

# Diritto canonico e Pastorale: la *norma missionis*<sup>1</sup>

PAOLO GHERRI

**SOMMARIO** 1. Il contesto canonistico di riferimento. 2. Un cambio di passo per il Diritto canonico. 3. Consistenza, identità e fine del Diritto canonico. 4. Chiesa, Cristo e missione. 5. Chiesa, missione e Pastorale. 6. Chiesa e costitutività missionaria. 7. L'evento tipologico: *Atti 15*. 8. Istituzionalizzazione. 9. Diritto canonico e missione.

**SUMMARY** 1. *The canonical reference context*. 2. *A change of pace for Canon Law*. 3. *Consistency, identity and purpose of Canon Law*. 4. *Church, Christ and mission*. 5. *Church, mission and Pastoral Care*. 6. *Church and missionary constitutiveness*. 7. *The typological event: Acts 15*. 8. *Institutionalization*. 9. *Canon Law and mission*.

## 1. IL CONTESTO CANONISTICO DI RIFERIMENTO

La Canonistica “ecclesiastica”<sup>2</sup> del secondo dopoguerra, superate la fase precettistica dell’800 e quella codicistica del primo ’900, è stata attraversata dal vero dilemma teoretico tra [1] la fondazione del *Kirchenrecht* (improvvidamente inteso come Diritto ecclesiale) che vide maggiormente impegnati i canonisti d’ispirazione germanica<sup>3</sup>, e [2] il rilievo tecnico-dogmatico del

---

1 “*Instrumentum laboris*” in preparazione alla XIII Giornata canonistica interdisciplinare sul tema “Diritto canonico e Pastorale: la *norma missionis*”, tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense il giorno 28 febbraio 2018 a cura dell’*Institutum Utriusque Iuris*.

2 Esercitata, cioè, *ad intra* ed *in nomine Ecclesiae* in massima parte da studiosi formati presso Facoltà o Istituti di referenza pontificia o cattolica.

3 Cfr. P. GHERRI, *Primi appunti per una storia delle origini della Teologia del Diritto (canonico)*, in *Ius Canonicum*, L (2010), 229-261.

Diritto canonico codiciale che coinvolse maggiormente gli autori sia della c.d. Canonistica curiale, impegnata nel *tête-à-tête* con la Scuola laica italiana (canonistica ed ecclesiasticistica)<sup>4</sup>, sia dell'indirizzo sistematico-ricostruttivo d'ispirazione spagnola.

In tal modo la Canonistica degli anni di preparazione al Concilio e di quelli successivi (che accompagnarono la revisione del *CIC*) si ritrovò letteralmente divisa come gli equipaggi di navi che solcano lo stesso oceano ma in emisferi diversi: ciascuno con un proprio “polo” e proprie “stelle” di riferimento, separate dalla linea equatoriale, tanto *evanescente* quanto *determinante*, soprattutto col suo impedire la reciproca rapportabilità di qualunque riferimento e ‘conclusione’.

Il quadro generale derivatone finì per creare una “forbice” le cui punte si allontanarono progressivamente indirizzando i due approcci verso esiti di tutta incomunicabilità quando non addirittura antitetici, come ha ben dimostrato la complessa vicenda della “*Lex Ecclesiae Fundamentalis*”<sup>5</sup>, dispersa tra i flutti nonostante fosse salpata da un grande cantiere teoretico... impossibilitata, però, ad attraccare a porti costruiti secondo ben altre misure e caratteristiche strutturali e funzionali.

In modo solo orientativo si potrebbe affermare che *fondazione e costituzione/ricostruzione*<sup>6</sup> furono per decenni le parole d'ordine delle due correnti canonistiche dominanti<sup>7</sup>: veri assiomi indubitati e non-negoziabili che contrapposero di fatto (sebbene la tensione più superficiale di quegli anni non

4 Cfr. N. NACCI, *La cultura giuridica del Diritto canonico: il “laboratorio” degli anni Trenta del Novecento in Italia*, in *Apollinaris*, LXXXV (2012), 73-147.

5 Cfr. P. GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, Roma, 2004, 280-282; G.P. MONTINI, *Il Diritto canonico dalla A alla Z. Lex Ecclesiae Fundamentalis*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XIV (2001), 89-112; I. ŽUŽEK, *La “Lex Ecclesiae Fundamentalis” et les deux Codes*, in *L'Année Canonique*, XL (1998), 19-48; A. MORONI (cur.), *Lex fundamentalis Ecclesiae*. Atti della Tavola rotonda, Macerata, 12-13 ottobre 1971, Milano, 1973; AA.VV., *Legge e Vangelo. Discussione su una Legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia, 1972.

6 Per un accenno sintetico meramente identificativo di tale approccio si veda: P. GHERRI, *Il ruolo ecclesiale del canonista contemporaneo*, in *Apollinaris*, LXXXVII (2014), 119-120.

7 Si tolleri in questa sede un riferimento di tutta genericità, sebbene di facile riscontrabilità nei titoli di molte pubblicazioni dell'epoca (molto più esplicite in chiave fondativa). *Ex multis* per la linea fondazionale: G. GHIRLANDA, *I fondamenti teologici del Diritto*, in *Rassegna di Teologia*, XV (1974), 282-296; R. SOBANSKI, *I problemi sostanziali e metodologici dell'insegnamento dei fondamenti del Diritto canonico*, in *Apollinaris*, LI (1978), 81-113; F. COCCOPALMERIO, *Fondare teologicamente il Diritto della Chiesa?*, in FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE (cur.), *La Teologia italiana oggi. Ricerca dedicata a Carlo Colombo*, Brescia, 1979, 395-410; E. CORECCO ET ALII, *Chiesa e Diritto. Un dibattito trentennale su fondamenti e metodo della Canonistica*, Lugano, 2002; K. MÖRSDORF, *Fondamenti del Diritto canonico*, (S. TESTA BAPPENHEIM, cur.) Coll. *Monografie*, n. 3, Venezia, 2008; A. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologici del Diritto canonico*, Venezia, 2011. Emblematicamente per la linea ri-costruttiva: C.J. ERRÁZURIZ, *Il Diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una Teoria fondamentale del Diritto canonico*, Milano, 2000, a cui devono unirsi i vari “Trattati” disciplinari elaborati presso l'Università di Navarra.

abbia permesso ai più di accorgersene) *profondità e stabilità* del Diritto della Chiesa. La *profondità fondativa* e la *stabilità costituzionale/ricostruttiva: teologica* la prima, *giuridica* la seconda... incomparabili ed insostituibili – proprio come l’Orsa minore e la Croce del Sud per i naviganti dei due emisferi –.

In realtà alla base della problematica e dei diversi approcci dottrinali si poneva la questione, ben più radicale, dell’effettiva *consistenza del Diritto canonico*: una consistenza che alcuni ricercarono *ab extra* nel fondamento teologico, ed altri *ab intra* nella completezza dell’Ordinamento giuridico<sup>8</sup>. Le rispettive geografie teoretiche presentarono agli uni ed agli altri differenti “scogli” e “secche” da cui tenersi alla larga, oltre a vere e proprie tempeste, sia improvvise che preannunciate, alle quali far fronte e tener testa<sup>9</sup>. Nondimeno ciò non impedì che tali uomini (come ‘naviganti’ esperti), quando si ritrovarono seduti in qualità di Consultori negli stessi Gruppi di studio per la revisione codiciale, riuscissero a parlare la stessa lingua e a raggiungere soluzioni pratiche condivise o concretamente compatibili. Il *Diritto canonico* e la *vita della Chiesa*, in fondo, erano il loro “mestiere”!

Né l’indirizzo fondazionale né quello costituzionale/ricostruttivo, tuttavia, affrontarono il vero problema ripetutamente postosi sia durante la (prima) codificazione canonica che durante la sua revisione: la *consistenza del Diritto canonico*, che comportava la domanda intorno alla sua *identità*. Di fatto la concentrazione dottrinale sul “perché” oppure il “come” del Diritto canonico portarono ad evadere sistematicamente – e per decenni – la domanda ben più radicale sul “cosa” del Diritto canonico stesso. L’esistenza materiale del Diritto canonico, d’altra parte, in ambito cattolico non era (mai stata) *quæstio dubitata*, trattandosi di un “fatto” coestensivo all’esperienza e storia della Chiesa stessa<sup>10</sup>. In dubbio ne erano invece, soprattutto durante gli anni della revisione codiciale, le concrete modalità espressive.

8 Significativo in merito l’ampio studio di Redaelli esattamente intorno al “concetto” di Diritto canonico: un modo del tutto equivalente di riferirsi alla sua “consistenza” (cfr. C.M. REDAELLI, *Il concetto di Diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Milano, 1991).

9 Per una visione globale delle profonde caratterizzazioni del panorama canonistico di fine secolo si veda: A. CATTANEO - P. GHERRI, *La Canonistica a 25 anni dal CIC: impostazione, metodo e prospettive*, in *Apollinaris*, LXXXI (2008), 603-640.

10 Come ben dimostrano le Costituzioni apostoliche di promulgazione pontificia sia delle Collezioni di Decretali che dei tre Codici: GREGORIUS PP. IX, Bulla: *Rex Pacificus*, in Æ. FRIEDBERG (cur.), *Corpus Iuris Canonici*, II, editio lipsiensis secunda, Graz, 1959, coll. 1-4; BONIFACIUS PP. VIII, Bulla: *Sacro-sanctæ Romanæ Ecclesiæ*, in Æ. FRIEDBERG (cur.), *Corpus*, II, coll. 933-936; IOANNES PP. XXII, Proœmium: *Quoniam Nulla Iuris*, in Æ. FRIEDBERG (cur.), *Corpus*, II, coll. 1129-1132; BENEDICTUS PP. XV, Constitutio apostolica: *Providentissima Mater Ecclesia*, in *AAS*, IX (1917), Pars II, 5-8; IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio apostolica: *Sacræ Disciplinæ Leges*, in *AAS*, LXXV (1983), Pars II, VII-XIV;

L'avvento del nuovo millennio, per parte propria, non ha offerto apporti significativi capaci di spostare il baricentro tematico verso l'uno o l'altro campo, nonostante un *evento normativo* che, in linea teorica, avrebbe potuto mutare qualche equilibrio ed aprire nuove prospettive: la "creazione" – quindici anni orsono – della Disciplina accademica denominata "Teologia del Diritto canonico"<sup>11</sup>. Tristemente – è il caso di dirlo – tale evento, che avrebbe potuto costituire una vera *soglia epistemologica* per l'intera Canonistica, è stato riassorbito dalle suddette correnti che ne hanno immediatamente dirottato le risorse e gli esiti esattamente nei solchi delle originarie *professiones fidei*: fondazionale e/o costituzionale/ricostruttiva. La *fides* fondazionale, infatti, dall'introduzione della nuova Disciplina accademica ha tratto energie per radicare ancora maggiormente la questione stessa in prospettiva teologica; la *fides* costituzionale/ricostruttiva, nondimeno, si è orientata sui "fondamenti" (costituzionali) dell'Ordinamento canonico, in gran parte all'ombra di presupposti e concettualizzazione del neo-costituzionalismo del secondo Novecento<sup>12</sup>. I programmi didattici ed i testi adottati in sede accademica per la docenza di tali Discipline non lasciano dubbi in merito<sup>13</sup>.

*Consistenza ed identità del Diritto canonico* rimangono così a tutt'oggi ancora estranee alla riflessione – e consapevolezza – dottrinale della maggior parte dei canonisti (e non solo): questione impercettibile e, in fondo, concretamente inutile... se in settant'anni – quasi – nessuno se n'è interessato. Il "quasi nessuno" – tuttavia – è d'obbligo poiché in effetti nella seconda metà degli anni Sessanta qualche autore aveva intrapreso un tentativo in tale direzione affermando lucidamente che

«i teologi della Pastorale accusano il Diritto canonico di non avere una agilità sufficiente e di mancare d'efficacia strumentale. Essi non dimenticano che la

---

IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio apostolica de promulgatione Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium: *Sacri Canones*, in *AAS*, LXXXII (1990), 1033-1044.

11 Cfr. CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA, Decretum quo ordo studiorum in Facultatibus Iuris canonici innovatur: *Novo Codice*, in *AAS*, XCV (2003), 281-285.

12 Espressione emblematica dell'attuale panorama è – *pro sua parte* – la serie di articoli maturata a Venezia per iniziativa del prof. A. Cattaneo in una sorta di "campo neutro" per la Disciplina: M. VISIOLI, *L'insegnamento della "Teologia del Diritto" negli studi di Diritto canonico*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, n.s. LII (2012), 211-234; G. GHIRLANDA, *Il Corso di Teologia del Diritto canonico e la natura del Diritto canonico*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, n.s. LII (2012), 281-301; A. CATTANEO, *Sulla "Teologia del Diritto canonico"*. In dialogo con Matteo Visioli, in *Ephemerides Iuris Canonici*, n.s. LII (2012), 303-315; M. VISIOLI, *Alcune precisazioni sulla "Teologia del Diritto canonico" e il suo insegnamento. Continuando il dialogo con Arturo Cattaneo*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, n.s. LII (2012), 317-324.

13 Cfr. P. GHERRI, *La Teologia del Diritto canonico a quindici anni dalla sua nascita: status quaestionis dal punto di vista epistemologico*, in *Apollinaris*, LXXXX (2017), 485-488.

finalità del Diritto canonico è la salvezza delle anime. Essi sanno che entro questi due poli – la costituzione sociale della Chiesa, e la salvezza delle anime – il Diritto canonico è uno strumento per la Pastorale, e che come tale si deve continuamente revisionare la sua fedeltà teologica ed il suo adeguamento pastorale. La costituzione sociale della Chiesa, non essendo immutabile che nelle sue linee sostanziali, rende questa revisione possibile; e le necessità cangianti della Pastorale la rendono necessaria. Si comprende che la “teologizzazione” del Diritto canonico assolutizza le Leggi canoniche, le immobilizza e le fissa col rigore assoluto dell’immutabilità della verità teologica, trasmettendo questa stessa immobilità alla Pastorale, mentre questa è per definizione dinamica e agile, come la vita stessa. Di qui il pregiudizio pastorale che ne deriva»<sup>14</sup>.

Un punto di partenza che, lentamente ma senza ripensamenti, diede origine e sostegno “programmatico” ad un sentire canonistico consapevolmente indirizzato ad *altri approdi* rispetto a quelli dottrinalmente dominanti, preparando il terreno al consolidarsi di idee ormai in grado, non solo di “tenere il campo”, ma di presentarsi come davvero prospettiche proprio per l’identità stessa del Diritto canonico<sup>15</sup>.

## 2. UN CAMBIO DI PASSO PER IL DIRITTO CANONICO

Nonostante tale generale ristagno delle prospettive dottrinali, il cammino di riflessione canonistica intrapreso sul cambio di millennio in chiave di consistenza ed identità del Diritto canonico ha ricevuto un’indubbia accelerazione con la riforma del Processo giudiziale di dichiarazione della nullità del Matrimonio operata da Papa Francesco nel settembre 2015<sup>16</sup>: una riforma

14 N. EDELBY - P. HUIZING - T.I. JIMÉNEZ URRESTI, *Editorial*, in *Concilium* (ed. francese), I (1965), n. 8, 7-9.

15 Il riferimento è all’impostazione indicata come “istituzional-personalista” sviluppatasi nella Facoltà di Diritto canonico della P.U.L. dalla fine del secolo scorso. In merito si vedano le idee originanti proposte da M.J. ARROBA CONDE, *La Iglesia como presencia*, in *Vida Religiosa*, LXXXVI (1999), n. 3, 192; M.J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 5 ed., Roma, 2006, 24 e 436 (in connessione) ed i loro progressivi sviluppi teorici: P. GHERRI, *Bilancio canonistico*, in P. GHERRI (ed.), *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2008, 396-397; P. GHERRI, *Corresponsabilità e Diritto: il Diritto amministrativo*, in P. GHERRI (ed.), *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2010, 137-138; P. GHERRI, *Decidere e giudicare nella Chiesa*, in P. GHERRI (ed.), *Decidere e giudicare nella Chiesa*. Atti della VI Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2012, 15; P. GHERRI, *Il ruolo ecclesiale*, 103-104; 125; P. GHERRI, *Introduzione al Diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Milano, 2015, 117-119; P. GHERRI, *Introduzione al Diritto amministrativo canonico. Metodo*, Milano, 2018, XIII, 21; 59; 104; 274.

