

FRANCESCO VIOLA

LA COMUNITÀ INTERPRETATIVA NEL DIRITTO E NELLA TEOLOGIA

È superfluo ricordare che i termini «diritto» e «teologia» non si trovano sullo stesso piano concettuale. Il diritto indica una sfera dell'esperienza umana, mentre la teologia indica una riflessione in qualche modo scientifica. Il termine di paragone della teologia dovrebbe propriamente essere la scienza giuridica e non il diritto. Tuttavia, da un punto di vista ermeneutico, si tratta in entrambi i casi di discipline che non si pongono di fronte al loro oggetto, ma esse stesse appartengono all'oggetto che studiano. La scienza giuridica è interna al diritto, così come la teologia appartiene all'esperienza stessa della fede. Più che sull'aspetto epistemologico, qui concentrerò le mie riflessioni sul confronto tra questi ambiti d'esperienza, quella giuridica e quella della fede (non dico quella «religiosa», che sarebbe cosa diversa).

C'è una sorta di amore-odio tra teologia e diritto. Il modo più frequente adottato dai teologi per scrollarsi di dosso le concezioni ecclesio-logiche del passato è quello di accusarle di giuridicismo e di formalismo. Si rigetta con disdegno la concezione giuridica della Chiesa-istituzione, la casistica giuridica della teologia morale, la visione contrattuale delle relazioni amicali e della stessa grazia divina.

Sembra che il diritto sia il segno del fallimento dell'amore e che il regime della carità esiga un superamento totale dell'esteriorità della legge giuridica. Tuttavia, la storia della salvezza s'è servita di categorie giuridiche, prima fra tutte quella di «patto» o contratto celeste. Dio non s'è comunicato ad un singolo uomo, ma ad un popolo e ad una comunità, al cui interno ci sono necessariamente relazioni d'interdipendenza e molteplicità di ruoli. La storia della salvezza è una storia di cooperazione tra Dio e il popolo, e dei membri del popolo tra loro, dato che il comandamento dell'amore di Dio è stato equiparato a quello dell'amore del prossimo. Tutto ciò richiede regole, ruoli distinti, compe-

tenze specifiche, cioè in qualche modo qualcosa propria del diritto. Resta, dunque, e resterà sempre aperto questo difficile, eppur necessario, rapporto tra amore e diritto¹.

Ad onta del fatto che nella coscienza diffusa ciò che è giuridico nel senso di formalistico è percepito come contrapposto a ciò che è evangelico e che la carità sembra andar ben oltre la giustizia, il raffronto e il collegamento tra diritto e teologia sono stati istituiti in molti modi e da differenti punti di vista. Sarebbe pretenzioso volerne fare una rassegna esaustiva. Proverò soltanto ad indicare alcune delle correlazioni maggiormente dibattute.

La teologia si occupa anche di problemi in qualche senso giuridici: il magistero si occupa della legge naturale, la dottrina sociale della Chiesa si occupa del diritto naturale e della giustizia degli ordinamenti giuridici positivi. In generale si può notare che c'è un problema interno al diritto che chiama in causa la teologia. Mi riferisco al ben noto problema dell'origine del diritto, della radice ultima della regola e della legge². La religione ebraica è una religione della legge e in ogni caso anche la religione cristiana, che mette lo spirito al posto della legge, deve fare i conti con quest'ultima, proprio perché non rinuncia ad usare l'espressione di «legge dello spirito». Si può anche parlare di una «teologia del diritto», che guarda all'esperienza giuridica in rapporto all'evento cristiano sia esso inteso come kerigma, sia esso inteso come fonte d'ispirazione filosofica. Se n'è occupato di recente Francesco D'Agostino³.

Il diritto, da parte sua, si occupa anche di problemi teologici. Basta pensare, primo fra tutti, al diritto canonico⁴. Le costituzioni contemporanee regolano la libertà di religione e di culto, e vi sono ancora Stati o governanti che pretendono di intervenire in qualche modo nella defini-

1. Cfr., ad esempio, L. Lombardi Vallauri, *Amicizia, carità e diritto*, Giuffrè, Milano 1969.

2. Cfr. S.E. Stumpf, *Contribution de la théologie à la philosophie du droit: la définition et l'interprétation du droit*, in «Archives de philosophie du droit», 1960, t. 5, pp. 1-26.

3. Cfr. F. D'Agostino, *Il diritto come problema teologico ed altri saggi di filosofia e teologia del diritto*, Giappichelli, Torino 1995.

4. Cfr., ad esempio, G. Renard, *Contributo allo studio dei rapporti tra diritto e teologia*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 16, 1936, pp. 477-521.

zione delle verità della fede. L'esperienza ecclesiale stessa può essere letta come un fenomeno giuridico-istituzionale e come un ordinamento giuridico nel senso di Santi Romano; la rivelazione stessa può essere vista come la proclamazione del diritto divino (*ius divinum*) inteso come diritto della grazia in contrapposizione al diritto profano (Dombois)⁵.

