo di istituzionalizzazione nella Chiesa. Il matrimonio fornisce la base sociale e di grazia per la costituzione della "Chiesa domestica", mentre il sacramento della penitenza è il portatore della possibilità di sanzione […] e di riconciliazione». Cfr. P. Erdö, *Teologia del diritto canonico*, cit., pp. 90-91. F. Vecchi, *I sacramenti, il teologo ed il canonista*, cit., p. 869.

[30] G. Pasquale, *La certezza che Dio si è legato a noi: una nuova ermeneutica della teologia sacramentale*, in G. Silvestre, *Approccio alla teologia dei sacramenti*, Assisi, 2017, p. 11.

tavia, al suo interno lo spazio sacramentale è universale ed autosufficiente, perché trae la propria ragion d'essere attingendo ad una logica di fede sconosciuta alla legge. Inoltre *intellectus fidei* e *intellectus amoris* trovano nel teologo una più compiuta armonia[31].

La rivalutazione del sacramento come segno-simbolo in chiave storica pone al centro della riscoperta il primo protagonista della storia medesima: l'uomo nella sua spiritualità e nel suo primato di coscienza[32].

Ma il piano ricostruttivo si verticalizza quando si intenda adeguare il profilo antropologico *tout-court* alla dimensione giuridica. Qui la dimensione soggettiva umana subisce l'intrusione di molteplici *fictiones iuris* di carattere pratico – prima tra tutte, quella della *persona repraesentata* –, che tendono fatalmente a distorcerne la natura di creatura spirituale ad *imago Dei*. Nel tentativo di armonizzare questi fattori, papa Francesco propone un'articolazione attraverso la pastorale, elemento mediano e cardine di incontro tra primato della coscienza e strutture ecclesiali ordinate dal principio del «Dio-legislatore».

Nonostante il peso condizionante di tali rilievi, occorre avvertire che il rigore con cui Javier Hervada sancisce senza appello l'incomunicabilità tra diritto e teologia, sia sul piano della concettualizzazione[33], sia sul piano dell'organizzazione sistematica metodologica di quel sapere, è solo apparente[34]. Questa

---

[31] G. Silvestre, *Credere, sperare, amare*, cit., p. 7. Per riflessioni critiche sulla 'logica della fede', G. Lo Castro, *Scienza giuridica e diritto canonico*, in *Il mistero del diritto*, I, *Del diritto e della sua conoscenza*, Torino, 1997, p. 214 ss.; F. Vecchi, *I sacramenti, il teologo ed il canonista*, cit., p. 875.

[32] J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Milano, 1977, p. 3 ss.; L. Bogliolo, *Antropologia filosofica*, IV, *L'uomo nel suo agire*, Roma, 1972.

[33] La maggiore dottrina canonica parla di infungibilità tra le concettualizzazioni, muovendo il diritto (scienza canonica) da un sapere fenomenologico di carattere strumentale e la teologia, al contrario, da un sapere ontologico di carattere essenziale: J. Hervada, *Diritto costituzionale canonico,* prefazione ed. it. di G. Lo Castro, Milano, 1989, pp. 53 e 201 osserva, in proposito, come la prospettiva teologica apparirebbe non in grado di spiegare «in maniera giuridicamente soddisfacente la Chiesa come istituzione», volendosi confrontare con il concetto di organizzazione ecclesiastica gerarchica.

[34] Secondo Hervada, canonista e teologo, pur muovendo dagli stessi dati d'analisi, hanno una diversa prospettiva che comporta diversificati criteri si-

dicotomia, in realtà, attraverso i sacramenti e la fusione in essi di scopo salvifico e funzione giuridica, dà luogo ad un nesso indissolubile: è l'unione, nella Chiesa, tra visibile ed invisibile[35].

Nessuno stupore, dunque, se il CIC 1983 abbia ereditato dal Concilio Vaticano II la consistenza di «due anime», la cui autonomia ha poi segnato il percorso di un dialogo permanente, nonostante le ricorrenti incomprensioni e crisi di comunicazione, alla ricerca di un altrettanto «soddisfacente raccordo»[36]. Anzi, l'esigenza di chiarezza sullo *status* giuridico comune dei fedeli suggerisce al legislatore canonico di attuare una teologia ascetica ispirata al precetto della vera «*aequalitas in Christo et in Ecclesia*»[37].

L'insegnamento di Mörsdorf già precedentemente richiamato, che concepisce la scienza canonica solo in quanto costruita attorno ad un metodo giuridico, ma il cui contenuto sostanziale è teologico, ci avverte della presenza di una dicotomia funzionale in cui la Parola di Dio e i sacramenti esprimono l'aspetto ontologico prefigurante una dimensione giuridica che individua in quello l'astro di riferimento[38].

Occorre allora verificare quale sia, oggi, preso atto di alcune insopprimibili costanti nella storia dogmatica della Chiesa[39], il baricentro fisico che assicura a questi corpi celesti la naturale rotazione: se il reciproco progredire dinamico verso la verità di Dio possa trarre beneficio da una correzione del

---

stematici, dovendo il canonista occuparsi del fenomeno organizzativo positivo, storicamente dato, per verificarne il buon funzionamento (vigenza) e l'eventuale correzione. Cfr. J. Hervada, *Diritto costituzionale*, cit., p. 173. Vedi anche F. Vecchi, *I sacramenti, il teologo ed il canonista*, cit., p.887.

[35] G. Dalla Torre, *La città sul monte*, Roma, 1996, p. 18, che parla di una coesistente duplice natura, presente nella Chiesa che è, al tempo stesso, «sacramentale e giuridica», seguendo la Cost. dogmatica *Lumen Gentium*, n. 8 e il decr. *Optatam totius*, n. 16.

[36] G. Lo Castro, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano, 1985, p. 55.

[37] G. Lo Castro, *Il soggetto e i suoi diritti*, cit., p. 46.

[38] E. Corecco, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 1746.

[39] G. Dalla Torre, *Diritto canonico e teologia. Annotazioni su alcune costanti nella storia della Chiesa*, in *Archivio Giuridico*, 1977, 192, p. 99 ss.

metodo scientifico o su suggerimenti che traducono suggestioni di indole riformista.

3. *Il Concilio Vaticano II: gli spunti colti da Francesco*

Francesco è il primo Pontefice del post-concilio. Egli opera su un presupposto anagrafico che lo pone a distanza logico-temporale dal grande sinodo giovanneo-paolino, al contrario dei suoi predecessori, più direttamente coinvolti da tale evento. Francesco, tuttavia, è anche il primo Papa che interpreta l'applicazione del magistero conciliare in termini di concreta adesione alla sua missione evangelica, senza condizionamenti 'strutturali' ma di apertura incondizionata (si pensi alla metafora della Chiesa come 'ospedale da campo')[40].

Il pensiero del Papa argentino si svolge su una «ecclesiologia pastorale di conversione» che abbraccia e supera, senza contraddirla, quella comunionale e misterica. Anzi, il suo magistero sembrerebbe recuperare la lezione della Chiesa misterica contenuta in *Lumen Gentium*, per meglio operare un'emancipazione totale dell'ecclesiologia dal diritto[41].

Ma è davvero così? Francesco si pone sulla medesima lunghezza d'onda dei teologi che, attraverso un recupero del mi-

[40] Alla domanda sulle ricadute della Dottrina del Concilio Vaticano II nella società contemporanea Francesco risponde: «Il Vaticano II è stato una rilettura del Vangelo alla luce della cultura contemporanea. Ha prodotto un movimento di rinnovamento che semplicemente viene dallo stesso Vangelo. I frutti sono enormi. Basta ricordare la liturgia. Il lavoro della riforma liturgica è stato un servizio al popolo come rilettura del Vangelo a partire da una situazione storica concreta. Sì, ci sono linee di ermeneutica di continuità e di discontinuità, tuttavia una cosa è chiara: la dinamica di lettura del Vangelo attualizzata nell'oggi che è stata propria del concilio è assolutamente irreversibile. Poi ci sono questioni particolari come la liturgia secondo il *Vetus Ordo*. Penso che la scelta di Papa Benedetto sia stata prudenziale, legata all'aiuto ad alcune persone che hanno questa particolare sensibilità. Considero invece preoccupante il rischio di ideologizzazione del *Vetus ordo*, la sua strumentalizzazione». A. Spadaro, *Intervista a Papa Francesco*, in *L'Osservatore Romano*, 21 settembre 2013, p. 6.

[41] G. Canobbio, *Ecclesiologia e diritto canonico*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2017, 25, pp. 35-36.

stero della Chiesa Corpo-mistico, sostenevano la piena libertà di un'istituzione guidata unicamente dallo Spirito? Sono le stesse sollecitazioni sviluppate sulla linea di una ecclesiologia pastorale della concretezza, rivolte tanto al teologo che al canonista, a suggerire conclusioni prudenti e non massimaliste. Insomma, con Bergoglio il Mistero si incarna e lo Spirito scende sull'umanità sofferente attraverso un'ecclesiologia di riscatto, non legalistica né politica, del povero, ma in cui il diritto comprende una funzione di ordine e di giustizia redistributiva in grado di riconvertire le 'strutture'.

L'idea conciliare di una pastorale non subordinata al giuridico, ma non per questo spogliata delle norme, è uno dei principali spunti programmatici adottati nel pontificato di Francesco[42]. D'altra parte, la cura del Papa alla buona teologia lo spinge a sollecitare parimenti il teologo a liberarsi dalla trappola ideologica in cui sembra essere inciampato, con il cedimento alla metodologia casistica[43].

L'ecclesiologia fondata sulla «pastorale di conversione» si innerva nel complesso dei documenti magisteriali.

Essa richiede un sostegno penetrante nel *munus docendi*. In proposito, si può ritenere essenziale strumento la missione della Chiesa nell'uso dei mezzi di comunicazione sociale per la predicazione del Vangelo, ex can. 747 §1 CIC, sulla base del *depositum fidei*[44].

Nel contesto della teologia del terzo millennio, Francesco sottolinea, attingendo al Concilio Vaticano II, la necessità di un rinnovato incontro tra teologia e pastorale[45].

---

[42] A. Grillo, *Istituzione, riforma e riformismo. La comunione ecclesiale e lo statuto procedurale della verità*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesaistica*, 25, 2017, p. 53.

[43] M. Tenace, *Introduzione*, in *Dal chiodo alla chiave*, cit., p. 12.

[44] «… l'incontro tra teologia e pastorale non è opzionale (ma) costitutivo di una teologia che intende essere ecclesiale». Così, Francesco, *Videomessaggio del Santo Padre al Congresso Internazionale di Teologia presso la Pontificia Università Cattolica Argentina*, 1-3 settembre 2015.

[45] La dottrina non ha mancato di sottolineare, anzi, l'orientamento ecclesiologico pastorale, diffusamente presente in tutti i deliberati del Concilio Vaticano II, quale segno di una volontà di «revisione profonda di taluni aspetti dell'autocoscienza ecclesiale», pur restando fedeli al solco di una Tradizione

Questo anelito si perfeziona nel principio del *sensus fidei* contenuto nel menzionato canone per cui Cristo, nell'affidare alla Chiesa interamente in sé considerata il «deposito della fede», ha precisato senza possibilità d'equivoco le leggi metodologiche sulla conoscenza della norma canonica[46].

La prospettiva metodologica della dottrina post-conciliare non solo sostiene l'autonomia scientifica del diritto canonico, ma scorge nell'ecclesiologia conciliare del *sensus fidei* quel necessario tramite attraverso cui il diritto canonico può recuperare precorse sonorità metafisiche e antropologiche[47].

Prendendo spunto dal *sensus fidei* Francesco offre suggerimenti trasversali al canonista e al teologo, a quest'ultimo rammentando che l'unica fede 'utile' è quella che si comunica[48].

