

L'analogia fra il diritto secolare e quello canonico

Arturo Cattaneo

Facoltà di Teologia di Lugano (Svizzera)

arturocatt@gmail.com

DOI: 10.17421/2498-9746-05-39

Sommario

La questione che affronto è se il concetto di diritto, applicato all'ambito secolare e a quello ecclesiale, è univoco o analogico e di che tipo di analogia si tratterebbe. Il Vaticano II ha promosso una maggiore attenzione nei confronti della specificità del diritto canonico, ancorandolo nel mistero della Chiesa (cfr. OT 16) e superando così la precedente prospettiva filosofico-sociologica della Chiesa quale «societas perfecta», che portava a fondare il diritto sulla base del principio «ubi societas ibi ius». Non sorprende quindi che dopo il Concilio diversi canonisti abbiano parlato di analogia fra i due diritti, senza però approfondire il tema e usando a volte espressioni poco chiare, come quella di «diritto analogico». La questione non è semplice anzitutto per la mancanza di una precisa definizione del concetto di «diritto». Secondo infatti come esso viene definito, se ne dedurrà una predicazione univoca o analogica. Nel primo caso, «diritto» costituirebbe un genere nel quale si distinguono due specie (diritto secolare e canonico) sulla base di differenze specifiche. Nel secondo caso, il termine generale «diritto» si applicherebbe ai due ambiti (secolare ed ecclesiale) acquistando però differenze essenziali, in modo che sia doveroso parlare di analogia. L'ipotesi che propongo è che si tratti di una analogia di proporzionalità intrinseca, nella quale la «giuridicità» costituisce la ratio che è propria (o intrinseca) ai due diritti.

Parole chiave: analogia, univocità, proporzionalità, giuridicità

Abstract

The question I am dealing with is whether the concept of law, applied to the secular and ecclesial spheres, is univocal or analogical and what kind of analogy it would be. Vatican II has promoted greater attention to the specificity of canon law, anchoring it in the mystery of the Church (cf. OT 16) and thus overcoming the previous philosophical-sociological perspective of the Church as “societas perfecta”, which led to the foundation of law on the basis of the principle “ubi societas ibi ius”. It is therefore not surprising that after the Council several canonists spoke of analogy between the two rights, but without delving into the subject and sometimes using unclear expressions, such as that of “analogical law”. The question is not simple first of all because of the lack of a precise definition of the concept of “law”. Depending on how it is defined,

a unique or analogical preaching will be deduced. In the first case, “law” would constitute a genre in which two species are distinguished (secular and canon law) on the basis of specific differences. In the second case, the general term “law” would apply to the two areas (secular and ecclesial), but would acquire essential differences, so that it is necessary to speak of analogy. The hypothesis I propose is that it is a matter of an analogy of intrinsic proportionality, in which “juridicity” constitutes the ratio that is proper (or intrinsic) to the two rights.

Keywords: *analogy, univocity, proportionality, juridicity*

INDICE

1	Introduzione	738
2	Gli impulsi provenienti dal Vaticano II e dal magistero postconciliare . . .	739
3	La diffusione della concezione analogica fra i canonisti	741
4	Predicazione univoca e analogica: alcuni chiarimenti	742
5	Un’ipotesi di lavoro: il termine «diritto» viene usato nell’ambito civile e in quello ecclesiale con una analogia di proporzionalità	745
5.1	Considerando il «diritto» in senso classico, come oggetto della giustizia	745
5.2	Considerando il «diritto» in senso normativo	746
6	Ripercussioni della comprensione analogica sulla configurazione del diritto canonico	747
7	Questa ipotesi implicherebbe che il diritto canonico non sia vero diritto?	749
	Note	749

1 INTRODUZIONE

La questione che mi propongo di affrontare, formulata nel titolo in modo sintetico, è con più precisione la seguente: il termine «diritto», applicato all’ambito secolare e a quello ecclesiale, è univoco (come affermano alcuni) o analogo (come sostenuto da altri) e, nel caso fosse analogo, di che tipo di analogia si tratterebbe.

Non è una questione di lana caprina, come a prima vista potrebbe sembrare. Essa implica infatti una riflessione teologica sulla natura della Chiesa e sulle sue profonde differenze nei confronti della società civile. Da essa derivano importanti conseguenze a livello epistemologico e metodologico¹.

Oltre che per queste implicazioni, il problema è complesso per un duplice motivo: la difficoltà di accordarsi sulla definizione del «diritto» (esistono infatti diverse accezioni di tale concetto) e — forse ancora più difficile — accordarsi su che cosa si intenda per analogia e quali siano le sue diverse forme². Gli stessi filosofi riconoscono che il concetto di «analogia» è analogico, nel senso che ci sono

diversi tipi di analogia e che quindi il termine «analogia» può significare realtà in parte molto diverse. Anche se restringiamo l'attenzione a quanto insegnano i cosiddetti filosofi tomisti, si osserva l'esistenza di concezioni in parte divergenti³. Ciò è probabilmente dovuto al fatto che san Tommaso non ha offerto una presentazione complessiva dell'analogia e nel suo stesso pensiero il concetto di analogia subisce un'evoluzione⁴.

Non pretendo ora di risolvere in modo esaustivo i menzionati quesiti. Sarei già contento se riuscissi a chiarire i presupposti per una adeguata impostazione del discorso, anche se terminerò proponendo una soluzione quale ipotesi di lavoro.

2 GLI IMPULSI PROVENIENTI DAL VATICANO II E DAL MAGISTERO POSTCONCILIARE

L'idea che fra le due concretizzazioni del concetto di diritto vada riconosciuta un'analogia si è andata diffondendo fra i canonisti a partire dal Vaticano II (che ha promosso un più profondo inserimento del diritto canonico nella natura propria della Chiesa)⁵ e dai discorsi sul diritto canonico tenuti dai papi san Paolo VI e san Giovanni Paolo II, nei quali ne sottolinearono la specificità ecclesiale. Per apprezzare i loro interventi va tenuto presente che negli anni successivi al Concilio, durante i lavori di elaborazione del nuovo Codice, si intensificarono gli studi sulla natura del diritto canonico, dando luogo ad un vivace dibattito sui rapporti fra la canonistica, la teologia e la scienza giuridica secolare. Speciale rilevanza ebbero i pronunciamenti di Paolo VI in occasione dei due primi Congressi Internazionali dei canonisti, che si conclusero alla sua presenza e che ebbero luogo rispettivamente a Roma e a Milano.

