

Rationabilitas e revisione del Codice piobenedettino. Un confronto con il pensiero di Eugenio Corecco*

1. *Rationabilitas* e codificazione canonica

In un contesto quale l'attuale in cui «non è certo possibile pensare al diritto come ad un sistema statico, e neppure al diritto come ad un sistema costruito *more geometrico*»¹, se non altro per «il ritmo di cambiamenti» che lo investe di giorno in giorno con intensità crescente², il tema della *rationabilitas* offre spazi interessanti per riflettere sui dinamismi che caratterizzano il diritto canonico vigente, profondamente segnato dall'itinerario codificatorio del secolo scorso e più in generale sulle sue possibilità di interazione con la cultura giuridica contemporanea. Si tratta di un tema particolarmente stimolante per ripensare, nel centenario del primo *Codex Iuris Canonici*, a quelle dimensioni originali che fanno del «diritto una sostanza vivente»³, come peraltro la Chiesa lo ha sempre sentito nella sua bimillenaria storia giuridica e come lo sentiva Eugenio Corecco, in quell'«indomito desiderio di aprire vie nuove alla Chiesa» che gli riconoscerà Antonio Maria Ruoco Varela nel 2009⁴. Una percezione, quella del canonista elvetico, che riflette indubbiamente la consapevolezza acuta della relatività dello strumento «codice»: in una «società pluralista in cui

* Il presente saggio trae spunto dalla *Lectio magistralis* «La ragionevolezza della legge e dell'atto amministrativo canonico. Il contributo di Eugenio Corecco», che l'autrice ha tenuto Presso l'Istituto DIRECOM, Facoltà di Teologia, Lugano, 20 febbraio 2017.

1 G. Alpa, *La certezza del diritto nell'età dell'incertezza*, Napoli 2006, p. 76.

2 Cfr. in proposito P. Grossi, *Introduzione al Novecento giuridico*, Roma-Bari, 2012.

3 Così Jean Guy Huglo citato da G. Alpa, *La certezza del diritto*, op. cit., p. 76.

4 Intervista al cardinale Antonio Maria Ruoco Varela, Ascona, 24 agosto 2009, in: *La tua grazia vale più della vita. Eugenio Corecco, 1931-1995*, a cura di A. Moretti, Castel Bolognese 2012, p. 22.

i popoli non riescono più ad esprimersi secondo un'unica identità sociale e culturale, ma secondo esigenze politiche più effimere e cangianti»⁵, si doveva prendere atto che «l'epoca delle grandi codificazioni»⁶, «oltretutto già sostituite da micro sistemi legislativi»⁷, fosse ormai conclusa. Ma anche la convinzione che i presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo *Codex Iuris Canonici*, segnatamente il suo nesso vitale con il Vaticano II⁸, assicurassero «una nuova attendibilità alla codificazione»⁹.

Pare dunque particolarmente interessante cogliere il contributo di Eugenio Corecco, dall'interno del processo di revisione delle norme piobenedettine in cui è maturata una certa percezione e quindi una determinata formulazione o «non formulazione» di quella nota distintiva della norma canonica, sia essa di natura legislativa, consuetudinaria o amministrativa, che è la sua *rationabilitas*. Egli, come noto, fu chiamato nel 1982 da Giovanni Paolo II a far parte della Commissione che doveva affiancarlo nell'ultima riesame dello *schema novissimum* del Codice prima della sua promulgazione: non sembra quindi inutile provare a verificare se e in quale misura l'originalità del suo pensiero sulla norma canonica, sul quale ci si soffermerà più oltre, abbia influito nel processo in corso e nella sua fase conclusiva.

Prima di addentrarsi nel vivo di tale verifica, è necessario rendersi conto della portata del concetto di *rationabilitas*, in quanto da un lato, come osservava Pio Fedele, «questo è uno dei concetti in cui si rivelano quei motivi che concorrono a fare del diritto della Chiesa un ordinamento peculiare, inconfondibile, impostato su schemi assolutamente irreducibili a quelli propri di qualsivoglia altro ordinamento giuridico»¹⁰. Dall'altro, all'origine di esso, vi è senza dubbio quel comune sentire il diritto, che è la matrice propria della cultura giuridica occidentale *tout court*: come ricordava Paolo VI,

5 E. Corecco, *I presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo «Codex»*, in: E. Corecco, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. Borghonovo, A. Cattaneo, Lugano-Casale Monferato 1997, vol. 2, p. 619.

6 E. Corecco, *I presupposti culturali*, op. cit., p. 619.

7 E. Corecco, *I presupposti culturali*, op. cit., p. 619.

8 Si rinvia senz'altro ai saggi, pubblicati all'indomani della promulgazione del Codice postconciliare ed ora raccolti nel già citato volume *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico* a cura di Graziano Borghonovo e Arturo Cattaneo, nei quali Corecco offre una lettura critica e lungimirante della disciplina vigente, con la quale vale la pena confrontarsi anche nell'attuale contesto ermeneutico ed applicativo, E. Corecco, *I presupposti culturali*, op. cit., pp. 617-645; E. Corecco, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di diritto canonico*, in: E. Corecco, *Ius et communio*, op. cit., pp. 646-705; E. Corecco, *Fondamenti ecclesiologici del nuovo Codice di diritto canonico*, in: E. Corecco, *Ius et communio*, op. cit., pp. 706-718.

9 E. Corecco, *I presupposti culturali*, op. cit., p. 621.

10 P. Fedele, *Il problema dell'animum communitatis nella dottrina della consuetudine*, Milano 1937, p. 116.

la Chiesa, ispirandosi al diritto di Roma, quando esso si imponeva «per sapienza, equilibrio e giusta stima delle cose umane», vi scopriva «più che l'arbitrio dell'abile legislatore, quella *recta ratio naturae congruens* (cfr. Cicerone, *De Rep.* III, 22), che conferisce alla legge il prestigio della razionalità giusta ed umana»¹¹.

Tale prestigio diviene nell'ordinamento ecclesiale esigenza insopprimibile, in virtù della tensione profonda tra diritto umano e diritto divino che lo anima e della proporzione al fine ultimo della *salus aeterna animarum*, che qualifica ogni disposizione legislativa o consuetudinaria come vera norma canonica¹². A questa esigenza fa riferimento la *rationabilitas*, nella molteplicità delle implicazioni via via dischiuse nel vivo dell'esperienza giuridica dalla riflessione canonistica classica.

Il dato di fatto più vistoso però è che nei sistemi codificati alla *rationabilitas* non viene dedicata alcuna norma specifica, e che essa non è mai menzionata in forma sostantiva.

La prima e più evidente ragione di ciò appartiene ad una plurisecolare saggezza giuridica, ben sintetizzata nel famoso brocardo *omnis definitio in iure periculosa est*. Un monito che si radica nella consapevolezza della comune, ma non indifferenziata, responsabilità del giurista, legislatore, giudice o scienziato che sia. A tale proposito, nel contesto culturale degli anni quaranta del secolo scorso, ancora dominato in larga misura dal positivismo giuridico, Flavio Lopez de Oñate osservava acutamente quanto la scienza avesse da sempre avvertito la preoccupazione, «di tenere fermi i propri limiti, e di non arrogarsi il compito della legislazione», giungendo sovente

¹¹ Paolo VI, *Discorso alla Sacra Romana Rota*, 28 gennaio 1971, «Acta Apostolicae Sedis» [=AAS] 63 (1971), p. 139.

¹² È ad Ivo di Chartres (1040-1115) che si deve tale «sistemazione risolutiva del diritto canonico, senza forzature ma anzi interpretandone puntualmente le intrinseche peculiarità». Egli «prende atto delle diversità e contraddizioni secolarmente accumulate (*discordantiae*), ma individua entro il materiale giuridico due livelli, che provocano una dicotomia imprescindibile». Imprescindibile proprio «perché legata alla natura pastorale del diritto canonico: il livello alto del diritto divino (*ius divinum*), che ha in Dio stesso la sua fonte, che è composto di poche regole essenziali [...] e che è perpetuo e universale, insomma immutabile perché è necessario alla creatura nel suo cammino verso la salvezza; il livello più basso del diritto umano (*ius humanum*), che ha la sua fonte nella sacra gerarchia, nei giuristi, nelle consuetudini, che costituisce la più gran parte delle regole canoniche e che è soltanto utile per la salvezza». E che, «proprio per essere soltanto utile, deve accomodarsi alle umane fragilità, tenendo accuratamente conto delle diversità dei luoghi, dei tempi, delle circostanze, delle motivazioni, degli atti» (P. Grossi, *L'Europa del diritto*, Roma-Bari, 2009, pp. 34-35). Sull'opera canonistica di Ivo di Chartres cfr. P. Erdő, *Storia delle fonti del diritto canonico*, Venezia 2008, pp. 98-101; J. Werckmeister, *Le premier «Canoniste»: Yves de Chartres*, «Revue de droit canonique» 47 (1997) n. 1, pp. 53-70; C. Rolker, *Canon Law and the letters of Ivo di Chartres*, Cambridge 2010.

«a osteggiare la introduzione, nella codificazione positiva, delle definizioni legali di carattere non precettivo, distinte, con sottile finezza, da quelle che hanno in sé una norma o frazione di norma»¹³. Tale esclusione, per il giovane filosofo del diritto, non si spiegava se non per la «coscienza che la scienza ha dell'indole del proprio lavoro», concepito come «continuo approfondimento» e proteso a «risultati sempre nuovi, di contro alla necessaria stabilità e certezza della legislazione»¹⁴.

Questa notazione, valida per la scienza giuridica in quanto tale, si rivela in tutta la sua portata conoscitiva proprio all'interno dei dinamismi fondamentali del diritto canonico. Infatti, come accade anche per un'altra dimensione tipica ed irrinunciabile dell'ordinamento ecclesiale, l'*aequitas canonica*, pur sempre indicata come vero e proprio sostantivo «aequitas» corredato di una qualifica essenziale «canonica», la *rationabilitas* descrive «un determinato atteggiarsi dell'ordine giuridico e, come tale, è un criterio generale, un principio informatore che non può essere ridotto in uno, due, dieci, venti canoni raggruppati insieme»¹⁵.

Ma vi è un altro dato che non può non destare qualche interrogativo e cioè il rarefarsi progressivo nell'evolversi dei sistemi codificati degli stessi riferimenti alla *rationabilitas*. Se si guarda alle occorrenze dell'aggettivo *rationabilis* e dell'avverbio *rationabiliter*, non è difficile registrarne una sensibile diminuzione, dal 1917 al 1990: si passa da venticinque nel 1917 a otto nel 1983 a cinque nel 1990 per *rationabilis*¹⁶; e per *rationabiliter* da sei nel 1917 e nel 1983 a due nel 1990¹⁷.

Cosa è dunque accaduto durante la revisione postconciliare della disciplina piobenedettina?

¹³ F. Lopez de Oñate, *La certezza del diritto*, Nuova edizione riveduta. In aggiunta saggi di G. Capograssi, P. Calamandrei, F. Carnelutti e P. Fedele, a cura di G. Astuti, Milano 1968.

¹⁴ F. Lopez de Oñate, *La certezza del diritto*, op. cit., p. 127.

¹⁵ P. Grossi, *Aequitas canonica; tra codice e storia*, in: *Famiglia e matrimonio di fronte al Sinodo. Il punto di vista dei giuristi*, a cura di O. Fumagalli Carulli, A. Sammassimo, Milano 2015, p. 290; cfr. P. Grossi, *Scritti canonistici*, a cura di C. Fantappiè, Milano 2013, p. 220.

¹⁶ Nel *Codex Iuris Canonici* del 1917 si registrano le seguenti occorrenze di *rationabilis*: can. 27 §1 §2, can. 28, can. 84 §1, can. 357 §2, can. 418 §1, can. 604 §1, can. 637, can. 755 §2, can. 776 §2, can. 796 §1 §2, can. 822 §4, can. 847, can. 867 §4, can. 878 §2, can. 947 §3, can. 1030 §1, can. 1109 §2, can. 1194, can. 1195 §2, can. 1342 §1, can. 1386 §2, can. 1402 §2, can. 2267, can. 2299 §1; nel *Codex Iuris Canonici* del 1983: can. 24 §1 §2, can. 90 §1, can. 831 §1, can. 881, can. 906, can. 1003 §2, can. 1125; nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* del 1990: can. 1507 §1 §2, can. 1536 §1 §2, can. 660.

¹⁷ Quanto alle occorrenze di *rationabiliter*, nel *Codex Iuris Canonici* del 1917 si registrano le seguenti: can. 337 §1, can. 783 §2, can. 785 §1, can. 892 §1, can. 938 §2, can. 1034; nel *Codex Iuris Canonici* del 1983: can. 390, can. 885 §1, can. 886 §2, can. 896 §1, can. 1071 §1 n. 6, can. 1432; nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* del 1990: can. 200, can. 1096.

Per tentare una risposta occorre mettere a fuoco alcuni momenti decisivi in cui si gioca la persistenza di quel richiamo secondo tutta la sua potenzialità, nei contesti che si potrebbero definire i luoghi della *rationabilitas*, al fine di valutarne l'effettiva consistenza nei codici vigenti, *in primis* nell'alveo entro il quale il rimando ad essa era stato originariamente concepito e dal quale è stato espunto – la nozione di legge. Non ci si soffermerà qui sull'avventura legislativa del primo Codice di diritto canonico, se non per soppesarne brevemente la ricaduta in rapporto alla sua revisione postconciliare cui va riferito l'apporto di Corecco, mentre si accennerà alla Codificazione dei Canoni delle Chiese Orientali che costituisce un ottimo terreno per verificare l'effettiva portata delle soluzioni latine.

Il punto di partenza non può che essere il silenzio del canone introduttivo alla disciplina della legge.

Come spesso accade nell'esperienza quotidiana ci sono silenzi più eloquenti di molte parole; analogamente il silenzio del canone 7 possiede una valenza comunicativa del tutto eccedente il contratto lemma «lex instituitur cum promulgatur», già codificato nel 1917.

Del resto tutta la dottrina *post codicem* continua ad accettare «l'insegnamento di Tommaso d'Aquino che riconosce nella *lex* una disposizione della ragione – *ordinatio rationis* – diretta al bene comune e promulgata da chi ha la responsabilità della collettività»¹⁸. Come pure «di larghissimo seguito gode anche la definizione, sostanzialmente ispirata alla dottrina del Suarez, secondo cui la legge è un comando della legittima autorità per il bene dei sudditi, comune, perpetuo, sufficientemente promulgato»¹⁹.

Non si pretende addentrarsi nella profondità della dottrina tomista sulla «lex positiva» e della sua rilettura suareziana, che tanta parte avrà nel processo codificatorio, ma si ritiene necessario accennare almeno agli argomenti cruciali dai quali derivano i profili della *rationabilitas* così come è dato rintracciarli sino alle soglie della codificazione canonica e sui quali il legislatore tace.

Innanzitutto non si deve perdere di vista l'atteggiamento problematico dell'Aquinata, «che concepisce il diritto nella maniera dinamica che gli è propria, come movimento, come un'arte che tende verso un fine specifico e che è definita

¹⁸ V. per tutti G. Feliciani, *Le basi del diritto canonico*, Bologna 2002, p. 46.

¹⁹ G. Feliciani, *Le basi del diritto canonico*, op. cit., p. 46.

da quel fine»²⁰. Come sottolinea anche Eugenio Corecco, nella visione di Tommaso, l'uomo «interpretando le inclinazioni fondamentali della propria natura razionale – che la ragione deve vagliare servendosi del principio dell'uguaglianza e della proporzione, ma tenendo conto anche delle circostanze storico a-ambientali – [...] formula dinamicamente le norme della legge naturale»²¹. La stessa definizione di legge, divenuta tradizionale, proprio in relazione all'esigenza della *rationabilitas* – «lex nihil est aliud quam quaedam ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata»²² – non ha niente di dogmatico e si configura piuttosto come la sintesi di un processo in cui «da ogni questione e da ogni articolo» nasce «un problema nuovo»²³.

Non si deve cioè mai dimenticare che nel pensiero di Tommaso le discussioni hanno la medesima importanza delle risposte e che, nella sua «concezione dell'uomo e del mondo», c'è una tensione insopprimibile «tra ciò che sono le cose, così come esistono, sono attualmente e ciò che esse possono essere; dunque tra l'esistenza e l'essenza, l'atto e la potenza, la realtà che le cose possiedono e la “natura” cui esse tendono e, nell'uomo in particolare, tra la volontà e la ragione e analogamente [...] tra il fatto e il valore, tra la legge positiva e il diritto»²⁴.

²⁰ M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano 1985, p. 326. Cfr. San Tommaso, *Summa theologiae*, 11a-11ae, q. 57, art. 1, testo latino dell'edizione Leonina; traduzione italiana a cura dei Frati Domenicani, Bologna 2014. Sul pensiero giuridico di Tommaso d'Aquino, si possono utilmente confrontare, tra gli altri, i saggi di F. Olgiati, *Il concetto di giuridicità e San Tommaso d'Aquino*, Milano 1943; E. Di Carlo, *La filosofia politica e giuridica di San Tommaso d'Aquino*, Palermo 1943; G. Graneris, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino 1949; M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950; J.M. Aubert, *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas*, Paris 1955; S. Cotta, *Il concetto di legge nella «Summa Theologiae» di San Tommaso*, Torino 1955; M. Villey, *De la laïcité du droit selon Saint Thomas*, in: M. Villey, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris 1962, p. 203ss.; J. Finnis, *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, Oxford–New York 1998; O. Robleda, *La noción tomística de la Ley en relación con las ideas romanas*, «Gregorianum» 48 (1967), pp. 284–301; O. De Bertolis, *Il diritto in San Tommaso d'Aquino. Un'indagine filosofica*, Torino 2000; G. Abbà, «Lex et virtus». *Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma 2010; A. Vendemiati, *San Tommaso e la legge naturale*, Roma 2011. Per una riflessione sull'attualità di Tommaso, si vedano almeno F. Viola, *Tommaso tra i contemporanei. La presenza delle dottrine tomiste nella filosofia pratica contemporanea*, in: *La libertà del bene*, a cura di C. Vigna, Milano 1998, pp. 229–264 e R. P. George, *Il diritto naturale nell'età del pluralismo*, a cura di A. Simoncini, Torino 2011.

