

Diritto canonico e Teologia nella rinnovata sollecitazione di Severino Dianich per un vero servizio alla Chiesa oggi

PAOLO GHERRI

Nel preparare l'*Instrumentum laboris* per la XIII¹ Giornata canonistica interdisciplinare ho trovato un valido appoggio teoretico e documentativo nell'opera di S. Dianich "Diritto e Teologia" fattami recapitare (con gradita sorpresa) dallo stesso autore poco dopo la sua pubblicazione nel novembre 2015². L'occasione è stata proficua per dedicare attenzione al pensiero di uno dei pochi ecclesiologi italiani (teologi, in realtà) che negli ultimi decenni si sono mostrati 'sensibili' in modo *strutturale*, e non occasionale soltanto, nei confronti del Diritto canonico e delle sue principali istanze teoretiche.

Il volume, come scrive l'autore stesso, è una *nuova proposizione*, integrata ed aggiornata, di quindici saggi già apparsi in varie sedi in un periodo di circa vent'anni, «testi altrimenti difficilmente raggiungibili» (p. 12) per la maggior parte dei lettori: una vera selezione tematica che permette di accedere ad un apporto di contenuti di grande efficacia, soprattutto per il canonista, non tuttavia in prospettiva generale (= il Diritto canonico come tale) ma *tematica*, come intenzionalmente espresso dal sottotitolo del volume "Ecclesiologia e Canonistica per una riforma della Chiesa". È infatti per «dare un contributo [...] alla progettazione di una riforma di non pochi aspetti dell'attuale Ordinamento» (p. 13) che i testi sono stati selezionati e a volte reindirizzati ad un'unica prospettiva dominante³. È questo anche l'accento al quale l'autore dedica

1 Cfr. P. GHERRI, *Diritto canonico e Pastorale: la norma missionis*, in *Apollinaris*, LXXXXXI (2018), 83-121.

2 Cfr. S. DIANICH, *Diritto e Teologia. Ecclesiologia e Canonistica per una riforma della Chiesa*, Bologna, 2015.

3 «Perché questa impostazione risultasse la più fruttuosa possibile, sono intervenuto spesso sulla stesura originaria dei testi, anche in maniera ampia e innovativa, per eliminare molte ripetizioni, per chiarire passaggi che, riletti a distanza, mi sono sembrati oscuri, sia ampliando pensieri prima espres-

maggior attenzione, in una prospettiva che potrebbe risultare non immediata né prevalente per l'interesse del canonista in genere.

I saggi sono suddivisi in quattro Parti di una certa omogeneità tematica: 1) Fra Teologia, Sociologia e Diritto⁴; 2) Forme dell'autorità⁵; 3) Nel contesto pastorale⁶; 4) Nel contesto politico⁷; con l'intento evidente di proporre altrettante prospettive o, se lo si vuole, punti di vista, orizzonti di riflessione.

L'opera permette al canonista *teoretico* (più che a quello *pratico*) di *uscire all'aperto* e prendere una boccata d'aria, offrendogli l'occasione di sentir parlare delle 'sue' cose in modo radicalmente diverso da come fanno molti dei (pochi – *sic*) canonisti che si spingono al di là dello strettamente normato o normativo, riportando ormai solo le stratificazioni più ossificate di dottrine spesso tanto 'archeologiche' quanto ormai del tutto inutili sotto il profilo sia ermeneutico che elaborativo⁸. Di grande utilità risulta anche l'apporto dell'apparato bibliografico che emerge, tema per tema, nei vari saggi. Non da meno risultano pure i rimandi o i confronti rispetto al pensiero di altri teologi sui temi trattati: un apporto di grande utilità per il canonista che può così organizzare anche una propria *biblioteca tematica* 'trascendete' rispetto a quelle utilizzate di *default* dalla dottrina canonistica comune.

1. È in questo modo che nel primo saggio⁹ ci si trova *vis à vis* con "Il problema dell'istituzione" affrontato con una consapevolezza utile, sebbene presso-

si troppo rapidamente, sia introducendo alcune annotazioni su eventi più recenti e nuovi riferimenti bibliografici, quando mi è sembrato necessario mostrare la pertinenza del pensiero anche alla situazione attuale» (*ivi*, 12).