Nel primo discorso, tenuto il 19.01.1970⁶, il pontefice sottolineò che, dopo il Vaticano II, la grossa novità per lo studio e l'elaborazione del diritto canonico è la necessità di cercare nella natura intima e misterica della Chiesa le ragioni e i principi della sua disciplina canonica. Fra l'altro egli affermò:

Questa più stretta parentela fra la teologia e il diritto canonico infonderà in quest'ultimo caratteristiche nuove [...]. Il Concilio vi aiuta, quasi vi obbliga, a questa nuova visione, più profonda e più realistica. Se di giuridismo e di formalismo non dovrebbero più essere colpevoli gli uomini di Chiesa, anche quando devono legiferare, vedete che queste accuse ricadono su quegli studi canonici che si attengono alle vecchie posizioni del positivismo giuridico, o dello storicismo giuridico⁷.

Nel II Congresso internazionale, il papa insistette sulla necessità che la canonistica mantenesse e coltivasse un intimo rapporto con la Teologia. Il diritto canonico è infatti anch'esso

una scienza sacra, e non è certo quella «arte pratica» che alcuni vorrebbero, il cui compito sarebbe solo quello di rivestire di formule giuridiche le conclusioni teologiche e pastorali, ad esso pertinenti. Col Concilio Vaticano II si è definitivamente chiuso il tempo in cui certi canonisti ricusavano di considerare l'aspetto teologico delle discipline studiate, o delle leggi da essi applicate⁸.

Il papa concluse l'allocuzione con le seguenti significative parole:

La vostra prima preoccupazione non sarà quella di stabilire un ordine giuridico puramente esemplato sul diritto civile, ma di approfondire l'Opera dello Spirito che deve esprimersi anche nel diritto della Chiesa⁹.

Un altro importante discorso sul diritto canonico venne tenuto da Paolo VI il 13.12.1972 in occasione di un Corso di aggiornamento per membri dei tribunali ecclesiastici. Egli affermò fra l'altro che il diritto canonico è uno «*ius sacrum, prorsus (=completamente) distinctum a iure civili*»¹⁰ per il fatto che si tratta di uno «*ius societatis visibilis quidem, sed supernaturalis, quae verbo et sacramentis aedificatur et cui propositum est homines ad aeternam salutem perducere*»¹¹.

Questa insistenza nel sottolineare l'aspetto ecclesiale e teologico del diritto canonico, nonché la sua profonda diversità rispetto al diritto secolare, emerge anche in Giovanni Paolo II che nella Cost. ap. *Sacrae disciplinae lege* (1983) fece importanti osservazioni sulla natura del CIC e del diritto canonico. Egli ha infatti messo in evidenza la *sacralità* della disciplina canonica, il rapporto fra le norme del CIC, la Rivelazione e l'ecclesiologia del Vaticano II. Per impostare in modo adeguato la questione della natura del Codice, il pontefice osserva:

Bisogna riandare con la mente al lontano patrimonio di diritto contenuto nei libri del Vecchio e Nuovo Testamento dal quale, come dalla sua prima sorgente, proviene tutta la tradizione giuridico-legislativa della Chiesa. [...] Gli scritti del Nuovo Testamento ci consentono di percepire ancor più l'importanza stessa della disciplina e ci fanno meglio comprendere come essa sia più strettamente congiunta con il carattere salvifico dello stesso messaggio evangelico.

Il papa ricorda poi con forza lo stretto rapporto che il Codice di Diritto Canonico ha con il Vaticano II:

Il Codice corrisponde in pieno alla natura della Chiesa, specialmente come viene proposta dal magistero del Concilio Vaticano II in genere, e in particolar modo dalla sua dottrina ecclesiologica. Anzi, in un certo senso, questo nuovo Codice potrebbe intendersi come un grande sforzo di tradurre in linguaggio canonistico questa stessa dottrina, cioè l'ecclesiologia conciliare. Se poi è impossibile tradurre perfettamente in linguaggio «canonistico» l'immagine della Chiesa, tuttavia a questa immagine il Codice deve sempre riferirsi, come a esempio primario, i cui lineamenti esso deve esprimere in se stesso, per quanto è possibile, per sua natura.

Fra i discorsi di Giovanni Paolo II in cui si riferisce al diritto canonico, una menzione speciale merita quello rivolto il 21.11.1983 ai partecipanti al corso sul nuovo Codice svoltosi presso l'Università Gregoriana. Nel numero conclusivo, Giovanni Paolo II ha ricordato che

Paolo VI ha giustamente sottolineato che il diritto della Chiesa differisce da quello dello Stato¹². Esso infatti è un *diritto della grazia*, se è un *diritto di comunione*. Amo citare Paolo VI, perché egli è stato per i canonisti un maestro di pensiero, un teologo del diritto; egli ha voluto che si riunissero di nuovo, nella contemplazione del mistero unico della Chiesa, scienza teologica e scienza canonistica¹³.

3 LA DIFFUSIONE DELLA CONCEZIONE ANALOGICA FRA I CANONISTI

Alla luce di tali considerazioni, non sorprende che fra diversi canonisti si andò diffondendo l'idea che il termine «diritto» si applichi ai due ambiti in senso analogico. Va tuttavia osservato che questa affermazione viene spesso fatta e ripetuta senza precisarne il significato. Si vuole semplicemente sottolineare che il diritto canonico, quale elemento proprio della Chiesa, partecipa delle essenziali differenze esistenti fra la società civile e quella ecclesiale. Molti autori utilizzano infatti il termine «analogo» non in stretto senso filosofico, ma semplicemente quale sinonimo di «simile». Alla vista degli impulsi offerti dal magistero del Vaticano II e di quello pontificio postconciliare si comprende il loro impegno nel sottolineare la diversità esistente fra i due diritti, diversità espressa ricorrendo al termine «analogo», senza con questo voler affermare che il concetto di diritto venga predicato nelle due realtà in senso analogico.

