



diritto & religioni

Semestrale
Anno IX - n. 2-2014
luglio-dicembre

ISSN 1970-5301

18



LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE

Diritto e Religioni

Semestrale
Anno IX - n. 2-2014
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali

Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci
A. Bettetini, G. Lo Castro
M. d'Arienzo, V. Fronzoni,
A. Vincenzo
M. Jasonni, L. Musselli
G.J. Kaczyński, M. Pascali
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile

Giurisprudenza e legislazione costituzionale e comunitaria
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefani
L. Barbieri, Raffaele Santoro,
Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali
S. Testa Bappenheim
V. Maiello
A. Guarino

Parte III

SETTORI

Lettere, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

M. Tedeschi

Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fucillo - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Ivàn Ibàn - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustin Motilla - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura.

Edward Schillebeeckx e Karl Rahner: alcune riflessioni sull'attività interpretativa nel diritto e nei rapporti tra Stati e Chiese

DOMENICO BILOTTI

1. *Le premesse della ricerca: il significato della teologia conciliare nel diritto canonico e in quello ecclesiastico, a partire dal profilo di due studiosi dell'Europa Continentale*

Non suscita sorpresa, né clamore, che l'interpretazione del Concilio Vaticano II continui a motivare il dibattito dottrinale¹, non solo tra gli studiosi cattolici². L'assise conciliare si presta, difatti, ad almeno due possibili livelli di lettura: quello interno alle dinamiche ecclesiali, e alla loro precipua conformazione giuridica, dove bisogna capire in quale misura il Concilio costituisca, o abbia costituito, motivo di discontinuità e dove, invece, abbia rappresentato un'ipotesi di continuità e di stabilità nella storia della Chiesa³;

¹ Dibattito destinato a perdurare. In un'amplissima bibliografia, è opportuno richiamare: GIUSEPPE ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II*, il Mulino, Bologna, 2005; FRANCESCO SAVERIO VENUTO, *La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985*, Effatà, Cantalupo, 2011 (sul quale, aprendo spazio a possibili, ulteriori, approfondimenti critici, v. anche la *recensione* di SANTIAGO CASAS, in *Anuario de Historia de l'Iglesia*, 2013, pp. 489-499). Per voci recenti relative alla dottrina italiana del diritto canonico, v., tra gli altri, Romeo Astorri, a cura di, *Fede, comunione e diritto. Eugenio Corecco e la canonistica postconciliare*, EuPress, Lugano, 2014.

² Sulla rilevanza del Concilio Vaticano II, anche per le confessioni religiose diverse da quella cattolica e, ancor più significativamente, per le espressioni della religiosità collettiva non appartenenti alla cultura giudaico-cristiana, cfr. FRANCESCO COCCOPALMERIO, *La partecipazione degli acattolici al culto della chiesa cattolica nella pratica e nella dottrina della Santa Sede dall'inizio del sec. XVII ai giorni nostri. Uno studio teologico sull'essenza del diritto di prendere parte al culto cattolico*, Morcelliana, Brescia, 1969, pp. 173 e ss.; nella rilettura di alcuni, possibili, precedenti storici, v. CARLO FANTAPPIÉ, *Chiesa romana e modernità giuridica*, Tomo II, *Il Codex Iuris Canonici (1917)*, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 587 e ss.

³ Il Magistero sembrerebbe, comunque sia, avere optato per una interpretazione tale da non rimuovere l'oggettiva epocalità del Concilio Vaticano II, ma anche in grado di inquadrarne nuovamente le acquisizioni nell'ambito della "continuità". Una scelta siffatta potrebbe rispondere alla particolare formazione teologica degli ultimi Pontefici. Cfr., stando a due raccolte di saggi meritoriamente pubblicate sul mercato nord-americano, JOSEPH RATZINGER, *Theological Highlights of Vatican II*, Paulist

quello, di tipo più ampiamente sociale e culturale, nell'ambito del quale è utile provare a capire se il Concilio Vaticano II abbia determinato dei mutamenti che sono permeati nella società civile, nella comunità dei giuristi e anche nel rapporto tra le diverse confessioni religiose⁴. Si preferisce tradizionalmente verificare entrambi i punti di vista partendo dai *documenti* del Concilio medesimo: un *corpus*, in realtà, che ha un limitato impatto in una prospettiva esclusivamente normativistica, ma ben più pregnante significato nella rilettura delle innovazioni normative conosciute dal diritto canonico nell'ultimo cinquantennio. Tale metodologia d'analisi può essere, però, di molto arricchita, non appena si cerchi di individuare quali siano stati i veri motivi ispiratori della ecclesiologia conciliare e quali studiosi abbiano favorito l'evidenziazione di alcuni temi, in luogo di altri: i loro spunti, non sempre recepiti persino alla conclusione dei lavori, e, comunque sia, non occasionalmente disattesi, nella lunga e, forse, non conclusa stagione attuativa delle disposizioni conciliari, consentono di dar luogo ad analisi più sistematiche, parimenti in grado di interrogare la prospettiva *de iure condito* e quella *de iure condendo*. Si comprenderà, perciò, la ragione della scelta compiuta: partire dall'opera di Edward Schillebeeckx e Karl Rahner. Due studiosi la cui influenza nel dibattito degli anni Sessanta, Settanta e, parzialmente, Ottanta, fu di portata vastissima e, in qualche misura, trasversale alle diverse appartenenze di fede, di cultura e di dogmatica laica⁵. Entrambi, però, presto ricondotti sotto un *cono d'ombra*, almeno nella rilettura giuridica del loro pensiero, che, ben al di là dell'apprezzamento o della contestazione alle rispettive tesi, è stato immotivatamente espunto dai più comuni orientamenti di studio⁶. Non si proporrà, perciò, una rivalutazione dei due teologi, né

Press, New York, 2009, p. 45; ancor prima KAROL WOJTYLA, *Sources of Renewal: the Implementation of the Second Vatican Council*, Harper & Row, San Francisco, 1979, pp. 15-18.

⁴ Con grande lungimiranza, può richiamarsi in proposito lo sforzo dialogico proposto in CINTO BUSQUET, *Incontrarsi nell'amore. Una lettura cristiana di Nikkyo Niwano*, trad. it. Città Nuova, Roma, 2009, pp. 9 e ss. In una prospettiva più sistematica, vedasi il volume Enrico Bertoni, a cura di, *Il dialogo interreligioso come fondamento della civiltà*, Marietti, Genova, 2009.

⁵ Appare, anzi, che la vitalità del dibattito abbia riguardato solo in parte la scienza giuridica, che si trovava in una fase densa di incognita sui nuovi sviluppi, anche nell'ambito canonistico. Ricostruisce problematiche, aspettative e spunti di questo periodo LUCIANO MUSSELLI, *Chiesa cattolica e comunità politica. Dal declino della "potestas indirecta" alle nuove impostazioni della canonistica postconciliare*, Cedam, Padova, 1975. Quanto allo specifico (e, ad avviso dell'A., limitato) recepimento delle innovazioni conciliari nelle prassi ecclesiali, con la conseguente e progressiva marginalizzazione di quanti avessero sostenuto le opzioni maggiormente evolutive, v., tra gli altri, GIOVANNI FRANZONI, *Concilio tradito, Concilio perduto?*, in *Adista - Documenti*, 72, 2011, p. 4.

⁶ Almeno riguardo a Rahner, risulta di evidente attualità quanto affermato in ANTONINO MANTINEO, *La Chiesa nella società contemporanea. Ripensando a Rahner: echi teologici e profili canonistici*, in *Osservatorio delle libertà ed istituzioni religiose* (<http://www.olir.it>), Giugno 2005, p. 1: "in Italia,

una loro rivisitazione per adattarne artificiosamente il pensiero e l'opera a quelle problematiche, più attuali, che alle volte compresero e che, alle altre, non colsero appieno. Semmai, si proverà a verificare se un certo approccio ermeneutico, pur nelle diverse prospettive, poi, nei fatti sviluppate, possa essere di aiuto all'attività del giurista, e fino a che punto, nel misurarsi, più pragmaticamente, coi problemi concreti della cristianità dei giorni nostri.

È opportuno rilevare che una delle ragioni che motivano il particolare interesse nei confronti di Rahner e di Schillebeeckx consiste nel clima culturale che rese possibile la diffusione della loro opera e la circolazione del loro pensiero. Tanto Schillebeeckx quanto Rahner, infatti, appartengono a quella prestigiosa leva di teologi che espresse il proprio pensiero e sollecitò nuovi motivi di dibattito nei confronti dei canonisti, degli storici del diritto e degli studiosi tutti, attraverso le pagine della rivista *Concilium*: rivista che mosse i propri passi iniziali nell'ambito prettamente teologico, ma che, in linea con quella teologia del confronto e dello studio che aveva avuto voce, in campo internazionale, attraverso il Concilio Vaticano II, anche oggi non disdegna (anzi, incentiva) il rapporto con le altre discipline e con le altre culture. Nonostante sia impressione diffusa che alla rivista *Concilium*, e all'ambiente storico-culturale che ne rese possibile la formazione e pubblicazione, si oppose il gruppo di lavoro dell'altro grande periodico teologico del *post-concilio*, *Communio*, questa valutazione risulta non sempre pertinente con l'analisi dei profili e delle opere dei più illustri collaboratori di entrambe

non solo nel mondo accademico civile, ma forse anche in quello ecclesiale, sia cattolico che delle altre Chiese cristiane, la ricorrenza del centenario della nascita di Rahner è quasi passata sotto silenzio, come tentati da una sorta di oblio collettivo o, comunque sia, dalla volontà di buttarsi alle spalle e di ritenere superata l'eredità culturale, profonda ed originale consegnataci dal grande teologo tedesco". Ivi, p. 2, n. 5, si ricorda opportunamente l'edizione italiana dell'opera *Schriften zur Theologie* per come segue: "[...] è stata pubblicata [...] in 17 volumi, dalle edizioni Paoline [...]: 1) Saggi teologici, 1965; 2) Saggi di cristologia e di mariologia, 1967; 3) Saggi di antropologia soprannaturale; 1968; 4) Saggi sui sacramenti e sull'escatologia, 1969; 5) Saggi sulla Chiesa, 1969; 6) Saggi di spiritualità, 1969; [...] 7) Nuovi saggi I, 1969; 8) Nuovi saggi II, 1968; 9) Nuovi saggi III, 1969; 10) Nuovi saggi IV, 1973; 11) Nuovi saggi V, 1975; [...] 12) La penitenza della Chiesa, 1968; [...] i volumi tedeschi dal 12° al 16° corrispondono nell'edizione italiana a 13) Teologia dell'esperienza dello spirito (Nuovi saggi VI), 1978; 14) Dio e rivelazione (Nuovi saggi VII), 1981; 15) Sollecitudine per la Chiesa (Nuovi saggi VIII), 1982; 16) Scienza e fede cristiana (Nuovi saggi IX), 1984; 17) Società umana e Chiesa di domani (Nuovi saggi X), 1986". Tra i lavori più sistematici del teologo, preme ricordare KARL RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo* (1976), trad. it. Paoline, Alba, 1977, e, ancor prima, il fondamentale ID, *L'elemento dinamico nella Chiesa. Principi, imperativi concreti e carismi* (1958), trad. it. Queriniana, Brescia, 1970 (in esso, la dialettica tra la componente effettuale e dinamica dell'ordinamento canonico e la sua essenziale struttura istituzionale sembra consentire di approntare una metodologia non estranea agli scopi e alla pratica del giurista. Su aspetti, in larga misura, similari, si ricordi, per tutti, SALVATORE BERLINGO, *Il ministero pastorale di governo: titolari e contenuto*, in Carmela Russo Ruggeri, a cura di, *Studi in onore di Antonino Metro*, Giuffrè, Milano, 2010, pp. 121 e ss.).

le pubblicazioni⁷. Da un lato, Congar⁸, Metz⁹, gli stessi Rahner e Schillebeeckx, nonché, destinato ad avere il maggior successo editoriale, tra tutti, l'eclettico Hans Küng¹⁰; dall'altro, Hars Urs von Balthasar¹¹, Henri de Lubac¹², Jean-Luc Marion¹³ e, destinato a numerosi onori nel corso della propria vita, Joseph Ratzinger¹⁴. A ben vedere, adottare le categorie, abusate, di "progressisti" e "reazionari", inadeguate anche nel descrivere i fenomeni culturali della società civile, è poco indicativo del percorso concettuale, nei fatti perseguito dalle due diverse *compagini* editoriali e *scuole* di pensiero. Se, infatti, *Concilium* ha il merito di anticipare molti temi su cui converge-

⁷ Emblematicamente, al riguardo, la dichiarazione di intenti ravvisabile in STEPHAN ACKERMANN, *The Church as Person in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, in *Communio*, 2, 2002, pp. 238 e ss., che pone l'opera del teologo von Balthasar e, in parte, quella di Karl Barth (orientamento simile in ENRICO CERASI, *Il paradosso della grazia. La teo-antropologia di Karl Barth*, Città Nuova, Roma, 2006, pp. 169 e ss.), al di fuori delle categorie abituali della *classificazione* ideologica.

⁸ In particolar modo per Congar, più che per molti degli altri teologi e studiosi che saranno richiamati nel lavoro, il rapporto con le gerarchie fu controverso, denunciando, ad avviso dello stesso cardinale francese, un diffuso arretramento rispetto allo spirito del Concilio, mai concretizzatosi, ad esempio, in un complessivo piano di riforma delle diverse Congregazioni. Su tali aspetti, per quanto assai sintetico, v. PIERO PISARRA, *La furia di un mite*, in *Jesus*, 3, 2001 (consultato in <http://www.stpauls.it>). Più analiticamente, cfr. SERGIO TANZARELLA, *Le speranze del Concilio Vaticano II: dalla Chiesa costantiniana alla Chiesa dei poveri*, in Antonino Mantineo, Stefano Montesano, Luigi Guzzo, Domenico Bilotti, a cura di, *La speranza torna a parlare*, La Meridiana, Molfetta, 2014, pp. 113-119.