Non è in quest'ordine di riflessioni che si colloca il mio intervento. Qui mi limiterò ad osservare alcune analogie tra la configurazione dell'esperienza giuridica e quella dell'esperienza ecclesiale. Tra queste due sfere fenomenologiche vi sono da sempre somiglianze molto significative, in cui il ruolo trainante sembra essere svolto dalla teologia e non già dal diritto. Una di queste è, ad esempio, la centralità del rito, che è una procedura; anche il senso originario dei *mores* è radicalmente religioso. Tutti sono a conoscenza della tesi che scorge nel diritto romano l'origine del *jus* dal *fas*. Insomma, c'è un'aria di famiglia tra la prassi giuridica e quella religiosa, una connessione che giustifica la comunicazione tra le due esperienze⁶. Le mie riflessioni vorrebbero soffermarsi su quest'aspetto del rapporto tra diritto e teologia con un'attenzione specifica per la problematica della «comunità». Le mie osservazioni riguarderanno le analogie e le differenze tra la comunità giuridica e la comunità ecclesiale.

È mia convinzione che questo legame vada ben al di là di un parallelismo estrinseco e che storicamente si possa dimostrare che non è stata certo la teologia a subire l'influsso del formalismo legalistico, essendo questo stato generato in qualche misura proprio da un certo modo d'intendere la vita ecclesiale. Il pensiero di Carl Schmitt potrebbe aiutare molto a chiarire un problema del genere, che qui lascio sullo sfondo a livello di una mia precomprensione.

L'intento che mi propongo è quello di sollecitare i teologi ad abbandonare la loro visione formalistica del diritto e ad aprirsi alla prospettiva che una considerazione più attenta della pratica giuridica possa aiutare a comprendere meglio quella ecclesiale, fino al punto da giustificare la loro originaria comunanza di radici.

5. Cfr. H. Dombois, *Das Recht der Gnade. Oekumenisches Kirchenrecht*, Bielefeld 1983.

6. Cfr. il fascicolo degli «Archives de philosophie du droit» dedicato a *Droit et religion*, 1993, t. 38.

Mentre i teologi erano impegnati nella refutazione del giuridicismo e del dogmatismo presente nella Chiesa, i giuristi osservavano la trasformazione del modo di essere e di pensare la giuridicità che avveniva sotto i loro occhi. Oggi sono sicuramente tramontate le concezioni che identificavano il diritto con i comandi del sovrano e con un insieme di precetti già confezionati e pronti per un'applicazione meccanica. Oggi il problema e l'interesse centrale della teoria giuridica sono quelli di osservare come il diritto si va formando ed edificando all'interno di comunità di vita. Ed è per questo che il rigetto del giuridicismo formalistico può ben accompagnarsi con un rinnovato interesse per lo studio del diritto da parte del teologo.

Concentreremo l'analisi di quest'accostamento fenomenologico tra vita giuridica e vita ecclesiale sul tema della «comunità interpretativa»: sia il diritto che la teologia vivono all'interno di una comunità il cui dinamismo vitale è quello dell'interpretazione, fino al punto da potersi affermare che la prassi giuridica è interpretazione, così come la vita di fede e la prassi ecclesiale sono interpretazione.

La comunità interpretativa

Prenderemo, dunque, in considerazione un'analogia significativa tra comunità giuridica e comunità ecclesiale, cioè il fatto di essere entrambe «comunità interpretative». È questa una brutta espressione, è un anglicismo. Tuttavia la userò in mancanza di meglio. Essa suggerisce sia l'idea che le attività interpretative sono condotte all'interno di una dimensione comunitaria, sia l'idea che l'impresa comune e la ragione stessa della comunione sia l'attività interpretativa stessa.

Naturalmente uso il senso ermeneutico di «interpretazione», per cui essa non è soltanto un'attività meramente intellettuale o conoscitiva, ma anche un impegno di vita in cui il soggetto interpretante è coinvolto in prima persona. Una comunità di scienziati è senza dubbio una «comunità interpretativa», perché il bene comune è quello di raccogliere e decifrare dati scientifici. Tuttavia non la considererei come il caso esemplare o paradigmatico di comunità interpretativa, perché il coinvolgimento dei soggetti non riguarda strettamente la loro vita pra-

tica, almeno in linea di principio. Più vicino al senso, che m'interessa, di «comunità interpretativa» è il caso dell'orchestra. Qui uomini si radunano per dar luogo ad un'esecuzione musicale, che è un'attività interpretativa. Ma anche qui dopo la *performance* l'orchestra si scioglie e, quindi, la dimensione comunitaria resta latente e episodica.

Una comunità interpretativa in senso forte dovrebbe costituire un orizzonte sempre attivo ed operante, anche quando non vi sono azioni manifestamente comunitarie. In più essa dovrebbe presentarsi come necessaria per il raggiungimento dei fini personali dei partecipanti e non solo con riguardo all'opera da compiere.

Assumo, pertanto, che la comunità ecclesiale e quella giuridica siano comunità interpretative in questo senso più forte ed è su questa base che vorrei fare qualche riflessione sulla loro differenza. Ma per il momento vorrei aggiungere ancora qualcosa di generale sul concetto di comunità interpretativa.

Mi sembra che una comunità interpretativa sia contrassegnata da due fattori cardinali. Il primo è l'esigenza della cooperazione nella ricerca dei significati vitali, che stanno a cuore a tutti i partecipanti, cioè una cooperazione interpretativa. Quest'esigenza dà luogo al discorso comune, che non è sempre e necessariamente quello parlato. Il secondo fattore è il disaccordo e il conflitto. I problemi d'interpretazione sorgono quando non c'è l'unanimità e quando bisogna accordare linee d'azione che potrebbero divergere tra loro. Mentre la cooperazione implica l'esistenza di un'intesa di fondo intorno a certi valori generali o usanze o tradizioni, il disaccordo riguarda la loro applicazione nelle circostanze concrete. Ma ciò retroagisce sull'accordo di base, perché il dissenso sul modo di trattare il caso concreto introduce il sospetto che l'accordo di fondo sia meno reale, o meno esteso o meno profondo, di quanto si pensi. Ed allora ogni volta sembra che si rimettano in discussione i presupposti dell'impresa comune. Una comunità interpretativa può dare l'impressione di discutere e ridiscutere all'infinito le ragioni della comunanza. Credo che a questo si riferisse Renan quando definiva la nazione come un plebiscito quotidiano.

