



# diritto & religioni

**Semestrale**  
**Anno XII - n. 2-2017**  
**luglio-dicembre**

ISSN 1970-5301

**24**



**LUIGI  
PELLEGRINI  
EDITORE**

# Diritto e Religioni

Semestrale  
Anno XII - n. 2-2017  
**Gruppo Periodici Pellegrini**

*Direttore responsabile*  
Walter Pellegrini

*Direttori*  
Mario Tedeschi - 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, R. Coppola, 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 RESPONSABILI

*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*

G. Bianco, R. Rolli  
M. Ferrante, P. Stefani  
L. Barbieri, Raffaele Santoro,  
Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali, C.M. Pettinato  
S. Testa Bappenheim  
V. Maiello  
A. Guarino, F. Vecchi

### **Parte III**

#### SETTORI

*Lecture, recensioni, schede,  
segnalazioni bibliografiche*

#### RESPONSABILI

M. Tedeschi

## Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Antonio Giuseppe Maria Chizzoniti - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Giuseppe D'Angelo - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fuccillo - Prof. Chiara Ghedini - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Ivàn Ibàn - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustin Motilla - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Francesco Rossi - Prof. Annamaria Salomone - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura - Prof. Ilaria Zuanazzi.

# *I sacramenti, il teologo ed il canonista. Profili interdisciplinari sul «signum» sacramentale, rileggendo Mons. Giuseppe Silvestre*

FABIO VECCHI

## *1. Introduzione*

L'aspirazione ad individuare la quadratura del cerchio in una formula di sintesi tra diritto e teologia costituisce da sempre un affascinante terreno di riflessione per lo studioso delle leggi ecclesiali. Ancora nel corso del Novecento sia il teologo che il canonista hanno attraversato acque tumultuose alla ricerca di modelli di composizione aggiornati alla *mutatio temporum*, alle attese della comunità dei fedeli e al crescente agnosticismo della società civile. Le reciproche incomprensioni dottrinali hanno ulteriormente inibito le ragioni di un dialogo tra le due scienze.

Il Concilio Vaticano II, pur riflettendo appieno questi umori sotterranei, ha tuttavia rappresentato un giro di boa che ha condotto il giurista del *Codex Iuris Canonici*, con l'istituzionalizzazione del «popolo di Dio», verso una relativa bonaccia. Altrettanto non sembra potersi affermare per il teologo dei sacramenti, i cui modelli dogmatici sono da tempo soggetti a pressioni ricompositive endogene che dissimulano una sintesi dottrinale non ancora culminata<sup>1</sup>.

Il teologo del post-concilio, anzi, della post-modernità, sembra tuttavia decisamente orientato a superare l'attuale frammentazione teorica attraverso la rilettura del sacramento in prospettiva del *signum-symbolum*, senza perdere di vista la dimensione antropologica e misterica in cui i mezzi di salvezza agiscono<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> ANDREA BOZZOLO, «Teologia sacramentaria» in *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento* (a cura di A. Melloni) Vol. II, Soc. Ed. Il Mulino, Bologna, 2010, p. 1688. Vedasi, inoltre, HENRI DENIS, *Les sacrements ont-ils un avenir?*, Cerf, Paris, 1971.

<sup>2</sup> Si citerà più spesso, nel corso di queste pagine, Mons. Giuseppe Silvestre, teologo calabrese, con l'appellativo antonomastico de «il teologo», incarnando il citato studioso un esempio autenticamente rappresentativo, sia sotto il profilo scientifico che pastorale, della temperie teologico sacramentaria

I punti di incrocio tra prospettiva canonica e teologica sono dunque dati e circoscritti in queste prime righe. Il sacramento sintetizza dimensione ontologica e fenomenologica, comprende il mistero salvifico e la relazione giuridica: è per entrambi gli interpreti che si avvalgono di comuni strumenti ermeneutici, ma di differenti logiche, il «*locus theologicus*» che comunica la Grazia.

La proposta teologica sui sacramenti di Giuseppe Silvestre, teologo della contemporaneità che l'esperienza missionaria ha formato in direzione di una pastorale coerente con le attese di riscatto del povero, esprime un modello in linea con la risposta conciliare post-moderna. La sua è una teologia sacramentaria che, sulla base dell'impostazione del *Mysterium Salutis*, ridisegnata nel quadro di una teologia sistematica, aperta alle categorie teoriche e al preciso scopo di attualizzare la fede, può offrire attraverso una rilettura dei sacramenti un singolare punto di vista nel dialogo tra teologia e diritto canonico<sup>3</sup>.

Occorre però sciogliere subito ogni equivoco sulla portata metafisica del «riscatto» generato dal sacramento, senza compromessi con bellicistiche «ideologie della liberazione»: per Silvestre la vera liberazione è nella riscoperta della Grazia salvifica e, rinviando a Edward Schillebeeckx, del fondamento ontologico dei sacramenti<sup>4</sup>. Questo fondamento, reale e spirituale ad

---

contemporanea. La decennale esperienza missionaria in Brasile ha, infatti, indirizzato decisamente la sua speculazione verso quella teologia sociale della cd. «liberazione» attenta al riscatto sociale delle umanità oppresse e ad una giustizia economica redistributiva dei beni di radice evangelica, elaborata a Santo Domingo, concentrandosi sulle realtà umane periferiche e derelitte dei «Sud del Mondo». Queste esperienze sono eloquentemente stese sulla carta in numerosi scritti, ai quali si rinvia: GIUSEPPE SILVESTRE, *Vita ecclesiale latino-americana e calabrese a confronto: tra marginalità ed audacia*, in *Vivarium*, 2/2 (1994), Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 235-244; ID., *L'inculturazione del Vangelo nel documento di S. Domingo*, in *Vivarium*, 3/1 (1995), pp. 109-121; ID., *Nuove prospettive ecclesiologicalhe ed inculturazione in Africa*, in *Vivarium*, 4/3 (1996), pp.433-454; ID., *La lettura popolare della Bibbia speranza di liberazione per l'Africa e l'America Latina e cammino per l'Ecumenismo*, in *Vivarium*, 5/3 (1997), pp. 397-415; ID., *Il sinodo delle Americhe. Risposta alle sfide della nuova evangelizzazione*, in *Vivarium*, 6/3 (1998), pp. 443-474; ID., *Finanza ed etica alla luce dell'enciclica Caritas in veritate di Benedetto XVI*, in *Vivarium*, 19/3 (2011), Ed. Pubblisfera, San Giovanni in Fiore (Cosenza), pp.379-396; ID., *Alle sorgenti della Teologia della liberazione*, Graficalabria, Vibo Valentia, 1984; ID., *La Teologia della liberazione: storia, problemi, conflitti, prospettive e speranze*, Ed. Progetto 2000, Cosenza, 2003; ID., *Una teologia dai Sud del Mondo*, in AA.VV., *Per un approccio alle teologie del contesto* (a cura di A. Mantineo), Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012, pp. 29-186.

<sup>3</sup> Nell'orizzonte della storia della Salvezza, pare a chi scrive, infatti, che silvestre non manifesti alcuna posizione critica preconcetta verso le scuole filosofiche, accettando il tomismo, anche in Schillebeeckx, come le posizioni oltranziste dei Karl Rahner, facendo tesoro delle più diverse prospettive dogmatiche, personaliste o ontologiche che siano. Cfr. ROSINO GIBELLINI, *Il cammino della teologia, in Il rinnovamento della vita cattolica*, Vol. VI di *Storia del cristianesimo 1878 – 2005* (a cura di E. Guerriero), San Paolo, Milano, 2005, p. 227.

<sup>4</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti*, Cittadella Ed., Assisi, 2017, p. 108.

un tempo, fa tesoro dell'eredità dell'ottimismo tomista e del rigore agostiniano e si pianta nel piano storico dell'esperienza di salvezza in un rapporto umano diretto elevato a cardine di ispirazione: è il «sacramento del fratello».

Il teologo raccoglie da Hans Urs von Balthasar l'ispirazione ad un rapporto di solidarietà che abbraccia tanto la relazione morale (di causalità strumentale, per giungere a Dio), quanto giuridica (di causalità diretta, per l'ottenimento di una giustizia di tipo sociale e spirituale)<sup>5</sup>.

Le ulteriori sollecitazioni rahneriane circa la «struttura simbolica dell'uomo» approssimano la ricerca di una nozione teologica unitaria dei sacramenti alla prospettiva del canonista: in quella proposta, infatti, risiede anche il tema della libertà umana, quale preconditione al diritto a ricevere (e amministrare) i sacramenti. Occorre tuttavia non cedere ad illusorie fascinazioni: il nesso di relazione tra teologia e diritto registra periodiche oscillazioni e variabili critiche. Uno tra i recenti punti di disarmonia sembrerebbe consistere nella lettura personalista dei sacramenti, giacché il legislatore postconciliare del CIC tende a circoscriverne la portata, mentre la teologia di Odo Casel e di Edward Schillebeeckx ne fa un punto di forza.

Ciò non deve sorprendere: le due scienze poggiano su differenti esigenze operative.

Hervada, del resto, riconosceva che «seppure il diritto comprende la teologia», è anche vero che lo sguardo del teologo va più in profondità, su orizzonti che pure, restano comuni nella radice, per divaricare nelle ramificazioni. Ciò legittima il teologo ad abbracciare un'azione di involontario pungolo verso l'uomo delle leggi e a provocarlo su un tema costantemente attuale: se e in che misura il diritto umano possa anticipare, in terra, il progetto salvifico di Dio.

Non sarà fuor di luogo, allora, precisare ancor meglio che teologo e canonista operano su differenti piani di astrazione, su cui convergono differenti epistemologie e scopi ultimi e che il teologo appaia assai meno condizionato del giurista nel ricorso al diritto per affermare opzioni di giustizia avvertite come regole imperative da entrambi.

Ma la questione irrisolta sta proprio in questo: il teologo non maneggia principi di *ius cogens*, come il giurista non elabora astrazioni universali. Di fronte all'incontestabile danno (morale) per la diminuzione dello *status illesae existimationis* del fedele a causa del rifiuto del ministro di culto ad impartirgli il sacramento, Arturo Carlo Jemolo constatava l'assoluto difetto di strumenti difensivi e l'assenza di un diritto soggettivo, a fronte di tutele

---

<sup>5</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., pp. 43 ss.

*sui generis* opponibili solo verso la Chiesa stessa<sup>6</sup>; Silvestre, da parte sua, ammette che gli scopi di giustizia possano essere attuati anche attraverso il piano del diritto nella consapevolezza della natura difettiva dell'equità terrena<sup>7</sup>.

In questo senso, il dialogo tra teologo e canonista sui sacramenti è destinato a percorrere traiettorie votate ad un periodico incontro<sup>8</sup> in una costante scoperta di propedeutica coesenzialità<sup>9</sup>.

## 2. *Il punto di confronto tra teologo e canonista sulla valenza simbolico-rituale dei sacramenti*

Il giurista (sia civile che ecclesiale) non oppone sostanziali riserve circa l'uso del segno simbolico: egli stesso riconosce di operare necessariamente per segni convenzionali volti alla comunicazione del precetto. Per l'ecclesiasticista il simbolo assume un potente rilievo di tipo rappresentativo, con notevoli ricadute ad effetto domino: il simbolo religioso è un elettivo mezzo di espressione del sentimento di fede ed è nel contempo un tramite di identificazione e di aggregazione coesiva nella comune appartenenza confessionale; il rispetto del simbolo religioso da parte di chi è estraneo al cerchio di appartenenza simbolica è indice della tolleranza civile<sup>10</sup>. Per il canonista, alla valenza prettamente identificativa del simbolo, si aggiunge quella di trasmissione di una realtà spirituale che, nel materializzarsi, perfeziona la propria natura trascendente. Il diritto canonico, per la sua indole teologica

---

<sup>6</sup> ARTURO CARLO JEMOLO, *Esiste un diritto dei fedeli al sacramento?* in *Riv. Dir. Pubblico e della P.A. in Italia*, VI (1914), Soc. Ed. Libreria, Milano, pp. 133 ss., spec. pp. 145 ss.

<sup>7</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Il Giubileo e il diritto dei poveri a godere della terra e dei suoi beni*, in *Vivarium*, 7/3 (1999), Rubbettino, Soveria Mannelli, p. 226; ID., *Nodi teologici di teologia sacramentale con risvolti nella pastorale*, in *Vivarium*, 11/1 (2003), V. Ursini ed., Catanzaro; ID., *Una rilettura della dichiarazione Dignitatis humanae, a cinquant'anni dalla sua approvazione*, in *Vivarium*, 23/2 (2015), Ed. Pubblisfera, San Giovanni in Fiore (Cosenza), pp. 257-273.

<sup>8</sup> FRANCESCO ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, *La Chiesa come ordinamento sacramentale*, Giuffrè, Milano, 1968; EDUARDO F. REGATILLO, *Ius sacramentarium*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1964; CARLOS JOSÉ ERRÁZURIZ, *Intorno al rapporto tra sacramenti e diritto nella Chiesa*, in *Diritto Ecclesiastico*, I, Giuffrè, Milano, 1988, pp. 415-433; TEODORO JIMÉNEZ URRESTI, *Problemática actual en el tema "Iglesia-Derecho". Desteologización del derecho canónico y desjuridización de la teología*, in *Iglesia y Derecho*, Salamanca, 1965, pp. 81-95.

<sup>9</sup> Tra i tanti suggerimenti, in proposito, sembra opportuno rammentare che «il canonista (...) è contemporaneamente teologo e giurista». Così, KLAUS MÖRSORF, *L'autonomia della Chiesa locale*, in *Atti del Congresso Internazionale di diritto canonico, La Chiesa dopo il Concilio*, (Roma, 14-19 gennaio 1970) I, Giuffrè, Milano, 1972, p. 168.

<sup>10</sup> FRANCESCO FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, Zanichelli, Bologna, 2003, p. 183 n. 13.

e sacramentale<sup>11</sup>, è un diritto ad alta valenza simbolica, condividendo questa indole tanto le sue forme che i suoi contenuti: il «simbolo niceno», del resto, sintetizza storicamente l'appartenenza alla fede cristiana<sup>12</sup>.

La liturgia rivolta al fedele per assicurare la pienezza della partecipazione al mistero soprannaturale esprime esattamente la con-fusione tra simbolo e sua comunicazione. Nei sacramenti questa fusione tra contenuto simbolico e sua esplicitazione per via rituale assume molteplici valenze, sociali<sup>13</sup>, pedagogiche<sup>14</sup> e di guida della condotta umana e la dimensione del diritto ne è pienamente coinvolta<sup>15</sup>, giacché nel sacramento il canonista coglie una precisa attitudine dinamico-funzionale: il sacramento è «azione della Chiesa universale» o, ancora, «azione simbolica»<sup>16</sup>.

In generale, la dottrina canonica è concorde nell'attribuire al segno sacramentale un centrale valore simbolico non fine a sé stesso<sup>17</sup> e persino gli attribuisce una potenzialità rappresentativa illimitata e dinamica: la Chiesa è essa stessa strumento e segno<sup>18</sup>.

---

<sup>11</sup> JAVIER HERVADA, *Le radici sacramentali del diritto canonico* (ed. spagnola in *Estudios de derecho canónico y derecho eclesiástico en homenaje al Prof. Maldonado*, Univ. Complutense Madrid, 1983), in *Ius Ecclesiae*, 17 (2005), Giuffrè, Milano, pp. 629-658; REMIGIUSZ SOBANSKI, *La Chiesa e il suo diritto. Realtà teologica e giuridica del diritto ecclesiale*, Giappichelli, Torino, 1993, pp. 9 e 11, nn. 14-15.

<sup>12</sup> LUIGI DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e Costantinopoli*, Herder, Roma, 1967.

<sup>13</sup> «Tutti i sacramenti, in quanto azioni ecclesiali, hanno una dimensione sociale». Così, JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Giuffrè, Milano, 1989, p. 47.

<sup>14</sup> San Tommaso individua nel linguaggio simbolico una chiara funzione pedagogica. Cfr. DOMENICO SARTORE, «Segno-simbolo», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Vol. III, cit., p. 238; KARL RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, in *Saggi sui sacramenti e l'escatologia*, Roma, I, 1965, pp. 51-107.

<sup>15</sup> «Le cadenze della liturgia non si sostanziano in sterili cerimonie o vuoti riti, ma sono traboccanti di valenze teologiche e giuridiche che non possono essere neglette». GERALDINA BONI, *Sopra una rinuncia. La decisione di papa Benedetto XVI e il diritto*, Bononia University Press, Bologna, 2015, p. 161. Vedasi anche CARLOS JOSÉ ERRÁZURIZ, *La sacra liturgia, specie i sacramenti, quale bene giuridico ecclesiale*, in *Recte Sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, Vol. I. *Diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2014, pp. 279 ss.