⁹ Sull'influenza della teologia politica di Johann Baptist Metz nel dibattito italiano, v. GIUSEPPE RUGGERI, *Chiamati alla verità. Saggi sulla responsabilità della fede e della teologia*, Jaca Book, Milano, 1975, pp. 71 e ss.; molto più recentemente, ma senza smentire quella prospettiva, cfr. FABRIZIO RINALDI, *Fede, politica e esperienza di salvezza. La teologia politica di Edward Schillebeeckx*, Amazon Printed, Seattle, II ed., 2013, pp. 34 e ss.

¹⁰ Nella vastissima opera del teologo, val la pena di segnalare, almeno, le opere più sistematiche, tra quelle realizzate negli anni del Concilio o subito dopo questi: HANS KÜNG, *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani* (1960, 1963), trad. it. Borla, Roma, 1965; ID, *La Chiesa* (1967), trad. it. Queriniana, Brescia, 1969. Per un primo sguardo a polemiche più recenti, v. ANDREA TARQUINI, *Küng: "Chiesa e fedeli troppo distanti, ora Francesco deve cambiarla"*, in *la Repubblica*, 10 Febbraio 2014.

¹¹ Sulla prospettiva di von Balthasar, anche in rapporto ai teorici sulla cui riflessione si concentrerà il presente saggio, cfr. FRANCO GIULIO BRAMBILLA, *Salvezza e redenzione nella teologia di K. Rahner e H. U. von Balthasar*, in *La Scuola Cattolica*, 108, 1980, pp. 167-234.

¹² Sulla oggettiva difficoltà che sussiste, nel cercare di attribuire una troppo sbrigativa categorizzazione a un pensatore come de Lubac, per altro verso spesso proiettato in un franco e articolato dibattito con i fautori di posizioni distinte dalla propria, v. FAUSTO GIANFREDA, *Il dibattito sulla "natura pura" tra H. de Lubac e K. Rahner*, Pazzini, Villa Verucchio, 2007.

¹³ Per un'accurata presentazione dell'opera di Marion si rinvia a GIOVANNI FERRETTI, *Presentazione. Ripresa e radicalizzazione della fenomenologia*, in Id, a cura di, *Fenomenologia della donazione. A proposito di Dato che di Jean-Luc Marion*, Morlacchi, Perugia, 2002, pp. 3 e ss.

¹⁴ E alle pagine di *Communio* Joseph Ratzinger destina il suo più compiuto scritto, tra quelli concernenti le idee del teologo tedesco sul futuro del cristianesimo in Europa (e, in parte, su quello della regolamentazione civile del fatto religioso); v., infatti, JOSEPH RATZINGER, *Difficulties Confronting the Faith in Europe Today*, in *Communio*, 4, 2011, pp. 728 e ss.

rà, nei decenni, l'attenzione del diritto ecclesiastico e di quello canonico (le insoddisfazioni per la codificazione canonica del 1983, la valenza giuridica del dialogo *interreligioso* e le prospettive di sviluppo di quello *ecumenico*, in alcuni frangenti il preoccupante aggravarsi delle diseguaglianze sociali e dei conflitti bellici), la rivista *Communio* non è, per ciò solo, testimonianza di secondo piano per comprendere le dinamiche ecclesiali e lo sviluppo delle scienze teologiche, soprattutto a partire dagli anni Ottanta. Due temi possono essere, in questa sede, anticipati. Innanzitutto, spesso si utilizzeranno i contributi apparsi sulla rivista *Communio* per far più analitico riferimento alle posizioni assunte, nei decenni, dalla Congregazione per la Dottrina della Fede¹⁵ (ben al di là del ruolo svolto da Joseph Ratzinger, prefetto della Congregazione dal 1981 sino all'elevazione al soglio pontificio): negli anni di maggiore prolificità di Rahner e Schillebeeckx, e, soprattutto, a conclusione della vicenda biografica e personale del primo, l'orientamento teologico prevalente sarà quello di una particolare *ermeneutica della continuità*, rispetto al Concilio, ben distinta dalle posizioni più coraggiose ospitate sulle pagine di *Concilium*. In secondo luogo, e proprio in merito a quest'ultima rivista, si ricordi che fu lungamente sede della segreteria internazionale Nimega, la città olandese dove Schillebeeckx ha vissuto sostanzialmente sino alla morte. Se si volesse, invece, proseguire nel tentativo di rinvenire nelle riviste teologiche la riproposizione delle categorie, esse stesse *stereotipate*, della politologia e della politica del diritto di derivazione occidentale, e in special modo quelle della *conservazione* e della *reazione*, tale ruolo fu più appropriatamente svolto dalla rivista trimestrale *Renovatio* (che pure, sul piano metodologico, finiva per portare alcuni segni dell'ermeneutica conciliare, ospitando frequenti interventi di cultura religiosa di taglio letterario e filosofico): essa, nata per impulso degli arcivescovi Siri e Ruffini¹⁶, nel contesto di un'iniziativa che aveva meritato qualche scetticismo da parte dello stesso Paolo VI -almeno a convalidare alcune delle ricostruzioni più attendibili¹⁷-, fu, comunque sia,

¹⁵ Sugli aspetti cristologici maggiormente criticati nel "secondo" Schillebeeckx, la posizione teorica può, ad esempio, essere ritenuta simile a quella espressa in STRAFORD CALDECOTT, LÉONIE CALDECOTT, *Divine Touch: a Meditation on the Laying on of Hands in the Church*, in *Communio*, 3, 2011, pp. 422 e ss.; sui rapporti tra i *christifideles* e la *res publica*, in un'ottica di impegno, quivi, però, ben distinguibile dal concetto di militanza civile, cfr., tra gli altri, JEAN-CHARLES NAULT, *Acedia: Enemy of Spiritual Joy*, in *Communio*, 2, 2004, pp. 236 e ss.

¹⁶ Non senza riuscire a interpretare, però, un sentimento diffuso in ambito episcopale, che, in sostanza, avrebbe inteso evitare un'ermeneutica conciliare troppo attenta ai nuovi rapporti tra la Chiesa e il mondo. Per una prima conferma giungente dalla storiografia di marca laicale, cfr. FRANCESCO BARBAGALLO, *Storia dell'Italia repubblicana. La trasformazione dell'Italia: sviluppo e squilibri*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 341 e ss.

¹⁷ V. FRANCESCO SAVERIO VENUTO, *La recezione del Concilio Vaticano II*, cit., pp. 118 e ss.

solido punto di riferimento per quella parte di opinione pubblica cattolica (soprattutto episcopale) che sin da subito si schierò per un'ermeneutica della continuità, interpretata, forse, in modi e stili ancor più rigorosi di quanto fecero i singoli esponenti della rivista *Communio*¹⁸.

2. *Karl Rahner: verso un approccio teologico all'ermeneutica laica nell'ambito giuridico. Profili problematici ed elementi di interesse*

Se dal profilo strettamente bio-bibliografico si passa ad una prima valutazione circa il recepimento dell'opera e la valorizzazione giuridica dei suoi elementi più interessanti, tra quelli individuati nel corso di un'elaborazione concettuale pluridecennale, ci si rende agevolmente conto di come su Rahner, prima ancora che su Schillebeeckx, gravi un giudizio diffuso apparentemente paradossale¹⁹. Dalla fine degli anni Cinquanta e per tutti i Sessanta, l'opera di Rahner si dimostra particolarmente importante e incisiva, anche nell'enucleazione delle innovazioni introdotte, attraverso il Concilio Vaticano II, e nella rilettura di quelle modificazioni socio-giuridiche che connotano ancora più visibilmente gli ordinamenti civili. Può notarsi, infatti, come prima del Concilio vi fossero, almeno, due distinti orientamenti ecclesiologici: uno sostanzialmente incline a un aggiornamento prudenziale delle strutture ecclesiastiche, ma in linea di continuità con le scelte adottate nell'ordinamento canonico anche sul piano prettamente normativo²⁰; uno che invocava a gran voce una trasformazione che avrebbe dovuto riguardare sia l'aspetto istituzionale che quello pastorale²¹. Anche se in più punti le risultanze decisorie del Concilio sembrano risentire di una tentata mediazione tra più opzioni *ab origine* divergenti, se non quando reciprocamente alternative, la linea prevalente, alla pubblicazione degli *atti*, sembra, poi, essere

¹⁸ Per alcune proposte interpretative, che insistono sui temi della *continuità* e sul ridimensionamento teologico e giuridico del recepimento massmediologico del Concilio, v. LEO SCHEFFCZYK, *Sacred Scripture: God's Word and the Church's Word*, in *Communio*, 1, 2001, pp. 26 e ss.; per una ricostruzione storico-dottrinale ancor più percepibilmente legata a tale ermeneutica *conservativa*, cfr. JACQUES SERVAIS, *The Evangelical Counsels and the Total Gift of Self*, sulla medesima rivista, 3, 2004, pp. 362 e ss.

¹⁹ Si veda, ancora, ANTONINO MANTINEO, *La Chiesa nella società contemporanea*, cit., pp. 12-13.

²⁰ Dà conto di entrambe le istanze richiamate nel testo FRANCESCO ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, *Rinnovamento teologico e "aggiornamento" conciliare (1959-1973)*, in *Diritto e Religioni*, 2007, pp. 368-373.

²¹ Per una ricostruzione di questo secondo orientamento dottrinale, ancorché sollevando al riguardo diffuse criticità, vedasi WALTER INSERO, *La Chiesa è "missionaria per sua natura" (AG 2)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2007, pp. 487 e ss.

quella di una generazione di teologi in cui Rahner si trova non occasionalmente sulle posizioni di Congar o di Metz (altri due studiosi che avranno, in dottrina, alterno recepimento, subendo più di qualche incomprensione sul loro stesso lascito concettuale²²). Nei due decenni successivi, tuttavia, nonché in modo più evidente con la codificazione canonica del 1983, che supera in più punti l'impianto del *Codex* del 1917²³, ma senza accogliere fino in fondo i principi individuati dal Concilio, avviene un singolare rovesciamento. Appare esercizio a dir poco arduo cercare di capire da cosa ciò sia stato determinato: se dal timore dell'Episcopato di avere spostato troppo in avanti la riflessione canonistica e, perciò, dalla considerazione di dovere adottare un nuovo bilanciamento, o, piuttosto, dall'inevitabile ritorno di quelle istanze *preconciliari* che non avevano creduto fino in fondo alle ipotesi di una modernizzazione autentica e radicale. Il mutamento di contesto significa, però, che gli Autori, che avevano rappresentato la più autorevole ed emblematica premessa teoretica all'instaurazione di nuove prassi ecclesiastiche, progressivamente perdano la propria centralità nel dibattito dottrinale e divengano, nella *communis opinio*, espressione di sensibilità minoritarie e marginali, in dissenso col Magistero e, forse, poco attente allo svolgimento legislativo canonico, quale quello che andava delineandosi, dal 1983 in poi. All'interno di questo mutamento di paradigma, la posizione di Rahner assume un ulteriore carattere di eccezionalità. Rahner seguita ad essere la voce più rappresentativa di un nuovo modo di concepire la dimensione giuridica della Chiesa e dei suoi rapporti coi diritti statuali, per effetto di una attività di ricerca svolta con notevole impegno e una attitudine non comune al confronto con tutte quelle posizioni che stanno anche al di fuori della *comunione* con la *sedes* di Roma, ma il rischio è che ciò serva a farne essenzialmente una figura di confine, il più coerente e il meno indifendibile degli *eterodossi*, e pur sempre Autore non pienamente assumibile in corrispondenza e conformità al Magistero e alla teologia *canonica* (quella più attenta all'esegesi letterale e alla configurazione dell'attività ermeneutica nei soli confini dell'ordinamento canonistico, che torna così ad esser visto come implicitamente e moralmente sovraordinato a tutte le esperienze delle civiltà giuridica contemporanea²⁴).

²² Dando seguito, comunque sia, a una riflessione che resta, anche oggi, particolarmente vitale, come ben si sottolinea in CARMINE LUIGI FERRARO, *Recenti studi su Enrique Dussel in Italia*, in *Segni e comprensione*, 45, 2001, pp. 85-95. *Ivi* (pp. 93 e ss.), vedasi la completa bibliografia al riguardo.

²³ Sull'attitudine della prima codificazione canonica a costituire, in una certa misura, un termine di paragone anche per il legislatore codicistico del 1983, cfr., tra gli altri, CARLO FANTAPPIÉ, *Il Codex Iuris Canonici del 1917 e la modernità giuridica della Chiesa*, in Giacomo Losito, a cura di, *La crisi modernista nella cultura europea*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 2012, pp. 55-66.

²⁴ Una critica a tale impostazione può rinvenirsi in VINCENZO FERRONE, *La "sana laicità" della chiesa*

Le ragioni di un atteggiamento simile vanno probabilmente ricercate nell'inedita apertura che Rahner offre rispetto ai movimenti socialisti²⁵, non già allo scopo di legittimare quegli ordinamenti giuridici civili che, traendo legittimazione dalla teoria marxista, imponevano ai propri consociati una accezione indotta, impositiva e fortemente coattiva di ateismo, quanto piuttosto per individuare una soggettività sociale, realmente di massa, in grado di convergere su alcuni obiettivi essenziali e su alcuni principi fondamentali: l'assistenza ai poveri e agli oppressi²⁶, il rifiuto delle dittature militari²⁷, l'impegno collettivo per favorire il disarmo e la dissoluzione pacifica del neocolonialismo²⁸. È singolare, però, che sia stato questo aspetto, ancorché raramente dichiarato tra i più fondati motivi di critica nei confronti di Rahner, ad ingenerare le maggiori perplessità dal punto di vista teorico: su tali profili, infatti, la posizione del teologo tedesco non sembra particolarmente innovativa. Lo è, in misura maggiore, quando rifiuta l'ateismo di Stato, ritenendolo espressione di un confessionismo non espresso ma cogente, e non meno invasivo di quando ad essere qualificata come religione di Stato era la religione cattolica, intuendo un orientamento che si è diffuso più chiaramente nella pubblicistica civile degli ultimi decenni: la previsione costituzionale di una scelta *negativa* in materia di religione (rifiuto della religione) non costituisce la massimizzazione della sottesa libertà *negativa* (ad esempio, il non credere affatto, se il diritto di libertà che si usa come parametro è il diritto di libertà religiosa), bensì realizza l'imposizione *tout court*

bellarminiana di Benedetto XVI tra "potestas indirecta" e "parresia", in *Passato e presente*, 73, 2008, pp. 21-40.