²¹ E. Corecco, *Diritto*, in: E. Corecco, *Ius et communio*, op. cit., vol. 1, p. 89

²² San Tommaso, *Summa theologiae*, 1-11, q. 90, art. 4.

²³ M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, op. cit., p. 321.

²⁴ M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, op. cit., p. 324.

L'Aquinate giunge a quella sintesi, quindi, dopo aver dimostrato «come la legge sia qualcosa che appartiene alla ragione»²⁵, «come essa sia sempre ordinata al bene comune»²⁶ e come «non basti la ragione di un privato per creare una legge»²⁷. È soltanto dopo aver chiarito la corrispondenza tra legge e ragione in ordine al fine di essa, che egli affronta il problema tecnico della promulgazione. Alla domanda «se la promulgazione sia essenziale alla legge»²⁸, Tommaso risponde che «essa è necessaria perché la legge abbia il suo vigore»²⁹: «perché una legge abbia la forza di obbligare, il che è la sua caratteristica, è necessario che venga applicata a coloro che devono regolarsi su di essa»³⁰ e «tale conoscenza avviene [...] mediante la promulgazione»³¹.

Riguardo poi alle caratteristiche della legge positiva, egli non rifiuta l'autorità di Isidoro di Siviglia³², che già qualificava la legge come «onesta, giusta, possibile secondo la natura e le consuetudini del paese, proporzionata ai luoghi e ai tempi,

25 In primo luogo, «essendo la legge una regola o misura dell'agire in quanto da essa uno viene spinto all'azione o ne viene allontanato», «la misura degli atti umani» è certamente «la ragione», poiché «è proprio della ragione ordinare al fine». Quindi «la legge è qualcosa che appartiene alla ragione» (San Tommaso, *Summa theologiae*, I-II, q. 90, art. 1).

26 In secondo luogo, «come la ragione è il principio degli atti umani», «così nella ragione stessa si trova qualcosa che è principio rispetto ad altri elementi». Ora, «nel campo operativo che interessa la ragion pratica», «il primo principio è il fine ultimo»; e «il fine ultimo della vita umana è la felicità o beatitudine». Perciò «la legge deve riguardare soprattutto l'ordine della beatitudine». Essendo però «ogni parte ordinata al tutto», «come ciò che è imperfetto alla sua perfezione», ed «essendo ogni uomo parte di una comunità perfetta», è necessario «che la legge riguardi propriamente l'ordine della felicità comune». Del resto, se non vi è dubbio che le azioni umane appartengano al «campo dei singoli», è altrettanto vero che «questi singoli possono essere riferiti al bene comune»; non però «per una comunanza di genere o di specie», ma «per una comunanza di causa finale», in quanto «il bene comune è un fine comune». Dunque «nulla è stabilito con fermezza secondo la ragione pratica se non mediante l'ordinamento al fine ultimo che è il bene comune». Pertanto, «ciò che la ragione stabilisce in questo modo ha natura di legge» (San Tommaso, *Summa theologiae*, I-II, q. 90, art. 2).

27 In terzo luogo, se «la legge in senso proprio, primario e principale implica l'ordine al bene comune» e «indirizzare una cosa al bene comune spetta a tutto il popolo o chi ne fa le veci», «fare le leggi spetta o all'intero popolo o alla persona pubblica che ha cura di esso» (San Tommaso, *Summa theologiae*, q. 90, art. 3).

28 San Tommaso, *Summa theologiae*, I-II, q. 90, art. 4.

29 San Tommaso, *Summa theologiae*, I-II, q. 90, art. 4.

30 San Tommaso, *Summa theologiae*, I-II, q. 90, art. 4.

31 San Tommaso, *Summa theologiae*, I-II, q. 90, art. 4.

32 È interessante l'impostazione del problema relativo: «se S. Isidoro abbia ben descritto le caratteristiche della legge». L'argomento contrario: «basta l'autorità di S. Isidoro», viene rigettato da Tommaso che discute problematicamente i motivi della sua sostanziale adesione (San Tommaso, *Summa theologiae*, I-II, q. 95, art. 3).

necessaria, utile, [...] chiara, escludendo qualsiasi inganno che l'oscurità può nascondere; [...] scritta non per qualche vantaggio privato, ma per la comune utilità dei cittadini»³³. Ma, argomentando a partire dalla lezione aristotelica che egli fa sua, discute i motivi razionali che ne impongono la credibilità: «la forma del mezzo che è ordinato al fine deve essere proporzionata al fine medesimo» e così pure «qualsiasi cosa retta e misurata è necessario che abbia la sua forma in armonia con la sua regola o misura»³⁴. Ora se l'aggettivo «iusta» evoca il nesso con l'«ordine della ragione», la nota della «proporzionalità» ne descrive il dinamismo in rapporto alla condizione delle persone, del contesto sociale in cui sono inserite, ed alle debite circostanze di luogo e di tempo³⁵.

Anche la mutevolezza della legge dipende, per Tommaso, dal suo essere «ordinatio rationis» per un duplice motivo: il primo legato al graduale movimento della ragione «dalle cose imperfette a quelle perfette», il secondo, determinato dal «variare delle condizioni degli uomini stessi che richiedono cose diverse secondo le diverse situazioni»³⁶.

Anche la consuetudine e la dispensa partecipano di questa dinamica. Per quanto riguarda la dispensa, Tommaso sottolinea la centralità dei motivi per dispensare da «un precetto ordinariamente vantaggioso al bene comune»³⁷, ma che non pare

33 Isidoro di Siviglia, *Etymologiarum sive originum libri xx*, lib. 5, cap. 2 e lib. 2, cap. 10, Tomus I libros I-X continens, recognovit brevisque adnotatione critica instruit W. M. Lindsay, Oxonii 1911. Per un riferimento essenziale a questa figura di vescovo giurista si veda A. Van Hove, *Prolegomena*, editio altera, Mechliniae-Romae, pp. 413-414.

34 San Tommaso, *Summa theologiae*, I-II, q. 95, art. 3.

35 Il punto di riferimento decisivo è «il fine della legge umana» che, come si è già visto, contempla «il bene utile dell'uomo». Su questa base, le qualità enumerate da Isidoro, possono ricondursi a queste tre: che sia «in armonia con la religione», in quanto cioè è «conforme alla legge divina»; che sia «a incremento della disciplina», in quanto è «conforme alla legge naturale»; che sia «a vantaggio della salute pubblica» in quanto è «adatta al bene dell'uomo». Ora, per Tommaso, «l'onestà si riferisce alla conformità con la religione». Mentre l'espressione «giusta, possibile secondo la natura e le consuetudini del paese, proporzionata ai luoghi e ai tempi» specifica la funzionalità della legge in rapporto alla disciplina. Più specificamente, l'aggettivo «giusta» evoca il nesso con «l'ordine della ragione»; mentre la possibilità quanto alla natura e alle consuetudini umane esige che la disciplina sia proporzionata a ciascuno, secondo la condizione delle persone e del contesto sociale in cui sono inserite. Peraltro il medesimo criterio si gioca in rapporto alle debite circostanze, come esige l'inciso «proporzionata ai luoghi e ai tempi». Riguardo infine agli aggettivi «necessaria, utile, chiara» richiamano il nesso della legge con la «salus»: «la necessità indica l'eliminazione del male», «l'utilità il conseguimento del bene», «la chiarezza esclude ogni danno che potrebbe derivare dalla legge stessa». v. San Tommaso, *Summa theologiae*, I-II, q. 95, art. 3

36 San Tommaso, *Summa theologiae*, I-II, q. 97, art. 1.

37 San Tommaso, *Summa theologiae*, I-II, q. 97, art. 4.

«adatto per una data persona o per un caso particolare»³⁸. Ora, «non vi è preferenza» se «non si osserva l'uguaglianza tra diseguali»³⁹. Pertanto «quando le condizioni di una persona richiedono ragionevolmente un trattamento speciale, non vi è parzialità se si concede ad essa una grazia particolare»⁴⁰.

Resta comunque evidentemente un'ultima, irresolubile, indeterminatezza del concetto a livello teorico che, costringendo all'uso di un registro negativo nelle definizioni, nel vivo dell'esperienza giuridica implica necessariamente una piena assunzione di responsabilità da parte del giudice. Tale indeterminatezza, peraltro, non è contraddetta dalla percezione chiara, come si è visto, di quegli indizi che segnalano la presenza della *rationabilitas*. E dunque essa non sembra dipendere da una oscurità a livello semantico quanto piuttosto dall'impossibilità di inquadrare dogmaticamente un dinamismo vivo che reclama il soddisfacimento di una esigenza anch'essa vitale, la *rationabilitas* appunto, tesa tra le variabilità storiche ed il fine dell'ordinamento.

Il panorama muta decisamente con l'edificazione del sistema suareziano. È evidentemente impossibile ripercorrere qui il travaglio storico e culturale che segna la discontinuità sostanziale ed incolmabile tra Francisco Suárez e Tommaso d'Aquino. Ciò che preme invece mettere a fuoco è quel mutamento di registro nella definizione della legge dal quale dipende in larga misura la percezione moderna della *rationabilitas*.

Come è noto, il teologo spagnolo prende le mosse dalla definizione dell'Aquinate. Mentre quest'ultimo «parlando della legge», aveva colto particolarmente «il suo aspetto illuminativo»⁴¹, Suárez «ne pone invece con forza in risalto i caratteri tipicamente legati all'esperienza umana di imperio e di coazione»⁴².

38 San Tommaso, *Summa theologiae*, I-II, q. 97, art. 4.

39 San Tommaso, *Summa theologiae*, I-II, q. 97, art. 4.

40 San Tommaso, *Summa theologiae*, I-II, q. 97, art. 4.

41 F. Todescan, *Introduzione* a F. Suárez, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, a cura di O. De Bertolis, F. Todescan, Libro I, Padova 2008, p. XXVIII.

42 F. Todescan, *Introduzione*, op. cit., pp. XVIII-XIX. Dell'ampia letteratura relativa al pensiero giuridico di Francisco Suárez, tra i saggi dedicati ai fondamenti della sua concezione del diritto, si possono utilmente confrontare, quelli, sia pur risalenti, L. Recasens Siches, *La filosofia jurídica de F. Suárez, con un estudio previo sobre sus antecedentes en la patristica y en la escolastica*, Madrid 1927; J. De Blic, *Le volontarisme juridique de Suárez*, «Revue de philosophie» 30 (1930), p. 229ss.; O. Robleda, *Suárez jurista*, «Razón y Fe» 138 (1948), pp. 187-212; G. Ambrosetti, *Il diritto naturale della riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suárez*, Milano 1951; A. Vincent, *La notion de droit naturel et le volontarisme, de Suárez à Rousseau*, «Archives de philosophie du droit»

L'«ordinatio rationis» va dunque intesa, per il gesuita di Granada, «in senso attivo e non passivo», e cioè «non nel senso che la ragione sarebbe vincolata a qualcosa, ma nel senso che qualcosa viene ordinato dalla ragione stessa, ossia diviene obbligato in virtù di essa»⁴³. La legge è dunque «essenzialmente un atto della volontà»⁴⁴, «è l'atto di un superiore che vuole obbligare un inferiore»: «lex est commune praeceptum, justum ac stabile, sufficienter promulgatum»⁴⁵. Tuttavia, se la *voluntas legislatoris* svolge «un ruolo essenziale e primario nella formazione di una legge», «essa non può essere esercitata in modo arbitrario», in quanto condizionata «dai limiti intrinseci di ogni legge umana»⁴⁶. Vale a dire, «non solo non può prescrivere nulla contro la legge divina o naturale, pena la sua radicale invalidità, ma per essere obbedita deve essere ragionevole e giusta»⁴⁷.

Peraltro, proprio a tale livello non può sfuggire come tra la dottrina di Suárez e quella di Tommaso, «ci sono ben più che semplici differenze»; secondo Michel Villey «c'è una radicale opposizione, un capovolgimento del linguaggio»⁴⁸. Pensiamo alla domanda capitale: «cosa significa il termine *jus*?»⁴⁹.

8 (1963), p. 237ss. Sul «ritorno» degli internazionalisti a Francisco Suárez, cui oggi si assiste, si veda almeno F. Migliorino, *Rileggendo Francisco Suárez, in Amicitiae Pignus. Studi in ricordo di Adriano Cavanna*, a cura di A. Padoa Schioppa, M. G. Di Renzo Villata, G. P. Massetto, Milano 2004, t. 2, pp. 1453-1457; J. Joblin, *L'attualità di Francisco Suárez*, in: F. Suárez, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, a cura di O. De Bertolis e F. Todescan, Libro II, Padova 2010, pp. IX-XXXII.

43 C. Esposito, *La fondazione dei diritti umani in Francisco Suárez*, in: *Genesi, sviluppi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo* (Atti del Convegno – Genova 26-28 ottobre 2004), «Civiltà del Mediterraneo» 8-9 (dicembre 2005-giugno 2006), Napoli 2007, p. 175.

44 F. Todescan, *Introduzione*, op. cit., pp. XXXIV-XXXV.

45 F. Suárez, *De legibus ac de Deo legislatore*, op. cit., I, 12, 5. Cfr. *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, op. cit., p. 207.

46 F. Todescan, *Introduzione*, op. cit., p. XXXV.

47 F. Todescan, *Introduzione*, op. cit., p. XXXV. V. F. Suárez, *De legibus ac de Deo legislatore*, op. cit., I, 9, 7. Alla «prima condizione posta da Isidoro nel detto capitolo *Erit autem lex*, cioè che la legge sia onesta, cosa che è sufficientemente chiara dal termine stesso», Suárez aggiunge «anche che a questa giustizia della legge si riconducono ottimamente tutte le condizioni poste da Isidoro nel luogo precedente o nel capitolo *Consuetudo*, dove dice per prima cosa: «la legge sarà tutto ciò che è appoggiato alla ragione», cioè la legge deve essere conforme alla ragione», ovvero «dev'essere giusta nel senso spiegato». Anzi, a suo dire, «in questa condizione è inclusa virtualmente ogni e tutta la giustizia della legge, poiché la legge non può essere conforme alla ragione in senso assoluto, se non è giusta da tutti i punti di vista». E per questo «San Tommaso non considera questa come una speciale condizione della legge, ma come una condizione generale, che include virtualmente tutte le altre, e perciò le ha trascurate», cfr. *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, op. cit., p. 108.

48 M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, op. cit., p. 325.

49 M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, op. cit., p. 325.

La risposta suareziana non può più abbracciare con lo sguardo «la totalità dinamica» che Tommaso aveva davanti agli occhi e deve distinguere «due nozioni di diritto separate»⁵⁰; da una parte «ciò che sarebbe il risultato tangibile dell'arte giuridica, il beneficio che ne trarrebbe l'individuo, la facoltà, il diritto soggettivo»⁵¹; dall'altra «lo strumento dell'arte giuridica, cioè la legge»⁵². Non è possibile qui soffermarsi sulle «infinite conseguenze» di «questa rivoluzione linguistica» che «porta a considerare il diritto come l'insieme delle leggi»⁵³: basti solo pensare ad una di esse, forse la più vistosa, e cioè che da questo momento in poi «tutta la giurisprudenza viene per dir così a incatenarsi ai testi di legge!»⁵⁴. Ciò che qui rileva riguarda propriamente la concezione della legge positiva. Infatti, in una apparente omogeneità terminologica con le nozioni tomiste, il linguaggio di Suárez appare risolutamente moderno. Per Tommaso, la legge scritta è solo uno degli strumenti di ricerca della soluzione giusta, «*aliqualis ratio juris*»; essa cioè «è protesa verso il giusto, come verso una finalità che la supera» «il diritto va al di là della legge, è al di là della legge scritta»⁵⁵. Anche perché egli si serve «volentieri» del termine «legge» per indicare «l'ordine della natura, l'ordine misterioso, ignoto a tutti, che è l'oggetto delle nostre indagini»⁵⁶. Per Suárez la legge è invece «solo questa realtà attuale, il precetto promulgato sotto una forma o un'altra»⁵⁷: «*praeceptum ... sufficienter promulgatum*» grazie ad un esplicito intervento del legislatore»⁵⁸. Essa quindi, nella sua visione, ha sì «bisogno di essere razionale», ma solo la volontà del legislatore «ha la forza di condizionare la volontà dei

50 M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, op. cit., p. 325.

51 M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, op. cit., p. 325.

52 M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, op. cit., p. 325.

53 M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, op. cit., p. 328.

54 M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, op. cit., p. 328.

55 M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, op. cit., p. 329.

56 M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, op. cit., p. 329.

57 M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, op. cit., p. 329.

58 M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, op. cit., p. 329. In tal modo, «l'ambito di applicazione della legge è limitato ai comandamenti obbligatori; ed è significativo che Suárez rifiuti di includervi, contrariamente a San Tommaso, i semplici consigli evangelici, che indicano dove sia il giusto, ma non possiedono forza obbligatoria; a maggior ragione egli separa dalla legge giuridica la legge fisica, e cioè l'organizzazione intrinseca della natura inanimata, che San Tommaso invece includeva nello stesso concetto generalissimo di legge»: «Suárez pensa alla legge nello stesso senso positivistico dei giuristi» (M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, op. cit., p. 330).

sudditi e di rendere obbligatorio il precetto»⁵⁹. Insomma «la legge è la norma così come essa viene emanata dalla volontà legislativa»⁶⁰.

In tale ottica, acquista nuovo rilievo la promulgazione: non si tratta cioè soltanto di un requisito necessario perché la legge, portata a conoscenza dei destinatari, ottenga «il suo vigore», ma di un carattere «essenziale» in quanto «appartiene all'essenza della legge di avere la forza di obbligare»⁶¹. Del resto «se la legge è un precetto del sovrano in quanto tale», «è opportuno che attraverso di essa parli il principe come persona pubblica»⁶². Il che si verifica appunto «quando promulga la legge»⁶³.