A livello scientifico, uno dei canonisti che maggiormente contribuì ad aprire la strada per una comprensione analogica dei due diritti è stato Klaus Mörsdorf. Egli, pur senza utilizzare il termine «analogia», ha infatti evidenziato con forza la radicale diversità esistente fra i due diritti. In uno dei suoi ultimi scritti ha osservato:

Negare la realtà teologica del Diritto canonico porterebbe inevitabilmente a considerarlo sullo stesso piano del Diritto secolare. Il diritto canonico si distinguerebbe allora da quello secolare solamente per il suo rapporto con la Chiesa quale società specifica e in fondo non sarebbe altro che il diritto particolare di un determinato gruppo sociale¹⁴.

Fra i canonisti che hanno maggiormente promosso la considerazione dell'analogia vanno ricordati Antonio María Rouco Varela e Eugenio Corecco, due assistenti di Mörsdorf, poi a loro volta docenti di questa disciplina e successivamente nominati vescovi diocesani.

Essi hanno rivolto l'attenzione all'analogia fra diritto canonico e secolare anzitutto nel libro scritto a quattro mani *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*¹⁵, soprattutto nel capitolo intitolato «L'analogia tra il diritto canonico e quello secolare» (pp. 62-64).

Corecco è ritornato sul tema in diverse occasioni. Nel 1977 ha pubblicato uno studio sulla *Teologia del diritto canonico* nel quale afferma:

In mancanza di una definizione teologica positiva del diritto canonico rimane utile il ricorso all'analogia implicita nella formula che definisce il diritto canonico come un diritto *sui generis*. Se l'analogia rivela prima di tutto l'esistenza di una radicale diversità qualitativa tra il diritto canonico e quello statale, essa non implica affatto una negazione del valore normativo-vincolante dello stesso, cioè della sua giuridicità. Infatti gli stessi dati ecclesiologici che portano a sostenere la peculiarità teologica del diritto canonico costringono anche a riconoscere il suo carattere giuridico¹⁶.

Senza esitare egli afferma inoltre che il diritto canonico è «analogico, cioè diverso da quello secolare, in tutta la totalità dei suoi elementi, non solo in quanto realtà teologica ma anche giuridica»¹⁷. A proposito della determinazione dello statuto ontologico e epistemologico del diritto canonico, il canonista svizzero sostiene che non si deve veicolare

una preconcezione filosofica della nozione formale di diritto. Infatti il diritto canonico, a differenza di quello secolare, non è generato dal dinamismo spontaneo («biologico») alla convivenza umana, ma da quello specifico inerente alla natura della Chiesa, la cui socialità è prodotta geneticamente dalla grazia ed è conoscibile solo attraverso la fede¹⁸.

Nel suo contributo su «Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella chiesa e nella società» (pubblicato nel 1981) osserva:

Nell'analogia *proportionalitatis* che, come ha sottolineato recentemente Hubert Müller¹⁹, è quella fondamentale, il rapporto non si stabilisce direttamente tra le due realtà messe a confronto, ma attraverso la mediazione di un elemento comune che le trascende. Questo *tertium* non può essere il diritto statale, ma la nozione di diritto in quanto tale²⁰.

4 PREDICAZIONE UNIVOCA E ANALOGICA: ALCUNI CHIARIMENTI

La predicazione univoca si dà quando dal punto di vista logico si formalizza (si definisce) un termine che costituisce un «genere», che si predica in modo «univoco» dei diversi soggetti che appartengono a quel genere. Ad esempio: «uomo» si dice con identico significato di un neonato, di un uomo o di una donna; oppure

«animale» si dice in senso univoco delle diverse specie; «mammifero» si dice in senso univoco di diversi animali. Va osservato che a partire da Ruggero Bacone avviene una progressiva matematizzazione delle scienze. Il pensiero scientifico diventa così sempre più univoco — in quanto matematizzato — distanziandosi da quello metafisico e teologico, per i quali l'analogia è molto importante²¹.

La predicazione analogica si dà quando si attribuisce un termine a soggetti diversi, indicando somiglianza o proporzione fra di essi. L'analogia può essere di attribuzione o di proporzionalità.

R.M. McInerny, un filosofo che ha svolto studi approfonditi sul tema dell'analogia, la illustra così:

Possiamo dire che i nomi analogici significano una pluralità di *rationes* (nozioni) che sono collegate *per prius et posterius*; che vi è, cioè, una *ratio* primaria presupposta dalle altre, e ciò si manifesta nel fatto che la prima *ratio* entra nelle altre. Tali *rationes* secondarie significano diverse *proporzioni* o *analogie* rispetto alla prima: esse si dicono *per respectum ad unum*²².

Queste *rationes* sono differenti *modi significandi* della *ratio* primaria o *communis* o prima nozione. Il termine tecnico per questa prima nozione dei nomi analogici, che assume una posizione di controllo, è la *ratio propria*. Tutto ciò vale sia per l'analogia di attribuzione che per quella di proporzionalità. McInerny osserva anche che per l'Aquinate non distingue chiaramente i due tipi di analogia²³. Ciò è comprensibile per le questioni su cui si concentra la sua attenzione, ossia le nozioni che hanno in Dio la *ratio* primaria e si predicano analogicamente delle creature sia per attribuzione che per proporzionalità.

Il caso del termine «diritto» è però uno di quei termini generici²⁴ che sono poco definiti e che acquistano nell'ambito ecclesiale e civile differenti *modi significandi*. L'assenza di un analogato *princeps* porta a rivolgere l'attenzione all'analogia di proporzionalità. Un altro esempio di tale analogia è quello del termine «scienza» applicato alle scienze sociali, naturali, alla matematica, alla filosofia e alla teologia²⁵.

L'analogia di proporzionalità esprime una proprietà che è in vari soggetti secondo una differente proporzione. Di conseguenza, si dà un rapporto soggetto-qualità che si verifica propriamente in modo «simile» in più soggetti. Gli analogati hanno pertanto una ragione formale comune come, ad esempio, la vita nella pianta, nell'animale, nell'uomo, ma proporzionalmente diversa secondo il modo di darsi. Si comprende perciò, perché nell'analogia di proporzionalità non si richiede necessariamente un primo analogato. Nell'analogia di proporzionalità si trova una proprietà (*ratio* o forma) che non ha necessariamente una superiorità concettuale sui soggetti analogati in cui si trova concretizzata²⁶.

