

# CANONISTICA E TEOLOGIA: PROBLEMI CIRCA IL RIFERIMENTO METODOLOGICO A VON BALTHASAR

---

PAOLO GHERRI

---

## SUMARIO

---

**I •** PREMESA. **II •** LA PROPOSTA DI MATTEO VISIOLI. **III •** LA PROPOSTA DI STEFANO MARIA PASINI. **IV •** IL CONTESTO TEOLOGICO DEL XX SECOLO. **V •** L'APPORTO DI VON BALTHASAR. **VI •** TENSIONE E PARADOSSO IN VON BALTHASAR. **VII •** VALUTAZIONI DEL RIFERIMENTO METODOLOGICO A VON BALTHASAR. **VIII •** CONCLUSIONE.

---

### I. PREMESA

Si è assistito negli ultimi anni in campo canonistico ad una quantomeno impensata (per non dire bizzarra) attribuzione di referenzialità metodologica al teologo svizzero Hans Urs von Balthasar da parte di qualche autore che ha creduto di poter mutuare dalla sua riflessione elementi non solo ermeneutici ma, molto di più, metodologici ...ed epistemologici.

Si tratta in modo specifico delle tesi dottorali di Matteo Visioli presso la Pont. Univ. Gregoriana (diretta da G. Ghirlanda) e di Stefano Maria Pasini presso la Pont. Univ. Lateranense (diretta da F. D'Agostino): «Il Diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un'Antropologia teologica» (Roma 1999, pp. 476) e «Il metodo nel Diritto» (Roma 2002, pp. 473).

Le due tesi, seppur in modi molto differenti, concordano nella fiducia accordata alla prospettiva «tensionale» proposta dal teologo svizzero e, in modo più specifico —e problematico—, nella recezione in chiave metodologica della categoria del «paradosso» che egli utilizzò fre-

quentemente all'interno del suo approccio «estetico» e «drammatico» alla vicenda cristiana nella sua globalità.

Nessun dubbio che nella riflessione personale più generale, «integrata» ed «integrante», sia possibile accordare fiducia teoretica anche a visioni di carattere «estetico» traendone efficaci suggestioni sotto il profilo esistenziale e spirituale<sup>1</sup>; che tuttavia lo stesso possa effettuarsi in ambito scientifico od epistemologico alle stesse condizioni e con la stessa pretesa efficacia rimane tutto da dimostrarsi, soprattutto quando ci si allontani dalla riflessione teologica (fondamentale) sistematica o quando si pretenda di porre questa come «la Teologia».

Ed è proprio alla verifica di questa legittimità metodologica che intendono muoversi le presenti considerazioni.

Nonostante le due opere in esame siano «soltanto» tesi dottorali e non elaborazioni dottrinali «mature», il loro interesse sotto il profilo metodologico appare pienamente giustificato dalla crescente referenzialità acquisita da M. Visioli all'interno di certi ambiti dottrinali<sup>2</sup> e dalla radicalità e portata dell'istanza teoretica proposta da S.M. Pasini: il metodo nel Diritto.

L'esposizione degli snodi principali del pensiero dei due autori sarà seguita da una —modestissima— presentazione delle principali linee dottrinali di H. U. von Balthasar da loro adottate come riferimento metodologico in modo da poter, poi, verificare la legittimità e l'efficacia di tale adozione; il taglio metodologico in area specificamente canonistica dovrebbe «tutelare» chi scrive rispetto all'inevitabile incompetenza in campo teologico... permettendogli tuttavia di frequentare legittimamente gli ambiti, gli autori e le questioni che abbiano attinenze con la propria specializzazione, che rimane giuridica.

1. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe* (it.: *Solo l'amore è credibile*), Einsiedel 1963.

2. M. VISIOLI, «Quale fondazione per il Diritto della Chiesa?», in G.I.D.D.C., *Fondazione del Diritto. Tipologia e interpretazione della norma canonica*, Coll. Quaderni della Mendola, n. 9, Milano 2001. M. VISIOLI, «I presupposti della interdisciplinarietà», in G.I.D.D.C., *Il Diritto canonico nel sapere teologico. Prospettive interdisciplinari*, coll. Quaderni della Mendola, n. 12, Milano 2004. Il recentissimo *Corso istituzionale di Diritto canonico* (G.I.D.D.C., Milano 2005) che accompagnerà la formazione canonistica di base del Clero italiano dei prossimi decenni.

## II. LA PROPOSTA DI MATTEO VISIOLI

La tesi dottorale di Matteo Visioli è probabilmente una delle poche opere (la prima?) che abbia tentato un approccio «integrato» tra l'ambito canonistico, in senso lato<sup>3</sup>, e quello direttamente teologico; è l'autore stesso che, prendendo atto del perdurare della difficile comunicazione tra i due ambiti cerca d'impostare il proprio lavoro in un'ottica d'interdisciplinarietà<sup>4</sup> che, almeno a livello ipotetico apra qualche prospettiva. All'autore va riconosciuta la novità dell'impostazione che prende in esame più «questioni» canonistiche (Primato-collegialità, Chiesa universale-particolare, pubblico-privato, foro interno-esterno) e le riporta ad un unico autore dell'ambito teologico mentre, di solito, i canonisti preferiscono affrontare un unico tema canonistico utilizzando l'apporto teologico di diversi autori. Con evidenza è la «finalità» che decide il metodo: laddove il canonista ha un'ipotesi da sviluppare e dimostrare si serve di tutti gli «appoggi», anche teologici, utili allo scopo; se, invece, come in questo caso, l'approccio si attua sostanzialmente dall'ambito teologico è questo che rimane «fermo» mentre si cerca di circostanziarlo al meglio attraverso il reperimento di opportune *quæstiones* canonistiche cui la Teologia scelta possa «rispondere» in modo significativo.

La Parte decisiva dell'opera è la Terza che cerca di connettere tra loro i diversi «dati» emersi nelle altre due Parti, «affinché dal confronto tra essi e da una loro valutazione sincronica possa scaturire il *novum* che la ricerca intende porre in luce»<sup>5</sup>.

Nel Nono Capitolo l'autore «raccolge» i tre cardini del proprio pensiero a cavallo tra «universo giuridico» e «pensiero teologico sull'uomo»: tensionalità, reciproca immanenza, unità e molteplicità.

a) Della *tensionalità* nell'universo giuridico si offre un'efficace prospettiva di lettura secondo due schemi emergenti: la tendenza «fideista» e quella «razionalista» che concretizzano la «risoluzione delle

3. S'intende con questo specificare come non si tratti di affrontare un argomento tecnico specifico ma un discorso di respiro più generale.

4. Va considerato come prima del Dottorato in Diritto canonico don M. Visioli avesse conseguito, sempre presso la Pontificia Università Gregoriana, la Licenza in Teologia fondamentale.

5. Cfr. M. VISIOLI, *Il Diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un'Antropologia teologica*, Roma 1999, 329.

tensioni» attraverso o la sottrazione della natura della Chiesa a «qualsiasi riflessione sistematica che porti a collocare la sua componente istituzionale sulla linea delle altre istituzioni mondane»<sup>6</sup>, oppure «nel tentativo di dare credibilità all'aspetto istituzionale della Chiesa di fronte agli altri ordinamenti» attraverso una pianificazione delle tensioni, ricercando la maggiore armonizzazione possibile tra i poli contrapposti, finendo per far prevalere un termine sull'altro<sup>7</sup>. In questa fase l'autore dichiara di voler

«indagare sulla possibilità di una terza via tra la prospettiva fideista e quella razionalista, via che renda ragione della coesistenza di termini teologico-giuridici tra loro in tensione, senza per questo rifugiarsi in definizioni formali di fede, e senza necessariamente costituirli in un rapporto di supremazia-sudditanza che avrebbe come conseguenza la diminuzione della rilevanza di uno rispetto all'altro»<sup>8</sup>.

La tensionalità nel pensiero teologico sull'uomo è completamente ridotta alla dottrina di von Balthasar che su di essa specificamente costruisce il proprio pensiero antropologico:

«la drammatica quale contesto in cui si colloca l'agire dell'uomo indica già dalle sue prime fasi una dinamica di relazione tra personaggi tra loro differenti e incompatibili: solo in forza dell'analogia, che abbiamo definito col teologo svizzero *analogia libertatis*, Dio e l'uomo sono co-attori e protagonisti, sulla scena del mondo, di un dramma che copre il corso del tempo»<sup>9</sup>.

Il «gioco forte» cui Visioli tenta di agganciare la propria argomentazione sono le «tensioni fondamentali» che von Balthasar rileva nell'uomo creato: spirito-corpo, uomo-donna, individuo-collettività,

6. «La natura propria della Chiesa, la sua rilevanza misterica, si pone come soluzione ultima che protegge dalle richieste di senso provenienti dalla riflessione filosofica giuridica. [...] Tutto è risolto ed accettato come espressione della peculiarità della Chiesa, della sua natura *sui generis*. Ma rifugge anche un tentativo di dare senso alle tensioni all'interno della Chiesa stessa, proteggendosi in un atteggiamento volontaristico e domandando fondamentalmente un assenso di fede che liberi dalla necessità di fornire spiegazioni più approfondite». *Ivi*, 331.

7. Cfr. *Ivi*, 331-332. «Si tratta perciò di una posizione "razionalista", perché è orientata a giustificare in una prospettiva filosofica razionale, estranea a una prospettiva informata dalla fede, la coesistenza di poli tra loro contrapposti». *Ibidem*.

8. *Ivi*, 332.

9. *Ibidem*.

«si tratta di tensioni “primordiali” che ineriscono l’uomo fin dalla sua origine e che si presentano in una dimensione transculturale. [...] L’uomo creato è dunque un essere carico di tensione: essa è iscritta nello stesso disegno salvifico, da essa non può prescindere colui che indaga sulla realtà umana e sulle sue manifestazioni storiche [...] per di più: “la redenzione operata da Dio mediante il Verbo incarnato non attenua tale tensione ma la estende ulteriormente caricandola di significato”»<sup>10</sup>.

b) La *reciproca immanenza* si porrebbe nell’universo giuridico come la soluzione, non riduzionistica, delle opposizioni inevitabilmente configuratesi nell’approfondimento di ciascuno degli elementi «bi-polari» esaminati:

«non è sufficiente infatti, ai fini della chiarificazione della realtà giuridica, formulare ciò che caratterizza un termine distinguendolo dall’altro (per esempio ciò che è ascrivibile al pubblico in quanto non privato); occorre accompagnare questo sforzo da un’ulteriore intenzionalità combinata con esso: formulare simultaneamente ciò che di un polo è riscontrabile nell’altro polo, ovvero quegli aspetti di reciprocità che rendono i termini di relazione non solo opposti ma anche appartenenti l’uno all’altro. Proprio nella simultaneità di opposizione e appartenenza ci sembra di intravedere un primo approccio al rapporto tra polarità relazionate, una chiave ermeneutica iniziale per poter affrontare la questione nel rispetto della peculiarità di entrambe le istanze. Ciò traduce la consapevolezza che l’istinto di ripartizione della realtà giuridica in pre-determinazioni categoriali non rende ragione della complessità della realtà stessa. I tentativi di suddividere gli atti giuridici in pubblici e in privati, o in atti di foro esterno e di foro interno, hanno solo parzialmente risolto la questione del rapporto tra le due istanze»<sup>11</sup>.