²⁵ Per cogliere tale passaggio, si rivelano imprescindibili le pagine scritte in JÜRGEN MOLTMANN, *L'Ateismo nel Cristianesimo di Ernst Bloch*, in ERNST BLOCH, *Ateismo nel Cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno. "Chi vede me vede il Padre"* (1968), trad. it. Feltrinelli, Milano, 2005, pp. 355 e ss.

²⁶ In merito, una difforme rilettura sul pensiero di Rahner può rinvenirsi in UGO SPIRITO, *Cattolicesimo e comunismo: metafisica delle masse, TV e compromesso storico*, Armando, Roma, 1975, pp. 169-170.

²⁷ Tale lettura implica, perciò, un più vasto ripensamento, interno al mondo cattolico, sui temi della nonviolenza e dell'accentuazione dei diritti di libertà. La problematica è posta con particolare rigore storiografico in ANTONIO ACERBI, *Chiesa e democrazia: da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano, 1991, pp. 203 e ss.

²⁸ Sulla base di intendimenti, invero, assai simili una parte della cultura socialista ricercava vicinanza e legittimazione nel confronto coi movimenti ecclesiali che condividevano tali prospettive (ad esempio, focalizzandosi su una maggiore attenzione nell'attuazione dei diritti di libertà, per come osservato in STEFANO RODOTÀ, *Libertà e autonomie nel "progetto socialista"*, in AA.VV., *Emergenza e alternativa: un disegno di trasformazione della società italiana per uscire dalla crisi nella direzione del socialismo*, Cidos, Milano, 1978, pp. 43-49).

di una scelta religiosa²⁹. Non sembrano innovativi, invece, i temi in forza dei quali Rahner individua le possibilità di un dialogo proficuo e trasparente tra marxisti e cattolici³⁰. Il fulcro della riflessione di Rahner, in materia di teologia politica, si colloca tra gli anni Sessanta e gli anni Settanta, come per la maggior parte dei temi individuabili nell'opera del teologo -ciò è dovuto ad evidenti ragioni anagrafiche: non ancora riconosciuto quale pensatore di primo piano negli anni Cinquanta, morirà nel 1984. In quel periodo storico, nei Paesi europei che pure si erano sottratti all'invasiva influenza dell'Unione Sovietica, i partiti comunisti avevano, comunque sia, un forte consenso sociale (Italia, Francia) e, di là dalle dichiarazioni che spesso insistevano su un anticlericalismo di facciata, poco rispettoso della reale e quotidiana sensibilità religiosa dei propri iscritti e sostenitori (ad esempio, in Spagna, nonostante i limiti alle libertà politiche che proseguirono nel periodo franchista), non perseguivano ostilità preconcepite nei confronti dell'associazionismo cattolico più attento a temi di impegno civile e sociale. Non solo: nei Paesi dell'Europa centro-settentrionale, che Rahner conosceva senz'altro più approfonditamente di quelli dell'area latina, il fatto che non vi fossero partiti apertamente richiamanti al marxismo-leninismo, non implicava l'inesistenza di forti movimenti civili, influenzati dalle dottrine socialiste, anche se di ispirazione più evidentemente democratica, occidentale e pluralistica: quella *socialdemocrazia europea* che si preoccupava di accrescere le attribuzioni del *welfare state*, promuovendo attivamente, nello stesso tempo, organizzazioni di mutualismo territoriale che favorissero e consolidassero l'integrazione sociale, attraverso la leva dell'impegno culturale, della mobilitazione pubblica, dei finanziamenti e delle agevolazioni al cd. *terzo settore*³¹. Negarsi un qual-

²⁹ Giova in una prospettiva comparistica puntuale il riferimento a GIOVANNI FORNERO, *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Mondadori, Milano, 2008, p. 274; per una visione più articolata sui rapporti tra ateismo ed ordinamento giuridico, cfr. GIOVANNI CIMBALO, *Ateismo e diritto di farne propaganda tra dimensione individuale e collettiva*, nei *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2011, pp. 113 e ss.; sulla medesima rivista di interesse anche PIERANGELA FLORIS, *Ateismo e costituzione*, (in special modo, pp. 98-102).

³⁰ Anche perché essi risultavano sostanzialmente condivisi nell'esperienza di alcune prassi locali, concretamente verificabili e storicamente accadute. V., al riguardo, GIUSEPPE DE ROSA, *Cattolici e comunisti oggi in Italia: via italiana al socialismo e dialogo con i cattolici*, Civiltà Cattolica, Roma, 1966, pp. 6-13; VANNINO CHITI, *Laici & Cattolici. Un dialogo con il cardinale Silvano Piovanelli*, Giunti, Firenze, 1999, pp. 97 e ss.; si vogliano ricordare, in quanto di particolare pregio, le pagine dedicate al tema in LUCIO MAGRI, *Alla ricerca di un altro comunismo*, il Partigiano, Milano, pp. 55 e ss.

³¹ Tra le numerose letture che confermerebbero tale quadro, v. LUCIANO NICASTRO, *Il socialismo "bianco". La via di Mounier*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, pp. 103 e ss.; per quanto nell'ottica di una prospettiva, specificamente volta a validare l'affermazione di una determinata esperienza politica, cfr. ENRICO MORANDO, *Riformisti e comunisti? Dal PCI al PD. I "miglioristi" nella politica italiana*, Donzelli, Roma, 2010, pp. 105 e ss.; una, ormai, classica rappresentazione dei limiti e dei

che tipo di confronto con una quota così rilevante della popolazione attiva e, per altro verso, direttamente impegnata nella circolazione delle idee e nel sostegno alla cultura, soprattutto su questioni di giustizia sociale e su temi di attualità che l'opinione pubblica cattolica non rigettava *a priori* (azioni internazionali a favore della pace, salvaguardia ambientale, assistenza agli esclusi dai sistemi statuali di protezione sociale), avrebbe, molto probabilmente, significato aggravare la distanza tra la *gerarchia* e la *base*, tra i praticanti più scrupolosi e tradizionalisti e i diversamenti credenti... tra la chiesa e il mondo. Rahner intuisce, al più, l'indefettibilità di tale confronto e, più di altri, insiste sulla sua improcrastinabilità. Nel disporsi al condurlo, comunque sia, non appare violare alcuna previa impostazione teologica o canonistica, né adottare dei criteri di ricerca ermeneutica deliberatamente *extra-testuali* o, peggio, *anti-istituzionali*. Semmai, prosegue nel solco individuato dal Concilio, addirittura approfondendone gli aspetti più immediatamente involventi il tema dell'evangelizzazione. Non è al marxismo che cede, ma alle necessità dei tempi.

In numerose altre circostanze, la asserita distanza tra la posizione di Rahner e quella difendibile sulla base della tradizione teologica e della prassi ecclesiastica si rivela più apparente che reale: conseguenza di interpretazioni diverse delle medesime fonti. In una delle controversie più dibattute della sua vita accademica, Rahner si dispose a difendere, servendosi delle risultanze dei Concili e della patristica, la sua teoria del *cristianesimo anonimo*³², un modo originale attraverso cui assumere la lezione della *Dignitatis Humanae*, la Dichiarazione del Concilio sulla libertà religiosa, riuscendo ad attribuire alla libertà dell'uomo e alla sua dignità anche nell'errore un significato escatologico e soteriologico. Karl Rahner, riprendendo addirittura la teologia tridentina³³ e, ancor più, il particolare recepimento di sant'Ambro-

meriti della socialdemocrazia europea trovasi in ANTHONY GIDDENS, *La Terza Via* (1998), trad. it. il Saggiatore, Milano, 2001. Per descrivere un sistema di regolamentazione civile del fatto religioso, che sembra avvicinarsi agli elementi individuati *supra* nel testo e che è fondamentalmente corrispondente a quello in concreto vissuto da Schillebeeckx, cfr. GIOVANNI CIMBALO, *I rapporti finanziari tra Stato e confessioni religiose nei Paesi Bassi*, Giuffré, Milano, 1989.

³² Nella pluralità di opzioni ermeneutiche, che sono sorte nel rapportarsi alla nozione *rahneriana* del *cristianesimo anonimo*, paiono doversi sottolineare alcuni approcci: sul significato dell'elaborazione di Rahner ai fini dell'evangelizzazione, nel nuovo *ordine* globale, EDOARDO SCOGNAMIGLIO, *Il volto di Dio nelle religioni. Un'indagine storica, filosofica e teologica*, Paoline, Cinisello Balsamo, 2001, pp. 125 e ss.; ancor prima, sui rapporti tra la teoria del teologo tedesco e la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, v. ANGELO SCOLA, *Avvenimento e tradizione: questioni di ecclesiologia*, Jaca Book, Milano, 1987, pp. 55 e ss.; a ribadire le opportunità di una proficua connessione tra il pensiero di Rahner e quello di Schillebeeckx, cfr., per tutti, GIUSEPPE SILVESTRE, *Quale salvezza fuori dalla Chiesa? Il cristianesimo anonimo nella teoria di Edward Schillebeeckx*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza, 1995.

³³ La rilevanza della Dichiarazione ricordata, ai fini del diritto e dell'attività dell'interprete, è

gio³⁴ che essa aveva posto (e, forse, non sempre approfondito con la stessa consapevolezza ermeneutica), conclude che cristiani siano *in potenza* tutti gli uomini e le donne, a prescindere da una specifica scelta esistenziale o religiosa. Alcuni hanno ricevuto il battesimo e sono, anche per l'ordinamento canonico, *christifideles*, i fedeli in Cristo che partecipano della vita della *ecclesia* e si rivolgono al suo ordine in vista della *salvezza delle anime*. Tale salvezza non è preclusa agli altri, ove siano genuinamente proiettati ad agire secondo coscienza: sono *cristiani anonimi*, nella misura in cui, pur non avendo ricevuto il battesimo, si sforzano anche inconsapevolmente (cioè, non con piena cognizione formale delle regole della vita cristiana) di condurre una vita retta, *christiana*. L'operatore del diritto non rinviene, perciò, in Rahner, nel recupero del Concilio di Trento in modo quasi esclusivo sulla dottrina ambrosiana del *battesimo di desiderio*, nella dimensione universalistica della proposta di salvezza che viene all'uomo da Cristo, elementi non giustificabili secondo quella razionalità argomentativa, invero *interna* al sistema canonistico: se le istituzioni ecclesiastiche si qualificano in quanto *universali*, perché universale è la Chiesa cui appartengono³⁵, e il fine *ultimo* di questo ordinamento, entro cui le istituzioni ecclesiastiche agiscono, partecipano alla e sono partecipi della vita dei fedeli, è la *salus animarum*, anche l'estensione di questa non potrà che avere valenza universalistica. Possibilità offerta a tutti,

opportunamente ribadita in GIUSEPPE DALLA TORRE, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e comunità politica*, AVE, Roma, 2002, pp. 83 e ss. Altrettanto significativo è non valutare detta Dichiarazione come se si trattasse di una fonte singola, determinata ed eccezionale, semmai in costante raccordo con gli altri *atti* del Concilio Vaticano II (ad esempio, con la Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, come si suggerisce in RINALDO BERTOLINO, *Libertà e comunione nel ministero di evangelizzazione*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 116, 1991, pp. 95-137). Per un riferimento, invece, alla teologia adottata nel Concilio di Trento, cui Rahner ambiziosamente mira a guardare, in ordine alla controversa materia battesimale, cfr. BATTISTA MONDIN, *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica*, EDB, Bologna, 1992, pp. 71 e ss.

³⁴ Una modalità di recepimento che, nella storia, ha mantenuto una qualche forma di continuità. Cfr. LUIGI BIRAGHI, *Vita della vergine romano-milanese santa Marcellina sorella di Sant'Ambrogio compilata su documenti antichi da Luigi Biraghi*, Boinardi-Pogliani, Milano, 1863, pp. 121 e ss.; PIETRO GIANNONE, *Istoria civile del Regno di Napoli*, Tipografia Elvetica, Capolago, 1840, pp. 239 e ss.; ben più recentemente, per una prospettiva che si misuri con le evoluzioni intervenute nel diritto sacramentale, BENEDETTO TESTA, *I sacramenti della Chiesa*, Jaca Book, Milano, 2001, pp. 154 e ss.

³⁵ In una prospettiva teorica, cfr. GIOVANNI MARCHESI, *La cristologia di Hars Urs von Balthasar: la figura di Gesù Cristo, espressione visibile di Dio*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1977, pp. 144 e ss.; MICHAEL WALZER, *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo* (1995, 1997), trad. it. Dedalo, Bari, 1999, pp. 60 e ss. Con maggiore aderenza all'ambito della riflessione canonistica, v., tra gli altri, PASQUALE LILLO, *Globalizzazione del diritto e fenomeno religioso*, Giappichelli, Torino, III ed., 2012, pp. 43 e ss.; CARLO CARDIA, *Il governo della Chiesa*, il Mulino, Bologna, 2002, *passim* (ma, in particolar modo, pp. 11 e ss.).

in grado di accettare i *convertiti*³⁶, i *nomadi*³⁷, i *girovaghi*³⁸, e, ancor più, tutti quelli che, pur dalle loro afflittive o *erronee* condizioni di vita, vogliono orientarsi a Dio. Se criticità possono rinvenirsi in tale passaggio, potrebbe osservarsi come Rahner utilizzi lo stesso tipo di argomentazione tanto per i non credenti, quanto per i diversamente credenti (non cattolici). In ogni uomo c'è una intuitiva consapevolezza verso la sfera divina, ad avviso del teologo tedesco: essa non si esplicita, anche perché il suo fondamento risiede nella non conoscibilità e non nella conoscibilità (come recentemente ha ricordato José Maria Castillo³⁹), ma ciò non implica l'assenza di questa intuitiva consapevolezza. Se tutti sono figli di Dio, tutti possono avvicinarsi a Lui. Questo rilievo potrebbe essere più agevolmente riferito alla cultura ateistica, soprattutto quella di ispirazione umanistica (ma, in misura diversa, anche a quella più tipicamente individualistica⁴⁰): il non credente, anche quello che

³⁶ Alcune applicazioni pratiche delle peculiari caratteristiche di tale statuto giuridico trovano in OMBRETTA FUMAGALLI CARULLI, *Il matrimonio canonico tra principi astratti e casi pratici. Con cinque sentenze rotali commentate a cura di Anna Sammassimo*, Vita e Pensiero, Milano, 2008, pp. 311 e ss.; insiste su aspetti riguardanti la disciplina matrimoniale, tra gli altri, GIOVANNI NERI, *Appunti di diritto canonico ed ecclesiastico*, Nuova Cultura, Roma, 2011, pp. 40 e ss. Piace ricordare, comunque sia, quanto ad una fondazione teorica che possa rappresentare i legami intercorrenti tra la conversione e l'evangelizzazione e tra la conversione e la *salus*, TOMMASO MICHELE SALZANO, *Lezioni di diritto canonico pubblico e privato: considerato in se stesso e secondo l'attuale polizia del Regno delle due Sicilie*, Giordano, Napoli, 1840, pp. 166 e ss.