In una comunità interpretativa i partecipanti sviluppano un atteggiamento interpretativo nei confronti delle regole della pratica comu-

ne, che è stato ben descritto da Ronald Dworkin⁷. Quest'atteggiamento ha due caratteristiche. Esso si radica sulla convinzione che le azioni, le interazioni e il seguire determinate regole sono i modi per partecipare, per raggiungere e realizzare una finalità che ha un valore in se stessa. La seconda caratteristica è la convinzione che tutte queste cose non sono l'unico modo di realizzare questa finalità, cioè che essa non è legata a determinate forme storiche, è in una certa misura indipendente da queste e in un certo modo le trascende. Ed è per questo che la pratica interpretativa non è un fenomeno meccanico e non mortifica la capacità creativa ed innovativa.

Quando si parla d'interpretazione, non bisogna fare di tutta l'erba un fascio, perché essa è un'attività volta a raggiungere obiettivi specifici. Vi sono diversi modi d'interpretare a seconda di specifiche finalità. Una conversazione è basata sull'interpretazione delle intenzioni del locutore. Attraverso il detto si cerca di risalire al non detto. Una spiegazione scientifica è un'interpretazione di dati. Un'interpretazione artistica è una teoria sul significato che ha un'opera d'arte, sulla sua finalità e sul suo obiettivo. Ma noi qui ci chiediamo quale sia il tipo d'interpretazione che esercitano i credenti in una comunità ecclesiale e quali rapporti esso abbia con il tipo d'interpretazione riguardante regole o usanze sociali.

Bisogna, ancora, ricordare che la comprensione – a differenza della spiegazione – ha sempre per oggetto l'individuazione di uno scopo⁸. L'interpretazione è un ritrovamento o conferimento di senso ad un insieme di fatti, atti, pratiche, usanze e testi, anche se non si fa necessariamente riferimento ad uno status mentale di qualcuno in particolare. In questo senso è carica d'intenzionalità impersonale, cioè è volta a cogliere il senso nascosto negli atti e nei fatti. Questo senso globale ed unificante ha a sua volta una dimensione pratica in tutti i molteplici aspetti di questa, cioè si pone come qualcosa verso cui tendere in qualche modo: un valore da contemplare o da realizzare, una forma di vita

7. R. Dworkin, *L'impero del diritto*, trad. di L. Caracciolo di San Vito, Il Saggiatore, Milano 1989, pp. 50 ss.

8. *Ivi*, p. 60.

a cui partecipare, un processo deliberativo da portare avanti, un discorso da proseguire, una regola da seguire. A causa dell'impresa comune, a cui la pratica interpretativa è volta e che non è solo quella di interpretare ma fundamentalmente quella di partecipare insieme al valore in vista del quale s'interpreta, una comunità siffatta si configura come un'istituzione (spesso come un'istituzione d'istituzioni). Ciò significa che al suo interno vi sono regole e pratiche in qualche misura «codificate» e vi sono organi interpretativi ufficiali con differenti ruoli.

Infine, bisogna accennare ad un problema di fondo che è tipico di tutte le comunità interpretative, cioè quello del carattere creativo o riproduttivo dell'interpretazione. Parlare d'interpretazione ha senso solo se c'è qualcosa da interpretare, cioè qualcosa del cui significato si tratta, qualcosa non dipendente dalla volontà del soggetto stesso che interpreta. Tuttavia nel nostro caso quest'attività interpretativa appartiene ad un movimento di partecipazione ad un valore, di realizzazione di un fine pratico da parte del soggetto stesso interpretante. In questi casi noi percepiamo come riduttive entrambe le tesi contrapposte, quella cognitiva del carattere meramente descrittivo dell'interpretazione e quella scettica del suo carattere creativo. Ancora una volta si tratta di non assimilare la conoscenza pratica alla mera descrizione di significati preesistenti sul modello delle scienze naturali. Ma questo è un tema troppo generale per poter essere qui convenientemente affrontato.

L'attività della comunità interpretativa si colloca, dunque, tra una fonte di significati e una finalità pratica generale. Il problema delle fonti e quello dei fini caratterizzano il tipo di comunità di cui si tratta e aiutano a distinguere le comunità interpretative fra loro. Una comunità interpretativa s'identifica non solo per le finalità pratiche in vista di cui interpreta, ma anche per l'autocomprensione che ha delle fonti di ciò che deve essere interpretato. Molto spesso la concezione dell'interpretazione dipende da quella delle fonti.

Si può, ad esempio, ritenere che la fonte di ciò che si deve interpretare consista nelle intenzioni dei padri fondatori, dei legislatori, cioè in atti ascrivibili a persone determinate. Oppure si può ritenere che queste fonti consistano in testi scritti o in documenti certificabili, la cui origine non è di gran rilevanza ai fini dell'interpretazione del loro significato.