Dunque, la rielaborazione suareziana delle nozioni essenziali del diritto, che come è stato osservato offre al pensiero giuridico moderno un nuovo «vocabolario di base», non lascia indenne il concetto di *rationabilitas*. Se si affinano decisamente i meccanismi formali che consentono al legislatore di apprezzarne l'incidenza per la validità o meno delle norme scritte e soprattutto non scritte, l'indeterminatezza teorica diviene talora vero e proprio smarrimento. E mentre si consolidano le casistiche ed i formulari, si riduce l'essenziale portata dinamica di una esigenza che però mantiene in qualche misura la sua funzione vitale per l'ordinamento, come documentano la riflessione dottrinale e le scelte di politica legislativa che precedono ed accompagnano il processo di codificazione piobenedettino, sulle quali non è possibile qui soffermarsi.

Occorre però almeno trattenere alcuni dati, già resi noti⁶⁴, che si proiettano fino alla soglia della revisione postconciliare e dunque alla sfida di Eugenio Corecco.

L'idea di non riprodurre nel *Codex* la definizione sostanziale di legge e di limitare il richiamo alla ragionevolezza nei canoni dedicati alla consuetudine *contra* e *praeter legem* e alla *causa dispensandi*, obbedisce ad una precisa opzione della Commissione presieduta da Gasparri. Seguendo il filo delle argomentazioni dei consultori, non si può cioè fare a meno di rilevare come l'eredità della tradizione sia rimasta in larga misura nella dimensione implicita di uno sforzo costruttivo che,

59 M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, op. cit., p. 329.

60 M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, op. cit., p. 330.

61 F. Suárez, *De legibus ac de Deo legislatore*, op. cit., I, 11, 8, cfr. *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, op. cit., p. 200. v. sul punto i rilievi di O. Robleda, *Suárez jurista*, op. cit., pp. 191-193.

62 F. Suárez, *De legibus ac de Deo legislatore*, op. cit., I, 11, 3, cfr. *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, op. cit., p. 196.

63 F. Suárez, *De legibus ac de Deo legislatore*, op. cit., I, 11, 3, cfr. *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, op. cit., p. 196.

64 V. C. Minelli, *Rationabilitas e codificazione canonica. Alla ricerca di un linguaggio condiviso*, Torino 2015, pp. 23-95.

è parso determinato più a risolvere in modo pragmatico le questioni controverse, che a custodire un patrimonio concettuale cui pure attingeva costantemente.

Gli accenni al carattere *rationabilis* della consuetudine antinomica o della causa della dispensa, nella loro assoluta sobrietà, evocano l'immagine della punta dell'iceberg: non si dà soluzione di continuità tra la base ed il vertice che ne è sorretto e che, a sua volta, ne segnala la presenza profonda.

Assai sintomatico, sotto questo profilo, è parso il contributo della dottrina *post codicem*.

In linea generale è innegabile che i criteri ermeneutici imposti da Benedetto xv nel *motu proprio Cum iuris canonici*⁶⁵ e le direttive metodologiche fissate dalla Congregazione *de Seminariis et de Studiorum Universitatibus* all'indomani della promulgazione del *Codex*⁶⁶, abbiano avuto la conseguenza di restringerne

65 Con tale provvedimento, il 15 settembre 1917, Benedetto xv, intendendo evitare il riprodursi della situazione di confusione cui il Codice aveva posto fine, stabiliva «l'obbligatorietà dell'inserimento nel Codice di eventuali aggiunte future, ma sempre mantenendo immutata la successione numerica» (C. Redaelli, *Il metodo esegetico applicato al Codice di diritto canonico del 1917 e a quello del 1983*, «Periodica» 86 (1997), p. 63). Veniva inoltre istituita la Commissione per l'interpretazione autentica del Codice: «questa ha svolto un'attività molto intensa ed è riuscita ad imporsi alla dottrina (nella maggior parte dei casi poco incisiva fin oltre gli anni '60) e a sostituire nella funzione d'interpretazione la giurisprudenza, la quale, vigendo il Codice del 1917, si è occupata quasi esclusivamente della materia matrimoniale» (P. Lombardía, *Lezioni di diritto canonico*, Milano 1984, p. 35).

66 Ci si riferisce alle due istruzioni della S. Congregatio *de Seminariis et de Studiorum Universitatibus* pubblicate nei mesi successivi alla promulgazione del Codice. La prima, «emanata il 7 agosto 1917, come chiaramente affermato dal titolo: *De novo Iuris Canonici Codice in scholis proponendo*, aveva lo scopo di dare indicazioni per l'utilizzo del nuovo Codice nelle Università degli studi e in quelli che venivano chiamati *licei* di diritto canonico». La seconda, «emanata poco più di un anno dopo, il 31 ottobre 1918, completava le disposizioni della prima con riferimento agli esami e ai gradi accademici: il titolo infatti è: *De experimentis ad gradus in iure canonico assequendos*». Nella prima istruzione si stabiliva che dal momento dell'entrata in vigore del Codice «eo uno utendum esse [...] in disciplina Ecclesiae moderanda», nell'attività giudiziaria e nelle scuole. A tale fine si disponeva che negli istituti dipendenti dalla S. Congregazione nella cosiddetta *schola textus* – la denominazione viene ritenuta adattissima (“aptissime nuncupata”) – «il Codice venisse spiegato non sinteticamente, ma analiticamente e canone per canone, conservando “religiosissime” la successione numerica». In ogni caso, «agli alunni non era necessario altro libro se non il Codice: il docente che ritenesse di dover utilizzare anche un altro testo, avrebbe dovuto adattare il suo ordine sistematico a quello del Codice e non viceversa». Coerentemente, la seconda istruzione fissava una triplice direttiva: «gli esami devono avere per oggetto i canoni del Codice e non tesi o elencazioni della dottrina; anche per il conseguimento dei gradi accademici I candidati devono esporre l'“exegesim” o l'“interpretationem” dei canoni del Codice, presi singolarmente o collegati fra di loro; infine i candidati devono essere in grado di dare un saggio (“specimen”) per ciascun istituto circa la sua origine, il suo divenire e la sua storia» (C. Redaelli, *Il metodo esegetico*, op. cit., pp. 58–59). Quanto all'effetto che queste disposizioni hanno causato per molti decenni,

l'interpretazione «alla mera esegesi del testo, impedendo alla scienza canonistica di impiegare altri metodi, come quello storico o quello logico sistematico o la loro articolata combinazione»⁶⁷.

Tuttavia è proprio ad alcune opere, concepite sotto l'«impero del Codice» e nel «regno dell'esegesi»⁶⁸, che si deve la trasmissione, oltre la lettera del *Codex*, di quell'eredità ricchissima sulla *rationabilitas*, sottaciuta, eppure mai rinnegata, dal legislatore piobenedettino⁶⁹.

Si pensi ai primi volumi del *Commentarium Lovaniense* coordinato e in gran parte scritto da Alphonse Van Hove e le *Normae Generales* di Gommarus Michiels⁷⁰. In particolare a quest'ultimo si devono un commento organico alla definizione tomista di legge, con un affondo decisivo sull'attributo «rationabilis»⁷¹, ed uno

e cioè quell'«isolamento del diritto canonico dalle premesse teologiche e dal contesto storico-culturale da cui promana e da cui riceve sempre nuovi impulsi innovativi» (così, C. Fantappiè, *L'insegnamento del diritto canonico in Italia dal Concilio Vaticano I ai Codici vigenti*, in: AA.VV., *L'insegnamento del diritto canonico*, Milano 2014, p. 41), v., più ampiamente, C. Fantappiè, *Chiesa romana e modernità giuridica*, t. 2, *Il Codex Iuris Canonici (1917)*, Milano 2008, pp. 1063-1160.

67 C. Fantappiè, *L'insegnamento del diritto canonico*, op. cit., pp. 40-41.

68 C. Fantappiè, *L'insegnamento del diritto canonico*, op. cit., p. 42. Cfr. in proposito C. Redaelli, *Il metodo esegetico*, op. cit., pp. 57-100.

69 Ci si riferisce qui a quel filone che si sviluppa nell'alveo della *schola Institutionum ad normam codicis*, che «produce un numero e una qualità maggiore di pubblicazioni» rispetto al parallelo indirizzo della *schola Textus*. Tuttavia, il genere letterario delle Istituzioni «non corrisponde più a quello tradizionale»: esso ora «sta ad indicare un'opera sintetica di introduzione generale, un corso completo di diritto canonico oppure le singole partizioni di esso» che, a loro volta, «assumono denominazioni falsamente classiche come *Epitome*, *Summa*, *Compendium* e *Institutiones*». Tra queste vanno senz'altro annoverate le opere di F. Maroto, *Institutiones ad normam novi Codicis*, t. 1, Roma, 1921, pp. 166-200, 263-271, 360-368; F. M. Cappello, *Summa Iuris Canonici*, Roma 1928-1936, pp. 55-65, 93-98; I. Chelodi, *Ius canonicum de personis*, Vicenza-Trento 1942, pp. 98-149; M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, Taurini 1950, pp. 1-9, 42-44, 112-113; A. Vermeerch, I. Creusen, *Epitome iuris canonici*, t. 1, Mechliniae-Romae 1963, pp. 94-97, 161-162, 200-201. Secondo la dottrina più autorevole, rientra nel medesimo contesto «l'adattamento al Codice del *Ius decretalium* di Wernz da parte dei confratelli Pedro Vidal, Felipe Aguirre e Felice Cappello»: si tratta dello *Ius canonicum ad Codicem normarum exactum*, Romae 1923-1952. Cfr. C. Fantappiè, *L'insegnamento del diritto canonico*, op. cit., p. 42. Si avverte che le pagine via via indicate per ciascuna opera si riferiscono ai luoghi, ove talora sono presenti alcuni brevi richiami alla *rationabilitas*.

70 È in queste opere che «si apprezza il carattere sistematico della trattazione con l'apporto di ampie discussioni dottrinali e di una breve ricostruzione storica degli istituti» (C. Fantappiè, *L'insegnamento del diritto canonico*, op. cit., p. 43).

71 V. G. Michiels, *Normae Generales juris canonici*, vol. 1/1, Pariis-Tornaci-Romae, 1949, pp. 156-163; cfr. A. Van Hove, *De legibus ecclesiasticis*, Mechliniae-Romae 1930, pp. 83-87 (*Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici*, vol. 1, t. 2).

studio approfondito nell'ambito della consuetudine sul «conceptus seu natura rationabilitatis»⁷², nei quali gli insegnamenti tradizionali, dal lascito romanistico al patrimonio della canonistica classica, dal sistema suareziano ai contributi post-ridentini, vengono ricomposti in modo coerente e funzionale alla comprensione del dettato codiciale.

La dottrina dunque prende atto della brevità dei richiami alla *rationabilitas* da parte del legislatore, ma continua a riecheggiarne la percezione vitale che le derivava dalla tradizione.

Non si deve però pensare che la scelta del legislatore di lasciare nella «penombra» il principio della *rationabilitas*⁷³ sia poi così innocua nel contesto ermeneutico e applicativo che si delinea sotto il vigore del *Codex*. Infatti, lo sbilanciamento dell'equilibrio tradizionale tra *rationabilitas* e *potestas*, che ne deriva⁷⁴, a tutto vantaggio di quest'ultima, potenzia l'impianto fortemente gerarchico e centralizzato della legislazione piobenedettina, alimentando una concezione della norma canonica come «“patrimonio del legislador” que se reserva incluso la interpretación auténtica»⁷⁵. Così, paradossalmente, da un lato si incrementa la presunzione di ragionevolezza delle norme del Codice al punto che la loro citazione si configura sempre più spesso come il ricorso a veri e propri «luoghi teologici»⁷⁶, e pertanto indiscutibili; dall'altro istituti chiave come la consuetudine o l'equità faticano a svolgere la loro funzione in un ordinamento in cui «le norme o sono oggetto di un'applicazione burocratica o semplicemente non si applicano»⁷⁷.

Tuttavia, anche in questo sistema che si rivela assai poco propizio a promuovere i dinamismi tipici dell'esperienza giuridica ecclesiale, non viene meno, a livello teorico, quella concezione non frammentata del fenomeno normativo basata sulla *rationabilitas*, in virtù della quale ogni deviazione dalla legge, sia essa una consuetudine o una dispensa, «is controlled ultimately by the term “rationabilis”»⁷⁸.

72 V. G. Michiels, *Normae Generales*, op. cit., vol. 2/1, pp. 136–161; cfr. A. Van Hove, *De consuetudine. De temporis supputatione*, Mechliniae–Romae 1933, pp. 83–87 (Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici, vol. 1, t. 3).

73 V. P. Lombardía, *Codificación y ordenamiento canónico*, in: P. Lombardía, *Escritos de derecho canónico y de derecho eclesiástico del Estado*, vol. 5, Pamplona 1991, p. 175.

74 V. P. Lombardía, *Codificación y ordenamiento canónico*, op. cit., p. 175.

75 P. Lombardía, *Norma canónica*, in: P. Lombardía, *Escritos de derecho canónico*, vol. 3, Pamplona 1974, p. 469.

76 V. P. Lombardía, *Codificación y ordenamiento canónico*, op. cit., p. 175.

77 P. Lombardía, *Norma canónica*, op. cit., p. 469.

78 E. Roelker, *The meaning of the term «rationabilis»*, «The Jurist» 9 (1949), p. 154.

2. Il pensiero di Eugenio Corecco e la revisione postconciliare

Benchè la prospettiva della revisione postconciliare e l'intenzione del legislatore che l'animava appaiano del tutto lineari, nei fatti la transizione dal Vaticano II al nuovo Codice latino si rivela oltremodo tortuosa. Non appena per i problemi specifici legati al sorgere dell'esigenza di una legge costituzionale comune alla Chiesa latina e alle Chiese orientali ed allo studio dell'ipotesi relativa⁷⁹ né soltanto per le difficoltà tecniche a tradurre in linguaggio giuridico le deliberazioni conciliari⁸⁰. Ma forse più ancora per quella messa in discussione della legittimità stessa di un diritto ecclesiale⁸¹, che si alimenta in questa fase e che condiziona pesantemente la percezione della dimensione giuridica nella vita della Chiesa fino ad oggi.

Sarebbe peraltro fuorviante pensare che il paradigma di riferimento ad una dimensione essenzialmente dinamica come la *rationabilitas* rimanesse tale e quale lo sentiva la dottrina maggioritaria all'indomani della promulgazione del *Codex*. Ed in effetti è possibile cogliere accenti diversi negli indirizzi dottrinali che maturano negli anni successivi sino alla revisione postconciliare⁸².

⁷⁹ Il 20 novembre 1965, Paolo VI, rivolgendosi ai membri della *Pontificia Commissio Codici Iuris canonici recognoscendo*, si esprimeva in questi termini: «Peculiaris vero existit quaestio aequae gravis, eo quod duplex est Codex Iuris Canonici, pro Ecclesiae Latinae et Orientali, videlicet num conveniat communem et fundamentalem condicem ius constitutum Ecclesiae continentem» (Paulus VI, *Oratio ad E. mos Patres Cardinales et ad Consultores Pontificii Consilii Codici Iuris Canonici recognoscendo*, 20.11.1965, AAS 57 [1965], p. 985). Per una ricostruzione dell'evoluzione di questo progetto e delle relative problematiche si veda almeno D. Cenalmor Palanca, *La ley fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Pamplona 1991.

⁸⁰ Come ricorda Lombardía, «en los momentos iniciales – y sobre todo en la discusión sobre la “Lex fundamentalis” – parecía que lo que se reclamaba era la inclusión de textos conciliares en el Codex, más que construcciones técnicas que ayudarán a aplicar la doctrina del Vaticano II a la vida social de la Iglesia. De aquí que, en ocasiones se ha plantado un problema fundamental de lenguaje» (P. Lombardía, *Técnica jurídica del nuevo Código*, vol. 5, Pamplona 1991, p. 204). Per una trattazione organica del tema si rinvia senz'altro a G. Lo Castro, *La qualificazione giuridica delle deliberazioni conciliari nelle fonti del diritto canonico*, Milano 1970.

⁸¹ Una esposizione schematica delle ragioni e dei fondamenti di questo atteggiamento denominato sinteticamente «antigiuridismo», si rinviene nella «selezione» di P. Lombardía, *El derecho en el actual momento de la vida de la Iglesia*, in: P. Lombardía, *Escritos de derecho canónico*, vol. 2, Pamplona 1973, pp. 435-436.

⁸² Per un punto di vista sintetico sui protagonisti della scienza canonistica successiva al Codice piobenedettino e sulla sua evoluzione sino alla vigilia della revisione postconciliare cfr., tra gli altri, A. de la Hera, *Introducción a la ciencia del Derecho Canónico*, Madrid 1967, pp. 104-127; P. Lombardía, *Ciencia canónica*, in: P. Lombardía, *Escritos de derecho canónico*, vol. 3, Pamplona 1974, pp. 419-420; J. Forés, *La ciencia canónica contemporánea (Valoración crítica)*, Pamplona 1984, pp. 296-317.

Ci si riferisce innanzitutto a quel ripensamento metodologico, inaugurato negli anni trenta/quaranta del secolo scorso dalla scuola italiana, che, traendo lo studio del diritto canonico dalle secche dell'esegesi e riaprendolo all'orizzonte vasto e stimolante del confronto con l'intera scienza giuridica, ne prospetta una impostazione «nuova ed originale»⁸³.

L'occasione di un affondo sulla *rationabilitas* viene offerto a Orio Giacchi nella relazione introduttiva al primo Congresso organizzato direttamente dalla *Conso-ciatio internationalis iuris canonici promovendo* e dedicato alla *Norma nel diritto canonico*, che si svolge a Pamplona nel 1976 in un clima di grande fervore culturale, animato da un dibattito scientifico vivace e senza sconti.

Nell'affrontare la nuova temperie caratterizzata dalla tentazione di opporre l'«*Ecclesia iuridica*» all'«*Ecclesia spiritualis*»⁸⁴, che incrementava il diffondersi dell'antigiuridismo, Giacchi non viene meno all'impostazione metodologica che ha contraddistinto l'intero suo itinerario speculativo.