4 *L'Ecclesiologia fra la Sociologia e l'Antropologia teologica; Poteri, libertà e regole: notazioni teologiche; Comunione e Diritto; Chiesa locale e Chiesa universale nello sviluppo storico dell'Ecclesiologia.*

5 *L'autorità nella Chiesa; La missione della Chiesa, i laici e la sacra potestas. Una riflessione teologica; Sinodalità; Per una collegialità intermedia fra il Papa e il Vescovo. Il modello orientale; Primato e collegialità. L'eredità incompiuta del Concilio Vaticano II.*

6 *Battesimo e appartenenza ecclesiale; Cambiamenti sociali e appartenenza ecclesiale; Il ministero episcopale e la forma della Diocesi moderna.*

7 *La Chiesa fra la libertà della fede e il sistema sociale della christianitas; Sulle condizioni di dicibilità del Vangelo in una società democratica; La Chiesa di fronte alla laicità dello Stato.*

8 Purtroppo è questa una delle maggiori debolezze della – sempre scarsa – Canonistica teoretica attuale: il non avere sufficienti *radici extra-giuridiche*, soprattutto teologiche in senso proprio ed appropriato, visto che a scrivere in tale materia negli ultimi decenni sono prevalentemente non-teologi, oppure autori votati alla "fondazione teologica" (in realtà divina / sacrale) del Diritto canonico (e non solo); solo qualche storico delle Fonti giuridiche resta – forzatamente – smarcato da tale quadro d'insieme (si permetta qui, data la non possibilità di argomentare ogni singolo riferimento, di non indicare né autori né pubblicazioni).

9 Cfr. S. DIANICH, *L'Ecclesiologia fra la Sociologia e l'Antropologia teologica*, in S. DIANICH, *Diritto*, 21-53.

ché ignota al canonista, per mantenere attento lo sguardo su ciò che davvero in essa conta: la dimensione ‘corporea’ della Parola di Dio e dello stesso Culto cristiano (pp. 27-29). Lo sguardo si distende dall’exasperazione del problema (pp. 30-33), alla “qualità” che l’istituzione deve possedere ed esprimere (pp. 39-42). Un solo ‘assaggio’ della portata di quanto proposto è offerto dall’acuta osservazione secondo la quale

«bisogna però denunciare la confusione, niente affatto rara, che si fa tra l’idea della comunione e quella di comunità, obliando il fatto elementare che il termine “comunità” significa un soggetto collettivo, mentre il termine “comunione” significa una qualità di relazione» (p. 39).

2. Il breve secondo saggio¹⁰ apre e stabilizza un orizzonte, familiare allo scrivente¹¹, ma spesso inimmaginato (o rifiutato) nella Canonistica ‘devota’ della seconda metà del Novecento:

«Non è senza significato che nella Bibbia e nel più ampio arco del linguaggio ebraico e cristiano il lessico e i giochi linguistici del Diritto siano molto presenti e vengano a comporre una specie di grande metafora del rapporto dell’uomo con Dio: vedi le idee di patto, alleanza, legge, debito, premio, castigo, giustizia, redenzione, riscatto, giustificazione, giudizio, autorità, norme, potere, ecc.; e vedi anche le figure del Giudice, dell’Avvocato, del Re, del mediatore, dell’accusatore, del vendicatore, del testimone, ecc.

Dopo che si è utilizzato l’arsenale linguistico giuridico per interpretare il rapporto dell’uomo con Dio, accade il rovescio, e cioè che le figure dell’esperienza religiosa a loro volta vengano a costituire un complesso ispiratore degli Ordinamenti della società, delle Istituzioni e dei rapporti fra le Istituzioni, con l’ovvio rischio di una proiezione del carattere divino sulle Istituzioni umane, quando non di un’egemonia delle Istituzioni religiose su quelle civili» (p. 55).

3. Il terzo saggio¹² articola in modo innovativo per il canonista la tematica fondamentale del rapporto tra comunione e Diritto, impostandola in termini di “comunicazione”: dalla comunione alla comunicazione (pp. 62-65); comunicazione universale e universalità del Diritto (pp. 65-67); comunione, comunicazione e istituzione (pp. 67-70); comunione, comunicazione e Ordinamento giuridico (pp. 71-73). Un percorso che si conclude con l’affermazione:

«L’Ordinamento canonico potrebbe essere inteso, infatti, come normativa fondamentale della missione della Chiesa, prima che come regola della sua vita

10 Cfr. S. DIANICH, *Poteri, libertà e regole: notazioni teologiche*, in S. DIANICH, *Diritto*, 55-60.

11 Cfr. P. GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, Roma, 2004, 150.

12 Cfr. S. DIANICH, *Comunione e Diritto*, in S. DIANICH, *Diritto*, 61-74.

interna. Proprio su questo piano si verificherebbe il bisogno di non percepirne la norma come identificabile con la *locutio Dei attestans*¹³, bensì come la regola per l'individuazione di un significato identico nella comunicazione umana» (p. 74).

4. L'ultimo saggio della prima Parte¹⁴ offre prospettive di comprensione istituzionale irrinunciabili per una Canonistica al passo con le esigenze anche solo di auto-comprensione di sé e del proprio oggetto formale d'indagine. A partire dal riconoscimento che nelle Comunità antiche

«prima vengono le persone dei credenti, viventi in comunione e formanti le Comunità, poi viene la determinazione delle condizioni formali necessarie perché si possa parlare del soggetto-Chiesa in senso pieno e con autentica formalità giuridica» (p. 76)¹⁵,

si passa poi ad evidenziare come nel tempo

«la celebrazione dei Sacramenti mette in moto un processo di dispersione dei valori della Chiesa locale e colloca l'esistenza cristiana su di un piano universale, nel quale diventa debole, a dir poco, l'importanza dei rapporti interpersonali e della Comunità empiricamente determinata» (p. 83).