Ciò che spinge Visioli in questa linea è la constatazione che sotto il profilo dell’Antropologia teologica, *anche von Balthasar* fa uso intenso dello stesso «criterio di opposizione e coerenza»: la libertà di Dio (in-creata) e quella umana (creata) si «coappartengono» poiché la libertà finita scaturisce dall’espressione di amore della libertà infinita<sup>12</sup>; *anche* all’interno di ciascuna delle tre «tensioni primordiali» ogni elemento implica il proprio corrispettivo. In modo tutto specifico l’evento dell’In-

10. *Ivi*, 334; 336.

11. *Ivi*, 336.

12. *Cfr. Ivi*, 337.

carnazione del Verbo si pone come «momento di assunzione della dinamica di reciproca inerenza dei poli tra loro relazionati»<sup>13</sup>.

c) *Unità e molteplicità* costituiscono, di fatto, il punto d'arrivo della tensione argomentativa dell'autore:

«un'ulteriore chiave di lettura, [...] è costituita dal ricorso alle categorie di unità e differenza, di unicità e molteplicità compenetranti i rapporti giuridici esaminati e la stessa drammatica divina. [...]

Se di criterio differenziale si può parlare in ordine alle dinamiche esposte, tale criterio dovrà necessariamente comportare la coesistenza dell'elemento unitario e dell'elemento differenziale quali condizioni di equilibrio del rapporto»<sup>14</sup>.

In ambito antropo-teologico la posizione di von Balthasar (frontale rispetto alla Filosofia moderna e contemporanea) si era concentrata nello sforzo di «mantenere attiva e dinamica la differenza dell'essere» che è ontologica e «si giustifica in forza della stessa natura dell'essere» che

«si concede alla conoscenza e alla coscienza del soggetto, nell'esperienza primordiale della *meraviglia*, come relazionale e differenziato. [...] La difesa strenua della differenza dell'essere è invece condizione per poter affermare successivamente, nella riflessione sull'uomo, che l'attuazione del dramma non è mai saputa, sfugge ad ogni prevedibilità e predeterminazione, si realizza nella novità continua dell'azione di Dio e dell'uomo sulla scena della storia»<sup>15</sup>.

Il riferimento a von Balthasar è caratterizzato senza dubbio in modo primario —qualificante e discriminante— dall'adozione «intensiva» ed «estensiva» del c.d. principio calcedonese in qualità di «punto supremo della reciprocità tra finito e infinito»<sup>16</sup>:

«l'elemento unitario (*indivise*) e quello differenziale (*inconfuse*) incontrano nella singolarità del Verbo incarnato la loro espressione e realizzazione. *Il suo essere vero Dio e vero uomo porta all'apice la poliedrica tensione che si riverbera nella creazione dell'uomo, e si offre come chiave ermeneutica per l'assunzione della drammatica divina. La sua singolarità che comprende*

13. *Ivi*, 340.

14. *Ibidem*.

15. *Ivi*, 344-345.

16. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, II, 194; citato da Visioli a pagina 348.

*umanità e divinità senza confusione e senza separazione, consiste nel lasciare spazio a ciò che è diverso da sé: a ogni ente che la riflessione filosofica ci presenta sotto i parametri dell'unità e della differenza, a ogni essere che come lui condivide con gli altri uomini il suo destino di salvezza»<sup>17</sup>.*

Ciò che tuttavia pare sfuggire a Visioli nella sua opera di «estensione» totalizzante di criteri cristologici ed antropo-teologici è la portata esiziale di una sua stessa affermazione, un «inciso», secondo cui —correttamente sotto il profilo dogmatico— l'identità singolare del Figlio di Dio costituisce un «vero *apax* ontologico»: qualcosa, cioè, di assolutamente unico ed irripetibile... nonostante qualsiasi «analogia», che non potrà mai, comunque, assumere portata ontologica nel trasferire ad altre realtà ciò che è «di Cristo» soltanto<sup>18</sup>:

*«anche i rapporti giuridici, come fundamentalmente tutto il fenomeno giuridico teologicamente compreso, sono custoditi, protetti e rivelati nell'unità e differenza cristologica: in essa l'essere lascia spazio alla molteplicità degli enti, la conoscenza è possibile per il fatto che il soggetto si lascia vedere dall'oggetto (Gesù è il volto del Dio invisibile: Col. 1,15), e nell'esperienza dell'alterità l'io è tale nella misura in cui si lascia riconoscere dal tu che gli sta di fronte come diverso da sé»<sup>19</sup>.*

Le «Implicazioni antropologiche delle tensioni giuridiche esaminate» si aprono con la domanda cruciale per lo studio intrapreso dall'autore:

*«quale apporto può fornire la visione cristiana sull'uomo all'assunzione delle tensioni sotto il profilo giuridico? La prospettiva di instabilità che domina le tensioni giuridiche enunciate è destinata ad essere perpetua ed insolubile, oppure i dati della Rivelazione inerenti l'uomo creato e redento in Cristo forniscono elementi di ricomprensione che possono orientare positivamente la domanda di senso lasciata aperta nell'universo giuridico? [...] L'Antropologia teologica, in specie la lettura dell'uomo alla luce della Rivelazione offerta da Hans Urs von Balthasar, offre elementi utili a una ricomprensione delle tensioni giuridiche esaminate e alle numerose altre che possono essere rinvenute nell'ordinamento istituzionale della Chiesa? Offre una risposta alle domande lasciate aperte nel corso della prima parte*

17. M. VISIOLI, *Il Diritto*, 348, corsivo originario.

18. Di fatto Visioli utilizza questo «criterio» in modo riduttivo, soltanto per «impedire una duplice deducibilità»: da una parte il Figlio di Dio non è deducibile dall'umanità di Gesù, dall'altra l'umanità di Gesù non può essere dedotta dal suo rapporto col Padre. Cfr. *Ivi*, 347-348.

19. *Ivi*, 351.

della dissertazione? Si pone come legittimo interlocutore dell'instabilità nella quale abbiamo lasciato le quattro relazioni antinomiche?»<sup>20</sup>.

Viene scartata immediatamente la via che riconducendo le tensioni ad una mera «relazione formale» permetterebbe una regolamentazione del rapporto placando le tensioni ed appianando le aporie interne attraverso la riconduzione di ciascun termine ad un proprio, specifico, ambito di esercizio<sup>21</sup>; l'abbandono della «forma» si traduce però repentinamente nella ricerca di un

«*luogo* in cui le relazioni giuridiche possono essere collocate con ragione senza per questo necessariamente giungere a una stabilizzazione della dinamicità. Ovvero: nel rispetto della natura misterica dell'oggetto. Il *locus* ha la prerogativa di collocarsi in un contesto storico, dunque adatto a contenere le espressioni istituzionali della Chiesa. E' infatti uno spazio in cui si riflette la realtà ecclesiale nella sua complessità: la sua preoccupazione primaria non consiste nel contenere tale complessità in un rigore logico-formale che stabilizzi le tensioni dinamiche, ma nell'assumere la realtà in quanto simultaneamente poliedrica ed unitaria. [...] Trattandosi nel nostro caso di un luogo "teologico", la multiformità è data dalle diverse espressioni della creazione, l'unitarietà dalla convergenza di tali espressioni nei dati della Rivelazione»<sup>22</sup>.

«Prende consistenza dunque la supposizione che le tensioni enucleate in campo giuridico e quelle rilevate dalla lettura del pensiero teologico di von Balthasar siano tra loro relazionate da un comune denominatore dunque tra loro riconducibili.

Formuliamo allora la tesi seguente: *la relazione dinamica tra i poli giuridici esaminati, non riconducibile a soluzioni formali soddisfacenti, può essere motivata e spiegata alla luce di quell'incompiutezza che risiede nell'uomo, che lo rende attore di un dramma e che lo rivela nel piano salvifico come soggetto di tensioni e ipertensioni. Tali tensioni altra sede di senso non trovano se non in Cristo*»<sup>23</sup>.

20. *Ivi*, 353, corsivo originario.

21. Cfr. *Ivi*, 354; 355. La «naturale dinamicità» deve intendersi, probabilmente, come «postulato» non essendo di fatto motivata ontologicamente, così come l'identificazione tra «tensionale» e «dinamico».

22. *Ivi*, 355; 356. «Ignorando» consapevolmente come la nozione propria di *locus theologicus* coincide in realtà col significato di «fonte per la Teologia» e non abbia alcun rapporto con nessuna «giustificazione/fondazione teologica»!

23. *Ivi*, 358, corsivo originario.

L'esiguità del legame «supposto» tra la giuridicità canonica ed il pensiero di von Balthasar pone all'autore la domanda se possa «esserci una relazione originante-originata tra i due ambiti»; la risposta viene cercata in F. D'Agostino secondo cui «la Teologia è in grado di cambiare efficacemente il mondo pur rispettandolo nella sua identità»<sup>24</sup>, ne deriva che

«la giuridicità teologicamente intesa è espressione peculiare dell'uomo nella sua dimensione creazionale e nella sua valenza mondana. [...] Questa operazione non può avvenire al di fuori di una comprensione da parte dell'uomo della propria natura, comprensione che scaturisce dall'interrogazione dei dati della Rivelazione e che diventa prospettiva di lettura della dimensione naturale-mondana in cui egli vive. [...] *La Teologia pertanto fornisce all'uomo credente gli strumenti per comprendersi in quanto relazionato agli altri uomini credenti in un vincolo giuridico che ne esprime i diritti e gli obblighi*: anche attraverso di essi l'economia di salvezza di Dio si realizza nella storia, creando quella comunione ecclesiale che abbiamo visto essere la specifica natura della Chiesa, e rinsaldandone i vincoli di carità attraverso la prassi e le istituzioni»<sup>25</sup>.

[Ne consegue] «1. innanzitutto che non si dà un concetto di Diritto ecclesiale valido *se esso non parte dalla domanda sull'uomo* alla luce della Rivelazione cristiana; 2. in secondo luogo che alcune dinamiche proprie della natura dell'uomo —nella stessa prospettiva teologica— si riflettono con gli stessi parametri in ambito più strettamente giuridico, anche là dove si tratta della regolamentazione di alcuni istituti giuridici o della positivizzazione di norme che traducono il giuridico ecclesiale»<sup>26</sup>.

L'istanza di legittimità precedentemente posta in essere dovrebbe così trovarsi appagata:

«la nostra tesi, che vede una radice comune tra le tensioni personali e sociali riscontrate nel discorso antropologico e la conflittualità<sup>27</sup> giuridica che accompagna l'esistenza di alcune figure istituzionali, trova in questo modo una legittimazione concettuale sia dalla natura del Diritto,

24. Cfr. F. D'AGOSTINO, *Il Diritto come problema teologico*, Torino 1996, 48-50.

25. M. VISIOLI, *Il Diritto*, 360; 361-362; con esplicite citazioni in nota degli autori interessati: A. Rouco Varela, G. Ghirlanda, E. Corecco, F. Coccopalmerio.

26. *Ivi*, 362.

27. E' caratteristico notare come quanto sin qui presentato come «tensionale» nel giuridico della Chiesa, sia diventato «conflittuale»!

sia dal compito della Teologia. [...] Il confronto di entrambi gli ambiti infatti ha fatto emergere non solo l'esistenza delle tensioni, ma anche la loro natura analoga, in specie nei termini di opposizione e reciprocità, distanza e reciproca immanenza, in cui uno dei due termini di relazione tensionale è conseguente all'altro ma simultaneamente lo precede diventandone un apriori»<sup>28</sup>.