<sup>16</sup>La riforma liturgica e l'incidenza sui sacramenti, operata dal Concilio Vaticano II, si veda LUIGI DELLA TORRE, *Il vissuto liturgico, preghiere, liturgia, nuove devozioni*, in *Il rinnovamento della vita cattolica, Storia del cristianesimo VI*, pp. 155-158.

<sup>17</sup> JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale canonico* cit., p. 80; ANTONIO VITALE, *Sacramenti e diritto*, Herder, Friburgo-Roma, 1967, p. 14.

<sup>18</sup> La bibliografia, sul punto, è imponente. Solo per sintetici rinvii si citerà qui: ANTONIO MIRALLES, «Sacramentos», in *Diccionario General de Derecho Canónico*, VII (a cura di J. Otaduy – A. Viana – J. Sedano), Inst. Martín de Azpilcueta, Fac. de Der. Can., Universidad de Navarra, Thomson Reuters Aranzadi, Navarra, 2012, (in seguito DGDC), pp. 103-104; CARLOS JOSÉ ERRÁZURIZ, «Sacramenti e sacramentali» in *Enc. Dir.*, XLI (1989), Giuffrè, Milano, p. 199; PIERO ANTONIO BONNET, «Sacramenti», in *Enc. Giur.*, Treccani, XXXII, Roma, 1994, pp. 5-6; LIBERO GEROSA, «Sacramenti e funzione di santificazione della Chiesa», in *Dig. Pubbl.*, XIII, UTET, Torino, 1997, pp. 501 ss.

<sup>18</sup> PEDRO LOMBARDÍA, *Lezioni di diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 1984, p. 92. ANTONIO VITALE, *Sacramenti e diritto* cit., p. 30, n. 64. In generale, per un profilo teologico, MIGUEL NICOLAU, *Teologia*



Il canonista enfatizza questa valenza dinamica dei sacramenti sino ad identificare in essi non solo i fattori causanti la Grazia, ma anche i garanti della *condicio libertatis* sulla cui piena attualizzazione si fonda la pienezza dei diritti del fedele<sup>19</sup>. Il teologo, da parte sua, individua nel sacramento il «*signum practicum significationis*» e, nella santità dell'anima, il fondamento analogico esponenziale (*analogatum princeps*) della santità del rito sacramentale. La potenza del sacramento, insomma, sta nella sua capacità soprannaturale di relazione: «è segno di santificazione perché trasmette una santità per via simbolica»<sup>20</sup>. Esso è anche graduale conoscenza di Dio attraverso «gesti sensibili, segni ed eventi» che fanno del sacramento una realtà misterica<sup>21</sup>.

Principio di relazione e dimensione misterica dei sacramenti sono, dunque, elementi appartenenti ad un comune vocabolario tra teologo e canonista e la valenza simbolico-rituale dei sacramenti come «segni» rappresenta un terreno di confronto tra due realtà (immanente e trascendente) che non solo si incrociano, ma si integrano.

La trascendenza propria del diritto canonico spiega perché la sua specifica giuridicità configuri «una categoria che vive e si realizza eminentemente nel rapporto tra fondante e fondato»<sup>22</sup>. Tra teologia e diritto, dunque, esiste un piano di continuità, di integrazione, di ispirazione: se tecnicamente la scienza teologica è fonte di diritto suppletorio (ex can.20 CIC)<sup>23</sup>, anche le sue modalità di espressione -il «segno»- sono un prolungamento, «in forma visibile della Grazia invisibile» che il diritto pone a fondamento delle sue verità dogmatiche<sup>24</sup>.

L'incrocio tra questi due aspetti -principio di relazione e realtà misterica- è conseguente alla prospettiva della «teologia conciliare dei sacramenti» aperta col Concilio Vaticano II<sup>25</sup>: lo stesso contesto che archivia definitivamente l'orizzonte scientifico della scuola razionalista del diritto naturale espressa tra Otto e Novecento, per riguardare il diritto della Chiesa in chiave costituzionale e di organizzazione. Ma questi due citati aspetti, di relazione e

---

*del signo sacramental*, La Editorial Católica, Madrid, 1969.

<sup>19</sup> PEDRO LOMBARDA, *Lezioni di diritto canonico* cit., p. 148.

<sup>20</sup> «Il rito sacramentale perciò è santo in quanto è segno della santità dell'anima e causa della santità dell'anima». Così, GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 103.

<sup>21</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 62.

<sup>22</sup> GAETANO LO CASTRO, *Il problema costituzionale e l'idea del diritto*, in JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale canonico* cit., p. LII.

<sup>23</sup> JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale canonico* cit., p. 17.

<sup>24</sup> EDWARD SCHILLEBEECKX, *Offenbarung und theologie*, Grunewald, Mainz, 1965, p. 15.

<sup>25</sup> LIBERO GEROSA, «*Sacramenti e funzione di santificazione della Chiesa*», cit., p. 499.

di mistero, comuni al teologo e al canonista, si riveleranno preziosi strumenti per interloquire con la società civile negli anni del post-concilio.

3. *La controproposta conciliare al materialismo postmoderno. Valenza iniziatico-sociale dei sacramenti, ad un tempo «funzioni» giuridiche e «segni» misterici di salvezza*

Non c'è miglior sintesi, per descrivere la proposta conciliare della Chiesa sul Mondo, che la soluzione prodotta dal dibattito sulla secolarizzazione tra Marie-Dominique Chenu e Karl Rahner. Allo sconcerto sulla fine dell'antico regime della cristianità occidentale che l'uno propone ne «*La fin de l'ére constantinienne*» (1961), risponde la «svolta antropologica» propositiva e ottimista con cui il secondo, nel suo «*Considerazione teologiche sulla secolarizzazione*» (1969) avverte che, all'ormai impraticabile sentiero di una Chiesa «integristicamente e dottrinarmente» docente, può ben essere sostituito un modello di «codeterminazione» con la società civile, in cui la Chiesa, tuttavia, enfatizzando il ruolo di principale guida morale dei popoli, si fa «sacramento fondamentale della salvezza nel mondo»<sup>26</sup>.

L'evoluzione della presenza della rappresentanza apostolica nei consessi internazionali e sovranazionali di Stati, non meno degli sviluppi prospettici dello strumento concordatario, nei decenni a venire, hanno offerto prove inconfutabili sull'attuazione di questi progressi. La prassi degli accordi negoziali tra la Santa Sede e gli Stati, nello specifico, ci avverte di quanto questo strumento tecnico giuridico di collaborazione costruttiva tra le Parti contraenti abbia preso le distanze da ogni pretesa privilegiaria ed abbandonato ogni preordinato rinvio al modello della «*societas perfecta*», per aprirsi al dialogo.

La contropartita conciliare e magisteriale al materialismo ideologico non è tuttavia stata indolore, ed ha mostrato i segni di una crisi di cui il pontificato di Paolo VI si è sobbarcato il maggior carico di responsabilità storica. Non minori sono state le ricadute sui versanti ecclesiologico, giuridico e teologico<sup>27</sup>.

Le inquietudini e le incomprensioni che sin dopo la codificazione piobenedettina hanno covato tra teologi e canonisti, sono esplose nel successivo incontro ecumenico del Novecento imponendo l'impronta palesemente

---

<sup>26</sup> ROSINO GIBELLINI, *Il cammino della teologia* cit., p. 236.

<sup>27</sup> ANTONIO ACERBI, *Il pontificato di Paolo VI*, in *Il Concilio Vaticano II*, Vol. V di *Storia del cristianesimo* cit., pp. 39 ss., spec. pp. 74-80.

antigiuridica all'impianto della grande riforma interna delle istituzioni ecclesiali<sup>28</sup>. Non è un caso che, consapevole delle insidie celate sotto l'anelito di una recuperata originaria spiritualità, la Chiesa conciliare sia corsa ai ripari confermando a chiare lettere la sua essenza unitaria ed irreformabile di Chiesa della carità (*Liebeskirche*) e del diritto (*Rechtsskirche*), all'unisono.

Il canonista ha dunque accolto l'idea di una Chiesa-istituzione, rielaborando l'assunto teologico della Chiesa «prolungamento di Cristo» e «sacramento radicale»<sup>29</sup>. Il teologo del post-concilio, da parte sua, ci conferma che la teologia del Vaticano II opera sui sacramenti un «cambiamento del paradigma e di contenuti (recuperandone) la dimensione cosmica, antropologica, comunitaria, ecclesiale e cristologica»<sup>30</sup>.

Come ci si sforzerà di mettere in luce in queste pagine, sviluppando in chiave comparata il pensiero di Giuseppe Silvestre, il canonista ha riconquistato uno spazio teologico alla propria scienza giuridica attraverso una rielaborazione, avvenuta e maturata principalmente nel recinto dottrinale teologico, dei sacramenti, in quanto strumenti in cui il *signum* esprime in sé tutta la potenza della funzione giuridica che gli è propria. Le rielaborazioni dottrinali sopraccennate hanno avuto tempo e modo di solidificare nel corso di mezzo secolo e, anche, di consolidare due versanti: la teologia dei sacramenti, più attenta alla percezione della grazia in sé come soprannaturale evento salvifico e il diritto sacramentario, più sensibile ai mezzi comunicativi di grazia<sup>31</sup>.

I tentativi di un superamento di questo possente dualismo, che è poi il superamento delle teorie individualistico-legalistiche compiuto nel corso degli avvenimenti conciliari trovano, singolarmente, un terreno fertile in quella teologia tesa a coniugare gli aspetti spirituali con quelli formali dei sacramenti. È, insomma, quella teologia, ancora oggi rappresentata in Silvestre, che riduce il meccanicismo degli effetti sacramentali *ex opere operato*, ritenendo che la circostanza esterna della volontà umana eserciti un ruolo determinante circa la causalità (e la funzione) dei sacramenti.

È, questa, l'interpretazione propria del teologo che ha esperienza di vita missionaria: l'antropologia sociale si confonde e si fonde con la metafisica,

---

<sup>28</sup> Cenni storici sono in EDUARDO MOLANO, *Introducción al estudio del derecho canónico y del derecho eclesiástico del Estado*, Bosch, Barcelona, 1984, pp. 62 ss.

<sup>29</sup> LAMBERTO DE ECHEVERRÍA, *Teologia del diritto canonico*, in *Concilium* 3 (1967), Queriniana, Brescia, pp. 22-23.

<sup>30</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 47.

<sup>31</sup> TOMÁS RINCÓN-PÉREZ, «*Derecho sacramental*», in *DGDC* III, pp. 185 ss.

a tutto vantaggio di un diritto vivente<sup>32</sup>. In altri termini, è possibile ritenere che l'armonizzazione tra intenzione soggettiva e funzione giuridica (imputata ai sacramenti) -impostazione che evolve sul tracciato del Concilio Vaticano II- possa aver contribuito al superamento dell'impostazione formalistica, che tanto negativamente ha condizionato la nozione giuridica di «persona» nel diritto canonico.

Il Concilio Vaticano II, infatti, aveva gettato le basi di una vera rifondazione dell'idea di soggetto-fedele allorché gli attribuiva nuove -e fino ad allora impensate- responsabilità, con il fornirgli personalmente i mezzi di salvezza per collaborare attivamente con la Chiesa ai fini di santificazione e missione<sup>33</sup>.

Il progetto conciliare volto a riallineare i sacramenti sul piano eminente della funzione loro propria, trasportando il dato teologico sul terreno della fenomenologia giuridica, ha trovato d'accordo tanto il teologo quanto il canonista. La prospettiva comunionale del popolo di Dio sbaragliava d'un colpo le riserve di entrambi i versanti (la visione individualistica della teologia tradizionale e la visione individualistica e gerarchica per ceti immobili ed incomunicanti del diritto canonico tradizionale) sul modo di concepire i sacramenti come «funzioni»<sup>34</sup>.

La controproposta conciliare operava così, attraverso i sacramenti, una ricutura di portata storica: il teologo afferma che «il Concilio mette in evidenza i sacramenti nella loro funzione»<sup>35</sup>; il canonista controbatte che tutti i fedeli sono chiamati, attraverso situazioni descritte da *officia*, ex can.145 CIC, a svolgere una funzione insistendo volta per volta sui diversi aspetti di essa, in quanto attività partecipativa<sup>36</sup>, in grado di dilatare il piano storico della salvezza<sup>37</sup> in prospettiva di servizio<sup>38</sup> e di associazione alla *missio canonica* in termini personali<sup>39</sup>.

C'è un altro versante, oltre quello funzionale, in cui il canonista ed il

---

<sup>32</sup> ANTONIO VITALE, *Sacramenti e diritto* cit., pp. 17-18.

<sup>33</sup> GAETANO LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Giuffrè, Milano, 1985, p. 34.

<sup>34</sup> ANTONIO VITALE, *Sacramenti e diritto*, cit., p. 31.

<sup>35</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 89.

<sup>36</sup> Ossia, attività attraverso cui concorrono alla missione salvifica della Chiesa e alla realizzazione dei fini della Chiesa istituzionale (ordinamento giuridico). Cfr. SALVATORE BERLINGÒ – MARTA TIGANO, *Lezioni di diritto canonico* cit., p. 131.

<sup>37</sup> PEDRO LOMBARDÍA, *Lezioni di diritto canonico* cit., p. 126.

<sup>38</sup> ANTONIO VITALE, *Sacramenti e diritto* cit., p. 29.

<sup>39</sup> Secondo JOSÉ ANTONIO SOUTO, *La noción canónica* cit., EUNSA, Pamplona, 1971 i *munera* (per la potestà di governo) trasmessi attraverso i sacramenti sono funzioni personali.

teologo riscoprono sui sacramenti una comune prospettiva: è la dimensione misterica. Anche in questo caso il momento di transizione storica coincide con la celebrazione del Concilio Vaticano II: è qui che avviene il superamento dell'ecclesiologia tradizionale «non misterica», proclamante un'asserita similitudine formale delle sue strutture visibili, agli ordinamenti giuridici statuali<sup>40</sup>. L'evaporazione formalistica dell'antico modello di Chiesa «*societas perfecta*» concede alle strutture organizzative uno spazio distensivo favorente la «decontrazione della Chiesa», ora intesa come «mistero di redenzione»: nella Cost. dogmatica *Lumen Gentium* si compie una sintesi dottrinale esauriente, che abbraccia la dogmatica sacramentale da Trento sino alla *Mystici Corporis* di Pio XII, passando per la fugace esperienza del Vaticano I<sup>41</sup>.

Ora la Chiesa è, essa stessa, sacramento di salvezza, nella più compiuta natura misterica<sup>42</sup>. Canonista e teologo prendono le mosse da un unico, comune, crocevia: il mistero della Chiesa è, per il canonista, la preconditione «per spiegare i problemi fondamentali del diritto della Chiesa»<sup>43</sup>; il teologo coglie nel mistero soprattutto il significato biblico del «disegno, piano, progetto salvifico di Dio», inquadrato in una storia terrena fusa in una storia soprannaturale descritta, e ogni volta rinnovata, dalla potenza narrativa dei simboli, di cui i sacramenti assolvono ad apice espressivo<sup>44</sup>.

La prospettiva misterico-funzionale dei sacramenti in chiave «ascendente» e partecipativa era, tra l'altro, la risposta conciliare al dissenso ideologico interno ed esterno alla Chiesa: essa disinnescava le tentazioni delle ricorrenti strumentalizzazioni politiche, pur lasciando in sospeso problemi di indole giuridica cruciali e di antica origine<sup>45</sup>, legati alla questione del rapporto sacra-

<sup>40</sup> LAMBERTO DE ECHEVERRÍA, *Teologia del diritto canonico* cit., p. 20.

<sup>41</sup> CARLO FANTAPPIÈ, *Introduzione storica al diritto canonico*, Il Mulino, Bologna, 2003, p. 251. Sino a Trento, la teologia coglieva nei sacramenti l'esclusiva «dimensione discendente» di mezzi di santificazione, in cui un'azione culturale partecipata dai fedeli («dimensione ascendente») era nulla, concentrandosi così solo sulla natura della «pratica di pietà privata».

<sup>42</sup> «Nella Cost. dogmatica L.G. la natura misterica della Chiesa è descritta sia nella sua dimensione profonda (evento di salvezza) che nella sua dimensione periferica (istituzione)». Cfr. ELISEO RUFFINI, «*Sacramenti*» cit., p. 193.

<sup>43</sup> REMIGIUSZ SOBANSKI, *La Chiesa e il suo diritto* cit., p. 11. Per una bibliografia sul tema del mistero della Chiesa, si veda TEODORO JIMÉNEZ URRESTI, *Diritto canonico e teologia* cit., pp. 36-37.

<sup>44</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Credere, sperare, amare. Per un itinerario di vita cristiana*, Ed. Progetto 2000, Cosenza, 2015, pp. 41-42 e 45. JEAN MARIE ROGER TILLARD, *Le sacrement, événement de salut*, La Pensée catholique, Bruxelles, 1964; THEODOR SCHNEIDER, *Segni della vicinanza di Dio*, Queriniana, Brescia, 1983.