Il Pontefice riconosce l'impegno e la responsabilità del teologo nell'approfondire il senso della Parola di Dio, in quanto eredità intellettuale espressiva della vera vocazione ecclesiale, che si rende indispensabile in una *Ecclesia peregrinans*, proiettata nel segno dell'inculturazione e della ricomposizione tra Chiesa universale e Chiesa particolare.

Ecco, dunque, un nuovo spunto di Francesco, dal Concilio Vaticano II (*Lumen Gentium*, n. 8 e *Gaudium et Spes*, n. 40)[49].

---

bimillenaria. F. Vecchi, *Le opzioni metodologiche*, cit.; S. Berlingò, M. Tigano, *Lezioni di diritto canonico*, cit., pp. 19-20.

[46] Il metodo canonico basato sul «*sensus fidei*», cioè su una «conoscenza per fede» (*ordinatio fidei*) che supera la conoscenza puramente logico-razionale, delle regole formali di un sistema positivista (*ordinatio rationis*) sembra accettabile solo per una teoria generale del diritto. S. Berlingò, M. Tigano, *Lezioni*, cit., p. 43.

[47] A. Rouco Varela, *Grundfragen einer catholischen Theologie des Kirchenrechts*, *Überlegungen zum Aufbau einer katholischen Theologie des Kirchenrechts*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1979, 148, pp. 346-347.

[48] M. Tenace, *Introduzione*, cit., p. 13.

[49] Canonisti e teologi concordano nel ritenere che il Concilio Vaticano II (spec. attraverso i cardini programmatici di *Lumen Gentium*, n. 8 e *Gaudium et Spes*, n. 40) abbia sancito un significativo momento di disgelo coincidente con il preannuncio dell'archiviazione di alcuni aspetti del modello gius-ecclesiale di *ius publicum ecclesiasticum externum*. Osserva L. Spinelli, *Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II*, Milano, 1985², p. 36, che il Concilio, pur rifiutando il modello del *ius publicum ecclesiasticum* come metodo-sistema di comprensione della Chiesa, non nega in radice lo schema della

In tale prospettiva mi sembra che Francesco lanci una scialuppa di salvataggio a favore della rivitalizzazione del dialogo interrotto tra teologo e canonista: ciò, almeno circa la critica rivolta al canonista, in quanto incapace di mediare tra verità teologica e sua positivazione normativa.

Il teologo censura il disinteresse del canonista a provvedere ad una definizione teologica del proprio oggetto formale, non avvedendosi che, per il giurista, ciò che conta non è il dato definitorio, quanto l'attitudine funzionale pratica della sua scienza, ossia quello scopo di giustizia, oltre che di ordine, entro cui l'antinomia tra legge e grazia trova la sua armonizzazione[50].

Non che il teologo sia immune da rischi di derive nozionistiche. In tal senso si orientano le molteplici sollecitazioni di papa Francesco verso la scienza teologica fondamentale a ritrovare il suo autentico scopo: «trasmettere il sapere ed offrirne una chiave di comprensione vitale, non un cumulo di nozioni non collegate tra loro»[51].

In questo suggerimento c'è una chiara «consapevolezza storica» che anima il metodo teologico di Bergoglio – per il quale la fede è concepibile solo nel contesto dell'incontro storico con Dio – arricchendolo di ulteriori impegni[52].

Il comprensibile disorientamento dei canonisti di fronte alla novità dei parametri concettuali (apparivano d'un tratto nel linguaggio comune le espressioni di corresponsabilità, sinodalità, collegialità, ignote o, a causa della intrinseca problematicità, rigettate nel baratro oscuro della storia) propalati dalla nuova ecclesiologia conciliare, uniti all'esigenza di ricapitolare le leggi sul metodo, poneva sul tavolo la questione della tra-

---

societas perfecta, semplicemente preferendo attribuire un primato all'idea di comunione, di missione e di servizio, anziché all'idea di società e di *potestas*. F. Vecchi, *Le opzioni metodologiche*, cit., p. 122, nt. 39.

[50] Si confronti, criticamente, E. Corecco, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 1739.

[51] Francesco, *Discorso alla Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Teologia*, 10 aprile 2014.

[52] G. Whelan, *Il metodo teologico di Papa Francesco*, in *Dal chiodo alla chiave*, cit., p. 113 ss.

duzione di quella dottrina teologica in formule giuridiche, in «strutture concrete e determinanti»[53].

Il problema post-conciliare rimasto irrisolto è quello di una effettiva volontà di comprensione tra le due grandi anime speculative della Chiesa – diritto e teologia –, e di non aver compiutamente tradotto il dettato teologico conciliare in una sicura voce normativa: di non aver realizzato, insomma, la necessaria ed attesa mediazione istituzionale[54].

Il punto di snodo offerto dal Concilio Vaticano II per una riforma della Chiesa e per validi suggerimenti di ricomposizione dei rapporti tra teologo e canonista, tuttavia, non mancano. Una volta delegittimato il modello di *societas iuridice perfecta*, il criterio ermeneutico comune poteva ora attingere all'incoraggiante riferimento della radicale dimensione misterica della realtà ecclesiale. In tale prospettiva (ancora insufficiente nella stretta riformista eminentemente pratica di Francesco), i punti di contatto tra le due scienze sono molteplici: basti pensare agli sbocchi 'sinodali' nella dottrina del rapporto tra primato petrino e collegialità; alla rilettura della Chiesa come organismo sacramentale; alla prospettiva evangelico-pauperistica della Chiesa nell'accezione della regola monastica assisiate; all'apertura ai rapporti della Chiesa universale con la comunità politica su più livelli negoziali (concordatari e sub-concordatari).

In questo orizzonte, la ritrovata concordia tra teologo e canonista produrrebbe effetti assai positivi. Il suggerimento di Francesco, in tal senso, è nel recupero dell'ecclesiologia del Vaticano II e nella decontrazione tra due impostazioni, l'una, la teologica, fondata sulla verità agapica, sulla *caritas* e la misericordia, il cui metro operativo è la sproporzione dell'irragionevolezza; l'altra, la giuridica, impiantata rigidamente su verità probate, imposte dal sistema istituito, soggette ad emendamen-

[53] C. Fantappiè, *Ecclesiologia e canonistica nel post-concilio*, Torino, 1996, p. 337.

[54] H. Legrand, *La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II. Un'indagine e una riflessione teologica e istituzionale*, in Associazione Teologica Italiana, *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, a cura di R. Battocchio, S. Noceti, Milano, 2007, p. 106.

ti in ragione della superiore *salus animarum* e al *bonum Ecclesiae*, e regolate da criteri di proporzione e ragionevolezza[55].

La dottrina canonica recente riconosce con maggiore decisione – sgretolando le resistenze mentali che avevano accompagnato le scienze sacre ancora nel post-tridentino – l'opportunità di aprire una finestra di dialogo tra le due scienze e giunge a prefigurare la possibile applicazione contestuale dei due metodi sull'impianto normativo ecclesiale.

Peter Erdö, in proposito, sostiene gli effetti positivi conseguenti ad una proposta di articolazione armonica tra metodi, tenuto conto della natura non razionale e storicamente precedente le esperienze statuali sui modelli giuridici. Egli ammonisce, infatti, che il diritto canonico è, per sua essenza, diritto sacro e sistema consuetudinario sacrale precedente gli ordinamenti giuridici razionalizzati[56]: il che sottolinea che l'unico metodo proponibile sul diritto canonico è derazionalizzato, giuridico e imprescindibilmente antropologico, perché fondato sulla centralità dell'uomo e del suo primato assoluto sull'antagonismo della norma positiva[57].

All'atmosfera di gelida contrapposizione tra teologo e canonista si fa strada, dunque, e sembra opporsi un diverso atteggiamento, cui Francesco offre un appoggio pastorale, sostenuto da una nuova, comune consapevolezza della necessità di un contatto disciplinare metodologico costruttivo: un dialogo teso a rielaborare i profili della *communio* e dell'intersoggettività, in grado di conferire una dinamica vitalità al rigore della *potestas* e dell'*auctoritas* nella Chiesa.

In tal senso, le lungimiranti tesi di Hervada sulla natura relazionale del metodo nella scienza canonica riaprono decisamente i termini di un dialogo interdisciplinare. Lo «scandalo razionale» che poggia sull'equivalenza diretta tra diritti e sacramenti offre la sponda al tema dell'intersoggettività: termine su cui si radica anche il magistero di Francesco, centrato

[55] C. Fantappiè, *Ecclesiologia e canonistica nel post-concilio*, cit., p. 309 ss.

[56] P. Erdö, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 151.

[57] Cfr. R. Sobánski, *I problemi sostanziali e metodologici dell'insegnamento dei fondamenti del diritto canonico*, in *Apollinaris*, 1978, 51, p. 107 ss.

sulla «conversione», ossia su un atto di predisposizione della coscienza intrinsecamente dinamico e volto al cambiamento.

Vorrei aggiungere, ancora, che i paradigmi apparentemente inconciliabili dell'*intellectus fidei* e *rationis* e, con essi, l'inaccessibilità tra due verità – quella assiomatica del teologo e quella circostanziale del canonista –, trovano insospettabili punti di incrocio anche nella proiezione politica del diritto.

Già Benedetto XVI propone un eloquente saggio di questa prospettiva nel suo discorso del settembre del 2011 al *Reichstag* germanico. Egli ricorre al paradigma della carità, che si trasforma in un esercizio dell'*equitas* nella cosa pubblica ed in una *rationabilitas* del *bonum commune* nella prassi politica e nel rispetto da parte del rappresentante delle istituzioni pubbliche verso le leggi e gli statuti ideali cui ha prestato un preventivo giuramento. Questi principi sono trasposti su un piano di più alti portati etici della collettività, così da travalicare il vincolo del formale mandato partitico particolare, fondato su una delega mobile, per aderire ad un più impegnativo giuramento spirituale verso l'onnicomprensivo bene della Patria: la *caritas* irrompe nel Parlamento statuale, un sinodo laico, e riordina le coscienze oltre i nessi tecnici della *repraesentatio*, dietro l'ispirazione di superiori direttive metapolitiche[58].

Questa ridiscussione dei criteri di orientamento di un sistema (giuridico, teologico o politico) apparentemente statico, è la medesima posizione mentale che coglie i teologi fautori dell'antigiuridismo nel post-concilio, come ora si dirà.

I segnali sul riposizionamento del canonista verso la teologia (ossia verso la riscoperta di un fondamento teologico del diritto ecclesiale) sono vari, anche se talvolta malfermi e spesso contraddittori. L'affermazione, innovativa in sé, secondo cui il diritto canonico sarebbe scienza teologica (sebbene operante sul canovaccio di un metodo variabile) e che tale diritto sarebbe in possesso di caratteri *sui generis* è anche superata dalla posizione che ravvisa in questo non solo un sistema di leggi tendente a giustizia ma, esso stesso, espressione di una esperienza pastorale volta al giusto sociale.

[58] Benedetto XVI, *Discorso al Parlamento tedesco*, 22 settembre 2011.

Questo approccio, assai prossimo al pensiero di papa Bergoglio, ripropone un problema centrale al diritto canonico: se e in che termini esso sia diritto naturale e sacrale. Una questione, questa, contenente una diretta ricaduta sulla percezione del metodo giuridico che, poggiando sulla fede, verrebbe a fare a meno della componente della *ratio* (e del metodo razionale)[59].

I segnali lacunosi seguenti ai mancati impegni riformisti della Chiesa postconciliare sono evidenti e noti. Questa inadempienza ecclesiologica registra un passaggio sintomatico nella traiettoria descritta dal Sinodo dei Vescovi: qui, gli impegni inevasi si confondono con la volontà di prosecuzione lungo un percorso ecclesiologico, all'insegna della riscoperta della dimensione antropologico-funzionale della Chiesa, e al superamento delle correnti teologiche individualistico-legaliste[60].