Le conseguenze di ciò non si fanno attendere: quando si tratta di Diritto canonico «tale natura non può che essere letta alla luce di quella emergenza cristologica di cui l'Antropologia è radicalmente informata», fino all'estremo che «anche il Diritto, attraverso la mediazione della persona umana, ha in Dio il suo fondamento ultimo»<sup>29</sup>; non di meno, ogni singolo uomo diventa in qualche modo «universale»:

«nel suo essere costituito a immagine e somiglianza del Padre egli vive un rapporto di parentela con il Figlio, partecipa della sua unicità, così da ereditarne —in analogia— le prerogative di universalità e singolarità. [...] Pertanto la convergenza nella persona di Gesù di prerogative tra loro logicamente contrarie, quali la divinità e l'umanità, l'infinito e il finito, che ne costituiscono la singolarità e unicità, diventa per l'uomo possibilità concreta che le tensioni primordiali di cui è costituito siano assunte in un'economia salvifica che le esprime nel mantenimento di tutta la loro tensionalità e drammaticità. Ciò che scaturisce dall'uomo quale espressione della sua natura (e il giuridico si pone in questo ambito) non può che realizzarsi nel mantenimento di questa dinamica»<sup>30</sup>.

Ne deriva, in ambito prettamente(?) giuridico, che

«il Diritto nella sua formulazione positiva deve assumere il dato antropologico oltre che quello ecclesiologico: ed assumere il dato antropologico cointende il radicamento in quella Cristologia che motiva l'esistenza dell'uomo e dà significato alla sua dimensione giuridica. Il fondamento cristologico del Diritto pertanto esiste, ma è "mediato" dall'Antropologia e dall'Ecclesiologia che, in modi differenti, rendono ragione del legame profondo tra l'istituzione normativa espressiva del giuridico ecclesiale e il mistero cristiano»<sup>31</sup>.

28. *Ivi*, 362-363.

29. Cfr. A. MARTINI, «Il Diritto nella realtà umana», in G.I.D.D.C., *Il Diritto nel mistero della Chiesa*, Roma 1988, vol. I, 11; citato da Visioli a pagina 377.

30. M. VISIOLI, *Il Diritto*, 377-378.

31. *Ivi*, 378-379.

Tra le riflessioni conclusive merita attenzione quella secondo cui «la nostra indagine ha voluto cogliere le componenti antropologiche presenti nel fenomeno giuridico per evidenziare la loro portata all'interno della riflessione sulla natura teologica del Diritto della Chiesa, senza che esse siano necessariamente relegate, come spesso accade, in ambito filosofico o sociologico. [...] Come non può esserci riflessione teologica sull'uomo che non scaturisca nella contemplazione della figura di Gesù, così non si dà connessione tra Diritto e Cristologia senza attraversare il mistero dell'uomo.

La tensionalità dell'uomo si ripercuote in campo giuridico, e può essere in questo ambito positivamente assunta nella misura in cui il Diritto la pone in riferimento alla persona di Gesù e alla sua singolarità ontologica. In questo modo il *Diritto accetta non come fallimento ma come esercizio della propria funzione* il fatto di non definire in modo omogeneo e privo di conflittualità la realtà ecclesiale che gli è data. Anzi, *adempie alla sua funzione se è capace di conservare la complessità del reale in riferimento al mistero dell'uomo, della Chiesa, e ultimamente del Verbo incarnato: mistero che non può essere semplificato se non con forte detrimento della verità rivelata*»<sup>32</sup>.

La trattazione sostanziale si chiude evidenziando «forza» e «limite» del Diritto della Chiesa, non senza lasciar trasparire una sensazione di elegiaca decadenza (o d'imbarazzo canonistico) velata dal linguaggio pseudo-teologico:

«ciò permette al Diritto della Chiesa di sottrarsi a un'aura di Scienza esatta che troppe volte ha avvocato a sé, e di collocarsi più realisticamente a fianco dell'uomo credente nel suo pellegrinaggio verso la ricapitolazione di tutte le cose in Cristo, per ordinare la sua vita cristiana nell'aspetto dei diritti e degli obblighi.

Essendo questo pellegrinaggio prerogativa propria di tutta la Chiesa, in questo modo il Diritto canonico sarà uno strumento che permette a tutto il Corpo mistico di Cristo di procedere nella via della redenzione»<sup>33</sup>.

Al di là della competente esposizione del pensiero fondamentale del teologo svizzero —certamente all'altezza di un teologo quale Visioli

32. *Ivi*, 379-380, corsivo originario.

33. *Ivi*, 380.

si dimostra— ciò che risalta è l'assenza dello sviluppo degli elementi che, a suo dire, costituirebbero il *trait d'union* del collegamento non occasionale tra la dottrina di base di von Balthasar e le «tensioni» strutturali evidenziate all'interno del Diritto canonico.

In realtà Visioli sembra aver cercato un «appoggio» più solido al proprio lavoro, tentando di non accontentarsi del semplice fatto di «constatare —banalmente— la presenza di tensioni nell'uno e nell'altro campo»<sup>34</sup>, ma sforzandosi di dare maggior rilievo alla «natura di tali tensioni»; concretamente, però, non ha trovato che una «analogia» «nei termini di opposizione e reciprocità, distanza e reciproca immanenza»<sup>35</sup>: decisamente troppo poco per sostenere la sua «pretesa» dottrinale e fondativa... così come risulta palesemente strumentale il riferimento a von Balthasar.

### III. LA PROPOSTA DI STEFANO MARIA PASINI

La tesi dottorale di Stefano Maria Pasini non nasconde un'evidente pretesa di globalità —Il Metodo nel Diritto—, pur nella rigidità di approcci assolutamente parziali e poco più che evocativi.

La Terza Parte dell'opera offre in modo esplicito la prospettiva dell'autore secondo cui

«la percezione della realtà come mistero può essere espressa soltanto nella forma teo-logica del paradosso, cioè mediante la contrapposizione dialettica di due (o più) serie di affermazioni antitetiche, mantenendo l'associazione di due proposizioni singolarmente vere, ma reciprocamente contraddittorie, aprendo la possibilità di concepire queste molteplici verità quali risvolti differenti di un'unica verità complessa, concependo la realtà come relazione di interdipendenza fra nozioni contraddittorie eppure complementari»<sup>36</sup>,

presupposto che l'autore cerca di rendere plausibile proponendo la constatazione che anche «il carattere paradossale delle affermazioni scientifiche comporta che i concetti fondamentali di ordine e di disordine debbano essere considerati relativi e relazionali»<sup>37</sup>; ...peccato che l'*auctoritas*

34. Cfr. *Ivi*, 363.

35. Cfr. *Ivi*, 362-363.

36. S. M. PASINI, *Il metodo nel Diritto*, Roma 2002, 305.

37. *Ivi*, 313.

presa a riferimento per questa «conferma» dal mondo scientifico non utilizzasse la categoria del «paradosso» ma quella del «dialogo»<sup>38</sup>. Il mondo scientifico, d'altra parte, difficilmente si trova ridotto all'adozione di bipolarismi «paradossali» per esprimere la complessità di cui fa quotidianamente esperienza, preferendo solitamente la «complessità». Le proposizioni scientifiche, infatti, tendono alla descrittività dei fenomeni di loro interesse attraverso affermazioni «semplici» il cui «coordinamento» all'interno delle c.d. «teorie» acquista ulteriore semplicità nella proposta di formule relazionali che permettano di «derivare» i singoli casi specifici osservati/bili.

A fondamento filosofico della scelta del paradosso quale «forma teo-logica» di approccio al reale l'autore adotta la categoria metafisica della «opposizione polare» già proposta da Erik Prywara<sup>39</sup> e prim'ancora da Romano Guardini<sup>40</sup>, maestri di H. U. von Balthasar che l'autore nomina direttamente con una certa parsimonia, pur lasciando trasparire in molte occasioni un riferimento —più o meno congruo— alla sua dottrina:

«l'intuizione della opposizione polare costituisce [pertanto] il metodo euristico ed ermeneutico che coglie la realtà nella sua irriducibile complessità; l'idea dell'opposizione polare è dunque un'idea operante ovunque, dentro l'uomo e intorno all'uomo, che per essere vista richiede di "aprirsi col pensiero metodicamente all'enorme ricchezza della realtà", della vita: il metodo è questa stessa apertura (nella quale è già racchiusa l'opposizione polare tra il soggetto e l'oggetto, tra l'uomo che conosce e la realtà che è conosciuta) come condizione di possibilità della visione della realtà nella sua irriducibile complessità di parti, di forze e di regole polarmente opposte, logicamente contraddittorie, reciprocamente esclusive e tuttavia reciprocamente necessarie. [...] Il metodo consiste nella intuizione della opposizione polare come apertura della propria esistenza alla verità che si attua come esperienza e si offre come testimonianza della inesauribile ricchezza ed irriducibile complessità della realtà»<sup>41</sup>.

38. «Dialogo significa unità simbiotica di due logiche, che, contemporaneamente, si alimentano l'una all'altra». E. MORIN, *Il Metodo. Ordine disordine organizzazione*, Milano 1989, 102.

39. Cfr. E. PRZYWARA, *Analogia entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, Milano 1995 (ed. or.: 1962).

40. Cfr. R. GUARDINI, *L'opposizione polare: saggio per una filosofia del concreto vivente*, Brescia 1997 (ed. or.: 1925).

41. S. M. PASINI, *Il metodo*, 331-332; 333-334.

La sensazione di «apertura» ed «accoglienza» (*adæquatio*) che queste considerazioni vorrebbero suggerire non riesce tuttavia a fugare l'impressione di una sostanziale riduzione della complessità a semplicistica —ed artificiosa— «dualità» che, tutto sommato, risulta anche più costrittiva di una visione «monista» la quale, nella sua estrema semplificazione, potrebbe altresì continuare ad offrire vantaggi non trascurabili.

Il progredire del discorso rivela ben presto come dietro alle più disparate argomentazioni filosofiche e «scientifiche» addotte dall'autore stia in realtà un presupposto di tutt'altra natura: è il presupposto «teologico» nel suo senso forte:

«la visione unitaria della realtà come opposizione polare riflette —come è stato osservato— la visione che Dio stesso ha del mondo da Lui creato. [...] Dal punto di vista metodologico ciò significa assumere la Rivelazione come misura del pensiero, che è così in grado di cogliere il tutto partendo dal tutto: questa è la posizione propria della fede, la quale tutto giudica, ma che non viene a sua volta giudicata da alcuno (cfr. *1 Cor 2,15*); questa è la posizione propria del cattolico (in senso esistenziale, non confessionale!) che comprende in sé tutte le possibilità tipiche, che sono inesauribili come la vita stessa»<sup>42</sup>.