83 G. Feliciani, *Il diritto canonico nelle Università non ecclesiastiche*, in: AA.VV., *L'insegnamento del diritto canonico*, Milano 2014, p. 116. Per un opportuno inquadramento di questo indirizzo metodologico, della statura scientifica dei suoi protagonisti, delle implicazioni a livello didattico e più in generale per la questione del metodo nel diritto canonico, si vedano in particolare P. Lombardía, *Sobre la enseñanza universitaria y el metodo de estudio del derecho canónico. A proposito de un libro*, in: P. Lombardía, *Escritos de derecho canónico*, vol. 1, Pamplona 1973, pp. 95-111; P. Lombardía, *El derecho canónico en las Facultades de Derecho*, in: P. Lombardía, *Escritos de derecho canónico*, vol. 1, Pamplona 1973, pp. 279-309; P. Lombardía, *Aportaciones de Vincenzo Del Giudice al estudio sistemático del derecho canónico*, in: P. Lombardía, *Escritos de derecho canónico*, vol. 1, Pamplona 1973, pp. 431-495; *Scienza giuridica e diritto canonico*, a cura di R. Bertolino, Torino 1991; R. Torfs, *Les écoles canoniques*, «*Revue de droit canonique*» 47 (1997) n. 1, p. 94ss.; S. Berlingò, *L'insegnamento del diritto canonico nelle Università Statali Italiane. Lo statuto epistemologico di una canonistica laica*, «*Quaderni di diritto ecclesiale*» 10 (1997), p. 145ss.; M. Vismara Missiroli, *Diritto canonico e scienze giuridiche. L'insegnamento del diritto della Chiesa nelle università italiane dall'Unità al Vaticano II*, Padova 1998; C. Fantappiè, *Pietro Agostino d'Avack: dal confronto con la canonistica curiale all'autonomia scientifica del diritto canonico*, in: *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*, a cura di J. I. Arrieta, G. P. Milano, Città del Vaticano 1999, pp. 139-170. M. Vismara Missiroli, *Il diritto canonico nel quadro delle Facoltà di Giurisprudenza secondo d'Avack e Lombardía*, in: *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*, op. cit., pp. 367-368; G. Lo Castro, *Il mistero del diritto, III, L'uomo, il diritto, la giustizia*, Torino 2012; C. Minelli, *La questione del metodo nel diritto canonico. Il rinnovarsi di una sfida*, «*Ius Ecclesiae*» 25 (2013) n. 2, pp. 449-458; *Gli insegnamenti del diritto canonico ed ecclesiastico dopo l'Unità d'Italia*, a cura di M. Miele, Bologna 2015.

84 O. Giacchi, *La norma nel diritto canonico*, in: AA.VV., *La norma en el derecho canónico. Actas del III Congreso internacional de derecho canónico*, Pamplona, 10-15 de octubre de 1976, Pamplona 1979, vol. 1, p. 21.

Tuttavia egli si interroga profondamente su come sia possibile che «all'interno di un ordinamento giuridico»⁸⁵, norme di origine umana siano davvero proporzionate alla giustizia e dunque alla *charitas*, la quale, «stando al cuore della Chiesa, è anche il centro motore del suo ordinamento»⁸⁶.

Pur ritenendo qui del tutto pertinente il riferimento all'*aequitas canonica*, che in modo «fondatissimo» viene fatta coincidere con la norma suprema, Giacchi ritiene di doversi «guardare più a fondo»⁸⁷. Ed «il mezzo tecnico» da far valere consiste «essenzialmente nella cessazione della efficacia della norma quando essa conduca ad un risultato iniquo o di "nimis rigor iuris"»⁸⁸.

A questo punto entra in gioco la *rationabilitas*.

Ad essa infatti la letteratura canonistica riferisce il principio «cessante ratione legis cessat lex»⁸⁹ che consente la sospensione e la sostituzione della norma scritta o consuetudinaria, divenuta «iniqua» proprio per il venir meno della *ratio legis* cui si deve il suo vigore⁹⁰. In tale ottica la *rationabilitas* funzionerebbe come criterio negativo, a garanzia della coerenza sistematica dell'ordinamento canonico.

Il canonista della Cattolica però non si ferma qui e compie un passo ulteriore, breve ma estremamente significativo, chiarendo che *rationabilitas* «non è soltanto ragione secondo natura ma deve ispirarsi a quella suprema ragione che è la *charitas*»⁹¹. Egli non esita cioè a far suo l'insegnamento di Giuseppe Capograssi, riconoscendovi quella «norma suprema»⁹² cui quest'ultimo riconduceva «l'essenza dell'ordinamento canonico e il suo gioco tra positività ed equità, tra certezza e *charitas*»⁹³.

85 O. Giacchi, *La norma nel diritto canonico*, op. cit., p. 21.

86 O. Giacchi, *La norma nel diritto canonico*, op. cit., p. 21.

87 O. Giacchi, *La norma nel diritto canonico*, op. cit., p. 21.

88 O. Giacchi, *La norma nel diritto canonico*, op. cit., p. 21.

89 O. Giacchi, *La norma nel diritto canonico*, op. cit., p. 32.

90 V. O. Giacchi, *La norma nel diritto canonico*, op. cit., p. 32.

91 O. Giacchi, *La norma nel diritto canonico*, op. cit., p. 32.

92 O. Giacchi, *La norma nel diritto canonico*, op. cit., p. 32.

93 O. Giacchi, *La norma nel diritto canonico*, op. cit., p. 32. Come sottolinea Capograssi, nella sua riflessione sulla certezza giuridica nell'ordinamento canonico, «ogni norma è non una qualunque norma che potrebbe appartenere a qualunque ordinamento, ma norma canonica nel suo intrinseco, in quanto non è che lo svolgimento e la determinazione della norma fondamentale»: «è l'essere determinazione di questa norma che la fa norma e norma canonica». Ora, «a questo si riduce il requisito della *rationabilitas* della legge e della consuetudine, se si guarda esattamente, uscendo fuori dalle determinazioni di carattere logico o generico a cui spesso si ricorre, e rimanendo come si deve nella considerazione puramente giuridica della *ratio* la quale è tale in quanto ha per suo imprescindibile

La *rationabilitas* diviene così la chiave di volta del sistema in quanto riflette «una razionalità più profonda di quella che si esprime, sia pure con alta saggezza, nel principio “cessante causa, cessat effectus”»⁹⁴: ed è «la sapienza fondata sull'amore»⁹⁵.

Non è difficile cogliere la diversità di accento di quest'ultimo contributo di Giacchi che senza sconfessare il postulato della necessità di una costruzione sistematica alla luce della categorie dogmatiche moderne, nel tentativo di arginare la deriva antiggiuridica dilagante, restituisce alla *rationabilitas* la centralità nei gangli vitali dell'ordinamento canonico.

In tale ottica muta sensibilmente il registro degli argomenti, meno determinato dall'urgenza di inquadrare l'ordinamento canonico secondo i criteri tecnici approntati dalla scienza giuridica laica che dalla preoccupazione di valorizzarne l'originale dimensione di giuridicità.

Peraltro, tale rivisitazione tutta giuridica della *rationabilitas* non ha grande presa in un contesto culturale attraversato da tensioni così forti da scuotere, proprio durante i dibattiti di Pamplona, i cardini di ogni costruzione ispirata all'eredità classica.

Non si può infatti dimenticare che, in quella sede, per la prima volta in campo cattolico, viene radicalmente discussa la definizione di legge tomista, proprio da Eugenio Corecco.

In un intervento destinato a suscitare molto scalpore, il professore di Friburgo giudica «sintomatico»⁹⁶ quello che egli ritiene uno dei limiti più evidenti del

oggetto l'ordinamento stesso a cui la legge inerisce». Dunque «la legge è *rationabilis* in quanto è la posizione particolare di questa norma»: «se non è questo, se la contraddice non è legge». Pertanto «ogni norma [...] in quanto posizione particolare della norma suprema è essa stessa nella sua particolarità, ed insieme è la norma suprema in quanto posizione particolare di questa»; «e quindi si può dire che ogni norma nel suo essere se stessa, in quanto porta inclusa in sé la norma suprema, in quanto non è nella sua essenza che la norma suprema, è subordinata, come particolare, alla norma fondamentale, alla piena e sovrana validità di questa norma e trova in essa una perpetua ed intrinseca limitazione della sua portata». Cfr. G. Capograssi, *Presentazione* a F. Lopez de Oñate, *La certezza del diritto*, Roma 1952, pp. 28-29.

94 O. Giacchi, *La norma nel diritto canonico*, op. cit., p. 33.

95 O. Giacchi, *La norma nel diritto canonico*, op. cit., p. 33.

96 Nell'ambito del Congresso di Pamplona, il canonista elvetico prese parte attiva alla *Tercera mesa redonda* dal titolo *Fundamentos actuales de la teoria de las fuentes del derecho canónico*, con una relazione dedicata al *Valore dell'atto «contra legem»* (E. Corecco, *Valore dell'atto «contra legem»*, in: AA.VV., *La norma en el derecho canónico*, op. cit., pp. 839-860), ma soprattutto, infiammando il dibattito conclusivo della sessione, con una serie di interventi molto penetranti sulla questione del identità epistemologica del diritto canonico. E. Corecco, *Intervento in Deliberaciones sobre las ponencias y comunicaciones de la tercera mesa redonda*, in: AA.VV., *La norma en el derecho canónico*, op. cit., p. 1177.

Congresso, e cioè l'aver evitato di affrontare, parlando della norma canonica, «il problema della definizione di legge»⁹⁷: è come «se la si ritenesse definitivamente acquisita e non discutibile»⁹⁸.

Invece, per Corecco, «rilanciare» la discussione sul punto non significava tanto «riprendere il movimento pendolare [...] tra il realismo e il volontarismo»⁹⁹, cui si è accennato, e che nessuno all'evidenza voleva fare, quanto invece «riproporre il problema all'interno del rapporto tra ragione e fede»¹⁰⁰.

Per chiarire i termini della questione egli prende le mosse da quella analoga, relativa alla definizione di diritto. Secondo Corecco, nozioni tradizionali, del tipo «quod est iustum» o «obiectum iustitiae»¹⁰¹, non tengono conto della «profonda diversità» esistente tra diritto secolare, «anche quando è pensato all'interno della tradizione cristiana»¹⁰², e diritto canonico, «in quanto realtà specifica del mistero della Chiesa»¹⁰³.

Tali definizioni essenzialmente «monistiche» appartenevano ad un «regime di cristianità» in cui «il diritto canonico era valido anche come diritto comune»¹⁰⁴. Dinanzi all'urgenza crescente «di ridefinirlo nella sua purezza ecclesiale»¹⁰⁵, nel contesto della modernità, le definizioni «tramandate dal pensiero filosofico-teologico cristiano»¹⁰⁶ non sono in grado di offrire «una nozione formale di diritto canonico atta a suggerire e a postulare una metodologia adeguata alle esigenze della scienza canonistica moderna»¹⁰⁷.

Evidentemente il presupposto da cui muove Corecco è che «la canonistica non può più essere considerata primariamente come scienza giuridica bensì come scienza teologica»¹⁰⁸.

⁹⁷ E. Corecco, *Intervento*, op. cit., p. 1177.

⁹⁸ E. Corecco, *Intervento*, op. cit., p. 1177.

⁹⁹ E. Corecco, *Intervento*, op. cit., p. 1177.

¹⁰⁰ E. Corecco, *Intervento*, op. cit., p. 1177.

¹⁰¹ E. Corecco, *Intervento*, op. cit., p. 1177.

¹⁰² E. Corecco, *Intervento*, op. cit., pp. 1177-1178.

¹⁰³ E. Corecco, *Intervento*, op. cit., p. 1178.

¹⁰⁴ E. Corecco, *Intervento*, op. cit., p. 1178.

¹⁰⁵ E. Corecco, *Intervento*, op. cit., p. 1178.

¹⁰⁶ E. Corecco, *Intervento*, op. cit., p. 1178.

¹⁰⁷ E. Corecco, *Intervento*, op. cit., p. 1178.

¹⁰⁸ E. Corecco, *Intervento*, op. cit., p. 1178. Questa visione si approfondirà decisamente nella riflessione del canonista elvetico, cfr. almeno E. Corecco, *Teologia del diritto canonico*, in: E. Corecco, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. Borghonovo, A. Cattaneo, Lugano-Casale Mon-

In tale orizzonte, «si inserisce il problema della definizione della legge»¹⁰⁹.

Ora, secondo Corecco, non è più possibile «applicare al diritto canonico»¹¹⁰ la definizione tomista dell'«*ordinatio rationis*», in quanto «di provenienza non teologica ma filosofica, essendo stata formulata non in vista di cogliere la natura della legge canonica, ma della legge in quanto tale»¹¹¹.

Infatti, nel «sistema di S. Tommaso la “*ordinatio rationis*” non significa semplicemente che la legge deve essere razionale, vale a dire intelligente o saggia, ma che il suo criterio costitutivo ultimo è la ragione, sia essa divina che umana»¹¹². Mentre «il criterio ultimo e determinante dell'ordinamento canonico non può essere la ragione, ma la fede, poiché si tratta dell'ordinamento giuridico proprio al mistero della Chiesa»¹¹³. Il problema non è pertanto ancora una volta quello «della scelta tra la ragione e la volontà, ma tra la ragione umana e la fede, come strumenti diversi di conoscenza che esistono solo nell'uomo e non in Dio, per il quale l'*ordinatio rationis*, *mutatis mutandis*, sta bene»¹¹⁴.

Corecco non giunge ancora alla sostituzione dell'«*ordinatio rationis*» con l'«*ordinatio fidei*», cui dedicherà l'omonimo saggio di poco successivo, ma indica con chiarezza che tale è la direzione da seguire per costruire la nuova definizione della legge canonica¹¹⁵.

ferrato 1997, vol. 1, pp. 157–220 e E. Corecco, *L'apporto della teologia alla elaborazione di una teoria generale del diritto*, in: *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, vol. 1, op. cit., pp. 279–304.

109 E. Corecco, *Intervento*, op. cit., p. 1178.

110 E. Corecco, *Intervento*, op. cit., p. 1178.

111 E. Corecco, *Intervento*, op. cit., p. 1178.

112 E. Corecco, *Intervento*, op. cit., p. 1178.

113 E. Corecco, *Intervento*, op. cit., p. 1179.

114 E. Corecco, *Intervento*, op. cit., p. 1179.

115 Egli infatti chiarisce in questi termini le sue intenzioni: «non è che io intenda sostituire alla “*ordinatio rationis*” una “*ordinatio fidei*”; la nuova definizione di legge canonica è da costruire, credo però che dobbiamo andare in questa direzione» (E. Corecco, *Intervento*, op. cit., p. 1179). Peraltro, di lì a poco, questi spunti troveranno sviluppo organico nel saggio E. Corecco, «*Ordinatio rationis*» o «*ordinatio fidei*? *Appunti sulla definizione della legge canonica*, «Strumento Internazionale per un Lavoro Teologico: *Communio*» 36 (1977), pp. 48–69, ora in E. Corecco, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, op. cit., vol. 1, pp. 135–156. Per il canonista elvetico, «la legge canonica deve essere definita come “*ordinatio fidei*” perché non è prodotta da un legislatore umano qualsiasi, ma dalla Chiesa, il cui criterio epistemologico decisivo non è la ragione, ma la fede». Del resto «la priorità della fede sulla ragione non si avvera solo quando la Chiesa scopre o riconosce, in forza del carisma che ha ricevuto, i principi supremi del “*ius divinum*”, ma si impone anche quando essa si applica ad “incarnare” questi ultimi, con norme giuridiche positive dentro la situazione storica sociale e culturale particolare in cui essa vive, servendosi del “*lumen rationis*”, cioè del metodo giuridico». D'altro canto

Tanto basta per suscitare la reazione decisa di Juan Pedro Viladrich¹¹⁶. Egli non sottovaluta l'esigenza di un profondo rinnovamento metodologico che liberi la scienza canonistica «dalle strettoie della pura esegesi normativa alle derive del positivismo anche sul terreno ecclesiologico»¹¹⁷. Tuttavia non è disposto a condividere l'impostazione che fa coincidere tale rinnovamento con la conversione della scienza canonistica in una «disciplina teologica con método jurídico»¹¹⁸. Secondo Viladrich la scienza canonistica assolve la sua funzione ecclesiale nella misura in cui riesce ad essere autentica scienza giuridica. Secondo la sua vocazione propria

la sua visione non risente affatto del dualismo imperante in quegli anni, in quanto «non può esistere dicotomia tra il livello epistemologico dei principi supremi e quello operativo e produttivo della norma giuridica concreta, poiché non esiste dicotomia tra la Chiesa spirituale e quella sociologica»: «l'unità tra l'epistemologia e la prassi, attorno al principio della fede, distingue la Chiesa da ogni altro soggetto conoscitivo e caratterizza il metodo canonistico da ogni altra metodologia umana» (E. Corecco, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, op. cit., vol. 1, p. 156). Per un approfondimento della concezione metodologica di Eugenio Corecco v., in particolare, W. Aymans, *Lex canonica. Consideraciones sobre el concepto de ley canónica*, «*Ius Canonicum*» 25 (1985), pp. 463-478; A. Cattaneo, *La necessità del metodo teologico per la canonistica nel pensiero di Eugenio Corecco*, in: *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*, op. cit., pp. 78-94. Non sono mancate naturalmente riprese successive di queste tesi, anche di segno opposto. Per una valutazione critica, tra le più recenti, si veda l'accenno di A. Bettetini, *Umano e divino nel diritto della Chiesa*, «*Il diritto ecclesiastico*» 114 (2003) n. 4, pp. 1315-1316. Per una ripresa convinta delle tesi del giovane Corecco, si veda L. Gerosa, *Introduzione al diritto canonico*, 2 voll., Città del Vaticano 2012, segnatamente vol. 1, pp. 186-197 e vol. 2, pp. 64-65. Vale peraltro la pena tener presente quanto ha rivelato in proposito Giorgio Feliciani, riferendosi ad una conversazione privata con «il futuro vescovo di Lugano», e cioè come Corecco stesso «avesse rilevato una non indifferente ambiguità in tutto il relativo dibattito, a causa della mancanza di una definizione certa e universalmente accettata di cosa si dovesse precisamente intendere per metodo giuridico e per metodo teologico» (G. Feliciani, *Esperienze canonistiche nella Università italiana del secolo XX*, in: AA.VV., *Gli insegnamenti del diritto canonico*, op. cit., p. 207).