Nell'ambito della scienza giuridica è corrente la distinzione tra fonti di produzione e fonti di cognizione. Si tratta di una distinzione ideologica, perché vuole suggerire che l'intenzione del legislatore, o comunque di coloro che contribuiscono a produrre le norme, è la vera e propria fonte del diritto, mentre tutto il resto è mero strumento documentario per arrivare a stabilire la volontà originaria. L'obiettivo è quello di neutralizzare il più possibile il carattere creativo dell'interpretazione o quella che chiamerei più appropriatamente la sua «funzione inventiva».

La questione cruciale è, dunque, quella del punto di partenza: cosa presuppone una comunità interpretativa come suo oggetto d'interpretazione? Come si rapporta a questo presupposto? Ovviamente ciò dipende molto dai fini per cui s'interpreta, cioè dalle ragioni per cui la cooperazione interpretativa viene istituita.

Sulla base di queste considerazioni vorrei ora proporre qualche riflessione sul confronto tra la comunità ecclesiale e quella giuridica.

La comunità ecclesiale come comunità interpretativa

Dobbiamo prendere l'avvio da una differenza essenziale tra comunità ecclesiale e comunità giuridica, quella che riguarda la loro origine. La comunità giuridica e politica scaturisce dall'opera e dalla volontà dei suoi partecipanti, che stringono patti o accordi per raggiungere il bene della convivenza e della pace (*salus publica*). L'iniziativa della costituzione della comunità ecclesiale viene, invece, dal Signore. Essa è convocata dal Signore, anche se richiede l'adesione dei chiamati. La comunità cristiana non si forma sulla base di bisogni comuni cui si cercherebbe di trovare insieme una risposta, ma sulla base del dono di Dio e della salvezza che Egli realizza per noi nello Spirito, radunando tramite la parola e i sacramenti e trasformando un non-popolo in una soggettività collettiva, cioè il *popolo di Dio*⁹.

L'impresa divina della salvezza si sarebbe potuta comunicare

9. Cfr. S. Dianich, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, p.183.

come dono puramente interiore, come d'altronde pensano i protestanti. Vi sarebbe stata allora comunione spirituale tra i credenti, ma non già comunità storiche concrete. È la vicenda storica di Gesù Cristo che mette in moto un processo di comunicazione, che si concretizza in narrazioni vere e proprie dotate di un'ineliminabile presunzione veritativa. Il graduale strutturarsi dell'unione dei credenti in forme comunitarie stabili e determinate viene dall'esigenza di una disciplina dello stare insieme, che a sua volta scaturisce dal bisogno di garantire l'autenticità della loro fede nella fedeltà al messaggio, che fu predicato all'inizio e sul quale essi fondano la loro esistenza personale e comunitaria.

«Lungo tutta la storia della Chiesa non sarà tanto la condotta antievangelica a mettere in crisi l'appartenenza, quanto la deformazione della professione di fede con la quale ci si è dichiarati credenti»¹⁰.

Dobbiamo, dunque, dire che la ragion d'essere o la finalità generale dell'aggregazione comunitaria è quella di partecipare alla forma di vita di Gesù Cristo, che è la norma fondamentale di questa comunità. La prassi di questa è costituita dalla riflessione sui detti e sui fatti della vita di Gesù alla luce di una capacità nuova di comprendere la storia della salvezza. Si tratta di mostrare che la vicenda di Gesù (e in particolare la croce e la risurrezione) appartiene al vero senso delle Scritture considerate nella loro globalità. Al contempo la comunità si sforza di capire se stessa e d'interpretare ciò che le sta accadendo (come, ad esempio, la persecuzione, intesa in *Atti* 4,23-31 come una prosecuzione della passione di Gesù e non come segno di fallimento).

Il fattore centrale di aggregazione non è la pari dignità di tutti gli uomini o la loro eguaglianza, ma una comunione di vocazione. Per inciso posso notare che una comunione siffatta è meglio in grado di valorizzare le differenze, ma anche meno capace di abbattere quelle ingiuste. Ciò spiega la contemporanea presenza di due aspetti, quello della conservazione delle differenze sociali e quello rivoluzionario della loro neutralizzazione. Non è una comunità culturale, ma ha sempre la tentazione di esserlo. L'eterogeneità è essenziale per una comunità che è al contempo storica e concreta, ma anche aperta all'universalità.

10. *Ivi*, p. 199.

La comunità è per definizione circoscritta, perché ad essa sono essenziali i rapporti di prossimità. Nella misura in cui le comunità cristiane si moltiplicano si pone il problema della comunione fra le comunità. La comunione con gli apostoli e con la Chiesa di Gerusalemme diventa un criterio di autenticità dello spirito evangelico. A questo proposito è molto significativa la colletta organizzata da Paolo per la comunità di Gerusalemme.

In una comunità, che è costituita dall'evento della chiamata, la riflessione fondamentale è diretta alla comprensione di quest'evento. Questa comprensione non è soltanto una ricerca intellettuale, in cui ha posto la teologia, ma anche una riattualizzazione attraverso la predicazione e il culto. Per questo le tesi di Colzermann sulla presenza nei discorsi degli atti della teologia di Luca non mettono in pericolo il kerigma primitivo, in quanto esso è divenuto inseparabile dalla sua interpretazione vivente. Lo sforzo è quello di trovare delle formule il più possibile capaci di cogliere il senso profondo dell'evento. Questa ricerca teorico-pratica non è il presupposto della vita della comunità, ma tutto il contenuto della sua stessa vita. In questo senso si può dire che l'interpretazione è l'attività fondamentale della comunità cristiana.