Le puntualizzazioni critiche di papa Francesco in *Evangelii gaudium* n. 32 attingono a questa incongruenza di fondo: manchevolezza che legittimerà non di meno la dottrina a concludere che il *Codex* non ha tradotto adeguatamente, ad esempio, in tema di sinodalità e di nesso dinamico tra primato e sinodalità espresso nel Concilio Vaticano II[61], il preannuncio sulla riforma dei modelli di bilanciamento dei poteri.

Occorre, tuttavia, verificare se, nonostante le ingessature delle strutture costituzionali ecclesiali, i processi partecipativi astrattamente ivi delineati abbiano innescato dinamiche attive, tali da sostenere un antagonismo costruttivo tra la di-

[59] H. Pree, *Diritto canonico*, cit., p. 686.

[60] L'ecclesiologia conciliare del Vaticano II, nel recupero di una prospettiva antropologico-funzionale, ha espresso ma anche anticipato le sollecitazioni ideologiche della società civile di quegli anni. Il deciso superamento delle correnti individualiste-legaliste della teologia è stato uno degli effetti più immediati di tale reazione, ed avrebbe favorito una rilettura dei sacramenti come strumenti di servizio, ossia come cardini principali di una funzione ecclesiale da attuare nel quadro di una Chiesa istituzionale. F. Vecchi, *I sacramenti, il teologo ed il canonista*, cit., p. 885 ss.

[61] A. Mantineo, *Il ritorno al Concilio Vaticano II e l'aggiornamento del diritto ecclesiale nel tempo di Papa Francesco*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (*www.statoechiese.it*), 2017, 27, pp. 32-33.

screzionalità petrina e il coinvolgimento di governo dei soggetti collegiali[62].

L'insistenza di Francesco su una rilettura delle 'strutture' attinge, dunque, ad un tema oggetto delle riflessioni conciliari. Si tornerà più avanti sulla questione, centrale nel suo magistero, delle 'strutture', in quanto oggetto di riforma del metodo in chiave «procedurale». Ci basti qui rammentare che in sede conciliare è ridiscussa nelle fondamenta la concezione personalista e si rileggono *status* e principi gerarchici della Chiesa istituzionale: la teologia di una Chiesa 'per stati' denuncia la propria insufficienza a spiegare in modo corretto il fatto che è la Chiesa medesima che si palesa formalmente quale struttura giuridico-sociale[63].

4. *Il post-Concilio*

Di fronte alle affannose relazioni intercorse tra teologo e canonista durante il XX secolo, è consigliabile far luce sulle convergenze raggiunte più che sulle periodizzazioni, salvo tracciare generiche parentesi temporali demarcate dall'estensione delle correnti scientifiche o, nel caso della scienza giuridica, dalle innovazioni di metodo per la riorganizzazione delle fonti normative canoniche.

Tra la codificazione del 1917 e il post-concilio, infatti, l'accavallarsi di abboccamenti e fratture ha testimoniato la straordinaria vivacità – o il malessere – tra le due scienze che, nella mancata individuazione di punti di incrocio entro spazi condivisi, condannavano le loro relazioni reciproche ad una condizione di perenne instabilità. Così, alla «de-teologizzazione'» operata dal legislatore canonico del 1917 è seguita una fase di «giuridicizzazione» della teologia cui, per opposta reazione, è poi intervenuta una sua «de-giuridicizzazione»[64].

---

[62] F. Vecchi, *Il primato petrino*, cit.

[63] J. Hervada, *Diritto costituzionale*, cit., p. 177.

[64] G. Baldanza, *Natura e fine del diritto canonico dopo il Concilio Vaticano II*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 1969, 94, p. 201 ss.

Questi sussulti di sistema della scienza teologica e canonica hanno accompagnato anche il post-concilio proiettandone l'oscillazione nella scia di un'onda lunga che ha raggiunto la codificazione del 1983 sino ad imprimerle una nuova impronta all'insegna della ricostituita «teologizzazione del diritto»[65].

I rilievi qui esposti descrivono le reali asperità sotto traccia che, dall'antigiuridismo, hanno assunto le forme di una consolidata antinomia scientifica tra teologi e canonisti: ma con un persistente atteggiamento di superiorità del teologo, rigido censore delle insufficienze e dei limiti del diritto canonico, a suo dire, ostacolo ad una pastorale e ad un'autentica azione riformista della Chiesa in linea con i «segni dei tempi».

Tutto ciò, nonostante il compiersi di eventi innovativi, come l'istituzione del Sinodo dei Vescovi (1967) e le posizioni ivi espresse, tra cui la speranza che il futuro *Codex* mantenesse intatta la sua «*indoles iuridica*», in funzione del riconoscimento della natura sociale della Chiesa[66].

L'opzione del regnante Pontefice, ispirata com'è alla prassi del fare, aborrisce la confusione concettuale: la 'pastorale della misericordia' non tollera equivoche contaminazioni o boriose ambizioni personali. La Chiesa di Francesco, del resto, e la spinta da lui impressa ad una missione in costante superamento di qualsivoglia frontiera nel solco del Concilio Vaticano II, sembra diradare ogni nube su una giuridicizzazione totalizzante della teologia in grado di coinvolgere insieme alla morale e alla liturgia, anche la pastorale[67]. In questa età post-codificatoria, dove il valore paradigmatico del *Codex* è dissolto e, con esso, il tradizionale *locus theologicus* si è ritratto per far posto a *loci theologici alieni*, il dato culturale della diversificazione confessionale è apparso sulla scena imponendo alla Chiesa nuovi percorsi ecclesiologici[68].

---

[65] C. Fantappiè, *Diritto canonico codificato*, in *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, I, a cura di A. Melloni, Bologna, 2010, p. 691.

[66] H. Pree, *Diritto canonico*, cit., p. 689.

[67] C. Fantappiè, *Diritto canonico codificato*, cit., p. 691.

[68] H. Pree, *Diritto canonico*, cit., p. 690.

Un'attenta dottrina sottolinea, trattando del messaggio conciliare sul metodo (ex Decr. *Optatam Totius*, n. 16), la necessaria rilettura in chiave misterica del diritto canonico[69]. Questa prospettiva metodologica richiede approfondimenti concettuali sull'oggetto di quel diritto, la cui scomposizione d'analisi dovrà riconoscere una posizione eminente al momento pastorale[70].

Siffatta prospettiva post-conciliare si annuncia metodologicamente costruttiva e ricca di spunti, a patto che se ne prevedano i rischi[71]. Il metodo della scienza canonica – è bene ripeterlo – attinge nel post-concilio ad una prospettiva misterica che sembra avvolgere interamente il rigore scientifico di una riscoperta lettura metafisica dell'uomo[72].

---

[69] Una corretta trattazione su di una metodologia relativa al diritto canonico non può sottovalutare, insomma, il mistero della Chiesa. Cfr. J. Fornés, *El concepto de derecho canónico en el periodo inmediatamente posterior al Concilio Vaticano II*, in *Plenitudo Legis Dilectio. Homenage al Prof. Dr. F. Retamal Fuentes*, Anales Fac. Teologia, 3, 2002, p. 41 ss.; F. Vecchi, *Le opzioni metodologiche*, cit., p. 124.

[70] In prospettiva misterica, il diritto canonico andrà quindi inteso: 1. come scienza teologica; 2. come pastorale; 3. come scienza strettamente giuridica che rinvia al problema della differenziazione tra morale e diritto. J. Fornés, *Ciencia canónica*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, II, a cura di J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, Cizur Menor (Navarra), 2012, p.79 ss.

[71] Si allude all'intenzione di ridurre univocamente la pastorale o come «qualificativo» o, al contrario, come «sostantivo» del diritto canonico. Siffatta proposta metodologica, infatti, sortirebbe conseguenze nefaste per il diritto canonico: nell'un caso, si avrebbe un diritto canonico «carente di sostanziale vigore e di rigore scientifico», nell'altro (che risponde alla *praktische Theologie* teorizzata da Rahner e da Schuster), si avrebbe una sottomissione distorcente del diritto canonico ai fenomeni politici e sociali, tale da 'fracassare' le istituzioni giuridiche della Chiesa. Cfr. J. Fornés, *Ciencia canónica*, cit., pp. 81-82.

[72] Questo interessante versante prospettico è sondato con grande sensibilità nella trilogia sul diritto canonico, da cui si possono trarre frequenti approfondimenti sul metodo, in G. Lo Castro, *Il mistero del diritto*, I, *Del diritto e della sua conoscenza,* già precedentemente citato (spec. lo scritto IV, *Conoscenza e interpretazione del diritto* e VI, *Scienza giuridica e diritto canonico*); II, *La persona e il diritto nella Chiesa*, Torino, 2011; III, *L'uomo, il diritto la giustizia*, Torino, 2012 (spec. gli scritti IV, *Individuo e «insieme» nelle organizzazioni di tendenza confessionale* e VII, *Il mistero del processo e il giudizio*, pp. 225 e 247 ss.).

La posizione di Francesco, tuttavia, sembra assai più prossima all'impostazione materiale del «Dio legislatore» suareziano, che non ad una Chiesa del mistero: anche la sua pastorale è rivolta al recupero del pragmatismo ecclesiale, su tutti i fronti.

Ci basti, in proposito, per il *locus theologicus,* l'attenzione per un percorso che guarda alla *dialettica dell'Incarnazione* e *alla sinodalità comunionale.* Se, infatti, la polemica sulle inefficienze della logica giuridica ad attuare una effettiva mediazione istituzionale della verità teologica ipoteca ancora oggi i rapporti tra teologo e canonista[73], l'insegnamento di Francesco non sbarra l'ingresso ad un modello metodologico che prediliga come *locus theologicus* il mistero dell'Incarnazione, all'interno della dimensione teologica[74].

Il sacramento, nella sua contemporaneità di segno e simbolo, diventa l'asse di rotazione su cui la teologia sacramentale si snoda e si propone alla società contemporanea[75]. Non solo: in sintonia con il recente magistero sul valore didattico ed ultrasimbolico del sacramento battesimale (*Lumen Fidei*, n. 42), il sacramento non assolve all'unica funzione di comunicazione della parola, in quanto *signum-symbolum*, ma si propone, secondo Francesco, come orientamento metodologico per il teologo, in un circolo di progressiva scoperta della verità della fede[76].

Ma questo profilo metodologico è organizzabile in teoria compiuta solo a patto di riconoscere il basamento su cui poggia nella Parola: l'elemento chiave del metodo (e il *locus theologicus*) è la '«*locutio Dei attestans*»[77].

---

[73] S. Dianich, *Diritto e teologia. Ecclesiologia e canonistica per una riforma della Chiesa*, Bologna, 2015, p. 9.

[74] E. Corecco, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 1743. F. Vecchi, *Le opzioni metodologiche*, cit., p. 127.

[75] G. Silvestre, *Approccio alla teologia dei sacramenti*, cit., p. 203 ss.

[76] G. Silvestre, *Approccio alla teologia dei sacramenti*, cit., p. 95 ss., il quale A. richiama il S.Agostino del *De Doctrina Christiana* (II, 1; PL 34,35): «quid prius cognitur ducit ad cognitionem alterius».

[77] Come ben si esprime Corecco: «La parola diventa *kerygma* e il simbolo, segno sacramentale della presenza di Dio». E. Corecco, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 1745.

Per certi versi, poi, la visione teologica di papa Francesco, volta ad esaltare l'incompiutezza del pensiero dottrinale come virtù per un perfezionamento costante, non sembra favorire una riappacificazione tra le scienze, perché a differenza del canonista, che descrive realtà giuridiche ordinate e ontologicamente chiuse (la funzione normativa e processuale trova perfezionamento entro schemi compiuti), il teologo dispone la propria ricerca su sistemi aperti in modo che il suo pensiero si predisponga ad «avere sempre qualcosa di incompiuto»[78].

