

IL SACRO NEL CODICE DI DIRITTO CANONICO

I. *La difficile nozione di « sacro » nella storia delle religioni.* — 1. Sacro e profano nelle religioni pagane. — 2. Sacro e profano nell'Antico Testamento. — 3. Sacro e profano nel Nuovo Testamento. — 4. La Chiesa e il sacro. — 5. Sacralizzazione e magia. — II. *Il sacro nel Codice di diritto canonico.* — 1. I lavori della Commissione di riforma — 2. I luoghi sacri. — 3. I tempi sacri. — 4. Le molteplici realtà definite « sacre » nei diversi libri del Codice. — III. *Conclusione.*

I. LA DIFFICILE NOZIONE DI « SACRO » NELLA STORIA DELLE RELIGIONI

« Poche nozioni sono così ambigue come quella del “sacro” ». Con questa affermazione Y. Congar nel 1967, commentando la costituzione conciliare sulla liturgia, iniziava un suo saggio nel quale faceva il punto della situazione del sacro nella cristianità ⁽¹⁾. A distanza di venticinque anni il problema da lui affrontato resta sempre di grande attualità e continua a porre non pochi interrogativi ai cultori delle discipline ecclesiastiche in generale e ai canonisti in particolare: è possibile dare una nozione chiara ed esaustiva di sacro? Le indicazioni dottrinali date dal Concilio Vaticano II sono state recepi-

(1) Y. M.-J. CONGAR, *Situation du « sacré » en régime chrétien*, in AA. VV., *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective*, Paris 1967, pp. 385-403. Per l'analisi del sacro nel cristianesimo vedi: O. PROCKSCH, *Hágios*, in G. KITTEL-G. FRIEDRICH (Eds.), *Grande lessico del Nuovo Testamento* (= GLNT), I, Brescia 1965, cc. 234-310; G. SCHRENK, *Hierós*, *ibid.*, IV, Brescia 1968, cc. 739-910; J.P. AUDET, *Le sacré e le profane: leur situation en christianisme*, in *Nouvelle Revue Théologique* 79 (1957), pp. 2-61; M. D. CHENU, « *Consecratio mundi* », *ibid.*, 86 (1964), pp. 608-618; G. DE ROSA, « *Sacro* » religioso e « *sacro* » cristiano, in *La Civiltà Cattolica* 124 (1973) IV, pp. 335-346; E. CASTELLI (Ed.), *Il sacro. Studi e ricerche*, Roma 1974; E. SIMONS, *Luoghi e tempi sacri*, in K. RAHNER (Ed.), *Enciclopedia teologica « Sacramentum mundi »*, IV, Brescia 1975, pp. 851-854; J. SPLETT-K. HEMMERLE, *Il sacro*, *ibid.*, VII, Brescia 1977, cc. 310-318; A.N. TERRIN-D. SARTORE, *Sacro*, in D. SARTORE-A. TRIACCA (Eds.), *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma 1984, pp. 1303-1318; M. MESLIN, *Mito e sacro*, in B. LAURET-F. REFOULE (Eds.), *Iniziazione alla pratica della teologia*, I, Brescia 1986, pp. 64-87.

te nella Chiesa? Come interpretare i canoni di questa parte III del IV libro del Codice?

« Sacro » appare anzitutto correlato a « profano » e nasce dal fatto che l'uomo con il divino può avere solo una esperienza mediata (2). In una qualsiasi realtà ritenuta sacra c'è una certa manifestazione del divino (ierofania). Il sacro si manifesta come qualcosa di diverso dal profano.

Tuttavia i termini sacro-profano non hanno un significato analogo nelle diverse culture. Leggendo la letteratura religiosa egiziana, babilonese o ugaritica potremmo essere tentati di ritenere che questi popoli orientali avessero una concezione del sacro e del profano simile a quella degli ebrei. In realtà si tratta di un linguaggio che ha un significato diverso, perché diversa è l'idea che gli ebrei hanno di Dio creatore e del mondo da lui creato.

1. *Sacro e profano nelle religioni pagane.*

Nelle cosmogonie orientali manca una concezione monoteistica della divinità e il mondo è il frutto di una lotta fra gli dei: il dio buono che trionfa sul dio cattivo. Il mondo nasce come caduta dal divino. Anche nella cosmogonia greco-romana è sconosciuta la nozione di un Dio personale e trascendente che ha creato il mondo; gli dei non sono altro che le forze della natura personificate: una natura in molti casi infida, che obbliga l'uomo a stare in guardia e a cercare protezione

A partire da questa connotazione negativa, il mondo profano è sinonimo di caos e di pseudorealtà: un mondo che ha delle carenze sul piano ontologico, che manca di una fondamentale positività. Pertanto l'opposizione sacro-profano si traduce spesso nell'opposizione reale-irreale.