Una riflessione di san Tommaso d'Aquino può forse aiutare a comprendere meglio quanto esposto. Secondo l'Aquinate si dà una predicazione analogica quando

un tutto potenziale, che sta di mezzo fra il tutto universale e il tutto integrale, viene predicato delle sue parti. Infatti il tutto universale è presente in ciascuna delle sue parti con tutta la sua essenza e virtù, come l'animale nell'uomo e nel cavallo: perciò [questo tutto] viene predicato in senso proprio di ogni sua parte²⁷. Invece il tutto integrale non si trova in ciascuna delle sue parti né con tutta la sua essenza, né con tutta la sua virtù. Quindi esso non viene predicato in nessun modo delle singole parti, ma è predicato in qualche modo, sia pure impropriamente, di tutte insieme: come se dicessimo, p. es., che la parete, il tetto e le fondamenta sono la casa. Il tutto potenziale infine è presente nelle singole parti con tutta la sua essenza, ma non con tutta la sua virtù. Perciò si può predicare in un certo modo di ciascuna parte, non però così propriamente come il tutto universale²⁸.

Il tutto potenziale si predica quindi di due soggetti senza realizzare su di esso un'astrazione né perfetta né formale. Di conseguenza, il tutto potenziale si diversifica mediante modalità intrinseche che costituiscono propriamente l'essenza di ciascuno degli analogati. D'altra parte esso si applica ai distinti analogati non per l'aggiunta di differenze estrinseche, ma per esplicitazione e sviluppo delle modalità intrinseche ed essenzialmente differenti che in modo implicito, confuso o imperfetto sono già presenti in esso²⁹.

A proposito della predicazione analogica è stato anche fatto osservare che

molto spesso le nostre idee sono flessibili, polivalenti, cioè si possono applicare a diverse situazioni assumendo delle sfumature particolari. Non è questo semplice mancanza di precisione: le nozioni che adoperiamo devono adeguarsi alla realtà, che è molto più ricca dei nostri schemi concettuali³⁰.

L'analogia ha in effetti fondamento reale nel fatto che alcune perfezioni della realtà osservata sono possedute, in un caso o nell'altro, in modo diverso; e in diverso modo di essere richiede logicamente un diverso modo di significare. Nell'analogia si evidenzia sia l'unità-diversità del reale — poiché il concetto analogico esprime una sola perfezione in cui molti concorrono — sia la diversità nel modo di possederla³¹.

5 UN'IPOTESI DI LAVORO: IL TERMINE «DIRITTO» VIENE USATO NELL'AMBITO CIVILE E IN QUELLO ECCLESIALE CON UNA ANALOGIA DI PROPORZIONALITÀ

Ecco quindi la mia tesi: il concetto generale di diritto acquista nei due ambiti caratteristiche proprie, che gli conferiscono differenze essenziali. Si può dire che la giuridicità si attua nei due ambiti in modo proporzionato alle rispettive caratteristiche. Occorre quindi riconoscere che il concetto generale di diritto, quale «tutto potenziale» viene predicato in senso analogico. Più precisamente si tratta di una analogia di proporzionalità intrinseca, poiché la giuridicità è una perfezione che appartiene intrinsecamente ai due diritti.

Per accertare l'esattezza di questa ipotesi, occorre esaminare se nei due ambiti il termine «diritto» (la *ratio communis*) si predica con modalità essenzialmente diverse.

A tale scopo è anzitutto necessario chiarire il concetto generale di diritto. Prenderò in esame dapprima l'accezione classica (e fondante) del diritto come oggetto della giustizia. In secondo luogo sarà esaminata l'analogicità del diritto secondo quella che è oggi la sua concezione più diffusa, ossia quella normativa o oggettiva, ossia quella del diritto come insieme di norme.

5.1 Considerando il «diritto» in senso classico, come oggetto della giustizia

Il concetto di diritto proprio dell'epoca romana classica è la *res iusta*, ossia il diritto come cosa³² che è di qualcuno e che perciò è giusto dare a chi appartiene, cioè a colui che ha un titolo di proprietà³³. S. Tommaso d'Aquino in una celebre definizione del diritto ricorda che «*ius est ipsa res iusta*»³⁴. Si parla perciò di una «concezione realista del diritto»³⁵. Il diritto costituisce perciò una qualità della *res*: quella di rendere la *res* dovuta a qualcuno ed è perciò giusto che lui la posseda, le venga rispettata, data o restituita.

È questo il diritto nel suo significato fondante e che meglio esprime il suo rapporto essenziale con la giustizia, rapporto che nelle altre accezioni di diritto è meno patente e può facilmente essere offuscato se non addirittura dimenticato.

Dobbiamo allora chiederci quale possano essere le differenze nell'applicazione ai due ambiti (ecclesiale e secolare) del «diritto» così concepito.

Ciò che modifica il senso del diritto (ciò che è giusto) è la natura del titolo in virtù del quale si dice che un bene sia «giusto». È infatti il titolo che rende una cosa *giusta*, ossia dovuta.

Non è difficile notare la differenza essenziale della natura del titolo fra i due ambiti. Nella Chiesa il titolo sorge dall'opera redentrice di Cristo: per tutti i fedeli il titolo si costituisce dall'essere figli di Dio, da lui redenti e incorporati al suo Corpo mistico. Così, in virtù dell'identificazione con Cristo, i sacramenti e la Parola

di Dio costituiscono «realità loro appartenenti»³⁶. Per i ministri il titolo scaturisce poi da una particolare partecipazione del sacerdozio di Cristo, ecc. Come si può facilmente apprezzare si tratta di titoli che hanno una natura essenzialmente diversa da quelli che determinano il diritto nella società secolare³⁷.

Per esemplificare tutto ciò, direi che, pur parlando sempre di giusto o ingiusto, è molto diversa per esempio l'ingiustizia compiuta da chi nell'ambito civile non onora un contratto, da quella del ministro che, nell'ambito ecclesiale, rifiuta senza motivo l'amministrazione di un sacramento.

5.2 Considerando il «diritto» in senso normativo

Come dicevo, oggi il senso più diffuso di «diritto» è quello riferito all'insieme delle norme che regolano i rapporti di giustizia della convivenza umana.

Il nucleo di questa concezione del diritto si trova nella legge. Si tratta perciò di esaminare l'eventuale analogicità del concetto di legge presente nell'ambito ecclesiale e in quello secolare.