Tutto ciò implica che la comunità ecclesiale sia considerata come «interpretativa» in tutte le sue parti e non già soltanto relativamente a suoi organi specifici. Se si parla per il Magistero d'interpretazione autentica, ciò vuol dire che vi sono all'interno della comunità diversi modi in cui si esercita l'interpretazione e che nessuno di essi potrebbe essere eliminato senza far venir meno il carattere generalmente interpretativo della comunità stessa.

Qui non è il caso di riprendere tutta la problematica del superamento della divisione tra Chiesa docente e Chiesa discente, legata ad una concezione della rivelazione come trasmissione di un corpo di verità astratte (quella che Congar ha chiamato «teologia da Denzinger»), piuttosto che manifestazione storica e personalistica di Dio. La comunità ecclesiale si va rendendo conto di partecipare ad un evento che si prolunga nella storia, del quale deve custodire l'identità mediante le applicazioni più diverse. In questo senso c'è una pretesa di verità nella custodia dell'evento originario e tuttavia questo non può essere conce-

pito come un oggetto di cui siamo spettatori. Noi siamo costituiti partecipi dall'atto stesso della manifestazione di Dio per il semplice fatto che essa in quanto atto comunicativo non avrebbe senso senza coloro cui è diretta¹¹.

Questa è la ragione per cui il concetto di «tradizione» è così complesso e difficile da definire. Esso indica che la comunità è costituita da qualcosa che ha ricevuto e che continua a tramandarsi da generazione in generazione. Ma ciò avviene attraverso molteplici rivoli. C'è la grande tradizione della rivelazione di Dio in Gesù Cristo; ci sono le tradizioni apostoliche scritte nei libri sacri; ci sono quelle non scritte; ci sono le tradizioni post-apostoliche, quelle dei Padri, quelle della Chiesa (liturgiche, sacramentali, teologiche, spirituali ...) ¹². L'imperativo è quello di custodire ciò che si è ricevuto, ma appare evidente che, in una certa maniera, la stessa attività ricettiva dell'ambiente, in cui la tradizione è stata ricevuta, è entrata a far parte di essa. Ed è per questo che la vita della comunità apostolica primitiva e delle prime comunità cristiane ha assunto un significato paradigmatico per le comunità cristiane delle generazioni successive.

Il carattere pervasivo dell'interpretazione è evidente se guardiamo alla dottrina del «sensus fidelium» ripresa dalla *Lumen Gentium*¹³. Newman l'aveva chiamato *illative sense*, ovvero senso delle inferenze. Si tratta della capacità d'intuire le implicazioni, non ancora elucidate, di una realtà già posseduta. E questa è propria dell'esperienza di vita, delle virtù cristiane, dell'esercizio della testimonianza¹⁴. V'è quindi nella

11. «Il soggetto della trasmissione della tradizione non è totalmente escluso dall'attività che la costituisce». Y. Congar, *La tradizione e le tradizioni. Saggio teologico*, trad. di B. Chiaraboli, Edizioni Paoline, Roma 1965, vol. II, p.147.

12. Cfr. A. Naud, *Il Magistero incerto*, trad. di P. Crespi, Queriniana, Brescia 1990, p. 42.

13. «L'universalità dei fedeli, che tengono l'unzione dello Spirito Santo, non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il soprannaturale senso della fede di tutto il popolo, quando «dai Vescovi fino agli ultimi fedeli laici» mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale». *Lumen gentium*, n. 12. Anche la *Dei Verbum* afferma che la Chiesa «nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede». *Dei Verbum*, n. 8. Lo stesso Concilio di Trento aveva dichiarato non ammissibile un'interpretazione del Magistero che vada contro il senso custodito da sempre nella stessa Chiesa (D.1507).

14. *Summa theol.*, II-II, q.1, a.4 ad 3m.

comunità ecclesiale una sorta d'interpretazione per connaturalità, incoativa ed esperienziale, delle cose della fede. Essa permette di emettere giudizi istintivi riguardanti il contenuto della fede¹⁵. Ci si è stupiti nel constatare fino a che punto, ai tempi dell'eresia ariana, il popolo cristiano abbia avuto a volte il senso della fede ben più dei suoi pastori.

È importante questa sottolineatura della dimensione conoscitiva del *sensus fidelium*, perché altrimenti non saremmo nel campo dell'interpretazione. Al contempo ciò aiuta a distinguere questa forma d'interpretazione, oltre che da quella autoritativa del Magistero, anche e soprattutto da quella riflessiva dei teologi.

Il teologo è un uomo che si sente profondamente obbligato ad interrogare la propria fede, è un credente che non accetta una fede ingenua e irriflessiva, perché sa quante deformazioni e mistificazioni possono trovarsi confuse, nella prassi della comunità ecclesiale¹⁶. In questo senso ogni cristiano adulto deve partecipare all'impresa della riflessione teologica, a quest'auto-interpretazione dell'esistenza credente¹⁷, che però ad un livello più profondo richiede professionalità e competenze specifiche. La teologia non è il tentativo di razionalizzare il mistero, ma quello di renderlo più intellegibile, di purificarlo e di esplicitarlo, di coglierne le implicazioni.