³⁷ Si veda, sul punto, l'esauritivo volume di LUIGI SABBARESE, *Girovaghi, migranti, forestieri e naviganti nella legislazione canonica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2006.

³⁸ Per alcuni, molto specifici e circostanziati, rilievi, nell'ordinamento giuridico civile, cfr. RAFFAELE PASCALI, *La parabola dell'assistenza spirituale alla polizia di stato (nella critica delle fonti)*, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 32-33, nn. 88-89.

³⁹ Il riferimento è a JOSÉ MARIA CASTILLO, *L'umanità di Dio* (2012), trad. it. La Meridiana, Molfetta, 2014. *Ivi*, cfr. FELICE SCALIA, *Introduzione*: "In Gesù di Nazareth non è l'uomo ad essere divinizzato e reso grande, ma è Dio ad essere umanizzato e reso piccolo, fragile, povero. Se vogliamo accostarci al Mistero divino, non c'è da andare in cielo ma da frequentare le favelas e le periferie del mondo: veri inferni per tanta umanità, ma dove Dio oggi abita. Determinante per la salvezza non è tanto la fede, quanto l'etica che ha il suo fondamento nella fede. Infatti, quelle che Gesù indica come decisive per il destino umano e la stessa sua gloria, sono sei questioni molto terrene. I grandi temi del nostro "esame finale" sono il mangiare, il bere, il vestire, la salute, l'accoglienza agli stranieri, la visita ai carcerati (Mt 25, 35-36). Sono tutti verbi e sostantivi che attengono all'umano in cui Dio si rivela, ai rapporti ovvii di chi "ama il prossimo suo perché è se stesso". La salvezza quindi non si gioca sulla teologia o sul mondo del sacro, ma sul mondo profano. In definitiva ci si salva per il modo come ciascuno ha affrontato i problemi degli altri. Ci salva nell'eternità ciò che noi abbiamo fatto nel tempo per la salvezza degli altri. Questo vuol dire che abbiamo bisogno di un cristianesimo come movimento "non religioso", non chiuso cioè in pratiche di culto verso Dio come con un Essere, il più alto, il più potente, il migliore che si possa pensare, bensì come una nuova vita incontenibile per il mondo, in un "esserci per gli altri", partecipando così all'essere di Gesù".

⁴⁰ Al punto che è, forse, sostenibile come entrambe le prospettive ateistiche non riescano interamente ad evitare il riferimento ai termini dell'assoluto e della trascendenza (tale proposta interpretativa è rinvenibile in DARIO MARCO SACCHI, *L'ateismo impossibile. Ritratto di Nietzsche in trasparenza*, Guida, Napoli, 2000, *passim*). V'è, al contrario, chi sottolinea come una componente di socializzazione e condivisione possa appartenere anche alle visioni più individualistiche dell'ateismo -sul punto, v. MICHEL ONFRAY, *Trattato di ateologia. Fisica della metafisica* (2005), trad. it. Fazi, Roma, 2005 (sui cui

escluda l'esistenza di Dio non solo nelle proprie idee, semmai per la generalità delle donne e degli uomini, può scoprire la fede, può avvicinarsi a Dio. E, non secondariamente, può vivere in modo rettamente orientato, secondo principi e precetti *cristianamente* condivisi, anche senza giungere al battesimo e alla conversione. Ciò non implica una piena assunzione formale nel novero dei *christifideles* (invece, con Rahner, potremmo forse ritenere che appartenga, comunque sia, a quell'accezione di *popolo di Dio* individuata dalla Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*⁴¹), ma non vale ad escluderlo dalla *salus*, a ritenerlo *uomo non simile* (non *prossimo*) *all'uomo*. Al più, la prospettiva *rahneriana*, sempre lungimirante nel difendere un'idea di *dialogo* più ampia di quella della *tolleranza* della civiltà giuridica liberale, avrebbe potuto considerare che l'*anonimia*, che caratterizza la propria accezione di cristianesimo, potrebbe essere adottata anche da diverse prospettive di lettura. Non potrebbe l'ateo ritenere, al tempo della società *post-secolare*, dove cioè sia lo stesso ritorno del *sacro* a manifestarsi in forme *secolari* e il *sacro*, conseguentemente, sempre più appaia fuori dai codici tradizionali attraverso cui era recepito e comunicato, che *in diventare* tutti i religiosi siano degli *atei anonimi* e, più specificamente, delle persone di buona volontà che seguono precetti e usi con scrupolo e senza intenzioni prevaricatorie, ma che, proprio in forza della loro non prevaricatorietà, non hanno i caratteri dell'esclusivismo e dell'intolleranza che spesso sono stati precipua conseguenza di una radicale adesione religiosa? Rahner risolve questo dilemma, in modo che l'A. valterebbe, con sollievo, come definitivo: a stare nel cuore dell'uomo e ad essere *atemala* non è l'*assenza* di Dio (l'indiretto riconoscimento della absolutezza dell'inesistenza di Dio), ma la sua conoscenza (l'intuizione della nostra incompiutezza, se non si è partecipi d'una relazione con l'*altro*). Resta, semmai, più difficile giustificare la teoria del *cristianesimo anonimo* in riferimento ai fedeli di confessioni religiose diverse da quella cattolica, perché l'obiezione, presentata in forma ipotetica per l'ateismo, assume in que-

limiti, anche ai fini di una visione complessiva del diritto statale sul fatto religioso, può ricordarsi JEAN BIMBAUM, *Michel Onfray, vicaire de la "laïcité post-chrétienne"*, in *Le Monde*, 2 Décembre 2005). Sull'estensione, invece, del quadro delle garanzie costituzionali all'ateismo, in un periodo storico in cui, per altro verso, la riflessione si palesava come meno attuale ed avvertita rispetto ad oggi, si veda, per tutti, CARLO CARDIA, *Ateismo e libertà religiosa*, De Donato, Bari, 1973.

⁴¹ Per una valutazione internazionalistica della impostazione conciliare, di peculiare interesse GIOVANNI BARBERINI, *Principi di diritto internazionale nella teologia cattolica*, in *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale* (<http://www.statoechiese.it>), Gennaio 2013. Sui profili giuridici dell'accezione conciliare di *popolo di Dio*, che pure può essere declinata in forme diverse da quella individuata in Karl Rahner e riuscendo a fornirne una lettura maggiormente orientata alla dimensione personalistica, cfr. GIORGIO FELICIANI, *L'esperienza giuridica individuale nel diritto della Chiesa cattolica*, in <http://www.studiumcartello.it>, 7 Giugno 1997, pp. 2-3.

sto caso rilievo concreto, forme verificabili. Davanti a tali problematicità è, forse, d'aiuto a Rahner il sapersi riferire all'insegnamento delle scienze laicali, comprese quelle giuridiche, soprattutto attraverso quegli Autori che sono stati influenzati, proprio come il teologo tedesco, dal pensiero di Heidegger e, comprensibilmente, da quelle sue interpretazioni marcatamente antiautoritaristiche (*in primis*, Habermas e la Scuola di Francoforte⁴²) che, invece, la personale vicenda biografica dello stesso Heidegger avrebbe potuto scoraggiare⁴³. A Rahner non è ignoto il lungo lavoro intellettuale di Habermas sulla teoria del discorso e dell'argomentazione e non gli appare probabilmente ostile agli studi teologici l'istituzione di un dispositivo teorico per cui le posizioni iniziali possano parimenti esprimersi secondo regole date e universali⁴⁴. Il dibattito sulla diversità delle credenze religiose aveva assunto al tempo del Concilio una veste diversa da quella tradizionale -dal diritto penale canonico e, ad esempio, dagli elementi qualificativi, sufficienti e necessari, per definire un movimento come ereticale al riconoscimento del pluralismo, dall'aspetto prevalentemente repressivo a quello propriamente dialogico, nel rispetto delle diversità che paiono irriducibili alla vigenza del sistema dato⁴⁵. Con Rahner, il discorso si approfondisce ulteriormente: non è più la generica distinzione tra l'*errore* e l'autore del medesimo a preoccupare il teologo, ma il riconoscimento di un certo *status* di fondatezza e di coscienza anche nell'*errore* in sé *in buona fede*. Lo si potrà continuare a chiamare in tal modo, secondo i criteri interpretativi che caratterizzano un dato patrimonio credenziale; non potrà, però, essere trattato secondo gli stilemi presentati dalla politica ecclesiastica dei secoli precedenti: nell'atto di disporsi al dialogo, dovrà esserci necessariamente lo sforzo di trovare un lessico comune, anche per potersi intendere sulla corretta enucleazione ed individuazione delle differenze. L'accezione del *dialogo interreligioso*, attraverso Rahner, è, perciò, direttamente influenzata da una specifica concezione dell'*autorialità*:

⁴² Sul punto, oltre all'imprescindibile lavoro di MICHELE PINNA, *Filosofia e scienza nella "Scuola di Francoforte": la metacritica di T. Adorno*, ETS, Pisa, 1980, sembra convergere in alcuni aspetti con la prospettiva, quivi, adottata anche ANDRZEJ KOBYLINSKI, *Modernità e postmodernità. L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1998, pp. 77 e ss.

⁴³ In parte, questa sembra potere essere la lettura di GIANNI SANTAMARIA, *Non solo Heidegger: il '900 di Rahner*, in *L'Avvenire*, 3 Marzo 2004.

⁴⁴ In riferimento al pensiero *habermasiano*, nella sua più organica sistematizzazione sul punto, vedasi JÜRGEN HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), trad. it. il Mulino, Bologna, 1986.

⁴⁵ Questo orientamento interpretativo appare essere accolto in DARIUSZ KOWALCZYK, *La personalità in Dio. Dal metodo trascendentale di Karl Rahner verso un orientamento dialogico in Heinrich Ott*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1999, pp. 33-69.

una condizione soggettiva verso la quale prestare oggettivamente ascolto⁴⁶. La dignità di chi esprime la propria posizione, rispettando quella altrui, preserva l'*autore* da qualunque censura, anche quando le sue proposizioni paiono azzardate, *paradossali* (come dice Rahner) o contrarie in più punti alla predisposizione mentale di chi è chiamato ad ascoltare. Se queste coordinate ideologiche e concettuali qualificano Rahner come *uomo della tolleranza*, in un senso oggettivo comparativamente più ampio di quello che si è soliti attribuire al termine, dal punto di vista pratico la proposta interpretativa del teologo tedesco risulta molto più controversa. Tale ultimo aspetto, però, non sembra un limite epistemologico dell'opera *rahneriana*, quanto piuttosto un suo intimo atto di coerenza: trarre le conclusioni opportune alle premesse date. Ecco perché Rahner è destinato a rimanere un pensatore *scomodo*, non poco apprezzato quanto alla capacità di mettere a fuoco, attraverso la propria non comune erudizione, elementi che vengono dalla sfera laica e da quella religiosa, da quella giuridica e da quella storiografica, ma fondamentalmente isolato all'atto di perfezionamento della sua proposta. Basti ricordare, ancora una volta, la centralità e la radicalità del percorso ecumenico in Rahner. Se Egli afferma che i cattolici e, più ampiamente, i cristiani, nella stessa Europa che ha forgiato la loro cultura e che da essi è stata forgiata, sono probabilmente destinati a ridivenire una minoranza⁴⁷, che rischia di perseguire i propri scopi in un contesto contraddistinto da un alto livello di indifferenza, di avida ricerca del denaro o di cieco affidamento nelle ragioni della tecnica e della tecnologia, tale affermazione non è certamente priva di qualche elemento condivisibile. Anzi, essa mette in luce due rischi che percorrono l'*ordo ecclesiae*: o ricalcare in modo *identitario* (altri direbbero: *difensivistico*⁴⁸) le proprie tipicità e conservare una nozione cristallizzata e, perciò, inappropriata, *sterile* allo stesso dibattito scientifico, di dottrina e di tradizione -e anche in tale passaggio il rischio di divenire minoranza non

⁴⁶ Cfr. la più completa raccolta di scritti di Rahner, su questo specifico oggetto: KARL RAHNER, *Letteratura e Cristianesimo. L'essere autore per un uomo è un fatto cristianamente rilevante* (1959, 1966), trad. it. Cinisello Balsamo, 2014.

⁴⁷ V., al riguardo, lo stesso KARL RAHNER, *Società umana e chiesa di domani*, cit., pp. 206-230, anche se ID, *Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche*, in *Handbuch der Pastoraltheologie*, II, Franz Xaver Arnold, Freiburg-Basel-Wien, 1971, pp. 60 e ss., si spingeva ad individuare il continente europeo come indissolubilmente legato ad una visione antropologica essenzialmente cristiana e basata sul profondo lascito concettuale della fede anche nelle istituzioni giuridiche e politiche.