Una buona definizione di legge è offerta da san Tommaso d'Aquino, secondo il quale essa è «quaedam rationis ordinatio (causa formale) ad bonum commune (causa finale), ab eo (causa efficiente principale) qui curam communitatis (causa materiale ex circa) habet³⁸, promulgata»³⁹ (causa efficiente strumentale). Esamineremo pertanto ciascuna delle cause sulla base di questa generica nozione di diritto, per verificare se nell'uno e nell'altro diritto esse si differenziano solo accidentalmente o se fra di esse esiste una differenza essenziale.

La causa finale può essere individuata nel bene comune; si tratta però di un bene comune essenzialmente diverso: quello della comunità ecclesiale e quello della società civile. Esiste perciò una differenza che corrisponde alla diversità fra ordine naturale e soprannaturale.

La causa efficiente principale è in primo luogo Dio stesso; nella Chiesa in quanto autore della *lex gratiae*, nella società civile in quanto autore della legge naturale. In secondo luogo la causa efficiente è colui che si trova investito della legittima potestà. A tal proposito si deve rilevare che, nel governo della Chiesa, «nei vescovi, assistiti dai presbiteri, è presente in mezzo ai credenti il Signore Gesù Cristo, pontefice sommo» (LG 21). Inoltre nella Chiesa la struttura e l'attribuzione della sacra potestà sono stabilite fondamentalmente dallo stesso Gesù Cristo. La diversità fra le cause efficienti è dovuta alla differenza della rispettiva causa finale (*finis est causa omnium causarum*).

La causa materiale del diritto canonico è la comunità ecclesiale — che, per la sua specificità, viene denominata *communio* — e, in essa, i fedeli investiti della dignità e della libertà dei figli di Dio (cfr. LG 9)⁴⁰. Quella del diritto secolare è la comunità civile e, in essa, i suoi membri investiti della dignità propria della persona umana. Il diritto regola soprattutto le azioni umane, sociali e con ripercussione

esterna. La differenza essenziale fra le due comunità mi sembra in tal modo sufficientemente rilevata. L'analogia esistente fra socialità umana ed ecclesiale è stata del resto evidenziata da numerosi canonisti⁴¹.

Più ardua si presenta la delucidazione della causa formale e non sorprendono perciò le discussioni che ha originato⁴². Per stabilire in che consiste la differenza essenziale che, a mio avviso, deve essere ravvisata anche nella causa formale di entrambi i diritti, conviene chiarire il senso dell'espressione «*ordinatio rationis*». In primo luogo occorre tener presente che il termine «*ordinatio*» implica una vis direttiva (da parte dell'intelletto) e una vis coactiva (da parte della volontà). L'accento è posto su quest'ultima, fatto che imprime al diritto la caratteristica forza vincolante denominata «*imperatività*». Il termine «*rationis*» indica che la legge procede dalla ragione (ragione pratica). Essa è infatti la potenza che ordina i mezzi in rapporto al fine. In questo senso il diritto dice relazione all'ordine dei mezzi; secondo l'Aquinate «*imperare*» è un atto della ragione, presupposto un atto della volontà che tende al fine. Questi brevi cenni illustrativi valgono sia per il diritto secolare che per il diritto canonico. In quest'ultimo tuttavia il termine «*rationis*» acquista un'altra dimensione grazie al diritto divino positivo in virtù del quale la Chiesa è Popolo di Dio, Corpo di Cristo, Sacramento universale di salvezza. Si potrebbe quindi affermare che il fondamento e il nucleo ispiratore di tutto il diritto canonico è una *ordinatio rationis Dei, secundum beneplacitum*⁴³.

Al riguardo va anche tenuta presente la profonda unità esistente nel diritto canonico fra diritto divino e umano. Si comprende quindi perché la fede svolga, anche nel diritto umano o mere ecclesiasticum, un ruolo importante, e si debba quindi parlare di una *ordinatio rationis fide illustratae*.

Si può quindi concludere affermando che, pur esistendo in entrambi i diritti una *ordinatio rationis* e una *imperatività* — ed essendo quindi entrambi autentico «*diritto*» —, la fede (*fides quae* e *fides qua*) infonde al diritto canonico una dimensione che lo rende, anche intrinsecamente, simpliciter distinto dal diritto civile e uguale solo secundum quid.

Considero perciò sufficientemente avallata la mia ipotesi di lavoro.

6 RIPERCUSSIONI DELLA COMPrensIONE ANALOGICA SULLA CONFIGURAZIONE DEL DIRITTO CANONICO

La principale conseguenza emerge quando il canonista si serve di tecniche o elementi giuridici elaborati dalla scienza giuridica secolare. Egli dovrà allora vagliare e depurare tali tecniche o elementi, cosciente della realtà e specificità soprannaturale della Chiesa e del suo diritto⁴⁴.

Occorre per questo sviluppare una speciale attenzione per evitare di introdurre quanto potrebbe non essere adeguato alla natura della Chiesa. Così, ad esempio,

i principi della democrazia rappresentativa, la separazione di poteri (legislativo, esecutivo e giudiziario), la comprensione del vincolo del battezzato con la Chiesa alla stregua di quello che lega il cittadino con lo Stato. Ci sono poi dei principi che richiedono particolari adattamenti (applicazione analogica) secondo le caratteristiche della Chiesa; così ad esempio il principio di collegialità e quello di sussidiarietà.

La fondazione divina della Chiesa comporta l'esistenza di un ambito di rapporti di giustizia, che non è deducibile da nessuna realtà naturale previa, e rimane essenzialmente distinto da qualunque realtà giuridica situata sul piano naturale.

Altre ripercussioni si osservano sul metodo canonistico che sarà determinato, oltre che dalle caratteristiche del metodo giuridico in generale, dalla luce della Rivelazione (*fides quae*), che va accolta con la virtù della fede (*fides qua*) e con la guida del magistero della Chiesa⁴⁵. In altri termini, il diritto canonico, per la sua intrinseca connessione con la Chiesa — e quindi con la Rivelazione — richiede di essere studiato e configurato con principi, criteri e categorie determinati dalla fede⁴⁶, ma dovrà anche tener presente la realtà storica e contingente del Popolo di Dio per determinare in essa le esigenze di giustizia. In tal senso si è pronunciato Benedetto XVI, osservando che la legge canonica «deve essere legata, da un lato, a quel fondamento teologico che le fornisce ragionevolezza ed è essenziale titolo di legittimità ecclesiale; dall'altro lato, essa deve essere aderente alle mutabili circostanze della realtà storica del Popolo di Dio. Inoltre, deve essere formulata in modo chiaro, senza ambiguità, e sempre in armonia con le restanti leggi della Chiesa»⁴⁷.