<sup>45</sup> La dottrina canonica classica tenta già nel XII secolo di abbozzare differenze tra potestà d'ordine e di giurisdizione allo scopo di prevenire interventi politici strumentali. PEDRO LOMBARDÍA, *Lezioni di diritto canonico* cit., p. 113. Le recenti tendenze postconciliari di desacralizzazione delle istituzioni ecclesiali sono riassunte in ELISEO RUFFINI, «*Sacramenti*» cit., pp. 197-201.

menti-potestà e al modo di intendere l'ufficio distintamente dal *ministerium*.

4. *Il significato autentico, originario e totalizzante dei sacramenti, segni spirituali di incontro salvifico e atti metagiuridici*

Il teologo contemporaneo continua, a decenni di distanza, a far tesoro degli insegnamenti del Concilio Vaticano II. Riconosce il fondamento dei sacramenti nella raffigurazione del Cristo «radice fontale» e nella Chiesa, come espressione visibile e organizzativa dell'azione attuativa dei sacramenti, *in Mundo*<sup>46</sup>. Non di meno, egli attinge alla fonte conciliare nell'affermare la dimensione antropologica, escatologica e cosmica dei sacramenti<sup>47</sup>.

C'è, tuttavia, un riferimento legato alla misericordia cristiana, nell'accezione più immediata dettata dalla *caritas*, in cui il sacramento viene declinato dal teologo in una forma di esemplare circolarità, inclusiva dell'immanente e del trascendente, dell'obbligo morale e del precetto giuridico della giustizia divina che chiede un'attuazione, per lo meno «morale» della prassi politica, nella dimensione temporale: è il «sacramento del fratello»<sup>48</sup>.

Qui la realtà fattuale irrompe nel mistero. La celebre espressione era stata coniata da Hans Urs von Balthasar in prospettiva ecclesiologica<sup>49</sup>, ma si è rivelata assai utile a focalizzare l'attenzione sull'incardinamento che si compie nel piano sacramentale, tra una relazione di tipo agapico-morale ed una di carattere costrittivo-giuridico. La relazione spirituale ispirata dalla *caritas* si fa, nell'incontro sacramentale col fratello, impegno del fedele ad un dono incondizionato, ad una liberalità totalmente disancorata da scopi secondari verso il prossimo. Il sinallagma dell'equilibrio tra interessi materiali è svuotato per lasciar spazio a vincoli solidaristici misurabili con il solo parametro della misericordia.

---

<sup>46</sup> Circa la Chiesa, quale «universale sacramento di salvezza» (*Lumen Gentium*, nn. 3, 4, 9, 48; *Gaudium et Spes*, n. 45); riguardo ai sacramenti quali «segni» della fede ordinati alla santificazione dei fedeli e mezzi di conferimento della grazia (*Sacrosanctum Concilium*, n. 59); in quanto espressione di vincolo di unione dei fedeli nella Chiesa e strumenti di attuazione della comunità sacerdotale nella Chiesa (*Lumen Gentium*, nn.11 e 14); circa il valore escatologico (*Lumen Gentium*, nn. 35 e 48). Riguardo all'Eucaristia come centro e vertice della Chiesa e radice e cardine della comunità cristiana (*Ad gentes*, n. 9 e *Presbyterorum ordinis*, nn. 2 e 6).

<sup>47</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., pp. 107, 117 e pp. 133 ss.

<sup>48</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 43.

<sup>49</sup> La frase appare in HANS URS VON BALTHASAR, *La domanda di Dio dell'uomo contemporaneo* (*Die Gottesfrage des heutigen Menschen*), Queriniana, Brescia, 2013 e la cui prima edizione tedesca risale al 1956, come ripensamento di un precedente scritto, molto più combattivo e «progressista» (*Abbatere i bastioni*, Borla, Torino, 1966).

Si tratta di una declinazione dei sacramenti in cui il dato teologico e giuridico si implicano in una articolazione diversa da quella usuale: lo *status necessitatis* del sofferente reclama il riconoscimento di una nuova tavola di diritti e di una giustizia redistributiva, secondo i canoni della dottrina sociale della Chiesa<sup>50</sup>.

Come riequilibrare le giuste pretese di ordine politico con la liberazione spirituale? Come restare fedeli all'inquadramento evangelico-paolino che non prevede commistioni tra Dio e Cesare, ma un'accettazione puramente formale del potere della spada (*exousia*) che nulla compromette a svantaggio della primaziale ed intangibile fede in Dio? L'insegnamento paolino non prevede, dunque, che l'essere fratelli nella fede annulli le differenze tra *dominus* e schiavo?

Il profilo giuridico si attesta (e si limita) ad un ruolo strumentale o «servente», in altre parole, consequenziale al primato della verità teologica. Su tale gerarchia epistemica non c'è disaccordo tra teologo e giurista. Ciascuno ha chiaro il contesto entro cui collocare la dimensione sacramentale, che è teologica e giuridica.

La differenza di prospettiva nella lettura dei sacramenti tra i due esegeti riposa sulle esigenze formali della verifica dell'efficacia degli atti, salva la loro decadenza (nullità) per difetto di funzionalità giuridica (legittimità) cui resta sottoposto il canonista.

Questi, giocoforza, associa la dimensione giuridica dei sacramenti ad una prassi amministrativa, ed imbastisce poi un corredo di diritti e doveri elevato a statuto fondamentale per i *christifideles*.

Resta, in ogni caso, il riallineamento in una rilevanza puramente esteriore dei sacramenti, considerati per procedura analogica come meri «atti giuridici». In tal senso, coerentemente, il giurista parla di «corretta amministrazione» dei sacramenti; o di eventuale «valutabilità» (censurabilità) dell'attività amministrativa posta in essere dalle istituzioni ecclesiastiche competenti (ordine sacerdotale) all'amministrazione degli stessi; o di «accertamento» dell'attuazione degli effetti pratici che il CIC fa dipendere dalla corretta amministrazione dei sacramenti nella vita esterna della Chiesa<sup>51</sup>.

D'altra parte, il rapporto che il teologo ravvisa nel «sacramento del fratello» non va equivocato. Dalla «teologia canonica» nulla è rinnegato, semmai è rielaborato per adeguare la verità dei sacramenti alla Chiesa sofferente. In tal senso i sacramenti sono realmente espressione di «atti metagiuridici».

---

<sup>50</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Il Giubileo e il diritto dei poveri* cit., pp. 217-241, spec. pp. 220-222.

<sup>51</sup> VINCENZO DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 1970<sup>12</sup>, p. 283.

Occorre però procedere per gradi per affermare nei sacramenti la natura di atti autentici, originari e totalizzanti di produzione della grazia.

La canonistica tradizionale ha orientato la ricerca sui sacramenti insistendo sull'aspetto funzionale: la valenza di *signum* e di simbolo non è messa in discussione, ma è il profilo dell'organizzazione formale degli effetti a giocare un ruolo centrale di inquadramento dei sacramenti come eventi giuridici di istituzionalizzazione della *communio*. È quindi consequenziale che i sacramenti vengano intesi come realtà propulsive delle norme giuridiche ecclesiastiche<sup>52</sup>. Ed è altrettanto logico che il canonista si orienti a ricercare, dei sacramenti, di ogni sacramento, la sua propria funzione giuridica e le sue proprie attitudini a produrre effetti giuridici ricadenti nella fitta rete di relazioni intersoggettive istituite nella Chiesa. Ne segue che appaia opportuno distinguere tra un elemento «genetico» ed un elemento «funzionale» su cui costruire i soggetti delle istituzioni pulsanti della Chiesa visibile: è ciò che attiene alla nozione di *christifideles* (ex can.204 §1 CIC), in rapporto al sacramento del battesimo<sup>53</sup>.

Questo sacramento ci mostra un ulteriore scarto tra canonista e teologo: il giurista «si accorge» del battesimo per la sua funzione costitutiva di uno *status* prima inesistente nella realtà giuridica ordinamentale: la situazione, non significativamente mutata nella stesura del nuovo CIC del 1983, è scolpita dal legislatore canonico del 1917, là dove il can.737 §1 parlava di «*sacramentum ianua ac fundamentum*» che, in virtù della sua indelebilità e per sua forza «*homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis*» (can.87)<sup>54</sup>. Il giurista rimane attratto dall'imponenza simbolica di questo segno di passaggio, la «*ianua*», il cui ingresso, una volta varcato, crea una nuova soggettività: l'uomo si fa «*persona*» e la sua «*spiritalis potestas*» si rende «*ordinata ad ea quae sunt divini cultus*»<sup>55</sup>.

Il teologo ammette, invece, ossia coglie principalmente, la valenza salvifica dei sacramenti, slegandoli da ogni condizione di preliminare validità, al

---

<sup>52</sup> «Le realtà dei sacramenti esercitano il loro effetto organizzativo ed ispiratore di norme giuridiche positive all'interno della comunità della Chiesa». Cfr. PÉTER ERDŐ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Giappichelli, Torino, 1996, p. 129.

<sup>53</sup> «(...) la nozione di *christifideles* è fissata con riferimento ad un elemento genetico e ad un elemento funzionale. L'elemento genetico è dato dal battesimo (...) Nel battesimo sta anche la radice della funzione ecclesiale del fedele (e dei diritti e dei doveri connessi con tale funzione ed espressi appunto nello statuto fondamentale): il battesimo infatti rende partecipi alla missione sacerdotale, profetica e regale di Cristo (...)» Così, GAETANO LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti* cit., pp. 68-69. Cfr. anche EUGENIO CORECCO, «*Battesimo*», in *Dig. Pubbl.*, II, UTET, Torino, 1987, pp. 213 ss.

<sup>54</sup> ALESSANDRO LEVI, *Teoria generale del diritto*, Cedam, Padova, 1967, p. 239.

<sup>55</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, III, q.63, a.8, richiamato da VINCENZO DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico* cit., pp. 96-97.



di fuori dell'*intellectus fidei*. Sono così persino ipotizzabili sacramenti atipici in forma «anonima» che aprono ad una dimensione metagiuridica in cui la funzione salvifica del mezzo spirituale è capace di prodursi oltre il suo evento «genetico» e prescindendo dall'atto istituzionale costitutivo del passaggio attraverso la «*ianuna iuris*»: la transizione che conduce il fedele verso l'acorporamento come membro del popolo di Dio può concepirsi con modalità extra-rituali. Ma il giurista registra forme e computa dati, preoccupato di individuare per ogni sacramento il suo ruolo creativo, l'ineccepibilità formale dei suoi requisiti validanti, la sua funzione di istituzionalizzazione delle realtà fattuali<sup>56</sup>.

Succede così che lo sguardo del canonista, obbligatoriamente concentrato sulle funzioni che l'atto giuridico è in grado di svolgere e sull'effettiva condizione di porle materialmente in essere, guarderà ai sacramenti come «atti di rilievo giuridico» la cui amministrazione sarà rilevante in quanto faccia sorgere «fattispecie socialmente rilevanti» nel contesto di una Chiesa istituzionale<sup>57</sup>.

Preoccupato dunque della dimensione formale e della funzionalità dei sacramenti, il canonista potrà riguardare lo spettro spaziale della sua efficacia di atto giuridico, inquadrandolo nella categoria tecnica dei «presupposti» di una più articolata fattispecie o procedura amministrativa di cui è parte<sup>58</sup>.

Egli potrà anche puntualizzare - e qui il divario tra canonista e teologo ha anche assunto toni critici accesi -, che l'idea che i mezzi di salvezza (Parola e sacramenti) appartengono al popolo di Dio, non va dissociata dalla condizione che detto popolo di Dio vada «istituzionalmente considerato», con ciò precisando che resta ferma una differenza di ruoli tra fedeli (singolarmente presi) e gerarchia, quanto all'atto di amministrazione dei sacramenti<sup>59</sup>.

Sulla base di queste osservazioni è dunque comprensibile che il riconoscimento dell'indole metagiuridica dei sacramenti sia un'elaborazione che impegni il teologo ed il canonista in modo notevolmente distante. La pro-

---

<sup>56</sup> «(...) nell'ambito dell'interrelazionalità dei sacramenti, il sacramento dell'Eucarestia e il sacramento dell'ordine realizzano il proprio ruolo costitutivo nella Chiesa in uno strettissimo rapporto (...) anche gli altri sacramenti, ciascuno a modo suo (...) svolgono un ruolo di istituzionalizzazione nella Chiesa. Il matrimonio fornisce la base sociale e di grazia per la costituzione della "Chiesa domestica", mentre il sacramento della penitenza è il portatore della possibilità di sanzione (...) e di riconciliazione». Cfr. PÉTER ERDŐ, *Teologia del diritto canonico* cit., pp. 90-91.

<sup>57</sup> ANTONIO VITALE, *Sacramenti e diritto* cit., p. 35 e pp. 50 ss.

<sup>58</sup> ANTONIO VITALE, *Sacramenti e diritto* cit., p. 55.

<sup>59</sup> Il problema rinvia alla differenza tra potestà d'ordine e di giurisdizione. Qui la sensibilità del teologo e del canonista possono condurre a letture anche opposte sull'idea di Chiesa comunione e sulla differenza, per il canonista inderogabile, tra *condicio communionis* e *condicio subiectionis*. Vedasi JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale* cit., pp. 110-113.

gressione elaborativa ha, semmai, sensi di marcia contrapposti, giacché la tensione del canonista è diretta dall'istituzione materiale verso la trascendenza, per cui il sacramento è riconosciuto realmente come mezzo materiale di produzione di grazia, mentre il teologo apprende il dato rivelato e lo travasa nella concretezza storica, affinché produca ponti e crei vincoli di salvezza, persino nell'attualizzare una «liberazione» dalle catene dell'ingiustizia terrena.

Pur tuttavia, le due prospettive, canonica e teologica, restano tra loro permeabili. La natura totalizzante dei sacramenti, contemporaneamente mezzi di istituzionalizzazione formale e di produzione di grazia spirituale è riassunta dal loro riconoscimento, anche nella canonistica più recente, quali «azioni di Cristo (e contestualmente) azioni della Chiesa»<sup>60</sup>.

Questa posizione dottrinale, non nuova in verità, riflette la sussistente armonia nella Chiesa tra grazia divina e istituzione formale (*lex gratiae seu lex fidei*)<sup>61</sup>. Il teologo, da parte sua, dà per scontato l'atto di transizione dallo spirito alla materia, ammettendo che i sacramenti sono causa strumentale della grazia<sup>62</sup>. Egli, tuttavia, sente la necessità di precisare che questa causalità risponde anche ad un'esigenza di «consonanza» tra intenzione e segno<sup>63</sup>.

Il «segno», insomma, come «fondamento della sacramentalità» e che impone al teologo di scoprire non solo le molteplici valenze ma anche l'effettivo ruolo di momento pratico strumentale della grazia<sup>64</sup>.

Ecco, dunque, nel «segno», il punto di contatto più elevato tra il teologo ed il canonista, dove tuttavia il teologo riesce a leggere una valenza ulteriore legata all'intelletto e trascendente l'ordine materiale che l'intelletto riflette per via razionale: il sacramento, ponendo in essere una relazione tra segno e cosa significata trascende, non escludendola ma superandone i limiti consoni alle forme giuridiche, la via materiale che il segno rende visibile. Il sacramento è, dunque, «*vis spiritualis* che trascende il segno perché è nell'ordine delle intenzioni intellettuali»<sup>65</sup>.

---

<sup>60</sup> TOMÁS RINCÓN-PÉREZ, «*Derecho sacramental*», in *DGDC* III, cit., p. 186; ANTONIO MIRALLES, «*Sacramentos*», in *DGDC* VII, cit., p. 103.

<sup>61</sup> HÉRVÉ MARIE LEGRAND, *Grace et institution dans l'Eglise: les fondements théologiques du droit canonique*, in *L'Eglise: Institution et Fois*, Bruxelles, 1979, pp. 159 ss. Sulla posizione della Scuola di Monaco, Corecco ed Hervada, in proposito, cfr. PÉTER ERDŐ, *Teologia del diritto canonico* cit., p. 47.

<sup>62</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 169.

<sup>63</sup> «La causalità dispositiva è una forza strumentale intenzionale consona alla fisionomia del segno pratico ed esigita dal necessario riferimento all'intenzione di chi ha istituito i sacramenti». Così, GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 170.

<sup>64</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., pp. 97 ss. e p. 170.

<sup>65</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 98.

Di nuovo, appare lo scarto tra due prospettive: il canonista coglie nel sacramento, come «segno radicale» una via maestra per legittimare, senza troppo discostarsi dalla tradizione canonica classica medievale di Pietro Lombardo<sup>66</sup>, l'organizzazione terrena della Chiesa visibile, la sua *potestas* temporale di governo. Il «segno sacramentale» è l'azione precipua e riservata a chi è titolare di un potere di amministrazione, sebbene si tratti di un «potere solo in senso analogico»<sup>67</sup>. Non solo. Il canonista estende la capacità rappresentativa del «segno sacramentale» a tutta la Chiesa, per cui il *sacrum symbolum* assorbe in sé la tradizionale raffigurazione materiale della Chiesa quale «*Corpus Mysticum*»<sup>68</sup>.