Magistero, teologia e *sensus fidelium* sono, dunque, le tre forme che l'interpretazione assume all'interno della comunità ecclesiale, tutte sostenute dal soffio dello Spirito secondo la diversità dei carismi. Una comunità interpretativa genera dal suo interno tutte le risorse necessarie per comprendere l'oggetto da interpretare in vista del fine da raggiungere. Ci sono condizioni dettate dall'oggetto e condizioni dettate dal fine. L'oggetto richiede custodia e fedeltà, mentre il perseguimento del fine richiede connaturalità, esperienzialità e capacità di ascoltare non solo Dio, ma anche l'uomo. La capacità ermeneutica della Chiesa dipende anche da ciò che essa riceve dal mondo. La comuni-

15. Cfr. sulla dottrina generale del *sensus fidelium* l'opera ricostruttiva di D. Vitali, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale d'intelligenza della fede*, Morcelliana, Brescia 1993.

16. Cfr. A. Naud, *op. cit.*, pp. 146 ss.

17. C. Geffrè, *Postface. La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, in M. Michel (a cura di), *La Théologie a l'épreuve de la vérité*, Cerf, Paris 1984, p. 283.

tà, a cui la parola di Dio è affidata, non è una comunità indifferenziata ma organica¹⁸. Ed è tale proprio in funzione dell'impresa ermeneutica che la caratterizza.

Se dovessi tracciare la distinzione tra magistero, teologia e *sensus fidei*, direi che essa dovrebbe essere inquadrata nella dialettica tra il detto e il non detto. Il *sensus fidei* coglie il non detto senza a sua volta esprimerlo se non in modo vitale ed esperienziale. Il magistero e la teologia presiedono all'espressività del messaggio, al fatto che esso debba essere comunicato non solo con la vita, ma anche con parole e concetti umani. Bisogna trovare le parole più adatte e i concetti più appropriati. Il *sensus fidei* è una guida verso quest'opera interpretativa¹⁹.

So bene che i rapporti tra gli organi dell'interpretazione spesso non sono pacifici e che c'è la tendenza dell'uno ad invadere il ruolo e le competenze dell'altro. È necessaria una convergenza di apporti, perché si realizzi ciò che ha osservato Congar: tutta la Chiesa impara, tutta la Chiesa insegna, ma in maniera differenziata. In ogni caso queste difficoltà sono assolutamente normali quando l'interpretazione è legata ad una prassi cooperativa e non è ricerca privata di significati. Forse, piuttosto che parlare di una molteplicità di forme dell'interpretazione, in una visione più organica bisognerebbe parlare di un'unica impresa ermeneutica, che si compone di parti o di tappe diverse, dettate da molteplici esigenze, quali quelle della comunicazione e dell'applicazione. Comunque è chiaro che non si tratta di delucidare una verità astratta, ma di incarnare una forma di vita ed è per questo che ai rischi dell'ortodossia si aggiungono quelli dell'ortoprassi.

La comunità giuridica come comunità interpretativa

Dopo questa sommaria descrizione della comunità ecclesiale come comunità interpretativa, cercheremo ora di osservare la comunità giuridica dal medesimo punto di vista.

18. C.M. Martini, *Ermeneutica, comunità e magistero*, in ABI, *Esegesi ed ermeneutica*, Atti della XXI Settimana Biblica, Paideia, Brescia 1972, p. 163.

19. È importante qui la distinzione di Newman tra assenso nozionale e assenso reale alle cose della fede. Cfr. D. Vitali, *op. cit.*, p. 336.

Abbiamo già accennato ad una differenza essenziale per quanto riguarda l'origine: una comunità giuridica non è convocata, ma si auto-costituisce per la sola volontà dei suoi membri. Essi accettano di obbedire ad un'autorità e di seguire i suoi comandi al fine di raggiungere la pace e la sicurezza sociale. Tuttavia, oggi, questo modello paradigmatico del diritto appare apertamente in crisi. La fine della sovranità dello Stato ha fatto venir meno una concezione verticistica del diritto, ma non certo i suoi rapporti con l'autorità. Oggi noi riconosciamo che all'interno della società vi sono diverse istanze autoritative e cerchiamo di ridecrivere il diritto come legato ad una pluralità di fonti, i cui rapporti sono ampiamente controversi. In ogni caso, però, il diritto ha bisogno dell'autorità, perché la sua necessaria effettività dipende da decisioni che pongano termine alla ricerca in comune della regola giusta.

La trasformazione del modo di pensare l'autorità giuridica, non più come unico centro di produzione del diritto, ma come poliarchia di fonti, ha attivato riflessioni nuove sul ruolo dell'autorità nel diritto e sulla sua funzione specifica. Possiamo dire grosso modo che, nel modello della sovranità, l'autorità giuridica era posta al di fuori della comunità interpretativa. Essa produceva il diritto che la comunità interpretava e applicava. Oggi invece si riconosce che l'autorità è interna alla pratica giuridica e che interpretazioni e decisioni s'intrecciano a volte in modo indistinguibile. Il giudice assume un'importanza pari (se non a volte superiore) a quella del legislatore, perché il momento decisivo non è quello in cui la regola viene emanata, ma quello in cui realizza la sua ragion d'essere, cioè quando è praticata e applicata.

Allora noi ci chiediamo cosa ci sia a monte della pratica giuridica, cioè cosa essa debba custodire per mantenere la sua identità, per continuare ad essere se stessa. Una comunità ecclesiale intende essere fedele al messaggio evangelico, che è la sua norma fondamentale e che è nella sostanza la forma di vita di Gesù Cristo. Niente del genere potrebbe essere ritrovato a fondamento di una comunità giuridica. Essa è alla ricerca delle soluzioni giuste al problema della convivenza e della cooperazione, e ciò significa che queste non possono essere presupposte come già esistenti. Non si tratta certo d'inserirsi in una forma di vita già istituita per interpretarla e applicarla nelle situazioni storiche e

contingenti, ma si tratta di dar forma alla vita sociale in modo da edificare una società giusta. Tuttavia, è vero che nell'adempire questo compito la comunità giuridica non parte mai da zero.