16 Cfr. FRANCISCUS PP., *Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Canones Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur: Mitis et Misericors Iesus*, in *AAS*, CVII (2015), 946-957; FRANCISCUS PP., *Litteræ apostolicæ motu proprio datæ*

della cui strutturalità si sta prendendo coscienza solo in sordina... al di là di molti “strepiti” spesso *meramente funzionali* che ne sono derivati, soprattutto nei primi tempi.

In effetti: la materia e lo strumento verso cui s’è indirizzata la riforma processuale bergogliana hanno letteralmente spiazzato dal punto di vista teoretico entrambe le *fides* canonistiche post-moderne, mettendone in evidente risalto la comune incapacità di cogliere e tematizzare un *utilizzo* del Diritto – e pertanto una sua *consistenza/identità* – diverse sia dalla prospettiva fondazionale che da quella costituzionale/ricostruttiva. Un intervento radicale di *sostanziale modifica* (bisognerebbe dire “ontologica”) del Diritto canonico come tale<sup>17</sup> e non di semplice *aggiustamento* dei suoi Codici, com’erano invece stati tutti gli altri interventi novatori susseguitisi dal 1998<sup>18</sup>: una modifica palesemente “ingiustificabile” ed “indimostrabile” (in termini teoretici e sistematici) sia in prospettiva fondazionale che costituzionale/ricostruttiva. E tutto senza che in qualche modo sia stata messa in discussione la “potestà” pontificia di operare in tal senso “sul” e “attraverso” il Diritto canonico: ciò che conferma la “rispondenza” tra l’*operato* del supremo Legislatore e l’*essenza/identità* del Diritto canonico stesso. Nondimeno: le numerosissime critiche alla modifica codiciale si sono collocate prioritariamente entro l’ambito tecnico (e funzionale), letteralmente incapaci, invece, di confrontarsi dal punto di vista teoretico e sostanziale sia con la riforma che, molto maggiormente, coi suoi presupposti<sup>19</sup>. Né fondazione (teologica), né costituzione/ricostruzione (ordinamentale), d’altra parte, sono in grado di fare davvero i conti con l’elemento

---

quibus Canones Codicis Iuris Canonici de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur: *Mitis Iudex*, in *AAS*, CVII (2015), 958-970.

- 17 In merito si veda – ampiamente – quanto proposto in: P. GHERRI, *Il ruolo del Diritto nella riforma/riformabilità della Chiesa*, in *Ricerche Teologiche*, XXIX (2018), n. 1-2, 31-53.
- 18 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Normæ quædam inseruntur in Codice Iuris Canonici et in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium: *Ad Tuendam Fidem*, in *AAS*, XC (1998), 457-461; BENEDICTUS PP. XVI, Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus quædam in Codice Iuris Canonici immutantur: *Omnium in Mentem*, in *AAS*, CII (2010), 8-10; FRANCISCUS PP., Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus nonnullæ Normæ Codicis Iuris Canonici immutantur: *De Concordia*, in *AAS*, CVIII (2016), 602-606; FRANCISCUS PP., Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus nonnulla in Can. 838 Codicis Iuris Canonici immutantur: *Magnum Principium*, in *AAS*, CIX (2017), 967-970.
- 19 In realtà la riforma processuale matrimoniale ha suscitato un coro convinto di accoglienza ed approvazione proprio da parte degli ambienti, anche accademici, maggiormente attenti agli elementi “sostanziali” entrati in gioco; si vedano in merito, *ex multis*: M.J. ARROBA CONDE, *Le “Litteræ motu proprio datæ” sulla riforma dei Processi di nullità matrimoniale: prima analisi*, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015), 553-570; M.J. ARROBA CONDE - C. IZZI, *Pastorale giudiziaria e prassi processuale nelle Cause di nullità del Matrimonio. Dopo la riforma operata con il Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, Cinisello Balsamo (Milano), 2017; E. SIGNORILE, *Il motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus e alcune attese sul Processo canonico di nullità matrimoniale (brevità, prossimità, gratuità): un primo confronto dalla prospettiva del Vicario giudiziale*, in G.I.D.D.C. (cur.), *La riforma del Pro-*

che ha letteralmente invaso il campo di gioco ormai abituale da settant'anni: la Pastorale! Il fatto assume tanto maggior rilievo se si tiene in considerazione che – come anticipato poco sopra – proprio la Pastorale aveva già tentato di affacciarsi sullo scenario canonistico post-conciliare dalle pagine della Rivista *Concilium*<sup>20</sup>, finendo però immediatamente fuori gioco rispetto alla bipolarizzazione dottrinale già dominante da qualche decennio. Pochi gli autori che tennero – variamente – fede a quell'originaria intuizione epistemologica (e metodologica)<sup>21</sup>, ben presto risospinta fuori campo, dopo aver collezionato più fraintendimenti e giudizi (negativi)<sup>22</sup> che non adeguata attenzione per ciò che il Concilio aveva cercato di “innescare” nella vita ecclesiale: *la pastorality*, appunto<sup>23</sup>.

Proprio la Pastorale, tuttavia, costituisce l'orizzonte non solo ermeneutico ma pure epistemologico della riforma processuale, incastonata – non a caso – tra le due “tappe” dei Sinodi dedicati alla famiglia ed alle profonde problematiche da cui essa è scossa in questi decenni. D'altra parte, che proprio quello sia il *Sitz in Leben* (e pertanto il motivo) della riforma stessa lo afferma il testo normativo nella sua parte espositiva:

«In questo senso sono anche andati i voti della maggioranza dei miei Fratelli nell'Episcopato, riuniti nel recente Sinodo straordinario, che ha sollecitato

---

*cesso canonico per la dichiarazione di nullità del Matrimonio*, Coll. *Quaderni della Mendola*, n. 26, Milano, 2018, 355-388.

20 Cfr. N. EDELBY - P. HUIZING - T.I. JIMÉNEZ URRESTI, *Éditorial*, 7-9.

21 Le figure maggiormente espressive del pensiero originario di *Concilium* e ad esso rimaste sostanzialmente fedeli sono: Teodoro Ignacio Jiménez Urresti e Ladislav Örsy (cfr. A. PONZONE, *L'approccio epistemologico alla Teologia del Diritto canonico nel pensiero di T. Jiménez Urresti e L. Örsy*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 52, Città del Vaticano, 2012); Petrus Huizing, pur firmatario dell'iniziale “Editoriale programmatico” ed in seguito Direttore della Sezione di Diritto canonico della Rivista, finì invece riassorbito nell'ambito più teologico che giuridico rimanendo del tutto marginale nell'orizzonte canonistico maggiormente tecnico, nonostante in molti abbiano spesso identificato la sua dottrina con quella di *Concilium* come tale, dopo aver completamente rimosso dalla Canonistica europea sia il maestro spagnolo che l'americano.

22 Si veda sommariamente: P. GHERRI, *Canonistica e questione epistemologica: l'apporto di T. Jiménez Urresti*, in *Apollinaris*, LXXVIII (2005), 568-574.

23 «*Il veut donc avoir, pour mission et signe, le signe et la mission de Vatican II: être catholique, œcuméniste et pastoral*». N. EDELBY - P. HUIZING - T.I. JIMÉNEZ URRESTI, *Éditorial*, 9. Un approccio che, come ribadirà Giovanni Paolo II alla Rota Romana, non si limita ad «attribuire portata e intenti pastorali unicamente a quegli aspetti di moderazione e di umanità che sono immediatamente collegabili con l'*æquitas canonica*; ritenere cioè che solo le eccezioni alle Leggi, l'eventuale non ricorso ai Processi e alle Sanzioni canoniche, lo snellimento delle formalità giuridiche abbiano vera rilevanza pastorale. Si dimentica così che anche la giustizia e lo stretto Diritto [...] sono richiesti nella Chiesa per il bene delle anime e sono pertanto realtà intrinsecamente pastorali» (IOANNES PAULUS PP. II, *Allocutio: Ad Romanæ Rotæ Prælatos, Auditores, Officiales et Advocatos Anno iudiciali ineunte*, 18 ianuarii 1990, in *AAS*, LXXXII [1990], 873-874, n. 3).

Processi più rapidi ed accessibili. In totale sintonia con tali desideri, ho deciso di dare con questo *motu proprio* disposizioni con le quali si favorisca non la nullità dei Matrimoni, ma la celerità dei Processi, non meno che una giusta semplicità, affinché, a motivo della ritardata definizione del giudizio, il cuore dei fedeli che attendono il chiarimento del proprio stato non sia lungamente oppresso dalle tenebre del dubbio»<sup>24</sup>.

Come può, tuttavia, un mero riferimento generico alla Pastorale risolvere di principio una problematica della portata sopra indicata? Un riferimento, nondimeno, che il testo del m.p. opera espressamente nei termini classici della “*salus animarum*” (4 volte), mentre “pastorale” appare (3 volte) come semplice aggettivo per specificare realtà quali: prudenza, esercizio, ufficio.

Tanto più che lo stesso sostantivo “Pastorale” (ed il correlato concetto) ha ormai perduto gran parte della sua significatività in ragione dell’uso indiscriminato che ne è stato fatto proprio a partire dal post-Concilio: considerato dapprima il toccasana di qualunque situazione, per poi diventare – sempre più diffusamente – sinonimo di mera funzionalità (spesso neppure efficace né competente) quando non anche di semplice condiscendenza<sup>25</sup>, nonostante i pregevoli sforzi di autentiche “scuole di pensiero” impegnate a non lasciar cadere nel nulla ciò che il Concilio aveva intravisto e sollecitato<sup>26</sup>.

In questo contesto, un canonista “attuale”<sup>27</sup> sarà in grado di riconoscere che, pur nella fragilità del termine e della sua concettualizzazione, il termine/

24 FRANCISCUS PP., *Mitis Iudex*, 959. La prospettiva, in realtà, risultava già ben nota agli operatori dei Tribunali ecclesiastici: «La dimensione giuridica e quella pastorale sono inseparabilmente unite nella Chiesa pellegrina in questa terra. [...] Ogni contrapposizione fra pastorale e giuridicità è fuorviante. Non è vero che per essere più pastorale il Diritto debba rendersi meno giuridico. Vanno, sì, tenute presenti ed applicate le tante manifestazioni di quella flessibilità che, proprio per ragioni pastorali, ha sempre contraddistinto il Diritto canonico. Ma vanno altresì rispettate le esigenze della giustizia, che da quella flessibilità possono venir superate, ma mai negate. La vera giustizia nella Chiesa, animata dalla carità e temperata dall’equità, merita sempre l’attributo qualificativo di pastorale» (IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: 18 ianuarii 1990, n. 4).

25 «Il Giudice pertanto deve sempre guardarsi dal rischio di una malintesa compassione che scadrebbe in sentimentalismo, solo apparentemente pastorale. Le vie che si discostano dalla giustizia e dalla verità finiscono col contribuire ad allontanare le persone da Dio, ottenendo il risultato opposto a quello che in buona fede si cercava» (IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: 18 ianuarii 1990, n. 5); egli tornerà sull’argomento anche nell’Allocuzione del 1994 (cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Romanæ Rotæ Iudices et Administros, coram admissos*, 28 ianuarii 1994, in *AAS*, LXXXVI [1994], 950-951, n. 5).

26 Sia permesso, in questa sede, il riferimento all’opera pionieristica del prof. Sergio Lanza dell’Istituto pastorale “*Redemptor Hominis*” della P.U.L. (cfr. S. LANZA, *Introduzione alla Teologia pastorale. 1. Teologia dell’azione ecclesiale*, Brescia, 1989; S. LANZA, *La Teologia pastorale secondo la “scuola lateranense”*, in *AA.VV., La Teologia pastorale oggi*, Coll. *I Laterani*, n. 1, Città del Vaticano, 2010, 13-64; P. ASOLAN, *Giona convertito. Paralipomeni di Teologia pastorale*, Città del Vaticano, 2013, 13-31).

27 Per la prospettiva globale di riferimento si veda: P. GHERRI, *Il ruolo ecclesiale*, 81-127.



concetto “pastorale” esprime però due tensioni canonicamente rilevabili ed apprezzabili, di per sé assenti sia nell’approccio fondazionale che in quello costituzionale/ricostruttivo: l’*operatività* ed il *futuro*. Due elementi/fattori di *estroversione* non riscontrabili (né compatibili) nella *profondità fondativa* e nella *stabilità costituzionale/ricostruttiva*. Due fattori però che, poiché non orientati a “supportare” il Diritto canonico in sé e per sé ma (soltanto – *sic*) a caratterizzarne la *funzione* nella vita ecclesiale, ne possono esprimere efficacemente il “fine” (= *telos*), prima che la “causa” (= *arché*) o la “logica” (= *ratio*): quello stesso “fine” che ha motivato il cambio così radicale del Processo di nullità matrimoniale.

### 3. CONSISTENZA, IDENTITÀ E FINE DEL DIRITTO CANONICO

Porsi in termini *finalistici*, anziché *causali*<sup>28</sup>, libera però dal pregiudizio del dover “giustificare” la presenza/esistenza del Diritto nella Chiesa, emancipando così dalla deriva apologetica che ha fortemente caratterizzato la prospettiva fondazionale, di fatto costruitasi intorno alla necessità – a suo modo ontologica – di «stabilire se il Diritto stesso è una realtà *così essenzialmente insita* nella struttura propria della Chiesa, che senza il Diritto la Chiesa *non sarebbe quello che è, secondo l’istituzione di Cristo*»<sup>29</sup>, come ben espresso circa quarant’anni fa da Francesco Coccopalmerio.

28 Poco importa se fondazionali o costituzionali/ricostruttivi.

29 F. COCCOPALMERIO, *Fondare*, 402 (corsivi non originari). «Il nostro problema verrebbe pertanto così formulato: è possibile risalire a monte della Norma puramente positiva e raggiungere un nucleo di realtà giuridica, la quale sia non mero *figmentum hominis*, bensì essenzialmente connessa con la struttura profonda della Chiesa? In tale caso, “fondare teologicamente” il Diritto della Chiesa equivarrebbe a situarlo nel cuore stesso del fatto rivelato, a considerare, cioè, la realtà giuridica come teologica perché rivelata e a coglierla pertanto come necessaria. Se, in effetti, il Diritto ecclesiale viene considerato mera Norma positiva stabilita dal Legislatore umano, si potrà arrivare al massimo a fondare teologicamente la esistenza di una serie di Norme positive, mai però a fondare teologicamente il Diritto stesso per il fatto che la Norma positiva, in quanto *figmentum hominis*, non può in nessuna maniera essere considerata realtà rivelata e dotata di necessarietà. Può essere utile notare che l’Ordinamento positivo ha una valenza non teologica, bensì sociologica, anche se il contenuto e la specificità della Norma propriamente ecclesiale sono senza dubbio teologici». *Ivi*, 401-402.

«Il merito di detta impostazione sotto il profilo metodologico consiste indubbiamente nel fatto che la prova dell’esistenza del Diritto ecclesiale viene offerta operando su un fondamento nettamente teologico, che vuol rompere con ogni precomprensione di tipo filosofico-sociologico di marca giusnaturalista». *Ivi*, 398.

«Riteniamo senz’altro che *il modo più esatto e quindi convincente* di impostare e risolvere il problema “fondazionale” *consista nell’assumere un concetto di Diritto adeguato*, non quindi quello di Norma positiva, bensì quello di *realtà dogmatica* [...]. Col che il problema “fondazionale” verrebbe risolto nel senso di “collocare” (“*locus theologicus*”) la realtà giuridica (semplicemente e pro-

Volgere l'attenzione e l'interesse alle *finalità* offre, inoltre, due grandi vantaggi per la Scienza canonistica: uno metodologico ed uno ermeneutico. Dal punto di vista *metodologico* sarà sufficiente – sebbene non sempre immediato – “illustrare” (ben diverso da “giustificare”) *come* all'interno della vita ecclesiale si siano gradualmente sviluppate le dinamiche – prima relazionali, poi istituzionali – che hanno progressivamente portato a quello che oggi chiamiamo Diritto canonico, e riconosciamo come “Diritto” in senso proprio<sup>30</sup>. Dal punto di vista *ermeneutico* porre al centro dell'attenzione un *target*, cioè un obiettivo da raggiungere, offre possibilità di comprensione della realtà (storica ed attuale) molto superiori a quelle imposte dalla necessità di dare corpo ad un sistema assiomatico-deduttivo in qualche modo già “dato”<sup>31</sup>, senza che rilevi granché la sua impostazione fondativa o costituzionale/ricostruttiva.