⁴⁸ Convincono, sul punto, quelle analisi che si soffermano su tali, pur comprensibili, situazioni di incertezza e di *arretramento*, anche nell'ambito della cultura e della partecipazione laicale. Cfr., in merito, ANTONINO MANTINEO, *Ma i laici come stanno attuando il Concilio Vaticano II? Riflessioni a margine di un saggio di Fulvio De Giorgi*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (<http://www.statoechiese.it>), Giugno 2009.

verrebbe meno- o accettare che, almeno nel medio periodo, la propria conformazione sia quella di piccole comunità locali, che interagiscono col (e agiscono nel) contesto dato, che mirano a modificare, ma che non possono e non devono avere lo scopo di governare in termini assolutistici, di dominio e di presa del potere⁴⁹. Non è per condizione di bisogno, né allo scopo di scongiurare un *minoritarismo* che Rahner, forse troppo convulsamente, vede già in atto, che si arriva al perfezionamento di una proposta ecumenica, pochi decenni addietro quasi completamente bandita anche dal novero delle possibilità astratte e di cui oggi si parla, ma al rischio di rigettarla proprio perché *latente* e inarrivabile sotto il profilo giuridico. Rahner, all'idea di *re-dintegrazione*, appare preferire, costitutivamente, una nuova idea di *unitas*: dove la *sedes* romana rinuncia a giudicare dell'errore e ad esibire gli effetti materiali conseguenti al proprio primato, lungamente temporale e spirituale e oggi messo in crisi da *traumatiche* conflittualità sociali e religiose nel mondo, e dove i *fratelli* protestanti e quelli ortodossi rinunciano alle proposizioni che renderebbero impossibile il riconoscimento della nuova unità, perché esclusivamente finalizzate alla diretta obiezione a punti qualificanti dei *dogmi* romani⁵⁰. Non un dialogo compromissorio, ma una faticosa riappacificazione complessiva, dove ciascuna parte ha da cedere quella *quota* di esclusivismo attraverso cui guardava agli altri (e, perciò, secondo Rahner, il cattolicesimo deve avere ancora più responsabilità nel favorire tale riavvicinamento⁵¹). Unità *battesimale*, dove il battesimo abbia più che mai la funzione di chiamare a vita nuova⁵².

⁴⁹ Una prospettiva che, ad avviso di GIOVANNI FILORAMO, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Einaudi, Torino, 2009, è rimasta spesso in una condizione di minorità e subordinazione rispetto alle istanze temporalistiche, quali quelle avversate in SERGIO TANZARELLA, *Le speranze del Concilio Vaticano II*, cit.

⁵⁰ Soccorre ancora, sul punto, KARL RAHNER, *Società umana e chiesa di domani*, cit., p. 128.

⁵¹ Rahner estende, opportunamente, il ragionamento anche alle pretese veritative nell'interpretazione delle Scritture, che hanno sovente consentito di isolare quelle posizioni più distanti dalla più intransigente prospettiva cattolico-romana. In tali termini, KARL RAHNER, *Letteratura e cristianesimo*, cit., pp. 43-50.

⁵² Sulla necessità, del resto, di recuperare le implicazioni più intime del *battesimo*, sovente degradato, nella prassi, a una visione ben più limitata di quella originariamente propria del diritto canonico, v. ARTURO ELBERTI, È necessario oggi un catecumenato post-battesimale?, in Pontificium Consilium pro laicis, a cura di, *Riscoprire il battesimo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998, pp. 58 e ss. (e ciò, forse, varrebbe ad impostare una riflessione contemporaneamente più serena e più analitica su quelle ipotesi di *defezione postuma* dall'*ecclesia* universale, che sono, con espressione non sempre precisa, individuate nella pratica dello *sbattezzo*. V., in argomento, GIANFRANCO GHIRLANDA, *Alcune annotazioni circa la formula "actu formali ab Ecclesia catholica deficere"*, in *Periodica*, LXXXIV, 1995, pp. 580 e ss.).

3. Edward Schillebeeckx: una accezione di secolarizzazione religiosamente orientata e a tutela dei diritti umani? Limiti e prospettive

Se la parabola concettuale di Karl Rahner ha rappresentato e rappresenta, perciò, un interessante campo d'analisi per potere riscontrare quanti degli spunti delle *nuove* dottrine teologiche siano riusciti ad emergere, alla conclusione del Concilio, e quanti non abbiano perso d'attualità, soprattutto nella fase attuativa del Concilio medesimo, un sereno confronto con l'opera di Edward Schillebeeckx può arricchire una prospettiva che già aveva dimostrato tutta la propria ampiezza. Ciò avviene non solo per la specificità del teologo in questione, apprezzabile lungo un arco temporale persino più lungo di quello di Rahner, ma anche in virtù di una approssimativa considerazione dei punti nodali dell'attività di ricerca di Schillebeeckx: iniziata con una certa propensione verso l'ambito sacramentale e, in modo immediatamente percepibile, verso il particolare diritto suo proprio⁵³, essa ha proseguito valicando il campo teologico e filosofico, istituendo un proficuo raffronto con gli strumenti teorici approntati dalla storiografia novecentesca, dalla riflessione politica e civile, oltre che spirituale, dell'Esistenzialismo, nonché con la suggestione (in Schillebeeckx, va riconosciuto, ancora semplicemente sbazzata) degli studi *post-coloniali* e delle culture *terzomondiste* e *alter-mondialiste*⁵⁴. Se da tale ricchezza di spunti non si riuscisse a ricostruire un quadro unitario, non sarebbe del tutto infondata la configurabilità di una specie di persistente incertezza definitoria, accolta non per un difetto metodologico, ma sulla base di una genuina istanza di pluralismo, condivisione e inclusività. Il punto, però, è che fornire di Schillebeeckx una visione esclusivamente *eterodossa* non sembra corrispondere alla *lettera* e allo spirito della sua opera: concepita, sì, molte volte, come consapevole tentativo di andare oltre le categorie ben conosciute nella teologia tradizionalistica e nella sua consueta e lungimirante attenzione al Magistero, ma, in realtà, così intrinsecamente legata ad un preciso vissuto storico e a una ancor più netta scelta

⁵³ Su tali specificità e sulla loro comprensibile rilevanza nell'apprezzare la peculiarità del diritto canonico, rispetto alle altre branche della scienza giuridica, cfr., tra gli altri, MASSIMILIANO DEL POZZO, *La dimensione giuridica della liturgia. Saggi su ciò che è giusto nella celebrazione del mistero pasquale*, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 17 e ss.; sulle prospettive di coinvolgimento del laicato dopo il Concilio Vaticano II (e, perciò, metodologicamente, in modo non completamente difforme da quelle che erano le posizioni di Schillebeeckx sin dal periodo *preconciliare*), v. per tutti PAOLO MONETA, *Introduzione al diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2013, pp. 113 e ss.

⁵⁴ Su tali ipotesi teoriche, può essere utile il riferimento a JANE MARGARET JACOBS, *Edge of Empire: Postcolonialism and the City* (1996), Routledge, London-New York, 2002, pp. 132-161. Sviluppi più recenti in MICHAEL SYROTINSKI, *Deconstruction and the Postcolonial: at the Limits of Theory*, Liverpool University Press, Liverpool, 2007, pp. 14 e ss.

metodologica in campo ecclesiale ed ecclesiologicalo da rivelarsi come un contributo meditato e profondo, scevro da accuse di improvvisazione o di (eccessiva) commistione tra ambiti e misure, tra loro, invece, dichiaratamente incomparabili. Di questa possibile contraddizione si è, del resto, spesso avvantaggiata la critica contro il domenicano belga, stigmatizzandone le simpatie per le teologie latino-americane (soprattutto, ove tali simpatie si fossero tradotte in una maggiore propensione alla teologia della liberazione⁵⁵) e non approfondendo abbastanza un aspetto che si rivela, in realtà, in tutta la sua evidenza pure ad una mera analisi delle fonti di riferimento. Non sono state le dottrine teologiche del Sud America ad influenzare unilateralmente Schillebeeckx, magari determinandone il crescente avvicinamento agli elementi fondamentali della concezione marxista, semmai è stata la prima produzione del domenicano belga, in special modo in materia di sacramenti e di chiese locali, ad influenzare l'elaborazione di molti teologi e filosofi latino-americani, riguardo alle comunità di base e all'approfondimento dell'*ecclesio-genesi* del Concilio Vaticano II. Alla stessa stregua, sembra di molto enfatizzata la natura problematica e contraddittoria del cd. "nuovo catechismo olandese"⁵⁶ (di cui Schillebeeckx sarebbe stato tra i principali promotori): non solo perché, evidentemente, Schillebeeckx viene da una tradizione culturale almeno parzialmente diversa e perché nella sua opera non si rinvencono mai dichiarazioni di appartenenza ad una certa scuola a danno di un'altra o, addirittura, di primogenitura rispetto a un dato indirizzo dottrinale. Proprio la metodologia casistica, che le teologie contestuali non pretendono di sostituire alla ricerca della Verità, ma che adottano per rendere meno impervio il raggiungimento di quest'ultima, consentirebbe di verificare come la pretesa unitarietà del "nuovo catechismo olandese" altro non fosse che il tentativo, per altro verso non isolato nella storia ecclesiastica europea, anche quella più recente, di stimolare un rinnovato impegno pastorale in un conte-

⁵⁵ Un approccio di interesse, ma fondamentalmente avverso alle conclusioni di Schillebeeckx, trovasi in JOSEPH RATZINGER, *Premessa all'edizione italiana di San Bonaventura. La teologia della storia*, Nardini, Firenze, 1991, p. 8; quanto alla prospettiva del teologo belga, in realtà più articolata di una mera adesione alle tesi fondamentali dei teologi della liberazione, vedasi EDWARD SCHILLEBEECKX, *The Religious and the Human Ecumene*, in Marc H. Ellis, Otto Maduro, ed., *The Future of Liberation Theology*, Orbis Books, Maryknoll-New York, 1989, pp. 177-188.

⁵⁶ Il punto più controverso riguardava, tuttavia, la medesima questione che ha connotato *in negativo* il recepimento della teologia di Schillebeeckx, ossia la dottrina della resurrezione e i suoi rapporti con la concezione cristologica. Oltre agli spunti ricostruttivi veicolati in GIORGIO STRANIERO, *Le nuove teologie. L'identità cristiana tra secolarizzazione e pluralismo religioso*, Mondadori, Milano, 2003, pp. 119 e ss., nonché, forse più criticamente, in ANDRZEJ DANCZAK, *La questione dello stato intermedio nella teologia cattolica negli anni 1962-1999*, Bernardinum, Pelplin, ed. ampl., 2008, pp. 193 e ss., si consiglia preliminarmente la visione della *Appendice al Nuovo Catechismo Olandese*, LDC, Torino, 1969 (in special modo, p. 20).

sto sociale avanzatamente secolarizzato⁵⁷, profondamente influenzato da una tradizionale presenza territoriale di chiese riformate e anche nei confronti di una classe intellettuale che aveva costruito la propria legittimazione e la propria egemonia, nel contesto sociale olandese, sulla base di valori normalmente presentati in chiave antireligiosa (relativismo, mondanismo, *non sanzionismo*⁵⁸). E se pure le contestazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede in ordine alla omessa chiarificazione ed evidenziazione, nella teologia di Schillebeeckx, della risurrezione di Cristo⁵⁹, in quanto elemento oggettivo, possono risultare perfettamente in linea con gli orientamenti che avevano connotato quella Congregazione anche nel rapportarsi ad altri Autori⁶⁰, l'impressione è che il teologo belga abbia, contrariamente a quanto di solito si ammetta, manifestato sin troppo apertamente i propri punti di vista, anche su questioni che, al tempo in cui, volta per volta, venivano presentate, non sembravano pronte ad essere ridiscusse criticamente -si consideri, in proposito, l'annosa polemica sull'obbligo del celibato ecclesiastico⁶¹, che nemmeno al momento sembra star venendo condotta con la giusta considerazione sull'unico profilo che pare realmente pertinente (il significato e la configurabilità dell'obbligo medesimo in ragione del *ministero* svolto). Se si vuole, allora, preservare una specifica valutazione della teologia politica di Edward Schillebeeckx, non è il caso di rigettare quelle tesi, ancorché intenzionalmente e manifestamente critiche, che vedono nel domenicano belga

⁵⁷ V. IAN BURUMA, *Assassinio a Amsterdam. I limiti della tolleranza e il caso Theo Van Gogh* (2006), trad. it. Einaudi, Torino, 2007, pp. 31-33.

⁵⁸ IAN BURUMA, *Assassinio a Amsterdam*, cit., pp. 43-44.

⁵⁹ Ricostruisce la vicenda dottrinarica, collocandola opportunamente nel suo specifico contesto storico-ecclesiale, SANTI LO GIUDICE, *Stare insieme. Dalla carità cristiana alle pratiche comunitarie*, Pellegrini, Cosenza, 2006, pp. 72-73.

⁶⁰ Dà conto di uno dei casi più controversi, pur sostanzialmente ripercorrendo la medesima impostazione individuata dalla Congregazione, JULIAN HERRANZ, *Il diritto canonico, perché?*, in OMBRETTA FUMAGALLI CARULLI, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*, Vita e Pensiero, Milano, II ed., 2007, pp. 388 e ss.