Significative in merito sono le sottolineature in riferimento al Vaticano II, nel quale

«il discorso sulla Chiesa particolare o locale vi viene svolto, infatti, o in dipendenza della trattazione dei rapporti intercorrenti fra la Chiesa e l'Eucaristia, o in relazione alla distribuzione del ministero ordinato nei suoi tre gradi» (pp. 96-97);

fino al punto che

«sembrerebbe che la sua [della Chiesa – ndr] forma universale si dovesse proporre come l'*analogatum princeps*, soprattutto quando il discorso si piega verso il piano misterico ed escatologico, mentre, al contrario, quando si voglia discorrere

13 Inevitabile in merito il rinvio alla posizione secondo la quale, invece, il Diritto (non solo canonico) sarebbe proprio "*locutio Dei attestans*" (cf. L. GEROSA, *Teologia del Diritto canonico: fondamenti storici e sviluppi sistematici*, Coll. *Pro manuscripto*, n. 8, Lugano, 2005, 46-47; L. GEROSA, *Introduzione al Diritto canonico. I. Teologia del Diritto ecclesiale*, Città del Vaticano, 2012, 41).

14 Cfr. S. DIANICH, *Chiesa locale e Chiesa universale nello sviluppo storico dell'Ecclesiologia*, in S. DIANICH, *Diritto*, 75-100.

15 Si permetta in merito di rimandare a quanto già espresso in riferimento ad altra pubblicazione degli ultimi anni: P. GHERRI, *Recensione a*: P. Valdrini, *Comunità, persone e governo*, Città del Vaticano, 2013, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015), 338-343.

della Chiesa come di un soggetto storico, sia la sua forma particolare a offrirsi come il referente principale» (p. 100).

5. Di grande interesse canonistico è il tema del quinto saggio¹⁶ nel quale gli apporti di varie Discipline e informazioni si rincorrono evidenziando come l'autorità «consiste in un potere legittimato dal quadro istituzionale dell'aggregazione sociale nel quale viene esercitato» (p. 106). Un lungo percorso, che parte fin dal Diritto romano, porta l'autore a 'dimostrare' che

«il potere è una forza operativa accettabile dentro un Ordinamento giuridico, anche in quanto invasivo della libertà della persona, solo in quanto è anche autorità, confortato cioè da una sapienza che viene riconosciuta al detentore del potere da un'istanza che legittimamente glielo conferisce. L'autorità a sua volta deriva la definizione della sua consistenza dallo scopo da raggiungere con l'esercizio del potere, in una necessaria autolimitazione del suo stesso potere: non è pensabile alcuna forma di autorità legittima che pretenda un potere *ad omnia*, all'infuori di quella di Dio stesso» (p. 109).

In quest'ottica non lascia dubbi il fatto che

«nella fede cristiana, non si dà alcun fondamento per ritenere che il Sacramento dell'Ordinazione conferisca a colui che viene investito della *sacra potestas* una Grazia, per la quale *ex opere operato* il suo esercizio del potere sarà sempre, comunque e solo un vero e proprio servizio» (p. 109).

Di conseguenza, in riferimento alla qualità dei rapporti d'autorità (e potere) all'interno della vita ecclesiale e del loro bilanciamento tra chierici e laici,

«si può [...] dire che quanto più la *res* in questione implica l'adesione di fede dei credenti, tanto più si impone l'autorità del ministero, quanto più da questo nucleo necessitante ci si allontana, tanto più è la libertà del credente, con la varietà e la ricchezza dei carismi di cui lo Spirito santo arricchisce continuamente il Popolo di Dio, a doversi affermare. Resta valida sempre la considerazione preliminare della libertà come valore e dell'autorità come puro strumento» (p. 119).

6. Continuando la riflessione sulla stessa tematica sostanziale, nel sesto saggio¹⁷ il canonista viene anzitutto avvisato che, sotto il profilo metodologico,

«è proprio [...] della riflessione teologica complessificare piuttosto che semplificare il dato dogmatico e quindi renderlo, piuttosto meno che più, fruibile dalla

16 Cfr. S. DIANICH, *L'autorità nella Chiesa*, in S. DIANICH, *Diritto*, 103-123.

17 Cfr. S. DIANICH, *La missione della Chiesa, i laici e la sacra potestas. Una riflessione teologica*, in S. DIANICH, *Diritto*, 125-153.

riflessione giuridica. [...] Quella della Teologia è, in realtà, essenzialmente una funzione critica, che le viene dai suoi procedimenti di ricerca sulle Fonti, dal suo compito ermeneutico» (p. 126)¹⁸.