E' proprio in questa prospettiva «teologica» che viene introdotta —sulla falsariga balthasariana— l'argomentazione basata sulla «singolare congruenza tra l'idea della opposizione polare e la forma del dogma calcedonese»:

«la formula dogmatica costituisce in modo veramente mirabile il paradigma teoretico fondamentale, di una visione della realtà, cioè, che sappia “tenere insieme” i suoi molteplici elementi, i quali tendono ad escludersi ma che soltanto “contenendosi” esprimono il loro vero significato, adeguato ad una realtà che è più grande della ragione dell'uomo. Questa formula dogmatica sintetica, che realizza l'unità nel momento stesso in cui ne afferma la molteplicità, ha una implicazione epistemologica fondamentale, suggerendo che l'unico modo di guardare la realtà dell'uomo e del mondo consiste nello sforzo di mantenere sempre aperta la tensione tra due o più aspetti apparentemente contraddittori, che

42. *Ivi*, 336-337.

tendono ad escludersi reciprocamente ma che invece reciprocamente si implicano»<sup>43</sup>.

A questo punto la «rilevata congruenza teoretica tra l'idea (filosofica) della opposizione polare e la forma (teologica) del dogma calcedonese»<sup>44</sup> manifesterebbe l'ulteriore «inerenza» tra ragione e fede che, secondo Pasini, anche l'Enciclica *Fides et Ratio* avrebbe fatto propria, superando la posizione teorica dei «due ordini di conoscenza» paralleli e collegando ragione e fede in uno schema di «desiderio-ricerca e compimento»<sup>45</sup>; in tal modo il limite della Filosofia potrebbe essere convenientemente superato dalla Teologia:

«ancora una volta, il paradosso è la via (*odos*) che permette il passaggio (*meta*) dalla Filosofia alla Teologia, o meglio dalla Teologia alla Filosofia, un passaggio il cui compimento appare come assolutamente necessario ancorché naturalmente impossibile, alla verità stessa della riflessione filosofica (e anche di quella teologica). La teo-logia è propriamente il met-odo della riflessione umana in quanto tale!<sup>46</sup> [...] la tensione cristologica implica il paradosso epistemologico: la Cristologia come tensione implica l'Epistemologia come paradosso. Il paradosso diventa così una categoria fondamentale del modo di pensare cristianamente o, meglio, cristologicamente la realtà»<sup>47</sup>.

L'introduzione di Cristo quale metro ultimo di misura della realtà tutta risveglia così la questione antropologica direttamente connessa al dogma calcedonense, dando nuova voce a prospettive già espresse trent'anni prima da G. Ghirlanda:

«il Diritto nella Chiesa dovrebbe situarsi nella prospettiva antropologica della piena liberazione dell'uomo, e in questa prospettiva la funzione

43. *Ivi*, 340. Peccato che la formula calcedonese indichi e costituisca il «limite estremo» del linguaggio umano che non ha trovato altro modo per «dire» l'ineffabile! Peccato, ancora, che la formula dogmatica calcedonese riguardi solo Gesù Cristo nella sua persona e non la creazione, la salvezza, ecc.! Né possa essere applicata in modo estensivo.

44. *Ivi*, 341. Si noti l'utilizzo di una connessione per «congruenza».

45. Cfr. *Ivi*, 342.

46. *Ivi*, 345. Vale la pena rilevare il frequente capovolgimento —del tutto ingiustificato— dei termini di molte questioni: «dalla Filosofia alla Teologia, o meglio dalla Teologia alla Filosofia»! Quanto la linea interpretativa proposta da Pasini corrisponda al contenuto specifico di *Fide et Ratio* rimane questione aperta...

47. *Ivi*, 350. In realtà De Lubac (citato) afferma però che il paradosso è l'attesa della sintesi, quindi solo una «tappa» intermedia, non la definitività! I presupposti balthasariani comuni con Visioli sono chiaramente sullo sfondo.

della legge consiste proprio nella garanzia della coscienza: «la legge garantisce esistenzialmente la coscienza nella sua apertura». [...] Anche la legge deve dunque esprimere questa libertà come frutto della liberazione di Cristo: in questo senso la legge è la via verso (il metodo) il compimento indicato dal Diritto e costituito dall'amore; e poiché la via è Cristo, la legge è deve essere *christificans*! Il Diritto come espressione della pienezza della libertà scaturisce dalla grazia, cioè dall'amore, che è il luogo teo-logico del Diritto. In questo modo la legge appare come metodo, cioè come esperienza e come testimonianza, cioè come martirio; la legge deve essere in grado di esprimere la testimonianza dell'amore: il martirio, dunque, è il luogo teo-logico del metodo»<sup>48</sup>.

In questo modo

«la descrizione della esperienza in quanto relazione paradossale di libertà ed obbedienza che attinge il proprio vertice nel giudizio, nella decisione mostra una ulteriore (l'ultima!) straordinaria coincidenza; questa descrizione dell'esperienza infatti presenta una singolare analogia con la descrizione dell'amore [...] si ricollega alla testimonianza dell'amore come forma del Diritto: di un amore veramente «gratuito»: il Diritto è l'espressione dell'amore»<sup>49</sup>.

«Il Diritto nella prospettiva teologica partecipa delle dimensioni proprie della Rivelazione divina: esso è dunque «rivelativo» e «redentivo» e in questo senso è «spirituale» proprio perché deve sempre essere commisurato allo smisurato amore che attraverso il Diritto deve esprimersi, perché (anche) attraverso il Diritto si è manifestato. [...] L'amore è davvero il pieno compimento del Diritto (cfr. Rm 13,10<sup>50</sup>; Gal 5,14<sup>51</sup>), e il Diritto diviene la piena manifestazione dell'amore!»<sup>52</sup>

#### IV. IL CONTESTO TEOLOGICO DEL XX SECOLO

Il corretto approccio ad un autore utilizzato in dottrina quale «riferimento» per nuove elaborazioni e proposte concettuali (von Baltha-

48. *Ivi*, 400-401. La citazione riporta: G. GHIRLANDA, «Il Diritto civile “analogatum princeps” del Diritto canonico», in *Rassegna di Teologia*, 16 (1975), 590.

49. S. M. PASINI, *Il metodo*, 402; 403-404.

50. «L'amore non fa nessun male al prossimo: pieno compimento della legge è l'amore».

51. «Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: amerai il prossimo tuo come te stesso».

52. S. M. PASINI, *Il metodo*, 407.

sar nel nostro caso) non può prescindere dalla sua contestualizzazione che permetta di cogliere l'orizzonte di massima in cui valorizzare l'autore «modello» e, subordinatamente, di rintracciarne la continuità negli autori che hanno ritenuto di fruire della sua «esemplarità». Ciò si rende necessario non solo per meglio comprendere la consapevolezza e la portata della scelta fatta dagli autori «fruitori» a riguardo di un determinato modo di pensare, ma anche —*sub signo contrario*— quale istanza di valutazione della legittimità dell'uso dell'autore «modello» da parte dei suoi fruitori: ciò permetterebbe di applicare con efficacia il criterio di «falsificabilità» ai risultati «ottenuti», in modo da «verificarne» l'attendibilità.

L'istanza si presenta tanto più necessaria quando gli ambiti di appartenenza dei diversi autori siano differenti e di non immediata connettibilità teoretica, com'è il caso di teologi e canonisti.

Per comprendere la specificità della proposta balthasariana occorre inquadrarla nel contesto più ampio della reazione «teologica» alla Modernità, anche per rendersi conto che tale dottrina non è che una delle tante «proposte» che si affacciarono sul nuovo orizzonte una volta preso atto della non possibilità di ignorare ulteriormente la c.d. svolta kantiana con cui l'intera cultura occidentale si era ormai confrontata con alterità di esiti. In questo contesto non si può prescindere proprio dall'esito dell'apporto di E. Kant al pensiero occidentale moderno: la *definitiva separazione tra ragione e fede*, declinata in differenti schemi di rapporto: incomunicabilità, estraneità, irrilevanza, inconoscibilità, contrapposizione, ecc. con la *definitiva separazione tra Teologia e Filosofia e l'implosione degli schemi gnoseologici precedenti* basati comunque su un rapporto tra le due «discipline» che la Modernità post-kantiana si trovò di fatto a «ricevere» nell'inedito schema del parallelismo: alla ragione corrispondeva ormai la «sola» Filosofia, come alla fede la «sola» Teologia. Si profilavano in tal modo due approcci disgiunti (alternativi), ma ugualmente pretenziosi, di approccio globale alla stessa «realtà» da «possedersi» completamente. Romanticismo ed Idealismo furono le più evidenti espressioni di questa pretesa in ambito filosofico: la Teologia, semplicemente «criticata» ed irrisa dal «giovanile» razionalismo illuminista, era a questo punto completamente spodestata dal proprio rango di conoscenza sistematica universale.

I tentativi di «eludere» il nuovo *status quo* operati p.es. dalla Teologia liberale (protestante), dall'opera della Scuola cattolica di Tubinga, e dall'imposizione pontificia della Neo-scolastica, non fecero altro che confermare e consolidare le posizioni reazionarie all'interno di entrambe le confessioni cristiane. Tra gli esiti maggiori del conflitto vanno segnalati la trasformazione della Teologia in «scienze teologiche» (l'Enciclopedia teologica di Schleiermacher), il configurarsi delle c.d. Teologie dialettiche (tra le quali spicca l'opera di K. Barth), il rifiuto dello sterile e formalistico logicismo neo-scolastico.

Il grande fiume della Teologia medioevale si disperse così in pochi anni in una miriade di rivoli ma, soprattutto, crollò la generale referenzialità del sapere teologico, ormai costretto di fatto a scegliere se «accettare» o meno l'apporto della ragione; l'alternativa si configurò, spesso, come deciso rifiuto dell'apporto «razionale» all'insegna di un atteggiamento anti-filosofista costantemente in bilico, però, tra fideismo ed irrazionalismo. Fu questo il grembo che accolse — e generò — la riflessione di von Balthasar, innovativa nella portata della sintesi ma non altrettanto nel reperimento dei presupposti, già singolarmente «disponibili» a livello «culturale» all'interno dell'ampio movimento anti-intellettualistico — non solo teologico — che attraversava l'Europa tutta nella forte reazione «esistenzialista» del primo trentennio del XX sec.

Il quadro sin qui delineato non sarebbe, tuttavia, completo se non si specificasse come l'indirizzo assunto dalla Teologia cattolica abbia tentato in ogni modo di non compromettere, al proprio interno, la concezione gnoseologica «classica» ormai confermata e rinvigorita anche dallo specifico pronunciamento magisteriale del Concilio Vaticano I che nella sua Costituzione dogmatica «*Dei Filius*» aveva sancito definitivamente la non conflittualità tra fede e ragione, dichiarando espressamente la possibilità della conoscenza di Dio anche attraverso la ragione<sup>53</sup>. Ciò portò i teologi cattolici dell'inizio del XX sec. a non rifiutare *ex abrupto* l'approccio razionale alla fede stimolandoli, anzi, (attraverso l'idea dei *preambula fidei*) alla individuazione di opportuni itinerari filo-

53. CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM I, «Constitutio Dogmatica Dei Filius de fide catholica», in H. DENZINGER-A. SCHÖMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus et fidei morum*, 3000-3045.

sofici d'introduzione al mistero del Dio trinitario (Apologetica) che la Teologia avrebbe poi provveduto a portare a pienezza.

Un elemento innovativo attraversava non di meno la Teologia della metà del secolo: la rinnovata consapevolezza della decisività della Rivelazione divina quale elemento assolutamente qualificante —e differenziale— rispetto a qualunque cammino filosoficamente possibile: l'intervento autorivelativo di Dio pertanto —filosoficamente non-dovuto— qualificò radicalmente le elaborazioni «credenti» rispetto a quelle soltanto «razionali».