Va considerato pure, soprattutto oggi, che proprio l'approccio *finalistico* al Diritto canonico risulta espressamente coerente con la Pastorale: ne costituisce, anzi, la principale espressione, se la Pastorale è identificabile con l'attività di cura e di guida del Popolo di Dio verso il compimento eterno di quella salvezza che già opera entro i limiti della storia umana attraverso la fede in Cristo<sup>32</sup>. In tal modo: l'orizzonte di cui il Diritto canonico è parte diventa

---

fondamento) nella struttura dogmatica della Chiesa e nell'Antropologia ecclesiale della persona, nonché nel considerare la realtà giuridica, per la parte di Norma positiva, come concretizzazione storica della realtà giuridica dogmatica». F. COCCOPALMERIO, *Che cosa è il Diritto della Chiesa?*, in F. COCCOPALMERIO - P.A. BONNET - N. PAVONI, *Perché un Codice nella Chiesa*, Bologna, 1984, 50-51.

30 Secondo la Teoria ordinamentale di S. Romano (cfr. S. ROMANO, *L'Ordinamento giuridico*, 2 ed., Firenze, 1946). In merito si veda, come espressa ricaduta canonistica: P. GHERRI, *Ordinamento giuridico e Diritto canonico: il contributo strutturante di Santi Romano*, in *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*. Rivista telematica, n. 28/2018 (URL: < [https://www.statoechiese.it/images/uploads/articoli\\_pdf/Gherri.M\\_Ordinamento--BIS.pdf](https://www.statoechiese.it/images/uploads/articoli_pdf/Gherri.M_Ordinamento--BIS.pdf) >, al 19/01/2019).

31 Il riferimento è sia [a] all'approccio “autoritario” fondato nella Rivelazione biblica, espresso direttamente da K. Mörsdorf («è, quindi, decisiva non la convinzione interiore sull'autorità intrinseca della Parola, ma l'autorità del Dio palesatosi: per conseguenza, una ragione formale e giuridica». K. MÖRSORF, *Fondamenti*, 63), sia [b] alla “costitutività” del Diritto naturale o del Diritto divino quali “fondamenti” più o meno diretti – ma ontologicamente irrinunciati – del Diritto canonico (cfr. J. HERVADA, *Introduzione critica al Diritto naturale*, Milano, 1990; cui si deve aggiungere l'ampia letteratura sulla “canonizzazione del Diritto divino” a partire da: V. DEL GIUDICE, *Canonizatio*, in AA.VV., *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*. IV. *Diritto privato - Diritto ecclesiastico altre Scienze giuridiche*, Padova, 1940, 223-230). Si permetta in merito un riferimento – esiguo ma significativo – all'osservazione critica secondo cui, verso un'esposizione logico-sistematica dell'identità e funzione del Diritto canonico, «colpisce l'assenza di riferimenti al Diritto naturale, questione imprescindibile per chi voglia fondare il Diritto canonico» (M. RIVELLA, *Recensione a: Paolo Gherri, Introduzione al Diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Milano, Giuffrè, 2015, in *Ius Ecclesiae*, XXVII [2015], 693).

32 «Cristo, [...] opera continuamente nel mondo per condurre gli uomini alla Chiesa e attraverso di essa unirli più strettamente a sé e, col nutrimento del proprio Corpo e del proprio Sangue, renderli parteci-

prima di tutto “ecclesiale” e non semplicemente “religioso”<sup>33</sup>; in secondo luogo: le dinamiche specificamente intra-giuridiche si manifestano palesemente insufficienti ad esprimere – e realizzare – la finalità più autentica del Diritto di cui la Chiesa si è progressivamente dotata<sup>34</sup>.

- Il passaggio dal *religioso* all’*ecclesiale* quale “oggetto/materia” di specifica competenza del Diritto canonico – attuale – è essenziale per la sua *identificazione e consistenza* poiché l’ecclesiale è sostanzialmente connesso e funzionale alla (sola) vita della Comunità cristiana<sup>35</sup>, mentre il religioso rischia forti derive ontologistiche, poiché riferito/riferibile immediatamente alla divinità ed alle “sue” cose (= le *res divinæ/sacræ*)<sup>36</sup>. Per contro: le autentiche “professioni di fede” circa la “sacralità” – invece della “teologicità”<sup>37</sup> (*sic!*) – del Diritto canonico espresse nella Canonistica nel secolo scorso non lasciano dubbi circa la sottostante confusione concettuale ed epistemologica tra Diritto canonico e Morale religiosa<sup>38</sup>.
- Pure l’uscita dagli steccati del “giuridico” come sistema logico-tecnico totalizzante, capace di esprimere in sé – anche *a priori* – l’intera vita ecclesiale

---

pi della sua vita gloriosa. Quindi la promessa restaurazione che aspettiamo è già incominciata in Cristo, è portata innanzi nella missione dello Spirito santo e per mezzo di lui continua nella Chiesa, nella quale siamo dalla fede istruiti anche sul senso della nostra vita temporale, mentre portiamo a termine con la speranza dei beni futuri, l’opera a noi affidata nel mondo dal Padre e diamo compimento alla nostra salvezza (cfr. *Fil.* 2,12)». CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Ecclesia: *Lumen Gentium*, in *AAS*, LVII (1965), 53, n. 48.

33 Presupposto, di fatto, della concezione fondazionale, troppo genericamente dipendente dalla sacralità o divinità delle *res* che trattava.

34 Questo il limite di fondo dell’approccio costituzionale/ricostruttivo.

35 Cfr. P. GHERRI, *Introduzione. Fondamenti*, 11; P. GHERRI, *Introduzione. Metodo*, 254-255; P. GHERRI, *Teologia y Derecho canónico: aclaraciones iniciales sobre el fundamento de la “ley”*, in *Vergentis*, III (2017), n. 5, 85-86.

36 Da cui originò, già agli albori della Scienza canonistica, l’uso di qualificare come *divinum* o *sacrum* lo *Ius Ecclesiæ*, in ragione non del suo autore: Dio, ma del suo *mero* contenuto: le *res divinæ/sacræ* (cfr. P. GHERRI, *Lezioni*, 202), uso consolidatosi nei secoli al punto che Suárez potrà scrivere (in senso opposto ma secondo lo stesso principio epistemico): «*Potest enim Lex humana interdum vocari, non ex auctore, sed ex materia, quia versatur circa res humanas*» (cfr. F. SUÁREZ, *Tractatus de Legibus ac de Deo legislatore in decem libros distributus*, Conimbricæ, 1612, lib. II, cap. XIX, 3).

37 In riferimento a Cristo ed a quanto a lui riferibile in ragione della Rivelazione biblica.

38 Le maggiori referenze dottrinali di questa prospettiva non lasciano dubbi: E. CORECCO, *Valore dell’atto “contra Legem”*, in E. CORECCO, *Ius et communio*, I, (G. BORGONOVO - A. CATTANEO, cur.) Casale Monferrato (Alessandria)-Lugano, 1997, 242; G. GHIRLANDA, *Ius gratiæ - Ius communionis. Corso di Teologia del Diritto ecclesiale*, nuova edizione, ad uso degli studenti, Roma 1977 (ristampato nel 2000), 4-5; G. GHIRLANDA, *De recta Iuris ecclesialis methodo semper servanda*, in *Periodica de Re Canonica*, LXVIII [1979], 718-719; A.M. ROUCO VARELA, *Filosofía o Teología del Derecho? Ensayo se una respuesta desde el Derecho canónico*, in A.M. ROUCO VARELA, *Teología y Derecho. Escritos sobre aspectos fundamentales de Derecho canónico y de las relaciones Iglesia-Estado*, (R. SERRES LÓPEZ DE GUEREÑU, ed.) Madrid, 2003, 130.

alla luce di qualche specifico approccio (*sub specie iusti/iustitiae*<sup>39</sup>, o *communio*, ecc.) permette di riconoscere il Diritto canonico nella sua funzione di stabilizzazione e consolidamento della vita ecclesiale sia rispetto ad acquisizioni indubitate, sia innanzi a nuovi scenari, prima antropologici che socio-culturali. Ha scritto in proposito Papa Francesco in “*Evangelii Gaudium*”:

«Nel suo costante discernimento, la Chiesa può anche giungere a riconoscere consuetudini proprie non direttamente legate al nucleo del Vangelo, alcune molto radicate nel corso della storia, che oggi ormai non sono più interpretate allo stesso modo e il cui messaggio non è di solito percepito adeguatamente. Possono essere belle, però ora non rendono lo stesso servizio in ordine alla trasmissione del Vangelo. Non abbiamo paura di rivederle. Allo stesso modo, ci sono Norme o precetti ecclesiali che possono essere stati molto efficaci in altre epoche, ma che non hanno più la stessa forza educativa come canali di vita»<sup>40</sup>.

Che le istanze così espresse possano condurre alla proposta, se non all’adozione immediata, di un nuovo “paradigma”<sup>41</sup> capace di guidare la Canonistica ad offrire un efficace e utile servizio alla vita attuale della Chiesa, pare oggi inevitabile. Un nuovo paradigma che ha ormai radici profonde nella consapevolezza e comprensione ecclesiali messe in moto dal Concilio

---

39 Cfr. M. DEL POZZO, *Il Diritto canonico come “insieme di realtà giuridiche” nella Chiesa*, in *Ius Ecclesiae*, XX (2008), 449; M. DEL POZZO, *Luoghi della celebrazione “sub specie iusti”*. *Altare, tabernacolo, custodia degli oli sacri, sede, ambone, fonte battesimale, confessionale*, Milano, 2010.

40 FRANCISCUS PP., *Adhortatio apostolica: Evangelii Gaudium*, in *AAS*, CV (2013), 1038, n. 43. Si permetta di suggerire in merito quanto già proposto a suo tempo nell’Editoriale di *Concilium* del 1965: «L’analisi e l’apprezzamento della vita storica del Diritto canonico sono indispensabili per fissare in molti casi la dottrina teologica esatta, poiché, mancando di prospettiva storica e dei dati storici canonici, una tentazione minaccia il teologo: quella di identificare delle Leggi, degli usi e dei costumi anche molto stabili (e la forza di una tale tentazione è proporzionale a questa stabilità), con delle norme di Diritto divino di carattere immutabile, quando non si abbia in effetti che delle regole canoniche che rivelino il potere discrezionale della Chiesa, che può modificarle. È per questo che il Diritto canonico può rendere alla Teologia un apprezzato servizio ed aiutarla a divenire più “cattolica”, e per conseguenza anche più “ecumenica”; a non identificarsi coi fatti storici canonici, anche se essa è loro sottostante, informandoli» (N. EDELBY - P. HUIZING - T.I. JIMÉNEZ URRESTI, *Editorial*, 8).

41 Dove, nell’ottica di T.S. Kuhn, il “paradigma” indica la costellazione di credenze, concetti, conoscenze e prospettive interpretative, condivise da una comunità (scientifica, nel suo caso) sufficientemente ampia (cfr. T.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, 1978, 219). «Un tal *paradigma* non è tanto uno ‘strumento’ operativo pratico, né una ‘tecnica’ da applicare o una ‘figura’ cui ispirarsi, ma una sorta di ‘ambiente’ (o grande orizzonte ermeneutico): un insieme di *attitudini gnoseologiche*, di *conoscenze acquisite* e di *linguaggi* (anche formali) destinati a supportarsi reciprocamente attraverso la condivisione e collaborazione dei cultori anche di diverse materie e Discipline approcciate in modo coerente partendo da presupposti comuni (anche a/pre-scientifici: politici, religiosi, esistenziali...) accolti come *ragionevolmente fondati*». P. GHERRI, *Ricerca scientifica umanistica. Iniziazione pratica*, Reggio Emilia, 2011, 111.

Vaticano II. Un nuovo paradigma che trova nella *missione* ecclesiale il suo fulcro e nella *istituzionalizzazione* la propria dinamica di base. Missione ed istituzionalizzazione che i canonisti dovranno saper cogliere come i due “poli” tra i quali si delinea e sviluppa l’intera realtà ecclesiale sia lungo i secoli, sia in ciascun luogo e tempo nei quali la Chiesa si renda presente col suo “esserci”<sup>42</sup>.

#### 4. CHIESA, CRISTO E MISSIONE

Al di là del problema – in realtà fittizio (almeno nella prospettiva che qui ci occupa) – del *quando* o da *quale* specifico *evento* sia nata la Chiesa (Pentecoste, Pasqua... o altro)<sup>43</sup>, ciò che davvero conta è che la sua “identità” (= *id quod est*) è chiara ed irrinunciabile fin dall’inizio del ministero di Gesù stesso. Un ministero fatto essenzialmente ed inequivocabilmente di “annuncio”, a cui quasi immediatamente sono stati associati dei collaboratori denominati addirittura in modo formale “inviati” (= apostoli) scelti espressamente per “mandarli a predicare” (cfr. *Mc* 3,14; 16,20; *Mt* 10,6; 24,47), in modo simile alla propria attività (cfr. *Mt* 4,17; 11,1; *Mc* 1,38-39; *Lc* 4,44; 8,1)<sup>44</sup>. Gesù stesso, nondimeno, ha letto la propria vicenda come “missione” affidatagli dal

42 La eco heideggeriana del “*da-sein*” è intenzionale poiché non esiste una Chiesa metafisica che, semplicemente, “è” (= “*sein*”). Si vedrà nel prosieguo come soprattutto la storicità sia elemento costitutivo della realtà ecclesiale, che si realizza sempre – e solo – *in* un luogo e *in* un tempo.

43 Questione, tra l’altro, non ritenuta più decisiva a livello teologico, soprattutto al di fuori delle pregresse necessità apologetiche di “dimostrare” prima di tutto attraverso veri e propri “fatti” storici la consistenza delle affermazioni dottrinali. «Dell’inizio della Chiesa non si può determinare propriamente la data, salva l’indicazione emblematica della Pentecoste dell’anno in cui Cristo morì. [...] Però l’attestarsi della riflessione sull’evento della Pentecoste non dovrà farci dimenticare che in realtà la Chiesa non sorge dal nulla in un preciso momento». S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, 3 ed., Coll. *Nuovo Corso di Teologia sistematica*, n. 5, Brescia, 2015, 116-117. «Abbiamo già accennato al problema dell’interpretazione da darsi al rapporto dell’origine della Chiesa con Gesù. La questione è classica in Ecclesiologia: ci si domanda se si possa parlare di una istituzione della Chiesa da parte del Gesù prepasquale, oppure se si debba pensare all’evento dell’ecclesiogenesi come posteriore alla Pasqua. In altre parole se è un annuncio a darle vita, lo fu l’annuncio del Regno che costituì il cuore della predicazione di Gesù, oppure l’annuncio della sua risurrezione fatto dai discepoli?». *Ivi*, 189.

44 «Nel Nuovo Testamento è effettivamente costante il parallelismo tra la “missione” del Figlio ad opera del Padre e la “missione” degli Apostoli ad opera del Figlio. Nei due casi tale “missione” non è soltanto un “invio” [...]. Si può dire dunque che “l’apostolato” degli “Apostoli” ha il suo modello e la sua sorgente nella “missione” propria del Figlio da parte del Padre e che, in un caso come nell’altro, colui che manda è presente in colui che è mandato in modo tale che è la sua opera stessa che compie l’inviato, o meglio, in modo tale che è il mandante stesso che la compie nell’inviato. Questo è vero nei due casi, quello di Gesù in rapporto con il Padre, e quello degli Apostoli in rapporto a Gesù». L. BOUYER, *La Chiesa di Dio. Corpo di Cristo e tempio dello Spirito*, Assisi (Perugia), 1971, 361-363.

Padre; una missione che egli trasmette ai suoi Apostoli in modo formalizzato<sup>45</sup> ed autorevole<sup>46</sup>: con *exousia* (cfr. *Gv* 20,21)<sup>47</sup>.