Resta il fatto che, per il canonista, il sacramento viene inteso entro e non oltre i limiti dell'azione descrittiva, così come configurato al can.840 CIC che sottolinea la sua natura di «segno e mezzo attraverso cui si manifesta e rafforza la fede (...)»<sup>69</sup>. Il teologo, dunque, può godere di uno spazio speculativo ben maggiore: per questo potrà subire i condizionamenti della mentalità giuridica, con la sua lettura unilaterale del sacramento come «atto metagiuridico» e i suoi vistosi impacci concettuali a cogliere una dimensione intenzionale del fatto simbolico<sup>70</sup>.

È per questo che la prospettiva del «sacramento del fratello», appare una soluzione tutta e solo teologica: la dottrina di San Paolo sull'*exousia* non viene in collisione, come si potrebbe ritenere con la teologia della liberazione dell'uomo coartato nelle sue libertà elementari (sociali ed umane) dal potere egoista e corrotto del «Principe». Ciò perché, avverte ancora il teologo, il «sacramento del fratello» è l'identificazione personalizzata, simbolica, della *caritas*, per cui «ogni povero è icona di Cristo». Il simbolo svincola dalla pretesa politica e vincola le coscienze.

Ecco, allora, delinearci una differenza in grado del segno/simbolo sacramentale che, se per il canonista è prioritario ma strumentale ad una funzione, per il teologo è esponenziale e, in qualche modo, assoluto<sup>71</sup>.

---

<sup>66</sup> Osserva il Vitale, commentando il noto passo di Pietro Lombardo, *Liber sententiarum*, l. IV, dist. 24 in ML.192, c.904 («Si autem quaeratur quis sit quod hic vocatur ordo, sane dici potest signaculum esse, id est sacrum quoddam (...)») come «*signum*» fosse considerato in una valenza strumentale allo *status* dell'ordinato ed integrarne il rito sacramentale dell'ordinazione («*signaculum*»), in una apoteosi della potestà terrena della Chiesa. Cfr. ANTONIO VITALE, *Sacramenti e diritto* cit., p. 135.

<sup>67</sup> PEDRO LOMBARDÍA, *Lezioni di diritto canonico* cit., p. 107.

<sup>68</sup> LAMBERTO DE ECHEVERRÍA, *Teologia del diritto canonico* cit., p. 23.

<sup>69</sup> ANTONIO MIRALLES, «*Sacramentos*» in DGDC, VII, cit., p. 103.

<sup>70</sup> ELISEO RUFFINI, «*Sacramenti*», cit., p. 186.

<sup>71</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., pp. 43-44.

5. *Il metodo ermeneutico di Giuseppe Silvestre: la prospettiva fenomenico-antropologica sui sacramenti. Punti di contatto con il piano ontologico-sacramentale adottato dal canonista*

La prospettiva sacramentale da cui il teologo muove, s'è detto, è quella simbolica; in virtù di una logica funzionale eminentemente pratica, i sacramenti sono strumenti non esauribili in semplici «segni», ma mezzi ontologici di salvezza.

Una più completa rappresentazione di questo pensiero impone, tuttavia, alcuni ulteriori approfondimenti circa il metodo di indagine seguito: metodo che richiede una rigorosa armonizzazione interdisciplinare di accostamento a quella teologia sacramentaria e che assorbe ampiamente l'opzione antropologica abbracciata dal Concilio Vaticano II<sup>72</sup>.

Il paradigma ermeneutico qui descritto offre alcuni agganci per un dialogo tra il teologo ed il canonista<sup>73</sup>. Il Concilio Vaticano II ha spostato il baricentro delle sovrapposizioni tra le due prospettive ed ha indicato nel piano antropologico il fondamento sul cui impianto teologia e diritto necessariamente trovano punti di reciproco contatto. Le vicende della storia ecclesiastica ci confermano, del resto, periodiche ricongiunzioni tra le due sensibilità, mosse dal fine di conformarsi alla *mutatio societatis*.

Dato che questo scritto intende perlustrare il confronto tra le sensibilità teologica e giuridica, si accennerà solo di sfuggita al fatto che la «questione emeneutica» nasce già con una sua autonoma rilevanza nello specchio ecclesiale, allorquando i teologi del concilio e del post-concilio contestano alla teologia il difetto di una propria teoria ermeneutica<sup>74</sup>.

Il fatto è che l'*intellectus fidei*, come insostituibile parametro di lettura dei sacramenti per il teologo<sup>75</sup>, non ha diritto di cittadinanza per il giurista

---

<sup>72</sup> ROSINO GIBELLINI, *Il cammino della teologia*, in *Il rinnovamento della vita cattolica*, Vol. VI di *Storia del cristianesimo 1878 – 2005* (a cura di E. Guerriero), San Paolo, Milano, 2005, p. 232 e ss.

<sup>73</sup> Secondo TEODORO JIMÉNEZ URRESTI, *Diritto canonico e teologia: due scienze diverse*, in *Concilium*, 3 (1967), Queriniana, Brescia, pp. 30-31, occorre solo tener fermo il fatto che i dati teologici configurano la «struttura fondamentale» del diritto divino istituito da Cristo «in via generica» ed il canonista, consapevole che «il diritto canonico non esiste né può concepirsi senza un contenuto teologico» interviene solo in un secondo momento, assumendo i «dati teologici come postulati» e, così, operando solo strumentalmente, al fine unico e limitato di stabilire le regole formali di una prassi (le condizioni di pratico funzionamento) e le regole di validità (i precetti di vigenza e le modalità di applicazione); FELIX WILFRIED, *Teología y derecho canónico: un camino conjunto*, in *Concilium*, (ed. spagnola), 368 (2016), Editorial Verbo Divino, Madras, pp. 697-710.

<sup>74</sup> EDWARD SCHILLEBEECKX, *Dio, il futuro dell'uomo*, Paoline, Roma, 1970.

<sup>75</sup> GIANLUIGI PASQUALE, *La certezza che Dio si è legato a noi: una nuova ermeneutica della teologia sacramentale*, in GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 11.

dei codici civili; le cose non cambiano neppure per il canonista, nonostante il maggior grado di familiarità con una lettura metafisica del fatto confessionale e della sua fenomenologia, libero da fuorvianti prevenzioni.

Anche la dottrina più accorta, di cui l'idealismo storico di Emilio Betti rappresenta un ineguagliato vertice, pur individuando nell'*hermeneutica fidei* il parametro interpretativo più rispondente alle complesse esigenze di lettura del testo sacro, non coglie in profondità il sistema di valori che solo l'interpretazione sacramentale riesce ad illuminare e, successivamente, decifrare<sup>76</sup>. Il rischio dell'interpretazione giuridica è, infatti, l'incombente degradazione di quell'oggetto di indagine -testo scritto o strumento salvifico elevato a *signum* che sia- che, invece, necessita di chiarimenti pur nell'intatta preservazione del dogma della verità di fede<sup>77</sup>.

È tuttavia singolare osservare che, tanto per il giurista che per il teologo, lo strumentario scientifico d'ausilio per dissezionare l'oggetto della conoscenza sia assimilabile, potendo entrambe gli interpreti far ricorso ad un comune arsenale, filologico, storico, e soprattutto simbolico, che permette loro di rileggere la realtà criptata attraverso i segni convenzionali di un sapere specialistico eretto a sistema. Al dunque, gli elementi di incomunicabilità e di distinzione tra il teologo ed il canonista si distendono tutti sul piano dell'orizzonte giuridico, laddove lo stato di sudditanza e di derivazione del secondo dal primo si connota nei fattori di strumentalità della scienza canonica e di esclusiva funzione (immanente) di positivizzazione del dato rivelato (trascendente). Anzi, è il fine trascendente, di cui il canonista si occupa ed al quale si ispira traendone tutte le personali certezze -e che trasforma la scienza tecnica di sua competenza, elevandola a quella scienza metagiuridica- che gli impone, nel contempo, l'assoluta fedeltà, alla verità teologica nell'atto di positivizzazione delle norme sui sacramenti<sup>78</sup>.

Fattori epistemologici, da un lato, e teologici, dall'altro, sembrano porre le due scienze ermeneutiche in recinti separati, con compiti conoscitivi ed organizzativi separati.

Anche la prospettiva antropologica disegnata dai Padri conciliari come parametro di conoscenza ermeneutica dell'uomo e dei mezzi di salvezza ha dato luogo a discussioni sia tra giuristi laici e canonisti, sia tra scienza giuridica e teologia. La Lettera Apostolica *Rosarium Virginis Mariae* (2002) che esprime intensamente il tomismo di papa Wojtyła, afferma l'incondizio-

---

<sup>76</sup> EMILIO BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, Voll. I-II, Giuffrè, Milano, 1955.

<sup>77</sup> MARIO TEDESCHI, *L'hermeneutica fidei*, in *Sulla scienza del diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 131 e 136.

<sup>78</sup> TEODORO JIMÉNEZ URRESTI, *Diritto canonico* cit., pp. 32-33.

nata centralità antropologica dei sacramenti: «Nella costituzione simbolica dell'uomo si trova una radice comune di tutti i sacramenti» i quali sono in grado di realizzare nell'uomo una triplice apertura: teologica, sociale e cosmica<sup>79</sup>.

La prospettiva interdisciplinare, qui seguita, ha dalla sua il fascino della tecnica di comparazione dei dati sensibili e dei concetti, ma tende ad incagliarsi nel confronto, prima ancora che nella composizione, tra metodologie.

Si tratta di inconvenienti che attengono alla natura dei sistemi di pensiero e che sono comprensibili entro un quadro ricognitivo che diversifica per criterio ordinante le scienze secondo logiche dogmatiche tra loro tendenzialmente autonome ed impermeabili. E, tuttavia, si può ritenere che proprio l'oggetto del dissidio -il piano antropologico riletto attraverso la luce della fede- sia anche quello dell'armistizio e del possibile compromesso dialettico. Il diritto della Chiesa, nello specifico, si conferma scienza composita in cui per necessità epistemologica l'analisi del dato ontologico e fenomenologico (che pure appartengono a differenti livelli di apprendimento della realtà) non solo si toccano, ma divengono complementari se finalizzati ad una comune «conoscenza integrale della realtà canonica»<sup>80</sup>.

Il recupero, avviato nel Concilio Vaticano II, della teologia dei sacramenti in una visuale organica di cui si era persa l'unità per eccessi apologetici di stampo tridentino, si compie nel quadro di una nuova economia di salvezza. Non solo: questa riscoperta si inserisce in una *restituito in integrum* delle indicazioni dell'Antico Testamento e del Vangelo, secondo la letteratura patristica, per cui «i sacramenti sono un prolungamento nel tempo dei *mirabilia Dei*»<sup>81</sup>. Insomma, analogamente a quanto propone il teologo, i sacramenti sono i fattori-motori della storia della Salvezza e vanno rilette attraverso una prospettiva simbolica in cui i binomi Parola-sacramento e fede-sacramento si equivalgono. *Intellectus fidei* e *intellectus amoris* trovano nel teologo una più compiuta armonia<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 133.

<sup>80</sup> PEDRO-JUAN VILADRICH, *Hacia una teoría fundamental del derecho canónico*, in *Atti del Congresso Internazionale di diritto canonico, La Chiesa dopo il Concilio*, II<sup>a</sup>, cit., pp. 1330 ss.

<sup>81</sup> ELISEO RUFFINI, «Sacramenti», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Vol. III, Marietti, Casale Monferrato, 1977, pp. 191-192. Vedi anche GIUSEPPE SILVESTRE, *Nodi teologici di teologia sacramentale* cit., pp. 145-163.

<sup>82</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Credere, sperare, amare* cit., p. 7. Per riflessioni critiche sulla «logica della fede» quale cardinale metodo giuridico della disciplina teologico-canonistica, nel contesto della dialettica emersa tra Klaus Mörnsdorf e Julius Kraft (*Die Unmöglichkeit der Geisteswissenschaft*, II, Öffentliches Leben, Francoforte, 1957) si veda GAETANO LO CASTRO, *Scienza giuridica e diritto canonico, in Il mistero del diritto*, I, *Del diritto e della sua conoscenza*, Giappichelli, Torino, 1997, pp. 214 ss.

In questo quadro, l'apporto filosofico tomista non è secondario; la rivalutazione del sacramento come segno-simbolo in chiave storica pone al centro della riscoperta il primo protagonista della storia medesima: l'uomo nella sua spiritualità e nel suo primato di coscienza<sup>83</sup>.

Ma, come osservato, se l'accordo tra filosofia e teologia oppone minori ostacoli attuativi alla reciproca comprensione, il piano ricostruttivo si fa assai più inclinato quando si intenda adeguare il profilo antropologico *tout-court* alla dimensione giuridica, laddove il concetto di soggetto-uomo subisce l'intrusione di molteplici *fictiones iuris* di carattere pratico, prima tra tutte, quella della «*persona repraesentata*», che tendono fatalmente a distorcere la natura di creatura spirituale «*ad imago Dei*».

La messa in guardia su disinvolute equivalenze per analogie omologative tra prospettiva teologica ed antropologica è sottolineata dal Betti che, con la lente del giurista, coglie l'impraticabilità di un dialogo fecondo tra scienza e fede, nel piano delle reciproche ed incomunicabili «sfere di competenza»<sup>84</sup>.

Ma il giurista tende, con opzioni anche più rigoriste, a relativizzare il profilo antropologico spirituale nel diritto, paventando insidiose contaminazioni soggettive originate da una volontà umana creativa e non soggetta, ordinante e non ordinata, in grado di destabilizzare la monolitica armonia dell'ordine giuridico<sup>85</sup>. All'uomo sacramentale è interdetta, insomma, ogni autonoma iniziativa che riverberi effetti nel diritto positivo civile, salva l'ipotesi di circoscriverne l'ingresso con condizioni di diritto positivo e processuale, come nel caso dei filtri negoziali talvolta apposti dagli ordinamenti secolari a proposito del matrimonio-sacramento.

Da questi spunti riemergono nitide le differenze di fondo che colgono, nella legge canonica, un «diritto teologico» e, nei diritti statuali, l'immanenza degli ordinamenti retti dall'autorità potestativa e dalla coercizione *ex lege*. L'individualità, lo storicismo, la priorità del dato simbolico ed il primato della coscienza appartengono, dunque, all'interprete del diritto sacro che fonda la sua indagine sull'*intellectus fidei*. Né minori appaiono le distanze nel processo astrattivo tra ermeneutica teologica e giuridica, perché il meraviglioso ed «incessante processo di divaricazione dell'immagine nel concetto» e viceversa, che Carnelutti descrive nell'atto di formazione e di integrazione dei

<sup>83</sup> JACQUES MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Studium, Roma, 1946; Id., *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano, 1977, pp. 3 ss.; LUIGI BOGLIOLO, *De Homine*, PUL, Roma, 1968; Id., *Antropologia filosofica*, Vol. IV, *L'uomo nel suo agire*, PUL Roma, 1972.

<sup>84</sup> EMILIO BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione* cit., p. 885. Maggiori approfondimenti sono svolti da MARIO TEDESCHI, *L'ermeneutica fidei* cit., pp. 136 ss.

<sup>85</sup> ANTONIO VITALE, *Sacramenti e diritto* cit., pp. 41-42. L'A. espone una tesi rigorosa, salvo poi ammettere che «la concezione antropologica sta alla base dell'idea della Chiesa come popolo di Dio».

concetti giuridici da parte dell'ermeneuta, non vale per il teologo<sup>86</sup>. Questi fa dell'esegesi una funzione di raccordo con la rivelazione, in una sorta di esposizione costruttiva della fede<sup>87</sup>.

Per i sacramenti, ai quali non si può attribuire astrattezza concettuale che non sia il *flatus spiritualis*, non è pensabile alcuna palindrome trasformativa, essendo semmai questi stessi mezzi di comunione ad operare sull'uomo una trasformazione salvifica che non si attende un mutuo scambievole *do ut des*. Per questo, al canonista è permesso di affermare che il diritto di cui si occupa, in virtù della sua natura metagiuridica e per il suo essere «tramite della Parola», ha precise basi antropologiche<sup>88</sup>.

L'antropologia salvifica dei sacramenti illustrata dal teologo ha, così, un chiaro riferimento nella dimensione giuridica, in particolar modo, nella dimensione storica dell'uomo che ricapitola il suo personale perenne riscatto catartico dal dramma del peccato alla redenzione. Sul piano delle leggi, quell'esperienza intima si fa pubblica e confronta il soggetto-uomo con le potestà (*munera*) che gli vengono riconosciute (o affidate) dal sistema giuridico della Chiesa istituzionale.