Anche il concetto di una Chiesa-istituzione, espressione di «forme tipiche di relazioni o di comunità», è il rielaborato di un più antico modello di *locus theologicus*, aggiornato sulle proiezioni della struttura comunionale e nel ripensamento dei rapporti in termini di intersoggettività[79].

È tuttavia degno di nota osservare come nella tensione di ricerca del teologo riaffiori prepotente il supporto della teologia della Grazia, nella prospettiva tomista, quale necessaria base di avvio dogmatico per una teorica della conoscenza e del metodo.

5. *Suggestioni metodologiche di Francesco al teologo e al canonista: a) suggerimenti di tipo «materiale»*

I suggerimenti di Francesco per una buona prassi della teologia e del diritto sono rinvenibili diffusamente nel suo pensiero, a far capo dal principale testo programmatico dell'Esortazione apost. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), sino alla più recente Esortazione apost. *Gaudete et exsultate* (19 marzo 2018).

Evidentemente, questi scritti esprimono solo in via mediata e trasversale il tema metodologico, per lasciare maggior respiro al prioritario ago d'orientamento del *munus docendi* del

[78] J. Corkery, *Francesco, erede e innovatore: un papa argentino e gesuita nella tradizione post-conciliare*, in *Dal chiodo alla chiave*, cit., p. 135 ss.; F. Vecchi, *Le opzioni metodologiche*, cit.

[79] C. Fantappiè, *Ecclesiologia e canonistica nel post-concilio*, cit., p. 333.

capo della Chiesa e ad una impostazione ecclesiologica pastorale permeante i testi magisteriali. Il taglio ecclesiologico non deprime, infatti, i fermi richiami di tipo «materiale» ispirati alla «pastorale della misericordia», della coscienza[80] e alla «sinodalità intermedia»[81]. Rilievi analoghi valgano per i sacramenti, momenti di raccordo (specialmente Battesimo ed Eucarestia) tra spirito e materia nell'ordinamento giuridico canonico[82]: momenti che restano, comunque, una sollecitazione potentissima alla ricerca di un buon metodo e alla rifondazione di una costruttiva dialettica interdisciplinare per il canonista e per il teologo. I sacramenti, ancora, nelle cui pieghe costitutive Francesco individua la pulsante vitalità del diritto naturale in diretta sintonia con la «realtà di natura» (*Laudato si'*, n. 235), laddove li intende «un modo privilegiato in cui la natura viene assunta da Dio e trasformata in mediazione della vita soprannaturale»[83].

A questo profilo della pastorale mi vorrò dedicare, prima di affrontare il tema dei suggerimenti metodologici sotto l'aspetto «procedurale» (ossia la questione di reciprocità funzionale,

[80] Francesco, come ho già avvertito in altra sede, fa appello a quel prodigioso fenomeno intraecclesiale della «coscienza sinodale», originario elemento motore capace di modellare le istituzioni ecclesiastiche. Alludo a quel fenomeno di diffusione e graduale maturazione nella Chiesa di una «coscienza» circa le dinamiche di incontro nell'azione consensuale e nell'attuazione delle volontà decisionali all'interno delle sue strutture gerarchiche e la sua compaginazione organizzativa costituzionale. F. Vecchi, *Il primato petrino*, cit.

[81] Il Vescovo di Roma sostiene la sinodalità, in quanto «dimensione costitutiva» della Chiesa, e la «conversione missionaria», in quanto progetto operativo diffuso lungo l'intero segmento dei livelli costituzionali ecclesiali, siano essi la centralità della Curia, che la perifericità delle Chiese particolari, passando attraverso quella dimensione di mezzo, individuata nella «sinodalità intermedia». F. Vecchi, *Il primato petrino*, cit.

[82] Comporterebbe dunque una grave deformazione ottica ogni tentativo di rilettura delle istituzioni ecclesiali con il solo ausilio storico giuridico, trascurando l'elemento simbolico sacramentale che fonde contenuti e forme ed articola la dimensione legale con quella dello spirito. «Il teologo, dunque, polverizza l'idea giuridica del "potere" del sacramento per riguardarlo unicamente come strumento di intermediazione capace di collegare realtà fisiche e spirituali, di "fare sintesi"». G. Silvestre, *Approccio alla teologia dei sacramenti*, cit., p. 99.

[83] G. Silvestre, *Approccio alla teologia dei sacramenti*, cit., p. 34. Francesco, *Laudato Si'*, 24 maggio 2015, n. 235, Città del Vaticano, 2015.

la dinamicità istituzionale che si riconduce alla deprecata fissità delle 'strutture' ecclesiali e cui si associano anche i profili di forma, rappresentanza e giurisdizione)[84]: tematiche, a ben vedere, perfettamente fuse tra loro, giacché i termini di «forma», «dinamismo» e «conversione» – in quanto strumenti di tipo metodologico – appartengono ad un terreno comune e sono quindi suscettibili di una interpretazione al tempo stesso di contenuto (materiale) e funzionale (procedurale).

In tal senso il magistero di Francesco interseca il metodo esattamente sul modo di intendere le procedure le quali non sono altro che modalità di conversione, secondo un approccio pastorale. In altri termini, il regnante Pontefice indica una nuova coscienza della sostanzialità delle procedure[85].

Non c'è dubbio che l'impronta ecclesiologica impressa in *Evangelii gaudium* sia un messaggio inteso a scuotere dal torpore di un sapere inerte ed autoreferenziale tanto il teologo che il canonista. La «pastorale di conversione», per Francesco, è un annuncio costante, uno «stato permanente di missione» (*Ev.g.*, n. 25)[86] e, per il cristiano, un «obbligo gioioso» che nulla ha a che condividere con meccanicistiche pratiche di arruolamento confessionale, di vieto proselitismo, agli antipodi con una fede assunta e maturata per spontanea «attrazione»[87].

---

[84] Sull'impostazione applicativa di questi criteri al tema del primato petrino, cfr. F. Vecchi, *Il primato petrino*, cit.

[85] A. Grillo, *Istituzione, riforma e riformismo. La comunione ecclesiale e lo statuto procedurale della verità*, cit., p. 52.

[86] Francesco, *Ev. g.*, n. 25: «Non ignoro che oggi i documenti non destano lo stesso interesse che in altre epoche, e sono rapidamente dimenticati. Ciononostante, sottolineo che ciò che intendo qui esprimere ha un significato programmatico e dalle conseguenze importanti. Spero che tutte le comunità facciano in modo di porre in atto i mezzi necessari per avanzare nel cammino di una conversione pastorale e missionaria, che non può lasciare le cose come stanno. Ora non ci serve una "semplice amministrazione". Costituiamoci in tutte le regioni della terra in uno "stato permanente di missione"».

[87] Francesco, *Ev. g.*, n. 14: «Infine, rimarchiamo che l'evangelizzazione è essenzialmente connessa con la proclamazione del Vangelo a coloro che non conoscono Gesù Cristo o lo hanno sempre rifiutato. Molti di loro cercano Dio segretamente, mossi dalla nostalgia del suo volto, anche in paesi di antica tradizione cristiana. Tutti hanno il diritto di ricevere il Vangelo. I cristiani hanno il dovere di annunciarlo senza escludere nessuno, non come chi impone un

Francesco, dunque, sollecita ad un'azione di riforma ecclesiale che impegna tutti i credenti, indistintamente dal loro personale percorso per via di fede o di scienza (filosofo, teologo e canonista) alla verità della Parola, e impegna sempre, perché la «conversione ecclesiale» è propria di una Chiesa peregrinante proiettata verso una continua riforma[88]. Precipuamente rivolto al canonista, Francesco ne esorta la volontà di riforma diretta sulle 'strutture', in specie quelle meno conformate all'«autentico spirito evangelico» e, per ciò, più esposte a rischi di corruzione[89].

Al canonista, non meno che al teologo, egli richiede un «atteggiamento in uscita», una capacità di riorganizzare il proprio pensiero su schemi pastorali, espansivi ed aperti[90] che evolvono persino in una dinamica ed irrituale prassi «dell'ascolto»[91].

---

nuovo obbligo, bensì come chi condivide una gioia, segnala un orizzonte bello, offre un banchetto desiderabile. La Chiesa non cresce per proselitismo ma "per attrazione"».

[88] Francesco, *Ev. g.*, n. 26: «Il Concilio Vaticano II ha presentato la conversione ecclesiale come l'apertura a una permanente riforma di sé per fedeltà a Gesù Cristo: Ogni rinnovamento della Chiesa consiste essenzialmente in un'accresciuta fedeltà alla sua vocazione […] La Chiesa peregrinante verso la meta è chiamata da Cristo a questa continua riforma, di cui essa, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno».

[89] Francesco, *Ev. g.*, n. 26: «Ci sono strutture ecclesiali che possono arrivare a condizionare un dinamismo evangelizzatore; ugualmente, le buone strutture servono quando c'è una vita che le anima, le sostiene e le giudica. Senza vita nuova e autentico spirito evangelico, senza "fedeltà della Chiesa alla propria vocazione", qualsiasi nuova struttura si corrompe in poco tempo».

[90] Francesco, *Ev. g.*, n. 27: «Sogno una scelta missionaria capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autopreservazione. La riforma delle strutture, che esige la conversione pastorale, si può intendere solo in questo senso: fare in modo che esse diventino tutte più missionarie, che la pastorale ordinaria in tutte le sue istanze sia più espansiva e aperta, che ponga gli agenti pastorali in costante atteggiamento di "uscita" e favorisca così la risposta positiva di tutti coloro ai quali Gesù offre la sua amicizia. Come diceva Giovanni Paolo II ai Vescovi dell'Oceania, "ogni rinnovamento nella Chiesa deve avere la missione come suo scopo per non cadere preda di una specie d'introversione ecclesiale"».

[91] Questi rilievi appaiono necessari per interpretare coerentemente la collegialità nel quadro della «pastorale della sinodalità», posta a snodo centra-

Non mancano, in *Evangelii gaudium*, esortazioni di tipo trasversale, comuni al diritto e alla teologia, intonate sempre sull'accordo della «conversione missionaria», «pastorale»[92], o, più generalmente, «cristiana». Si tratta di sollecitazioni che riguardano volta per volta la Chiesa particolare, che è «Chiesa incarnata […] però con un volto locale»[93], o il papato medesimo[94], in quanto epicentro visibile delle 'strutture' o, ancora, la *communio* naturale basale che è la famiglia e gli sposi e quan-

---

le di *Evangelii gaudium*. Nel Discorso del 17 ottobre 2015 in commemorazione del 50° del Sinodo dei Vescovi, Francesco ne ha parlato come di un «punto di convergenza di quel 'dinamismo di ascolto' che, partendo dal popolo di Dio, passa attraverso i pastori per culminare nel vescovo di Roma», precisando che «Il fatto che il Sinodo agisca sempre *cum Petro et sub Petro* […] non è una limitazione della libertà, ma una garanzia dell'unità».

[92] Francesco, in *Evangelii gaudium* n. 32 allarga la portata riformista della «conversione pastorale» oltre le figure-organi costituzionali (Vescovo diocesano e Collegio episcopale) alle Conferenze episcopali che riconosce quali «istanze intermedie della collegialità» e che, all'opposto dell'attenzione dottrinale, hanno ricevuto un'incompleta disciplina giuridica nel CIC, quanto un parziale ed insufficiente riconoscimento sul piano teologico.

In *Evangelii gaudium* n. 26, Francesco ci avverte, annunciando l'attesa «conversione pastorale» delle strutture ecclesiali, che è possibile elaborare e far attecchire un metodo pratico su un impianto di tipo formale tendenzialmente statico. Questo metodo, per l'esattezza, si basa su inedite forme di proceduralità collegiale, in grado di rinnovare anche il principio del primato petrino, per ridare slancio vitale alla «dinamica missionaria». F. Vecchi, *Il primato petrino*, cit.