Il sacro viene concepito come un mondo nuovo, che acquista una positività che non gli è propria. Il sacro equivale a potenza ed è considerato la realtà per eccellenza: potenza sacra significa allo stesso tempo realtà, perennità ed efficacia. Perciò si comprende lo sforzo

(2) Per il tema del sacro nella storia delle religioni vedi in particolare: R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Torino 1976²; J. GRAND' MAISONS, *Il mondo e il sacro*, Roma 1965; M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Torino 1973²; A.M. DI NOLA, *Sacro e profano*, in *Enciclopedia delle religioni* (= EdR), V, Firenze 1973, cc. 678-710; J. RIES, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Milano 1982.

dell'uomo di « consacrare » la realtà nella quale vive. Con la consacrazione il caos diventa cosmo, perde la sua connotazione negativa e consente all'uomo di acquisire quella fiducia e quella sicurezza di cui ha bisogno. Ma nello stesso tempo la consacrazione equivale ad una « messa a parte » o separazione. La realtà consacrata è sottratta all'uso comune o profano per essere riservata alla divinità; l'uomo che osa toccarla o usarla può andare incontro a castighi ed avversità ⁽³⁾.

Le nozioni di luogo e di tempo sacro si inseriscono coerentemente in questa concezione della divinità e del mondo.

a) *I luoghi sacri*. — Per i primitivi e per molte religioni pagane lo spazio è una realtà che non si presenta come omogenea: ha fratture e discontinuità. Il luogo sacro, implicando una ierofania, provoca il distacco di un territorio dal mondo che lo circonda rendendolo qualitativamente diverso; possiamo dire che è un luogo aperto verso l'alto, che assicura la comunicazione fra il mondo e la divinità. Si ha allora una chiara distinzione fra il luogo sacro e lo spazio circostante: nel luogo sacro si manifesta la potenza divina, e l'uomo ha la possibilità di fare un'esperienza singolare nella quale si arricchisce di essere e di forza straordinaria.

Lo spazio profano è, al contrario, amorfo e insidioso. Perciò l'uomo, avvertendo il bisogno di vivere in un'atmosfera impregnata di sacralità, ricorre a svariate tecniche per consacrare uno spazio profano: tecniche di orientamento o di costruzione, che non sono il frutto di un lavoro umano, ma lo sforzo di riprodurre l'opera degli dei. L'architettura sacra non è altro che lo sforzo di riprendere e sviluppare una forma di simbolismo cosmologico: il tempio è la riproduzione sulla terra di un modello divino ⁽⁴⁾.

b) *I tempi sacri*. — Anche il tempo non è omogeneo e continuo. C'è il tempo profano, cioè la normale durata degli atti comuni; c'è il tempo sacro, cioè il tempo mitico primordiale, il tempo della creazione, santificato dalla presenza della divinità. L'uomo cerca di farlo ridiventare presente nella celebrazione della festa. Partecipare ad una festa significa uscire dal tempo profano per inserirsi nel tempo crea-

⁽³⁾ M. ELIADE, *Il sacro...*, cit., pp. 13-18; A.M. DI NOLA, *Creazione, cosmogonia, origine del mondo e dell'uomo*, in *EdR*, II, Firenze 1970, cc. 446-461.

⁽⁴⁾ M. ELIADE, *Il sacro...*, cit., pp. 19-46; A.M. DI NOLA, *Spazio e spazi religiosi*, in *EdR*, V, Firenze 1973, cc. 1250-1259.

to e santificato dagli dei, un tempo che non trascorre, sempre uguale a se stesso, che non muta e non si esaurisce. Significative, in tal senso, le ripetizioni annuali della cosmogonia nella religione babilonese: ripetendo ritualmente le lotte mitiche fra la divinità e il mostro marino, si ripristinava il tempo primordiale all'inizio di un nuovo anno. Il tempo aveva usato l'uomo, la società, il cosmo e questo era il tempo distruttore, il tempo profano. Bisognava annullare questa azione distruttrice e reintegrare il tempo sacro ⁽⁵⁾.

2. *Sacro e profano nell'Antico Testamento.*

Le Scritture, anche se hanno influssi evidenti delle concezioni religiose dei popoli vicini, ci rivelano un Dio unico, personale e trascendente. Nella creazione del mondo Dio agisce da solo e delibera soltanto con se stesso. La sua vittoria sul caos non è l'esito di un vero combattimento. L'abisso non è una divinità cattiva; non si tratta di mostri, né di demoni vinti o incatenati da Dio.