Una consapevolezza assolutamente necessaria per addentrarsi poi nella complicata questione – e vicenda – della *sacra potestas* con quanto la concerne su diversi piani, tenendo conto, prima di tutto, che

«se si intende la *sacra potestas* come un potere suffragato da un’*auctoritas*, la distinzione resta netta fra chi comanda e chi obbedisce e non avrebbe senso parlare in maniera univoca di una *sacra potestas* partecipata a tutti i membri della Chiesa nella medesima forma. Se invece con *sacra potestas* intendiamo la capacità di agire come Chiesa nell’attuazione della vocazione fondamentale del Popolo di Dio, di nessun cristiano si potrà dire che non ne sia dotato affatto» (p. 132).

La bivalenza dell’approccio manifesta la propria portata guardando in prima istanza a ciò in cui – davvero – consiste il ministero apostolico/episcopale; l’analisi dello sviluppo della Chiesa antica mostra infatti che

«dall’atto fondamentale della comunicazione della fede deriva la prima articolazione del soggetto della missione nei suoi due protagonisti, quello del Popolo di Dio e, al suo interno, quello dei ministri ordinati; ma dal medesimo atto si sviluppa anche l’articolazione dei compiti diversi del ministero ordinato, quello di garantire alla Chiesa l’autenticità della *paradosis* apostolica, quello di governarla in modo che essa resti fedele al Vangelo dell’origine e, infine, quello di radunare la Chiesa per la Celebrazione eucaristica, *culmen et fons* della sua autenticità, della sua unità e della sua missione» (p. 135).

Significativa è pure la considerazione, quasi conclusiva, che continua a mantenere acceso il focolare canonistico della tematica:

«Il problema non si risolve con la partecipazione dei laici alla *sacra potestas* dei Pastori, perché in questo caso non verrebbe riconosciuta alcuna loro *potestas*, verrebbe bensì loro attribuita una *potestas* che non è la loro, ma quella propria dei ministri ordinati» (p. 149).

18 Un avvertimento prezioso, ma nello stesso tempo anche esplicativo del perché spesso i canonisti si guardino bene dall’addentrarsi nei meandri ‘critici’ della Teologia nell’articolare i propri percorsi di ricerca, rimanendo così in superficie soltanto. Questo sarebbe, però, il compito epistemologico proprio della Teologia del Diritto canonico concepita in chiave metodologica anziché fondazionale (cfr. P. GHERRI, *La Teologia del Diritto canonico a quindici anni dalla sua nascita: status quaestionis dal punto di vista epistemologico*, in *Apollinaris*, LXXXX [2017], 495-498).

7. La ripubblicazione della voce “sinodalità” del Dizionario di Teologia¹⁹ permette d’inserire nell’attuale enfasi letteraria qualche elemento di concreta fondatezza: dal richiamo alla “vicenda sommamente emblematica” (p. 156) dell’Assise gerosolimitana nella quale si dovette affrontare «la più importante e drammatica controversia che stava lacerando la Chiesa della prima generazione cristiana» (p. 155), fino ad una sommaria ma illuminante delineazione delle “grandi tradizioni sinodali” (pp. 161-164) della Chiesa come tale, alle questioni – ancora una volta – su “partecipazione e autorità” (pp. 164-168).
8. Giunti ormai nel cuore della ‘riformabilità’ ecclesiale di questi anni, l’ottavo saggio²⁰, di crescente prossimità ed interesse per il canonista, s’indirizza alla c.d. collegialità intermedia come vissuta in modo ultramillenario nelle Chiese orientali: una buona occasione per rimettere in gioco dottrine teologiche e giuridiche ancora incerte e non definitive dopo e – a causa – dei passi mossi dal Vaticano II. L’autore traccia un quadro di significativa problematicità, non nascondendo come

«in realtà il Concilio pare ondeggiare fra due concezioni, quella della Chiesa universale come il soggetto primario, mentre quella particolare sarebbe il soggetto derivato e secondario dell’azione ecclesiale, e quella opposta della Chiesa particolare come soggetto primario e “*præcipua manifestatio*” del mistero della Chiesa» (p. 182).

D’altra parte, non si possono ignorare i due timori opposti soggiacenti all’intera problematica delle c.d. istanze ecclesiali intermedie, ed irrisolti, ora come sempre, nei secoli:

«L’uno che esse detraggano qualcosa al primato del Papa e alla *potestas* del Collegio episcopale inteso nella sua totalità, l’altro che esse detraggano qualcosa alla *potestas* del singolo Vescovo sulla sua Chiesa» (p. 183).