Non basta tuttavia riconoscere ed assumere che l'auto-comprensione di Gesù sia stata quella del missionario (cfr. *Gv* 4,34; 20,21): è necessario scendere più in profondità dal punto di vista *espressamente teologico*, dovendosi ammettere che non tutte le "missioni" sono uguali... e ciò non in ragione degli *strumenti* o delle *modalità* ma, molto più profondamente, in ragione del loro specifico "oggetto". Mosè, Samuele, Elia, Isaia, Geremia, Giovanni Battista, Maria di Nazareth... sono stati destinatari di vere "missioni" da parte di Dio; nessuna di queste, però, è paragonabile a quella di Gesù Cristo, esattamente per ciò che ne riguarda il "contenuto" e l'"oggetto". Un *contenuto* ed *oggetto* che non coincidono affatto con 'qualcosa' da compiere/eseguire/realizzare (com'è un "mandato"), fosse anche la Pasqua: *qualcosa* che si pone – ancora – nell'ordine delle "cose" da fare<sup>48</sup>. Un *contenuto* ed *oggetto* che, invece, dev'essere riconosciuto e colto nell'attività "originaria" di Gesù stesso: l'annuncio della "buona notizia", "*good news*" si direbbe oggi<sup>49</sup>. Ciò che il

45 In realtà bisognerebbe dire "formale" per indicare la presenza di una "forma" in senso filosofico forte (= *morphé/Gestalt*) ma l'utilizzo del termine in senso genericamente negativo (opposto a "sostanziale") toglierebbe incisività all'affermazione.

46 Anziché "autoritario" nel senso di precettivo e costrittivo (e sanzionatorio/punitivo) come lo intese, invece, K. Mörsdorf: «I pieni poteri conferiti agli Apostoli si fondano su un *formale atto di delega*. L'Apostolo è il rappresentante del Signore, non solo in senso simbolico, ma, soprattutto, in *modo vincolante per il Signore*. In tutto ciò che l'Apostolo chiede in nome del Signore, egli ha, poiché rappresenta la Persona del Signore, il *diritto all'obbedienza* che sarebbe *dovuta al Signore stesso*» (K. MÖRSORF, *Fondamenti*, 237 – corsivi non originari). «La sanzione, che il Signore ha legato per sempre alla Sua missione, mostra chiaramente la struttura giuridica della Parola di Dio, "Chi crede e si fa battezzare, verrà salvato, ma chi non crede, sarà condannato" (*Mc* 16,16), In quest'imperiosa maniera può parlare solo chi sappia d'essere il Signore e possa chiedere obbedienza, poiché è il Signore. [...] La persona del Figlio di Dio diventato uomo, quindi, è completamente in primo piano, in modo tale che venga deciso sulla salvezza o sulla condanna dal sì o dal no detto a Lui. "Chi crede in Lui non sarà condannato, ma chi non crede è già stato condannato, dal momento che non ha creduto nel nome del Figlio Unigenito" (*Gv* 3,18). Con la stessa forza con la quale il Signore ha annunciato la Parola, questa continua a vivere nella Chiesa. Il Signore ha creato per questo il presupposto, scegliendosi gli Apostoli come Suoi rappresentanti con pieni poteri giuridici. L'Apostolo è il rappresentante del Signore, non solo in senso figurato, ma anche in azioni vincolanti per il Signore. In tutto ciò che l'Apostolo, ed il suo successore nella missione apostolica, ordina nel nome del Signore, egli ha diritto, poiché rappresenta la persona del Signore, all'obbedienza dovuta al Signore stesso». *Ivi*, 184-185.

47 «Gesù manda i suoi discepoli in missione in forza della sua *exousia* che gli è data in pienezza, sul cielo e sulla terra, nella sua risurrezione». S. DIANICH, *La missione della Chiesa, i laici e la sacra potestas. Una riflessione teologica*, in S. DIANICH, *Diritto e Teologia. Ecclesiologia e Canonistica per una riforma della Chiesa*, Bologna, 2015, 143.

48 Gli Evangelisti sono concordi in questo: solo ad un certo punto Gesù iniziò a parlare ai discepoli di quello che avrebbe dovuto "accadere" (cfr. *Mt* 16,21 e paralleli), collocandolo nell'ordine dei "fatti": un ordine del tutto diverso da quello in cui consisteva la sua *missione*, sebbene non indipendente.

49 Sebbene, per contro, anche a livello liturgico il termine "Vangelo" venga ordinariamente tradotto con "*Gospel*", secondo tutt'altra prospettiva.

primo e l'ultimo Evangelista (in termini cronologici) hanno ben colto nell'intraprendere la loro opera: «Inizio del Vangelo di Gesù, Cristo, Figlio di Dio» (*Mc* 1,1); «Dio, nessuno lo ha mai visto: / il Figlio unigenito, che è Dio / ed è nel seno del Padre, / è lui che lo ha rivelato» (*Gv* 1,18). Un oggetto e contenuto che l'Evangelista Luca, nella propria peculiare prospettiva teologica, non esita a rendere davvero costitutivo dell'opera di Gesù e della sua stessa identità:

«Lo Spirito del Signore è sopra di me; / per questo mi ha consacrato con l'unzione / e mi ha mandato a portare ai poveri il lieto annuncio, / a proclamare ai prigionieri la liberazione / e ai ciechi la vista; / a rimettere in libertà gli oppressi, / a proclamare l'anno di grazia del Signore» (*Lc* 4,18-19).

Ciò in cui consiste in modo originario ed originante l'opera/missione di Gesù (= l'annuncio della buona notizia) è esso stesso essenzialmente caratterizzato dall'essere *annuncio*: un annuncio il cui contenuto è (fuor da ogni tautologia) l'annuncio stesso! Come una poesia o un brano musicale che “sono” ciò che contengono/esprimono/comunicano. È il gioco sintattico di Marco attraverso l'utilizzo di un genitivo indecidibilmente oggettivo e soggettivo allo stesso tempo (cfr. *Mc* 1,1): la buona notizia “di” Gesù (= quella che Lui stesso ha annunciato, all'inizio), ma anche quella che Lui stesso costituisce, dopo la Pasqua.

Si tratta, qui, di superare – con vero impeto teologico – i riduzionismi scolastico-metafisici che hanno via via trasformato la “Rivelazione” da *evento*<sup>50</sup> a – mero – *contenuto informativo*: l'originaria “buona notizia” per l'esistenza personale (cfr. *Lc* 4,18-19) fatta conoscere «perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (*Gv* 10,10) trasformata in una serie di “informazioni” sul cosmo intero<sup>51</sup>. Lo stesso Apostolo Paolo (in persona o pseudo-epigraficamente) aveva già messo a fuoco e proposto il corretto approccio e la giusta prospettiva quando identificò il “mistero”, nascosto da secoli ma rivelato in Cristo, con l'espressione, più esistenziale che *informativa*, «Cristo in voi, speranza della

50 La prospettiva che qui si propone non ha alcuna connessione (né connettibilità) con le istanze teologiche della c.d. Teologia dialettica di barthiana ispirazione alla quale anche un certo numero di teologi cattolici *mittel*-europei hanno fatto riferimento nei decenni trascorsi (in merito si veda: J. MOLTSMANN [cur.], *Le origini della Teologia dialettica. Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Edward Thurneisen*, Coll. *Biblioteca di Teologia contemporanea*, n. 25, Brescia, 1976).

51 Quelle stesse intorno a cui si concentrò la questione più radicale della vicenda di Galileo Galilei... superata *solo* a circa un secolo dalla “Æterni Patris” (cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad eos qui conventui Romæ habito “De sententia, sæculo XVII volvente, super Galilæi doctrinis pronuntiata” interfuerunt*, 31 octobris 1992, in *AAS*, LXXXV [1993], 764-772).

gloria» (*Col* 1,27)<sup>52</sup>. Un concetto ricorrente nella predicazione paolina, nella quale – generalmente – “mistero” non ha portata nozionale ma riferito all’evento Cristo<sup>53</sup>.

Che la missione di Cristo (= ciò che egli fece) sia stata fundamentalmente *annuncio* e che il contenuto di tale missione (= ciò che egli disse) sia stato, a sua volta, “annuncio” non lasciano dubbi sulla *identificazione/identità* tra *missione* ed *annuncio*: la missione non è “qualcosa” che Cristo affida – quasi estrinsecamente – agli Apostoli dopo la Pasqua... come se si trattasse di qualcosa di nuovo, ulteriore, successivo. La missione affidata agli Apostoli è esattamente la *continuazione dell’attività evangelizzatrice* di Gesù stesso! Il buon annuncio (= *euanghélion*) proclamato inizialmente da Gesù continua ad essere proclamato dai suoi Apostoli e dai discepoli tutti: è questa *continuità strutturale* – che l’Evangelista Luca evidenzierà in modo esplicito – che rende fundamentalmente inutile la ricerca del “momento/fatto preciso” dell’*incipit* della Chiesa come tale. Essa, infatti, è come “contenuta” (= presunta, supposta) nell’essenza stessa dell’annuncio che le è stato affidato. D’altra parte: un “annuncio” (= *news*) che perda il proprio “interesse”, il proprio “mordente” sulla vita dei suoi destinatari e smetta di essere proclamato e diffuso diventa una semplice informazione (= *data*): esattamente come accade alle c.d. notizie che ogni giorno riempiono i giornali e, dal giorno successivo, passano all’archivio di ciò che, semplicemente, “è accaduto”. In quest’ottica si sono sviluppate, soprattutto lungo il Novecento, le Teologie basate sull’*evento Cristo* anziché sulla dottrina proclamata da Cristo<sup>54</sup>.

Un profilo costitutivo e funzionale di questo tipo non è facilmente riconducibile alle dinamiche socio-culturali, né filosofiche, né propriamente religiose, che l’umanità conosce e mette in atto da sempre<sup>55</sup>: le travalica e

---

52 L’attribuzione, e conseguente datazione, della Lettera ai Colossesi rimane ancor oggi discussa, sebbene non la si collochi generalmente oltre l’anno 80 (cfr. R. FABRIS, *Lettera ai Colossesi*, in AA.VV., *Le Lettere di Paolo*, III, Roma, 1980, 58-62), elemento comunque sufficiente alla presente trattazione.

53 Si vedano in merito: *1Cor* 2,1; *Ef* 1,9; 3,3.4; 6,19; *Col* 1,26; 4,3; *1Tm* 3,9.16. Altri usi significativi fanno comunque riferimento al “piano salvifico di Dio”, lasciando ben poca residualità.

54 Il riferimento, solo indiretto, è alla linea proposta da K. Barth con la sua Teologia dialettica accolta e sviluppata poi anche in ambito cattolico nel suo nucleo fondamentale da autori come, p.es., H.U. von Balthasar (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, in J. FEINER - M. LÖHRER [edd.], *Mysterium Salutis*. VI. *L’evento Cristo*, 2 ed., Brescia, 1973, 171-412).

55 Delle quali con maestria Max Weber ha fornito una lettura sostanziale difficilmente superabile, almeno nell’ottica del “potere” che in esse si genera ed al quale le stesse finiscono poi per essere finalizzate (si veda in modo generale l’opera: M. WEBER, *Economia e società*. I. *Sociologia della Religione*, Milano, 1968 – orig.: 1922).



le travolge, trasferendo alla Comunità, radunata per ascoltare e proclamare nuovamente questo annuncio (= la *Ekklēsia*), la propria stessa dinamicità ed estroversione<sup>56</sup>. Proprio tale dinamica, nondimeno, ha sempre caratterizzato la vita ed attività ecclesiali, impedendo alla Chiesa d'identificarsi troppo immediatamente con un'unica etnia (a differenza dell'Ebraismo) oppure con un unico assetto socio-politico (a differenza dell'Islam). L'inarrestabile spinta missionaria che il Cristianesimo, soprattutto occidentale, ha sempre saputo e continuato ad esprimere – nonostante i continui tentativi di sua “reclusione” entro i confini politici di questo o quell'altro Impero<sup>57</sup> – ne rimane la controprova più efficace.

Il Vangelo non è “pensiero” ma “annuncio”! Non è una “idea” ma una “notizia”!<sup>58</sup> Per questo la “missione” non può essere intesa – semplicisticamente – come una “attività” che la Chiesa svolge, ma come la “identità” stessa che la Chiesa deve continuamente ri-scoprire e ri-assumere, non potendo evitare a se stessa di rimanerne *profondamente condizionata* proprio nella sua stessa identità e consistenza<sup>59</sup>. È stata questa una delle maggiori consapevolezza maturate e conseguite attraverso il Concilio Vaticano II e recepite con chiarezza da molta Teologia degli ultimi decenni.

## 5. CHIESA, MISSIONE E PASTORALE

Come ben documentato da Severino Dianich già quarant'anni fa<sup>60</sup>: la connessione tra Chiesa e (sua) missione, al di là di molte ‘presunzioni’ post-conciliari<sup>61</sup>, è una delle tematiche teologiche portanti del Novecento europeo, sia

56 In realtà non sempre compatibile con la semplice “*memoria Christi*” che s'incontra nella Teologia contemporanea; vedasi, p.es.: S. DIANICH, *La missione della Chiesa, i laici*, 133; S. DIANICH, *L'autorità nella Chiesa*, in S. DIANICH, *Diritto*, 115-116; S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato*, 207.

57 Quello Romano, prima, quello Sacro-Romano, poi, quelli rinascimentali e coloniali, in seguito... Le cristianissime o cattolicissime Nazioni, ecc.

58 L'aver già identificato il *contenuto* di tale notizia con l'*evento Cristo* come tale, esonera in questa sede dal doversi occupare di elementi di maggiore puntualità dal punto di vista ‘nozionale’, come accade invece in ambito espressamente teologico ponendo l'accento su vari e differenti – possibili – nuclei fondamentali della predicazione (= annuncio) di Gesù: il Regno, la salvezza, ecc. (si veda, esemplificativamente: S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato*, 90-114 sul – solo – tema del “Regno”).

59 «La missione della Chiesa dipende da ciò che la Chiesa è e dalla coscienza che essa ha di se stessa, coscienza non abbandonata in balia della storia o delle capacità interpretative delle Scienze umane, ma riferita all'origine dell'evento ecclesiale». S. SEGOLONI RUTA, *Tradurre il Concilio in italiano. L'Associazione teologica italiana soggetto di recezione del Vaticano II*, Milano, 2013, 177.

60 Cfr. S. DIANICH, *La missione della Chiesa nella Teologia recente*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Coscienza e missione di Chiesa*, Assisi (Perugia), 1977, 137-206.

61 «Anche nel campo cattolico [...] sarebbe difficile sostenere che sia stato il Concilio a rappresentare il punto determinante di certe svolte del discorso». *Ivi*, 138.

riformato che cattolico, già a partire dagli anni '40 del secolo scorso<sup>62</sup>. L'autore osservava tuttavia – già al tempo – che «il dibattito sulla missione della Chiesa si svolge quasi sempre su terreni diversi da quello dell'Ecclesiologia»<sup>63</sup>, segnatamente ciò che è oggi di solito indicato come “Teologia politica”<sup>64</sup>, evidenziando così una circostanza in qualche modo strutturale che ha impedito alla Canonistica, nella sua maggior parte, di considerare adeguatamente il tema della missione in relazione all'identità (o natura) ecclesiale, soprattutto negli anni della revisione codiciale (= gli stessi nei quali l'autore scriveva) e della redazione finale del *CIC* del 1983, che all'azione missionaria della Chiesa dedica espressamente solo 12 Canoni (cfr. Cann. 781-792). Studiando con attenzione la tematica a partire già dalle sue radici prebelliche, l'allora giovane ecclesiologo sollecitava la necessità di «ripensare tutta l'Ecclesiologia per poterla riscrivere facendo della missione non già uno dei suoi capitoli, bensì la sua dimensione fondamentale»<sup>65</sup>, partendo con rinnovato vigore dai maggiori testi conciliari in materia: *LG* 17 (v. *infra*) e *AG* 2<sup>66</sup>, oltre che dalla prospettiva sviluppatasi poi a partire soprattutto da “*Gaudium et Spes*” in ragione di una concezione dei rapporti Chiesa-mondo non esattamente continuativa rispetto a quelli del Concilio precedente, e della mentalità che lo aveva supportato<sup>67</sup>.

L'approccio va tuttavia ampliato evidenziando un fattore decisivo per la delinea-zione e lo sviluppo della tematica, sino ad oggi scarsamente considerato

---

62 Cfr. *ibidem*.

63 *Ibidem*. Secondo P. Lefebvre, già nel 1954, «La Teologia missionaria dovrebbe semplicemente ritornare a coincidere con una buona Ecclesiologia» (S. DIANICH, *La missione della Chiesa nella Teologia*, 140); si vedano in merito: P. LEFEBVRE, *À propos de quelques déviations de l'idée missionnaire*, in *Église Vivante*, VI (1954), 339-343; P. LEFEBVRE, *La Théologie missionnaire de Gustav Warneck*, in *Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft*, XI (1955), 15-29.