[93] Francesco, *Ev. g.*, n. 30: «Ogni Chiesa particolare, porzione della Chiesa Cattolica sotto la guida del suo Vescovo, è anch'essa chiamata alla conversione missionaria. Essa è il soggetto dell'evangelizzazione, in quanto è la manifestazione concreta dell'unica Chiesa in un luogo del mondo, e in essa "è veramente presente e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica". È la Chiesa incarnata in uno spazio determinato, provvista di tutti i mezzi di salvezza donati da Cristo, però con un volto locale».

[94] Francesco, *Ev. g.*, n. 32: «Dal momento che sono chiamato a vivere quanto chiedo agli altri, devo anche pensare a una conversione del papato. A me spetta, come Vescovo di Roma, rimanere aperto ai suggerimenti orientati ad un esercizio del mio ministero che lo renda più fedele al significato che Gesù Cristo intese dargli e alle necessità attuali dell'evangelizzazione. […] Anche il papato e le strutture centrali della Chiesa universale hanno bisogno di ascoltare l'appello ad una conversione pastorale. Il Concilio Vaticano II ha affermato che, in modo analogo alle antiche Chiese patriarcali, le Conferenze episcopali possono portare un molteplice e fecondo contributo, acciocché il senso di collegialità si realizzi concretamente».

ti vivono tale dimensione di comunione «in modo imperfetto» (*Amoris laetitia*, nn. 78 e 297)[95] e verso i quali la conversione è un riallinearsi ai «problemi reali delle persone» (*A.l.*, n. 201). Talvolta quelle sollecitazioni assumono toni anche più imperiosi nei confronti della politica ecclesiastica, inserendosi nella percezione stessa della religione, ossia della fede, in quanto valore umano inquadrato nell'ordine sociale – e quindi temporale – in una dimensione che, in netta opposizione agli orientamenti delle dominanti politiche giusecclesiastiche delle democrazie post-moderne, deve essere anche necessariamente pubblica[96].

Insomma, per Francesco la «conversione», nelle sue multiformi espressioni, è uno *speculum conscientiae*: riguarda universalmente ogni fedele ed ogni prospettiva fideistica, o latamente scientifica (del teologo e del canonista), sulla Chiesa. Il suo incardinamento evangelico si rivolge alla riscoperta della «trasformazione delle realtà terrene» e dell'interpretazione del parametro di giustizia sociale (*suum cuique tribuere*) sulla

[95] Francesco, Esort. apost. post.-sinodale *Amoris laetitia*, 12 marzo 2016, n. 78: «Lo sguardo di Cristo, la cui luce rischiara ogni uomo (cfr *Gv* 1,9; *Gaudium et spes*, 22) ispira la cura pastorale della Chiesa verso i fedeli che semplicemente convivono o che hanno contratto matrimonio soltanto civile o sono divorziati risposati. Nella prospettiva della pedagogia divina, la Chiesa si volge con amore a coloro che partecipano alla sua vita in modo imperfetto: invoca con essi la grazia della conversione, li incoraggia a compiere il bene, a prendersi cura con amore l'uno dell'altro e a mettersi al servizio della comunità nella quale vivono e lavorano. […]»; e n. 297: «Nessuno può essere condannato per sempre, perché questa non è la logica del Vangelo! Non mi riferisco solo ai divorziati che vivono una nuova unione, ma a tutti, in qualunque situazione si trovino. […] Ha bisogno di ascoltare nuovamente l'annuncio del Vangelo e l'invito alla conversione».

[96] Francesco, *Ev. g.*, n. 182: «Non si può più affermare che la religione deve limitarsi all'ambito privato e che esiste solo per preparare le anime per il cielo. Sappiamo che Dio desidera la felicità dei suoi figli anche su questa terra, benché siano chiamati alla pienezza eterna, perché Egli ha creato tutte le cose "perché possiamo goderne" (*1 Tm* 6,17), perché *tutti* possano goderne. Ne deriva che la conversione cristiana esige di riconsiderare "specialmente tutto ciò che concerne l'ordine sociale ed il conseguimento del bene comune"».

condizione di povertà[97], come un precetto di «conversione spirituale» rivolto a tutti (*erga omnes*).

A suggerimenti di metodo di ordine materiale vanno anche ricondotte le esortazioni che Francesco rivolge unitariamente al teologo e al canonista nell'Enciclica *Lumen Fidei* (29 giugno 2013, n. 41), a proposito della «struttura sacramentale» propria della fede. Il centro del tema è tutto sintetizzato nell'affermazione che: «La trasmissione della fede avviene attraverso il Battesimo», atto ultrasimbolico e ultrapedagogico che si sostanzia in una «forma di insegnamento» intesa ad incamminare l'esistenza individuale verso un impegnativo modo di agire nel bene[98].

L'impostazione per una lettura dottrinale, funzionale e non meramente simbolica, del battesimo, suggerita al teologo e al canonista, trova un'ulteriore precisazione ricavata sul parametro della conversione. Il Battesimo invita a procedere da una

[97] Francesco, *Ev. g.*, n. 201: «Nessuno dovrebbe dire che si mantiene lontano dai poveri perché le sue scelte di vita comportano di prestare più attenzione ad altre incombenze. Questa è una scusa frequente negli ambienti accademici, imprenditoriali o professionali, e persino ecclesiali. Sebbene si possa dire in generale che la vocazione e la missione propria dei fedeli laici è la trasformazione delle varie realtà terrene affinché ogni attività umana sia trasformata dal Vangelo, 171 nessuno può sentirsi esonerato dalla preoccupazione per i poveri e per la giustizia sociale: La conversione spirituale, l'intensità dell'amore a Dio e al prossimo, lo zelo per la giustizia e la pace, il significato evangelico dei poveri e della povertà sono richiesti a tutti».

[98] Francesco, *Lumen Fidei*, n. 41: «si deve anche dire che la fede ha una struttura sacramentale. La trasmissione della fede avviene in primo luogo attraverso il Battesimo. Potrebbe sembrare che il Battesimo sia solo un modo per simbolizzare la confessione di fede, un atto pedagogico per chi ha bisogno di immagini e gesti, ma da cui, in fondo, si potrebbe prescindere. Una parola di san Paolo, a proposito del Battesimo, ci ricorda che non è così. Egli afferma che "per mezzo del battesimo siamo […] sepolti insieme a Cristo nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova" (*Rm* 6,4). Nel Battesimo diventiamo nuova creatura e figli adottivi di Dio. L'Apostolo afferma poi che il cristiano è stato affidato a una "forma di insegnamento" (*typos didachés*), cui obbedisce di cuore (cfr. *Rm* 6,17). Nel Battesimo l'uomo riceve anche una dottrina da professare e una forma concreta di vita che richiede il coinvolgimento di tutta la sua persona e lo incammina verso il bene. Viene trasferito in un ambito nuovo, affidato a un nuovo ambiente, a un nuovo modo di agire».

conversione «minore», dell'io, ad una più complessiva trasformazione, in cui questo sacramento «ci parla della struttura incarnata della fede, attraverso l'azione di Cristo» (*L.F.*, n. 42)[99].

Anche la recente Esortazione apost. *Gaudete et exsultate* (19 marzo 2018) riserva forti suggestioni metodologiche di tipo «materiale» per il teologo ed il canonista. Qui Francesco rielabora il tema della trasformazione delle coscienze nel confronto con l'Eucarestia: «Condividere la Parola e celebrare insieme l'Eucaristia ci rende più fratelli e ci trasforma via via in comunità santa e missionaria» (*G. et ex.*, n. 142).

Ancora una volta i sacramenti sono annunciati nella loro essenza primaria di «vie» verso la salvezza. Lo scopo ultimo è la partecipazione alla santità (*G. et ex.*, n. 17)[100]: la conversione sarà, dunque, il risultato di una trasformazione operata del soprannaturale (*G. et ex.*, n. 24)[101] e che sarà misurabile «alla luce della misericordia»[102].

---

[99] Francesco, *L.F.*, n. 42: «Quali sono gli elementi battesimali che ci introducono in questa nuova "forma di insegnamento"? Sul catecumeno s'invoca in primo luogo il nome della Trinità: Padre, Figlio e Spirito Santo. Si offre così fin dall'inizio una sintesi del cammino della fede. Il Dio che ha chiamato Abramo e ha voluto chiamarsi suo Dio; il Dio che ha rivelato il suo nome a Mosè; il Dio che nel consegnarci suo Figlio ci ha rivelato pienamente il mistero del suo Nome, dona al battezzato una nuova identità filiale. Appare in questo modo il senso dell'azione che si compie nel Battesimo, l'immersione nell'acqua: l'acqua è, allo stesso tempo, simbolo di morte, che ci invita a passare per la conversione dell'"io", in vista della sua apertura a un "Io" più grande; ma è anche simbolo di vita, del grembo in cui rinasciamo seguendo Cristo nella sua nuova esistenza. In questo modo, attraverso l'immersione nell'acqua, il Battesimo ci parla della struttura incarnata della fede. L'azione di Cristo ci tocca nella nostra realtà personale, trasformandoci radicalmente, rendendoci figli adottivi di Dio, partecipi della natura divina […]».

[100] Francesco, *G. et ex.*, n. 17: «A volte la vita presenta sfide più grandi e attraverso queste il Signore ci invita a nuove conversioni che permettono alla sua grazia di manifestarsi meglio nella nostra esistenza "allo scopo di farci partecipi della sua santità" (*Eb* 12,10)».

[101] Francesco, *G. et ex.*, n. 24: «[…] Lasciati trasformare, lasciati rinnovare dallo Spirito, affinché ciò sia possibile, e così la tua preziosa missione non andrà perduta. Il Signore la porterà a compimento anche in mezzo ai tuoi errori e ai tuoi momenti negativi, purché tu non abbandoni la via dell'amore e rimanga sempre aperto alla sua azione soprannaturale che purifica e illumina».

[102] Francesco, *G. et ex.*, n. 105: «Per la stessa ragione, il modo migliore per discernere se il nostro cammino di preghiera è autentico sarà osservare

Un interessante collegamento tra misericordia, conversione e giustizia è offerto in *Misericordiae vultus*. I temi ecclesiologici della conversione interpellano di nuovo la sensibilità del giurista sulla prospettiva della giustizia canonica. L'*homo viator* è il pellegrino rivolto ad una mèta il cui raggiungimento dipende esclusivamente dalle proprie energie interiori. Pellegrinaggio e misericordia sono due modalità di sacrificio che, per traiettorie diverse, tendono ad un unico stimolo di conversione (*M.v.*, n. 14)[103]. Questo impegno di conversione non fa differenze: guarda all'uomo in quanto tale perché la grazia è un bene innegabile, che non ammette riserve o privilegi per alcuni, e che, al tempo stesso, rifiuta preconcette inappellabilità verso chi ha contravvenuto alla legge (*M.v.*, n. 19)[104].

In tal senso, predisporsi alla conversione che contempla il perdono e sottoporsi al metro oggettivo della giustizia umana sono due equivalenti atti dello spirito (*M.v.*, n. 19), perché

---

in che misura la nostra vita si va trasformando alla luce della misericordia. Perché "la misericordia non è solo l'agire del Padre, ma diventa il criterio per capire chi sono i suoi veri figli". Essa è "l'architrave che sorregge la vita della Chiesa". Desidero sottolineare ancora una volta che, benché la misericordia non escluda la giustizia e la verità, "anzitutto dobbiamo dire che la misericordia è la pienezza della giustizia e la manifestazione più luminosa della verità di Dio". Essa "è la chiave del cielo"».

[103] Francesco, Misericordiae vultus, *Bolla di indizione del giubileo straordinario della misericordia*, 11 aprile 2015, n. 14: «Il pellegrinaggio è un segno peculiare nell'Anno Santo, perché è icona del cammino che ogni persona compie nella sua esistenza. La vita è un pellegrinaggio e l'essere umano è *viator*, un pellegrino che percorre una strada fino alla meta agognata. Anche per raggiungere la Porta Santa a Roma e in ogni altro luogo, ognuno dovrà compiere, secondo le proprie forze, un pellegrinaggio. Esso sarà un segno del fatto che anche la misericordia è una meta da raggiungere e che richiede impegno e sacrificio. Il pellegrinaggio, quindi, sia stimolo alla conversione».