Non a caso il canonista, tra le formule concettuali correnti per illustrare una condizione generale stabile del *chirstifidelis*, ricorre all'espressione «piano ontologico-sacramentale», riferendosi allo *status* dell'ordinato *in sacris*<sup>89</sup>. Né un diverso valore concettuale va attribuito alla formula «condizione ontologico-sacramentale» del fedele, a ciò riferendosi estensivamente per assegnare una qualificazione fondamentale sia ai diritti che ai doveri del fedele (can.96 CIC), sia a quel complesso di «sfere di libertà» contemplate dal legislatore codiciale, a partire dall'azione di apostolato (cann.211 e 255 §1 CIC). Si tratta di situazioni in cui è evidente la non traducibilità della condizione del soggetto agente in titolare di posizioni di diritto-dovere «giuridicamente esigibili», se non nella prospettiva e nelle condizioni di agire proprie della sfera dei doveri morali ed in cui si sostanzia la stessa *condicio liberatatis*<sup>90</sup>.

L'ermeneutica del teologo, dunque, impone una riflessione assai seria che coinvolge anche l'azione critica del giurista: da un lato, si impone la

---

<sup>86</sup> FRANCESCO CARNELUTTI, *Metodologia del diritto*, Cedam Padova, 1990 (rist.), p. 85.

<sup>87</sup> KARL RAHNER – JOSEPH RATZINGER, *Revelation and Tradition*, Herder, Feriburg, 1966, pp. 46-47. «It is true that it is not interpretation in the sense of purely exegetical exposition, but in virtue of whole existence of the Church, its faith, life and worship».

<sup>88</sup> GAETANO LO CASTRO, *Del diritto e della sua conoscenza*, in *Il mistero del diritto*, I, cit., pp. 5 ss.; ID., *Basi antropologiche del diritto canonico*, in *Il mistero del diritto*, II, *La persona e il diritto nella Chiesa*, Giappichelli, Torino, 2011, pp. 3. ss spec. pp. 13-14.

<sup>89</sup> JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale canonico* cit., p. 145.

<sup>90</sup> JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale canonico* cit., pp. 94, 106 e 118.



consapevolezza della natura *sui generis*, quanto a contenuto ed essenza del diritto della Chiesa, il quale «si svolge nell'orizzonte gnoseologico e nello spazio dell'universo della fede» (con ciò, dissipando una volta per tutte ogni equivoco sul rapporto tra fede e ragione e, *mutatis mutandis*, tra *ordinatio fidei* e *ordinatio rationis* giuridica)<sup>91</sup>; dall'altro, l'effettiva concretezza dell'atto interpretativo, non solo circa gli strumenti d'analisi (l'individualità, la soggettività, lo storicismo) ma anche, in prospettiva, circa il complesso oggetto del suo conoscere: i sacramenti, non più i testi legali che salvano in terra per stretta via di ragione, ma quali strumenti misterici sradicati da ogni fantasioso mito poetico<sup>92</sup> e piantati razionalmente nella storia concretamente vissuta, per essere indirizzati al fine ultimo della *salus animarum*<sup>93</sup>.

6. *Il lento tramonto della teoria personalista di Klaus Mörsdorf nelle dottrine canonistiche post-conciliari. Il tema teologico del personalismo tra Odo Casel e Edward Schillebeeckx*

È forse azzardato pronosticare i segnali di un progressivo isolamento del pensiero giuridico di Klaus Mörsdorf dall'orizzonte sacramentale. Il postulato della scienza giuridica canonica in quanto «(cono)scenza teologica che adotta il metodo giuridico», non ha ancora trovato contraddittori provvisti di convincenti argomentazioni *a contrario*<sup>94</sup>. L'attrazione esercitata da quell'insegnamento sui canonisti del post-concilio è tutt'oggi viva anche se i successivi orientamenti incidenti sullo statuto ontologico ed epistemologico

<sup>91</sup> Sul punto, le belle pagine di GAETANO LO CASTRO, *Scienza giuridica e diritto canonico*, in *Il mistero del diritto*, I, cit., p. 202.

<sup>92</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Il significato del banchetto nell'etnologia religiosa come prefigurazione sacramentale*, in *Vivarium*, 13/2 (2005), V. Ursini ed., Catanzaro, pp. 193-206.

<sup>93</sup> NATALINO IRTI, *La metodologia del diritto in Francesco Carnelutti*, in FRANCESCO CARNELUTTI, *Metodologia del diritto* cit., p. XVI.

<sup>94</sup> Si tratta di «*eine theologische Disziplin mit iuristischer Methoden*». KLAUS MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrecht*, München-Paderborn-Wien, 1964, p. 36; EUGENIO CORECCO, «*Teologia del diritto canonico*», in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, Roma, 1977, p. 1746; ARTURO CATTANEO, *La complementarità di ordine e giurisdizione nella dottrina di Klaus Mörsdorf*, in *Facultas Iuris Canonici. Universitas Studiorum Navarrensis. Excerpta I* (1983), pp. 383 ss. Osserva Rouco Varela come il decisivo apporto di Mörsdorf alla concezione teologica del diritto canonico risieda nell'intuizione di aver concepito la Chiesa come «comunità di Parola e di Sacramento» insomma, nell'aver appurato - in contrapposizione con le tesi incarnazioniste della Scuola di Tubinga (ed espresse da Salaverri, Stickler e Heimerl) - che «la Chiesa non si "incarna" (né può) incarnarsi in modo umano, ma come comunità di Parola e di Sacramento. Parola che non è parola nudamente umana (ma *Kerygma*); Sacramento che non è puro simbolo religioso o pura realtà antropologica, (ma Sacramento di Cristo)». Così, ANTONIO ROUCO VARELA – EUGENIO CORECCO, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Jaca Book, Milano, 1971, p. 45.

del diritto ecclesiale ne hanno opacizzato l'originaria brillantezza<sup>95</sup>. Occorre infatti rammentare che, proprio riguardo al sacramento dell'ordine, la teoria personalista avanzata dall'insigne canonista tedesco, intimamente convinto dell'unità dogmatica della potestà sacra e che tanto credito riscosse nella sede dei lavori conciliari, è di lì a poco incorsa nelle riserve critiche opposte da altrettanto illustri colleghi che, attraverso l'impostazione della Chiesa-istituzione, hanno preordinato il sentiero dogmatico del superamento di quelle tesi<sup>96</sup>.

Hervada ha effettivamente incanalato, com'è noto, i due cardini istituzionali della Chiesa (la riunione dei fedeli riuniti nella *communio Ecclesiae* e i mezzi di salvezza, ossia Parola e sacramenti) nell'alveo di una complessa rete di vincoli di relazione tra fedeli, in una nuova «realtà organica, che richiede forma giuridica» (ex L.G., n.2)<sup>97</sup>.

Né le divergenze dottrinali incorse tra i due canonisti esauriscono l'orizzonte della discussione ormai aperta in dottrina<sup>98</sup>. Ci basti, tuttavia che, se nel post-concilio le tesi escludiviste del Mörsdorf sulla potestà ristretta ai soli ministri sacri che avessero ricevuto il sacramento dell'ordine avevano conseguito il primato sull'ampliata ed alternativa nozione di clero teorizzata da Karl Rahner, le incertezze della stesura del can.129 CIC 1983 hanno intorbidito le acque del diritto. Il legislatore canonico ha infatti lasciato in ogni caso trapelare l'ipotesi di una pur possibile partecipazione elastica tra «ministri sacri e laici nell'esercizio delle facoltà connesse con le pratiche della potestà di governo»<sup>99</sup>.

La diatriba dogmatica, ben nota, che oppose Mörsdorf al teologo Rahner

---

<sup>95</sup> Secondo Mörsdorf Parola e sacramento vanno ascritti a principi di base del diritto canonico. Cfr. KLAUS MÖRSDORF, *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, in *Arch. Cath. Kr.*, 134 (1965), pp. 72 ss.

<sup>96</sup> JAVIER HERVADA, *Las raices sacramentales del Derecho Canónico* cit., pp. 245 ss.

<sup>97</sup> PEDRO LOMBARDÍA, *Lezioni di diritto canonico* cit., pp. 122 -123.

<sup>98</sup> Diametralmente opposte sono anche le posizioni tra Mörsdorf e Vincenzo Del Giudice, il quale si concentra più volentieri sull'efficacia delle norme canoniche e trascura la «fenomenologia» dei sacramenti che riguarda sotto l'aspetto dell'amministrazione e profilando un «diritto liturgico» dei sacramenti. Cfr. PEDRO LOMBARDÍA, *Lezioni di diritto canonico* cit., pp. 115-116; VINCENZO DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico* cit., p. 283. Vedi anche, per rilievi più recenti, TOMÁS RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia y los sacramentos en el Derecho de la Iglesia*, EUNSA, Pamplona, 1998.

<sup>99</sup> PEDRO LOMBARDÍA, *Lezioni di diritto canonico* cit., p.129. Si tratta di principi che «implicano l'armonica interrelazione della via ontologico-sacramentale con quella della "canonica o giuridica determinazione da parte dell'autorità gerarchica" (nota esplicativa praevia Cost. L.G., n. 2)». Occorre tuttavia avvertire che il legislatore del *Codex* ha risentito a lungo del fascino esercitato dalle teorie del Mörsdorf, dato che la dottrina personalista è presente nella logica fondamentale della disciplina sul battesimo, con buona pace dello *status* del non battezzato. Cfr. GAETANO LO CASTRO, *La persona nella Chiesa*, in *Il mistero del diritto*, II, cit., p. 101.

affiancato da Congar, ricapitola due modi di intendere la potestà nella Chiesa: in senso verticistico tradizionale e radicalmente unitario, da un lato; in senso democratico-comunitario, ossia comunionale, dall'altro. È cosa nota. Altrettanto noto è che la questione si riconduceva all'inestricato *rebus* del rapporto di armonizzazione tra potestà d'ordine e di giurisdizione<sup>100</sup>.

Il confronto tra canonisti registra il più profondo sommovimento in atto nella teologia postconciliare. L'epicentro è risalente nel tempo e trova in Odo Casel il principale riferimento dell'odierna teologia di innovazione. La teoria della «ri-presentazione dei misteri» (*Mysteriengegenwart*) è così apparso il più convincente tentativo dogmatico volto alla rielaborazione in chiave post-tridentina del dogma dell'efficacia oggettiva dei sacramenti<sup>101</sup>.

Si può affermare che le teorie giuridiche di Hervada e Lombardía volte al superamento della visione potestativa sacramentale tradizionalista, che Mörsdorf rielabora in chiave personalista, si prestano ad una comparazione per molti versi sovrapponibile, quanto agli effetti innovativi e all'importanza critica, con le dottrine caseliane.

La riforma del monaco benedettino diretta ad elaborare una teologia misterica serbava in sé, tuttavia, un singolare aspetto: essa censurava le iperboli intellettualistiche del tradizionale modello cd. ileomorfo del «segno efficace», ma faceva anche emergere un'impostazione sbilanciata in chiave personalista a fondamento del suo impianto dottrinale<sup>102</sup>.

Il fatto è che l'approccio personalistico, lo si anticipava, ha descritto traiettorie autonome e soluzioni diversificate nel confronto tra dogmatica giuridica e teologia: il giurista ha elaborato modelli tesi a circoscriverlo, mentre il teologo ne ha scoperto e approfondito i contenuti.

I punti di contatto tra prospettiva teologica e canonica, apparentemente confusi dalle contaminazioni sulla potestà di governo, sono comunque stati illuminati dai bagliori dell'antropologia conciliare: i sacramenti, nel contempo simboli e misteri, irrompono nella storia dell'umanità e «fanno esplodere il circolo del destino in un punto kairologico o propizio e valorizzano la persona che li riceve: vi è un progredire verso l'*eschaton* perché il *kairòs* entra

---

<sup>100</sup> PEDRO LOMBARDÍA, *Lezioni di diritto canonico* cit., p. 118.

<sup>101</sup> ELISEO RUFFINI, «*Sacramenti*», cit., p. 184.

<sup>102</sup> Casel si concentrava sulla forma pratica dell'atto rituale: egli intendeva concedere spazio all'esperienza liturgica del sacramento per superare la frattura tra dimensione mistica e culto rituale. Il rito, anzi, viene inteso come forma pubblica ed oggettiva della religione, mentre il sacramento si trasforma da pura azione devozionale ed atto morale, a concreto luogo di incontro personale con Cristo. Il sacramento diviene lo strumento che attua la fede e, come «segno», esprime l'evidenza simbolica della presenza di Cristo. Cfr. ANDREA BOZZOLO, «*Teologia sacramentaria*» cit., pp. 1684-1685.

nel *crónos*»<sup>103</sup>.

Mörsdorf affonda letteralmente l'essenza teologica del diritto canonico negli elementi costitutivi della Chiesa (Parola e sacramenti), così sbaragliando d'un colpo le concorrenti soluzioni volontariste e giusnaturaliste. Intravede in essi un potente afflato giuridico, rafforzato dall'indole simbolica, per la loro natura di mezzi di comunicazione e, quindi, di «strumenti atti ad esprimere un'intimazione giuridica»<sup>104</sup>.

In tal senso, credo sia possibile segnalare un punto di contatto tra la base della «*locutio Dei attestans*» descritta da Mörsdorf e l'universalizzazione dell'atto rituale nella sua forma pratica e concreta (*anamnesis*), che tocca tutti i fedeli, senza nessuno escludere, intuiva da Casel<sup>105</sup>. È interessante osservare che la prospettiva personalistica abbracciata dal teologo per comprendere sotto nuove forme l'attualizzazione dei sacramenti divenga, in seguito, la base delle successive ricerche dottrinali teologiche. Se ne ha chiara prova in Edward Schillebeeckx, teologo caro a Silvestre, che accoglie, pur provenendo da un formazione tomista, quelle dottrine innovative<sup>106</sup>.

Il domenicano olandese coniuga la prospettiva personalistica sacramentale con un recupero dei temi antropologici<sup>107</sup> di radice tomista: «Il sacramento si dice tale se è ordinato alla santificazione dell'anima»<sup>108</sup>. Attraverso questa impostazione l'uomo è protagonista della sua storia di salvezza, perché appare in grado di agire attraverso la tensione personale, per aprirsi alla grazia (*homo faciente quod est in se*)<sup>109</sup>.

---

<sup>103</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 72.

<sup>104</sup> EUGENIO CORECCO, «*Teologia del diritto canonico*», cit., p. 1745.

<sup>105</sup> «Il mistero è una commemorazione rituale, *anamnesis* (...) Un fatto salvifico compiuto da Dio sotto forma di rito che diventa attualità». Questa attualità è perfetta nell'Eucaristia che è «lo stesso e identico atto di Cristo sul Calvario, ripresentato anche nella sua attualità temporale e spaziale». GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 71.

<sup>106</sup> Silvestre, nel commentare il Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 4 e n. 116 circa il principio del Cristo fontale e sacramento primordiale, ossia come di Cristo come termine di riferimento di tutti i sacramenti, afferma stentoreamente che «*de facto*, il CCC «canonizza» Schillebeeckx». Sui sacramenti, in quanto «incontro personale con Cristo risorto», Cfr. GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., pp. 114 e 204.

<sup>107</sup> legga il numero monografico dedicato alla «*Sacramentalización de la historia humana. En honor de Edward Schillebeeckx (1914-2009)*» in *Concilium* (ed. spagnola), 48 (2012), Verbo Divino ed., Madras, pp. 5-150 ss.

<sup>108</sup> «Il sacramento è interiore alla logica della grazia e alla struttura antropologica della libertà». Cfr. ANDREA BOZZOLO, «*Teologia sacramentaria*» cit., p. 1685. Vedi anche ANTONIO VITALE, *Sacramenti e diritto* cit., p. 49, n. 120.

<sup>109</sup> EDWARD SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Roma, 1968, pp. 97 ss.. Vedi GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 149.

<sup>109</sup> Cfr. GIUSEPPE SILVESTRE, *Quale salvezza fuori della Chiesa? Il Cristianesimo anonimo nella teoria*

C'è in questa ricostruzione, tuttavia, un simulacro giuridico non trascurabile: nel momento stesso in cui il sacramento è inteso come un dono di salvezza in forma storica visibile, la relazione che si impianta tra Dio e l'uomo chiama in causa la legge. Il rinvio alla dimensione normativa non è estrinseco, ma strutturale e coinvolge l'esperienza religiosa nella sua interezza, sia nella prospettiva trascendente della grazia come dono, che in quella immanente della celebrazione rituale<sup>110</sup>.

Per altro verso, una frattura tra il *ius cogens* del canonista e le categorie ontologiche del teologo, si coglie chiara nella formulazione della teoria dei «sacramenti anonimi», sui quali Schillebeeckx impianta, e legittima, una grazia extra-sacramentale «posseduta già in modo primordiale»<sup>111</sup>: l'idea di un sacramento «implicito», preventivo alla prassi legale della sua amministrazione risponde certamente alla primaria ed incondizionata esigenza (teologica) di salvezza, ma non trova rispondenza nel rigore logico immanente del canonista che reclama condizioni sempre disciplinate a garanzia di certezza di tutte le costruzioni teoriche<sup>112</sup>.