Non meno lucida e problematica la quasi-conclusione che

«l’esperienza vissuta negli anni successivi al Vaticano II ha mostrato che, di fatto, la nozione di collegialità, applicata esclusivamente al Collegio episcopale nella sua dimensione universale, non ha portato nulla di nuovo nella conduzione ordinaria della vita della Chiesa» (p. 192).

19 Cfr. S. DIANICH, *Sinodalità*, in S. DIANICH, *Diritto*, 155-168.

20 Cfr. S. DIANICH, *Per una collegialità intermedia fra il Papa e il Vescovo. Il modello orientale*, in S. DIANICH, *Diritto*, 169-197.

9. Il varco così aperto verso il nucleo più intimo degli intrecci tra Teologia e Canonistica spinge a leggere con crescente consapevolezza – ben differente da “chiarezza” – l’incompiutezza del Vaticano II in tema di primato e collegialità²¹. Le prime note sul primato sono di tutto interesse per il loro netto discostarsi dai percorsi ricostruttivi ordinari; scrive infatti l’autore:

«la figura del papato, così come oggi la conosciamo, si sviluppa, non a caso, soprattutto dopo la Rivoluzione francese, che viene a sconvolgere il millenario assetto dell’ordine sociale in Europa» (p. 200).

«Effettivamente fu paradossale, ma è vero che nella lunga stagione della Restaurazione il prestigio e il potere papale crebbero enormemente, risultando il papato, non i Vescovi, l’unica istituzione capace di resistere a quel lascito della Rivoluzione, ereditato dal gallicanesimo e dal vecchio regalismo (classico supporto anche del conciliarismo), che fu lungo l’Ottocento il giurisdizionalismo, ampiamente praticato nella Politica ottocentesca. In quei frangenti la questione non era solo di natura politica, ma vi si giocava la stessa natura cattolica della Chiesa, la quale correva il rischio di frantumarsi in tante Chiese nazionali, dipendenti dai loro rispettivi Governi» (p. 201).

Pochi tratti di grande chiarezza per esorcizzare i falsi punti di partenza di tanta dottrina, ancora apologetica, e riproporzionare l’effettiva portata della tematica in gioco. Dopo aver ripreso la tematica dell’Episcopato come affrontata e maturata all’interno dei lavori dell’ultimo Concilio, non si nasconde tuttavia l’incompletezza di tale opera:

«Il Vaticano II lascia la Chiesa ancora priva di un qualche istituto giuridico che permetta un vero e proprio esercizio, da parte dell’Episcopato, della sua potestà collegiale nell’ordinaria vita ecclesiale. Di questo vuoto, che dopo il Concilio è particolarmente sentito, soffre oggi la vita delle Chiese locali che non sono in grado di riposizionare costantemente la vita delle Comunità e la loro missione in rapporto ai bisogni del contesto umano, sempre cangiante, in cui vivono, poiché né la singola Chiesa né, tanto meno, un’istanza universale come è la Santa Sede sono in grado di farlo efficacemente» (p. 215).

Ovviamente la questione rimane senza soluzione. L’ecclesiologo, tuttavia, chiude il proprio contributo indicando con chiarezza quale sia la linea metodologica maggiormente adatta a proseguire la riflessione:

«È evidente, però, che la riflessione teologica in questo campo sarebbe destinata alla sterilità se non riuscisse a coinvolgere i canonisti, perché nessuna messa in

21 Cfr. S. DIANICH, *Primato e collegialità. L’eredità incompiuta del Concilio Vaticano II*, in S. DIANICH, *Diritto*, 199-231.

moto della collegialità episcopale e nessuna riforma del papato può essere realizzata senza importanti cambiamenti nel Codice di Diritto Canonico²².

L'auspicio è che i canonisti si impegnino maggiormente nello studio *de Iure condendo* e che fra teologi e canonisti si possa instaurare un lavoro di ricerca interdisciplinare» (p. 231).

Il ritmo e la prospettiva teologica di base cambiano quando il volume s'addentra nei "contesti", pastorale e politico: sei saggi dei quali i primi due dedicati all'appartenenza ecclesiale²³, vista dal Battesimo²⁴ e dai cambiamenti sociali in atto²⁵.

10. Il tema è certamente dei più stimolanti dal punto di vista pastorale, anche per il canonista il quale si trova a dover ormai immaginare nuove modalità per 'formalizzare' il legame istituzionale tra Chiesa e fedeli, in un mondo nel quale domina la

«diffusa sensibilità contemporanea, per la quale l'autocoscienza dell'individualità è così acuta che qualsiasi senso di appartenenza è vissuto in maniera soggettivistica, così da risultare in molti casi totalmente sfilacciato» (p. 235).

Il problema che tuttavia viene riproposto è quello della doppia valenza del legame sacramentale: 1) comunitario e quindi relazionale, 2) ontologico e quindi *absolutus*; valenze storicamente coincidenti, ma oggi non più tali...