[104] Francesco, *M.v.*, n. 19: «La parola del perdono possa giungere a tutti e la chiamata a sperimentare la misericordia non lasci nessuno indifferente. Il mio invito alla conversione si rivolge con ancora più insistenza verso quelle persone che si trovano lontane dalla grazia di Dio per la loro condotta di vita. Penso in modo particolare agli uomini e alle donne che appartengono a un gruppo criminale, qualunque esso sia […] Dio non si stanca di tendere la mano. È sempre disposto ad ascoltare, e anch'io lo sono, come i miei fratelli vescovi e sacerdoti. È sufficiente solo accogliere l'invito alla conversione e sottoporsi alla giustizia, mentre la Chiesa offre la misericordia».

interpellano la misericordia della Chiesa, ossia quella via al compimento di ciò che è giusto, la cui comprensione non è più fondata sulla legge ma sulla fede (*M.v.*, n. 21)[105].

Le suggestioni legalistiche di radice paolina tratte da una lettura di giustizia della misericordia lasciano spazio ad un atteggiamento più marcatamente ecclesiologico nella Lettera apost. *Misericordia et misera*. Qui Francesco ricostruisce un rapporto più diretto tra misericordia e conversione di tipo pastorale, dedicando maggiore attenzione, dunque, alla *Ecclesia Mater* che, attraverso la sua trasformazione, è capace di offrire il perdono (*M. et m.*, n. 5)[106] e farsi annuncio di consolazione (*M. et m.*, n. 6)[107].

6. *b) suggerimenti di tipo «procedurale»*

Le suggestioni al teologo e al canonista specialmente sotto l'aspetto procedurale mettono in luce il carattere pratico del magistero di Francesco. La chiave di volta è pastorale e risponde alla necessità di far convergere la teologia (e di conse-

[105] Francesco, *M.v.*, n. 21: «Anche l'apostolo Paolo ha fatto un percorso simile. Prima di incontrare Cristo sulla via di Damasco, la sua vita era dedicata a perseguire in maniera irreprensibile la giustizia della legge (cfr. *Fil* 3,6). La conversione a Cristo lo portò a ribaltare la sua visione, a tal punto che nella Lettera ai Galati afferma: "Abbiamo creduto anche noi in Cristo Gesù per essere giustificati per la fede in Cristo e non per le opere della Legge" (2,16). La sua comprensione della giustizia cambia radicalmente. Paolo ora pone al primo posto la fede e non più la legge».

[106] Francesco, *M. et m.*, n. 5: «Adesso, concluso questo Giubileo, è tempo di guardare avanti e di comprendere come continuare con fedeltà, gioia ed entusiasmo a sperimentare la ricchezza della misericordia divina. Le nostre comunità potranno rimanere vive e dinamiche nell'opera di nuova evangelizzazione nella misura in cui la "conversione pastorale" che siamo chiamati a vivere[3] sarà plasmata quotidianamente dalla forza rinnovatrice della misericordia. Non limitiamo la sua azione; non rattristiamo lo Spirito che indica sempre nuovi sentieri da percorrere per portare a tutti il Vangelo che salva».

[107] Francesco, *M. et m.*, n. 6: «Vivere, quindi, la misericordia è la via maestra per farla diventare un vero annuncio di consolazione e di conversione nella vita pastorale. L'omelia, come pure la catechesi, hanno bisogno di essere sempre sostenute da questo cuore pulsante della vita cristiana».

guenza, il diritto) alla pastorale[108], ossia ricondurre la teologia all'incontro con la realtà della vita[109].

Su tali basi è possibile rileggere in chiave «procedurale» i temi della «forma», della «conversione» e delle 'strutture': che è ciò che Francesco si ripropone di fare quando insiste nella immagine sulla 'uscita' della Chiesa dal rigore degli schematismi astratti, per confrontarsi con il dinamismo della fede, con la realtà esterna. È questa la base d'avvio di un metodo procedurale, suggerito al teologo e al canonista[110].

Un passaggio di *Lumen Fidei*, n. 63 appare qui essenziale: «[…] la teologia, come scienza delle fede, è una conoscenza che Dio ha di sé stesso». Ma questa conoscenza avviene solo attraverso il «movimento della fede che cerca […] Dio»[111]. Un «movi-

---

[108] «L'incontro tra dottrina e pastorale non è opzionale [ma] è costitutivo di una teologia che intende essere ecclesiale». Cfr. M. Tenace, *Introduzione*, cit., p. 9.

[109] «La teologia che non ha legame con la vita rischia di diventare ideologia (e con ciò) di vedere anche la Chiesa in modo ideologico». M. Tenace, *Introduzione*, cit., p. 11. Un chiaro esempio si ha in *Amoris laetitia*, nn. 78 e 201, più sopra citati.

[110] A. Grillo, *Istituzione, riforma e riformismo. La comunione ecclesiale e lo statuto procedurale della verità*, cit., p. 63, la descrive come «condizione procedurale».

[111] Francesco, *L.F.*, n. 36: «Poiché la fede è una luce, ci invita a inoltrarci in essa, a esplorare sempre di più l'orizzonte che illumina, per conoscere meglio ciò che amiamo. Da questo desiderio nasce la teologia cristiana. È chiaro allora che la teologia è impossibile senza la fede e che essa appartiene al movimento stesso della fede, che cerca l'intelligenza più profonda dell'autorivelazione di Dio, culminata nel Mistero di Cristo. La prima conseguenza è che nella teologia non si dà solo uno sforzo della ragione per scrutare e conoscere, come nelle scienze sperimentali. Dio non si può ridurre ad oggetto. Egli è Soggetto che si fa conoscere e si manifesta nel rapporto da persona a persona. La fede retta orienta la ragione ad aprirsi alla luce che viene da Dio, affinché essa, guidata dall'amore per la verità, possa conoscere Dio in modo più profondo. I grandi dottori e teologi medievali hanno indicato che la teologia, come scienza della fede, è una partecipazione alla conoscenza che Dio ha di se stesso. La teologia, allora, non è soltanto parola su Dio, ma prima di tutto accoglienza e ricerca di un'intelligenza più profonda di quella parola che Dio ci rivolge, parola che Dio pronuncia su se stesso, perché è un dialogo eterno di comunione, e ammette l'uomo all'interno di questo dialogo. Fa parte allora della teologia l'umiltà che si lascia 'toccare' da Dio, riconosce i suoi limiti di fronte

mento» che presuppone la fede ma anche l'umiltà, perché «riconosce i suoi limiti di fronte al Mistero».

L.F. n. 36 ci introduce anche al tema della forma: «La teologia condivide la forma ecclesiale della fede; la sua luce è la luce del soggetto credente che è la Chiesa». Per Bergoglio, evidentemente, le «forme» non si esauriscono esteticamente nella superficie visibile di una struttura o di una procedura: esse, al contrario, sottendono «modi», i quali a loro volta esprimono in condizione inequivocabile i fondamenti[112]. Ma questi rilievi sono i tratti conclusivi di un ragionamento che muove i suoi passi dalla prospettazione che la fede ha, essa stessa, una forma: la «forma ecclesiale» per sua natura dinamica, perché espressione di un annuncio (*L.F.*, n. 22)[113].

Il tema della forma risulta molto utile ai fini di un chiarimento della posizione di Francesco nei riguardi delle 'strutture': è l'immagine della «piramide capovolta» impiegata per la

al Mistero e si spinge ad esplorare, con la disciplina propria della ragione, le insondabili ricchezze di questo Mistero».

[112] F. Vecchi, *Il primato petrino*, cit.

[113] Francesco, *L.F.*, n. 22: «Quando san Paolo parla ai cristiani di Roma di quell'unico corpo che tutti i credenti sono in Cristo, li esorta a non vantarsi; ognuno deve valutarsi invece "secondo la misura di fede che Dio gli ha dato" (*Rm* 12,3). […] E come Cristo abbraccia in sé tutti i credenti, che formano il suo corpo, il cristiano comprende se stesso in questo corpo, in relazione originaria a Cristo e ai fratelli nella fede. L'immagine del corpo non vuole ridurre il credente a semplice parte di un tutto anonimo, a mero elemento di un grande ingranaggio, ma sottolinea piuttosto l'unione vitale di Cristo con i credenti e di tutti i credenti tra loro (cfr *Rm* 12,4-5). I cristiani sono 'uno' (cfr. *Gal* 3,28), senza perdere la loro individualità, e nel servizio agli altri ognuno guadagna fino in fondo il proprio essere. Si capisce allora perché fuori da questo corpo, da questa unità della Chiesa in Cristo, da questa Chiesa che – secondo le parole di Romano Guardini – "è la portatrice storica dello sguardo plenario di Cristo sul mondo […]". La fede ha una forma necessariamente ecclesiale, si confessa dall'interno del corpo di Cristo, come comunione concreta dei credenti. È da questo luogo ecclesiale che essa apre il singolo cristiano verso tutti gli uomini. La parola di Cristo, una volta ascoltata e per il suo stesso dinamismo, si trasforma nel cristiano in risposta, e diventa essa stessa parola pronunciata, confessione di fede. San Paolo afferma: "Con il cuore infatti si crede […], e con la bocca si fa la professione di fede…" (*Rm* 10,10). La fede non è un fatto privato, una concezione individualistica, un'opinione soggettiva, ma nasce da un ascolto ed è destinata a pronunciarsi e a diventare annuncio».

ricomprensione della dinamica missionaria della Chiesa, nel tema della sinodalità trasposta nella compartecipazione tra collegialità e primato petrino.

La 'forma' (piramidale) della Chiesa è quella tradizionale – di relazioni gerarchiche – ma se ne sovvertono le polarità del vertice e del basamento. Cosicché, dinamicamente, forma e contenuto delle 'strutture' assumono un nuovo senso, coerente con la funzione dinamica conciliare del nesso tra gerarchia e popolo di Dio[114].

Annotavo già in altra sede il ricorso frequente con medesime valenze contenutistiche – già precedentemente a Bergoglio, in Wojtyla[115] – al termine «forma» (espressione di abituale uso nel lemmario giuridico ed impiegata qui con le medesime implicazioni semantiche e le stesse velleità trasformative[116]) per indicare una procedura, ossia una modalità attuativa complessa.

Prendendo spunto dal tema della sinodalità avvertivo che la «forma» rinvia alla responsabilità delle scelte e alla rappresentanza, perché in Francesco la forma non si esaurisce nell'esercizio dello strumento procedurale, ma interpella la certez-

---

[114] Ho già sottolineato le riserve critiche di parte della dottrina teologica (Rahner) nei riguardi delle strutture formali: «Attraverso l'ontologia del simbolo il teologo Rahner ingaggia un confronto diretto con le sovrastrutture formali che, a suo dire, ingabbiano i sacramenti e soffocano la struttura trascendentale della libertà. Questa critica teologica alla rigidità del sistema serba indubbiamente utili sollecitazioni per il giurista». F. Vecchi, *I sacramenti, il teologo ed il canonista*, cit., p. 885 ss.

[115] In *Ut Unum Sint*, n. 95, Giovanni Paolo II pone sul tappeto il tema del primato, concentrandosi sul modo di esercizio delle potestà, ma con metodo conservativo (una «forma di esercizio del primato che pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova»). Si veda F. Ocáriz, *Identità del Primato e forme storiche del suo esercizio* in Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa* Città del Vaticano, 2002, p. 120; S. Pié-Ninot, *Verso un ordo communionis primatus come primato diaconale*, in *La riforma e le riforme*, cit., p. 293. F. Vecchi, *Il primato petrino*, cit.