64 Nel significato di Teologia delle realtà terrene e del vivere storico, secondo l'indirizzo impresso alla formula (non senza dissensi e questioni) soprattutto da Moltmann e Metz (cfr. J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, München, 1964; J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, München, 1968; K. FÜSSEL - J.B. METZ - J. MOLTSMANN, *Ancora sulla “Teologia politica”: il dibattito continua*, Brescia, 1975; J.B. METZ, *Sul concetto della nuova Teologia politica 1967-1997*, Brescia, 1998). Alle riflessioni teologiche maturate in quest'ambito vanno ricondotte una parte significativa dei nuovi atteggiamenti sollecitati da “*Gaudium et Spes*” (cfr. CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis: Gaudium et Spes*, in *AAS*, LVIII [1966], 1025-1120), oltre che le linee teologiche di riferimento per la c.d. Teologia della liberazione affermatasi dagli anni Sessanta del Novecento.

65 S. DIANICH, *La missione della Chiesa nella Teologia*, 139.

66 «La Chiesa peregrinante per sua natura è missionaria, in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito santo, secondo il disegno di Dio Padre». CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de activitate missionali Ecclesiae: Ad Gentes*, in *AAS*, LVIII (1966), 948.

67 Basti in questo riprendere, icasticamente, uno dei simboli di quella concezione: il “Sillabo” di Pio IX (cfr. PIUS PP. IX, *Syllabus complectens præcipuos nostræ ætatis errores qui notantur in Encyclicis aliisque apostolicis Litteris santissimi domini nostri Pii Papæ IX*, in *ASS*, III [1867], 168-176), non certo disdegnato dall'omonimo primo successore.

(almeno dai canonisti): il *rapporto tra missione e Pastorale*, che Dianich (in tale sede) non affrontò espressamente ma sul quale continua ad offrire un contributo sostanziale attraverso la sua riflessione, intrapresa a partire dall'evoluzione del concetto di missione ecclesiale.

«Quando P. Charles lanciava la formula della “*plantatio Ecclesiae*” come scopo della missione e sosteneva che il missionario è incaricato non di salvare le anime, ma di instaurare dove ancora non esiste, il mezzo ordinario della salvezza, ossia la Chiesa visibile, portava fuori dalle angustie dell'individualismo astorico il tema della salvezza cristiana aprendolo, se pure con inadeguatezza di strumenti, alla sua dimensione ecclesiologica»<sup>68</sup>.

La prospettiva così suggerita è fondamentale per la Canonistica, non solo poiché scardina dal punto di vista teologico il presupposto indubitato della *salus (singularum) animarum*<sup>69</sup> per inaugurare una prospettiva propriamente ecclesiologica<sup>70</sup> ma, molto maggiormente, perché permette di cogliere – riproponendolo a rovescio – ciò che, in realtà, aveva causato l'effettiva *fine della missione* nella Chiesa antica, trasformandola nella “Pastorale”. Va infatti riconosciuto che

«in un ‘quadro di riferimento’ determinato dalla limitata conoscenza del pianeta e da una prospettiva storica scorciata, in forza di un'accentuata escatologia apocalittica, ben presto nella Chiesa del primo secolo si affermò l'idea che la missione, essenziale opera degli Apostoli, era stata da loro stessi fundamentalmente compiuta. Non si può neanche escludere che questa fosse la loro stessa convinzione, se pensiamo che Paolo scrivendo ai Romani prevede un suo viaggio in Spagna, per il desiderio di raggiungere l'estremo Occidente in modo che la sua opera potesse risultare, in fine, totalmente compiuta: dall'Oriente all'Occidente»<sup>71</sup>.

Partendo così dal «presupposto che la fede cristiana sia già condivisa da tutta la popolazione del Paese, non si pone al centro della vitalità della

68 S. DIANICH, *La missione della Chiesa nella Teologia*, 141. Il riferimento è a: P. CHARLES, *Dossiers de l'action missionnaire. Manuel de Missiologie*, Bruxelles, 1938.

69 Cfr. P. GHERRI, *Pastorale ordinaria e Pastorali speciali: note canonistiche sui rapporti tra Chiese particolari e clero religioso*, in *Convivium Assisiense*, XVII (2015), 187-196 *passim*.

70 «È il passaggio dalla “missione” al “compito pastorale” a contenere spesso dentro di sé la strozzatura individualistica, quando missione e compito pastorale restano determinati da un'Ecclesiologia della struttura invece che dell'evento, da una Teologia della Chiesa nella quale, in maniera esplicita o nascosta, si pensa la Chiesa esistente quando esiste il suo apparato sociale, dal quale essenzialmente tutta la sua operosità emana, e non quando esiste il fatto comunione come soggetto del suo agire». S. DIANICH, *La missione della Chiesa nella Teologia*, 199.

71 S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato*, 244.

Chiesa l'impegno della comunicazione della fede, ma la cura pastorale dei credenti»<sup>72</sup>. In tal modo però, già prima del IV-V secolo

«l'idea della missione compiuta ha comportato una sostituzione, al centro, di quella che si è felicemente chiamata la 'cura delle anime' al posto dell'evangelizzazione vera e propria. Si opera in questo paradigma con il presupposto che il mondo, o almeno tutta la popolazione del proprio territorio, è cristiana e che il compito della Chiesa, o meglio dei suoi ministri ordinati, è quello di aiutare gli altri cristiani, i laici, a salvarsi l'anima. Il presupposto di operare all'interno di un Paese cristiano porta con sé anche il convincimento che la società intera, con la sua struttura sociale e politica, è cristiana»<sup>73</sup>.

Conseguenza immediata di tale autocomprensione fu l'esaurirsi della missione ecclesiale, ridotta ormai a "riprodurre se stessa", cosicché «il lavoro pastorale interno alla Comunità» non fu più «inteso propriamente come parte della missione della Chiesa»<sup>74</sup> e tutto fu indirizzato alla "*suprema Lex*" della *salus animarum*, identificando la missione con la sola – eventualissima – attività *in Partibus infidelium*, avendola ormai ridotta alla «stretta finalità della fondazione di nuove Chiese o della cooptazione a sé di nuovi fedeli»<sup>75</sup>.

Uno stato di cose che, all'interno dei confini del Sacro Romano Impero<sup>76</sup>, si congelò per oltre mille anni, fino alla necessaria presa di coscienza, dal XVI secolo, dell'esistenza di 'nuovi mondi' in cui la Chiesa non stava ancora esercitando il proprio «dovere di salvare con la predicazione del Vangelo e il Battesimo le anime degli infedeli»<sup>77</sup>. L'istituzione della Congregazione "*De propaganda fide*" nel 1622, per di più, se da un lato arricchiva l'*opus Ecclesiae* affiancando (nuovamente) la missione alla Pastorale, dall'altro fece però della missione un'attività da svolgere, in modo sostanzialmente isolato

72 *Ivi*, 265. «Si concepisce [...] la missione semplicemente come strutturazione di mezzi specifici di salvezza, che vengono poi ridotti alla Parola e al Sacramento, elementi manipolati esclusivamente dalle strutture gerarchiche della Chiesa, con la conseguenza di una grave clericalizzazione della missione». S. DIANICH, *La missione della Chiesa nella Teologia*, 176.

73 S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato*, 245.

74 S. DIANICH, *La missione della Chiesa nella Teologia*, 147 (entrambe).

75 *Ivi*, 148. «Al ministero dei preti e dei Vescovi incombeva solo quella *cura animarum* dalla quale i cristiani dovevano essere sostenuti per vivere da cristiani e salvarsi l'anima». S. DIANICH, *Chiesa locale e Chiesa universale nello sviluppo storico dell'Ecclesiologia*, in S. DIANICH, *Diritto*, 87 (saggio già pubblicato nel 1995).

76 Identificato di fatto con la Chiesa occidentale.

77 *Ibidem*. Resta sempre di grande suggestività il pensiero di san Francesco Saverio in merito: «Percorro con assiduità i villaggi, amministro il Battesimo ai bambini che non l'hanno ancora ricevuto. Così ho salvato un numero grandissimo di bambini, i quali, come si dice, non sapevano distinguere la destra dalla sinistra» (G. SCHURHAMMER - J. WICKI [edd.], *Epistolæ S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, I, Coll. *Monumenta historica Societatis Iesu*, LXVII, Romæ, 1944, 147-148; 166-167, Lett. 20 ott. 1542, 15 gennaio 1544).

(= altrove) rispetto alla Pastorale stessa, vista pure la concezione e attuazione esclusivamente pontificia di tale attività<sup>78</sup>. Un'attività, per di più, affidata quasi esclusivamente ai religiosi attraverso l'istituto canonico della "Commissio"<sup>79</sup>, giunto quasi alle porte del Vaticano II. Il forte impegno pastorale che segnò l'applicazione del Concilio di Trento nei territori europei contribuì significativamente a fossilizzare la dicotomia, ai limiti della contrapposizione<sup>80</sup>.

Il forte sviluppo ecclesiologico derivato dal Concilio Vaticano II – a parziale bilanciamento di quello altrettanto decisamente sacramentale del Concilio Tridentino – ha costretto, in certo modo, la Teologia, ma anche l'intera autocoscienza ecclesiale a riprendere in mano la questione all'interno di un quadro dogmatico di maggior respiro ed articolazione. Tra le chiavi di volta del nuovo corso può collocarsi il ricupero della «idea ottocentesca del Möhler<sup>81</sup> della Chiesa come continuazione dell'Incarnazione» cosicché «la missione della Chiesa è più semplicemente e molto più ampiamente la stessa missione di Cristo nel mondo»<sup>82</sup>. La prospettiva muta radicalmente poiché, in tal modo,

«non è che la Chiesa abbia una missione da compiere: essa semplicemente deve collocarsi sulle strade della storia di Dio, poiché è la missione del Figlio e dello

78 Cfr. S. DIANICH, *Chiesa locale*, 86.

79 «Il s'agit d'un système juridique en vertu duquel le Saint-Siège – ad suum beneplacitum – confie, temporairement, un territoire de mission déterminé à un Institut, avec obligation pour celui-ci de l'évangéliser en envoyant le personnel, et en fournissant les moyens adéquats, jusqu'à la fondation d'une Église locale. Le Saint-Siège, pour sa part, conservant le gouvernement du territoire, s'engage, au moins de fait, à choisir le Supérieur ecclésiastique parmi les membres de l'Institut et à ne pas envoyer sans son consentement des missionnaires qui n'en font pas partie. A l'époque, vu le besoin de plus en plus croissant d'une structure juridique pour les territoires de mission, il va sans dire que ce système convenait bien à la Propaganda Fide. Cette dernière instance romaine visait, par le *ius commissionis*, à centraliser la mission de la propagation de la foi minée par certains obstacles tel le "droit de patronage" (Portugal et Espagne); elle visait aussi à régler les rapports entre les Vicaires, les Préfets apostoliques et les religieux non disposés à renoncer aux privilèges et facultés concédés par le Saint-Siège». L.M. PASINYA, *L'élaboration du Ius particulare par les Églises d'Afrique*, in M. AOUN - J.-M. TUFFERY-ANDRIEU (curr.), *Le Ius particulare dans le Droit canonique actuel*, Coll. *Canonica*, Perpignan, 2013, 54.

80 «La Teologia della "plantatio Ecclesiae" è sempre vissuta legata alla distinzione, piuttosto rigida, fra il concetto di "missione" e quello del "compito pastorale"». S. DIANICH, *La missione della Chiesa nella Teologia*, 199.

81 Della significativa opera dell'autore si segnalano, emblematicamente: J.A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen, 1825 (L'unità nella Chiesa o il principio del cattolicesimo esposto nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli); J.A. MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz, 1832 (Simbolica o esposizione delle controversie dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo le loro pubbliche professioni di fede). Per un primissimo approccio al pensiero ecclesiologico dell'autore si veda: R. REPOLE, *Chiesa*, Coll. *Le parole della fede*, Assisi (Perugia), 2015, 92-97.

82 S. DIANICH, *La missione della Chiesa nella Teologia*, 142 (entrambe).

Spirito che la crea. Per questo motivo vale l'affermazione [...] che non si può intendere la missione dalla Chiesa ma che al contrario si dovrà intendere la Chiesa dalla missione»<sup>83</sup>.

Diventa facile, a questo punto, comprendere – ed assumere – che «la missione è l'accadere della Chiesa dentro il cammino storico del mondo»<sup>84</sup>: «La missione quindi non è qualcosa di successivo, di conseguente all'evento, ma è l'evento stesso»<sup>85</sup>.

## 6. CHIESA E COSTITUTIVITÀ MISSIONARIA

Come già evidenziato: il rapporto tra Chiesa e (sua) missione non è soltanto identitario e costitutivo (cioè *in origine* – v. *supra*) ma è pure costituente (cioè *in itinere* e *pro futuro*), cosicché sia la *dinamica missionaria* a svolgere la funzione di vera e propria configurazione della Chiesa stessa in vista del suo (continuare ad) esistere ed operare. Il fatto è ormai assodato in ambito teologico, soprattutto dopo la decisa presa di coscienza del Concilio Vaticano II alla fine del secondo capitolo di “*Lumen Gentium*”:

«Come infatti il Figlio è stato mandato dal Padre, egli stesso ha mandato gli Apostoli (cfr. *Gv* 20,21) dicendo: “Andate e ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro a osservare tutto quanto vi ho comandato. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo” (*Mt* 28,19-20). E questo solenne comando di Cristo di annunciare la verità della salvezza, la Chiesa l’ha ricevuto dagli Apostoli per adempierlo sino all’ultimo confine della terra (cfr. *At* 1,8). Essa fa quindi sue le parole dell’Apostolo: “Guai a me se non predicassi il Vangelo” (*1Cor* 9,16) [...]. È spinta infatti dallo Spirito santo a cooperare perché sia mandato ad effetto il piano di Dio, il quale ha costituito Cristo principio di salvezza per il mondo intero. Predicando il Vangelo, la Chiesa attira gli uditori alla fede e alla professione della fede, li dispone al Battesimo, li toglie dalla schiavitù dell’errore e li incorpora a Cristo, affinché crescano in lui per la carità fino alla pienezza»<sup>86</sup>.

83 *Ivi*, 173. «Il vero problema della missione non consisterebbe quindi nella domanda: “Cosa fa la Chiesa?”, ma nella domanda: “Come si fa la Chiesa?”». *Ivi*, 183 (con esplicito riferimento a: G. COLOMBO, *Dove va la Teologia sacramentaria?*, in *La Scuola Cattolica*, CII [1974], 673-717).

84 S. DIANICH, *La missione della Chiesa nella Teologia*, 206.

85 *Ivi*, 205.

86 CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Lumen Gentium*, n. 17.

Una presa di coscienza a cui fanno eco teologi d'ogni impostazione, specializzazione e prospettiva:

«L'essenza della Chiesa è intimamente missionaria perché il Regno cresce, quasi emergendo dal suolo del mondo e gli uomini ne sono – lo sappiano o meno – *co-agonisti*. Il *protagonista*, Gesù Cristo, mostra questa unità originaria di Chiesa-mondo nel disegno di Dio (cfr. *Gv* 17,21) perché in Lui e attraverso di Lui il Regno dei cieli è definitivamente in atto. Questo quadro ecclesiologico tende ad assicurare il dinamismo vitale che solo spiega la ragion d'essere della Chiesa: fa trasparire, in quanto “*Sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano*” (*LG* 1), il volto stesso di Cristo»<sup>87</sup>.

«La Chiesa non esiste per se stessa, ma dovrebbe essere lo strumento di Dio, per radunare gli uomini intorno a lui, per preparare il momento in cui Dio sarà tutto in tutti (*1Cor* 15,28)»<sup>88</sup>.