«Non si possono considerare i Sacramenti isolandoli dal soggetto ecclesiale che li celebra: non sono atti divini senza essere necessariamente gli atti di certi soggetti umani storicamente determinati.

Ora, tutto questo è vero, ma questo modo di considerare il Battesimo non esaurisce la densità del suo significato. Se i Sacramenti sono azioni della Chiesa e se ricevono, da questo punto di vista, la loro qualità dalla qualità della Chiesa che li celebra, dall'altra, in quanto sono essenzialmente una pura ri-presentazione memoriale della morte e della risurrezione di Gesù, sono l'azione stessa di Gesù che i segni sacramentali ri-presentano» (p. 240).

22 Si permetta (senza, tuttavia, concederlo) al teologo di riferirsi al *solo* Codice come 'figura riassuntiva' dell'intero Diritto canonico, tanto più negli ultimi anni, segnati da un'evidente marginalizzazione della Legislazione ordinaria a vantaggio del (vero) dominio di Leggi speciali "*motu proprio date*".

23 Ne aveva scritto in apertura: «Tanto per portare un caso delle difficoltà che ne derivano, fra i mille possibili, se si intendesse progettare una qualche forma di sinodalità per la quale si dovesse attribuire una capacità deliberativa ai fedeli, a chi si dovrebbe riconoscere il diritto di voto? Secondo il dettato del Codice, dovrebbero avere diritto di voto tutti i battezzati maggiorenni che non abbiano fatto atto di apostasia, di professione di dottrine eretiche o di adesione a comunità scismatiche» (p. 15).

24 Cfr. S. DIANICH, *Battesimo e appartenenza ecclesiale*, in S. DIANICH, *Diritto*, 235-249.

25 Cfr. S. DIANICH, *Cambiamenti sociali e appartenenza ecclesiale*, in S. DIANICH, *Diritto*, 251-275.

Dopo un *excursus* attraverso differenti “strade dell’appartenenza” (pp. 242-247): salvezza, volontà, dono, varianti, fino ad una “appartenenza *in progress*” (pp. 247-249), la conclusione è un rilancio:

«Nessuna regola può giungere a negare la consistenza delle forme di appartenenza ad essa precedenti, quella della comunicazione della fede e quella del valore trascendente del Battesimo.

Che sia possibile anche nella Legislazione canonica giungere un giorno a riconoscere diversi gradi di appartenenza è una questione da demandare ai canonisti. Ciò che costituisce un dato di fatto è che già esistono praticamente parecchie forme diverse di appartenenza fra i diversi membri di una stessa Chiesa» (p. 248).

11. Il percorso viene riproposto sotto altre prospettive a partire dalle questioni neotestamentarie proprio sull’appartenenza ecclesiale di giudei e di pagani (pp. 252-254) fino alla scomunica del 1° luglio 1949 per chi professava la “dottrina comunista materialista e anticristiana” (p. 258). Rifacendosi in modo costitutivo al Battesimo e alla professione della fede (p. 268), l’autore giunge a ritenere necessario

«parlare non solo dell’appartenenza dei credenti alla Chiesa, ma anche dell’appartenenza della Chiesa ai credenti. Se dalla Chiesa vengono proposte all’uomo le condizioni per appartenerele, dal credente le vengono imposte, di fatto, le caratteristiche concrete che ne costituiscono la forma empirica e ne disegnano il volto storico. [...] Non si tratta in prima istanza di decidere se si debba o non si debba mutare qualcosa, man mano che muta la società, nella vita della Comunità, ma di essere consapevoli di ciò che sta mutando, di fatto, in essa, indipendentemente dalla volontà di chicchessia, man mano che volti nuovi di uomini vengono a comporne il ritratto» (pp. 268-269).

Questo perché: «L’esistenza ecclesiale ha una sola radice, che non è mai interscambiabile: è la scelta della fede» (p. 273).

12. Il tema immediato cambia nel saggio sulla Diocesi moderna²⁶, sebbene l’epilogo non sia radicalmente differente da quanto appena sollecitato: «è il ministero a doversi articolare sulla base dell’articolarsi della Comunità e non la Comunità a doversi adattare alle esigenze interne della struttura ministeriale» (p. 287), ciò anche in dipendenza dall’insolita osservazione che

«la Chiesa odierna, al di là dei titoli onorifici, non conosce che una sola figura di Vescovo e una sola figura di Parroco, mentre la Chiesa antica e medioevale ha

26 Cfr. S. DIANICH, *Il ministero episcopale e la forma della Diocesi moderna*, in S. DIANICH, *Diritto*, 277-287.

conosciuto Curati e Pievani (o preti e arcipreti), Vescovi di campagna e Vescovi urbani, Arcivescovi metropolitani e Patriarchi» (p. 285).

Gli ultimi tre saggi respirano un'aria propria, seppure, nella prospettiva già inaugurata a livello 'pastorale'; è il rapporto sempre più complesso ed articolato tra Chiesa e società civile contemporanea: libertà della fede²⁷, democrazia²⁸, laicità dello Stato²⁹.