Una delle caratteristiche che i teorici del diritto riconoscono alla comunità giuridica è la sua continuità. L'impresa giuridica è volta a dare stabilità ai rapporti sociali per combattere l'incertezza e l'imprevedibilità. Per progettare la loro vita gli uomini hanno bisogno di fare affidamento nel futuro e di contare sugli impegni presi nei loro confronti. Senza di questo è impossibile salvare la propria vita mondana. Per questo il diritto del passato lascia le sue tracce nel presente e le rivoluzioni politiche, per quanto profonde e radicali, lasciano sopravvivere i rapporti giuridici consolidati, a meno di non sfociare nel totalitarismo.

Il fatto che una comunità giuridica abbia sempre qualcosa di preesistente, da cui prendere le mosse, la rende a tutti gli effetti una comunità interpretativa. Ma ora è necessario osservare quali forme e modi assuma la pratica interpretativa all'interno di una comunità giuridica.

Per comprendere questa trasformazione dei paradigmi giuridici si suole paragonare il diritto non già alla teologia o alla religione, ma alla letteratura e all'arte, alla critica letteraria e artistica²⁰. Nell'interpretazione letteraria un messaggio, che viene da lontano, viene attualizzato per divenire a noi contemporaneo e in tal modo entrare nel cerchio della nostra comprensione²¹. In questo niente di diverso sembra esservi rispetto alla narrazione dei detti e fatti della vita di Gesù. Ma, allora, perché privilegiare proprio l'interpretazione artistica e non quella religiosa?

Negli Stati Uniti un gruppo sempre più vasto di studiosi (Cardozo, Munzer, Dworkin, Abraham, Levinson, Posner) insistono sull'opportunità di analizzare il procedimento d'interpretazione dei testi giuridici sulla base dell'analogia con la critica letteraria, si moltiplicano i confronti tra letteratura e diritto e si sviluppano concezioni narrative del diritto.

20. Cfr. G. Zaccaria, *L'arte dell'interpretazione. Saggi di ermeneutica giuridica contemporanea*, Cedam, Padova 1990, pp. 121 ss.

21. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, p. 201. Sul rapporto tra ermeneutica letteraria, teologica e giuridica cfr. M. Fuhrmann - H.R. Jauss - K. Pannenberg, *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft in hermeneutischen Gespräch*, München 1981.

Io credo che la ragione di ciò possa essere ritrovata nel fatto che la critica letteraria è assillata da sempre dal problema del rapporto tra le intenzioni, con cui l'autore ha prodotto un'opera d'arte, e il significato che essa ha, a volte molto indipendente dalle intenzioni suddette. Il carattere prescrittivo di un testo non rinvia ad un discorso normativo originario, né all'intenzione soggettiva dell'autore, né a quella dell'interprete, ma si dipana per così dire dalla «cosa stessa», dalla logica interna dell'opera letteraria e dalla sua totalità di senso. L'ermeneutica letteraria ora considera la ricostruzione filologica di un testo e la sua spiegazione grammaticale come già un'attività radicalmente interpretativa. In più essa va spostando il centro del punto di vista da quello dell'autore a quello del lettore²².

L'immagine più fascinosa è stata disegnata da Dworkin, che ha paragonato l'interpretazione giuridica ad un romanzo a catena (*chain novel*), in cui ognuno dei capitoli è scritto da un autore diverso. Ognuno di questi scrittori è in buona misura vincolato dall'opera già scritta, perché deve proseguirla rispettandone lo stile, il carattere dei personaggi e dei contesti tipici, e tuttavia egli aggiunge qualcosa di creativo, che s'incorpora nell'opera. Allo stesso modo, l'interpretazione praticata dai giudici è il proseguimento di una storia istituzionale e come tale insieme una riproduzione e una creazione, insomma uno sviluppo.

Di conseguenza l'interpretazione giuridica non è più intesa fondamentalmente come l'obiettivo di cogliere o delucidare il significato delle disposizioni normative, ma come la ricostruzione del senso delle azioni sociali compiute nel passato, per giudicare del modo in cui quelle del presente possano inserirsi in una storia consolidata²³.

In quest'ottica, l'interpretazione assume un carattere inventivo ben più profondo di quello che possiamo riscontrare nella comunità ecclesiale. Qui si tratta di saper incarnare lo spirito di Cristo nelle situazioni più diverse, lì invece di trovare soluzioni più adatte e più giuste. Nella pratica giuridica interpretazione e argomentazione sono strettamente

22. Cfr., ad esempio, R. Posner, *Law and Literature: A Misunderstood Relation*, Harvard U.P., Cambridge, Mass. 1983.

23. Cfr. J. Lenoble, *La théorie de la cohérence narrative en droit. Le débat Dworkin-MacCormick*, in «Archives de philosophie du droit», 1988, t. 33, pp. 121-139.

intrecciate ed interdipendenti. Non è possibile interpretare senza al contempo argomentare e non è possibile argomentare senza al contempo interpretare²⁴. L'interpretazione è spesso il risultato di un'argomentazione, che trae le sue risorse dal testo legale da interpretare e dal materiale giuridico complessivo. Infatti la correttezza di un'interpretazione rispetto ad un'altra possibile viene mostrata e difesa argomentando. Ma, d'altra parte, l'argomentazione, che si articola in inferenze, si basa su atti interpretativi di testi o di fatti, da cui trae le logiche conseguenze. In un certo senso si può affermare che interpretare e argomentare fanno parte di un'unica e solidale impresa, che è quella di guidare con la ragione le azioni umane.