«La Chiesa esiste per evangelizzare. Questa non è una delle tante possibili letture della vita della Chiesa che si possono dare: si tratta invece di una evidenza che emerge dalla stessa nascita della Chiesa e inerisce il suo mistero al punto tale che possiamo sicuramente dire che se, per assurdo, la Chiesa smettesse di evangelizzare, non sarebbe più Chiesa. [...] Essa [...] organizza la propria struttura dandosi dei ministri dediti alla custodia dell'autentico annuncio. Questo punto iniziale non dice soltanto il primo momento cronologico della vita ecclesiale, ma ne rivela il profondo significato: perché l'annuncio del Vangelo raggiunga tutti e attraverso la storia di generazione in generazione è necessaria una Istituzione che, a prescindere dai singoli, sia capace di custodire e trasmettere l'annuncio»<sup>89</sup>.

«Il Concilio Vaticano II ha richiamato il fatto che la Chiesa è [...] missionaria per natura sua (cfr. *AG* 2); e che tutti i soggetti ecclesiali ne sono, perciò, responsabili»<sup>90</sup>.

Non si tratta, però, di semplici affermazioni – tanto profonde quanto eterogenee – ma di vere *acquisizioni strutturanti*, soprattutto in ambito ecclesiologico, al punto che:

«Se [...] l'annuncio è il principio esplicativo della dinamica dell'ecclesiogenesi e se l'ecclesiogenesi è il più adeguato modello euristico in Ecclesiologia, ne

87 A. SCOLA, *Per una Ecclesiologia “di missione”*, in AA.VV., *In Cristo nuova creatura*, Roma, 2001, 128-129.

88 J. RATZINGER, *La comunione nella Chiesa*, Cinisello Balsamo (Milano), 2004, 135.

89 S. SEGOLONI RUTA, *Chiesa e sinodalità. Indagine sulla struttura ecclesiale a partire dal Vaticano II*, in *Convivium Assisiense*, XIV (2012), n. 2, 65-66.

90 R. REPOLE, *Chiesa*, 144.

dobbiamo derivare che tutta la comprensione della Chiesa passa attraverso la comprensione del suo atto missionario fondamentale, quello della comunicazione della fede»<sup>91</sup>.

«Sarebbe assai difficile [...] contestare che la comunicazione della fede sia l'elemento essenzialmente costitutivo, la *essentia metaphysica rei*, della missione: è questo un servizio all'uomo che la Chiesa può rendergli e che nessun altro fuori della Chiesa può rendere al mondo»<sup>92</sup>.

«È indubbio che i testi conciliari ci offrono una visione di missione che si allarga; e che porta a vedere la Chiesa stessa come frutto della missione divina, chiamata a continuarla nella storia, in *modo connaturale al suo stesso essere*. La missione, cioè, è *espressione dell'essere stesso della Chiesa*»<sup>93</sup>.

La Canonistica più avveduta, per parte propria, aveva già proposto tale approccio con sicurezza, traendone luce per la stessa consistenza dell'esperienza giuridica ecclesiale nella sua specifica collocazione entro i confini della storia umana, vista la natura espressamente *esistenziale (e non nozionale)* dell'annuncio evangelico:

«La missione divina universale affidata da Cristo alla Chiesa è missione *storico-salvifica*. In quanto [...] *storica* o per il fatto di essere realizzata storicamente riveste la Chiesa della nota di storicità, cioè, della responsabilità di agire con attuazioni di densità e consistenza storica che si è soliti riassumere nell'attuazione delle 'tre funzioni' (*tria munera*), nelle quali rinchiude e trasmette, nell'attuarla, l'efficacia salvifica. Tuttavia per questa attuazione, che deve realizzarsi e solo può realizzarsi con attuazioni concrete, Cristo lasciò alla sua Chiesa la responsabilità e la necessità di determinare in concreto tali 'forme concrete' storiche di attuazione. [...] Tale fondazione 'generica' responsabilizza precisamente gli inviati a decidere le forme concrete, il funzionamento concreto e l'ordine concreto di compimento di tale missione o attuazione delle tre funzioni e di quanto esse implicano. Sorge così uno '*Ius canonicum*', nel cui ambito sistematico entrano decisioni molto varie in ragione dell'oggetto – attuazione – a cui si riferiscono: ai Sacramenti ed all'amministrazione dei beni ecclesiastici o al computo del tempo, per citare alcuni esempi. E determinare il tempo non è qualcosa di sacramentale, anche se i Sacramenti si realizzano necessariamente in un tempo e in uno spazio concreti»<sup>94</sup>.

91 S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato*, 241. Il concetto di "ecclesiogenesi" è proprio degli autori in parola e rimanda ad un «"modello di come accade qualcosa", che [...] servirà da vero strumento cognitivo, capace di svelare la struttura dell'esperienza ecclesiale fondamentale» (*ivi*, 166).

92 *Ivi*, 266.

93 R. REPOLE, *Chiesa*, 145 (corsivi non originari).

94 T.I. JIMÉNEZ URRESTI, *La Ciencia del Derecho canónico o Canonística, es Ciencia teológica?*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, XLI (1985), 27 (corsivi italiani originari).



In tal modo la Chiesa, in quanto strumento efficace dell'azione salvifica di Dio nel mondo e per il mondo,

*«sorge nella e per l'attuazione o compimento della missione divina, precisamente come esigenza della natura storica di questa missione divina storico-salvifica e universale ad extra e ad intra: Cristo, nell'affidarla responsabilizzò la sua Chiesa non solo a realizzare o esercitare storicamente questa missione di efficacia salvifica, ma anche e specificamente ad attuarla o esercitarla prendendosi cura della sua efficacia storica, rivestendone l'attuazione di efficacia storica [...]. Il suo storicizzarsi e storicizzare non è solo per mera necessità-legge naturale di contattare i destinatari, ma perché Dio ha assunto questa necessità-legge per il proprio disegno divino di salvarci attraverso la via storica della missione. Tra questo principio e l'attuazione storica della missione sta la missione. Se alla Chiesa non fosse stata affidata tale missione, non avrebbe motivo per esigere una ragione teologica specifica per giustificare il fenomeno canonico: poiché il fine della storicizzazione di questa missione è incarnare l'efficacia salvifica della missione nell'attuazione storica di questa stessa missione: questa storia è il veicolo storico della salvezza. E il fine del fenomeno canonico è ottenere che si compia storicamente bene la sua missione»<sup>95</sup>.*

Tale missione, infatti, non può essere identificata

*«con una realtà preconstituita, senza rapporto con la storia, da trasferire, poi, nel mondo come in una regione straniera, quasi come un'opera che vi si sovrapponga dall'esterno. Ne deriverebbero, tra l'altro – come purtroppo è successo e succede –, la sua inesorabile inincidenza e, per finire, la sua inutilità. Invece la viva edificazione della Chiesa ha a che fare, costitutivamente, con la storia, con uomini toccati al cuore della propria libertà dal dono dell'evento di Gesù Cristo. Al punto trasformati, nel ritmo quotidiano degli affetti e del lavoro, dalla Sua presenza, da comunicarla gratuitamente a quanti entrano naturalmente in rapporto con loro»<sup>96</sup>.*

Ci si trova così innanzi ad una situazione non puramente fattuale e contingente, ma costitutiva della realtà ecclesiale come tale:

*«La Chiesa, in quanto popolo della nuova Alleanza conclusa in Cristo, ha per scopo e compito originali, quasi come propria ragione d'essere, il proseguimento della missione di Cristo»<sup>97</sup>.*

95 T.I. JIMÉNEZ URRESTI, *De la Teología a la Canonística*, Salamanca, 1993, 251-252 (corsivi solo in parte originari).

96 A. SCOLA, *Per una Ecclesiologia*, 128.

97 P. ERDÖ, *Teologia del Diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Torino, 1996, 78 (il volume è stato recentemente rieditato in Francese: P. ERDÖ, *Le sacré dans la logique interne d'un système juridique*, Paris, 2009, 80).

«La Chiesa trae la sua origine dalla missione ed esiste come missione, per cui il principio organizzativo fondamentale della Chiesa è la missione»<sup>98</sup>.

L'approccio, nondimeno, era stato valorizzato anche sotto altra prospettiva da chi aveva colto il vero "passo avanti" conciliare soprattutto a riguardo del concetto di "missione", classicamente inteso quale specifica "attività" ecclesiale (= le "missioni"). In merito si è ben osservato che la missione

«non è uno dei fini dell'Ordinamento giuridico della Chiesa, da mettere più o meno in luce in rapporto a fattori contingenti; *la missione è l'unico vero scopo della società ecclesiale*; è un fine intrinseco ed immanente a tutto l'Ordinamento, di cui non può limitarsi a permeare solo una parte»<sup>99</sup>.

## 7. L'EVENTO TIPOLOGICO: *ATTI 15*

La prospettiva illustrata trova supporto – e fondamento – non principalmente per via teoretica ma, più profondamente, partendo dalle origini stesse del Diritto canonico, come ben evidenzia l'evento proto-tipico (nel senso patristico di *typos* originario e originante) e "sommamente emblematico"<sup>100</sup> della normatività ecclesiale<sup>101</sup>: il c.d. Concilio di Gerusalemme narrato in *At 15*, da cui scaturì *la prima vera Norma canonica*, almeno dal punto di vista sostanziale<sup>102</sup>. Una Norma canonica che Paolo in *Gal 6,16* chiama espressamente col termine "*kanon*" (= misura), senza che in ciò rilevi la cronologia tra i due scritti neotestamentari, né tra gli eventi di loro riferimento<sup>103</sup>: è il concetto infatti che conta a questo livello di approccio.

98 S. DIANICH, *La missione della Chiesa, i laici*, 145.

99 S. BERLINGÒ, "Missioni cattoliche", in *Enciclopedia del Diritto*, XXVI, Milano, 1996, 607; oggi in: S. BERLINGÒ, *Missioni cattoliche*, in S. BERLINGÒ, *Nel silenzio del Diritto: risonanze canonistiche*, (S. DOMIANELLO - A. LICASTRO - A. MANTINEO, cur.) Bologna, 2015, 57 (corsivi non originari). «Non è corretto, quindi, parlare di uno speciale Diritto missionario e bisogna invece, individuare e sottolineare un orientamento missionario di tutto il Diritto canonico» (*ibidem*).

100 Cfr. S. DIANICH, *Sinodalità*, in S. DIANICH, *Diritto*, 156, che lo definisce pure "paradigma imperativo" (cfr. S. DIANICH, *Cambiamenti sociali e appartenenza ecclesiale*, in S. DIANICH, *Diritto*, 257).

101 Idea già presentata sommariamente in: P. GHERRI, *Lezioni*, 187-189.

102 Che sarebbe un vero anacronismo definire già come 'giuridica'. Nella Chiesa infatti non si può parlare di vera giuridicità (secondo le linee della preventività e generalità) fino almeno alla "*Collectio dionisiana*" (VI secolo); sarà però solo col "*Liber extra*" di Papa Gregorio IX che quanto 'deciso' attraverso Provvedimenti singolari (= le Decretali) comincerà ad essere ufficialmente 'proposto' alla Chiesa come Norma di portata generale.

103 Non importa molto, ai fini dell'uso del termine *kanon*, se la Lettera ai Galati preceda o meno l'evento narrato da Luca in *At 15*; rilevante è, invece, il fatto che ci si riferisca alla stessa "misura" di condotta: la non circonscisione per diventare ed essere cristiani.

Fu quello il primo e, forse, il più importante evento che mise in risalto la costitutività della “missione” ecclesiale per l’esistenza stessa della Chiesa e la sua conseguente condotta istituzionale, nel difficile confronto tra la fedeltà alla propria identità (= annuncio della nuova Alleanza) e la fedeltà al proprio passato (= osservanza dell’Alleanza sinaitica). Non solo questo, tuttavia, poiché il ricondurre quell’evento all’area/ambito/tematica della missione (extra) ecclesiale anziché della comunione (intra)ecclesiale offre una peculiare prospettiva non solo di lettura del testo ma pure di sua comprensione<sup>104</sup>.

Davanti al costituirsi – prima in Asia e poi in Europa – di intere Comunità cristiane provenienti dal paganesimo<sup>105</sup>, ben presto numericamente prevalenti, si pose infatti l’interrogativo del rapporto tra tali credenti in Cristo salvatore e coloro che, soprattutto nell’originaria Comunità gerosolimitana, provenivano invece dall’Ebraismo, al quale erano rimasti sostanzialmente fedeli sotto il profilo “rituale”. In quel contesto la Chiesa si vedeva attraversata da questioni concrete e pratiche: “come si diventa cristiani”, “come ci si comporta da tali”? Che cosa, poi, andava considerato costitutivo, e quindi irrinunciabile, per essere cristiani?<sup>106</sup>

Due erano, alla fine, i *problemi di prassi* ai quali non ci si poteva più sottrarre: 1) la circoncisione, 2) l’unicità eucaristica. Due condotte esteriori non meramente formali, ciascuna delle quali presupponeva e comportava altre condotte ed impattava direttamente col Battesimo, formalizzazione specifica della missione affidata dal risorto (*Mc* 16,15; *Mt* 28,19-20) ed elemento distintivo ed identitario della nuova Comunità di fede<sup>107</sup>.

104 La presente prospettiva differisce decisamente – pur senza contrapporsi di principio – da quella già proposta in: P. GHERRI, *Quali istanze istituzionali pone oggi la Pastorale al modo in cui comprendere e vivere il cammino di Iniziazione cristiana? Prospettiva canonistica*, in G.I.D.D.C. (cur.), *Iniziazione cristiana: Confermazione ed Eucaristia*, Coll. *Quaderni della Mendola*, n. 17, Milano, 2009, 111-114, nella quale l’attenzione si poneva maggiormente sulla dimensione comunionale.

105 Sia in modo originario e diretto, come accadde per Antiochia di Siria, sia in modo indiretto attraverso il c.d. viaggio missionario di Paolo e Barnaba dapprima nelle Comunità sinagogali della diaspora giudaica in Asia minore.

106 «Fu, com’è ben noto, l’ingresso dei pagani nella Chiesa a provocare i drammatici interrogativi sul titolo di appartenenza: per essere cristiani è necessario farsi ebrei? La Legge mosaica costituisce un sistema di mediazione invalicabile fra l’uomo e il Dio dell’Alleanza? L’intera predicazione paolina, in fondo, si aggroviglia intorno a questo contenzioso, per farne uscire l’affermazione, limpida e decisiva, che la fede sola è discriminante. Né dal contraltare della Lettera di Giacomo viene qualcosa di più di uno spostamento di accento. Per la Chiesa apostolica resta pacifico che la Legge e la grande tradizione della fede mosaica meritano il massimo rispetto, ma non si pongono come condizione essenziale di appartenenza alla Comunità cristiana. Questa si costruisce intorno alla condivisione della fede in Gesù risorto e costituito da Dio salvatore e Signore degli uomini». S. DIANICH, *Cambiamenti*, 252-253.

107 Un Battesimo non puramente ‘rituale’, come quello – con acqua – di Giovanni Battista, ma strumento costitutivo di “incorporazione” al nuovo Popolo di Dio (come la circoncisione per l’antico Israele):

Il problema, inoltre, non era solo pratico e circoscrivibile alle tre attività direttamente coinvolte: circoncisione, Battesimo, Eucaristia, ma intaccava potenzialmente la stessa *identità ecclesiale*. Se, infatti, per ricevere il Battesimo occorreva essere stati previamente circoncisi, come dovevano essere considerate le Comunità pagano-cristiane di fondazione paolina nelle quali la circoncisione non veniva praticata? Tali Comunità appartenevano alla *stessa fede* – e, quindi, alla *stessa Chiesa* – delle Comunità giudaico-cristiane? Inoltre: il Vangelo annunciato da Paolo era “quello” vero? Questa gente poteva essere davvero considerata “cristiana”?<sup>108</sup> Si trattava davvero di “fratelli”? Come potevano essere vero “Popolo di Dio” dei non-circoncisi? Allo stesso tempo, dall’altro punto di vista: come potevano essere davvero “di Cristo” coloro che si facevano circoncidere in vista del Battesimo oppure, eventualmente, dopo di esso? Chi, dunque, era davvero “cristiano”? Le questioni, nondimeno, non erano solo “liminari” (afferenti, cioè, l’ingresso nella Comunità di fede) ma ricadevano sulla prassi quotidiana delle Comunità stesse accrescendone la fragilità in riferimento alla celebrazione eucaristica. La comunione infatti dell’unico pane e dell’unico calice (cfr. *1Cor* 10,16-17) confliggeva nelle Comunità miste col divieto per i circoncisi di sedere a mensa coi non-circoncisi, finendo per sollecitare una doppia celebrazione dell’unica Cena del Signore<sup>109</sup>. Si veda in merito la questione del rimprovero di Paolo a Pietro per la sua condotta ad Antiochia proprio a riguardo del “prendere cibo insieme ai pagani” (cfr. *Gal* 2,12).