[116] Esiste uno specifico nesso logico-semantico tra i termini «forma» e «riforma», in quanto «solo ciò che fa parte della *forma Ecclesiae* è passibile di *reformatio*». Sul punto, A. Melloni, *Senatus communionis*, in *Concilium*, 2013, 49, p. 58.

za della *ratio* che si incontra con un contenuto di condivise volontà sinodali[117].

Francesco, attraverso questa novità della lettura sinodale ci dà l'impressione di volgersi alla ricerca di una «forma altra» da sperimentare; una forma, insomma, che superi sé stessa a beneficio di un metodo che si faccia *modus operandi* per la Chiesa di domani: una prospettiva che, in fondo, si ispira a quella formula organicistica della Chiesa *Corpus Mysticum* di antica origine[118].

La forma, dunque, non è statica rappresentazione di un'entità chiusa, ma un *modus operandi*. Essa permea le 'strutture', le vivifica, perché le dinamizza: in certo modo le attualizza, perché le rende funzionali alla missione della Chiesa. L'apologetica di una forma statica in una 'struttura' statica, vorrebbe dire travisare il diritto e la teologia, ossia non comprendere la Chiesa, in quanto comunità di fede. La dottrina rimarca questo aspetto (la fede come dono dato in partenza dallo Spirito) che è presupposto – su cui insiste Francesco – per cui i simboli e le norme sono «estrinsecazioni socialmente oggettivate della fede»[119]. Esse appaiono come strutture inerti se non vengono dinamizzate: ecco, perciò, l'allarme con cui Francesco in *Evangelii gaudium*, n. 49 esorta ogni credente «a non chiudersi nelle "strutture" e negli ingabbiamenti normativi, perché la Chiesa non è struttura»[120].

Lo sguardo di Bergoglio sulla Chiesa ne supera, dunque, l'angusta prospettiva di organizzazione di struttura, per ri-

[117] P. Gherri, *Consultare e consigliare nella Chiesa*, in *Apollinaris*, 88, 2015, p. 595, sottolinea la necessità di non confondere la volontà formalizzata attraverso le modalità del consultare (*concilium*) e del consigliare (*consilium*), tenuto conto delle infinite potenzialità di arricchimento che possono derivare da una pratica autenticamente attuata della consultazione sinodale.

[118] F. Vecchi, *Il primato petrino*, cit.

[119] G. Canobbio, *Ecclesiologia e diritto canonico*, cit., p. 43.

[120] Francesco, *Ev. G.*, n. 49: «Non voglio una Chiesa preoccupata di essere il centro e che finisce rinchiusa in un groviglio di ossessioni e procedimenti. […] Più della paura di sbagliare spero che ci muova la paura di rinchiuderci nelle strutture che ci danno una falsa protezione, nelle norme che ci trasformano in giudici implacabili, nelle abitudini in cui ci sentiamo tranquilli, mentre fuori c'è una moltitudine affamata».

scoprirne l'essenza spirituale-carismatica di mezzo pastorale di servizio: la relativizzazione del momento istituzionale, giuridico, in forza di un profilo di sola carità, è enunciato nuovamente in *Amoris Laetitia*, laddove il postulato della centralità dell'amore permette di prescindere dalla norma, o meglio, di pervenire alla ragione della norma attraverso un amore che sostituisce l'impiego della *lex*[121].

Francesco, dunque, nella sua azione riformista di razionalizzazione delle funzioni di governo adotta i parametri pastorali, con essi riformulando alla radice le 'strutture' giuridiche e le carenze del metodo teologico[122].

Le suggestioni metodologiche di Francesco al canonista e al teologo sembrano quindi muoversi lungo un orizzonte estraneo tanto alla logica dell'essenza (la ricerca di ciò che è il diritto e la teologia soggiacciono ad esigenze di carattere epistemologico) quanto da quelle del metodo (se lo si voglia riduttivamente considerare un'accozzaglia di asettiche regole procedurali che rispecchiano un'esposizione puramente nozionistica del diritto e della teologia).

Il discernimento tratto dagli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio appare il riferimento ispiratore per un metodologia universale dello spirito (per il teologo ed il canonista) in grado di illuminare sulle «differenze tra lo stato interiore della consolazione e quello della desolazione»[123]. Discernimento, quale attività intellettuale umana di ragione consapevole, e di aiuto nell'atto del decidere e dello scegliere; non di meno, atto intellettuale volitivo che, nella responsabilità della decisione assunta, tende a depurare il momento della discrezionalità dalle scorie della *auctoritas*.

---

[121] Secondo Francesco, Esort. Apost. *Amoris Laetitia*, n. 264, il rispetto della norma è segnale di una buona intenzione all'adattamento del singolo alle regole della società (ai fini della pacifica convivenza) ma questo «valore iniziale» non esclude «disposizioni per elevarsi poi verso valori più alti», incidenti sulla formazione morale. Ancor più nettamente, al n. 304: «[…] una legge o una norma generale non basta a descrivere o ad assicurare una piena fedeltà a Dio nell'esistenza concreta di un essere umano».

[122] F. Vecchi, *Il primato petrino*, cit.

[123] G. Whelan, *Il metodo teologico di Papa Francesco*, cit., p. 115.

Questo aspetto risulta decisivo nella proposta di Francesco intesa a promuovere «sinodalità intermedie». Attraverso la prospettiva pastorale egli intende, infatti, operare una vera transizione dalla *discretio* della monarchia pontificia alla democrazia della consultazione, nel coinvolgimento plurale[124].

Una recente impostazione dottrinale si propone di rielaborare il problema del metodo del diritto canonico entro un quadro di riferimento mobile, in cui il diritto canonico assume i caratteri di una zona di intermediazione e di scambio tra scienze sacre e scienza delle leggi. Le suggestioni di Francesco relative alla pratica della discrezionalità e dell'ascolto sembrano in linea con questo schema sperimentale che appare ben conformato con le più attuali esigenze di rinnovamento metodologico[125].

Il ripensamento del proprio orizzonte culturale (e, quindi, il duplice percorso, da una parte, di ricezione degli sviluppi della scienza teologica e, dall'altro, di un adeguamento delle scienze umane, che abbracciano oltre al diritto, la filosofia e la storia), trova oggi, nell'ambito canonico applicato, notevoli risvolti, non solo nella giurisprudenza rotale[126], e nel diritto missionario, ma anche nell'evoluzione recente del diritto concordatario.

---

[124] F. Vecchi, *Il primato petrino*, cit.

[125] C. Fantappiè, *Ecclesiologia e canonistica*, cit., pp. 309-316.

[126] Qui il punto di contatto tra canonista e teologo nella giurisprudenza rotale ricorre nella dichiarazione della valenza del diritto divino naturale. Un contesto unitario ma che distingue precise competenze in capo alla Congregazione per la Dottrina della Fede, ma dove, in concreto, è il giudice canonico a decidere, specialmente con riguardo alle cause di nullità matrimoniale (in cui il *caput nullitatis* proviene immediatamente dal diritto naturale). Sul punto, si rimanda a titolo esemplificativo ad alcune decisioni della Rota romana: *Decisio coram* Anné (decisione necessaria per il consenso matrimoniale *ex iure natura* e per *defectus amoris*), in *Rotae Romanae Decisones*, 1977, LXIX, 1977, p. 213 ss.; *coram* Serrano (decisione *pro-vinculo* sulla nullità matrimoniale per impotenza dell'uomo che rinvia alla questione del *verum semen*), *ivi*, 1986, LXXVIII, p. 49 ss.; *coram* Stankiewicz (sulla questione della libertà del consenso in condizione di costrizione), *ivi*, 1989, LXXXI, p. 789 ss.; *coram* Stankiewicz (sul *metus* in tema di *ius connubii*), *ivi*, 2005, XCVII p. 582 ss.

Le suggestioni metodologiche di Francesco, per il canonista, sembrano poter esercitare oggi significative ricadute nel diritto esterno ed universale della Chiesa. L'ecclesiologia pastorale si incrocia con il diritto missionario, laddove la legge deve sapersi flettere con tolleranza indulgente agli usi locali[127] e, dall'altro canto, essere in grado di commisurare il principio di legalità e di gerarchia con un governo dell'ascolto, in una logica delle strutture potestative ridisegnata nello schema della «piramide capovolta»[128].

Questi rilievi applicabili anche al diritto concordatario, fonte ecclesiale per eccellenza di natura relativa, prendono il nome di «inculturazione».

7. *Conclusioni*

Il magistero di Francesco unisce la pratica alla contemplazione; la dinamicità al mistero; lo squilibrio del potere unilaterale all'armonia della condivisione comunionale; il *consensum* al *dictum*; il rigore della norma al temperamento della misericordia; l'umiltà del sapere per fede alla penetrazione efficace della ragione.

Coerentemente con il metodo di governo, anche il metodo scientifico è orientato all'armonizzazione del principio epistemologico della fede con la ragione, in modo che la barra direttrice del *munus docendi* e *gubernandi* sia volta costantemente sulle coordinate della pastorale e non si esaurisca sulla sola proposta di dottrina. È in altri termini, il metodo dell'«essere contemplativi in azione», secondo l'insegnamento di S. Ignazio[129].

È, dunque, l'aspetto della dinamicità quello che, tra gli altri caratteri costitutivi del metodo di Francesco, primeggia ed

---

[127] G. Olivero, *Dissimulatio e tolerantia nell'ordinamento canonico*, Milano, 1953.

[128] V. Mosca, *Il diritto missionario nel CIC: la dialettica tra universale e particolare*, in *Ius Missionale*, 2007, 1, p. 24.

[129] G. Whelan, *Il metodo teologico di Papa Francesco*, cit., p. 115.

imprime uno speciale sigillo al suo magistero. Il filosofo è ammonito a non seguire passivamente la Scolastica decadente, assopita sugli allori casuistici e dimentica della grande vitalità della Scolastica tomista[130]; il teologo è avvertito a rifuggire da atteggiamenti di ambiziosa autoreferenzialità intellettuale e a rammentare che, maneggiando la scienza di Dio e su Dio, deve percepire quel sapere come «teologia sulla soglia», sempre spiritualmente pronto ad affrontare ogni frontiera per superarne il limite[131]; il canonista, provvisto di modalità «procedurali», è sollecitato ad elaborare il diritto in prospettiva dinamica e sostituire alla fissità delle 'strutture' la vitalità delle istituzioni, specialmente quelle sinodali, nelle quali la Chiesa esprime massimamente la sua totalità, in quanto istituzione di salvezza, in una dimensione plurale[132].

Nella dinamicità dell'ecclesiologia pastorale, Francesco concentra la sua avversione – prima ancora che sulle 'strutture' –, verso la staticità degli abiti mentali che infettano gli operatori delle leggi di Dio e degli uomini. Teologo e canonista sono dunque chiamati alla riscoperta delle corrispettive *rationes* e dei corrispondenti *loci theologici* e *iuridici*: l'avversione alle 'strutture' inerti esprime così la metafora di ogni cattiva coscienza che non intenda misurarsi con la verità di una fede e di una scienza professata solo nelle forme esteriori.

Una suggestione metodologica che affonda la sua radice ultima nella *ratio* teologica della Chiesa visibile alla luce dell'Eucarestia: sacramento che Francesco prende a paradigma del suo modello di istituzione organizzativa autenticamente comunitaria dell'Assemblea, nucleo della conversione dei cuori e delle coscienze[133].

[130] M. Tenace, *Introduzione*, cit., p. 6.

[131] M. Tenace, *Introduzione*, cit., p. 12.

[132] G. Canobbio, *Ecclesiologia e diritto canonico*, cit., pp. 45-47.

[133] F. Vecchi, *Il primato petrino*, cit.; P.A. Bonnet, *Pluralismo (diritto canonico)*, in *Enc. Dir*., XXXIII, Milano, 1983, p. 970 ss.