In questa nuova prospettiva il *datum* della Rivelazione divina all'uomo favorì, sotto differenti profili, il ricupero della «relazionalità» intersoggettiva tra Dio e l'uomo inserendo così nella Teologia una sensibilità antropologica praticamente sconosciuta fino a quel momento, permettendo altresì di mutuare dalla «miglior» Filosofia contemporanea le acquisizioni d'indirizzo esistenzialista, personalista ed ermeneutico di fatto assenti nella tarda Scolastica, soprattutto nella sua nuova declinazione.

In tal modo, mentre l'indirizzo protestante «accettò» sostanzialmente la sfida posta dal Razionalismo sotto il profilo prevalentemente teoretico e speculativo, l'indirizzo cattolico, invece, si caratterizzò progressivamente in chiave «pastorale» sfuggendo lo scontro frontale intellettuale e mirando, più efficacemente, a configurare la propria proposta in chiave di «plausibilità», non tanto «sistematica» quanto piuttosto per la vita complessiva della persona come tale: «solo l'amore è credibile»!

## V. L'APPORTO DI VON BALTHASAR

La figura di Hans Urs von Balthasar (1904-1989) va inquadrata all'interno della crisi metodologica (e fondativa) che la Teologia del XX sec. ha dovuto affrontare nella difficile convivenza con gli apporti, soprattutto filosofici, della Modernità, delineando d'apprima il fenomeno c.d. antimodernista ed aprendo, poi, panorami teoretici completamente innovativi rispetto agli ultimi secoli.

All'interno della più ampia cornice della convivenza/confronto del cattolicesimo con la Modernità (per quanto i protestanti non siano

rimasti estranei alla questione), articolatasi a vari livelli e su diversi fronti, l'opera di von Balthasar dev'essere ricondotta all'ambito specifico dell'abbandono cattolico della prospettiva metodologica c.d. neo-scolastica, che il Magistero pontificio aveva imposto alla fine del XIX sec. per custodire l'integrità della fede in un'epoca così fortemente problematica.

In questo contesto il teologo di Basilea condivise con altri grandi nomi del suo tempo (H. De Lubac, K. Rahner) il progetto —non le modalità— di

«capovolgere la prospettiva neoscolastica, respingendo quell'isolamento della Teologia dal sapere umano che si configurava come l'esito inevitabile di una Teologia che accoglie le categorie centrali del suo discorso da una concezione dell'assolutezza divina, per la quale questa appare sciolta dalla vicenda storicamente determinata dell'uomo. In tale impostazione, la Teologia permane [infatti] in un ambito astratto che, pur ripetendo con eleganza il dettato dei maestri medievali, finisce per svuotare dall'interno la realtà della Rivelazione, giacché sigla la differenza di Dio rispetto all'uomo e alla sua esperienza al modo di una separazione»<sup>54</sup>.

In questa prospettiva di «riavvicinamento» alla Modernità, liberandosi da retaggi ormai non più giustificabili né comprensibili,

«la Rivelazione di Dio —come brillantemente e programmaticamente si esprime von Balthasar nel suo *Solo l'amore è credibile*— non può subire nessuna “riduzione cosmologica” o “antropologica”, non può, cioè, rimanere intrappolata dentro nessun tipo di *a priori* che pregiudicherebbe il carattere libero e imprevedibile della libertà di Dio e dell'uomo»<sup>55</sup>.

Formato teologicamente alla scuola di H. De Lubac (1896-1991) e di R. Guardini (1885-1968), von Balthasar condivise il rinnovamento teologico della scuola francese di Lione-Fourvière collaborando direttamente coi principali protagonisti della c.d. *nouvelle Théologie*, impegnandosi per riaprire alla Chiesa il confronto con il mondo liberandola dai «muri di angoscia» in cui si era rinchiusa. Attraverso lo studio dei Padri —soprattutto greci— egli maturò l'idea che la fedeltà alla Tradizione non è ripetizione letterale quanto piuttosto assunzione di un principio di

54. P. CODA-N. REALI, «Statuto e metodo della Teologia», in G. CANNobbio-P. CODA (curr.), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio*, Roma 2003, vol. 1, 63-64.

55. *Ivi*, 64.

creatività contrario ad una Teologia ripetitiva; l'obiettivo della sua Teologia era quello di dimostrare che il Cristo è la realtà più grande che si possa pensare in quanto Parola umana di Dio per il mondo.

Sotto il profilo teoretico era fuori discussione il valore oggettivo della conoscenza umana non si doveva però, con ottimismo razionalistico, esagerarne la portata ignorandone il carattere «situato», limitato cioè da contingenze storico-concrete. Fuori discussione era pure il valore della ragione concettuale che però non andava affermato ad esclusione di altri fattori conoscitivi, quali la connaturalità, il simbolismo; nessuna negazione, poi, della distinzione tra ordine naturale ed ordine soprannaturale della realtà e della sua conoscenza, ma anche nessuna separazione<sup>56</sup>.

In tal modo la linea di sviluppo del pensiero balthasariano faceva implicitamente proprio

«un *leit-motif* della tradizione agostiniana, per cui la verità totale non può essere abbracciata dalla sola conoscenza razionale, senza la buona disposizione della volontà, ovvero non si può davvero conoscere ciò che non si ama, e la suprema sapienza non è perciò separabile dalla santità. [...] La verità dunque, soprattutto quella relativa alle supreme domande, non è un affare di tecnica razionale, di ingegneria concettuale, ma può essere attinta solo da un coinvolgimento di tutto il concreto soggetto, mente e cuore»<sup>57</sup>.

Inserendosi in una linea dottrinale che aveva già introdotto parecchie «varianti» alla Teologia «classica», soprattutto ai livelli più profondi della concettualizzazione filosofica e teologica<sup>58</sup>, von Balthasar si distingue per l'esito globalmente innovativo del proprio teologare che, abbandonato «traumaticamente» l'approccio intellettuale, s'incamminò con decisione verso un «punto di vista» d'assoluta innovatività: l'*estetica teologica*, ciò che lo distacca dalla *nouvelle Théologie* riconducendolo ad un ambito di riferimento ben più ampio, capace di «consonare» anche con le prospettive della Teologia orientale, russa in particolare (Bulgakov).

56. Cfr. F. BERTOLDI, «Von Balthasar e la Nouvelle Théologie», in *Communio*, XIV (1989), n. 105, 111.

57. *Ivi*, 114.

58. Ad opera di filosofi e teologi della portata di Erich Przywara (1889-1972), Gustav Siewerth (1903-1963), Romano Guardini (1885-1968), Henri De Lubac (1896-1991).

L'approccio all'essere ed a Dio stesso avviene così attraverso la «bellezza» che richiama l'uomo al suo destino ultimo; una bellezza che non è estetismo superficiale né irrazionalismo; una bellezza che è conoscenza: una forma superiore di conoscenza poiché colpisce l'uomo con tutta la grandezza della verità<sup>59</sup>.

Von Balthasar assume il concetto di «estetica» dalla Rivelazione, cioè l'in-sé della Rivelazione stessa, il suo oggetto e la forma con cui si manifesta, che irradia bellezza percepibile in se stessa e per se stessa; così il criterio estetico non è culturale ma teologico. La critica al resto della Teologia è chiara: il protestantesimo, che ha incentrato la fede sull'interiorità ha prodotto una disestetizzazione della fede, mentre la prospettiva cattolica aveva finito col disperdersi nell'intellettualistica sterilità delle questioni dottrinali.

Il principio fontale del sistema balthasariano, in linea con le nuove attenzioni «esistenzialiste» e «personaliste» già recepite anche in ambito protestante, capovolge senza possibilità di rimedio lo *status quo* del procedere teologico: abbandonando la logica dei *preambula fidei* non si adottano più i «punti di partenza» razional-filosofici (il cosmo e l'uomo) ma —con decisione indiscutibile— si parte dalla Rivelazione divina in Cristo Gesù; è questo l'evento assoluto, unico ed irrinunciabile cui riferire tutto quanto riguarda Dio ed il ragionare di Lui (la Teologia) ...introducendo nella Teologia cattolica i «principi» ormai propri della «Teologia dialettica» (di K. Barth).

Proprio la decisa percezione «vitale» della Teologia (nel senso lato anche di fede e vita credente) porta l'autore a cogliere «ogni» elemento divino a partire dal «fatto-evento» della sua Rivelazione storica in Cristo, ponendo così la «economia» della salvezza a guida di ogni possibile —umana— conoscenza di Dio. Il ricorso intenso alle categorie «estetiche» porta così von Balthasar ad adottare la «rappresentazione teatrale» quale «paradigma» unificante l'intera proposta «dottrinale»: nell'annuncio di Cristo che muore sulla croce si coglie il dramma dell'agire divino diventandone parte; l'esistenza personale non è che un ruolo

59. Cfr. J. RATZINGER, «La corrispondenza del cuore nell'incontro con la Bellezza. Messaggio al XXIII Meeting per l'amicizia fra i popoli, Rimini, 21 agosto 2002», in *30 Giorni nella Chiesa e nel mondo*, n. 9, Anno XX - Settembre 2002, 86.

in questo dramma. Nel progetto cristiano la storia deve essere letta come teodrammatica, cioè come dramma i cui attori sono Dio, Cristo come primo realizzatore del dramma e l'uomo in lui come co-attore. Cristo è essenzialmente «inviato», la sua missione è la sua identità, e in lui è inclusa ogni vita umana che partecipa al dramma solamente unita a lui, partecipando alla sua irripetibile missione grazie al dono del suo Spirito. Dio è dentro al dramma, non ne è al di fuori, attraverso Gesù Cristo: e questo liberamente, il dramma non è il suo processo vitale (necessità ontologica) ma qualcosa a cui liberamente prende parte insieme all'uomo.

## VI. TENSIONE E PARADOSSO IN VON BALTHASAR

Senza voler qui illustrare l'opera di H. U. von Balthasar, diventa tuttavia necessario porre l'accento su alcuni «elementi» della sua dottrina, soprattutto filosofica, che hanno attirato le maggiori attenzioni dall'ambito canonistico.

I temi da mettere a fuoco paiono sostanzialmente tre: *le tensioni strutturali*, *il paradosso*, *l'argomento «calcedoniano»*; la loro considerazione «in sé» dovrebbe permettere di verificare, in seguito, la correttezza del loro impiego da parte degli autori presi in esame e la loro pertinenza effettiva alla metodologia canonistica (tema specifico della presente riflessione).

a) Cardine della riflessione filosofica di base di von Balthasar è l'esperienza primordiale dello «stupore» (meraviglia) attraverso cui lo spirito finito si accosta all'esistenza; in questa prospettiva egli condanna le correnti positivistiche che spingono la cultura moderna ad accostarsi all'essere in chiave di «necessità» facendone, di fatto, il risultato di leggi inalienabili prescritte dall'ordine naturale delle cose.