Paolo, per parte sua, non era in grado di concepire, ed ammettere, nulla che potesse scalfire o fare ombra alla *signoria assoluta di Cristo*, alla sua croce e alla salvezza che *solo da tale croce* era derivata agli uomini:

«Queste cose, che per me erano guadagni, io le ho considerate una perdita a motivo di Cristo. Anzi, ritengo che tutto sia una perdita a motivo della sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore. Per lui ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero spazzatura, per guadagnare Cristo» (*Fil* 3,7-8).

Nulla avrebbe potuto relativizzare né l’evento pasquale, né le sue dirette conseguenze. Nulla avrebbe potuto rendere Cristo semplicemente “complementare” di qualsiasi altra realtà umanamente accessibile. La circoncisione

---

vera “iniziazione” ad una realtà spirituale e materiale completamente nuova, quale si presentava la *Ekklesià* dei discepoli del risorto. È la dottrina teologica sottesa anche all’attuale Can. 96 del *CIC*.

108 Al di là del paradosso secondo cui proprio i discepoli di Antiochia per primi furono chiamati “cristiani” (cfr. *At* 11,26).

109 Condotta della quale, tuttavia, non sembrano risultare tracce storiche. In merito si considerino, nondimeno, le esplicite affermazioni di Gesù riportate sia da Marco che da Matteo in tema di “purezza rituale” (cfr. *Mt* 7,1-23 e *Mt* 15,1-20): affermazioni probabilmente in grado di non radicalizzare la questione fino al punto d’impedire l’unica Celebrazione eucaristica.

del pagano-cristiano, anzi: 1) rischiava di ridurre il mistero pasquale a mero coronamento di una salvezza di per sé già effettiva, nel caso del Battesimo successivo; 2) risultava in aperta contraddizione col Battesimo nel caso gli venisse “aggiunta” in seguito (cfr. *Gal 5,2*). In entrambe le prospettive né Cristo, né il suo Vangelo risultavano definitivi e concludenti, rendendo pertanto del tutto inutile l’azione missionaria: ciò a cui l’Apostolo accenna quando scrive di non voler “correre o aver corso invano” (cfr. *Gal 2,2*).

Mettere però in dubbio l’attività missionaria di Paolo avrebbe significato e comportato bloccare la *missione stessa* della Chiesa, interrompere l’annuncio del Vangelo e l’amministrazione del Battesimo, non dare più seguito al comando del risorto di “andare in tutto il mondo ed annunciare il Vangelo ad ogni creatura” (cfr. *Mc 16,15*), né all’azione dello Spirito che già aveva spinto all’esterno d’Israele prima Pietro (cfr. *At 15,7-11*) e poi Paolo e i suoi compagni di missione (cfr. *At 16,6-10*). L’intero evento Cristo sarebbe collassato nell’annuncio ai soli Ebrei – seppure in diaspora nel mondo intero – dell’*inutile* venuta del Messia che *nulla* aveva mutato né della loro condizione di esuli, né di quella della città santa ancora in balia dei pagani. In tale prospettiva il problema non riguardava né l’*identità* ecclesiale, né la *comunione* all’interno della Comunità di fede, ma la vera e propria *esistenza* della Chiesa stessa. Di qui l’importanza e decisività della questione e delle numerose vicende connesse.

Fu proprio innanzi a questa consapevolezza, sebbene non esplicitata dal testo lucano, che venne valutato il problema e presa la correlata decisione di non attribuire alcun valore, né sostanziale né formale, alla circoncisione (in nessuna delle sue possibilità) legittimando l’attività missionaria di Paolo e l’espansione ecclesiale oltre i confini (personali) dell’originario Popolo di Dio. Non si trascuri in merito neppure il diffondersi del Cristianesimo fuori dei confini d’Israele in direzioni e luoghi mai raggiunti da Paolo ma altrettanto fecondi per la missione evangelizzatrice da cui sorgeranno il nucleo copto, quello armeno e quello caldeo della fede cristiana<sup>110</sup>.

Ciò che risalta nella complessità delle circostanze e dell’evento stesso è la decisività dell’annuncio del Vangelo, nel suo costituire la “missione” stessa della Chiesa, la sua finalità più profonda: è questo annuncio che suscita la fede ed apre al dono della salvezza, già efficace per la fede stessa, ma chiamata a crescere ed a radicarsi esistenzialmente all’interno della Comunità di fede e di salvezza (la Chiesa, appunto).

---

110 Ancor oggi custodi di Tradizioni ecclesiali sub-apostoliche di valore e portata irrinunciabile per l’essere stesso della Chiesa, pur nella varietà dei c.d. Riti: è questo il nucleo da cui derivano le Chiese cattoliche orientali.

«La Chiesa nasce quindi dalla proclamazione della gloria di Gesù che “siede alla destra del Padre”, destinato a venire sulle nubi a giudicare il mondo, e guarda a lui come al proprio buon pastore e come all’unico salvatore, ricordando la sua vicenda in mezzo agli uomini, dalla sua nascita alla sua morte, e accogliendo con fede la testimonianza degli Apostoli che lo hanno visto risorto»<sup>111</sup>.

L’esperienza di Pietro con la famiglia di Cornelio (cfr. *At* 10) è tipologica in merito; allo stesso modo che l’esperienza di Paolo; e questo non meno dell’origine della Comunità cristiana di Gerusalemme, sorta intorno ad una semplice domanda-risposta:

«“Che cosa dobbiamo fare, fratelli?” E Pietro disse: “Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei vostri peccati; dopo riceverete il dono dello Spirito santo. Per voi infatti è la promessa e per i vostri figli e per tutti quelli che sono lontani, quanti ne chiamerà il Signore Dio nostro”. Allora coloro che accolsero la sua parola furono battezzati e quel giorno si unirono a loro circa tremila persone» (*At* 2,37b-41).

## 8. ISTITUZIONALIZZAZIONE

Posta sin qui nel necessario rilievo ecclesiologico la missione ed il suo ricupero negli ultimi decenni, si tratta ora di delineare – seppur in modo estremamente sommario – ciò che riguarda l’altro “polo” dell’*esserci* ecclesiale: un’altra dinamica che, sebbene autonoma nel suo configurarsi rispetto ai contenuti espressamente ecclesiali (= il *kerygma*), non può risultare in alcun modo *né casuale, né posticcia* per la Chiesa, come ha ben espresso P. Erdö affermando che

«la missione, il mandato che la Chiesa dei primi tempi aveva ricevuto in maniera consapevole da Cristo e che concepiva come opera da compiere quale suo sostituto, costituisce il fattore principale dell’istituzionalizzazione. La partecipazione particolare a questa opera struttura la Comunità, soprattutto a partire dal II secolo, in maniera più chiara e visibile. Il ruolo speciale dei successori degli Apostoli, anche se non è concetto separabile dalla missione dell’insieme della Chiesa, è

---

111 S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato*, 192. «La comunicazione della fede, nella sua forma essenziale, non propone all’interlocutore un *optional* – diciamo così – dell’esistenza, ma è proclamazione di qualcosa di assoluto, che il credente non può fare a meno di avanzare, perché si tratta della salvezza, cioè della proposta all’uomo di quello che la fede cristiana ritiene essere l’unico vero principio di salvezza. Per il Nuovo Testamento è semplicemente l’evento decisivo che caratterizza gli ‘ultimi tempi’ e che discrimina fra la luce e le tenebre». *Ibidem*.

un principio in certo senso diretto ed autonomo dell'organizzarsi originale della Chiesa e della sua realtà istituzionale»<sup>112</sup>.

Un'istituzionalizzazione che s'innesci e s'impone con inevitabile naturalezza all'interno della Comunità dei credenti nel Cristo risorto: una dinamica che non riguarda, prima di tutto, i rapporti con la divinità, sempre sfuggenti (e spesso arbitrari nella loro formalizzazione, soprattutto rituale), ma i rapporti *tra credenti*<sup>113</sup>; tanto più problematici quanto dipendenti da *fattori estrinseci* rispetto al nucleo di fede, come furono i numeri (= migliaia di battezzati alla volta – cfr. At 2), le provenienze socio-culturali (= gli ellenisti, oltre i giudei – cfr. At 6), la legittimazione apostolica (= Paolo e le 'sue' Comunità).

«La istituzionalizzazione dei rapporti fra i credenti non parte dalla creazione dei riti, ma dalla regolamentazione della ortodossia della fede, di cui già nel Nuovo Testamento abbiamo significati e testimonianze [...]. La trasmissione fedele della memoria di Gesù, infatti, non poneva tanto l'esigenza di strutture sacerdotali, quanto di istituzioni, come quella dei Presbiteri-Episopi, destinate a custodire e trasmettere fedelmente il 'deposito' della originaria predicazione apostolica. Dalla consapevolezza dell'essenziale importanza della *parádosis* nascono i processi di istituzionalizzazione che fissano e regolano in strutture costanti e capaci di durare nel tempo quella rete di relazioni che ogni atto comunicativo della fede proposta ed accolta crea intorno a sé. [...] Soggetto portatore di un tale fenomeno, allora, non può essere che una aggregazione sociale stabile ed istituzionalizzata, capace di porre le condizioni di autenticità della fede e di garantirne la prosecuzione. Soggetto adeguato al compito non è il credente nella sua assoluta singolarità ed estemporaneità, né un fenomeno di comunicazione dal carattere rapsodico, ma solo un soggetto collettivo, dotato di una sua forma istituzionale, che sovrasti il singolo credente e la stessa somma dei credenti, in modo da sopravvivere all'esistenza dei singoli e della stessa loro sommatoria presente qua o là, in questo o in un altro momento»<sup>114</sup>.

La necessità di una stabilizzazione (istituzionale) della nascente e crescente *Ekklēsia* si poneva con maggior decisività considerando il rischio

112 P. ERDŐ, *Teologia*, 83 / P. ERDŐ, *Le sacré*, 84.

113 «La prima ed elementare forma di oggettivazione dell'esperienza religiosa, infatti, prima ancora che sorgano delle istituzioni vere e proprie, consiste semplicemente nel suo organizzarsi». S. DIANICH, *L'Ecclesiologia fra la Sociologia e l'Antropologia teologica*, in S. DIANICH, *Diritto*, 32.

114 S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato*, 207-208. «Il fenomeno 'Chiesa' è prima di tutto questo: un soggetto collettivo, formato da molti membri, il cui valore non è semplicemente quello della somma degli individui che lo compongono. Un soggetto collettivo, infatti, si costituisce quando tra i componenti intercorrono delle relazioni e si formano delle strutture che garantiscono un'operatività, forniscono riconoscimenti, offrono strumenti di appartenenza che oltrepassano le persone dei singoli partecipanti». *Ivi*, 15.

concretissimo – viste le energie spese a contrastarlo sia da Paolo che dall’Evangeliista Giovanni – che il *kerygma* venisse ridotto a semplice “gnosi” che ciascuno – individualisticamente – potesse coltivare a proprio uso e consumo. Nella prospettiva degli evangelizzatori, invece, «la comunicazione della fede crea una nuova rete relazionale che lega profondamente fra di loro le persone coinvolte in quest’atto comunicativo»<sup>115</sup>, formandone vere e proprie Comunità impegnate nel praticare la nuova “via” e nel farla conoscere ed abbracciare ad altri<sup>116</sup>. Si tratta, in fondo, del concetto di “*depositum fidei*”, intorno al quale si sviluppava la maggior parte dell’attività apostolica: un *depositum* da custodire e tramandare affinché condizioni la vita delle persone<sup>117</sup>, senza restarne – tuttavia – condizionato (quanto a contenuti)<sup>118</sup>. Fu questa, in effetti, una delle principali dinamiche che videro impegnata la Comunità cristiana dell’epoca apostolica non solo nel diffondere ma anche – e soprattutto – nel “fissare” il “buon annuncio”<sup>119</sup>, l’*euanghélion*<sup>120</sup>, il *kerygma*<sup>121</sup>.

---

115 *Ivi*, 168.

116 «L’evento dell’ecclesiogenesi, quindi, ha una sua struttura dinamica nella quale l’atto linguistico della comunicazione della fede appare chiaramente come il principio di uno *status* relazionale fra persone, nel quale possiamo leggere la prima e più semplice, ma fondamentale, *forma Ecclesiae*: è una figura elementare di aggregazione ecclesiale, ma proprio perché ne è la forma germinale può farci da modello per tutti i suoi ulteriori sviluppi». *Ivi*, 166.

117 «Non si dimentichi inoltre la forte connotazione soggettiva che l’atto della comunicazione della fede porta con sé. *IGv* 1,1-2 lo sottolinea con insistenza in quella sequenza di esperienze a cui si riferisce, cioè al fatto di aver visto con i propri occhi, avere udito con le proprie orecchie e aver toccato con le proprie mani. Non si tratta infatti della comunicazione di un oggetto semplicemente conosciuto, ma della trasmissione di una conoscenza che ha coinvolto in profondità il locutore e che intende coinvolgere l’interlocutore sì da farlo diventare in Cristo un “uomo nuovo”. L’atto linguistico del Vangelo, se ha un vasto valore assertivo, è sempre anche fortemente performativo, tale cioè da indurre una mutazione sia nell’atteggiamento dell’interlocutore sia nella relazione che lega fra di loro i protagonisti di questo agire comunicativo». *Ivi*, 195.

118 «I processi di istituzionalizzazione producono – così come anche ne derivano – la lenta sedimentazione dell’esperienza religiosa in una tradizione: infatti una funzione fondamentale delle istituzioni religiose è quella di rendere una tradizione disponibile alle generazioni successive. Quella della durata nel tempo è una caratteristica delle istituzioni che ci spiega abbondantemente perché l’esperienza religiosa cristiana si risolve in maniera assolutamente inevitabile nell’istituzionalizzazione di una Chiesa». S. DIANICH, *L’Ecclesiologia*, 33. «La pronuncia del messaggio cristiano è sempre un segmento della linea continua della *parádosis* [...] la Chiesa nasce come organizzazione e istituzione destinata a preservarlo» (*ivi*, 36).

119 «Essa si costituisce perciò intorno alla memoria dell’evento Cristo e si struttura per perpetuare questa memoria: fissa il contenuto della fede, confrontando le diverse possibili interpretazioni e operando su di esse un discernimento, inizia a celebrare la memoria dell’evento pasquale e la rinascita dei credenti nella fede, organizza la propria struttura dandosi dei ministri dediti alla custodia dell’autentico annuncio». S. SEGOLONI RUTA, *Chiesa*, 66.

120 Risulta di tutto rilievo in quest’ottica l’utilizzo del termine ben 76 volte nel NT, di cui 12 da parte degli Evangelisti (*Mc* 1,1; 1,14; 1,15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9; 16,15; *Mt* 4,23; 9,35; 24,14; 26,13).

121 Il termine ricorre 9 volte, di cui 3 nei Vangeli (cfr. *Mc* 16,20; *Mt* 12,41; *Lc* 11,32).



«L'annuncio da cui nasce la Chiesa è quindi l'annuncio su Gesù più che l'annuncio di Gesù stesso. Anzi solo pensandolo in questi termini l'annuncio può essere rilevato come il principio originante la Chiesa non solo in assoluto, nel complesso indifferenziato della sua storia, ma in ogni particolare evento di ecclesiogenesi. Lo fu nel primo evento dell'origine della comunità di Gerusalemme, come lo è in ogni situazione nella quale in un certo tempo e in un certo luogo un credente comunica la fede e qualcuno l'accoglie. In questi termini possiamo pensare l'estendersi della Chiesa nel mondo e il suo originarsi presso i diversi popoli della terra. [...]

In un certo senso si potrebbe dire, utilizzando il linguaggio della Scolastica, che il rapportarsi di un credente, il quale annuncia che Gesù è risorto ed è il Signore, con un interlocutore che ne accoglie l'annuncio è la vera e propria *'essentia metaphysica rei'* della Chiesa, cioè quella componente della sua essenza posta la quale si dà la *res*, mentre mancando la quale la *res* non esiste. L'Eucarestia stessa infatti non avrebbe né senso né sarebbe autentica realtà sacramentale se non fosse sostenuta dalla fede professata e condivisa da coloro che la celebrano»<sup>122</sup>.