116 «Per dare un'idea del clima», nel quale si accese questo dibattito, recentemente Giorgio Feliciani ha voluto ricordare un episodio personale: «al termine della relazione in questione e del dibattito che ne era seguito soprattutto ad opera di Juan Viladrich, mi venne incontro uno dei nostri più insigni maestri che, sapendo dei miei cordiali rapporti col canonista svizzero, mi affrontò in questi termini "quel seminatore di zizzania del suo amico Corecco"; il che poi non impedì ai due di diventare amici e, pur nella diversità di opzioni metodologiche, di stimarsi vicendevolmente» (G. Feliciani, *Esperienze canonistiche nella Università italiana del secolo XX*, op. cit., p. 203).

117 P. Viladrich, *Intervento*, in: *Deliberaciones sobre las ponencias*, op. cit., p. 1201. Se la distinzione della sua posizione concettuale e metodologica rispetto a quella di Corecco doveva essere ben nota, egli tiene a sottolineare una preoccupazione comune e condivisa «en el "sentimiento" en favor de una más intensa especificidad del derecho canónico»: «el pluralismo conceptual y, sobre todo, metodológico me parece positivo, siempre, claro está, que la discrepancia no se sitúe falsamente a nivel del "sentimiento" al que me he referido» (P. Viladrich, *Intervento*, op. cit., p. 1201).

118 P. Viladrich, *Intervento*, op. cit., p. 1201

di «elaborar la justicia jurídica»¹¹⁹, ovvero «sub ratione prudentiae»¹²⁰. L'opinione contraria, secondo la quale la scienza canonistica per essere realmente ecclesiale dovrebbe convertirsi in scienza teologica in realtà contraddice la natura stessa della Chiesa: all'origine della dissociazione tra dimensione canonistica e dimensione giuridica, non vi è altro che la confusione da una parte de «lo jurídico con la ciencia jurídica estatal de signo positivista»¹²¹ e dall'altra de «lo canónico con la teología (una teología hipertrofiada y sinónima de *scientia sacra*)»¹²².

Il silenzio sulla *rationabilitas*, da entrambi i fronti del dibattito, è di per sé eloquente.

Di fronte all'ipotesi di far *tabula rasa* della definizione tomista, si avverte, nelle conclusioni del Congresso, la necessità innanzitutto di riguadagnare un minimo di certezza circa lo statuto epistemologico del diritto canonico, guardandosi dal «rischio di teologizzare il diritto e di giuridicizzare la teologia»¹²³. E di conseguenza pare urgente precisare che «le leggi non sono un genere letterario per la trasmissione della dottrina della fede»¹²⁴, ma «una norma di valutazione – di misura – degli atti umani, dirette ad aumentare il bene comune della società ecclesiastica, la pace e la concordia tra i fedeli»¹²⁵. Esse non sono fatte «per definire dogmi ma per ordinare condotte»¹²⁶: tant'è che «la qualifica» corrispondente ad «una buona legge»¹²⁷, «non è quella di vera, ma quella di giusta e prudente»¹²⁸. Insomma andava riguadagnata l'evidenza che «il legislatore in quanto tale non insegna ma decide»¹²⁹. Tuttavia, non ci si poteva nascondere che il contesto nel quale andava esercitata l'invocata *prudentia iuris* era profondamente mutato. In un ambiente culturale come quello moderno dove, come osservava Corecco, «la fede – non solo in quanto supera

119 P. Viladrich, *Intervento*, op. cit., p. 1202.

120 P. Viladrich, *Intervento*, op. cit., p. 1202.

121 P. Viladrich, *Intervento*, op. cit., p. 1202.

122 P. Viladrich, *Intervento*, op. cit., p. 1202.

123 P. Lombardía, *Norma y ordenamiento jurídico*, op. cit., vol. 2, p. 861 ed anche in *Escritos de derecho canónico*, op. cit., vol. 4, p. 209; Traduzione italiana in P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 262.

124 P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 262.

125 P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 262.

126 P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 262.

127 P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 262, rispettivamente, p. 862; p. 210 e p. 263.

128 P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 262.

129 P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 262.

la razionalità umana, ma anche in quanto la informa per aiutarla nel suo compito originario – non è più accettata come punto di riferimento del *bonum commune* poiché la *ratio* slegata da ogni legame strutturale con la fede è diventata, anche nell'ipotesi migliore dell'accettazione dell'esistenza di un diritto naturale, l'istanza ultima e insidicabile di ogni agire umano»¹³⁰, che ruolo poteva giocare la *rationabilitas*?

D'altro canto, come osservava Lombardía, nelle conclusioni del Congresso, si doveva prendere atto di una pericolosa abdicazione dall'uso di tale criterio nella prassi.

Dinanzi al moltiplicarsi di «comportamenti *contra legem*, generalizzati in determinate comunità, senza che si avesse notizia di interventi dell'autorità ecclesiastica al riguardo»¹³¹, veniva da chiedersi se si trattasse di «mere violazioni della legge»¹³² o di «condotte lecite, rispondenti a consuetudini *contra legem* già iniziate»¹³³. La soluzione si sarebbe dovuta cercare, prima di tutto, «nella *rationabilitas* di tali comportamenti e nell'*animus* con il quale venivano esercitati»¹³⁴. Quanto al *consensus legislatoris*, il suo silenzio avrebbe potuto far pensare ad «un *consensus legalis* per una consuetudine, in via di essere *legitime praescripta*»¹³⁵. Se non fosse che lo stesso silenzio si doveva registrare «di fronte a condotte di indiscutibile *irrationabilitas*, che nessuno si occupava di riprovare espressamente»¹³⁶. In un contesto del genere, in cui urgeva innanzitutto «richiamare» l'attenzione dei pastori della Chiesa «sul dovere di osservare personalmente»¹³⁷, e nell'«esercizio delle loro

¹³⁰ E. Corecco, «*Ordinatio rationis*» o «*ordinatio fidei*»? , op. cit., p. 151. Su questo punto di vedano anche i rilievi conclusivi del saggio E. Corecco, *Legge e coscienza per l'uomo del terzo millennio*, in: E. Corecco, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, op. cit., vol. 1, pp. 319–321.

¹³¹ P. Lombardía, *Norma y ordenamiento juridico*, op. cit., vol. 2, p. 863, ed anche in P. Lombardía, *Escritos de derecho canónico*, op. cit., vol. 4, p. 212; traduzione italiana in P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 264.

¹³² P. Lombardía, *Norma y ordenamiento juridico*, op. cit., vol. 2, p. 863, ed anche in *Escritos de derecho canónico*, op. cit., vol. 4, p. 212; traduzione italiana in P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 265.

¹³³ P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 265.

¹³⁴ P. Lombardía, *Norma y ordenamiento juridico*, op. cit., vol. 2, p. 864, ed anche in *Escritos de derecho canónico*, op. cit., vol. 4, p. 212; traduzione italiana in P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 265.

¹³⁵ P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 265.

¹³⁶ P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 265.

¹³⁷ P. Lombardía, *Norma y ordenamiento juridico*, op. cit., vol. 2, p. 860, ed anche in *Escritos de derecho canónico*, op. cit., vol. 4, p. 208; traduzione italiana in P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., pp. 260–261.

funzioni»¹³⁸, le norme giuridiche, aiutandoli «a ritrovare la tradizione canonica»¹³⁹, il rischio di non intendere più nemmeno il significato della parola *rationabilis* non poi era tanto remoto.

Qual è la ricaduta, se ve n'è una, di questo interessantissimo dibattito nel processo di revisione che in quel medesimo torno di anni si avviava alle battute finali?

Il Congresso di Pamplona si svolge nel 1976 e nel 1979 si riunisce il *Coetus specialis* incaricato di rivedere gli schemi *De normis Generalibus* elaborati nelle sessioni precedenti: il gruppo di lavoro, integrato da studiosi del calibro di Pio Fedele, Jean Gaudemet, Pedro Lombardía e Klaus Mörsdorf, doveva offrire al legislatore una valutazione ponderata dei problemi più delicati che erano emersi anche in rapporto alla tradizione precodificiale¹⁴⁰.

Con riguardo alla nozione di legge e al disagio accusato nel corso della prima fase di revisione del canone piobenedettino «*Leges insituuntur cum promulgantur*», Mörsdorf sottolinea l'assenza nel Codice di un concetto formale di legge

¹³⁸ P. Lombardía, *Norma y ordenamiento jurídico*, op. cit., vol. 2, p. 860, ed anche in *Escritos de derecho canónico*, op. cit., vol. 4, p. 208; traduzione italiana in P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 261.

¹³⁹ P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 261.

¹⁴⁰ Al *Coetus specialis* «*De normis Generalibus*», che era presieduto dal Cardinale Rosario Castillo Lara, coadiuvato dal Segretario Aggiunto della Commissione William Onclin, presero parte anche Guillelmus O'Connell e Petrus Huizing, Olis Robleda e Xaverius Ochoa. Vi intervenne talvolta il Cardinal Pericle Felici e verbalizzò gli atti Marianus De Nicolò, v. *Coetus studiorum «De normis Generalibus»*, *Sessio I – Series II*, (dd. 7–11 mai a. 1979), in: Archivio Pontificia Università Gregoriana, *Fondo Giurisprudenza* (cfr. «*Communicationes*» 23 [1991] n. 2, pp. 141–165). Come ebbe ad osservare lo stesso Lombardía, «la redacción del nuevo Código, aunque no haya exigido proceder a codificar los materiales legislativos anteriores a 1917, se ha hecho en un momento en el que los estudios de Historia del derecho Canónico están muy desarrollados y está bastante arraigada en la doctrina la convicción de que el ordenamiento canónico sólo puede ser bien entendido al filo de su tradición histórica». Del resto, il fatto stesso che «entre los consultores de la Comisión Pontificia se hayan contado historiadores de la talla de S. Kuttner, A. M. Stickler o J. Gaudemet es muy significativo». Se poi a questi si aggiungono «los consultores que, sin ser historiadores del derecho Canónico en sentido estricto, están habituados a manejar en su tarea científica los resultados de la investigación histórico-jurídica, el elenco de nombres significativos habría de ser macho más extenso» (P. Lombardía, *Tecnica jurídica del nuevo Código*, op. cit., p. 201). Sulla statura scientifica e sull'orientamento metodologico di Mörsdorf si rinvia senz'altro al saggio di A. Cattaneo, *Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf*, Pamplona 1986, ed il relativo *Prólogo* a cura di Pedro Lombardía, nel quale il canonista spagnolo ricorda come il suo interesse per la dottrina canonistica del maestro monacense si fosse sviluppata «in circostanze poco propizie»: «nei lavori della codificazione la sua posizione fu infatti non di rado diversa dalla mia» (P. Lombardía, *Prólogo a «Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf» de A. Cattaneo*, in: *Escritos de derecho canonico*, op. cit., vol. 5, pp. 519–532).

e propone una integrazione di questo tipo: «Lex, quae quidem est norma generalis pro communitate legis recipiendae capace a legislatore competenti lata, instituitur cum promulgatur»¹⁴¹.

Questa bozza suscita più d'una perplessità.

La posizione ormai consolidata e sostenuta dal presidente Castillo Lara che ritiene non si debba dare definizione alcuna nel Codice e l'analogo indirizzo di Robleda, per il quale «nihil textui addendum esse cum omnia in doctrina lucide habeantur»¹⁴², godono senz'altro di un seguito consistente¹⁴³. Il che non impedisce una discussione più ampia che tocca i punti nevralgici della questione.

Ora, secondo Onclin, il tentativo di definizione proposto dal canonista tedesco si risolve in una pura tautologia quando dice che la legge è norma, il che, a suo dire è lo stesso. Gaudemet, pur condividendo l'obiezione di Onclin, avanza nella riflessione. Infatti da un lato egli ritiene che il canone piobenedettino sia troppo duro, a maggior ragione trattandosi di una disposizione introduttiva. Dall'altro non gli dispiacerebbe che si facesse qualche riferimento alla comunità destinataria della legge e pertanto riformulerebbe la proposta in questi termini: «Lex, quae quidem est ordinatio ad bonum commune alicui communitati a competenti legislatore data, instituitur cum promulgatur»¹⁴⁴.

La proposta di Gaudemet viene approvata a maggioranza ma tutti i consultori, ad esclusione di Pio Fedele, contrario, e del presidente Castillo Lara, astenuto, concordano «ut loco “ordinatio” dicatur “norma”»¹⁴⁵.

Tale stesura – «lex, quae quidem est norma generalis ad bonum commune alicui communitati a competenti auctoritate data, instituitur cum promulgatur»¹⁴⁶ – «cercava di apprestare una nozione di legge in senso formale»¹⁴⁷, ma contemporaneamente «riafferma il principio tradizionale del condizionamento dell'efficacia

¹⁴¹ V. Coetus studiorum «De normis Generalibus», op. cit., pp. 141-165.

¹⁴² Coetus studiorum «De normis Generalibus», op. cit., pp. 141-165.

¹⁴³ Si dichiarano dello stesso parere anche i consultori Robleda, O'Connell e Huizing, v. Coetus studiorum «De normis Generalibus», op. cit., pp. 141-165.

¹⁴⁴ Coetus studiorum «De normis Generalibus», op. cit., pp. 141-165.

¹⁴⁵ Coetus studiorum «De normis Generalibus», op. cit., pp. 141-165.

¹⁴⁶ Coetus studiorum «De normis Generalibus», op. cit., pp. 141-165.

¹⁴⁷ P. Lombardía, *Legge, consuetudine ed atti amministrativi nel nuovo Codice di diritto canonico*, in: AA.VV., *Il nuovo Codice di diritto canonico. Aspetti fondamentali della codificazione postconciliare*, Bologna 1983, p. 73.

del precetto legislativo non solo alla volontà del legislatore, ma anche al fatto che il suo contenuto rispondesse a criteri di giustizia obiettiva»¹⁴⁸.

Che tale fosse l'intenzione del *Coetus* risulta chiaro dalle risposte del Segretario aggiunto compendiate insieme alle *Animadversiones* dei padri della Commissione nella *Relatio* del 1981.

Questa ipotesi peraltro cade proprio alla vigilia della promulgazione del Codice, che, come noto, torna ad adottare la formula piobenedettina e, volgandola al singolare, le conferisce un tenore meno descrittivo e più dogmatico: «lex instituitur cum promulgatur»¹⁴⁹.

Non è dato conoscere le ragioni del passaggio finale che ha espunto ogni riferimento esplicito alla concezione tradizionale della legge canonica, lasciando al canone sui *decreta generalia* di natura legislativa la funzione di gettare «las bases para una noción de ley en sentido formal»¹⁵⁰. Neppure i resoconti di qualche membro del gruppo ristretto di esperti, convocati da Giovanni Paolo II per la revisione dell'intero testo da promulgare offre qualche spunto utile in proposito¹⁵¹. Quel che è dato di sapere è che tra i canoni vi era senz'altro il can. 7¹⁵²; che l'esame di questo canone è avvenuto verosimilmente il 3 luglio del 1982¹⁵³; che tra gli esperti era presente in quella riunione Eugenio Corecco, il quale peraltro nutriva più d'una perplessità sullo *schema novissimum*¹⁵⁴. Betti ricorda che fu Giovanni Paolo II in persona a «spiegare il programma di lavoro» al professore di Friburgo. Una «particolare attenzione» che «gli è stata forse suggerita dalla nota avversità di Corecco al testo del nuovo Codice, manifestata in una lettera collettiva del 1981 ai cardinali della Commissione per la revisione del Codice e fatta pervenire al Papa

¹⁴⁸ P. Lombardía, *Legge, consuetudine ed atti amministrativi*, op. cit., p. 73.

¹⁴⁹ *Codex Iuris Canonici* 1983, can. 7. Sulla problematicità di questa norma è tornato di recente il Presidente del Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi, Francesco Coccopalmerio, nella sua relazione «*Lex instituitur, cum promulgatur*». *Riflessioni sul can. 7 del codice di diritto canonico*, «Periodica» 105 (2016), pp. 91-106.

¹⁵⁰ P. Lombardía, *Codificación y ordenamiento canónico*, op. cit., p. 77.

¹⁵¹ Ci si riferisce in particolare alle notazioni di Umberto Betti: U. Betti, *In margine al nuovo Codice di diritto canonico*, «*Antonianum*» 58 (1983) n. 4, pp. 628-647; U. Betti, *Appunto sulla mia partecipazione alla revisione ultima del nuovo Codice di diritto canonico*, in: *Il processo di designazione dei vescovi. Storia, legislazione, prassi, Atti del X Symposium canonistico-romanistico, 24-28 aprile 1995, in onore del Rev.mo P. Umberto Betti, OFM, già Rettore della Pontificia Università lateranense*, Città del Vaticano 1996, pp. 27-45.

¹⁵² U. Betti, *In margine al nuovo Codice di diritto canonico*, op. cit., p. 631.

¹⁵³ U. Betti, *Appunto sulla mia partecipazione*, op. cit., p. 31.

¹⁵⁴ V. U. Betti, *Appunto sulla mia partecipazione*, op. cit., p. 31.

stesso»: «quell'attenzione del Pontefice», secondo Betti, «avrebbe dunque avuto lo scopo di ammansirlo un po'»¹⁵⁵.

L'ipotesi dunque più probabile è che abbiano acquisito consistenza ulteriore i rilievi contenuti nella *Relatio* e che, in presenza del canone 29 in cui già si garantivano gli elementi utili ad una concezione formale della legge, si preferisse ritornare nel can. 7 al lemma graziano, anche per non chiudere la possibilità di rintracciare nelle maglie del nuovo concetto di legalità la trama di una eredità confinata in un retroterra culturale antico, eppure mai censurata, e per lasciare aperta la porta all'elaborazione della dottrina.

Del resto la sostituzione della parola «ordinatio» con il termine «norma» nell'evoluzione degli schemi aveva un valore sintomatico importante.

Essa segnava in qualche misura il distacco da una visione dinamica della legge come «ordinatio rationis» verso la visione statica e imperativa della «norma». La scelta di abbandonare la definizione dello *schema novissimum*, in cui quella sostituzione si consumava, ha dunque un significato notevole e non si deve escludere un contributo di Corecco in tale direzione. Infatti da un lato dischiude uno spiraglio alla ricchezza della tradizione, più volte invocata nei *vota* e nelle *animadversiones* provenienti dagli organi di consultazione, soprattutto in riferimento alla nota della *rationabilitas* della legge. Dall'altro rilancia l'avventura dell'interpretazione. Se si pensa all'intenso dibattito dottrinale sulla norma canonica¹⁵⁶, che si era sviluppato in parallelo alla revisione, è evidente che in un contesto in cui si espungeva la parola «ordinatio» adottando risolutamente la parola «norma», anche l'audace proposta di sostituire all'«ordinatio rationis» l'«ordinatio fidei», lanciata da Corecco, sarebbe risultata quanto meno incomprensibile.