⁶¹ Sull'inquadramento giuridico della questione, ancor prima che per una succinta analisi sulla valutazione di Schillebeeckx, *infra* in nota e nel testo, cfr. ANDREA MIGLIAVACCA, *Orientamenti e problematiche della formazione al celibato sacerdotale*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 2005, pp. 153 e ss.; in una prospettiva teologico-liturgica, VINCENZO ROMANO, *Meditazioni sui sacramenti*, Uniservice, Trento, 2010, pp. 306 e ss.; con alcuni rilievi critici, CESARE BONIVENTO, *Il celibato sacerdotale. Istituzione ecclesiastica o tradizione apostolica? Un vescovo ai suoi diaconi e sacerdoti*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2007. Negli anni del *postconcilio*, la questione aveva assunto un rilievo del tutto peculiare, che motivava un più significativo impegno della dottrina sul punto, a seguito della *lettera enciclica* di Paolo VI, *Sacerdotalis Caelibatus* (1967), reperibile in <http://www.vatican.va>. (ed è con particolare riferimento a una visione giustificativa della genesi storica dell'istituto che può leggersi ALFONS MARIA STICKLER, *Il celibato ecclesiastico. La sua storia e i suoi fondamenti teologici* (1995), trad. it. Chirico, Napoli, 2010).

un autore profondamente connotato dal contatto con tutte le ideologie della trasformazione politica, nella seconda metà del cd. *secolo breve*⁶²: quando venne meno questo specifico *sostrato* culturale, la stessa attenzione verso la teologia politica di Schillebeeckx dovette cedere e, contemporaneamente, finirono per cedere pure le premesse storiche, demografiche e civili che avevano legittimato una certa prospettiva negli studi del teologo. A questi rilievi può, però, risponderci, ancora una volta, che non è in gioco una rivalutazione antropologica o storiografica di Schillebeeckx, semmai la possibilità di intravedere nella sua posizione ermeneutica, in ambito canonistico (nel diritto sacramentale, nel diritto pubblico ecclesiastico, persino nella filosofia della storia), degli elementi che valichino le contingenze di una particolare riflessione socio-politica e che, invece, divengano criteri sufficientemente adeguati e universali nella teoria e nella pratica del diritto. Ed in questo senso è possibile assecondare due tematiche ben presenti nella produzione di Schillebeeckx, a prescindere dalla forzosa divisione della sua opera in una “prima” parte⁶³ (valida, perché in tensione con la retorica modernista e relativista) e in una “seconda”⁶⁴ (più prolifica, più attenta alla cristologia, ma troppo cedevole rispetto alle istanze dei movimenti di protesta): la critica alla accezione comune di secolarizzazione e all’exasperazione della *teologia della morte di Dio*⁶⁵ e il progressivo avvicinamento al tema dei diritti umani⁶⁶. Un avvicinamento, in realtà, che la cultura cattolica, nel suo complesso, e lo stesso *ordinamento canonico positivo*, stanno continuando a compiere, nono-

⁶² Una delle più chiare rappresentazioni di questo tipo può rinvenirsi in FRANCO GIULIO BRAMBILLA, *Una teologia tramontata con il “secolo breve”*, in *L'Osservatore Romano*, 29 Dicembre 2009.

⁶³ Del resto, anche nella “pretesa” prima fase, convivevano l’interesse alle fonti scritturali sul diritto sacramentale (cfr. EDWARD SCHILLEBEECKX, *I sacramenti punti d’incontro con Dio* (1959), trad. it. Queriniana, Brescia, 1966), spunti di pregio anche per la canonistica laica, influenzata dal positivismo e dal formalismo (cfr. Id., *Le Mariage est un sacrement*, La Pensée Catholique-Office Général du Livre, Bruxelles-Paris, 1961), e valutazioni d’ordine critico ed ideologico che troveranno, poi, migliore, ancorché meno apprezzata, tematizzazione (v., tra gli altri, Id., *Religion of and for Men. Towards a Criteriology of Religion and Religiosity*, in *Sevartbam*, 4, 1979, pp. 3-20).

⁶⁴ Sulle implicazioni cristologiche, uno dei saggi di maggior rilievo pare poter essere EDWARD SCHILLEBEECKX, *Jésus de Nazareth, le récit d’un vivant*, in *Lumière et vie*, 134, 1977, pp. 5-45.

⁶⁵ Tra i volumi che danno inizio alla riflessione, non possono non segnalarsi GABRIEL VAHANIAN, *La morte di Dio: la cultura della nostra era post-cristiana* (1961), trad. it. Ubaldini, Roma, 1966; HARVEY COX, *La città secolare* (1965-1966), trad. it. Vallecchi, Firenze, 1968. Si noti come entrambi gli studiosi muovano da una formazione teologica protestante e come le due opere ricordate, pur distanti dall’elaborazione cattolica sulle speranze e sulle attese del Concilio Vaticano II, finiscano per costituire utili riferimenti per lo studio della secolarizzazione e per la critica alla *reifificazione* delle pratiche di culto: due temi non assenti nelle pagine *mature* di Karl Rahner ed Edward Schillebeeckx.

⁶⁶ Ancorché indice di un progressivo avvicinamento a temi di diretta rilevanza sociopolitica, ma non dimenticando valutazioni di carattere prettamente teologico, cfr. EDWARD SCHILLEBEECKX, *Teorie critiche e impegno politico della comunità cristiana*, in *Concilium*, 9, 1973, pp. 828-845.

stante l'oblio intervenuto sulla riflessione di Schillebeeckx in merito ad argomenti simili⁶⁷. Si è già potuto osservare come, nell'avanzamento di Schillebeeckx lungo questa particolare direttrice, un peso specifico rilevante sia stato ricoperto da una nozione, per nulla *acritica*, di "secolarizzazione". D'essa, non veniva pedissequamente riproposta la critica *antimodernista*, come il Magistero del secolo precedente aveva potuto adeguatamente formalizzare sin dalla lettera enciclica *Mirari Vos* di Gregorio XVI⁶⁸, basata sull'idea di secolarizzazione come di mero allontanamento delle argomentazioni religiose dalla sfera pubblica, non raramente -ma meno spesso di quanto avrebbero ammesso i fautori della critica *antimodernista*- in modo coattivo. Schillebeeckx, anche per propria vicinanza alla cultura francese e per sincero interesse verso quella riformata (non solo di provenienza francese), non ignorava la lezione di Pierre Legendre⁶⁹ e quella di Jacques Ellul⁷⁰, che stavano affermandosi in quello stesso periodo, nei rispettivi settori di interesse: la storia del diritto e, in parte, la psicanalisi per Legendre, la sociologia delle istituzioni del cristianesimo per Ellul. La secolarizzazione è, perciò, un processo *aperto*, che non postula l'espulsione del *sacro* fino all'intima coscienza di ciascun individuo. Essa, semmai, realizza la sostituzione semantica di alcuni termini dalla sfera del *sacro* a quella del *profano* e viceversa: non rinuncia, però, ad un parametro regolativo universale, esterno all'esperienza giuridica e, contemporaneamente, condizione di possibilità del diritto e del-

⁶⁷ A dar conto, comunque sia, di un avviato e irreversibile percorso di avvicinamento agli istituti di garanzia, volti a presidio e a tutela dei diritti umani, nel Magistero ecclesiastico, cfr. MARIA D'ARIENZO, *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e Magistero ecclesiastico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (<http://www.statoechiese.it>), Febbraio 2009.

⁶⁸ Nonostante l'enciclica contenesse prevalentemente proposizioni avverse alle posizioni cattolico-liberali di Robert de Lamennais (sulle quali, di interesse, la prospettiva radicale a proprio tempo veicolata in ROBERT A. NISBET, *Tradition and Revolt*, Random House, New York, 1968, pp. 31 e ss.), essa finiva per porre al centro della propria proposta ecclesiologica il tema dell'obbedienza, in forza del quale Pio IX poté emanare la Costituzione dogmatica *Pastor Aeternus*, al tempo del Concilio Vaticano I (reperibile in <http://www.vatican.va>), per cui l'obbedienza era essenzialmente dovuta a chi fosse investito del primato e dell'infallibilità papale. In argomento, convince la ricostruzione presentata in CAROL H. HARRISON, *Roman Catholics. France's Postrevolutionary Generation in Search of a Modern Faith*, Cornell University Press, Ithaca-New York, 2014, pp. 131 e ss.

⁶⁹ Che la riflessione di Legendre avesse già preso piede, anche sui rapporti tra diritto e secolarizzazione, non implica che l'A. considerato non sia, e numerose volte con ancora maggiore profondità, ritornato su argomenti consimili, in tempi più recenti. Si vedano, ad esempio, PIERRE LEGENDRE, *La fabrique de l'homme occidental*, Mille et une nuits, Paris, 1996; ancor prima, in realtà, ID., *Leçons VII. Le Désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'état et du droit*, Fayard, Paris, 1988.

⁷⁰ Ci si riferisce, soprattutto, a JACQUES ELLUL, *Anarchia e cristianesimo* (1988), trad. it. Elèuthera, Milano, 1993. Sul pensiero di Jacques Ellul, e le sue implicazioni giuridico-canonistiche, cfr. PAOLO HERITIER, *L'istituzione assente. Il nesso diritto-teologia, a partire da Jacques Ellul, tra libertà e iper-moderno*, Giappichelli, Torino, 2001.

la sua pretesa coercitiva nei confronti della società. Più suggestivo, in verità, sarebbe chiedersi quale ruolo possano avere in una simile sistematica i diritti umani: essi sono sottoposti a un processo storico di relativizzazione, dettato dalle dinamiche del potere, e perciò: cambiano di contenuto e sono pre-determinati dai soggetti più *forti*, ad esempio, nella comunità internazionale, o, piuttosto, hanno un nucleo indefettibile, che appartiene all'esclusività del genere umano e che si riferisce alla pluralità indistinta delle donne e degli uomini, a prescindere dall'orientamento culturale, dalle scelte religiose e dall'educazione ricevuta⁷¹?

Per indiscutibili contingenze storiche, in Schillebeeckx è ancora limitata l'attenzione alla sfera dei rapporti con l'Islam. In realtà, proprio l'ambito dei diritti umani parrebbe quello più importante per guardare alle loro concrete prospettive di attuazione universalistica (su base non coercitiva). È evidente che, secondo l'accezione *schillebeeckxiana* di processo interpretativo, in luogo di interpretazione (chiusa, puntuale, inconfutabile), l'obiettivo di un dialogo con l'Islam sul fronte dei diritti umani non potrebbe mai essere quello di sospingere gli Stati islamici, con la forza o con la persuasione, a dovere accettare la nostra stessa accezione di "diritti umani"⁷². L'interpretazione cui allude Schillebeeckx è, in senso autenticamente cristiano, "responsabile": non è pensabile senza l'azione singolare e la coscienza soggettiva⁷³. Anzi, se la cultura occidentale ha elaborato visioni spiccatamente personalistiche dei "diritti umani", Schillebeeckx non si pone, per ciò solo e pur avversandola, in termini dichiaratamente ostili a una visione molto più approfonditamente comunitaristica e identitaria, quale quella islamica: non ne accetta i presupposti, appunto, interpretativi (la precedenza della coesione intrinseca del sistema sull'affermazione di una libertà della persona [resa anche] *estrinseca*), ma non ne contesta *a priori* la possibilità di realizzare quelle forme di essenziale tutela della dignità umana che più gli stanno a cuore. Una simile attenzione verrebbe riservata non solo alla filosofia politica islamica⁷⁴, ma anche

⁷¹ Ciò non implica, ovviamente, rinunciare a difendere la funzione pedagogica che devono (o avrebbero dovuto) continuare ad avere le *agenzie* di formazione. Proprio su tale rapporto, v., tra gli altri, JEAN-LUC MARION, *La crisi cruciale*, in *Communio*, 72, 1983, pp. 16 e ss.

⁷² Anche perché essa ha spesso finito per coincidere con la marginalizzazione sociale dell'appartenza religiosa, come si ricorda in PASQUALE LILLO, *Diritti fondamentali e libertà della persona*, Giappichelli, Torino, 2001, p. 43, culturalmente estranea alla visione islamica dell'ordinamento giuridico.

⁷³ Come è stato opportunamente osservato in VALENTINO SARTORI, *Esperienza, interpretazione e verità nell'epistemologia teologica di E. Schillebeeckx. Un tentativo di rilettura pareysoniana e ricouriana*, Messaggero, Padova, 2009, pp. 185-266, tale prospettiva critica sui compiti (e sui limiti) dell'interpretazione non sembra in radicale contrasto (anzi, appare in percepibile *sintonia*) con quella veicolata in LUIGI PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano, 1971.

⁷⁴ Anche perché le implicazioni solidaristiche che essa pone in essere hanno, spesso, diretti effetti

a quella parte del pensiero islamico che più l'interprete occidentale sarebbe spinto a considerare solo sotto il profilo "religioso" (la preghiera rituale⁷⁵, il ruolo comunitario dell'*imam*⁷⁶, persino i riti di passaggio all'età adulta che sono frutto di usi sociali, prima ancora che di prescrizioni coraniche, sul punto assai limitate⁷⁷). Si arresterebbe, però, alla considerazione di trovarsi per la cultura *altra* comunque e sempre in una posizione di *minorità*, in quanto *infedele*, diversamente credente -categoria che, invece, Schillebeeckx non era solito applicare a chi si trovasse al di fuori della propria idea di *cattolicità*. Cosa distingue la teologia politica dello studioso belga da quella che più manifestamente si è mobilitata e impegnata nella difesa dei diritti umani e, ancor prima, nella loro piena integrazione a quelle norme civili che l'*ordo ecclesiae* avrebbe potuto e dovuto accettare, oltretutto (persino) concorrere a realizzare? È possibile parlare di una piena compatibilità tra la posizione di uno studioso riconosciuto come Jacques Maritain e quella espressa da Schillebeeckx, soprattutto in tema di teologia politica e di sistematica dei rapporti tra Stati e Chiese? Laddove nella determinazione, ancora non del tutto chiarita né accolta, di un principio di distinzione degli ordini, Maritain distingue l'azione *en chrétien* da quella *en tant que chrétien* (la seconda in quanto adesione ai riti e ai dogmi e la prima in quanto applicazione individuale o collettiva, che nel mettersi in comune con la *societas* dell'ambito temporale non può essere valutata secondo la giurisdizione ecclesiastica), la sua percezione antropologica sembrerebbe ancor più attenta e minuziosa di quella veicolata da Schillebeeckx⁷⁸. E, sul fronte dei regimi istituzionali, delle forme di governo e dei loro rapporti col fatto religioso, Maritain con-

sulle legislazioni osservabili nei singoli Stati. Ancorché si tratti di un'analisi territorialmente molto limitata e circoscritta, appare di chiaro interesse quanto riferito in PAOLA CARIDI, *Hamas. Che cos'è e cosa vuole il movimento radicale palestinese*, Feltrinelli, Milano, 2009, pp. 21-58.

⁷⁵ Sulle cui implicazioni può risultare un importante elemento chiarificatore HANS KÜNG, *Islam: passato, presente e futuro* (2007), trad. it. Rizzoli, Milano, 2013, *passim*.

⁷⁶ Appare interessante, al riguardo, ROMANO BETTINI, *Religione e politica: l'ibridazione islamica*, Armando, Roma, 2013, pp. 142 e ss. Una lettura, al contrario, eccessivamente allarmistica poteva leggersi in MAGDI ALLAM, *Vincere la paura*, Mondadori, Milano, 2010, *passim*.