La creazione è l'azione spontanea di un Dio onnipotente, che agisce secondo un disegno stabilito in favore dell'uomo creato a sua immagine. Il mondo è opera di Dio e manifesta la sua bontà, dipende da lui, da lui è governato, ed è integrato nel disegno di salvezza che ha l'uomo come centro. È l'uomo che ha il dominio sulle cose, dà un nome agli animali (Gn 1, 28-30; 2, 19-20) ed è chiamato a continuare l'opera di Dio (Gn 2, 15) ⁽⁶⁾.

Il termine « sacro » non può essere attribuito allo stesso tempo a Dio e alle realtà create: Dio è santo (Is 6, 3) e trascende il sacro e il profano; sono sacre quelle realtà create (cose, parole, persone...) attraverso le quali l'uomo fa l'esperienza del divino ⁽⁷⁾. Ma il divino

⁽⁵⁾ M. ELIADE, *Il sacro...*, cit., pp. 47-74; A.M. DI NOLA, *Tempo*, in *EdR*, V, Firenze 1973, cc. 1689-1702.

⁽⁶⁾ W. FOERSTER, *Ktízô*, in *GLNT*, V, Brescia 1969, cc. 1235-1330; H. GROSS-F. MUSSNER-W. KERN, *Esegesi teologica di Gen 1-3*, in J. FEINER-M. LOEHRER (Eds.), *Mysterium Salutis (=MS)*, IV, Brescia 1970, pp. 31-88; P. SMULDERS - K. RAHNER, *Creazione*, in K. RAHNER (Ed.), *Enciclopedia teologica...*, cit, II, Brescia 1974, cc. 669-690; G. COLOMBO, *Creazione*, in G. BARBAGLIO-S. DIANICH (Eds.), *Nuovo dizionario di teologia*, Alba 1977, pp. 184-210; J. BERGMAN-H. RINGGREN-K.-H. BERNHARDT-G. J. BOTTERWECK; *Bara*, in J. BOTTERWECK- H. RINGGREN (Eds.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, I, Brescia 1988, cc. 1566-1582.

⁽⁷⁾ O. PROCKSCH, *Hágios*, cit.; P. MOLINARI, *Santo*, in S. DE FIORES-T. GOFFI (Eds.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Roma 1979, pp. 1369-1386.

non si identifica con il sacro, che occupa una posizione mediana tra l'uomo e il divino e si trova interamente dalla parte dell'uomo.

Il profano è quella parte del mondo allo stato naturale, che non ha alcuna connotazione negativa e non può essere svalutato per il fatto che non partecipa alla esperienza del divino. Il mondo ha una sua consistenza ontologica e una sua autonomia. Anche se la Bibbia mette in guardia dal sopravvalutarlo (nel suo stato attuale è solidale con l'uomo peccatore) ed invita ad attendere l'avvento del Regno escatologico in cui la creazione raggiungerà la sua pienezza (Rom 8, 19), non identifica il profano con il peccato, come se il profano non fosse altro che una sacro corrotto ⁽⁸⁾.

a) *I luoghi sacri*. — Nel periodo dei patriarchi gli ebrei consideravano sacri alcuni luoghi nei quali Dio si era manifestato: Sichem (Gn 12, 7), Betel (Gn 12, 8; 35, 1 e 7), Bersabea (Gn 26, 24-25), il Sinai (Es 3, 1-6; 19, 16-20) etc. Negli anni dell'esodo un santuario portatile (il tabernacolo) rendeva presente Dio in mezzo al suo popolo e ricordava l'alleanza stipulata sul monte Sinai (Es 26-27). Quando il popolo si insediò nel paese di Canaan fu costruito un santuario comune prima a Gilgal e poi a Sichem (Gios 8, 30-35) e Silo (1 Sam 1-4), badando bene ad evitare ogni riferimento ai santuari pagani dei cananei.

Il progetto di David di costruire un tempio a Gerusalemme incontrò l'opposizione di una determinata tradizione profetica, che si espresse per bocca di Natan (2 Sam 7, 1-16). Alla base di questa disapprovazione c'era probabilmente il richiamo al tabernacolo dell'esodo, che doveva costituire il modello ideale di tempio, e il timore che l'edificio sacro, in un popolo poco maturo, potesse diventare la copia servile dei templi pagani, nei quali si presumeva di esercitare un controllo sulla divinità. Il tempio progettato da David fu realizzato dal figlio Salomone ed assunse un significato preciso: era il segno della presenza di Dio in mezzo al suo popolo; nessuno doveva pensare che Dio potesse legarsi a questo segno sensibile della sua presenza (1 Re 8, 27-29) ⁽⁹⁾.