13. Nel saggio sulla libertà della fede si delinea la portata della tensione tra cristianesimo individuale e cristianesimo sociologico, in continuità con le questioni connesse a Battesimo ed appartenenza:

«Nella situazione odierna di una crisi inarrestabile di ogni forma di cristianesimo sociologico, si desidererebbero anche altri criteri, oltre a quello del Battesimo ricevuto nell'infanzia, per essere considerati appartenenti alla Chiesa, la quale sempre meno può permettersi di essere composta di una grande parte di cristiani che nella loro vita non hanno mai posto esplicitamente e formalmente un atto di decisione personale di appartenerle» (p. 295).

Non è tuttavia possibile neppure trascurare quanto E. Troeltsch osservava già nel 1949, cioè come

«solo la grande Chiesa, con la sua aderenza al territorio e alle strutture della società civile, ha potuto di fatto costituire quella imponente forza storica che è stato, di fatto, il cristianesimo nello sviluppo della civiltà mondiale» (p. 307).

La tensione – e questione – rimane pienamente aperta poiché:

«Siamo in presenza di una interessante dialettica fra l'esigenza della personalizzazione dell'adesione alla fede che, per una sua estrema coerenza, dovrebbe arrivare fino alla rinuncia alla prassi del Battesimo dei bambini, e l'esigenza di non cedere a tendenze catartiche ed elitarie, per conservare alla Chiesa la sua "forza storica", da mettere al servizio del bene comune, della giustizia e della pace nel mondo» (p. 307).

14. Le questioni connesse alla "comunicazione" della fede ridiventano centrali quando, in una società di 'pari' diritto di parola (com'è quella democratica),

27 Cfr. S. DIANICH, *La Chiesa fra la libertà della fede e il sistema sociale della christianitas*, in S. DIANICH, *Diritto*, 291-308.

28 Cfr. S. DIANICH, *Sulle condizioni di dicibilità del Vangelo in una società democratica*, in S. DIANICH, *Diritto*, 309-324.

29 Cfr. S. DIANICH, *La Chiesa di fronte alla laicità dello Stato*, in S. DIANICH, *Diritto*, 325-345.

ci si sente “obbligati a dire il Vangelo come un *discorso qualsiasi*” (pp. 314-318).

«Una Chiesa che evangelizza in un certo determinato contesto culturale non può essere assolutamente identica a quella che lo fa in un contesto culturale diverso, sia perché il configurarsi dell’atto comunicativo al suo destinatario modifica per forza di cose anche la configurazione del soggetto, sia perché quando l’evangelizzazione determina l’ingresso di nuovi soggetti nella Chiesa, questi vi apportano i loro caratteri propri e quindi ne modificano il volto» (p. 311)³⁰.

15. Il vero tema dell’ultimo saggio non è tanto l’annunciata laicità dello Stato, quanto piuttosto la secolarizzazione della presenza ecclesiale al suo interno, come ben si evidenzia affermando che, «rispetto all’epoca in cui essa era riconosciuta come l’unica istanza capace di garantire alla società la sua legittimazione etica» (p. 327), oggi

«gli stessi documenti del Magistero si rivelano incerti e timidi a questo proposito, scegliendo spesso di parlare al mondo senza argomentare a partire dal Vangelo stesso, ma preferendo appellarsi alla pura ragione e alla forza imperativa della Legge naturale, come se questa fosse l’unica base possibile per interloquire con la società secolarizzata e dialogare con coloro che non condividono la fede cristiana. [...]

Questa rinuncia a fare del Vangelo stesso il nucleo sostanziale più robusto del proprio dialogo con il mondo e del proprio protagonismo civile, sta producendo l’esito paradossale di una strana secolarizzazione della stessa missione della Chiesa» (p. 336).

Al contrario, occorre ancor più oggi aver chiaro che

«la proposta della fede da parte del credente, inoltre, non è pura e semplice comunicazione di un contenuto, conosciuto e affermato, sul quale informare l’interlocutore, invitandolo a dire il suo sì o il suo no. San Tommaso direbbe che non è in gioco semplicemente uno *scitum* da comunicare, bensì un *creditum*. Comunicare la fede non è semplicemente trasmettere all’interlocutore un sapere, ma anche l’esperienza vitale del proprio credere, profondamente segnata dalla soggettività del credente» (p. 337).

* * * * *

30 L’approccio è analogo a quello espresso nella XIII Giornata canonistica interdisciplinare da: J.A. ESTRADA, *Il rapporto costitutivo tra Chiesa e sua missione nel nuovo millennio*, in *Apollinaris*, XCI (2018), 156-159.

Il vantaggio per il canonista nell'attingere alla raccolta di saggi del prof. Dianich è molteplice, come si diceva in apertura, al di là della specifica tematica che possa interessare o della lettura che l'autore ne costruisca e proponga.