Gli orientamenti di Casel e Schillebeeckx, così presenti nell'età del Concilio e degli anni subito posteriori, hanno in comune, nel quadro di una revisione radicale del *locus theologicus* sacramentale, il recupero di una prospettiva personalista dell'azione legata al sacramento e del suo stesso significato di incontro, di relazione uomo-Dio, in ultimo, di una rielaborazione della fede in esperienza personale<sup>113</sup>. Questa prospettiva segna tuttavia un punto di smarcamento tra il teologo ed il canonista, il quale ha preferito battere la via della Chiesa-istituzione e subordinare i tratti personalistici al primato della visione comunionale dei sacramenti.

---

di Edward Schillebeeckx, PUL, Roma, 1995, p. 12.

<sup>110</sup> ANDREA BOZZOLO, «Teologia sacramentaria» cit., p. 1685. La necessità di isolare l'aspetto istituzionale della Chiesa distinguendolo dalla dimensione sacramentale comporta che la concezione antropologica di Schillebeeckx debba fare i conti con le tipiche esigenze di prevedibilità dei sistemi giuridici: «la previsione del comportamento tipico (...) diviene un'esigenza che si identifica con una volontà regolatrice». Così, ANTONIO VITALE, *Sacramenti e diritto* cit., p. 49, n. 120.

<sup>111</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., pp. 188-189.

<sup>112</sup> Sulla possibile grazia «extra-sacramentale», cfr. GIUSEPPE SILVESTRE, *Quale salvezza fuori dalla Chiesa?* cit., pp. 31-32, n. 11. Silvestre avanza alcuni rilievi critici a Schillebeeckx, osservando che «forse la teoria dei cristiani anonimi (...) sottovaluta la portata dei sacramenti», pp. 86. Anche il nesso di intima connessione tra popolo di Dio e sacramento sembrerebbe messo in ombra ed essere «negato» da Schillebeeckx, pp. 90-91. Infine, l'idea di uomo, secondo Silvestre, «è il punto che desta maggiori perplessità», contestando a Schillebeeckx la non necessità di porre Dio all'interno della definizione di uomo, p. 95.

<sup>113</sup> ELISEO RUFFINI, «Sacramenti», cit., p. 195; GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 53.

L'ulteriore momento di svolta, in prospettiva antropologica, ha registrato la più compiuta espressione nella teologia di Karl Rahner<sup>114</sup>. Dal suo pensiero si possono trarre utili spunti interdisciplinari, atti a tracciare una possibile dottrina unitaria sui sacramenti.

Si può qui anticipare che dalla teologia rahneriana è dato ricavare profili teologici legati alla cd. «struttura simbolica dell'uomo» e all'analisi della Parola-sacramento. Profili giuridici sono sottesi all'idea della libertà umana, quale condizione imprescindibile per ricevere i sacramenti, ma anche, come coglie Silvestre, quale necessaria attuazione della dignità dell'uomo in senso lato<sup>115</sup>. E qui, il punto di domanda del teologo al canonista si fa cruciale: quale diritto umano può tradurre in norma il progetto salvifico di Dio? e, prima ancora, quanto e in che misura l'uomo può anticipare *in Mundo*, attraverso lo strumento della legge giusta, fedele proiezione del *ius divinum naturale et positivum*, questo progetto salvifico?

#### 7. *Una dottrina unitaria sui sacramenti? Profili simbolici e giuridici nella teologia liberatorio-sacramentale di Karl Rahner*

Le prospettive dell'attuale teologia sacramentaria sono chiaramente dirette al recupero di una unitarietà dogmatica.

La dottrina rahneriana riduce l'aspetto autoritativo del sacramento, per restituirgli una dimensione di libertà di origine agostiniana<sup>116</sup> (per cui «l'unica storia voluta da Dio, attuazione della Grazia e compimento della libertà, di fatto, coincidono») si traduce anche in una nuova prospettiva che include le relazioni potestativo-gerarchiche per il canonista<sup>117</sup>. La centralità della dimensione antropologica attraverso la scoperta della dignità statutaria del fedele si accompagna alla centralità del profilo simbolico-rituale del segno sacramentale (comunicazione della Parola e del sacramento) legato strettamente alla funzione allargata alla missione di un apostolato per tutti (*munus sanctificandi*).

---

<sup>114</sup> KARL RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma, 1966; ROSINO GIBELLINI, *Il cammino della teologia* cit., pp. 233 e 237 ss.

<sup>115</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 53

<sup>116</sup> S. Agostino non solo affermava l'esiguità del numero dei sacramenti (battesimo ed eucarestia) e l'efficacia degli stessi, ma ne sottolinea la natura di prova della libertà cristiana (a fronte della farraginoso liturgia dell'Antico Testamento). S. AGOSTINO, *Contra Faustum* 19, 13; PL 42, 355. Per ulteriori approfondimenti, cfr. DOMENICO SARTORE, «Segno-simbolo» cit., p. 236.

<sup>117</sup> KARL RAHNER, *Chiesa e sacramenti. Quaestiones disputatae*, Paoline, Roma, 1966; ID., *Saggi sui sacramenti e l'escatologia*, Paoline, Roma, 1965; ID., «Sacramenti (teologia dei)» in *Sacramentum mundi*, VII, Queriniana, Brescia, 1974.

Rahner ridisegna il gesto liturgico-sacramentale avvertendo che il dono della grazia, per la sua natura fondante e per essere il frutto di una libera decisione di Dio, non implica l'obbligatorietà del *locus theologicus* del sacramento, perché l'evento della grazia si inquadra in un'unica esperienza religiosa. Qui il rapporto uomo-Dio è sempre possibile, ogni qualvolta il credente manifesti la sua disponibilità interiore (*intentio*) alla comunicazione spirituale: la salvezza, insomma, è un evento che può attualizzarsi sempre ed ovunque. Ciò non riduce affatto il valore del gesto liturgico-sacramentale, perché il dono della grazia «affonda le sue radici nella struttura ontologica del reale» ed il simbolo ne svolge un efficace ruolo di rappresentazione linguistica. Il simbolo si configura, dunque, come «legge strutturale dell'ontologia»<sup>118</sup>.

Il teologo richiama la capacità del simbolo, in quanto «*signum*» sacramentale, di evocare un rapporto di relazione. Non solo il «segno» è il fondamento della sacramentalità, ma è un punto di intersezione di valori di cui il principale è la capacità di riassumere e rappresentare l'uomo nella sua essenza<sup>119</sup>. Si coglie così una profonda affinità tra forme e contenuti nella prospettiva del teologo e del canonista: gli atti liturgici sono chiare azioni e processi simbolici. L'attitudine del *signum* sacramentale a significare una realtà spirituale di riferimento è accettata dal giurista così come il simbolo religioso può significare anche una realtà materiale (giuridica)<sup>120</sup>.

La prospettiva simbolico-ontologica del sacramento accolta dalla recente teologia assimila dunque la lettura antropologica, funzionale e simbolica in una innovativa chiave di libertà che rimette in discussione importanti temi giuridici afferenti le modalità pratiche di partecipazione del fedele al sacramento, in quanto simbolo reale (rappresentazione del dono divino) e mezzo di salvezza.

Oltre ai profili simbolici, sono degni di attenzione anche i temi giuridici riconducibili al disegno dogmatico di Rahner sui sacramenti.

Per il canonista il riferimento corre attraverso due precisi parametri, suggeriti dal teologo: per un verso, lo smantellamento dell'impostazione autoritativa del diritto divino, che lascia ampi spazi alla libera determinazione della volontà del credente, in quanto apporto di collaborazione alla costruzione

---

<sup>118</sup> ANDREA BOZZOLO, «*Teologia sacramentaria*» cit., p. 1686.

<sup>119</sup> Silvestre attribuisce al sacramento una valenza ontologica, antropologica, psicologica, sociale e spirituale. GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., pp. 95 ss. con rinvio a KARL RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1965, pp. 51-107.

<sup>120</sup> ANTONIO VITALE, *Sacramenti e diritto* cit., p.58. Più in generale, TOMÁS RINCÓN-PÉREZ, *Disciplina canonica del culto divino*, EUNSA, Pamplona, 1991, pp. 459 ss.

del disegno di Dio<sup>121</sup>; la constatazione, per altro verso, che l'intermediazione volitiva dell'uomo all'attualizzazione del progetto divino, seppur difettiva ed incompleta, è comunque necessaria. Ne segue che l'intervento correttivo della legge, nell'agire libero del fedele, diviene un fatto insopprimibile e essenziale<sup>122</sup>.

Altrettanto insostenibile, ritenere che nella Chiesa e nel suo diritto la dimensione visibile ed invisibile, giuridica e teologica, naturale e soprannaturale, siano dissociate. Attraverso l'ontologia del simbolo il teologo Rahner ingaggia un confronto diretto con le sovrastrutture formali che, a suo dire, ingabbiano i sacramenti e soffocano la struttura trascendentale della libertà<sup>123</sup>.

Questa critica teologica alla rigidità del sistema serba indubbiamente utili sollecitazioni per il giurista. Basti riflettere sul fatto dell'attitudine del diritto ecclesiale di poter essere misurato sia nella forma che nei contenuti, in ragione della presente commistione in esso della *lex aeterna*, la quale non può attuarsi se non attraverso la libertà umana (*lex humana*). È ciò che il canonista chiaramente illustra nella ricostruzione del diritto della Chiesa quale atto di libera volontà diretta alla *lex redemptionis*: la redenzione, come atto di volontà e di scelta risponde ai limiti e ai condizionamenti umani. Il diritto canonico non fa che registrare questo eventuale e mai scontato punto di contatto tra la proposta salvifica di Dio e la libertà di accettazione da parte dell'uomo, ossia ciò che è il problema essenziale del diritto<sup>124</sup>.

Il nesso dialettico libertà-potestà prende forma, in Rahner, nella proclamata primazia del «popolo di Dio», che è «segno della Salvezza», ma che è soggetto agli imperativi del diritto che ne regola l'azione sociale<sup>125</sup>. Pur non esenti da critiche, le tensioni del teologo espresse nel Concilio Vaticano II tracciano così una precisa delimitazione della funzione ecclesiale, nel quadro di una libertà ora tradotta come servizio del fedele nell'apostolato, rispondente alla «*vocatio christiana*» e radicata nel sacramento del battesimo<sup>126</sup>.

---

<sup>121</sup> KARL RAHNER, *Dignità e libertà dell'uomo*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1965.

<sup>122</sup> In argomento, le chiarissime pagine di GAETANO LO CASTRO, *Il problema costituzionale e l'idea del diritto* cit., pp. XLII-XLIV.

<sup>123</sup> ANDREA BOZZOLO, «*Teologia sacramentaria*» cit., p. 1687.

<sup>124</sup> GAETANO LO CASTRO, *Il diritto della Chiesa*, in *Il mistero del diritto* I, cit., p. 101.

<sup>125</sup> KARL RAHNER, *Die Disziplin des Kirche*, in *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, (a cura di Arnold Franz Xaver e Karl Rahner), Vol. I, Friburgo-Basilea-Vienna, 1964, pp. 333 ss.

<sup>126</sup> GUIDO SARACENI, «*Ius publicum ecclesiasticum externum*» e prospettive conciliari, in AA.VV., *La Chiesa dopo il Concilio*, I, cit., pp. 340-341.



La riduzione degli aspetti giuridico-istituzionali della Chiesa in favore di una Chiesa comunità di salvezza, si riflette così nella possibilità di concepire in modo nuovo, con una diversa flessibilità, il problema della collegialità episcopale<sup>127</sup>. Ma la reazione del canonista non si è fatta attendere.

#### 8. *Convergenze nei sacramenti tra il fine salvifico e la funzione giuridica*

Una possibile armonia tra dimensione teologica (fine salvifico) e giuridica (fattori e condizioni formali di validità dell'atto di amministrazione) dei sacramenti corre giocoforza attraverso una sicura collocazione dei due profili in una relazione di continuità che rilegga i *sacramenta-signa* come funzioni ecclesiali.

Di fronte a queste due polarità afferenti i sacramenti, spunti di riflessione sembrano scaturire dal nesso *lex orandi-lex credendi*. Il teologo richiama l'insegnamento di Prospero d'Aquitania per affermare che «la Chiesa di fatto è radicata nel suo credere (ma la misura di tale effettivo radicamento la si coglie attraverso) il modo in cui celebra»<sup>128</sup>.

Evidentemente l'aspetto celebrativo, la liturgia, esalta attraverso la visibilità dell'atto sacramentale, uno dei momenti centrali di espressione del diritto: la tendenza a costruire rapporti di relazione e compartecipazione. Ciò che il diritto esprime con le proprie forme visibili e con una prassi volta ad individuare condotte conformi a comporre i contrasti, a prescrivere procedure unitarie, a identificare, insomma, il punto di comunione tra prospettive distanti<sup>129</sup>.

Non si tratta di sole forme, né di ritualità soggette a regole procedurali indefettibili, al di fuori delle quali il *sacramentum-signum* potrebbe perdere il suo significato teologico. La natura dei sacramenti -che sono riti profondamente simbolici- è l'essere strumenti di raccordo, momenti di relazione soprannaturale, tra ciò che è visibile e ciò che non lo è, in un contesto che, in linea con il Concilio Vaticano II, resta misterico, avvolgendo di questo carattere il profilo sia teologico che giuridico della Chiesa: in tal senso è chiarissima la posizione di quanti, tra i canonisti, riconducono la concezione

---

<sup>127</sup> Un tema, quello del primato-episcopato, la cui radice misterica di carattere teologico è destinata a restare sospesa, in una «tensione dialettica radicalmente insolubile». Cfr. PASQUALE COLELLA, *Collegialità episcopale e ruolo dei vescovi*, in AA.Vv., *La Chiesa dopo il Concilio*, II, *Atti cit.*, p. 336; KARL RAHNER - JOSEPH RATZINGER, *Episcopato e primato*, Brescia, 1966.

<sup>128</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti cit.*, pp. 38-39, con richiamo a Prospero d'Aquitania «*Ab Ecclesia uniforme sacramenta celebrantur, ut legem credendi, lex statuat supplicandis*».

<sup>129</sup> GIUSEPPE DALLA TORRE, *La città sul monte*, AVE, Roma, 1996, p. 16.

del diritto ecclesiale *in nexu mysteriorum*<sup>130</sup>.

Il fatto è che negli stessi sacramenti è insita l'esigenza della visibilità per i fini di salvezza e che questa è già propria della dimensione teologica, senza che la luce del diritto eserciti, attraverso le sue formalità esteriori, un'azione corruttiva snaturante la realtà dello spirito. Occorre, dunque, temperare l'apparente rigore con cui Javier Hervada sancisce senza appello l'incomunicabilità tra diritto e teologia, sia sul piano della concettualizzazione<sup>131</sup>, sia sul piano dell'organizzazione sistematica metodologica di quel sapere<sup>132</sup>.

Questa dicotomia, in realtà, è una relazione aperta e flessibile: la contrapposizione tra fenomenologia e ontologia, attraverso i sacramenti e la fusione in essi di scopo salvifico e funzione giuridica dà luogo ad un nesso indissolubile: è l'unione, nella Chiesa tra visibile ed invisibile<sup>133</sup>.

Nessuno stupore, dunque, se il CIC 1983, come puntualizza l'attenta dottrina canonica, abbia ereditato dal Concilio Vaticano II una duplice natura, ovvero la consistenza di «due anime», la cui autonomia ha poi segnato il percorso di un dialogo permanente alla ricerca di un altrettanto «soddisfacente raccordo»<sup>134</sup>.

Il fatto poi che tale armonizzazione intendesse compiersi nell'edificazione dottrinale dello stato dei *christifideles*, rafforza le prime intuizioni. Anzi, l'esigenza di chiarezza sullo *status* giuridico comune dei fedeli suggerisce al

---

<sup>130</sup> REMIGIUSZ SOBANSKI, *La Chiesa e il suo diritto. Realtà teologica e giuridica del diritto ecclesiale*, Giappichelli, Torino, 1993, p. 12. Per una prospettiva misterica della realtà ecclesiale, dal punto di vista teologico, HENRI DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, il quale A., tuttavia, mette in ombra l'ecclesiologia conciliare del «popolo di Dio, in favore di una più tradizionalista concezione della Chiesa quale «Corpo mistico». Così, ROSINO GIBELLINI, *Il cammino della teologia*, in *Il rinnovamento della vita cattolica*, Vol. VI di *Storia del cristianesimo 1878 – 2005* (a cura di E. Guerriero), San Paolo, Milano, 2005, p. 230. Si veda anche ALOIS STENZEL – RAPHAEL SCHULTE, *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, Queriniana, Brescia, 1975.