La riflessione sull'essere non può ridursi al vaglio esclusivo e totalizzante del razionalismo altrimenti le dure leggi della necessità e non-necessità precluderebbero ogni possibilità di accesso e considerazione alle dimensioni più «spirituali» della persona umana. Partendo da queste premesse egli tenta d'integrare l'elemento razionale con quelle «facoltà spirituali» che il pensiero moderno aveva rinunciato a considerare. Due importanti conseguenze vengono a «delineare» la concezione metafisica dell'autore: 1) non-necessità (=gratuità) dell'essere che l'uomo coglie nel proprio stupore di fronte al miracolo dell'essere, miracolo che lo rende

partecipe dell'intuizione fondamentale del suo dono gratuito e non-necessario; 2) carattere «differenziale» dell'esperienza genetica dello stupore che deve conservare la chiara percezione della differenza tra soggetto ed oggetto, evitando che l'oggetto si riduca ad essere soltanto la proiezione del soggetto: il miracolo dell'essere non può «appartenere» al soggetto.

Primo pilastro di questo pensiero ontologico «duale» fu l'apporto deciso di Romano Guardini<sup>60</sup> che von Balthasar «scelse» —a Berlino nel 1923-1928— come primo maestro per la propria formazione teologica; a lui va ricondotta la categoria della «opposizione polare» quale tema non solo dell'opera fondamentale, ma di tutta la sua produzione. Per Guardini, e per von Balthasar che lo segue, l'idea dell'opposizione è un modello fondamentale di percezione della realtà, applicabile a problemi molto diversi nella sua validità generale; esso costituisce addirittura un «metodo» per vedere e comprendere la realtà in modo completo, e precisamente, essenzialmente da due lati ed, inoltre, negli intrecci delle opposizioni<sup>61</sup>; è all'interno di questa prospettiva che trova la propria collocazione uno degli elementi addotti come fondamentali nei due lavori canonistici affrontati: la *dimensione «tensionale» della realtà* (non solo umana).

Von Balthasar vede l'essere umano attraversato da tre «tensioni strutturali», e come tali ineliminabili: spirito-corpo, uomo-donna, individuo-comunità, basate a loro volta su un'altra bipolarità che in certo modo le ingloba, costituendo l'ambito ermeneutico entro cui è possibile comprendere le altre distinzioni: si tratta della caratteristica descrittiva fondamentale dell'essere umano

«le leggi del mondo fisico cui egli deve sottostare costituiscono per l'uomo non solo i confini della propria identità creaturale, ma anche il termine di confronto che richiama continuamente il suo limite. Per quanto creato in una direzionalità di trascendenza, l'uomo avverte l'impossibilità ad accedervi secondo la propria aspirazione, così che la materialità della natura creata non è solo lo spazio vitale entro cui egli può esprimersi, ma anche l'ostacolo alla propria realizzazione»<sup>62</sup>.

60. Che Visioli pare bellamente ignorare.

61. Cfr. H. B. GERL, «Abbracciare con lo sguardo il mondo spirituale nella sua totalità. Il pensiero di Romano Guardini tra teologia e filosofia», in S. ZUCAL (cur.), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna 1988, 292.

62. M. VISIOLI, *Il Diritto*, 277.

b) La categoria tutta teologica del «paradosso» in cui tali tensioni non si chetano né si equilibrano ma continuamente si «dinamizzano» nella drammaticità (azione) del vivere umano diventa pertanto il principio ermeneutico di fondo; in questo «paradosso» (ed in questo «dramma») entrerà il Cristo stesso che, assumendo in modo perfetto ed «esemplare» la tensionalità umana, le assicurerà un miglior esito futuro strappandola così alla lacerazione definitiva, pur senza negarne l'effettività.

Il paradosso —che già S. Agostino conosceva come contrapposizione, non tuttavia contraddittoria— diventa così una categoria fondamentale del modo di pensare cristianamente o, meglio, cristologicamente la realtà<sup>63</sup>.

Lo sguardo a questo punto deve però rendersi conto di spaziare ormai all'interno di una delle dominanti della *riflessione antirazionalistica che ha configurato l'inizio del Novecento* in fatto di a-sistematicità del sapere. Fu tale contesto speculativo infatti che, per evitare gli esiti estremi di un «fantomatico ritorno al caos originario o di una disperata frammentazione dell'esistenza e quindi del senso»<sup>64</sup> indirizzò la riflessione (anche gnoseologica) verso le categorie dell'*antinomia* e del *paradosso*, oggetto d'attenzione da parte di vari autori del tempo. Va notato tuttavia come ciò non sia avvenuto attraverso una reale «determinazione» dei concetti stessi che ritornano —spesso solo come «parole d'ordine»— in varie riflessioni filosofiche e teologiche del XX sec<sup>65</sup>.

Proprio il paradosso diventa per von Balthasar la «chiave» della tensione («opposizione polare») creatasi nella post-Modernità tra Filosofia e Teologia su quello che, ormai, è il vero «oggetto» del loro contendere: l'uomo. In questa prospettiva si può scorgere «il confine della

63. Cfr. S. M. PASINI, *Il metodo*, 350.

64. G. LORIZIO, «Pavel Aleksandrovic Florenskij: un profilo del suo pensiero», in *Dialegesthai, Rivista telematica di Filosofia* (ISSN 1128-5478), 5 (2003) 2 maggio 2003, 2 [<http://mondodomaini.org/dialegesthai/glo01.htm> in data 12/07/2005].

65. Il Novecento teologico, infatti, ha espresso il *senso del paradosso tanto come antinomia che come dirompenza* in rapporto al soprannaturale, in modo tale che la paradossalità investe e tende a caratterizzare in modo determinante il discorso su Dio, assumendo una specifica valenza teologica e gnoseologica, fino ad implicare direttamente il tema cristologico e, non da ultimo, espandersi ai temi antropologico ed ecclesiologico, passando attraverso la prospettiva sacramentale. Cfr. G. LORIZIO, *Pavel*, 3.

Filosofia che diveniva evidente nella Teologia»<sup>66</sup>, cioè, il confine, o il limite, che consiste nella inaccessibilità del concreto vivente<sup>67</sup> cui si può accedere soltanto mutando il «punto di vista».

Il termine, tuttavia, pur utilizzato ampiamente dall'autore a livello linguistico, in riferimento soprattutto ai testi biblici ed alla persona ed all'agire di Cristo, non pare uscire dallo *status* di modalità espressiva di particolare suggestività emotiva senza diventare però vera «categoria» portante del suo argomentare teoretico che continua a trovare nella «opposizione polare» e nelle «tensioni strutturali» i propri maggiori elementi «strutturali».

c) Proprio alla «opposizione polare» va ricondotto il «dramma» divino-umano che trova la propria miglior espressione nella persona stessa di Cristo Gesù, vero Dio e vero uomo (opposizione polare): la tensione cristologica espressa dalla formula dogmatica calcedonese «una persona-due nature» parrebbe così la maniera insuperata, e probabilmente insuperabile, di esprimere

«il fatto che la persona di Cristo è il modo sommo e insuperabile di unione tra Dio e uomo, Dio e mondo. La Teologia cristiana è riuscita a trovare il giusto mezzo tra monismo e dualismo, tra pura trascendenza divina e immanenza che non ammette elevazione»<sup>68</sup>.

La «esemplarità» della formula dogmatica cristologica di Calcedonia —bipolare ma non contraddittoria (e perciò paradossale)— già valorizzata da altri autori coevi (H. De Lubac, S.N. Bulgakov), pare costituire per von Balthasar il «punto» culminante e quasi la «conferma intrinseca» della sua dottrina «tensionale». Pur non citando esplicitamente la formula essa funziona tuttavia ininterrottamente quale «strumento» adatto a non confondere, ma neppure separare, ciò che deve comunque mantenersi in «unità duale»: la figura di Cristo nella misteriosa unione ipostatica<sup>69</sup>, ma non solo. Per l'autore, infatti, i quattro avverbi utilizzati a Calce-

66. H. U. VON BALTHASAR, «Incontrare Dio nel mondo contemporaneo», in *Concilium*, I (1965)/3, 42.

67. Cfr. S. M. PASINI, *Il metodo*, 343-344.

68. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, Brescia 1982, 980; riportato da Pasini a pagina 338.

69. Cfr. A. SCOLA, «La logica dell'Incarnazione come logica sacramentale: avvenimento ecclesiale e libertà», in AA.VV., *Wer ist die Kirche? Symposium zum 10 Todesjahr von Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln 1999, 107.

donia: *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*<sup>70</sup>, lungi dal negare le differenze e le tensioni tra opposti, costituiscono la reale possibilità di un equilibrio dinamico, la custodia delle diverse «tensioni» che, non solo attraversano, ma costituiscono l'umanità stessa e la sua «drammatica» storia, quasi si trattasse di un'aspirazione dell'intera realtà creata: è l'indirizzo già evidenziato proprio da Buogakov nel cercare di «apportare uno sviluppo *positivo* alle affermazioni negative del dogma di Calcedonia»<sup>71</sup>.

In quest'ottica l'accesso al dogma cristologico non tende più a sottolineare gli aspetti «differenziali» tra le due nature negando qualsiasi forma di «divenire» ontologico —com'era nell'intenzione dei Padri calcedonensi— quanto piuttosto a creare uno «spazio» tutelato di equilibrio in cui non sia più questione di una immutabilità puramente metafisica definita a partire dall'opposizione essere-divenire, ma ci si riferisca all'immutabilità del dono di sé che definisce, appunto, la natura divina trinitariamente interpretata<sup>72</sup>.

A questo «zelo» —fecondo spiritualmente— deve tuttavia fare da contrappeso la consapevolezza della non-formalità della definizione dogmatica del 451 che rimane insuperabile nella propria (negativa) sostanzialità. Afferma in proposito la Commissione Teologica Internazionale —in un lavoro del 1980 alla cui preparazione partecipò lo stesso H. U. von Balthasar—:

«nessuna definizione ne può esaurire le ricchezze per mezzo di formule affermative. Conviene piuttosto procedere per via negativa e tracciare uno spazio da cui non ci si può allontanare. All'interno di questo spazio di verità, il concilio ha posto "l'uno" e "l'altro" che sembravano escludersi: la trascendenza e l'immanenza, Dio e l'uomo. I due aspetti devono essere affermati senza restrizione, ma escludendo tutto ciò che è giustapposizione o mescolanza. Così, nel Cristo, la trascendenza e l'immanenza sono perfettamente unite»<sup>73</sup>.

70. Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM CALCEDONENSE, «Definitio», in H. DENZINGER-A. SCHÖMETZER, *Enchiridion*, 302.

71. Cfr. P. CODA, «Teologi ortodossi del XX secolo», in *Credere Oggi*, XXIV (2004), n. 140, 69.

72. Cfr. «Recensione» in M. IMPERATORI, *H. U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia. Per un discernimento dialogico nella modernità*, Roma 2001. [[http://www.aventicum.ch/IT\\_Pages/IT%20BUL1%20I\\_2.htm](http://www.aventicum.ch/IT_Pages/IT%20BUL1%20I_2.htm), in data 12/07/2005].