⁷⁷ Sono, perciò, in questo senso da accogliere quelle analisi che addebitano i possibili fenomeni *disvaloriali*, anche in merito alle consuetudini familiari, a malintesi usi territoriali, per non dire a prassi riconducibili a specifiche etnie, piuttosto che a prescrizioni religiose. V., tra gli altri, SARA ROY, *Failing Peace. Gaza and the Palestinian-Israeli Conflict*, Pluto Press, London-Ann Arbor, 2007, pp. 33-55; CARRIE ROSEFSKY WICKHAM, *Mobilizing Islam. Religion, Activism and Political Change in Egypt*, Columbia University Press, New York, 2002, pp. 102 e ss.

⁷⁸ Al punto da attirarsi persino alcuni profili di criticità, anche negli ambienti curiali. Cfr., al riguardo, ROBERTO SANI, "La Civiltà Cattolica" e la politica italiana nel secondo dopoguerra, Vita e Pensiero, Milano, 2004, pp. 142 e ss.

cepisce un *umanesimo integrale*⁷⁹, che si preoccupa di recidere inequivocabilmente ogni rapporto col materialismo storico marxista, con l'autoesaltazione individuale -e strumentale al *détournement* dei destini della nazione in quelli del suo *imperator*- dello stato fascista⁸⁰ ed anche con la compiacente *idolatria* dell'individuo proprietario dello stato liberale, nonché con le prassi di vita della *cristianità medievale*. In Schillebeeckx parrebbe mancare questa stessa, rigorosa, confutazione di ogni regime giuridico che sia presistito alla affermazione di una nuova idea di vita cristiana. E questo, per molti versi, sembra restituircelo come pensatore ancora più attuale, che, contrariamente a quanto espresso nelle letture *supra* richiamate, ha piena cognizione della fine delle *narrazioni novecentesche*⁸¹. Facendosi fautore di una teologia che non propone all'uomo la soluzione definitiva di ogni problema, ma che gli suggerisce un atto di complessa predisposizione alla pazienza e alla ricerca della verità⁸².

4. *Possibili conclusioni: l'interpretazione a presidio di istanze di giustizia sostanziale. Le suggestioni offerte dall'ambito canonistico e dagli studi di Law & Religion*

Alla luce di quanto sinora osservato, Schillebeeckx e Rahner non sembrano meritare la precoce obsolescenza, cui pure fattivamente rischiano di essere riconsegnati. Nelle opere analizzate e ad una serena rilettura dei successivi sviluppi, anche in ambiti di molto ulteriori a quello teologico e canonistico, si è scelto di valutare due aspetti che non possono essere artificialmente

⁷⁹ Il riferimento, in questo caso, è a JACQUES MARITAIN, *Umanesimo integrale* (1936), trad. it. Borla, Roma, 2002; per una valutazione dottrinale dell'opera dell'A. considerato, cfr. MAURO GROSSO, *Alla ricerca della verità. La filosofia cristiana di È. Gilson e J. Maritain*, Città Nuova, Roma, 2006, pp. 191 e ss.; una visione comparatistica sui riflessi della teoria di Maritain, quanto ai suoi effetti nell'ideologia politica italiana, trovasi in PIERO VIOTTO, *De Gasperi e Maritain – Una proposta politica (temi del nostro tempo)*, Armando, Roma, 2014, pp. 19 e ss.

⁸⁰ Uno dei più tipici assertori di questa linea, ben prima che maturasse la vicenda storico-giuridica dello stato fascista, può essere considerato ALFREDO ORIANI, *La rivolta ideale* (1908), Gherardi, Bologna, 1912.

⁸¹ Come largamente dimostrato in EDWARD SCHILLEBEECKX, *The Role of History in What is Called the New Paradigm*, in Hans Küng, David Tracy, ed., *Paradigm Change in Theology. A Symposium for the Future*, T & T Clark, Edinburgh, 1989, pp. 307-319.

⁸² Un *onore delle armi* riconosciuto anche da posizioni tradizionalmente ben distinte da quella di Schillebeeckx. Cfr., per tutti, FRANCO GIULIO BRAMBILLA, *La soteriologia di E. Schillebeeckx nell'ambito dell'attuale teologia cattolica sulla redenzione*, in *La Scuola Cattolica*, 108, 1980, pp. 438-499; Id., *L'epistemologia teologica di Edward Schillebeeckx. Dal "prospettivismo gnoseologico" a una ermeneutica storico-pratica della rivelazione I-II*, in *Teologia*, 12, 1987, pp. 13-45.

messi tra parentesi: l'attenzione ad una metodologia dell'interpretazione di percepibile rilievo per la pratica giuridica e la peculiare ricerca di argomenti a tutela di istanze di giustizia sostanziale. Non sembra confutabile che tali obiettivi, in qualche misura, debbano riguardare anche la complessità dei diritti "profani": quelli, cioè, i cui principi non rinvergono una legittimazione di tipo esclusivamente confessionale e che si prestano, al contrario, all'adozione di misure regolative sempre più demandate alla sfera della razionalità economica⁸³. Ancorché tale rilievo si dimostri necessario, è, comunque sia, più evidente come esso operi fattualmente nella dimensione dell'esperienza giuridica statale che è costituita dalla regolamentazione del fatto religioso. In un ambito del genere, infatti, il problema di dotarsi di strumenti interpretativi innovativi, che non tradiscano, per ciò solo, le fondamenta fideistiche dei sistemi confessionali, procede di pari passo rispetto a un più consapevole tentativo di misurarsi con (e di impegnarsi contro) le iniquità e le ingiustizie.

Pare, però, potersi escludere che i confini della discussione siano rimasti quelli entro cui si impegnava la canonistica laica italiana degli anni Cinquanta e Sessanta. Ad alcuni decenni di distanza da quelle polemiche, si può, anzi, sommessamente notare come esse finissero per sottendere, nella tangibile divergenza delle posizioni principali (segnatamente, quelle rappresentate da Vincenzo Del Giudice e da Pio Fedele⁸⁴), almeno taluni presupposti comuni. Del Giudice individuava, infatti, come fondamento dell'attività ermeneutica in ambito canonistico, l'adesione alla proposta veritativa cattolica, mentre Fedele difendeva, sia pure non in termini pedissequamente corrispondenti a quelli attuali⁸⁵, la reciproca autonomia della ricerca scientifica e della verità (dell'esperienza) di fede⁸⁶. Sulla base di quali elementi è possibile affermare che due modi tanto diversi di guardare all'interpretazio-

⁸³ Nella cospicua bibliografia richiamabile sul punto, cfr., tra gli altri, PIETRO BARCELLONA, *Quale politica per il terzo millennio?*, Dedalo, Bari, 2000, pp. 115 e ss.; DONAL DORR, *Option for the poor and for the Earth. Catholic Social Teaching*, Orbis Books, Maryknoll New York, 2012, pp. 368 e ss.; MARTHA C. NUSSBAUM, *Il giudizio del poeta. Immaginazione letteraria e vita civile* (1996), trad. it. Feltrinelli, Milano, 1996, pp. 38 e ss.; RICHARD SENNETT, *Lo straniero. Due saggi sull'esilio* (2011), trad. it. Feltrinelli, Milano, 2014, p. 51.

⁸⁴ In riferimento ai lavori più connotati da tale contrapposizione, v. VINCENZO DEL GIUDICE, *Sull'insegnamento del diritto canonico nelle università italiane*, Giuffrè, Milano, 1953; PIO FEDELE, *Diritto canonico*, in *Enciclopedia del diritto*, XIII, Giuffrè, Milano, 1964, pp. 896-898.

⁸⁵ Per una valutazione di tale "contesa" teorica, nel periodo in cui andava maturando, cfr., comunque sia, Renato Baccari, *Il sentimento religioso nell'interpretazione del diritto canonico*, in AA.VV., *Studi in onore di Vincenzo Del Giudice*, Giuffrè, Milano, I, 1958, pp. 21 e ss.

⁸⁶ Una autorevole proposta ricostruttiva che analizza anche le possibili affinità, di contesto culturale e di metodologia espositiva, tra i due Autori richiamati, in proposito, nel testo, trovasi in MARIO TEDESCHI, *La tradizione dottrinale del diritto ecclesiastico*, Pellegrini, Cosenza, 2007, pp. 116 e ss.

ne nell'ambito canonistico avessero almeno un limitato retroterra culturale comune o, più sottilmente, una *clausola di mutuo riconoscimento*, in base alla quale ciascuna posizione difendeva e preservava la validità della propria tesi, ma senza giungere alla totale e radicale svalutazione dell'altrui percorso concettuale? Del Giudice non contesta l'elevato grado di erudizione cui possono giungere gli studi di diritto canonico che non si riconoscano previamente nella posizione cattolica e che non facciano di quella precisa adesione spirituale l'essenziale fondamento costitutivo della propria ricerca: semmai, si duole che anche in proposte di studio siffatte finisca per mancare l'adeguata precomprensione dell'ispirazione divina come *norma normans* di tutti gli istituti giuridici ecclesiastici. E Fedele, nel mettere a valore l'indipendenza del percorso di fede da quello di scienza (e, soprattutto, viceversa), non sembra disconoscere come nella puntuale ricostruzione degli istituti finiscano per essere ben più che utili all'operatore del diritto delle cognizioni in ambito teologico e dottrinale, che possano chiarificare le scelte compiute dal legislatore e la peculiare funzionalizzazione degli istituti canonici a dei fini che sarebbero estranei agli ordinamenti civili e alla dottrina che li interpreta, giustifica e contribuisce ad applicare. Se Francesco Scaduto⁸⁷, alla fine del XIX secolo, aveva impresso alla materia canonistica un carattere di esclusiva confessionalità, declinato, inoltre, in modo da rendere la disciplina di limitata o assente incisività giuridica, alla metà del secolo successivo il vero, specifico, dissidio sembra divenire l'interpretazione di quel carattere di confessionalità: per Del Giudice essenziale preconditione per riconnettersi alla natura più intima e particolare dell'ordinamento canonico e alla sua non questionabile afferenza e subordinazione all'ispirazione divina⁸⁸, per Fedele elemento che non impedisce l'analisi da quella prospettiva che la dottrina novecentesca aveva potuto definire il *punto di vista esterno del [a] diritto*⁸⁹

⁸⁷ Per un profilo culturale e biografico del grande studioso, può rinviarsi a MARIA D'ARIENZO, *L'Università di Napoli e la prima cattedra di diritto ecclesiastico in Italia. L'insegnamento di Francesco Scaduto*, in *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale* (<http://www.statoechiese.it>), Settembre 2012. Per una prima valutazione sul percorso concettuale dell'A. considerato, anche in rapporto agli anni della sua formazione, v. CARLO FANTAPPIÉ, *Sulla genesi del diritto ecclesiastico italiano. Il giovane Scaduto tra Firenze e Lipsia*, in *Studi Senesi*, I, 2003, pp. 71 e ss. Un punto di vista volto a sottolineare alcuni profili di contemporaneità, che ben sussistono negli studi teorici dello Scaduto, in ANTONIO GUARINO, *Lo Scaduto dimenticato!*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, I, 2002, pp. 475 e ss.

⁸⁸ Sia consentito ribadire, al riguardo, come la difficile contestualizzazione dello stesso diritto divino, all'interno di una sistematica delle fonti *laicamente* intesa, sia rimasta al centro di un non sopito dibattito dottrinale. Fornendone una rilettura di particolare interesse, cfr. SALVATORE BERLINGÒ, *Il diritto divino nella dinamica dell'esperienza giuridica della Chiesa*, in *AA.VV., Diritto divino e legislazione umana*, Giappichelli, Torino, 1998, pp. 123 e ss.

⁸⁹ Benché si sia soliti attribuire l'individuazione di questo modo di rapportarsi al fenomeno giuridico al pensiero di Herbert Lionel Hart, bene fa la dottrina più recente a sottolineare, accanto

(rispetto al sistema normativo di riferimento). In chiave ideologica, potrebbero osservare tanto Rahner quanto Schillebeeckx, l'opzione avanzata da Del Giudice è risultata prevalente, nel senso che si è preservata la centralità di una trattazione del diritto canonico dall'angolo visuale specificamente cattolico⁹⁰; dal punto di vista pratico, però, la proposta di Fedele non pare essere totalmente decaduta, visto che l'avanzamento del processo di secolarizzazione, per come chiarito riguardo a Schillebeeckx⁹¹, se ha implementato lo scarto valoriale tra ordinamento canonico e ordinamento civile, ha contemporaneamente consentito di rileggere con maggiore chiarezza quanto dei nostri processi giuridici vigenti si ponga in linea di continuità con la lunga tradizione romano-canonica⁹².

alla lezione del giurista inglese, la pluralità di studi che, negli anni, hanno finito con l'adottare prospettive simili. Nell'amplissima bibliografia al riguardo, cfr. STEFANO BERTEA, *Teoria del diritto e argomentazione giuridica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002, pp. 142 e ss.; CLAUDIO LUZZATI, *Questo non è un manuale. Percorsi di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 2010, p. 70; CAROLINA GASPARIOLI, *Il diritto tra natura e politica: per una lettura di H. L. A. Hart*, Altralinea, Firenze, 2013 (in particolar modo, pp. 98 e ss.).

⁹⁰ Il che non esclude l'evidenziarsi di alcune contraddizioni nei rapporti tra la giurisdizione ecclesiastica e la giurisdizione civile, secondo la valutazione operata in PIERO BELLINI, *Per una sistemazione canonistica delle relazioni tra diritto della chiesa e diritto dello stato. Condizioni e limiti di contributo da parte della dottrina statualistica* (1954), Pellegrini, Cosenza, 2006, p. 188, n. 35: "[...] si riproporrebbe quanto meno nelle conseguenze, il principio della esclusività formale degli ordinamenti originari, inteso in senso meno rigido, che deve considerarsi estraneo a una costruzione, quale quella cattolica, che ripone in una stessa fonte l'origine della potestà di produzione normativa di tutti gli enti collocati in posizione sociale preminente. La diminuzione dell'efficacia giuridica delle norme competenti, ai fini della attuazione ad opera dei mezzi giurisdizionali predisposti da altri ordinamenti, renderebbe in effetti vana cosa il valore universale delle stesse. La condizione giuridica paritaria delle societates iuridice perfectae tantum materialiter distinctae significa la impossibilità giuridica di risolvere i conflitti di mero contenuto tra i distinti ordinamenti, ogni volta che, per il tenore dei conflitti stessi, il superamento non ne discenda dal diritto naturale o da un diritto pattizio che trovi in quello il proprio fondamento di giuridicità; le società paritarie in conflitto hanno invero i medesimi diritti sì che neutra est alteri immolanda sed ex aequo communis utilitas est procuranda. La guerra rappresenta l'estremo rimedio per la soluzione dei conflitti di tal genere (c.d. bellum justum ex utraque parte)".