Il metodo della canonistica è certamente specificato giuridicamente, ma dovrà essere co-determinato dalla realtà ecclesiale a cui fa riferimento. In tal senso sembra pertinente la proposta di Aymans con cui perfeziona la definizione di Mörsdorf, affermando che «la canonistica è una disciplina teologica che opera con metodo giuridico alle condizioni determinate dalla propria conoscenza teologica»⁴⁸. Così, anche quando il canonista riterrà conveniente ricorrere a determinate tecniche o istituti elaborati dal diritto secolare, dovrà necessariamente esaminare fino a che punto tali ausili siano compatibili o in sintonia con la realtà soprannaturale della Chiesa e apportarvi, eventualmente, le necessarie modifiche.

Da tutto ciò emerge l'importanza di una comprensione della canonistica non come mera scienza giuridica ma quale disciplina teologica. In tal senso si è espresso san Giovanni Paolo II in occasione della presentazione del nuovo Codice:

È da questa mirabile realtà ecclesiale, visibile e invisibile, una ed insieme molteplice, che dobbiamo riguardare il "Ius Sacrum", che vige ed opera all'interno della Chiesa: è prospettiva che, evidentemente, trascende quella meramente storico-umana, anche se la conferma e avvalora⁴⁹.

7 QUESTA IPOTESI IMPLICHEREBBE CHE IL DIRITTO CANONICO NON SIA VERO DIRITTO?

Il principale motivo che mi sembra spingere alcuni canonisti ad affermare l'univocità del termine «diritto» applicato ai due ambiti è il timore che affermare l'analogia porterebbe ad una svalutazione del diritto canonico, non essendo vero diritto. Questo timore sarebbe giustificato se si trattasse di un'analogia di attribuzione, nella quale l'analogato principale (diritto in senso pieno o principale) sarebbe il diritto secolare⁵⁰.

Come ho illustrato, non si tratta di una analogia di attribuzione ma di proporzionalità intrinseca e, di conseguenza, non esiste un analogato principale. Diritto canonico e secolare sono due diverse concretizzazioni del concetto generale di diritto e, in tale prospettiva, ognuna delle due concretizzazioni è vero diritto, anche se con modalità diverse.

Qualcosa di simile succede con il concetto di scienza che si applica in diverso modo (analogico) a diversi ambiti: umanistico, naturale, matematico, filosofico, teologico. Ciò non significa che qualcuna di queste applicazioni non sia vera scienza, ma che lo è in senso parzialmente diverso di come lo sono le altre.

Forse un altro motivo che porta alcuni autori a sostenere l'univocità potrebbe essere una reazione di fronte a chi, nell'intento di sottolineare la specificità teologica del diritto ecclesiale, propone di intenderlo come diritto dell'amore o della misericordia, rischiando così di stravolgere la giuridicità vera e propria del diritto canonico. In tal modo si rischierebbe di travisare il linguaggio giuridico, utilizzando una terminologia vaga e polivalente, o si creerebbe il malinteso di pensare che la teologicità del diritto canonico significhi corredare con abbondanza di esortazioni pastorali i testi legali.

Alla luce del pericolo rappresentato da tali tendenze, non solo per la canonistica, ma anche per la Chiesa stessa, risulta opportuno l'impegno con cui alcuni canonisti sottolineano il carattere propriamente giuridico del diritto canonico. Tuttavia, il riconoscimento dell'analogia esposta in queste pagine non implica affatto una svalutazione della sua specificità giuridica, o della forza vincolante del diritto ecclesiale. Al contrario, proprio così l'aspetto teologico e quello giuridico risultano adeguatamente fondati, illuminati e integrati⁵¹.

NOTE

1. Ciò è stato messo in luce da C. Fantappiè quando, a proposito del dibattito sul metodo canonistico nel post-Concilio, si è soffermato a considerare il diverso modo di rispondere a questa domanda circa l'univocità o l'analogicità del termine «diritto» che si osserva fra le diverse scuole o tendenze della canonistica; cfr. C. Fantappiè, *Ecclesiologia e canonistica*, Venezia 2015, 280-284.

2. È significativo il fatto che V. de Paolis, al termine di uno studio sulla questione, concluda affermando che sia preferibile parlare delle peculiarità e caratteristiche proprie del diritto canonico, evitando di parlare di analogia, dato che «non invenimus notionem sat praecisam»: V. de Paolis, *Ius: notio univoca an analoga?*, «Periodica», 69 (1980), pp. 127-161, qui p. 161.
3. Secondo Wolfgang Kluxen, la celebre interpretazione svolta dal cardinale Caetano (uno dei principali esponenti della scuola tomista) dell'insegnamento sull'analogia di san Tommaso è inconciliabile con il pensiero dell'Aquinate nella sua maturità: W. Kluxen, *Analogie*, in J. Ritter, K. Gründer (a cura di), *Historischer Wörterbuch der Philosophie*, Vol. I, Darmstadt 1971, pp. 214-227, qui p. 225.
4. Cfr. W. Kluxen, *Analogie...*, cit., pp. 221-225.
5. Il documento conciliare dedicato alla formazione sacerdotale ha infatti auspicato che «nella esposizione del diritto canonico e nell'insegnamento della storia ecclesiastica si tenga presente il mistero della Chiesa, secondo la costituzione dogmatica "De Ecclesia" promulgata da questo concilio» (OT 16).
6. Pubblicato ne «L'Osservatore Romano» del 19-20.01.1970 e in *Insegnamenti di Paolo VI*, 8 (1970), pp. 52-57.
7. *Ibid.*, pp. 56-57.
8. Testo in «Communicationes», 5 (1973), p. 124.
9. *Ibid.*, p. 131.
10. Testo in AAS, 64 (1972), p. 781. Negli stessi termini il Papa si rivolse alla Rota Romana l'8.02.1973, AAS, 65 (1973), p. 96.
11. *Ibid.*, p. 781.
12. In nota il papa ricorda la succitata affermazione di Paolo VI, AAS, 64 (1972), p. 781.
13. In *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 6-2 (1983), p. 1145.
14. K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht als theologische Disziplin*, «Archiv für katholisches Kirchenrecht», 145 (1976), pp. 45-58, qui p. 45 (la traduzione è mia).
15. Milano 1971.
16. E. Corecco, *Teologia del diritto canonico*, in G. Borghonovo, A. Cattaneo (a cura di), *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, Piemme, Casale Monferrato 1997, p. 212.
17. E. Corecco, *Teologia del diritto canonico*, in *Ius et communio*, cit., pp. 212-213.
18. *Ibid.*, p. 209.
19. *De analogia inter Verbum Incarnatum et Ecclesiam (L.G. 8a)*, «Periodica», 66 (1977), pp. 499-512.
20. E. Corecco, *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella chiesa e nella società*, in *Ius et communio*, cit., pp. 259-260.
21. Un'analisi critica dell'avversione all'analogia che si osserva nel razionalismo cartesiano è offerta dal filosofo del diritto A. Kaufmann, *Rechtsphilosophie im Wandel. Stationen eines Weges*, Athenäum, Frankfurt 1972, pp. 272-320, qui p. 290.
22. R.M. McInerny, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, Armando, Roma 1999 (l'originale inglese è del 1996), p. 113.
23. Cfr. *ibid.*, p. 28.
24. Altri sono ad esempio: società, popolo, comunità, famiglia, fraternità.
25. Sul tema cfr. E. Agazzi, *Analogicità del concetto di scienza*, in V. Possenti (a cura di), *Epistemologia e scienze umane*, Massimo, Milano 1979, pp. 57-76.