73. «Se si considerano le categorie mentali ed i metodi utilizzati, si può pensare ad una certa ellenizzazione della fede del Nuovo Testamento. Ma, d'altra parte, sotto un altro

## VII. VALUTAZIONI DEL RIFERIMENTO METODOLOGICO A VON BALTHASAR

Al termine del percorso è necessario ricondurre ad unità il discorso metodologico sin qui svolto sui rapporti tra Canonistica e Teologia alla luce di von Balthasar; sarà così possibile *accostare in modo non ingenuo* quanto certi rami, almeno, della dottrina canonistica continuano a propugnare con dovizia di argomentazioni e pubblicazioni, accogliendo da parte nostra come pregiudiziale il principio popperiano secondo cui:

«che le nostre intenzioni siano buone non è sufficiente: *dobbiamo costantemente stare attenti [...] alle loro conseguenze più lontane per correggere in tempo ciò che stiamo facendo*. Questo è il metodo per cercare i nostri errori allo scopo di correggerli presto, prima che le loro involontarie conseguenze siano diventate troppo gravi per consentirne la correzione. [...] Dobbiamo insegnare a noi stessi a essere semplici e chiari nella critica, e anche a criticare sempre una teoria nella forma più violenta possibile»<sup>74</sup>;

...per non lasciare agio alcuno a ciò che già in partenza si può riconoscere come erroneo o potenzialmente fuorviante.

*E' precisamente questo, infatti, il compito metodologico: cercare, evidenziare, analizzare e valutare le modalità attraverso cui il dispiegarsi di convinzioni, argomentazioni, connessioni e conclusioni pretende di offrire risultati alla propria sintesi ed alla riflessione altrui.*

Una corretta e rigorosa strutturazione del procedere intellettuale potrà così aiutare a rendere plausibili ed accettabili anche conclusioni fino ad allora non evidenti; in senso opposto sarà anche possibile «disinnescare» —o comunque ridurre— il potenziale negativo ancora celato dietro le spoglie di evidenze indiscusse o dottrine ormai tranquillamente «vulgate». Lo *scouting* metodologico serve precisamente a questo: mettere a fuoco i criteri intellettuali utilizzati dalla ricerca (di cui l'editoria accademica è buona espressione) e proiettarli su vasta scala per valutarne

aspetto, la definizione di Calcedonia trascende radicalmente il pensiero greco. Infatti, essa fa coesistere due punti di vista che la Filosofia greca aveva sempre ritenuto inconciliabili: la trascendenza divina, che è l'anima stessa del sistema dei platonici, e l'immanenza divina, che è lo spirito della teoria stoica». COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Questioni di Cristologia, 20 ottobre 1980», in *Enchiridion Vaticanum*, Bologna 1982, vol. 7, n. 652.

74. K. POPPER, *Miseria dello storicismo*, Milano 2002, 14. Corsivo nostro.

l'impatto al livello delle «conseguenze più lontane»; il fallimento dell'aspettativa cruciale denuncerà in tal modo la non correttezza dell'ipotesi iniziale («falsificazione» popperiana) costringendo a cercare altre vie almeno più «sicure» ...se non più promettenti.

a) La prima macro-osservazione da fare circa il modo adottato da Visioli e Pasini di rapportare reciprocamente Canonistica e Teologia riguarda la *corretta determinazione della Teologia di riferimento* per questo genere di operatività: *la Teologia con cui si relaziona la Canonistica dev'essere infatti la c.d. Teologia positiva (auditus fidei)*<sup>75</sup> e non, erroneamente, quella sistematica (*intellectus fidei*) attraverso cui «ogni» autore (von Balthasar in questo caso) cerca e ritiene di poter offrire una lettura complessiva (originale e stimolante) dell'intero mistero cristiano. In quest'ottica *la deriva «sistematicista» denuncia un chiaro errore metodologico*: la rinuncia ai «dati positivi» della Rivelazione/fede per affidarsi alla suggestività di qualche proposta teoretica non difficilmente del tutto estrinseca rispetto all'ambito giuridico.

Ciò che, invece, non risulta mai rinunciabile per una Canonistica rigorosa è proprio il confronto diretto con la Teologia positiva attuato attraverso la corretta «lettura» della Tradizione della Chiesa nelle sue diverse forme: Scrittura e Magistero *in primis*; sono questi i fondamentali *loci theologici*, le «fonti», da cui trarre la reale consistenza del *depositum fidei* che la Chiesa si sforza di mantenere e tutelare nel proprio vivere la fede anche attraverso la normativa canonica. Val forse la pena segnalare a questo proposito come gli approcci di Visioli e Pasini alla dottrina —sistematica— del teologo svizzero appaiano, seppure in modi differenti, del tutto strumentali non poggiando di fatto sul «nucleo» della proposta balthasariana né sulla sua «unitarietà», ma sfruttandone semplicemente alcuni elementi, spesso neppure «proprietary» (opposizione polare, tensione, paradosso). Per Pasini l'impressione è che si oscilli tra il puro approccio fonetico e l'assunzione dei concetti di «opposizione polare» e di «paradosso» in chiave semplicemente irrazionalista (non-cognitiva). Per Visioli von Balthasar non pare altro che il miglior *testimonial* dell'approccio teo-antropologico al Diritto caldeggiato da G. Ghirlanda. Al di là, infatti, degli elementi puramente circostanziali e

75. Almeno come punto di riferimento di massima, senza voler scendere qui nelle ultime discussioni (anche fondate) circa la correttezza di questa definizione.

«decorativi», ciò che Visioli cerca è il perdurare ostinato delle tensioni strutturali utili a sostenere la sua visione del Diritto canonico. Tale non corrispondenza «strutturale» con la dottrina di von Balthasar si manifesta in modo palese nella non-centralità che di fatto Visioli assegna alle c.d. tensioni strutturali che il teologo svizzero ebbe come «principi metodologici»: spirito-corpo, uomo-donna, individuo-comunità.

b) Una seconda osservazione, quasi «strutturale», riguarda lo sforzo, sempre più raffinato ed al contempo radicale, che ancora una volta viene messo in opera dagli autori per sottrarsi alla vera questione che attanaglia la Canonistica da ormai un secolo: la *questione metodologica*, nella propria duplice componente «tecnica» e «relazionale»<sup>76</sup>.

In realtà il vero problema del rapporto tra Canonistica e Teologia va ricercato non nelle modalità di un —reciproco— «annidamento» di una Scienza all'interno dell'altra ma in un equilibrato e rispettoso rapporto-tra-Scienze/Discipline in cui a ciascuna vengano riconosciute le proprie caratteristiche e peculiarità: fondative, metodologiche, relazionali.

c) Addentrandoci maggiormente nei «contenuti» proposti dai due autori esaminati non va sottovalutata la chiara tendenza —in realtà l'intento deliberato— di superare i confini dell'Ecclesiologia quale base «fondativa» o comunque di referenzialità ultima per l'intero fenomeno giuridico ecclesiale. La nuova prospettiva verso la quale si vuol dirigere l'attenzione diventa così l'Antropologia teologica —o teologicamente intesa—, nella convinzione (immotivata ed indimostrata) che né la «struttura» dogmatica della Chiesa (ciò che «è») né la sua vita concreta (ciò che «fa») siano in grado di conferire «sufficiente» valore e portata alla normatività in essa presente, la quale dev'essere anteposta all'esistenza stessa della Chiesa... fino all'uomo come tale.

76. E' la complessità della *quaestio* che spinge ad una sua «scomposizione» in elementi significativi adatti ad una maggior efficacia d'analisi. In questa prospettiva la *componente tecnica* indica le modalità concrete attraverso cui affrontare il testo normativo giuridico-canonico, tanto nella sua fase interpretativo-applicativa che in quella —non altrettanto ordinaria ma ben più necessaria— *fontale*: l'opera del Legislatore; la *componente relazionale*, invece, si rivolge al complesso spazio di rapporti con le altre Discipline c.d. *sacre* in un costante rapporto che sappia attribuire a ciò che «condiziona» ed indirizza la vita quotidiana concreta di milioni di *Christifideles* quella necessaria unità perché davvero il vissuto di fede sia «fede vissuta».

Le istanze in merito sono inequivocabili:

«l'esistenza del Diritto nella Chiesa non viene contestata, viene giustificata con un riferimento alla Teologia; ma, forse, quella della giustificazione è una prospettiva errata: non si tratta di giustificare l'esistenza del Diritto nella realtà della Chiesa, bensì si tratta di spiegare l'esistenza del Diritto nella vita dell'uomo»<sup>77</sup>;

«il nostro cammino di ricerca parte dalla convinzione che l'uomo in quanto pensato alla luce della Rivelazione porta in sé elementi fondamentali dell'esistenza della giuridicità. Ovvero: che l'uomo creato e redento in Cristo presenta una dimensione teologale che lo costituisce a pieno titolo in un contesto giuridico»<sup>78</sup>.

Ciò di cui né Pasini né Visioli si rendono conto, e da cui non sanno poi difendersi, è la portata progressiva di questo atteggiamento: lo *sganciare l'esperienza giuridica da quella istituzionale* ne comporta l'immediata trasformazione da «categoriale» a «trascendentale»<sup>79</sup> facendone un *quid* che finisce per egemonizzare la stessa persona umana. E' forse un caso che la maturazione di questa prospettiva porti alla —ulteriore— trasposizione del tema in ambito soteriologico fino alla conclusione che il Diritto canonico sia necessario per la salvezza eterna?<sup>80</sup> Questa visione, tuttavia, pare caratterizzare senza esitazioni la dottrina di alcuni autori della Scuola bavarese:

«la dimensione antropologica del Diritto è legata al problema teologico della giustificazione: "il mistero della giustificazione in Cristo coinvolge globalmente e determina non solo il rapporto fra il cristiano e Dio, ma anche quello esistente fra l'uomo naturale e Dio". In altri termini, nella prospettiva teologica la riflessione sul Diritto non può essere circoscritta all'ambito della Ecclesiologia, ma deve svolgersi prima di tutto nel campo della Antropologia, acquistando in tal modo una rilevanza decisiva non soltanto rispetto al Diritto canonico, ma riguardo al Diritto *tout court*»<sup>81</sup>.

77. S. M. PASINI, *Il metodo*, 191.

78. M. VISIOLI, *Il Diritto*, 8.

79. Cfr. *Ivi*, 109-110.

80. «Occorre comprendere come la norma (canonica) sia necessaria in ordine alla salvezza». S. M. PASINI, *Il metodo*, 394. E. CORECCO, «Il valore della norma canonica in rapporto alla salvezza. Prolusione per il conferimento della laurea "honoris causa"» (Università Cattolica di Lublino, 23 maggio 1994), in E. CORECCO (G. BORGONOVO-A. CATTANEO cur.), *Ius et communio*, Casale Monferrato-Lugano 1997, Vol. 1, 57-64.

81. A. M. ROUCO VARELA-E. CORECCO, *Sacramento e Diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una Teologia del Diritto canonico*, Milano 1971, 50-51.

E' a questa prospettiva «antropo-teologica» —in controtendenza rispetto al riferimento ecclesiologico— che va verosimilmente ascritta la referenzialità al pensiero di H. U. von Balthasar, stranamente «invocato» in discorsi di questo tipo.

d) Il comune appello a H. U. von Balthasar richiede poi qualche considerazione circa il riferimento al dogma cristologico calcedonese ed alla categoria del «paradosso».