«La salvaguardia e la venerazione delle parole e dell'insegnamento di Cristo come fonti e regole della fede è un'idea che sta alla base della stesura dei Vangeli stessi. [...] L'efficacia vincolante del modello consente a qualche autonomia, ma ha custodi e testimoni autentici. [...] Questo dovere non è un fatto secondario è anzi primario e scaturisce proprio dalla natura della Chiesa, perché – come insegna Paolo VI – “la Chiesa esiste al fine di annunciare il Vangelo”»<sup>123</sup>.

In tali contesto e dinamiche, al di là dei “naturalismi” che la Canonistica fondazionale voleva evitare come gravemente insufficienti per assicurare un'origine divina (più che teologica) del Diritto canonico (*v. supra*),

«siamo obbligati a pensare che la istituzionalizzazione, nella forma di una stabile aggregazione sociale, del dono della comunione, appena essa assume forma visibile attraverso la comunicazione della fede, non può essere considerata quasi un incidente di percorso, oppure una inevitabile, anche e in fondo deprecabile, esigenza antropologica. Il fatto si fonda sulla forma della Rivelazione propria della fede cristiana: se Dio ci si è rivelato attraverso dei fatti, noi possiamo accoglierne la Rivelazione solo se qualcuno ce ne ha conservato la memoria, e solo una istituzione che rivesta di stabilità e di continuità l'accoglienza della Parola di Dio è il soggetto adeguato della trasmissione storica della memoria»<sup>124</sup>.

122 S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato*, 191.

123 P. ERDÖ, *Teologia*, 92 / P. ERDÖ, *Le sacré*, 93-94. «Per la trasmissione della fede non falsata, integrale e vivente, è necessaria la Chiesa; senza di essa l'esame immediato della Scrittura sfocia spesso in eresia» (P. ERDÖ, *Teologia*, 99 / P. ERDÖ, *Le sacré*, 100).

124 S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato*, 211-212.

Nondimeno, in ambito ecclesiologico ci si era chiesti – quasi come verifica *e contrario* – se fosse mai «realmente esistita la possibilità che la Chiesa non si istituzionalizzasse nella misura in cui lo fece e che mantenesse un modello molto più carismatico come quello proposto nelle Comunità paoline»<sup>125</sup>. Una domanda palesatasi ormai soltanto retorica, non potendosi più negare che

«la “struttura carismatica” è sempre qualcosa di singolare che risponde ad una situazione straordinaria. Tuttavia precisamente per la sua singolarità è instabile e tende a stabilizzarsi come qualcosa di abituale, permanente e quotidiano. Con altre parole, il carismatico tende a istituzionalizzarsi, e il carisma tende a convertirsi in tradizione e associazione razionale. L’individuale carismatico cede il passo al disciplinare collettivo. Questo processo Weber lo qualifica “oggettivazione del carisma”, oggettivazione che fa che si passi da una grazia personale ed intransferibile a carisma trasmissibile, acquistabile o vincolato ad un incarico. È ciò che storicamente si è dato con la successione apostolica e con l’Ordinazione che trasmette un carisma ed una capacità per svolgere una funzione o un ministero»<sup>126</sup>.

In merito si è pure evidenziato, non solo come si debba parlare dello stesso Gesù come di un maestro carismatico: «La sua legittimità non deriva da un sapere religioso istituzionale, molto meno da un apprendimento teologico o da un incarico istituzionale»<sup>127</sup>, ma anche come lo stesso sia valso per gli Apostoli e le stesse prime Comunità cristiane<sup>128</sup>.

«Il carisma è determinante per la Chiesa e tutto si sviluppa a partire dall’ispirazione dello Spirito, incluse le nuove Scritture. [...] La carismaticità è la essenza stessa della Chiesa. [...] Eppure non si può parlare della carismaticità senza alludere alla sua istituzionalità. Entrambe devono essere vincolate e interagire tra loro. [...] Il carisma puro, senza influssi istituzionali, non esiste, è una *entelechia* impropria della condizione umana. Mentre, invece, la istituzione è interna alla stessa evoluzione del Cristianesimo. [...] Il canone del Nuovo Testamento fu la prima grande istituzione normativa, *norma normante*, attraverso la quale si stabilì l’identità della Chiesa. [...]

---

125 J.A. ESTRADA, *La Iglesia: ¿institución o carisma?*, Salamanca, 1984, 131.

126 *Ibidem*. «Per Max Weber il processo di istituzionalizzazione del gruppo carismatico è inevitabile, e senza di esso il gruppo finirebbe col disperdersi e sparire. Il medesimo esito di una comunità carismatica porta con sé la regolazione del carisma che si istituzionalizza. Questa progressiva istituzionalizzazione appartiene alla struttura di sopravvivenza del carisma» (*ivi*, 132).

127 J.A. ESTRADA, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, 2 ed., Estella (Navarra), 2000, 149.

128 «Questa stessa carismaticità e ispirazione si verifica anche in alcuni personaggi chiave della Chiesa pasquale, come Paolo. Da Gesù a Paolo, ciò che primeggia è l’ispirazione dello Spirito. Perciò l’origine del Cristianesimo è carismatica. E questo continua pure nelle Comunità, negli Apostoli e negli altri ministeri. La Chiesa è evento, avvenimento dello Spirito e i carismi sono indiscutibili nella Chiesa». *Ibidem*.

Questo porta alla seconda grande istituzione normativa del Cristianesimo, quella personale degli Apostoli che parlavano con un'autorità basata nella stessa Rivelazione [...]. La Chiesa non è un mero raggruppamento di individui giustapposti, ma rinvia ad un'autorità apostolica. Possiamo anche menzionare una terza istituzionalizzazione. Quella che giunse a creare una struttura sacramentale che servisse di alternativa al culto giudaico e pagano dell'Impero romano. Si creò una Liturgia, con il Battesimo e l'Eucaristia come Sacramenti maggiori, poiché entrambi sintetizzavano la morte e risurrezione di Gesù». <sup>129</sup>

Questo, tuttavia, può accadere soltanto all'interno di un ambiente relazionale sufficientemente stabilizzato nei suoi ruoli e nelle sue funzioni, mansioni e responsabilità: ciò in cui consiste – espressamente – un'istituzione dal punto di vista sociologico ed antropologico <sup>130</sup>.

## 9. DIRITTO CANONICO E MISSIONE

Il percorso sin qui svolto ha già messo in luce, anche sotto prospettive variegiate, lo stretto legame che intercorre nella Chiesa tra *missione* ed *istituzione*; qui giunti non resta pertanto che esplicitare il legame altrettanto solido che lega tra loro *istituzione* e *Diritto* facendone un tutt'uno, secondo la prospettiva proposta (un secolo fa) da Santi Romano con la sua Teoria ordinamentale (o istituzionale, che dir si voglia) <sup>131</sup>. Sia sufficiente in questa sede ricordare il principio che regge l'intera prospettiva così delineata: «Crediamo che fra il concetto di istituzione e quello di Ordinamento giuridico, unitariamente e complessivamente considerato, ci sia perfetta identità» <sup>132</sup>, infatti:

«Ogni Ordinamento giuridico è un'istituzione, e viceversa ogni istituzione è un Ordinamento giuridico: l'equazione fra i due concetti è necessaria ed assoluta» <sup>133</sup>.

Per parte propria, poi, il concetto di Ordinamento giuridico è pienamente sovrapponibile a quello di Diritto, identificandosi con esso nella sua accezione più ampia, come ben espresso da Paolo Grossi, secondo il quale il Diritto

129 *Ivi*, 149; 150.

130 La dottrina in materia è amplissima, così come il portato delle Scienze e Discipline sociologiche; per l'efficacia delle presenti considerazioni non occorre tuttavia dilungarsi ulteriormente. Solo indicativamente si segnala, tra le ultime opere in materia: F. ALBERONI, *Movimenti e istituzione. Come nascono i Partiti, le Chiese, le Nazioni e le civiltà*, Venezia, 2014.

131 Circa la totale assonanza della Teoria proposta da Romano e la concreta esperienza giuridica vissuta dalla Chiesa, si veda: P. GHERRI, *Ordinamento*.

132 S. ROMANO, *L'Ordinamento*, 28.

133 *Ivi*, 23.

altro non sarebbe che “ordinamento osservato”<sup>134</sup>. Questa, in effetti, è proprio l’esperienza ecclesiale lungo i secoli, indipendentemente da come si voglia (o si possa) qualificare dal punto di vista espressamente tecnico la tipologia normativa (= Canoni conciliari, Decretali pontificie, Codici canonici...) adottata dalla Chiesa lungo i suoi due millenni di vita – istituzionale – ininterrotta<sup>135</sup>.

Bastino queste poche sollecitazioni per offrire la sufficiente solidità a quanto prospettato da T. Jiménez Urresti per il Diritto canonico proprio nella *strutturale circolarità* testé illustrata tra missione, istituzione e Diritto:

«Ogni società ha la propria giustificazione, natura, funzioni, ragion d’essere, e principio *normativo o norma originaria o fondamentale*, nella propria finalità, secondo il *primo principio della logica normativa*: “*il principio è il fine*”. Ed il fine della società della Chiesa, quale fondata da Cristo, è *la missione* che Cristo le affidò: *missione universale storico salvifica*. [...]

In tal modo la storicità della missione ecclesiale ne qualifica sostanzialmente la socialità, essendo la socialità il mezzo attraverso cui una persona, un gruppo o un popolo può fare storia ed incidere nella storia. La Chiesa dunque, come Popolo di Dio, proprio in ragione della missione storico-salvifica ricevuta da Cristo, è “mandataria” e responsabile di questo compimento; con parole della Logica deontica, si dice che la Chiesa ha il titolo (facoltà) ed il dovere (responsabilità) di compiere non solo ciò che è stato *espressamente* – esplicitamente o implicitamente – comandato, ma anche di compiere *quanto implichi di storicamente necessario il realizzare, così come realizzare bene, la missione o mandato originario*. [...]

Di conseguenza il *Diritto canonico*, per la sua attitudine strumentale a programmare, ordinare, organizzare e coordinare nell’unità le attuazioni di tutti e di tutta la Chiesa, *trova la propria “giustificazione” teologica “nel” compiere e “per” compiere la missione costitutiva della Chiesa stessa*»<sup>136</sup>.

«Il Diritto canonico è di pertinenza della *socialità*, e pertanto della *visibilità* della Chiesa. E, per una maggior esattezza: la *storicità* è una nota di *esigenza della stessa nozione di Chiesa pellegrina*, ma la sua storicità reale non appartiene alla sua essenza, quanto solo *alla sua esistenza*: la Chiesa pellegrina esiste solo come

134 Cfr. P. GROSSI, *Prima lezione di Diritto*, 5 ed., Roma-Bari, 2005, 19.

135 Per i concetti di giuridicità e Diritto, oltre che per l’impostazione dell’intera tematica, soprattutto in riferimento dalla delineaazione del Diritto canonico, si veda: P. GHERRI, *Introduzione. Fondamenti*, 2-67.

136 T.I. JIMÉNEZ URRESTI, *De la Teología*, 250; 253; 254 (corsivi originari). «Questo punto di vista offre un approccio in grande armonia con gli altri campi della Teologia, sia per quanto riguarda l’essenza e la missione della Chiesa, che quanto al suo ruolo nella realizzazione dell’opera della salvezza. Una trattazione del Diritto ecclesiale, che abbia il suo speciale punto di gravità nell’approccio storico-teologico, si inserisce, pertanto, ottimamente, in una Dogmatica, che faccia perno sulla storia della salvezza». P. ERDÖ, *Teología*, 9 / P. ERDÖ, *Le sacré*, 13.

*Chiesa storica*, come congregazione o associazione dei credenti in Cristo dotati della missione divina che Cristo le affidò»<sup>137</sup>.

Nondimeno, all'interno della stessa Ecclesiologia si era già affermato sin dal primo dopo-Concilio che

«pensare che basterebbe rifiutare nella Chiesa il Diritto per ritrovare la Chiesa della carità, sarebbe infilare la strada delle più rovinose illusioni. Una Chiesa che ripudiasse il Diritto correrebbe il rischio di essere non la Chiesa della carità, ma la Chiesa dell'arbitrio»<sup>138</sup>.

Ne deriva con immediatezza la necessità, per la Teoria generale del Diritto canonico, di

«rivalutare il concetto di missione come fondamento radicale del Diritto della Chiesa, che si è strutturata in funzione della costruzione del Regno nel mondo e della possibilità di far presente, in modo efficace, l'evento salvifico di cui è portatrice»<sup>139</sup>.

È partendo da quest'articolata prospettiva e consapevolezza che – circa vent'anni fa – si è realizzato nella Canonistica un importante 'passo avanti' dal punto di vista concettuale attraverso la teorizzazione della "*norma missionis*" quale sostanziale punto di riferimento e sintesi per l'intera esperienza giuridica ecclesiale.

Con tale espressione, lungi dal voler congestionare ulteriormente il panorama concettuale canonico, s'intese invece far riferimento in modo sintetico sia [1] all'*identità* (essenza o natura, che dir si voglia) che [2] alla *funzionalità* peculiari di ciò che la Chiesa vive al proprio interno in modo originariamente e spontaneamente "giuridico": ciò che da secoli va sotto il nome di "Diritto canonico". La pregnanza ecclesiologica del concetto – come sin qui ampiamente illustrato – permette altresì d'ipotizzarne un efficace utilizzo come "veicolo" interdisciplinare verso la Teologia in generale, oltre che la Pastorale, alla quale si è fatto ampio riferimento (*v. supra*).

---

137 T.I. JIMÉNEZ URRESTI, *De la Teología*, 390. In tale ottica: «sembra indubbio che l'esigenza di autonomia della Chiesa, derivante dalla sua natura e dalla sua missione, richieda un sistema normativo autonomo». P. ERDÖ, *Teologia*, 50 / P. ERDÖ, *Le sacré*, 51. Di conseguenza – avverso le prospettive fondazionali di natura teologica – risulta palese che «non c'è necessità di giungere ad una 'mistificazione' del Diritto canonico. Il Diritto canonico non è Sacramento, né quasi-Sacramento, né riguarda, parlando in assoluto, l'essenza della Chiesa». *Ibidem*.

138 L. BOUYER, *La Chiesa*, 198.

139 M.J. ARROBA CONDE, *Basi ecclesiologiche e limiti intrinsecchi di una rinnovata produzione normativa locale*, in *Folia Canonica*, X (2007), 159.

«La sua realtà giuridica [della Chiesa – ndr] si presenta fin dalle origini (mandato prepasquale e postpasquale) come “*norma missionis*” e come tale dev’essere inteso quanto gli Apostoli e lo Spirito santo hanno creduto opportuno stabilire»<sup>140</sup>.

«Il NT e la vita della Chiesa post-apostolica permett[ono] di riconoscere fin dalle prime origini della Chiesa stessa l’emergere e l’affermarsi di una “*norma*” finalizzata alla missione evangelica.

Cristo ha fondato la sua Chiesa sugli Apostoli, i “mandati”; la Chiesa di Cristo (come Cristo stesso) è “mandata”. La struttura ontologica della Chiesa è missionaria, rivolta cioè all’annuncio del *kerygma* di salvezza; gli Apostoli, prima che maestri, sono annunciatori e testimoni: “uno solo è il vostro maestro, il Cristo” (Mt 23,10)»<sup>141</sup>.

La prospettiva che ne emerge sembra poter rispondere alla richiesta che l’Ecclesiologia stessa rivolge – anche – al Diritto canonico:

«Oggi si è sempre più chiaramente consapevoli che i processi di istituzionalizzazione appartengono alla fisiologia dell’esperienza religiosa e che quello della contrapposizione fra carisma e istituzione è in realtà un falso problema. La questione veramente seria non è: istituzione sì - istituzione no; il vero problema è invece quello della *qualità dell’istituzione*»<sup>142</sup>...

Una “qualità” che proprio la *norma missionis* vorrebbe efficacemente tutelare.

---

140 M.J. ARROBA CONDE, *La Iglesia*, 186.

141 P. GHERRI, *Lezioni*, 300-301 (corsi originari).

142 S. DIANICH, *L’Ecclesiologia*, 39 (corso non originario).

\* Contributo istituzionale ammesso dal Direttore