26. S. Ramírez, uno dei maggiori studiosi del tema, ha infatti osservato: «In huiusmodi analogia *formaliter* loquendo *non datur aliquod supremum analogatum unum numero*, sicut in analogia attributionis, sed loco eius stat *forma communis analoga una ratione*, quae ideo non habet nisi superioritatem rationis analogicae supra omnia analogata sub ipsa contenta»: S. Ramírez, *De Analogia*, Instituto de filosofía “Luis Vives”, Madrid 1972, vol. IV, pp. 1692-1693.
27. Il genere «animale» può essere definito in modo tale da poter essere predicato univocamente di un cavallo e di un uomo, i quali si distinguono per una differenza specifica che rimane esterna al concetto di «animale». La predicazione univoca implica quindi una perfetta astrazione totale e formale di un concetto universale che viene applicato in modo identico a due soggetti. Tale concetto universale costituisce il genere che non include le differenze specifiche dei due soggetti.
28. *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 1.
29. Cfr. J. García López, *La analogía en general*, «Anuario filosófico», 7 (1974), pp. 222 s.: «El todo análogo entraña diversidad en aquello mismo que es común a todos los analogados; o sea, que no prescinde verdaderamente de sus diferencias, o mejor, de sus modos. El todo análogo se diversifica mediante modos intrínsecos que son los que constituyen la razón propia de cada uno de los analogados. [...] O sea, que el concepto común contiene en acto, pero implícitamente o por modo confusivo, a los conceptos propios. [...] Por eso el concepto común análogo se aplica o se contrae a los distintos analogados, no por añadidura de diferencias extrínsecas, sino por simple explicación y distinción de los modos intrínsecos que se encontraban ya en él de manera implícita y confusa, es decir, en acto imperfecto».
30. J.J. Sanguineti, *Logica e gnoseologia*, Urbaniana University Press, Roma 1983, p. 66.
31. Cfr. *ibid.*, p. 67. Lo stesso autore ha anche osservato che: «La limitación de nuestra inteligencia exige pulir los conceptos, advirtiendo los distintos matices con que deben aplicarse, para que así reflejen adecuadamente los objetos significados. Esta delicada aplicación de nuestros pensamientos a la realidad, contraria al espíritu racionalista, se traduce en el respeto por la analogía de las nociones, por la variedad de sentidos de nuestras ideas. Nociones como “unidad”, “ciencia”, “historia”, poseen una amplitud de significados; no cabe forzar la realidad, adoptando una definición unívoca para cada uno de ellos, que después no encontraría una aplicación real»: Idem, *Lógica*, Eunsa, Pamplona 1982, p. 57; 8ª ed. riveduta 2011; trad. it., *Logica filosofica*, Le Monnier, Firenze 1987; trad. ingl. *Logic*, Sinag-Tala, Manila 1992; riedizione italiana rinnovata, contesti antologici, *Manuale di logica filosofica*, Lateran University Press, Roma 2009.
32. Che può essere un bene di diversa natura o anche una facoltà.
33. È quanto emerge dalla celebre definizione di «giustizia» formulata da Ulpiano (giurista romano del sec. II/III): «*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*» (testo raccolto nel n. 1,1,10 del *Digesto* di Giustiniano, che è una parte del *Corpus Iuris Civilis*).
34. *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1, ad 1.
35. Sul tema cfr. J.-P. Schoupe, *Le réalisme juridique*, Story-Scientia, Bruxelles 1987.
36. C.J. Errázuriz, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Giuffrè, Milano 2000, p. 88.
37. Anche nella società civile si devono riconoscere diversi tipi di titoli che danno luogo a predicazioni analogiche del termine «diritto» o, se si preferisce, di «giusto»: ci sono