<sup>131</sup> La maggiore dottrina canonica parla di infungibilità tra le concettualizzazioni, muovendo il diritto (scienza canonica) da un sapere fenomenologico di carattere strumentale e la teologia, al contrario, da un sapere ontologico di carattere essenziale. Oltre al caso della persona giuridica, in tal senso, si pone anche il concetto di organizzazione ecclesiastica gerarchica, laddove la prospettiva teologica apparirebbe non in grado di spiegare «in maniera giuridicamente soddisfacente la Chiesa come istituzione». JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale canonico* cit., pp. 53 e 201.

<sup>132</sup> Secondo Hervada, canonista e teologo, pur muovendo dagli stessi dati d'analisi, hanno una diversa prospettiva che comporta diversificati criteri sistematici, dovendo il canonista occuparsi del fenomeno organizzativo positivo, storicamente dato, per verificarne il buon funzionamento (vigenza) e l'eventuale correzione. Cfr. JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale* cit., p. 173.

<sup>133</sup> GIUSEPPE DALLA TORRE, *La città sul monte* cit., p. 18, che parla di una coesistente duplice natura, presente nella Chiesa che è, al tempo stesso, «sacramentale e giuridica», seguendo la Cost. apost. *Lumen Gentium*, n. 8 e il decr. *Optatam totius*, n. 16.

<sup>134</sup> GAETANO LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti* cit., p. 55.

legislatore canonico di attuare una teologia ascetica sul tema, da improntare sul precetto della vera «*aequalitas in Christo et in Ecclesia*»<sup>135</sup>.

L'insegnamento già precedentemente richiamato di Mörsdorf, che concepisce la scienza canonica solo in quanto costruita attorno ad un metodo giuridico, ma il cui contenuto sostanziale è teologico, ci avverte della presenza di una dicotomia funzionale, in cui la Parola di Dio e i sacramenti sono l'aspetto ontologico prefigurante una dimensione giuridica che non può essergli disgiunta ma che ruota attorno ad esso come un pianeta attorno alla sua stella<sup>136</sup>.

Appare così chiara anche la prospettiva con cui Hervada individua nella radice sacramentale della Chiesa il nocciolo, il «fondamento più saldo della giuridicità del diritto canonico»<sup>137</sup>.

Il pensiero del teologo coglie dunque una fondamentale articolazione interdisciplinare sui sacramenti, che nella dottrina canonica è punto fermo: la Chiesa si fa istituzione (giuridica), in quanto congregazione dei discepoli di Cristo (popolo di Dio unito mediante il battesimo). La comunione umana è formula giuridica di vincoli unitivi rinsaldati dal sacramento. Il legame unitivo tra le due dimensioni risiede nella trascendenza, tenuto conto che la Chiesa è, popolo di Dio «unito da vincoli ontologici di ordine soprannaturale (e) nella totalità del suo mistero» tendente all'alleanza, alla salvezza e alla santificazione<sup>138</sup>.

La fondazione di una società che si dà la costituzione di fini presuppone la nascita di rapporti e di vincoli di relazione: il vincolo soprannaturale-misterico trova, a sua volta, il suo referente positivo nell'intersoggettività.

Siffatta congruenza tra teologia e diritto, ossia tra sacramenti e legge, si fa più esplicita, dunque, quando la Chiesa assume i caratteri organizzativi di *societas*, ossia quando comprende fini sociali e, nel contempo, riconosce rilevanza ai rapporti intersoggettivi come «*propositio*», vale a dire come complementarità di conegni da attualizzare in una rete di complesse interrelazioni<sup>139</sup>. Lo specializzarsi dei conegni (la *missio*) moltiplica per necessità i momenti di intervento regolatore del diritto nella Chiesa.

Il teologo rilegge, in prospettiva sacramentaria, l'assunto tecnico-giuridico, affermando la funzione salvifica ed escatologica dei sacramenti<sup>140</sup>: media-

---

<sup>135</sup> GAETANO LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti* cit., p. 46.

<sup>136</sup> EUGENIO CORECCO, «*Teologia del diritto canonico*» cit., p. 1746.

<sup>137</sup> PEDRO LOMBARDÍA, *Lezioni di diritto canonico* cit., p. 18.

<sup>138</sup> JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale* cit., pp. 27-28.

<sup>139</sup> ALESSANDRO LEVI, *Teoria generale del diritto* cit., p. 39.

<sup>140</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 39: «i sacramenti sono momenti che storicizzano la salvezza e concretamente la speranza di liberazione (...)».

tori principali ed unici dell'azione della Chiesa-istituzione rivolta all'intera umanità, in senso universale<sup>141</sup>. Sotto tale profilo salvifico e di liberazione, è possibile assimilare i sacramenti e la loro amministrazione -così come la predicazione pubblica della parola di Dio e, più in generale, le attività di orientamento della coscienza dei fedeli da parte dell'organizzazione ecclesiastica - appartengono alla categoria dei «*negotia ecclesiastica*»<sup>142</sup>.

Ancor più esplicitamente Hervada chiarisce l'indole gerarchica delle funzioni ecclesiali nel momento stesso in cui queste, a fianco dei titolari e delle forme di attribuzione (i sacramenti), si costituzionalizzano, dando luogo ad un'unità organica che è, per l'appunto, l'organizzazione ecclesiastica<sup>143</sup>.

Il teologo allarga tale prospettiva affermando che la Chiesa «*signum levatum intra nationes*» si erge al di sopra delle ragioni temporali e degli interessi particolari, in un ecclesiocentrismo di salvezza che si perpetua attraverso la celebrazione dei sacramenti<sup>144</sup>.

La funzione salvifica impressa nei sacramenti, in qualche modo, introduce anche argomenti «giustificatori» nei confronti dell'antica e mai definitivamente sciolta questione dell'esercizio di poteri giurisdizionali della Chiesa-istituzione, secondo la *potestas ordinis*. I *tria munera* esercitati nel più alto grado del ministero, l'episcopale, riletti nella prospettiva ecclesiologica del Concilio Vaticano II come «servizio», imprimono alla staticità dello *status* episcopale una dinamica totalmente nuova ed il *munus* della dottrina classica medievale si trasforma in una funzione attiva<sup>145</sup>.

#### 9. *Il riferimento dogmatico: l'ecclesiologia antropologico-funzionale del Concilio Vaticano II come svolta e prosecuzione di un percorso*

Come già precedentemente messo in luce, l'ecclesiologia conciliare del Vaticano II ha espresso ma anche anticipato le sollecitazioni ideologiche

---

<sup>141</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 235, con richiamo all'Enciclica di Giovanni Paolo II, *Redemptionis missio* (7 dicembre 1990).

<sup>142</sup> PEDRO LOMBARDÍA, *Lezioni* cit., p. 65. Vedi anche ANTONIO VITALE, *Sacramenti e diritto* cit., pp. 62 ss.

<sup>143</sup> JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale* cit., pp. 186-187. In tal senso, egli opera un passo ulteriore -nel senso del riconoscimento della giuridicità dei sacramenti-, rispetto a quanto affermava Lombardía, secondo il quale «l'esercizio di un compito ecclesiastico implica l'armonica integrazione delle funzioni ricevute per via sacramentale e di quelle conferita per via giuridica». Cfr. PEDRO LOMBARDÍA, *Lezioni* cit., p. 126.

<sup>144</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 119.

<sup>145</sup> ANTONIO VITALE, *Sacramenti e diritto* cit., pp. 6 ss., 150 e 166-167.

della società civile di quegli anni. Il deciso superamento delle correnti individualiste-legaliste della teologia è stato uno degli effetti più immediati di tale reazione. Tale avvenimento avrebbe offerto un sostegno anche per una nuova sensibilità sul tema dei sacramenti, riletta ora come strumenti di servizio, ossia come cardini principali di una funzione ecclesiale da attuare nel quadro di una Chiesa istituzionale.

Il teologo coglie il segno storico, giunto all'epilogo della crisi dei sacramenti lungo il pontificato montiniano, sotto i fendenti dei «moderni umanesimi massificanti» e dell'incombente «primato della prassi». L'uomo «passivo» post-moderno si gratifica nel ruolo riduttivo di un testimone inerte di fronte agli avvenimenti che pure attraversano la sua condizione esistenziale: nella vicenda umana post-moderna «non c'è posto per i sacramenti che operano un rapporto di grazia»<sup>146</sup>. Per sostenere la riscoperta antropologica dei sacramenti, mezzi di salvezza che aprono al soprannaturale<sup>147</sup>, il teologo ripercorre il sentiero aperto da Karl Rahner sulla teologia esistenzialista ed insiste sulla necessità di un approccio realistico nell'analisi e della comprensione dei dati della Rivelazione<sup>148</sup>. Ad integrare eventuali vuoti di questa analisi concorrono le intuizioni di Edward Schillebeeckx, per ciò che attiene la misura della partecipazione attiva e volitiva dell'uomo alla storia della salvezza<sup>149</sup> e il potente richiamo antropologico che pervade di sé l'intera esperienza conciliare e si divarica sino agli anni del pontificato wojtyliano<sup>150</sup>. Il Concilio Vaticano II è il punto di riferimento e di svolta, di elaborazione correttiva e di ulteriore progressione.

In quella sede è ridiscussa nelle fondamenta la concezione personalista e si rileggono *status* e principi gerarchici della Chiesa istituzionale: la «teologia» di una Chiesa «per stati» palesa la propria insufficienza a spiegare in modo corretto il fenomeno della Chiesa nella sua struttura giuridico-sociale<sup>151</sup>.

L'emendamento della concezione personalista, mentre scardina gli originari irrigidimenti intragerarchici con cui era da sempre inteso il rapporto *ordo-plebs*, elabora una monotipologia di ordinati in Cristo: i fedeli. Ad essi,

<sup>146</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 30.

<sup>147</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 31.

<sup>148</sup> ANTONIO VITALE, *Sacramenti e diritto* cit., p.29.

<sup>149</sup> EDWARD SCHILLEBEECKX, *Offenbarung und theologie* cit., p. 15.

<sup>150</sup> FABIO VECCHI, *Una prospettiva giuridica dell'antropologia cristiana di Luigi Bogliolo, filosofo tomista*, in *Cinque studi sull'umanesimo giuridico di Luigi Bogliolo*, Rubbettino ed., Soveria Mannelli, 2010, pp. 85 ss.

<sup>151</sup> JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale* cit., p. 177.

tuttavia, non corrisponde una monotipologia di ministri.

La lettura del teologo, però, si concentra sui sacramenti, lasciando in ombra coloro che li amministrano: «La Chiesa ha una dimensione sacramentale perché non solo celebra i sacramenti, ma i sacramenti stessi la costituiscono». Resta prioritario il riferimento funzionale, di servizio, in virtù del quale i sacramenti, lungi dall'esaurirsi in meri atti cultuali, esprimono «l'azione di evangelizzazione della Chiesa con una conversione continua»<sup>152</sup>.

La Chiesa, in prospettiva dinamica, si riafferma così, come sacramento e come società giuridica<sup>153</sup>. La canonistica più recente è anzi indotta a trasfondere la sacramentalità della Chiesa –secondo la prospettiva di *Lumen Gentium*, n.1- in una sacramentalità assorbente il diritto canonico, in virtù del «progetto originario della Chiesa (che propone) questa connessione intrinseca tra sacramento e strutturazione della Chiesa come realtà storica»<sup>154</sup>.

In ogni caso, su questo punto, il linguaggio del teologo e del canonista coincidono: la duplice valenza simbolico-salvifica che il teologo individua nei sacramenti è la stessa che il giurista coglie nella proposizione della Chiesa come sacramento radicale<sup>155</sup>.

Le basi gettate nel Concilio Vaticano II crescono. La teologia qui proposta apre un orizzonte sacramentale e giuridico tutto da sviluppare, ed ancora una volta diritto e teologia convergono. «La Chiesa è interamente protosacramento, Sacramento universale di salvezza (ex *L.G.*, n.1)»<sup>156</sup>, ma è, al tempo stesso, *communio iuridica*, nel cui tessuto i sacramenti sono inquadri<sup>157</sup>. Se il «mutamento di paradigma e di contenuto dei sacramenti sia a livello culturale che teologico [porta ad un recupero degli stessi] nella dimensione cosmica, antropologica, comunitaria, ecclesiale e cristologica»<sup>158</sup> prepara una stagione di ampie riforme che, in ambito più strettamente sacramentale, coinvolgeranno la liturgia dei simboli<sup>159</sup> ed una acuita sensibilità per la componente sacramentale e carismatica<sup>160</sup>, da parte sua, il canonista

---

<sup>152</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., pp. 40-41.

<sup>153</sup> JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale* cit., pp. 50 e 65.

<sup>154</sup> ELOY TEJERO, «*Sacramentalidad de la Iglesia*», in *DGDC*, VII, p. 97.

<sup>155</sup> «La Chiesa come popolo di Dio, realtà storica ed esterna è segno e testimone dell'intima unione con Dio (*L.G.*, n. 1) e della volontà salvifica di Cristo ed è al contempo segno delle realtà interne (...) Non è, però, soltanto segno (...) ma anche strumento di salvezza». Cfr. JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale* cit., p. 33.

<sup>156</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 47.

<sup>157</sup> JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale* cit., p. 69.

<sup>158</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 47.

<sup>159</sup> DOMENICO SARTORE, «*Segno-simbolo*» cit., p. 239.

<sup>160</sup> SALVATORE BERLINGÒ – MARTA TIGANO, *Lezioni di diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2008, p. 29.

coglierà immediatamente occasione per tradurre queste innovative direttive nell'elevazione del popolo di Dio, in quanto luogo eccellente di attualizzazione della comunione di fede e di sacramenti<sup>161</sup>.

In entrambe le discipline, teologica e canonica, non mancheranno interpretazioni dubitative e divaricazioni che gli anni seguenti al concilio contribuiranno a dilatare: ci basti, in ambito teologico, il complesso di sfumature dottrinali sollecitate dall'emergente antropologia e originate dal ceppo dogmatico della sacramentaria post-rahneriana<sup>162</sup>. Né il canonista troverà un terreno lineare e sgombro di equivoci ed ambiguità nell'atto della traduzione normativa della prassi sui sacramenti e della prospettazione giuridica degli effetti ad essi collegati, in termini di *status* e alla crisi concettuale che lo riguarda: questione che attiene non solo alla tematica del sacramento dell'ordine, ma specialmente al battesimo<sup>163</sup>.

#### 10. *I suggerimenti del teologo al canonista nella rilettura giuridica dei sacramenti*

Come si è potuto sin qui constatare, il teologo non affronta che per via incidentale, sotto il profilo dogmatico della sacramentalità fondamentale, la dimensione giuridica dei sacramenti. Men che meno propone rischiose definizioni teologiche di ciò che sia il diritto canonico: non c'è una ragione plausibile a sostenere questo tipo di approccio che, pure, si sviluppa su altri versanti, tutti riferibili alla metafisica antropologica. Ciò nonostante, il percorso del teologo, che si concentra sui sacramenti sotto la prospettiva simbolica, misterica, comunionale e funzionale, si riversa pienamente, per i motivi sopra esposti, nello specchio riflessivo del canonista, a tutto vantaggio delle costruzioni strumentali di quest'ultimo<sup>164</sup>. Anzi, se una sintesi delle citate chiavi prospettiche per un'ermeneutica sacramentale è possibile ipotizza-

---

<sup>161</sup> JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale* cit., pp. 148-149 e 171.

<sup>162</sup> ANDREA BOZZOLO, «*Teologia sacramentaria*» cit., p. 1687.

<sup>163</sup> GIUSEPPE DALLA TORRE, *Considerazioni preliminari sui laici in diritto canonico*, Mucchi, Modena, 1983, p. 8; GAETANO LO CASTRO, *Stato giuridico delle persone nella legislazione canonica*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 1982, pp. 380 ss.; PEDRO LOMBARDÍA, *Lezioni* cit., pp. 180-181 che chiaramente giudica ambigua la soluzione adottata nel can. 204 CIC 1983 che, impiegando l'espressione «fedeli cristiani» per indicare l'incorporazione alla Chiesa attraverso il battesimo (con un approccio di tipo sacramentale), per poi ricadere, nella redazione del can.96, nelle medesime incertezze registrate al commento del can. 87 del CIC 1917.

<sup>164</sup> MARCELLO MORGANTE, *I sacramenti nel Codice di diritto canonico. commento giuridico-pastorale*, ed. Paoline, Roma, 1984.

re, questa può senza riserve fondarsi sull'aspetto espressivo del sacramento come *signum*.