Abstract

Fabio Vecchi, Suggestioni metodologiche di papa Francesco nel (controverso) dialogo tra il teologo ed il canonista

La polemica sul metodo tra teologi e canonisti, riaffiorata con nuove tensioni dialettiche durante l'opera di codificazione della legge canonica, al principio del Novecento, non accenna a placarsi.

In questo dialogo impossibile si inserisce, oggi, la prospettiva pragmatica della concreta *reformatio Ecclesiae* di papa Francesco. Egli chiede a ciascuno dei contendenti uno sforzo di sincera autocritica affinché le reciproche dimensioni speculative e di metodo (*locus theologicus* e *locus iuridicus*) ritrovino la necessaria convergenza.

Sulla base della «riconversione delle strutture» (*Evangelii gaudium*) Francesco aggiorna nella contemporaneità l'insegnamento del Concilio Vaticano II che aveva delegittimato il modello di Chiesa, *societas iuridice perfecta*. Si trattava di un primo fondamentale passo per sciogliere le stratificazioni concettuali sul metodo. Ora, si tratta di rivitalizzare, tra teologo e canonista, quei punti di contatto nella prospettiva della sinodalità.

Le «istanze intermedie della collegialità» indicate da Francesco, rappresentano il cardine motore, essenzialmente pastorale, di incontro tra teologia e diritto, sul comune terreno della realtà della vita: per il teologo si tratta di abbandonare ogni sterile schematismo ideologico (*Lumen Fidei*, n. 63); per il canonista, di ripudiare la fissità delle strutture.

Tale volontà di convergenze richiede tuttavia reciprocità, possibile alla luce del sacramento dell'Eucarestia.

Parole chiave: papa Francesco, codificazione, *reformatio Ecclesiae*; diritto canonico (*locus iuridicus*), teologia (*locus theologicus*).

Fabio Vecchi, Pope Francis methodological suggestions in the (controversial) dialogue between the theologian and the canonist

The controversy over the method between theologians and canonists, reemerged with new dialectical tensions during the work of codification of the canonical law, at the beginning of the twentieth century, does not seems mitigate.

In this impossible dialogue is inserted, today, the pragmatic perspective of the concrete *reformatio Ecclesiae* of Pope Francis. He asks each of the contenders an effort of sincere self-criticism so that the

reciprocal speculative and method dimensions (*locus theologicus* and *locus iuridicus*) rediscover the necessary convergence.

On the basis of the «structures' conversion» (*Evangelii gaudium*), Francis updated in the contemporaneity the teaching of the II Vatican Council which had delegitimized the model of the Catholic Church, *societas iuridice perfecta*. It was a first fundamental step to dissolve the conceptual stratifications on the method. Now, it is a question of revitalizing, between theologian and canonist, those points of contact in a synodality perspective.

The «intermediate instances of collegiality» indicated by Francis, represent the essentially mainstay pastoral engine of a meeting between theology and law, on the common ground of the reality of life: for the theologian, it is a question of abandoning any sterile ideological schematism (*Lumen fidei*, n. 63); for the canonist, to repudiate the fixity of the structures.

This will of convergence requires, however, reciprocity, possible in the light of the sacrament of the Eucharist.

Key words: Pope Francis, codification, *reformatio Ecclesiae*, canon law (*locus iuridicus*), theology (*locus theologicus*).

Note sui collaboratori del presente fascicolo

Mario Caravale, Professore emerito di Storia del diritto italiano, Università degli Studi "La Sapienza" di Roma

Francesco Bonini, Professore ordinario di Storia delle istituzioni politiche, Libera Università Maria Ss. Assunta (LUMSA) di Roma

Carlos José Errázuriz M., Professore ordinario di Filosofia del diritto e di Teoria fondamentale del diritto canonico, Pontificia Università della Santa Croce

Maria d'Arienzo, Professore ordinario di Diritto ecclesiastico e canonico, Università degli Studi di Napoli "Federico II"

Montserrat Gas-Aixendri, Professore ordinario di Diritto canonico e di Diritto ecclesiastico dello Stato, Universitat Internacional de Catalunya

Beatrice Serra, Professore associato di Diritto ecclesiastico e canonico, Università degli Studi "La Sapienza" di Roma

Fabio Vecchi, Professore a contratto di Storia del diritto canonico, Università "Magnia Græcia" di Catanzaro

Natale Vescio, Ricercatore di Storia delle istituzioni politiche, Università del Salento

Claudio Gentile, Dottore di ricerca in Diritto canonico, Pontificia Università Urbaniana

ARCHIVIO GIURIDICO

Elenco Valutatori
Anno 2018

Prof. Antonio Banfi
Prof. Eduardo Baura
Prof. Francesco Bonini
Prof.ssa Susanna Cafaro
Prof.ssa Erminia Camassa
Prof. Paolo Cavana
Prof. Andrea Ciampani
Prof. Davide Cito
Prof. Orazio Condorelli
Prof. Ottavio De Bertolis
Prof. Massimo del Pozzo
Dott. Costantino-M. Fabris
Prof. Alessandro Ferrari
Prof.ssa Emanuela Giacobbe
Prof. Tomaso Francesco Giupponi
Prof. Pasquale Lillo
Prof. Pietro Lo Iacono
Prof. Fabio Macioce
Prof. Venerando Marano
Prof.ssa Fabiana Mattioli
Prof.ssa Daniela Milani
Prof. Jesús Miñambres
Prof.ssa Chiara Minelli
Prof. Vincenzo Pacillo
Prof. Luca Paladini
Prof. Paolo Papanti-Pelletier
Prof.ssa Margherita Pittalis
Prof. Ivano Pontoriero
Prof. Fernando Puig
Prof. Mario Ricca
Prof. Angelo Rinella
Prof. Giovanni Rossi
Prof. Antonio Saccoccio
Prof.ssa Nicoletta Sarti
Prof. Jean-Pierre Schouppe
Prof. Lorenzo Sinisi
Prof. Carmelo Elio Tavilla
Prof. Vincenzo Turchi
Prof. Roberto Zannotti

INDICE DEL FASCICOLO 1 2018

Miscellanea

Arnaldo Morace Pinelli, Il *revirement* della Cassazione in tema di assegno divorzile: in attesa delle Sezioni Unite 3

Francesco D'Agostino, Pluralismo difficile 25

Elisa Baroncini, Attacco ai magnifici sette: il blocco nella composizione dell'Organo d'appello dell'OMC 35

Antonello Blasi, L'attività internazionale della Santa Sede attraverso Concordati e Accordi con ordinamenti non di tradizione cristiana: i Paesi africani 123

Manuel Ganarin, L'avvicendamento delle codificazioni canoniche nella continuità della tradizione disciplinare della Chiesa. L'apporto delle interpretazioni autentiche *per modum legis* 157

Fatti e giudizi

Giuseppe Dalla Torre, Il XVI Congresso internazionale di Diritto canonico a cent'anni dalla promulgazione del *Codex iuris canonici* 187

Recensioni 193

INDICE DEL FASCICOLO 2 2018

Miscellanea

Silvia Grassi, Il Consiglio Superiore della Magistratura tra informazione e comunicazione 203

Andrés Ollero, Legalidad y constitucionalidad 229

Alessandro Cassarino, *Exceptiones argentariae* ed ordine di adempimento delle prestazioni nelle vendite all'asta private nel diritto del Principato 257

Isabella Cortesi, Note sul recepimento vaticano di normative sovranazionali in materia finanziaria 287

Ciro Punzo, Il Cristianesimo: risposta pienamente adeguata alla tematica *gender* 355

Simone Petrilli, Le relazioni tra la Curia romana ed i Comuni nello Stato della Chiesa del XVIII secolo. Il caso della Comunità di Terracina 367

Fatti e giudizi

Giuseppe Dalla Torre, Nuova intesa sull'assistenza religiosa ai militari in Italia 413

Recensioni 419

INDICE DEL FASCICOLO 3 2018

Miscellanea

Giuseppe Dalla Torre, Declino dello Stato moderno e metamorfosi dello *Ius Publicum Ecclesiasticum* 431

Armando Torrent, El senadoconsulto Rubriano *de fideicommissariis libertatibus* Ulp. (5 *fideic.*) D. 40,5,26,7: *si hi, a quibus libertatem praestari oportet, evocati a praetore adesse noluissent.* Un intento de explicación material y procesal..... 451

José Ramón de Verda y Beamonte, I diritti della personalità come categoria unitaria nell'esperienza giuridica spagnola..... 511

Alessandro Grillone, Le guarentigie reali del locatore di *praedia urbana* nei primi secoli dell'Impero 555

Michele Grazia, Il principio di complementarietà in materia di formazione seminariale dei futuri chierici tra *Codex Iuris Canonici* e *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*..... 591

Recensioni..... 613

INDICE DEL FASCICOLO 4 2018

Atti del Convegno
Il metodo nelle scienze istituzionali e politiche:
una prospettiva interdisciplinare tra passato e presente
Libera Università Maria Ss. Assunta - Roma, 26 marzo 2018
a cura di Fabio Vecchi e Natale Vescio

Francesco Bonini, La storia delle istituzioni politiche: sviluppi e metodo 627

Mario Caravale, Storiografia giuridica e metodo: qualche nota 673

Carlos José Errázuriz M., Universalità d'orizzonte e specificità tematica nel metodo iusfilosofico di Sergio Cotta 689

Maria d'Arienzo, Il contributo del pensiero riformato del XVI secolo all'ermeneutica della laicità 697

Beatrice Serra, La costruzione *per legem* dell'ordinamento canonico: postille in tema di metodo giuridico 721

Fabio Vecchi, Suggestioni metodologiche di papa Francesco nel (controverso) dialogo tra il teologo ed il canonista 745

Natale Vescio, Giuseppe Salvioli tra storia e riforma delle istituzioni liberali. La prolusione palermitana sul metodo storico nel diritto civile 791

Recensioni 837

ARCHIVIO GIURIDICO *"Filippo Serafini"*

Periodico Fondato nel 1868
Pubblicazione trimestrale

Caratteristica dell'*Archivio Giuridico* è stata, sin dall'inizio, quella di essere visto in Italia e all'estero, come un autorevole e qualificato punto di riferimento sui progressi della dottrina giuridica italiana in una visione che, pur non rifuggendo dalla specializzazione in sé, ne evita peraltro ogni eccesso.

I Collaboratori sono pregati di inviare i loro contributi via e-mail (scritti in formato.doc). Ogni lavoro dovrà essere corredato di: Nome, Cognome, Qualifica accademica, Indirizzo postale, Indirizzo e-mail, Numero di telefono (è gradito anche un numero di cellulare). Ogni articolo dovrà essere corredato di un titolo in lingua inglese e un riassunto in lingua italiana e inglese di non più di 200 parole specificando: scopo, metodologia, risultati e conclusioni; e di almeno tre parole chiave in lingua italiana e inglese. Gli articoli, salvo casi eccezionali non potranno superare le 32 pagine (intendendosi già impaginate nel formato della rivista, ovvero circa 16 cartelle in formato A4 corrispondenti a 88.000 battute spazi e note inclusi). Le opinioni esposte negli articoli impegnano solo i rispettivi Autori.

La Rivista adotta la procedura di revisione *double-bind peer review*.

La casa editrice fornirà, ai rispettivi Autori, 'estratto' degli articoli in formato elettronico pdf. Possono altresì essere forniti fascicoli cartacei degli 'estratti', a pagamento. Chi fosse interessato è pregato di richiedere preventivo di spesa a: **info@mucchieditore.it.**

Recensioni e segnalazioni bibliografiche: gli Autori ed Editori di pubblicazioni giuridiche sono pregati di mandare un esemplare di ogni volume alla Redazione dell'Archivio Giuridico. Sarà gradito un foglio di accompagnamento con i dati bibliografici, classificazione, sommario, etc. La Redazione della Rivista si riserva di recensire le opere che, a suo insindacabile giudizio, risulteranno di maggior interesse.