Ciò che i due autori sembrano voler trarre dal principio dogmatico calcedonese —una *ipostasi*, due nature— è un rilancio ben oltre la sua «applicazione» conciliare in LG 8, unanimemente giudicato il «punto di non ritorno» della concezione ecclesiologica del Vaticano II. Quanto infatti il testo conciliare ecclesiologico fa proprio —per non debole analogia— è l'efficace *superamento delle «polarità» anti-istituzionaliste di matrice protestante* (la società costituita di organi gerarchici ed il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa della terra e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti) che, *inconfuse et inseparabiliter*, devono essere riconosciute come non contraddittorie anche nella Chiesa come nel Cristo stesso<sup>82</sup>. Per contro l'adozione ecclesiologica in chiave «positiva» del «principio calcedonese» —in realtà *solo cristologico*— non pare in grado di evitare un'erronea concezione della «sacramentalità» della Chiesa, assunta *tout court* secondo le stesse categorie cristologiche, giungendo a divenire per se stessa «*analogia Christi*», ben al di là dell'intendimento dogmatico della Costituzione conciliare ed aprendo le porte ad una concezione «sacramentale» della Chiesa non tanto nella propria *struttura teandrica* (visibile-invisibile, soltanto «analogia» all'unione ipostatica) ma nella propria *funzione soteriologica*. L'esito deteriore da stigmatizzare con determinazione «chirurgica» è indicato nell'evoluzione del pensiero dello stesso Visioli:

«arginare la giustificazione epistemologica del giuridico ecclesiale entro i confini rigorosi dell'Ecclesiologia post-conciliare significa limitare ulteriormente la riflessione in atto, almeno nella misura in cui la riflessione sulla Chiesa non comprende in modo adeguato una comprensione dell'uomo e dell'«evento cristiano» alla luce della Rivelazione»<sup>83</sup>.

82. Cfr. P. GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, Roma 2004, 232-233.

83. M. VISIOLI, *Quale fondazione*, 61.

e) Quanto al «paradosso» va poi osservato che, se lo si può legittimamente proporre in Teologia sistematica come «paradigma» cui ricondurre un'intera proposta dottrinale<sup>84</sup>, non può tuttavia essere utilizzato come semplice «categoria» non contestualizzata all'interno di paradigmi che abbiano altrove la propria consistenza. Il paradigma, infatti, si presenta come un intero sistema logico-proposizionale che obbedisce alle *proprie logiche interne* e come tale non presenta, verso se stesso, particolari problemi logici; si può infatti procedere razionalmente anche secondo «logiche» apparentemente paradossali, come accade nell'utilizzo delle Geometrie non-euclidee o delle Matematiche non-pitagoriche o nella Meccanica quantistica. Ciò che non pare ammissibile è, invece, l'immissione del paradosso all'interno di un paradigma che non lo contempli già dall'inizio tra i propri assiomi di base, né tra le possibili «variabili»: in questo caso infatti si cadrebbe nella contraddizione o nell'aporia, *dovendo riconoscere al paradosso una funzione asistemica e non-cognitiva*.

Per di più il ricorso al paradosso in ambiti di conoscenza e riflessione basati sull'apporto delle «fonti» (com'è la Scienza) non pare attuabile. In tale ambito infatti gli elementi che articolerebbero il paradosso altro non sarebbero che «dati» di non immediata accessibilità logica, configurando la necessità di una miglior analisi delle fonti stesse ed, eventualmente, il cambio del paradigma di riferimento euristico-ermeneutico.

La «cifra» ermeneutica del paradosso è gravemente insufficiente per approcciare la complessità del reale poiché il ricondurre ogni cosa a bi-polarità e cortocircuitare poi tale bi-polarità nel «paradosso» non è altro che una ingenua semplificazione: una *reductio ad unum* anziché *in unitatem*! Il paradosso, in fondo, elimina la tensione, annulla la complessità, riconduce tutto ad unicità che, per quanto «paradossale», non smette di essere «*unum*» con tutti i propri vantaggi; la paradossalità (predicato) non può contraddire la *substantia rei*! Solo se rimane una «tensione» c'è spazio anche per altre «compenenti» del reale (il «campo», p. es., rispetto alla «tensione») ed i loro «effetti».

In tal modo la *riduzione metodologica al paradosso non è accettabile* quale chiave di lettura «generale» e generalizzata della realtà poiché fi-

84. Cfr. G. LORIZIO, *La logica del paradosso*, Roma 2001.

nisce per negare la complessità «risolvendo» (in realtà cortocircuitando) la tensione concretamente sperimentata<sup>85</sup>.

Nella migliore delle ipotesi un eventuale «principio di paradossalità» non offrirebbe maggiori *chances* di quello di non-contraddizione: pura astrazione formale all'interno di uno specifico e puntuale «sistema» teoretico di riferimento.

Quanto qui esposto circa l'ammissibilità del ricorso al paradosso non può tuttavia sottrarsi neppure all'inevitabile contestazione di una grave mancanza metodologica in cui entrambi gli autori (e non solo questi due) sono incorsi: quella di non ricordare come la struttura logica del «paradosso» non sia in realtà una struttura binaria ma ternaria<sup>86</sup>. Gli «estremi» del paradosso —infatti— per non essere semplicemente contraddittori necessitano della «chiave del paradosso» che, operando una riconcettualizzazione o conferendo nuovi valori ai termini, ne permette un uso non-univoco senza cadere tuttavia nella contraddizione; per contro, una struttura logica «paradossale» priva della propria «chiave» si tramuta inevitabilmente in un *absurdum*!

85. Il paradosso, d'altra parte, si regge solo su di una visione bi-polare della realtà e dei fenomeni mentre l'esperienza scientifica più-certa ci ha confermato che esistono differenti «livelli» di realtà all'interno dei quali non vigono le stesse «regole» primarie: il mondo subatomico, quello molecolare e quello «cosmico» non sono governati dalle stesse regole, né presieduti dalle stesse «leggi». Gli stessi «elementi» di base cambiano «natura» a seconda delle condizioni e circostanze: energia e materia non si oppongono bi-polarmente ma «transitano» dall'uno all'altro estremo a noi maggiormente percepibili secondo quanto evidenziato dalla «teoria della relatività» (in questo non c'è contraddizione né paradosso); la stessa «natura» della luce non è riconducibile ad «unicità», comportandosi essa come radiazione o come particella o come entrambe contemporaneamente, a seconda delle circostanze.

86. Il paradosso «notoriamente si configura quando i dati *dell'et... et...* non si presentano semplicemente giustapposti, ma suscitano l'esperienza di un contrasto, che tuttavia non è insanabile come nel caso dell'assurdo. In modo più o meno riflesso, si fa frequentissimo ricorso (e il Vangelo ne è ovviamente il più noto esempio) alla funzione didattica motivante che il paradosso esercita in quanto ci sconcerta e ci sollecita a ricercare un aspetto dissimulato: nel contrasto paradossale, infatti, i due termini opposti non si fecondano senza la mediazione di un terzo, il quale permette di cogliere la natura della relazione tra dati o valori, rivelando una configurazione che li spiega meglio e dissolve il contrasto. Questo terzo termine, o *chiave del paradosso*, è l'elemento integratore la cui scoperta consente di organizzare diversamente il campo di conoscenza: può essere un dato di fatto nuovo, una proprietà non considerata, un senso differente che allarga o ridimensiona la portata di una definizione e altro ancora». S. RASTELLI, «Il significato di un'educazione alla critica», in P. TRIANI (cur.), *Sperimentare, conoscere, decidere. Riflessioni sull'educazione a partire da Bernard Lonergan*, Piacenza 2001, 183.

## VIII. CONCLUSIONE

La riflessione sin qui proposta —un po' ostica forse per i «canonisti» puri— intende richiamare l'attenzione degli studiosi del Diritto canonico sulle latenze e derive che un incauto riferimento teologico potrebbe ancor oggi indurre all'interno della Scienza canonistica.

A differenza, infatti, di quanto comunemente supponibile (e di fatto spesso accolto), non è affatto sufficiente accostare il Diritto canonico attraverso la «lente» di una sistematica teologica (tra le tante possibili) per averne colto la valenza e la portata «teologica».

Per questo è davvero necessaria un'autentica «Teologia del Diritto canonico» che sappia vigilare sui legittimi confini dei due ambiti disciplinari (Teologia e Canonistica) perché i due «oggetti materiali» (la Rivelazione ed il Diritto canonico) non vengano indebitamente smembrati e «ricomposti» secondo logiche solo apparentemente plausibili ed efficaci ma che, in realtà, stravolgono l'intero panorama delle Discipline sacre. Né basta avere conoscenze specifiche nell'uno e nell'altro campo per svolgere un corretto ed efficace lavoro interdisciplinare.

Se, comunque, il riferimento metodologico a von Balthasar —già problematico per molti in Teologia<sup>87</sup>— potrà offrire alla Canonistica qualche *chances* sarà comunque necessario attuarlo secondo modalità punto differenti da quelle qui illustrate.

Giova segnalare in quest'ottica come nel Convegno internazionale dedicato ad H. U. von Balthasar presso la Pontificia Università Lateranense<sup>88</sup>, in circa venti interventi da parte dei suoi maggiori conoscitori a livello mondiale, delle concettualizzazioni strategiche invocate da Visioli e Pasini *ne verbum quidem*: nessun riferimento a R. Guardini, né alla «sua» «opposizione polare» (zero ricorrenze), nessun riferimento in qualche modo significativo né alle «tensioni fondamentali», né al «paradosso», né all'interpretazione «positiva» del dogma calcedonense... come dire: *rien ne va plus!*

87. A detta dello stesso (allora) Card. Ratzinger suo estimatore e compagno di ricerca ed attività teologica, Cfr. J. RATZINGER, *La corrispondenza*, 88.

88. «Solo l'amore è credibile»: Convegno internazionale per il centenario della nascita di H. U. von Balthasar, Roma, 5-6 ottobre 2005, Pont. Univ. Lateranense.

## RESUMEN-ABSTRACT

En los últimos años hemos asistido en el campo de la ciencia canónica a una imprevista atribución de referencia metodológica al teólogo suizo Hans Urs von Balthasar, por parte de autores que han creído poder extraer de su reflexión filosófico-teológica elementos no sólo hermenéuticos, sino también metodológicos. En el presente estudio se analizan dos obras «jóvenes» que permiten captar eficazmente qué es lo que puede comportar una referencia metodológica incauta a Disciplinas cuyas conexiones con la Ciencia canónica no han sido formalizadas suficientemente. Preocupa sobre todo la referencia de los canonistas a la Teología sistemática (*intellectus fidei* —lo que piensan los diversos teólogos—) antes que a la «positiva» (*auditus fidei* —el *depositum fidei*—) que tiene valor normativo para la vida eclesial. Una correcta aproximación metodológica queda como la vía maestra para evitar peligros inútiles.

*Palabras claves:* Teología, Ciencia canónica, Método.

In the recent years, we have witnessed in the field of canonical science an unexpected attribution of methodological reference to the theologian Hans Urs von Balthasar, on the part of authors who have believed that elements not only hermeneutical but also methodological can be extracted from his philosophical-theological reflection. In the present study, two «recent» works are analysed which permit to capture efficiently what does it entail a gullible methodological reference to Disciplines whose connections with the canonical science have not been formalized sufficiently. It concerns above all the reference of the canonists to systematic theology (*intellectus fidei* —what the diverse theologians think—) prior to the «positive» (*auditus fidei* —the *depositum fidei*—) that has normative value for the ecclesial life. A correct methodological approximation remains as the main procedure to avoid useless dangers.

*Keywords:* Theology, Canonical Science, Method.