- Si tratta, prima di tutto ed essenzialmente, di fruire di una corretta impostazione metodologica rendendosi conto (anche solo dal versante della c.d. *Teologia positiva*, fondamentale per il canonista³¹) dello sviluppo anzitutto biblico e storico di una moltitudine di 'modalità' di *essere* ed *operare* come Chiesa: ciò in cui consiste, in effetti, il Diritto canonico o, almeno, il suo scopo principale. Un approccio che, lontano da apologie e mistificazioni strumentalizzanti, illumina con chiarezza molti passaggi istituzionali o culturali attraverso i quali si è sviluppata la Normativa ecclesiale (*Ius conditum*) e ne svela di nuovi ancora in ombra o soltanto potenziali (*Ius condendum*).
- Sempre in chiave metodologica, oltre che effettivamente contenutistica, anche la *prospettiva evolutiva* costantemente utilizzata dall'autore (nuovo Testamento, Chiesa apostolica, Chiesa dei Padri, Scolastiche, Teologia del Novecento...) insieme a quella *sociologica* e, spesso, *culturale*, indicano al canonista un sicuro modo di procedere nello strutturare le proprie ricerche e trovare la giusta prospettiva lungo la quale indirizzarsi per capire che cosa sia davvero ciò di cui dovrà illustrare la normazione (fatta o da farsi) per la vita ecclesiale.
- Viene poi la presentazione della complessità ed articolatezza, oltre che intrinseca problematicità, di un certo numero di tematiche, normalmente ostiche ai canonisti in ragione soprattutto delle semplificazioni che la dottrina – in maggior parte “codicistica” – ne ha operato nel secolo della codificazione canonica, quando Diritto e Teologia sono state concordemente separate in casa, privando la Canonistica del prezioso supporto della Teologia: *sacra potestas*, Episcopato, appartenenza, solo per indicarne alcune. Il panorama anche sistematico proposto dall'autore attraverso le molte citazioni di opere teologiche fondamentali, anche recenti, contribuisce in modo non secondario ad entrare negli snodi portanti delle tematiche trattate, soprattutto in relazione ai 'presupposti' giunti al Vaticano II e da esso maturati... oppure solo intuizioni ed ancora soltanto incipienti.
- Anche il rapporto instaurato dall'autore col Diritto canonico risulta un positivo «stimolo ad approfondire ulteriormente problemi e temi di interesse generale nell'ambito dell'Ecclesiologia e della Canonistica» (pp. 12-13), sia

31 Cfr. P. GHERRI, *La Teologia*, 491, nota n. 123; P. GHERRI, *Teologia del Diritto canonico: identità, missione e statuto epistemologico*, in *Apollinaris*, LXXX (2007), 364.

per la competenza dimostrata a livello dottrinale in varie occasioni (*communio* e *potestas*, per tutte), sia per la correttezza delle connessioni evidenziate o proposte tra i due versanti del crinale tematico³²: un efficace stile di utilizzo di Fonti, dati, prospettive e possibili obiettivi condivisi, se non proprio comuni.

Chiudendo queste note è necessario sottolineare la piacevole sorpresa, per lo scrivente, nel constatare la forte consonanza con l'autore riscontrata soprattutto in tema di centralità assoluta della *missionarietà della Chiesa* nell'individuare e definire la Chiesa stessa: sono molte infatti le pagine del volume risultate preziose nella stesura dell'*Instrumentum laboris* della XIII Giornata canonistica interdisciplinare sulla *norma missionis*³³. In questa prospettiva, infatti, non può sfuggire al canonista l'attenzione che l'ecclesiologo sa esprimere in termini [a] di istituzionalizzazione sia dell'annuncio del Vangelo sia della sua accoglienza esistenziale, che [b] di sua 'tutela', per le quali vede con chiarezza il ruolo e chiede il supporto del Diritto canonico. Di più: anche il primato riconosciuto a livello costitutivo al *munus docendi* prima che ad altre 'espressioni' ecclesiali (ed ecclesiastiche), Sacramenti compresi, offre la possibilità – finalmente – di veder reintegrata la giusta 'gerarchia' tra i *munera Ecclesiae*³⁴, quando però si eviti con decisione strategica la translucenza tra *munus docendi* e *actus dicendi* che potrebbe percepirsi in alcuni riferimenti ad una mera "comunicazione" e custodia della *memoria Christi* (cfr. pp. 115; 116; 133), mentre la Chiesa antica ha sempre concepito la propria attività come "annuncio"... alternativo e spesso polemico rispetto al "contesto" sociale e culturale nel quale operava.

32 Cfr. P. GHERRI, *La Teologia*, 488; 496-498.

33 Cfr. P. GHERRI, *Diritto*.

34 Cfr. P. GHERRI, *Lezioni*, 279.