⁹¹ E una fondata valutazione critica, sul troppo facile *interscambio* tra la dogmatica giuridica laica e il giusnaturalismo cristiano, spesso conseguito senza una previa ricostruzione delle reciproce *inter-afferenze*, trovasi in PIERO BELLINI, *Del primato del dovere. Introduzione critica allo studio dell'ordinamento generale della Chiesa cristiana cattolica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004, p. 22, n. 3: "Diffusamente distribuito su tutto quanto l'arco dell'esperienza canonistica -questo generale e un po' generico "riferimento acquisitivo" [volto ai raffinati schemi tecnico-formali elaborati dalla scienza giuridica civile] doveva segnatamente risentire -all'apice formale del sistema- delle impostazioni pubblicistiche allora dominanti in campo laico: di tipo "giuspositivistico" e "effettualistico". Sicché -da Pensatori pur valenti- s'è creduto poter "canonizzare" il dogma dell' "ancoramento formale necessario" dei valori normativi [di tutti i valori normativi] alla volontà fondante d'una qualche "fonte storica empiricamente riscontrabile": la quale -in seno alla Chiesa cristiana cattolica- non può esser ovviamente costituita se non dal vescovo di Roma".

⁹² Secondo l'importante intuizione veicolata in PIERRE LEGENDRE, *La pénétration du droit roman dans le droit canonique classique*, thèse pour le doctorat, Imprimerie Jouve, Paris-Mayenne, 1964.

Non è un caso, allora, se l'influenza di Schillebeeckx e di Rahner sia più evidente nella dimensione propriamente teologica del dibattito canonistico e nel novero di quegli studi, in materia di *law & religion*, che, al contrario, preferiscono un approccio *positivistico*, cioè di osservazione circostanziata delle consuetudini, delle regole e delle controversie giurisprudenziali riguardanti i gruppi religiosi minoritari⁹³. L'attenzione della teologia, nei confronti di Schillebeeckx e Rahner, soprattutto delle teologie *contestuali*⁹⁴, che hanno contribuito ad aprire le scienze teologiche a una metodologia *multidisciplinare*, anche quando avessero difeso l'unitarietà dei contenuti di fede, si giustifica piuttosto agevolmente: se, quanto al profilo canonistico, i contenuti veicolati da Schillebeeckx in ordine al celibato ecclesiastico⁹⁵ o da Rahner nel tentativo di realizzare *integralmente* il dialogo *ecumenico*, possono difficilmente essere accolti *tout court* e senza immaginare una precisa gradualità che asseconi la formalizzazione dal punto di vista giuridico, le teologie *minoritarie*, più spesso promosse da personalità in dissenso rispetto alle indicazioni e alle prassi della Curia, hanno rilevato in un'intera generazione di *periti* e teologi linfa vitale per conservare lo spirito del Concilio e la sua intrinseca attitudine alla trasformazione equitativa delle strutture

⁹³ Nella copiosa letteratura sul tema, verosimilmente destinata ad ulteriori svolte ed implementazioni, cfr., almeno, SAMANTHA KNIGHTS, *Freedom of Religion, Minorities and the Law*, Oxford University Press, Oxford, 2007; RUSSELL SANDBERG, *Church-State Relations in Europe: from legal models to an interdisciplinary approach*, in *Journal of Religion in Europe*, 1, 2008, pp. 329 e ss.; ancor prima, ed in una prospettiva che più da vicino interroghi un'accezione ampia del dialogo interreligioso, come esso stesso produttivo di effetti giuridici, persino all'interno degli ordinamenti civili, ROBERT BAIRD, *On defining Hinduism as a religious and legal category*, in Id, ed., *Religion and Law in Independent India*, Manohar, New Delhi, 1993, pp. 24-40. Restando al dibattito italiano sulla significatività degli approcci di *law & religion*, v. EDOARDO DIENI, *Diritto & religione vs. "nuovi paradigmi". Sondaggi per una teoria postclassica del diritto ecclesiastico civile*, Alessandro Albisetti, Giuseppe Casuscelli, Natascia Marchei, a cura di, Giuffrè, Milano, 2008; ROBERTO MAZZOLA, *La convivenza delle regole. Diritto, sicurezza e organizzazioni religiose*, Giuffrè, Milano, 2005; MARCO VENTURA, *La laicità dell'Unione Europea. Diritti, Mercato, Religione*, Giappichelli, Torino, 2001.

⁹⁴ Per una prima panoramica sui contenuti e sulle metodologie di tali orientamenti teologici, può vedersi il volume di Antonino Mantineo, a cura di, *Per un approccio alle teologie del contesto*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012. Approfondimenti più circostanziati in ANTONIO AGNELLI, *Cur Deus victima. La proposta cristologica di Jon Sobrino nell'orizzonte storico dei popoli crocifissi*, Uniservice, Trento, 2009, pp. 344 e ss.; cogliendone alcune contraddizioni, ma difendendo gli elementi fenomenologici dell'analisi, v., tra gli altri, GIUSEPPE VICO, *L'avvento educativo dei "poveri cristi"*, Vita e Pensiero, Milano, 2007, pp. 268 e ss.

⁹⁵ Richiamandosi a EDWARD SCHILLEBEECKX, *Il celibato del ministero ecclesiastico: riflessione critica* (1967), trad. it. Paoline, Roma, 1968, pp. 100 e ss. -che costituisce l'elaborazione più sistematica dell'A. sul punto, ma non certo l'unica occasione in cui il tema fu affrontato attraverso pubblicazioni scientifiche e che, comunque sia, appartarrebbe a buon diritto a quel "primo" Schillebeeckx, che è, usualmente, considerato maggiormente rigoroso e *osservante* dalla teologia prevalente, convince la ricostruzione delle diverse posizioni veicolata in MASSIMO DA CRISPIERO, *Teologia della sessualità*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1994, pp. 334 e ss.

socio-giuridiche e alla modificazione partecipativa delle istituzioni giuridico-canoniche⁹⁶. Per tali ragioni, Schillebeeckx e Rahner, pur diversamente connotati e connotabili, forniscono ancora oggi argomenti di interesse per valutare complessivamente le possibilità insite in una maggiore valorizzazione delle chiese locali⁹⁷, per ridiscutere criticamente i punti del Magistero che hanno riguardato le scelte morali e comportamentali⁹⁸, per suggerire un maggiore inclusivismo nei confronti di soggettività sociali troppo a lungo espunte dall'*orizzonte* ordinario degli studi teologici. Non è sorprendente che le opere di Schillebeeckx, più spesso al centro di quelle critiche che assecondarono l'orientamento della Congregazione per la Dottrina della Fede, siano state quelle di argomento cristologico⁹⁹: esse si ponevano in dialogo con la prima elaborazione dei teologi e dei filosofi della liberazione, e, a propria volta, influenzano in modo spesso dichiarato la rilettura cristologica più recentemente veicolata da una nuova generazione di studi sui temi della cristologia (tra i nomi più rilevanti, a segnalare questo filone più recente, non può tacersi quello di Jon Sobrino¹⁰⁰). E, d'altra parte, non stupisce che,

⁹⁶ Di istanze simili, possono, del resto, dar conto anche prospettive teoriche profondamente diverse. Cfr., al riguardo, FRANCO GIULIO BRAMBILLA, *Le aggregazioni ecclesiali nei documenti del Magistero dal Concilio fino ad oggi*, in *La Scuola Cattolica*, 116, 1988, pp. 461-511.

⁹⁷ Lungo questo crinale, può valutarsi il contributo di HERVÉ LEGRAND, *Il primato romano, la comunione tra le chiese e la comunione tra i vescovi*, in *Concilium*, 5, 2013, pp. 90-97. In particolare modo, *ivi*, p. 97: "in breve, slegata dalla comunione delle chiese locali e compresa in maniera universale, la collegialità non è effettiva se non nel quadro del concilio ecumenico, di esclusiva convocazione papale e di periodicità aleatoria (tre secoli separano il Vaticano I dal concilio di Trento): come dire che, a questo livello, essa è inoperante. Ma essa è inoperante anche su scala regionale, disposizione canonica che si potrebbe facilmente mutare".

⁹⁸ A ricostruire lo sfondo di tali questioni, v. FORTUNATO FRENI, *La laicità nel biodiritto: le questioni bioetiche nel nuovo incedere interculturale della giuridicità*, Giuffrè, Milano, 2012, pp. 306 e ss.; EUGENIO MAZZARELLA, *Vita, politica, valori. Sensibilità individuali e sentire comunitario*, Guida, Napoli, 2010, pp. 55 e ss.; VITTORIO VILLA, *Una teoria pragmaticamente orientata dell'interpretazione giuridica*, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 61 e ss.

⁹⁹ A dispetto di quelle perplessità interpretative, sovente richiamate *supra*, in nota e nel testo, può essere opportuna la precisazione operata in VALENTINO SARTORI, *Esperienza, interpretazione e verità*, cit., p. 27, n. 17, secondo cui: "[...] nessuna delle tre indagini sulla teologia di Schillebeeckx ha portato la summenzionata Congregazione romana a condanne o censure nei suoi confronti [...]. Con un misto di giustificato orgoglio e di sollievo, Schillebeeckx stesso precisa che i punti di disaccordo riguardavano la dottrina ufficiale, non la fede professata dalla Chiesa".

¹⁰⁰ Il riferimento è a JON SOBRINO, *La fede in Gesù Cristo. Saggio a partire dalle vittime* (1999), trad. it. Cittadella, Assisi, 2001, e, ancor prima, a ID, *Gesù Cristo liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth* (1991), trad. it. Cittadella, Assisi, 1995, in ordine ai quali vedasi CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Notification on the works of father Jon Sobrino sj.*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2007. Se in DOMENICO BILOTTI, *Una "teologia scomoda"*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (<http://www.statoechiese.it>), Settembre 2009, poteva scorgersi il tentativo di valutare le opere in commento con uno sguardo più complessivo, rispetto ai punti critici individuati dalla ricordata *Notificatio*, SANDRO MAGISTER, *La sentenza sul teologo Jon Sobrino ha di*

tra gli interventi pubblici di Rahner più spesso citati nelle opere dei teologi attivi in Asia, in Africa o nell'America Latina, figurino quelli (già ritenuti, in questa sede, però, tra i meno innovativi dal punto di vista della proposta normativa individuata) relativi alle proposte di conciliazione tra il mondo dell'attivismo civile di ispirazione ideologica marxista e le parti più impegnate e avvertite del cattolicesimo sociale¹⁰¹. Alle “periferie dell'Impero”, per usare un'espressione, in realtà, non particolarmente adeguata, dal momento che non coglie i processi di *delocalizzazione* in atto nei meccanismi decisionali¹⁰², è inevitabile che il messaggio di Rahner sembri un incoraggiamento a coltivare tutti i possibili rapporti, in concreto esperibili, tra gli *attori sociali* che mirano alla trasformazione di un ordine ingiusto ed iniquo: siano essi i gruppi religiosi, i movimenti civili o, ancor più frequentemente, quelle categorie sottoposte più duramente a logiche di sfruttamento e di costante deprivazione. È certamente d'aiuto ricordare come non spetti alle scelte di fede e all'ordinamento giuridico-confessionale¹⁰³, entro cui esse si *vivificano* e realizzano, di perseguire dinamiche di questo tipo, più propriamente involventi la sfera politica (persino più di quella giuridico-civile che spesso si modifica *sincronicamente* rispetto ad essa). È, altresì, opportuno sottolineare come istanze similari, benché rischino di esulare dalla considerazione della sistematica canonistica e dalla valutazione del diritto *interno* alle confessioni religiose, meritino di essere costantemente tenute sotto osservazione, perché esse, in ultima analisi, ripropongono, sul piano dell'agire sociale, le stesse motivazioni interiori che l'individuo persegue attraverso le proprie convinzioni religiose: un anelito di giustizia, ancor prima che di consolazione.

mira un intero continente, in <http://www.chiesa.espressonline.it>, 20 Marzo 2007, appare ampliare ulteriormente l'analisi, sino a ritenere l'atteggiamento rivolto ai volumi *de quibus* come espressione di un consapevole ridimensionamento delle chiese latino-americane, che, in realtà, non sembra essersi compiuto.

¹⁰¹ Questa apertura in Rahner non implicava una inverosimile *alleanza strategica*, ma denotava la stessa curiosità intellettuale che il teologo ebbe, ad esempio, anche nei confronti della *non credenza*, sia pure con reiterate cautele e osservazioni critiche. Cfr., in argomento, ANTONIO SPADARO, *Invito alla lettura*, in KARL RAHNER, *Letteratura e cristianesimo*, cit., pp. 10-17.

¹⁰² Anche se tale critica alla legittimazione del potere e, conseguentemente, all'effettività e alla legittimità delle fonti del diritto è, ormai, generalmente accettata, piace ricordare come una delle sue prime formalizzazioni sul piano metodologico sia giunta dalla dottrina italiana. Cfr., in merito, LUIGI VENTURA, *Il governo a multipolarità diseguale*, Giuffrè, Milano, 1988.

¹⁰³ Secondo la precisazione operata in ANDREA ZANOTTI, *Diaspora ed unità: evangelizzazione, missione, ecumenismo. Concilio e primato*, in ID, GERALDINA BONI, *La Chiesa tra nuovo paganesimo e oblio. Un ritorno alle origini per il diritto canonico del Terzo Millennio?*, Giappichelli, Torino, 2012, p. 166.