La questione della *rationabilitas* si rivela dunque, ancora una volta, cruciale.

D'altro canto, come emerge nella revisione dei canoni sulla consuetudine antinomica e sulla *causa dispensandi*, la medesima portata semantica del termine *rationabilis* non può affatto considerarsi scontata: al punto che tra le *animadversiones*, spicca la domanda radicale dell'episcopato olandese «quid sibi vult verbum “rationabilis”?»¹⁵⁷.

Questa domanda mette a nudo tutto il disagio del *Coetus*.

¹⁵⁵ U. Betti, *Appunto sulla mia partecipazione*, op. cit., p. 31.

¹⁵⁶ V. U. Betti, *Appunto sulla mia partecipazione*, op. cit., p. 31.

¹⁵⁷ *Relatio Animadversiones systematice exponens factas ad indicem generalem provisorium novi Codicis I.C. atque ad schema canonum «de normis generalibus»*, in: Archivio Pontificia Università Gregoriana, Fondo Giurisprudenza.

Gaudemet si vede costretto ad ammettere che «rationabilitatis conceptum omnimode obscurum esse etsi commodum pro legislatore»¹⁵⁸. Ed anche Castillo Lara ritiene che si debba trattare della *rationabilitas* soltanto «in obliquo»¹⁵⁹, con locuzioni del tipo «non esse rationabilis, dicitur, nisi...»¹⁶⁰.

Da questi rilievi che riflettono una evidente perplessità di fondo ma anche l'intenzione chiara di non entrare più di tanto nel merito del problema, si distingue la posizione di Lombardía.

Il canonista spagnolo non elude il problema e si sofferma sulla ragione che deve indurre a conservare la parola «rationabilis», in quanto «sensus in traditione canonistica sibi proprium habet»¹⁶¹.

È interessante notare che, nel suo affondo sul significato della parola *rationabilis*, Lombardía si limita a richiamare la tradizione canonistica, senza esplicitarne il significato. Del resto, come ampiamente documenta la produzione scientifica del canonista spagnolo¹⁶², non vi è dubbio che egli vedesse nella *rationabilitas* la chiave di volta dell'ordinamento canonico nel suo dinamismo originale e dunque non è improbabile che egli ritenesse sufficiente mantenere nel Codice l'aggettivo *rationabilis*, per salvaguardare la portata ermeneutica della tradizione.

Sotto questo profilo ancor più significativi risultano i lavori della Commissione sulla problematica della *rationabilitas* nella *causa dispensandi* nei quali si riflette la volontà di non discostarsi dal dato tradizionale, in un contesto che peraltro era già dominato da importanti istanze innovatrici soprattutto con riguardo al potere di dispensa¹⁶³. Quel che emerge con chiarezza nel dibattito è ancora una volta la perplessità di fronte alla parola *rationabilis*: l'endiadi «iusta et rationabilis» si era svuotata della sua pregnanza semantica e risultava inadeguata a tradurre il linguaggio conciliare, al punto che si ipotizza di esplicitarne il senso con le parole

¹⁵⁸ *Coetus studiorum «De normis generalibus», Sessio II – Series II (dd. 23–27 m. octobris a. 1979)*, in: Archivio Pontificia Università Gregoriana, *Fondo Giurisprudenza* (cfr. «Communicationes» 23 (1991) n. 2, pp. 166–170).

¹⁵⁹ *Coetus studiorum «De normis generalibus», op. cit., p. 166–170.*

¹⁶⁰ *Coetus studiorum «De normis generalibus», op. cit., p. 166–170.*

¹⁶¹ *Coetus studiorum «De normis generalibus», op. cit., p. 166–170.*

¹⁶² Ci si riferisce ai molteplici saggi dedicati ai caratteri distintivi dell'ordinamento canonico, alle fonti nella revisione postconciliare ed alle norme generali del *Codex Iuris Canonici* vigente, nei quali emerge chiaramente il riferimento alla centralità della *rationabilitas*, già ampiamente citati.

¹⁶³ V., in proposito, C. Minelli, *Le fonti dello «ius singulare» nell'ordinamento canonico. L'esperienza delle codificazioni*, Padova 2000, pp. 200–205.

del Concilio: «causa vero legitima est bonum spirituale fidelium»¹⁶⁴. Eppure tale proposta non trova riscontro nel Codice del 1983. Essa verrà accolta di lì a poco nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*.

È infatti nel processo della codificazione orientale che il disagio di fronte alla parola *rationabilis* appare più profondo e persistente. La lunga navigazione che giunge in porto nel 1990, deve attraversare, nei suoi snodi cruciali, la critica schietta delle voci latine prive di riscontri nella realtà orientale, a partire dalla convinzione radicata nella mentalità dell'Oriente cattolico della precedenza delle *res* rispetto alle *voces*, e la conseguente severa valutazione della portata semantica di ciascuna parola chiave da ammettere nel futuro Codice in rapporto alla genuina esperienza giuridica delle Chiese orientali. In tale ottica, è di estremo interesse lo studio della parola *rationabilis* a cura del Plöchl nell'elaborazione dei canoni sulla consuetudine ed il suo tentativo, pur infruttuoso, di evidenziare il nesso sostanziale tra *rationabilitas* e «bonum commune»¹⁶⁵. Un nesso che riemerge nella disciplina della *causa dispensandi*, a scopo però puramente esplicativo. Infatti, la scelta di mantenere il più possibile l'omogeneità linguistica con il Codice latino, almeno nell'alveo delle norme generali, concepite sin dalle prime fasi del processo come una sorta di «terminologia comune»¹⁶⁶, costringe i redattori del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* ad esplicitare, attraverso il linguaggio conciliare, cosa si intenda per «iusta et rationabilis causa»¹⁶⁷.

Questo sforzo, che documenta in modo solare lo svuotamento della portata semantica della parola *rationabilis*, già problematicamente avvertito nella revisione dei canoni sulla dispensa nel Codice piobenedettino, riflette in ultima analisi la ricerca di un linguaggio condiviso, capace di cogliere l'esperienza giuridica nel suo dinamismo originale e di servirla nella sua interezza. L'esito però, è quello di una uniformità di tipo redazionale, che stenta a tradursi in una vera e propria comunanza di significato tenuto conto sul versante latino dell'oscuramento di esso e sul

¹⁶⁴ *Relatio Animadversiones systematice exponens factas ad indicem generalem provisionum novi Codicis I.C. atque ad schema canonum «de normis generalibus»*.

¹⁶⁵ Si tratta del prot. 1151/75/3, un dattiloscritto comprensivo di 8 pagine, conservato presso l'Archivio PCCICOR, reso accessibile grazie alla sollecitudine del Pontificio Consiglio per l'Interpretazione dei testi legislativi. Di Willibald M. Plöchl si deve almeno ricordare la traduzione italiana della sua *Storia del diritto canonico*, in due volumi, rispettivamente vol. 1: *Dalle origini della Chiesa allo scisma di Oriente*, e vol. 2: *Il diritto canonico nella civiltà occidentale*, Milano 1963.

¹⁶⁶ V., in proposito C. Minelli, *Rationabilitas e codificazione canonica*, op. cit., p. 170ss.

¹⁶⁷ V. C. Minelli, *Rationabilitas e codificazione canonica*, op. cit., pp. 189-191.

versante orientale della scarsa familiarità con la *rationabilitas*, così come era stata elaborata dogmaticamente dal pensiero giuridico occidentale. Resta evidentemente la convergenza sostanziale sull'insegnamento conciliare in proposito, che il Codice per Chiese Orientali rende esplicita, come se però non ci si potesse più intendere a partire dalle occorrenze della parola *rationabilitas tout court*.

La domanda radicale dell'episcopato olandese ed il dramma, che Corecco aveva ben intuito, rimane aperta.

Cosa dice oggi questa domanda? Cosa dice oggi la provocazione di Corecco?

Come si è visto, il rinnovamento del Vaticano II esigeva dai giuristi costruzioni tecniche adeguate alla traduzione degli insegnamenti conciliari nella vita del «popolo di Dio»¹⁶⁸. Tra i molteplici fattori in gioco già evocati, preme qui sottolineare sul versante strettamente giuridico, la crescente consapevolezza che nella revisione del Codice piobenedettino si poneva in modo ineludibile il problema del linguaggio: la scelta delle parole doveva evidentemente lasciare rifluire la novità del Concilio. D'altro canto, la revisione matura in quel clima di antiggiuridismo che si diffonde a partire dalla metà degli anni Sessanta del secolo scorso: «uno strano oscuramento del pensiero»¹⁶⁹ – come lo chiamerà Benedetto XVI dinanzi ad una delle sue conseguenze più negative, quale la mancata applicazione del diritto penale canonico – nasceva dalla convinzione allora dominante che «la Chiesa non dovesse essere una Chiesa del diritto, ma una Chiesa dell'amore»¹⁷⁰.

In tale contesto culturale i canonisti si impegnano, come si è visto, in una riflessione profonda sulla norma canonica che tenta finanche un recupero positivo della *rationabilitas* come chiave di volta dell'ordinamento ecclesiale. Un tentativo quest'ultimo, nobilissimo e del tutto pertinente, ma che deve fare i conti con le conseguenze della mentalità formalistica prevalente nella modernità. Il progressivo sfocarsi del rapporto tra fede e ragione fino alla incomunicabilità totale che si consuma nella cultura, non solo giuridica, di quegli anni, sul quale non è evidentemente possibile addentrarsi in questa sede, fa da sfondo all'audace proposta di Eugenio Corecco di sostituire nella definizione classica di legge canonica la *ratio* con la *fides*.

La preoccupazione del canonista elvetico è quella di riscoprire la dimensione teologica del diritto canonico, ma il dato di fatto da cui egli deve partire è che

¹⁶⁸ Cfr. E. Corecco, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di diritto canonico*, in: E. Corecco, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, op. cit., vol. 2, pp. 646-705.

¹⁶⁹ Benedetto XVI, *La luce del mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, Città del Vaticano 2010, p. 47.

¹⁷⁰ Benedetto XVI, *La luce del mondo*, op. cit., p. 47.

la modernità aveva del tutto perduto i connotati della ragione così come la concepiva Tommaso d'Aquino e di conseguenza aveva smarrito quella concezione unitaria dell'esperienza giuridica da cui scaturiva la definizione tomista di legge: come avrebbe potuto la legge canonica trovare nell'ordine di una ragione positivista l'elemento principale della sua definizione?

La vicenda della revisione delle norme generali ben riflette le aporie emerse nel dibattito dottrinale: si pensi al progressivo distacco dalla definizione di Tommaso¹⁷¹ e all'ipotesi di sostituire *ordinatio* con *norma* in un tentativo estremo di dettare una nozione di legge al tempo stesso formale e sostanziale¹⁷², secondo quella visione garantistica della norma canonica che costituiva l'obiettivo principale della riforma del libro I del *Codex*¹⁷³.

In tale contesto non può sorprendere l'«oscurità» che, secondo uno storico come Jean Gaudemet, ormai circondava l'aggettivo *rationabilis*¹⁷⁴. La decisione di conservare questa parola si deve, come si è visto, all'insistenza di Pedro Lombardía sul fatto che l'attributo *rationabilis* «in traditione canonica sensum sibi proprium habet»¹⁷⁵.

Egli, peraltro, proprio alla luce della *rationabilitas* così intesa, riteneva che l'ordinamento giuridico della Chiesa, «da un punto di vista tecnico»¹⁷⁶, dovesse essere concepito «sotto il prisma della dinamicità»¹⁷⁷. Tanto che avrebbe volentieri inserito «nell'elenco delle caratteristiche peculiari del diritto canonico che allora soleva

¹⁷¹ V. C. Minelli, *Rationabilitas e codifcazine canonica*, op. cit., p. 193ss. Del resto, Gérard Fransen, negli stessi anni, constatava riguardo alla definizione di Tommaso, che «nous ne parlons plus le même language» e che pertanto «vouloir trouver chez Saint Thomas, dans son traité des lois, une théorie générale de la loi canonique, pose plusieurs problèmes» (G. Fransen, *Variations sur le thème de la loi canonique*, «Revue Théologique de Louvain» 9 [1978] n. 4, p. 430).

¹⁷² V. G. Fransen, *Variations sur le thème de la loi canonique*, op. cit., p. 430.

¹⁷³ Va tenuto presente in proposito come la dottrina più autorevole di quegli anni non ritenesse di dover «esagerare la novità del tema». Per quanto «recenti» dovessero risultare «idee come quella dell'applicazione alla Chiesa delle tecniche del diritto costituzionale» e per quanto potesse «sorprendere la novità, più apparente che reale, delle preoccupazioni nel campo della giustizia amministrativa», non andava mai dimenticato che «se qualcosa è in uso da secoli nella tradizione canonica, è proprio il processo, che sempre si è concepito come una controversia in contraddittorio, per reclamare i diritti che l'attore pensa gli siano riconosciuti» (P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 257).

¹⁷⁴ V. P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 257.

¹⁷⁵ V. P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 257.

¹⁷⁶ P. Lombardía, *Il diritto della Chiesa, ordinamento dinamico*, in: P. Lombardía, *Escritos de derecho canónico*, op. cit., vol. 4, p. 530.

¹⁷⁷ P. Lombardía, *Il diritto della Chiesa, ordinamento dinamico*, op. cit., vol. 4, p. 530.

enunciare la dottrina – universalità, elasticità, ecc. – la nota della dinamicità»¹⁷⁸. Insomma occorre, a sua dire, «una profonda rielaborazione degli strumenti tecnici di cui si vale il canonista in modo che il suo compito possa essere realmente utile ai fini del giusto ordine sociale di una società così eminentemente dinamica quale è la Chiesa»¹⁷⁹.

¹⁷⁸ P. Lombardía, *Il diritto della Chiesa, ordinamento dinamico*, op. cit., vol. 4, p. 530. Cfr. P. Lombardía, *Sobre las características peculiares del ordenamiento canónico*, in P. Lombardía, *Escritos de derecho canónico*, op. cit. vol. 1, pp. 200–222.

¹⁷⁹ P. Lombardía, *Il diritto della Chiesa, ordinamento dinamico*, op. cit., pp. 530–531. A tale proposito, non si deve dimenticare come il canonista di Pamplona, «senza il minimo prurito di originalità», si sia spinto a suggerire una concezione del diritto canonico «con orizzonti più ampi, più congrui, con il dinamismo soprannaturale della Chiesa» a partire dagli «elementi» già presenti nella dottrina del suo tempo, in particolare «negli scritti di Hervada» (P. Lombardía, *Il diritto della Chiesa, ordinamento dinamico*, op. cit., p. 533). Nella convinzione che si dovesse «superare la nozione di ordinamento giuridico come insieme di norme per passare a una visione dinamica e nel contempo statica» (P. Lombardía, *Il diritto della Chiesa, ordinamento dinamico*, op. cit., p. 533), egli, servendosi «di una terminologia classica del diritto matrimoniale» (P. Lombardía, *Il diritto della Chiesa, ordinamento dinamico*, op. cit., p. 535), elabora la distinzione tra «ordinamento giuridico *in fieri*» e «ordinamento giuridico *in facto esse*» (P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 267). In tale ottica, «l'ordinamento canonico *in facto esse*, concepito come la Chiesa in quanto strutturata giuridicamente, in un determinato momento storico, non sarebbe altro che un insieme di relazioni giuridiche» (P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 267); «l'ordinamento canonico *in fieri*, invece, sarebbe l'insieme dei fattori la cui efficacia strutturante si concreta nel creare, modificare, estinguere relazioni giuridiche» (P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 267). Questi fattori, o «momenti del diritto» (P. Lombardía, *Norma e ordinamento giuridico*, op. cit., p. 267), «non sono solo le norme (legali o consuetudinarie, universali o particolari, con generalità o singolari) ma anche l'attività negoziale dei fedeli (a poco serve il dialogo, in rapporto alla strutturazione della Chiesa, se non si concretizza in accordi giuridicamente vincolanti), l'attività amministrativa dell'organizzazione ecclesiastica, la giurisprudenza dei tribunali di giustizia» (P. Lombardía, *Il diritto della Chiesa, ordinamento dinamico*, op. cit., p. 535). In realtà, «l'ordinamento canonico *in facto esse* (insieme di rapporti giuridici) è il risultato dell'armonico rapporto di tutti questi fattori fra di esse, dato che gli uni e gli altri hanno una funzione da svolgere in ordine alla strutturazione della Chiesa» (P. Lombardía, *Il diritto della Chiesa, ordinamento dinamico*, op. cit., pp. 535–536). Gli spunti dottrinali da cui prende le mosse Lombardía si rinvencono essenzialmente, come egli ammette, nella feconda produzione scientifica di Javier Hervada. Si confrontino dunque in proposito J. Hervada, *Fin y características del ordenamiento canónico*, «Ius Canonicum» 2 (1962), pp. 5–110; J. Hervada, *El concepto de ordenamiento canónico en la doctrina contemporánea*, «Ius Canonicum» 5 (1965), pp. 5–61; J. Hervada, *El derecho como orden humano*, «Ius Canonicum» 5 (1965), pp. 401–454; J. Hervada, *Sugerencias a cerca de los componentes del Derecho*, «Ius Canonicum» 6 (1966), pp. 53–110; J. Hervada, *El ordenamiento canónico*, I, Pamplona 1966; J. Hervada, P. Lombardía, *El derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de derecho canónico*, 1: *Introducción. La constitución de la Iglesia*, Pamplona 1970, pp. 29–57 e 145–189. Quanto all'evoluzione più recente del pensiero di Hervada, si veda almeno J. Hervada, *Diritto costituzionale canonico*, trad. it. a cura di G. Lo Castro, Milano 1989 e J. Hervada, *¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del*

Il permanere dell'uso dell'aggettivo *rationabilis* ben descrive questa realtà dinamica. Infatti ci pare serbi ancora, pur in mezzo a tante contraddizioni, una forza comunicativa che lo rende interessante anche nell'attuale contesto applicativo e nella stagione di riforme avviata con decisione da Francesco¹⁸⁰.