Per il resto c'è un certo parallelismo tra l'evoluzione della comunità ecclesiale e quella della comunità giuridica. Anche quest'ultima ha abbandonato la convinzione che i destinatari privilegiati siano i funzionari e gli organi pubblici. Il diritto è fatto per il cittadino, come il vangelo è destinato al credente. Non si può cogliere il senso del diritto se non si assume il punto di vista di coloro che lo praticano. Tuttavia dobbiamo renderci conto che questo punto di vista non è quello meramente soggettivistico, altrimenti dovremmo limitarci ad una prospettiva sociologica con la conseguenza che la normatività giuridica sarebbe misconosciuta. Non possiamo e non dobbiamo trascurare che il diritto introduce nell'impresa della cooperazione la convinzione che comportarsi in un certo modo sia obbligatorio. Ed è per questo che nella pratica giuridica vi sono non solo organi produttori di norme, ma anche giuristi e giudici. Ciò significa che la pratica giuridica non s'identifica né con le intenzioni dell'autorità, né con le opinioni soggettive dei partecipanti. Essa introduce significati normativi intersoggettivi, che sono senza dubbio oggetto di conflitti interpretativi, ma anche che costituiscono un orizzonte di senso normativo al cui interno può svilupparsi la cooperazione.

Quest'unità di senso della storia istituzionale non è data dall'alto di un'autorità, che tra l'altro vede mutare continuamente i suoi detentori, ma dall'accordarsi delle decisioni riguardanti i conflitti secondo

24. Cfr. P. Ricoeur, *Interpretazione e/o argomentazione*, in «Ars interpretandi. Annuario di ermeneutica giuridica», 1, 1996, pp. 77-93.

certe linee interpretative persistenti, nonché dall'accettazione implicita e dall'obbedienza, molto spesso non evidenti, delle regole giuridiche. In questo senso si parla di «comunità interpretativa» come soggetto della pratica giuridica²⁵. Si tratta, infatti, di una vera e propria comunità, perché l'interdipendenza tra i partecipanti si fonda sulla base di valori comuni di carattere normativo e non già soltanto sull'esigenza fattuale della necessità di cooperare. Questa comunanza si esercita, poi, secondo attività interpretative, perché si tratta d'inscrivere i casi concreti all'interno di quest'orizzonte di senso. Quest'attività interpretativa non riguarda solo le norme, ma anche i fatti e gli atti, e le une e gli altri insieme.

La prova che intorno alle regole giuridiche e alla loro prassi applicativa si formi una vera e propria comunità interpretativa è data dall'esistenza di istituzioni apposite e di ruoli determinati. Mi riferisco soprattutto all'istituzione giudiziaria e al ruolo del giurista. L'atteggiamento sia del giudice che del giurista è interno alla pratica giuridica, ma non allo stesso modo di quello degli altri partecipanti, perché è rivolto a tutelare l'orizzonte generale di senso della pratica giuridica stessa. Il giurista – come il teologo – ha il compito di definire l'identità della pratica giuridica, individuando gli argomenti corretti, sistemando e unificando il materiale giuridico. In tal modo il giurista si presenta come organico alla pratica stessa, è una sorta di suo funzionario, un'istituzione interna generata dall'esigenza d'identificazione e di adattamento progressivo, cioè della continuità e della novità. Come un teologo ateo non può comprendere i misteri della fede, così un giurista anarchico non potrà mai capire fino in fondo le esigenze interne della prassi giuridica. La scienza giuridica come la teologia è, pertanto, interna al suo oggetto, che cresce per l'opera della riflessione scientifica.

Conclusione

Ho cercato di avanzare qualche riflessione sull'autocomprensione

25. Cfr. S. Fish, *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*, Harvard U.P., Cambridge, Mass. 1980.

attuale della comunità ecclesiale e di quella giuridica. Possiamo dire che nel nostro secolo si può constatare un parallelismo tra la trasformazione dell'una e dell'altra, ma dobbiamo anche saper conservare le differenze.

«Esiste, pertanto, una grande differenza tra la maniera con cui molti fedeli professano la fede cristiana e quella in cui molti uomini s'incontrano in un'idea filosofica, artistica o politica. Il cristianesimo, che è stato talvolta chiamato una scuola, è tutt'altro che una scuola. Ciò che un fedele professa e realizza non è la *sua* idea»²⁶. I credenti non s'incontrano tra loro in nome di un'idea e la loro unità non è il risultato di procedure comuni, ma le precede. I cittadini s'incontrano in nome di un compito comune e la loro unità è il risultato dell'assolvimento di questo attraverso apposite procedure.

Se le analogie e le differenze tra comunità ecclesiale e comunità giuridica sono almeno alcune di quelle che abbiamo indicato, allora oggi il rischio del giuridicismo non è più nel senso formalistico del passato, ma nella tendenza ad assimilare troppo la vita interpretativa dei credenti e delle autorità ecclesiali a questo nuovo paradigma giuridico, perdendo così di vista il problema specifico dell'autenticità del deposito rivelato, cioè il modo diverso in cui si pone nelle due esperienze il grande tema della verità.

26. Y. Congar, *op. cit.*, vol. II, p. 155.