- i titoli che hanno il fondamento nella natura (per cui si parla di diritto naturale), poi ci sono i titoli che determinano i rapporti fra i singoli soggetti e danno luogo alla giustizia commutativa, quelli che impegnano i singoli soggetti nei confronti dello Stato (giustizia legale) e quelli che impegnano le autorità statali nei confronti dei cittadini (giustizia distributiva). In tutti questi casi si parla di «giusto» ma certamente in senso analogico.
38. Il termine «habet» si riferisce principalmente alla causa efficiente ma non in modo esclusivo; esso costituisce infatti l'asse intorno al quale gira e si sostiene la definizione. Il verbo «habet» si riferisce in effetti all'habitus come categoria, indicando in tal modo che il diritto non è estrinseco alla persona e che la legge proviene da colui che ha potestà; quest'ultima esige il riconoscimento dei destinatari affinché l'attività legislativa possa esistere e compiere il suo fine.
 39. *Summa Theologiae*, I, II, q. 90, a. 4.
 40. La Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede *Communio notio*, del 28.05.1992, ha ricordato che «la nuova relazione tra l'uomo e Dio, stabilita in Cristo e comunicata nei sacramenti, si estende anche ad una nuova relazione degli uomini tra di loro» (n. 3).
 41. C.J. Errázuriz ha ad esempio fatto notare che il diritto ecclesiale «quale realtà essenzialmente legata all'ambito soprannaturale e dotata di una consistenza propria che deriva in definitiva dal disegno di salvezza operato da Cristo. La fondazione divina della Chiesa comporta l'esigenza di un nuovo ambito di rapporti di giustizia, il quale non è deducibile da nessuna realtà naturale previa, e rimane essenzialmente distinto da qualunque realtà giuridica situata sul piano naturale [...] La novità del cristianesimo in quest'ambito implica proprio una netta distinzione tra ciò che è diritto nella società civile e ciò che è diritto nella Chiesa»: C.J. Errázuriz, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, cit., p. 131. Cfr. fra gli altri V. Ramallo, *El Derecho y el misterio de la Iglesia*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1972, pp. 64-90.
 42. Lo spunto di maggior rilievo che diede avvio a tali dibattiti fu l'articolo di E. Corecco, «*Ordinatio rationis*» o «*ordinano fidei*»? «*Communio*», 36 (1977), pp. 48-69. Sul tema cfr. L. Gerosa, *La legge canonica quale «ordinatio fidei». La lezione di Eugenio Corecco sul metodo scientifico della canonistica*, pp. 15-31, in L. Gerosa (a cura di), *Antropologia, fede e diritto ecclesiale*, Jaca Book, Milano 1995 e il mio articolo *La necessità del metodo teologico per la canonistica nel pensiero di Eugenio Corecco*, in J.I. Arrieta e G.P. Milano (a cura di), *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1999, pp. 78-94.
 43. Evidentemente riferendosi a Dio si può parlare di «ratio» solo in senso metaforico (cfr. la definizione agostiniana di legge eterna: «*ratio divinae sapientiae*»). In questo senso l'espressione «*ordinatio fidei*» proposta da Corecco (cfr. nota precedente) mi sembra valida sia considerando la fede in senso oggettivo (*fides quae*), sia considerandola nel senso soggettivo (*fides qua* o virtù della fede), dato che essa non soppianta la ragione, ma la eleva. A favore di un'interpretazione della *ordinatio fidei* quale «*ordinatio revelationis*», in base cioè alla *fides quae*, si è pronunciato W. Aymans, *Erwägungen über die inneren Wesensmerkmale eines kanonistischen Gesetzesbegriffes*, Herbert Schambeck (a cura di), *Pro fide et iustitia*, Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli, Duncker und Humblot, Berlin 1984, p. 197. Altri canonisti hanno proposto le formule: «*ordinatio rationis lumen fidei et gratia Spiritus Sancti informata*»: G.

- Ghirlanda, «Periodica», 68 (1979), p. 720, e «ordinatio rationis fidei illuminate»: J. Listl, in Stephan Haering, Wilhelm Rees, Heribert Schmitz (a cura di), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Friedrich Pustet, Regensburg 1983, p. 88.
44. Similmente è stata segnalata l'importanza della dimensione teologica nell'elaborazione della «Storia della Chiesa»: cfr. W. Brandmüller, *Iglesia Histórica, Historia de la Iglesia. Reflexiones acerca de la condición científica de la "Historia de la Iglesia"*, «Scripta Theologica», 16 (1984), pp. 275-290. Versione tedesca rielaborata «Theologie und Glaube», 75 (1985), pp. 402-420.
 45. Il Vaticano II ha così descritto gli studi teologici: «Le discipline teologiche, alla luce della fede e sotto la guida del magistero della Chiesa, siano insegnate in maniera che gli alunni possano attingere accuratamente la dottrina cattolica della divina rivelazione» (OT 16).
 46. Ciò è stato ripetutamente sottolineato da Paolo VI in vari discorsi sul diritto canonico.
 47. Benedetto XVI, *Discorso ai partecipanti al Congresso di studio promosso dal Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi in occasione del XXV anniversario dalla promulgazione del CIC*, 25.01.2008, «Communicationes», 40 (2008), pp. 26-28.
 48. W. Aymans, Osservazioni critiche sul metodo della canonistica, R. Bertolino (a cura di), *Scienza giuridica e Diritto canonico*, Facoltà di giurisprudenza, Università di Torino, Torino 1991, p. 119.
 49. Giovanni Paolo II, *Allocuzione in occasione della presentazione ufficiale del nuovo Codice*, 3.02.1983, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 6-1 (1983), p. 314.
 50. Così, ad esempio C.J. Errázuriz, critica gli assertori dell'analogia, affermando che secondo quella considerazione il concetto di diritto «potrebbe solo predicarsi del diritto canonico in modo analogico»: *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, cit., p. 133. Ciò sottende l'idea che il concetto di diritto possa predicarsi pienamente del diritto civile e del diritto canonico solo in modo analogico. Anche L. Müller critica la tesi dell'analogia, presupponendo che i suoi sostenitori «usano la parola "diritto" in modo univoco, ovvero nel senso vero e proprio, originario e privo d'ogni ambiguità del termine, solamente in relazione al diritto secolare. Solo il diritto secolare è quindi diritto in senso stretto; il diritto canonico, invece, è qualcosa di fondamentalmente differente»: L. Müller, *Fede e Diritto. Questioni Fondamentali del Diritto Canonico. Scritti riuniti*, Eupress FTL, Lugano 2006, p. 129.
 51. Sulla questione mi sono soffermato in diverse occasioni: *Fondamenti ecclesiologici del diritto canonico*, con la collaborazione di Costantino-M. Fabris, Marcianum Press, Venezia 2011, pp. 100-116; *Teologia e diritto nella definizione epistemologica della canonistica*, «Ius Ecclesiae», 6 (1994), pp. 649-671 e *Sulla «Teologia del diritto canonico». In dialogo con Matteo Visioli*, «Ephemerides Iuris Canonici», 52 (2012), n. 2, pp. 303-315.

© 2019 Arturo Cattaneo & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)