Sarà quindi utile, per integrare questo quadro di pensiero che si avvia alla conclusione, ricapitolare con una breve rassegna le questioni giuridiche (efficacia dei sacramenti *ex opere operato* / *opere operantis*; consistenza teologica del diritto del fedele a ricevere i sacramenti; ricorrenza degli elementi necessari al sacramento; carattere ed indelebilità; nesso tra potestà, funzione, *officium* e *ministerium* circa il sacramento dell'ordine) che ruotano attorno al cardine sacramentale, attraverso il setaccio liturgico del segno.

Quanto all'efficacia *ex opere operato* / *opere operantis* dei sacramenti il teologo riafferma la validità della dottrina ufficiale tridentina, ma si allinea alla sua reinterprete operata dal Catechismo della Chiesa Cattolica (nn.1127-1128), per cui la capacità loro attribuita di comunicare la grazia sussiste alla condizione che la celebrazione avvenga «in conformità all'intenzione della Chiesa» e questa conformità insiste sul merito (l'intenzione soggettiva necessaria) di colui che fa e riceve il sacramento (ministro e fedele ricevente)<sup>165</sup>. Il teologo, dunque, suggerisce al canonista di verificare, per gli effetti sacramentali, la ricorrenza dell'intenzione nel duplice senso soggettivo<sup>166</sup>.

La questione ora accennata si riconduce alla *disputata quaestio* dell'esercizio del potere sacramentale *sub specie* di funzione di governo da parte dell'ordinato *in sacris*. Si è già accennato alle diverse posizioni assunte tra teologi (Rahner) e canonisti delle scuole spagnola e svizzera (Hervada, Lombardía; Mörsdorf) i quali ultimi avvertono con chiarezza lapidaria il teologo a non confondere i diversi gradi di ministerialità, pur nella conclamata unità teologico-giuridica del sacerdozio ministeriale comune a tutti i fedeli<sup>167</sup>, e le differenti intensità a ciò collegate, facenti capo al fedele e al vescovo, quale primo tra gli ordinati. Il teologo, da parte sua, risponde che la vitalità dei sacramenti è espressa nella Chiesa comunione che, nel porre al centro il

---

<sup>165</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., pp. 153 e 157.

<sup>166</sup> ANTONIO MIRALLES, «*Intención del ministro*», in *DGDC* IV, pp. 692-694; ID., *Los sacramentos cristianos. Curso de sacramentaria fundamental*, Palabra, Madrid, 2006. Più risalente, ATTILIO MORONI, *La volontà nell'Ordo sacer*, Giuffrè, Milano, 1957.

<sup>167</sup> In proposito, GAETANO LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti* cit., pp. 70-71, secondo cui: «La prospettiva sacramentale e ministeriale è stata utilizzata dal legislatore del Codice del 1983 per costruire teologicamente e giuridicamente la figura del *christifidelis* come tale; essa è comune, pertanto, a tutti i membri della Chiesa (...) Per quanto riguarda specificamente i sacri ministri, il Codice è riuscito a mettere in giusta ed equilibrata evidenza, (...) il duplice loro aspetto di uomini consacrati (...) scelti fra coloro che partecipano al sacerdozio comune di Cristo (can.207) e resi idonei "potestate sacra qua gaudent" attraverso la consacrazione sacerdotale (L.G., n. 10), a governare il Popolo di Dio "in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplentes" (can. 1008)».



sacramento dell'Eucarestia<sup>168</sup>, opera un'identificazione dell'una nell'altra, riducendo i vincoli di potere, con uno sguardo nuovo al «sacramento del fratello»<sup>169</sup> e ad una dilatazione del sacerdozio comune nell'impegno all'apostolato<sup>170</sup>.

Il teologo, dunque, polverizza l'idea giuridica del «potere» del sacramento per riguardarlo unicamente come strumento di intermediazione capace di collegare realtà fisiche e spirituali, di «fare sintesi»<sup>171</sup>: è un potere di relazione che in questo evento trova la sua perfezione e assolve alla sua funzione. Il canonista, al contrario, si preoccupa di circondare il potere di attributi e contrappesi, definirne limiti e ampiezze, collegargli una titolarità soggettiva e competenze ed, infine, legittimarlo. La stabilizzazione di quel potere richiede persino l'identificazione di un *coetus* gerarchico che lo amministri e ciò faccia sulla base di uno *status* indiscusso<sup>172</sup>. D'altra parte è il canonista stesso ad avvertire che il potere esercitato ai fini della *salus animarum* (e quindi i termini di gerarchia e potestà) va necessariamente ricondotto a fenomeni di indole ontologico-soprannaturale. Ne segue che lo stesso esercizio del segno sacramentale efficace ha ben poco da condividere con la dimensione giuridica, trattandosi di un «potere» tecnicamente inteso «solo in senso analogico»<sup>173</sup>, nei cui confronti il giurista può solo ricorrere a simulacri descrittivi<sup>174</sup> e riconoscere che ogni possibile definizione, quando si intenda determinare concettualmente il potere in rapporto all'*officium* e al *ministerium*, deve necessariamente transitare attraverso un'elaborazione più generale, «di sistema», implicante la nozione unitaria ed allargata di «organizzazione ecclesiastica»<sup>175</sup>.

<sup>168</sup> PIERO ANTONIO BONNET, «Eucarestia», in *Dig. Pubbl.*, XXXII, Torino, UTET, 1991, pp. 209-216; ID., *Eucharistia et ius*, in *Periodica*, 1977, pp. 583-616.

<sup>169</sup> «La Chiesa fa l'Eucarestia e l'Eucarestia fa la Chiesa». Così, GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 48.

<sup>170</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Per l'apostolato c'è distribuzione di ministeri nella Chiesa*, in *Vivarium*, 1 (1980), Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 29-46.

<sup>171</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 99; ID., *Il significato del banchetto nell'etnologia religiosa* cit., p. 228.

<sup>172</sup> ALESSANDRO LEVI, *Teoria generale* cit., p. 312.

<sup>173</sup> PEDRO LOMBARDÍA, *Lezioni* cit., pp. 107 e 109, dove l'A. ben differenzia tra funzione ontologico-sacramentale e funzione di governo dei fedeli.

<sup>174</sup> Il problema di individuare l'estrinsecazione del potere e dell'elemento cui collegare tale potere che, in ogni caso non è mai un esercizio coercitivo coattivo, (un comportamento soggettivo o una funzione astratta) ha portato la dottrina a concludere che la *potestas (ordinis)* non è una potestà di imperio bensì una «*facultas quaedam moralis*». Cfr. ANTONIO VITALE, *Sacramenti e diritto* cit., p. 86.

<sup>175</sup> GREGORIO DELGADO, *Desconcentración orgánica y potestad vicaria*, Ed. Univ. Navarra, Pamplona, 1971; JOSÉ ANTONIO SOUTO, *La noción canónica de oficio*, Ed. Univ. Navarra, Pamplona, 1971. Vedi

Interfacciato al potere del sacramento sta il diritto del fedele al sacramento. Il teologo supera le categorie del giurista, allargando lo sguardo alla liberazione integrale che si compie con i sacramenti. Il canonista si concentra sulla reale situazione giuridica, fondata sulla personale posizione ontologica del battezzato e riconoscendogli un «diritto fondamentale originario (che è anche) universale, permanente e irrinunciabile (e, perciò) meritevole di tutele da parte dell'ordinamento canonico»<sup>176</sup>.

Il teologo dà per scontato questo quadro normativo e non vede nell'ordinamento giuridico un punto-limite, una *finis-terrae* oltre la quale subentri l'interdetto. Egli estende la portata metafisica del suo sguardo. Riconsidera le categorie politiche per chiarire che l'ampiezza sociale della teologia (politica) non ammette equivoci nell'interpretare i sacramenti in modo difforme dalla loro essenza ontologica di «strumenti di liberazione dall'oppressione del peccato»<sup>177</sup>.

Anche gli elementi necessari propri dei sacramenti sono un tema di confronto interdisciplinare. Qui il teologo si affida alle categorie legali, giacché, nel trattare della sussistenza dei requisiti di materia, forma e soggetto (ministro e fedele ricevente) in essi identifica la condizioni della natura reale dei sacramenti: «(...) i sacramenti non hanno niente di magico».<sup>178</sup>

Il ricorso agli attributi giuridici contribuisce a scongiurare le tecniche di profanazione e manipolazione dei sacramenti. Il diritto dissolve ciò che di irrazionale si vorrebbe imputare al rito.

Dei soggetti si è già accennato, trattando dell'intenzione e delle potestà<sup>179</sup>. Ci si soffermerà, qui, sul binomio materia-forma tralasciando il contesto filosofico che eredita la nota concezione e la distinzione aristotelico-tomista che ne fonda la struttura. È piuttosto singolare notare che il canonista, abituato ad elaborare forme, deleghi totalmente al teologo questa attività creativa: il legislatore del CIC non solo evita di inquadrare in una nozione generale ed astratta gli attributi di materia e forma, ma sceglie questa opzione anche per

---

anche PEDRO LOMBARDÍA, *Lezioni* cit., p. 121.

<sup>176</sup> DANIEL GENALMOR, «*Sacramentos (derecho a recibir los)*», in DGDC, VII, p. 112; CARLOS J. ERRÁZURIZ, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa. I Introduzione. I soggetti ecclesiali di diritto*, Giuffrè, Milano, 2009, pp. 205 ss.

<sup>177</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p.37.

<sup>178</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p.155.

<sup>179</sup> Sull'intenzione del ministro e del fedele ricevente, GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., pp. 157 ss. Vedi anche MIGUEL PONCE, «*Ministro de los sacramentos*» in DGDC, V, pp. 400-403; AURELIO FERNÁNDEZ, «*Orden (Sacramento del)*», in DGDC, V, pp. 737-745 (con un notevole corpo bibliografico).

una nozione universale dei sacramenti<sup>180</sup>. In tal senso, viene rimesso al teologo il momento definitorio su cui il canonista costruisce, in seconda battuta, le sue dottrine legali sui sacramenti<sup>181</sup>. Qui, si direbbe, il paradosso del primato formale della teologia consegna a quest'ultima la guida per illustrarne i contenuti. Si torna, attraverso S. Agostino, al «*signum*». Il teologo, però, chiarisce che tra materia e forma, ossia tra *signum* e Parola, sussiste una relazione di circolarità<sup>182</sup>, per cui l'uno si trasfonde nell'altra traendo da tale connubio un'efficacia comune: un'efficacia che sia il teologo che il canonista colgono attraverso i rispettivi strumenti epistemologici.

Da ultimo, il carattere. Il canonista riconosce ai sacramenti del battesimo, della cresima e dell'ordine il «carattere sacramentale», quale effetto spirituale, riflesso dell'«*imagen de Cristo en el alma*»<sup>183</sup>. In ogni caso, si tratta di un sigillo spirituale che incide sulla condizione giuridica del fedele e nel quale il canonista scorge le diverse modalità di partecipazione di questo al proprio sacerdozio, a seconda della funzione sacerdotale, profetica e regale<sup>184</sup>.

Proprio la natura di atti impressi stabilmente rende questi sacramenti non reiterabili (can.845 §1 CIC) ma anche indelebili: per i sacramenti più direttamente funzionali alla costituzione di uno *status*, insomma, appare rilevante fissare una permanenza degli effetti che, in qualche modo, rafforza anche la specialità dei «tre sacramenti del carattere». Succede però, che il canonista sia propenso a collegare il carattere (effetto del sacramento) alle categorie potestative. Ciò è palesemente avvertibile per il sacramento dell'ordine, anche in virtù dell'influenza del pensiero tomista<sup>185</sup>. Il teologo, anche in queste circostanze, rilegge i sacramenti, ed il carattere, attraverso il *signum*, in quanto «atto di fedeltà a Dio nell'alleanza» ed ancora una volta ne precisa la natura strumentale, non autosufficiente: «il carattere è segno non

<sup>180</sup> BRUNO FABIO PIGHIN, «*Materia y forma (Signo sacramental)*», in *DGDC*, V, p. 294.

<sup>181</sup> Si ricorda che, per il canonista, materia e forma dei sacramenti restano «segni esterni» e la loro rilevanza giuridica si conforma al diritto del fedele di ricevere i sacramenti (vedasi il can. 213 CIC in confronto al can. 16 CCEO). Cfr. BRUNO FABIO PIGHIN, «*Materia y forma (Signo sacramental)*» cit., p. 296.

<sup>182</sup> «Vi è una circolarità tra la parola (forma) e il segno-gesto sacramentale (materia): la parola tende al sacramento e il sacramento richiama la parola (...) è vero ciò che diceva S. Agostino: «*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*»». Così, GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., pp. 156-157.

<sup>183</sup> ANTONIO MIRALLES, «*Carácter sacramental*», in *DGDC* I, p. 850; CARLOS J. ERRÁZURIZ, *Intorno ai rapporti tra sacramenti e diritto nella Chiesa*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1988/1, Giuffrè, Milano, pp. 431-432.

<sup>184</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esort. Apost. post-sinodale *Christifideles laici*, n. 14, I, (30 dicembre 1988), LEV, CdV.

<sup>185</sup> ANTONIO VITALE, *Sacramenti e diritto*, cit., pp. 133-134.

tanto in sé stesso, ma quanto attraverso il rito esterno con cui viene dato»<sup>186</sup>.

Egli, a differenza del canonista, sonda le estreme propaggini estensive di questa alleanza stabile che il carattere sacramentale tra Dio e l'uomo suggella e scopre, così, nei restanti quattro sacramenti che non imprimono istituzionalmente il carattere, una dimensione che trascende le leggi, perché interamente sussistente come «realtà interiore» non formalizzabile ma che, pure, insiste sullo *status* del fedele nella Chiesa: l'«*ornatus animae*»<sup>187</sup>.

Da queste riflessioni comparate, è possibile condividere la tesi che vede nel diritto della Chiesa un ordinamento giuridico basato sul «mistero come segno di salvezza». I sacramenti sono senz'altro «fattori che influenzano la forma del diritto», in quanto elementi costitutivi della trasmissione della fede ma anche motori della realizzazione storica del mistero della Chiesa<sup>188</sup>. E, tuttavia, i suggerimenti che la riflessione teologica può offrire al canonista circa la realtà costitutiva dei sacramenti sono molteplici.

Ferma restando l'autonomia metodologica ed epistemologica delle due scienze, è dunque possibile integrare la posizione di Hervada che, con rigorosa inflessibilità attribuiva al diritto una funzione di completamento della teologia<sup>189</sup>, obiettando l'apporto fondamentale di quest'ultima prospettiva -che non si esaurisce nella forma liturgica- all'orizzonte del giurista.

## 11. Conclusioni

Papa Francesco, riferendosi al Catechismo della Chiesa Cattolica (nn. 949-953) ha in più occasioni del suo magistero richiamato l'importanza dei «beni spirituali» (sacramenti, carismi, carità) ed ha sottolineato che i sacramenti «non sono apparenze, non sono riti»; con una logica prossima al giurista ha affermato che nei sacramenti del battesimo, confessione ed Eucaristia il fedele è «incorporato a Cristo ed unito a tutta la comunità dei credenti»<sup>190</sup>.

Il teologo scorge in questo essere e divenire della Chiesa attraverso i mezzi di salvezza («da un lato, la Chiesa “fa” i sacramenti; dall'altro, sono

---

<sup>186</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., pp. 159-160.

<sup>187</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 163.

<sup>188</sup> REMIGIUSZ SOBANSKI, *La Chiesa e il suo diritto* cit., p. 13.

<sup>189</sup> «Le soluzioni teologiche hanno bisogno di uno studio giuridico che le completi. I teologi, per il loro specifico grado di astrazione, ci danno i dati universali (...) prescindendo dalle differenze specifiche di ogni ministero all'interno dell'*ordo*». Così, JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale* cit., pp. 191-192.

<sup>190</sup> FRANCESCO, Udienza generale del mercoledì 8 gennaio 2014.

i sacramenti che “fanno” la Chiesa»), la prospettiva neotestamentaria dei sacramenti come vertici nell’attuazione dell’alleanza. Tra i molti documenti del regnante Pontefice mi limiterò qui a menzionare la Lettera Enciclica *Laudato Si’* (2015), che nel soffermarsi sulla natura dei sacramenti, li intende: «un modo privilegiato in cui la natura viene assunta da Dio e trasformata in mediazione della vita soprannaturale»<sup>191</sup>.

Forse questo profilo transustanziale, ampiamente dibattuto nella teologia sull’Eucaristia, sollecita il canonista a riflettere sull’ossatura sacramentale delle leggi della Chiesa e la sua intangibile base fondata nel diritto naturale; forse questo, più di ogni altro richiamo, rappresenta il più fecondo suggerimento del teologo al canonista, affinché perseveri nell’armonizzare l’indagine sulla funzione pratica della norma con il mistero simbolico dei sacramenti, nella natura ontologica di mediazione di Grazia che gli è propria.

---

<sup>191</sup> GIUSEPPE SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti* cit., p. 34. FRANCESCO, *Laudato Si’* (24 maggio 2015), LEV, CdV, 2015, p. 235.