A ben vedere, proprio in quanto aggettivo complementativo-relazionale, esso opera a ridosso di altri elementi che denotano entità o azioni, e dunque la sua portata semantica è naturalmente aperta. Vale a dire si tratta di un fattore dinamico che richiede la partecipazione di soggettività consapevoli e fiduciose nella attitudine positiva dei loro destinatari¹⁸¹.

Certamente la vaghezza¹⁸² che ha assunto la parola chiave nell'intero processo codificatorio, ne ha decretato l'uso generico, ultimamente scontato, pur in contesti

realismo jurídico, Pamplona 2002 e la recente traduzione italiana *Cos'è il diritto? La moderna risposta del realismo giuridico*, Roma 2013.

180 Si pensi, per citare le riforme più recenti, riguardanti il processo canonico per le cause di dichiarazione di nullità del matrimonio, alla portata dei due *motu proprio* del 15 agosto 2015, *Mitis et misericors Iesus*, relativo al Codice dei canoni delle Chiese Orientali, e *Mitis Iudex Dominus Iesus*, relativo al Codice di diritto canonico, ed in particolare alla centralità della responsabilità in materia del Vescovo. Egli stesso, in quanto «pastore e capo» della sua Chiesa, è «giudice tra i fedeli a lui affidati», «specialmente nel processo più breve, che viene stabilito per risolvere i casi di nullità più evidente». Diviene dunque urgente, in questioni di tale delicatezza e rilievo in relazione alla *salus animarum*, una reale padronanza nell'esercizio della giurisdizione delle categorie di fondo dell'ordinamento in rapporto ad un'adeguata ponderazione delle circostanze di ciascun caso. Del resto, come ebbe ad osservare Pedro Lombardia, all'indomani della promulgazione del Codice postconciliare, dalle colonne dell'Osservatore Romano, del 19 febbraio 1983, «la sensibilità giuridica è una qualità imprescindibile per il retto disimpegno del ministero pastorale» (P. Lombardia, *Legge e consuetudine nel nuovo Codice*, ora in: P. Lombardia, *Escritos de derecho canónico y de derecho eclesíastico del Estado*, vol. 5, op. cit., p. 154).

181 Le connessioni semantico-pragmatiche tra i fattori dell'evento comunicativo verbale sono al centro di una pluralità di ricerche. Per tutte, si rinvia a E. Rigotti, A. Rocci, *Tema-rema e connettivo: la congruità semantico-pragmatica del testo*, in: *Sýndesmoi. Connettivi nella realtà dei testi*, a cura di G. Gobber, M. C. Gatti, S. Cigada, Milano 2006, pp. 3-44.

182 La nozione di vaghezza (vicino a quella di *underdetermination* o «sottodeterminazione») è oggi fondamentale negli studi di pragmalinguistica e ha consentito di reinterpretare in modo fruttuoso una serie di fenomeni che tradizionalmente erano spiegati alla luce del concetto (ora in parte desueto) di polisemia. A questo proposito si veda soprattutto il contributo di James Pustejovsky (J. Pustejovsky, *The generative lexicon*, Cambridge Mass. 1995). Un panorama chiaro ed esauriente della vaghezza in pragmatica è proposto in C. Andorno, *Che cos'è la pragmatica linguistica*, Roma 2006. Si veda anche C. Bazzanella, *Linguistica e pragmatica del linguaggio. Un'introduzione*, Roma-Bari, 2008. A livello delle problematiche inerenti l'interpretazione, vale la pena ricordare che «la vaghezza delle espressioni usate nel linguaggio delle fonti fa sì che l'interprete, di fronte ad un caso marginale, cioè ad un caso che cade nei margini della trama, possa decidere discrezionalmente se la fattispecie

ad alta specializzazione semantica come quelli qui considerati. Tuttavia anche tale scontatezza invita a riconsiderare la pertinenza di ciò che la parola chiave non cessa di presupporre, e cioè il legame sottilissimo ma mai rinnegato con una tradizione, marginalizzata nel dibattito giuridico contemporaneo, eppure ancora presente.

In ogni caso, l'uso linguistico sul quale ci si è soffermati rende manifesta quanto meno l'esigenza di un mondo condiviso tra le soggettività coinvolte nell'evento comunicativo¹⁸³.

Ritorna cioè l'attesa di una presa di coscienza in tal senso da parte del canonista, sia esso legislatore, giudice o studioso, che avendo l'obbligo, come tutti i giuristi, «di compiere ragionamenti e [...] di renderli pubblici»¹⁸⁴, «non cadrà mai nella rigidità e nella immobilità a cui istituti puramente terreni, per timore della responsabilità, o per indolenza, od anche per una malintesa cura di tutelare il bene della sicurezza del diritto, vanno facilmente soggetti»¹⁸⁵.

In tale prospettiva occorre superare il rischio, sempre in agguato nell'esperienza della codificazione, di relegare il significato delle parole entro i confini predeterminati nel sistema adottato dal legislatore¹⁸⁶, scartando la possibilità di misurarsi con la multiformità dell'esperienza giuridica e rinunciando all'argomentazione, spesso ridotta ad «un accessorio evitabile»¹⁸⁷.

in esame debba o non debba essere inclusa nel campo di applicazione della norma in questione». Occorre infine «sottolineare che nei linguaggi naturali – e i documenti normativi sono appunto formulati in linguaggio naturale (cioè in lingua) – la vaghezza è una caratteristica di tutti i predicati, ossia di tutti i termini che denotano classi» (R. Guastini, *Il diritto come linguaggio. Lezioni*, Torino 2006, p. 144).

¹⁸³ La realtà del *common ground* è riconosciuta nelle indagini sulla comunicazione verbale a partire dagli anni ottanta del Novecento. Un'opera innovativa che ha inciso profondamente nelle prospettive di ricerca è H. H. Clark, *Using language*, Cambridge 1996.

¹⁸⁴ R. Guastini, *Il diritto come linguaggio*, op. cit., p. 195.

¹⁸⁵ Pio XII, *Discorso alla Rota Romana*, 29.10.1947, AAS 39 (1947), p. 495.

¹⁸⁶ Emblematico, in tal senso, il rapporto instaurato dal Code Napoléon con il diritto romano, «depurato e ipostatizzato, perché norma senza tempo», e la concezione del Codice, che ne scaturisce, «quale deposito di razionalità scientifica millenaria» (S. Solimano, *Imperialismo giuridico francese in difficoltà? [A proposito di A. Grilli, *Il difficile amalgama. Giustizia e codici nell'Europa di Napoleone, Frankfurt am Main, 2012, pp. 682]*, «Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno» 42 [2013], p. 702).*

¹⁸⁷ C. Castronovo, *L'eclissi del diritto civile*, Milano 2015, p. 7.

In questo senso la questione sollevata dai vescovi olandesi – «quid sibi vult verbum rationabilis?» – non solo non è affatto chiusa ma assume uno spessore culturale di grande attualità, anche in chiave comparatistica¹⁸⁸.

La difficoltà a rispondervi e la contestuale volontà di non rinunciare alle occorrenze della *rationabilis*, costituiscono di fatto l'invito ai giuristi non tanto a cercare definizioni quanto ad avviare «processi»¹⁸⁹. A coltivare cioè, dinanzi alla

¹⁸⁸ Si pensi in proposito alla riflessione in atto nella giurispubblicistica contemporanea italiana intorno al principio di ragionevolezza – non espressamente previsto dalla Costituzione e originariamente formulato sulla base dell'uso argomentativo del principio di uguaglianza – a fronte della sua progressiva espansione che giunge a farlo coincidere con la valutazione della congruità non solo formale della norma rispetto al suo fine, come mostra ampiamente la giurisprudenza della Corte costituzionale italiana. A fronte di questa espansione permane però un evidente impaccio, e cioè la difficoltà di definizione concettuale e di qualificazione dogmatica della ragionevolezza. Anche il linguaggio costituzionalistico registra una molteplicità di regole d'uso che la dottrina più recente ha inteso enumerare, v. G. Scaccia, *Gli strumenti della ragionevolezza nel giudizio costituzionale*, Milano 2000, pp. 1-25. In tale contesto, non è mancato chi affermasse, «non certo per amor di paradosso» che «in realtà la ragionevolezza non esiste» e che «i parametri ai quali essa solitamente si riconduce (la coerenza, la proporzionalità, l'adeguatezza, la pertinenza) sono privi di sostanza concettuale» (ivi, p. 9), esprimendo soltanto «una generica esigenza di giustizia delle leggi» (L. Paladin, *Esiste un «principio di ragionevolezza» nella giurisprudenza costituzionale?*, in: AA.VV., *Il principio di ragionevolezza nella giurisprudenza della Corte costituzionale*, Atti del seminario svoltosi in Roma, Palazzo della Consulta, 13-14 ottobre 1992, Milano 1994, pp. 163-167; L. Paladin, *Ragionevolezza (principio di)*, in: *Enciclopedia del diritto. Aggiornamento*, vol. 1, Milano 1997, pp. 899-911). Pare comunque difficilmente contestabile che «il sindacato di ragionevolezza costituisca una forma di giudizio autonoma e generale rispetto alle sue particolari versioni applicative», trattandosi di un giudizio «ispirato alla “logica del concreto”», esso impone «al giudice della ragionevolezza di ancorare le proprie valutazioni di merito all'interno della dialettica tra disposizioni costituzionali, disposizioni legislative, contesti» e quindi «media tra disposizioni costituzionali, disposizioni legislative e contesti applicativi». In questo senso «il principio di ragionevolezza rappresenterebbe un principio non scritto necessario per ordinare tutte le manifestazioni del giuridico, nonché per individuare ciò che costituisce diritto nell'ambito di un'esperienza giuridica vivente» (A. Morrone, *Il custode della ragionevolezza*, Milano 2001, pp. 386-387, 393, 451, 539, 542). Per un inquadramento del tema a livello di teoria generale del diritto si rinvia senz'altro a F. Viola, G. Zaccaria, *Diritto e interpretazione. Lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*, Bari 2014, segnatamente pp. 359-366.

¹⁸⁹ Francesco, *Evangelii gaudium*, n. 223, AAS 105 (2013), p. 1111. Un criterio fondamentale che il pontefice non si stanca di indicare per la costruzione del bene comune, risiede nella superiorità del tempo allo spazio. Egli sottolinea come vi sia «una tensione bipolare tra pienezza e limite»: «la pienezza provoca la volontà di possedere tutto e il limite è la parete che ci si pone davanti». Ora, «il tempo, considerato in senso ampio, fa riferimento alla pienezza come espressione dell'orizzonte che ci si apre dinanzi, e il momento è l'espressione del limite che si vive in uno spazio circoscritto». I cittadini «vivono in tensione tra la congiuntura del momento e la luce del tempo, dell'orizzonte più grande, dell'utopia che ci apre al futuro come causa finale che attrae». Da qui scaturisce «un primo principio

realtà di ciascuna fattispecie da regolare, l'apertura problematica naturalmente implicata nell'uso proprio di quelle medesime occorrenze. Ciò che resta dunque della grande eredità custodita nell'attributo *rationabilis* è tutto in quel filo sottile e tenace di una nuova e sempre possibile apertura della ragione «al linguaggio dell'essere» sollecitata da Benedetto XVI¹⁹⁰.

In questa prospettiva, la testimonianza di Eugenio Corecco è cruciale. Senza il coraggio di coltivare un'ipotesi, di perseguirla, di argomentarla, di discuterla fino a correggerla, non esiste possibilità di avanzamento a livello scientifico, perché non esiste reale ascolto del linguaggio delle cose e dell'altro da sé che sempre si fa incontro con tutta la sua irriducibile diversità. E' questa sordità profonda che spesso affligge le nostre comunità scientifiche, non esclusa la canonistica.

Da dove nasceva in Corecco, questo pensiero aperto, libero, coraggioso?

Lasciamolo dire a lui: «questa "ordinatio fidei" non è assolutamente frutto di una elucubrazione intellettuale, fatta in modo puramente speculativo. E' nata da un'esperienza ecclesiale, da un'esperienza in cui mi è venuto spontaneo parlare in termini scientifici di concetti e di nozioni che avevano impatto comunque, dal profilo esistenziale, nella vita dei giovani, così come la fede, la "communio" e tante altre cose»¹⁹¹.

per progredire nella costruzione di un popolo»: «il tempo è superiore allo spazio». Ed è questo principio a consentire «di lavorare a lunga scadenza, senza l'ossessione dei risultati immediati», in quanto «aiuta a sopportare con pazienza situazioni difficili e avverse o cambiamenti dei piani che il dinamismo della realtà impone». Per Francesco «uno dei peccati che a volte si riscontrano nell'attività socio-politica consiste nel privilegiare gli spazi di potere al posto dei tempi dei processi»: «dare priorità allo spazio porta a diventare matti per risolvere tutto nel momento presente»; significa cioè «cristallizzare i processi e pretendere di fermarli»; «dare priorità al tempo significa occuparsi di iniziare processi più che possedere spazi». Dunque «il tempo ordina gli spazi, li illumina e li trasforma in anelli di una catena in costante crescita, senza retromarcie». Queste riflessioni paiono del tutto pertinenti anche alla vitalità di quello strumento essenzialmente finalizzato alla costruzione del bene comune che è il diritto. E pertanto costituiscono una preziosa indicazione di metodo per i giuristi impegnati anche a livello ecclesiale nella costruzione dell'ordinamento, mediante l'attività ermeneutica e giurisdizionale.

¹⁹⁰ Benedetto XVI, *Discorso al Bundestag*, 22.09.2011, AAS 103 (2011), p. 666.

¹⁹¹ Cfr. L. Gerosa, *Eugenio Corecco: Insigne studioso e canonista innovatore*, in: *Eugenio Corecco: «Siate forti nella fede»*, a cura di F. Lombardi, G. Zois, Lugano 1995, p. 353 e G. Borgonovo, «Siate forti nella fede». *Canonista e pastore per l'edificazione della «communio» ecclesiale*, in: *Ius et Communio. Scritti di diritto canonico*, vol. 1, op. cit., p. 33.

 SUMMARY

***Rationabilitas* in the Revision of the Pio-Benedictine Code. A Comparison with the Thought of Eugenio Corecco**

In the field of a wider consideration on the dynamisms characterising the canon law, deeply marked by the twentieth-century codification, the position of Eugenio Corecco, summoned in 1982 to join the Commission appointed to assist John Paul II in his review of the *schema novissimum*, might offer interesting elements to better understand the context in which the formulation or “not formulation” of that distinctive note of the canon norm has matured, which is its *rationabilitas*.

Keywords: Eugenio Corecco, codification, *rationabilitas*

***Rationabilitas* e revisione del Codice piobenedettino. Un confronto con il pensiero di Eugenio Corecco**

Nell'ambito di una più vasta riflessione sui dinamismi che caratterizzano il diritto canonico vigente, segnato nel profondo dall'esperienza della codificazione novecentesca, la posizione di Eugenio Corecco, chiamato nel 1982 a far parte della Commissione che doveva coadiuvare Giovanni Paolo II nella revisione dello *schema novissimum*, potrebbe offrire elementi interessanti per comprendere meglio il contesto nel quale è maturata la formulazione o la «non formulazione» di quella nota distintiva della norma canonica, che è la sua *rationabilitas*.

Parole chiave: Eugenio Corecco, codificazione, *rationabilitas*

 BIBLIOGRAFIA

1. Abbà G., «*Lex et virtus*». *Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma 2010.
2. Andorno C., *Che cos'è la pragmatica linguistica*, Roma 2006.
3. Alpa G., *La certezza del diritto nell'età dell'incertezza*, Napoli 2006.
4. Ambrosetti G., *Il diritto naturale della riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suárez*, Milano 1951.
5. Aubert J.M., *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas*, Paris 1955.
6. Aymans W., *Lex canonica. Consideraciones sobre el concepto de ley canónica*, «*Ius Canonicum*» 25 (1985), pp. 463-478.

7. Bazzanella C., *Linguistica e pragmatica del linguaggio. Un'introduzione*, Roma-Bari 2008.
8. Benedetto XVI, *Discorso al Bundestag*, 22.09.2011, «Acta Apostolicae Sedis» 103 (2011), pp. 663-669.
9. Benedetto XVI, *La luce del mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, Città del Vaticano 2010.
10. Berlingò S., *L'insegnamento del diritto canonico nelle Università Statali Italiane. Lo statuto epistemologico di una canonistica laica*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 10 (1997), pp. 40-66.
11. Bettetini A., *Umano e divino nel diritto della Chiesa*, «Il diritto ecclesiastico» 124 (2003) n. 4, pp. 1289-1318.
12. Cappello F. M., *Summa Iuris Canonici*, Roma 1928-1936.
13. Castronovo C., *L'eclissi del diritto civile*, Milano 2015.
14. Cattaneo A., *La necessità del metodo teologico per la canonistica nel pensiero di Eugenio Corecco*, in: *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*, a cura di J. P. Arrieta, G. P. Milano, Città del Vaticano 1999, pp. 78-94.
15. Cattaneo A., *Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mördorf*, Pamplona 1986.
16. Cenalmor Palanca D., *La ley fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Pamplona 1991.
17. Chelodi I., *Ius canonicum de personis*, Vicenza-Trento 1942.
18. Chenu M. D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950.
19. Clark H. H., *Using language*, Cambridge 1996.
20. Coccopalmerio F., «*Lex instituitur, cum promulgatur*». *Riflessioni sul can. 7 del codice di diritto canonico*, «Periodica» 105 (2016), pp. 91-106.
21. Conte a Coronata M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, Taurini 1950.
22. Corecco E., *L'apporto della teologia alla elaborazione di una teoria generale del diritto*, in: E. Corecco, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. Borgonovo, A. Cattaneo, Lugano-Casale Monferrato 1997, vol. 1, pp. 279-304.
23. Corecco E., *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di diritto canonico*, in: E. Corecco, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. Borgonovo, A. Cattaneo, Lugano-Casale Monferrato 1997, vol. 2, pp. 646-705.
24. Corecco E., *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, in: E. Corecco, *Ius et communio. Scritti di Diritto*

- Canonico*, a cura di G. Borgonovo, A. Cattaneo, Lugano–Casale Monferrato 1997, vol. 1, pp. 245–278.
25. Corecco E., *Diritto*, in: E. Corecco, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. Borgonovo, A. Cattaneo, Lugano–Casale Monferrato 1997, vol. 1, pp. 65–134.
26. Corecco E., *Fondamenti ecclesiologici del nuovo Codice di diritto canonico*, in: E. Corecco, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. Borgonovo, A. Cattaneo, Lugano–Casale Monferrato 1997, vol. 2, pp. 706–718.
27. Corecco E., *Intervento*, in *Deliberaciones sobre las ponencias y comunicaciones de la tercera mesa redonda*, in: AA.VV., *La norma en el derecho canónico. Actas del III Congreso internacional de derecho canónico*, Pamplona, 10–15 de octubre de 1976, Pamplona 1979, vol. 1, p. 1177.
28. Corecco E., *Legge e coscienza per l'uomo del terzo millennio*, in: E. Corecco, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. Borgonovo, A. Cattaneo, Lugano–Casale Monferrato 1997, vol. 1, pp. 305–321.
29. Corecco E., «*Ordinatio rationis*» o «*ordinatio fidei*»? *Appunti sulla definizione della legge canonica*, «Strumento Internazionale per un Lavoro Teologico: Communio» 1977, pp. 48–69.
30. Corecco E., «*Ordinatio rationis*» o «*ordinatio fidei*»? *Appunti sulla definizione della legge canonica*, in: E. Corecco, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. Borgonovo, A. Cattaneo, Lugano–Casale Monferrato 1997, vol. 1, pp. 135–156.
31. Corecco E., *I presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo «Codex»*, in: E. Corecco, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. Borgonovo, A. Cattaneo, Lugano–Casale Monferrato 1997, vol. 2, pp. 617–645.
32. Corecco E., *Teologia del diritto canonico*, in: E. Corecco, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. Borgonovo, A. Cattaneo, Lugano–Casale Monferrato 1997, vol. 1, pp. 157–220.
33. Corecco E., *Il valore della norma canonica in rapporto alla salvezza*, in: E. Corecco, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. Borgonovo, A. Cattaneo, Lugano–Casale Monferrato 1997, vol. 1, pp. 57–64.
34. Corecco E., *Valore dell'atto «contra legem»*, in: AA.VV., *La norma en el derecho canónico. Actas del III Congreso internacional de derecho canónico*, Pamplona, 10–15 de octubre de 1976, Pamplona 1979, vol. 1, pp. 839–860.
35. Cotta S., *Il concetto di legge nella «Summa Theologiae» di San Tommaso*, Torino 1955.

36. De Bertolis O., *Il diritto in San Tommaso d'Aquino. Un'indagine filosofica*, Torino 2000.
37. De Blic J., *Le volontarisme juridique de Suárez*, «Revue de philosophie» 30 (1930), pp. 213-230.
38. De la Hera A., *Introducción a la ciencia del Derecho Canónico*, Madrid 1967.
39. Di Carlo E., *La filosofia politica e giuridica di San Tommaso d'Aquino*, Palermo 1943.
40. Erdő P., *Storia delle fonti del diritto canonico*, Venezia 2008.
41. Esposito C., *La fondazione dei diritti umani in Francisco Suárez*, in *Genesis, sviluppi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo* (Atti del Convegno – Genova 26-28 ottobre 2004), in: *Civiltà del Mediterraneo*, 8-9 (dicembre 2005-giugno 2006), Napoli 2007, pp. 167-202.
42. Fantappiè C., *Ecclesiologia e canonistica*, Venezia 2016.
43. Fantappiè C., *L'insegnamento del diritto canonico in Italia dal Concilio Vaticano I ai Codici vigenti*, in: AA.VV., *L'insegnamento del diritto canonico*, Milano 2014.
44. Fantappiè C., *Pietro Agostino d'Avack: dal confronto con la canonistica curiale all'autonomia scientifica del diritto canonico*, in: *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*, a cura di J. I. Arrieta, G. P. Milano, Città del Vaticano 1999, pp. 139-170.
45. Fedele P., *Il problema dell'animus communitatis nella dottrina della consuetudine*, Milano 1937.
46. Feliciani G., *Le basi del diritto canonico*, Bologna 2002.
47. Feliciani G., *Il diritto canonico nelle Università non ecclesiastiche*, in: AA.VV., *L'insegnamento del diritto canonico*, Milano 2014.
48. Feliciani G., *Esperienze canonistiche nella Università italiana del secolo XX*, in: *Gli insegnamenti del diritto canonico ed ecclesiastico dopo l'Unità d'Italia*, a cura di M. Miele, Bologna 2015, p. 207.
49. Finnis J., *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, Oxford-New York 1998.
50. Fornés J., *La ciencia canónica contemporánea (Valoración crítica)*, Pamplona 1984.
51. Francesco, *Evangelii gaudium*, «Acta Apostolicae Sedis» 105 (2013), pp. 1019-1137.
52. Fransen G., *Variations sur le thème de la loi canonique*, «Revue Théologique de Louvain» 9/4 (1978), pp. 424-435.
53. George R. P., *Il diritto naturale nell'età del pluralismo*, a cura di A. Simoncini, Torino 2011.
54. Gerosa L., *Eugenio Corecco: Insigne studioso e canonista innovatore*, in: *Eugenio Corecco: «Siate forti nella fede»*, a cura di F. Lombardi, G. Zois, Lugano 1995.

55. Gerosa L., *Introduzione al diritto canonico*, 2 voll., Città del Vaticano 2012.
56. Giacchi O., *La norma nel diritto canonico*, in: AA.VV., *La norma en el derecho canónico. Actas del III Congreso internacional de derecho canónico*, Pamplona, 10–15 de octubre de 1976, Pamplona 1979, vol. 1, pp. 21–34.
57. Graneris G., *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino 1949.
58. Grossi P., *Aequitas canonica; tra codice e storia*, in: *Famiglia e matrimonio di fronte al Sinodo. Il punto di vista dei giuristi*, a cura di O. Fumagalli Carulli, A. Sammassimo, Milano 2015, pp. 281–294.
59. Grossi P., *L'Europa del diritto*, Roma–Bari 2009.
60. Grossi P., *Introduzione al Novecento giuridico*, Roma–Bari 2012.
61. Grossi P., *Scritti canonistici*, a cura di C. Fantappiè, Milano 2013.
62. Guastini R., *Il diritto come linguaggio. Lezioni*, Torino 2006.
63. Hervada J., *El concepto de ordenamiento canónico en la doctrina contemporánea*, «Ius Canonicum» 5 (1965), pp. 5–61.
64. Hervada J., *Cos'è il diritto? La moderna risposta del realismo giuridico*, Roma 2013.
65. Hervada J., *El derecho como orden humano*, «Ius Canonicum» 5 (1965), pp. 401–454.
66. Hervada J., *Diritto costituzionale canonico*, trad. it. a cura di G. Lo Castro, Milano 1989.
67. Hervada J., *Fin y características del ordenamiento canónico*, «Ius Canonicum» 2 (1962), pp. 5–110.
68. Hervada J., *El ordenamiento canónico*, 1, Pamplona 1966.
69. Hervada J., *¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico*, Pamplona 2002.
70. Hervada J., *Sugerencias a cerca de los componentes del Derecho*, «Ius Canonicum» 6 (1966), pp. 53–110.
71. Hervada J., Lombardía P., *El derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de derecho canónico*, 1, *Introducción. La constitución de la Iglesia*, Pamplona 1970.
72. *Gli insegnamenti del diritto canonico ed ecclesiastico dopo l'Unità d'Italia*, a cura di M. Miele Bologna 2015.
73. Isidoro di Siviglia, *Etymologiarum sive originum libri XX*, Tomus 1, *Libros I-X continens, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. M. Lindsay*, Oxonii 1911.
74. Joblin J., *L'attualità di Francisco Suárez*, in: F. Suárez, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, a cura di O. De Bertolis, F. Todescan, Libro II, Padova 2010, pp. IX–XXXII.

75. Lo Castro G., *La qualificazione giuridica delle deliberazioni conciliari nelle fonti del diritto canonico*, Milano 1970.
76. Lo Castro G., *Il mistero del diritto, III, L'uomo, il diritto, la giustizia*, Torino 2012.
77. Lombardía P., *Aportaciones de Vincenzo Del Giudice al estudio sistemático del derecho canónico*, in: P. Lombardía, *Escritos de derecho canónico*, vol. 1, Pamplona 1973, pp. 431-495.
78. Lombardía P., *Ciencia canónica*, in: P. Lombardía, *Escritos de derecho canónico*, vol. 3, Pamplona 1974, pp. 419-420.
79. Lombardía P., *Codificación y ordenamiento canónico*, in: P. Lombardía, *Escritos de derecho canónico y e de derecho eclesiástico del Estado*, vol. 5, Pamplona 1991, pp. 165-185.
80. Lombardía P., *El derecho canónico en las Facultades de Derecho*, in: P. Lombardía, *Escritos de derecho canónico*, vol. 1, Pamplona 1973, pp. 279-309.
81. Lombardía P., *El derecho en el actual momento de la vida de la Iglesia*, in: P. Lombardía, *Escritos de derecho canónico*, vol. 2, Pamplona 1973, pp. 435-436.
82. Lombardía P., *Il diritto della Chiesa, ordinamento dinamico*, in: P. Lombardía, *Escritos de derecho canónico y de derecho eclesiástico del Estado*, vol. 4, Pamplona 1991, pp. 517-536.
83. Lombardía P., *Norma canónica*, in: P. Lombardía, *Escritos de derecho canónico*, vol. 3, Pamplona 1974, pp. 447-470.
84. Lombardía P., *Norma e ordinamento giuridico*, in: P. Lombardía, *Escritos de derecho canónico y e de derecho eclesiástico del Estado*, vol. 4, Pamplona 1991, pp. 247-268.
85. Lombardía P., *Norma y ordenamiento jurídico en el momento actual de la vida de la Iglesia*, in: AA.VV., *La norma en el derecho canónico. Actas del III Congreso internacional de derecho canónico*, Pamplona, 10-15 de octubre de 1976, vol. 2, Pamplona 1979, pp. 847-866.
86. Lombardía P., *Lezioni di diritto canonico*, Milano 1984.
87. Lombardía P., *Prólogo a «Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mördorf»* de A. Cattaneo, in: P. Lombardía, *Escritos de derecho canonico y eclesiástico del Estado*, vol. 5, Pamplona 1991, pp. 519-532.
88. Lombardía P., *Sobre la enseñanza universitaria y el método de estudio del derecho canónico. A propósito de un libro*, in: P. Lombardía, *Escritos de derecho canónico*, vol. 1, Pamplona 1973, pp. 95-111.
89. Lombardía P., *Sobre las características peculiares del ordenamiento canónico*, in: P. Lombardía, *Escritos de derecho canónico*, vol. 1, Pamplona 1973, pp. 200-222.

90. Lombardía P., *Técnica jurídica del nuevo Código*, in: P. Lombardía, *Escritos de derecho canónico y de derecho eclesiástico del Estado*, vol. 5, Pamplona 1991, pp. 187–221.
91. Lopez de Oñate F., *La certezza del diritto*, Nuova edizione riveduta. In aggiunta saggi di G. Capograssi, P. Calamandrei, F. Carnelutti, P. Fedele, a cura di G. Astuti, Milano 1968.
92. Maroto F., *Institutiones ad normam novi Codicis*, t. 1, Roma 1921.
93. Michiels G., *Normae Generales juris canonici*, vol. 1, p. 1, Pariis–Tornaci–Romae 1949.
94. Migliorino F., *Rileggendo Francisco Suárez*, in: *Amicitiae Pignus. Studi in ricordo di Adriano Cavanna*, a cura di A. Padoa Schioppa, M. G. Di Renzo Villata, G. P. Massetto, Milano 2004, t. 2, pp. 1453–1457.
95. Minelli C., *Le fonti dello «ius singulare» nell'ordinamento canonico. L'esperienza delle codificazioni*, Padova 2000.
96. Minelli C., *La questione del metodo nel diritto canonico. Il rinnovarsi di una sfida*, «Ius Ecclesiae» 25 (2013) n. 2, pp. 449–458.
97. Minelli C., *Rationabilitas e codificazione canonica. Alla ricerca di un linguaggio condiviso*, Torino 2015.
98. Morrone A., *Il custode della ragionevolezza*, Milano 2001.
99. Olgiati F., *Il concetto di giuridicità e San Tommaso d'Aquino*, Milano 1943.
100. Paladin L., *Esiste un «principio di ragionevolezza» nella giurisprudenza costituzionale?*, in: AA.VV., *Il principio di ragionevolezza nella giurisprudenza della Corte costituzionale*, Atti del seminario svoltosi in Roma, Palazzo della Consulta, 13–14 ottobre 1992, Milano 1994, pp. 163–167.
101. Paladin L., *Ragionevolezza (principio di)*, in: *Enciclopedia del diritto. Aggiornamento*, vol. 1, Milano 1997, pp. 899–911.
102. Paolo VI, *Discorso alla Sacra Romana Rota*, 28.01.1971, «Acta Apostolicae Sedis» 63 (1971), pp. 135–142.
103. Paulus VI, *Oratio ad E. mos Patres Cardinales et ad Consultores Pontificii Consilii Codicis Iuris Canonici recognoscendo*, 20.11.1965, «Acta Apostolicae Sedis» 57 (1965), pp. 985–989.
104. Pio XII, *Discorso alla Rota Romana*, 29.10.1947, «Acta Apostolicae Sedis» 39 (1947), pp. 493–498.
105. Plöchl W. M., *Storia del diritto canonico*, vol. 1: *Dalle origini della Chiesa allo scisma di Oriente*, vol. 2: *Il diritto canonico nella civiltà occidentale*, Milano 1963.
106. Pustejovsky J., *The Generative Lexicon*, Cambridge Mass. 1995.

107. Recasens Sichez L., *La filosofia jurídica de F. Suárez, con un estudio previo sobre sus antecedentes en la patristica y en la escolastica*, Madrid, 1927.
108. Redaelli C., *Il metodo esegetico applicato al Codice di diritto canonico del 1917 e a quello del 1983*, «Periodica» 86 (1997), p. 57-100.
109. Rigotti E., Rocci A., *Tema-rema e connettivo: la congruità semantico-pragmatica del testo*, in: *Sýndesmoi. Connettivi nella realtà dei testi*, a cura di G. Gobber, M. C. Gatti, S. Cigada, Milano 2006, pp. 3-44.
110. Robleda O., *Suárez jurista*, «Razón y Fe» 138 (1948), pp. 187-212.
111. Robleda O., *La noción tomistica de la Ley en relación con las ideas romanas*, «Gregorianum» 48 (1967), pp. 284-301.
112. Roelker E., *The Meaning of the Term «Rationabilis»*, «The Jurist» 9 (1949), pp. 154-186.
113. Rolker C., *Canon Law and the Letters of Ivo di Chartres*, Cambridge 2010.
114. Scaccia G., *Gli strumenti della ragionevolezza nel giudizio costituzionale*, Milano 2000.
115. *Scienza giuridica e diritto canonico*, a cura di R. Bertolino, Torino 1991.
116. Solimano S., *Imperialismo giuridico francese in difficoltà? (A proposito di A. Grilli, Il difficile amalgama. Giustizia e codici nell'Europa di Napoleone, Frankfurt am Main, 2012, pp. 682)*, «Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno» 42 (2013), pp. 701-717.
117. Suárez F., *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, a cura di O. De Bertolis, F. Todescan, Libro I, Padova 2008.
118. *La tua grazia vale più della vita. Eugenio Corecco, 1931-1995*, a cura di A. Morretti, Castel Bolognese 2012.
119. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, testo latino dell'edizione Leonina; traduzione italiana a cura dei Frati Domenicani, Bologna 2014.
120. Torfs R., *Les écoles canoniques*, «Revue de droit canonique» 47 (1997) n. 1, pp. 89-110.
121. Van Hove A., *De consuetudine*, Mechliniae-Romae 1933 (Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici, vol. 1, t. 3).
122. Van Hove A., *De legibus ecclesiasticis*, Mechliniae-Romae 1930 (Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici, vol. 1, t. 2).
123. Van Hove A., *Prolegomena*, editio altera, Mechliniae-Romae 1945.
124. Vendemiati A., *San Tommaso e la legge naturale*, Roma 2011.
125. Vermeerch A., Creusen I., *Epitome iuris canonici*, t. 1, Mechliniae-Romae 1963.

- 126.** Viladrich P., *Intervento*, in *Deliberaciones sobre las ponencias y comunicaciones de la tercera mesa redonda*, in: AA.VV., *La norma en el derecho canónico. Actas del III Congreso internacional de derecho canónico*, Pamplona, 10–15 de octubre de 1976, Pamplona 1979, vol. 1, pp. 1200–1203.
- 127.** Villey M., *De la laïcité du droit selon Saint Thomas*, in: M. Villey, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris 1962, pp. 203–219.
- 128.** Villey M., *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano 1985.
- 129.** Vincent A., *La notion de droit naturel et le volontarisme, de Suárez à Rousseau*, «Archives de philosophie du droit» 8 (1963), pp. 237–259.
- 130.** Viola F., *Tommaso tra i contemporanei. La presenza delle dottrine tomiste nella filosofia pratica contemporanea*, in: *La libertà del bene*, a cura di C. Vigna, Milano 1998.
- 131.** Viola F., Zaccaria G., *Diritto e interpretazione. Lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*, Bari 2014.
- 132.** Vismara Missiroli M., *Diritto canonico e scienze giuridiche. L'insegnamento del diritto della Chiesa nelle università italiane dall'Unità al Vaticano II*, Padova 1998.
- 133.** Vismara Missiroli M., *Il diritto canonico nel quadro delle Facoltà di Giurisprudenza secondo d'Avack e Lombardía*, in: *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*, a cura di J. I. Arrieta, G. P. Milano, Città del Vaticano 1999, pp. 367–368.
- 134.** Werckmeister J., *Le premier «Canoniste»: Yves de Chartres*, «Revue de droit canonique» 47 (1997) n. 1, pp. 53–70.