⁽⁸⁾ H. SASSE, *Kósmos*, in *GLNT*, V, Brescia 1968, cc. 875-958; G. HAEFFNER, *Mondo*, in K. RAHNER, *Enciclopedia teologica...*, cit., V, Brescia 1976, cc. 467-481; G. BOF, *Mondo*, in G. BARBAGLIO-S. DIANICH (Eds.), *Nuovo dizionario...*, cit., pp. 945-961.

⁽⁹⁾ O. MICHEL, *Naós*, in *GLNT*, VII, Brescia 1971, cc. 849-878; Y. CONGAR, *Il mistero del Tempio*, Torino 1963, pp. 33-69.

b) *I tempi sacri.* — Con la creazione hanno inizio il tempo e la storia, questa non obbedisce alla legge del ritorno eterno, ma è orientata nel suo fondo dal disegno di Dio che vi si svolge e vi si manifesta. Mentre nelle religioni pagane il tempo storico è sacro nella misura in cui si riproduce la storia primordiale degli dei, nella rivelazione biblica la sacralità del tempo storico deriva dagli interventi di Dio, che assumono per l'uomo il carattere di *kairói*, cioè tempi propizi, e formano la storia sacra ⁽¹⁰⁾.

Ci troviamo, pertanto, dinanzi ad un disegno unitario di salvezza attuato nella storia, nel quale le singole tappe, con il loro significato particolare, si succedono man mano e apportano del nuovo per raggiungere una pienezza. I giorni di festa celebrano i principali interventi di Dio nella storia: la creazione è celebrata il sabato (Es 20, 11), l'esodo a pasqua (Deut 5, 12-15; 16, 1), il viaggio nel deserto nella festa delle capanne (Lv 23, 42), il dono della legge sul Sinai nella pentecoste ⁽¹¹⁾.

c) *Verso il superamento del sacro.* — Nel rapporto che Dio stabilisce con il suo popolo, occorre sottolineare una particolare azione pedagogica che, nel lungo periodo, mira a formare una mentalità nuova, coerente con la fede, in grado di determinare prassi e comportamenti diversi da quelli in uso nei popoli vicini. Questa azione raggiungerà il suo culmine nell'insegnamento di Gesù Cristo, che intende superare la legge mosaica attuando forme radicali di desacralizzazione. Perciò quando si affronta il problema del sacro nella Bibbia è necessario distinguere fra Antico e Nuovo Testamento, fra le norme giuridiche e rituali che preparano l'evento di Gesù Cristo e la novità che deve caratterizzare la prassi e il comportamento dei cristiani.

Pur nel diverso significato che assume il sacro nella concezione biblica, l'Antico Testamento è caratterizzato da un regime sacrale, che ha molte analogie con le culture coeve: Dio si sceglie un popolo con il quale stabilisce un'alleanza sulla base della legge, Israele è un popolo consacrato, separato dagli altri popoli idolatri, obbligato a

⁽¹⁰⁾ G. DELLING, *Kairós*, in *GLNT*, IV, Brescia 1968, cc. 1363-1390; IDEM, *Chrónos*, *ibid.*, XV, Brescia 1988, cc. 1091-1126; N. BROX, *Tempo*, in H. FRIES (Ed.), *Dizionario Teologico*, III, Brescia 1968, pp. 453-460.

⁽¹¹⁾ D. SESBOUE-M. F. LACAN, *Feste*, in X. LEON-DUFOUR (Ed.), *Dizionario di teologia biblica*, Torino 1971⁴, cc. 394-397; S. MOGGIANI, *Festa/Feste*, in D. SARTORE-A.M. TRIACCA (Eds.), *Dizionario...*, cit., pp. 555-581.

precise norme di comportamento che regolano i rapporti con lui. Fra queste norme spiccano, le leggi di purità, che fissano le condizioni perché il popolo e i sacerdoti possano piacere a Dio (Lv 11-15). Tutta la terra data in dono da Dio al suo popolo è terra santa, ma soprattutto Gerusalemme è città santa, perché Dio vi ha stabilito la sua dimora (Sal 76,3) ed è il luogo in cui sorge il suo tempio; questo è costruito su un luogo la cui sacralità aumenta man mano che si giunge al Santo dei Santi (1 Re 6, 16). I tempi sacri erano i giorni di festa (in particolare il sabato) con i servizi religiosi prescritti per ognuno di essi e le norme minuziose che indicavano quali attività o comportamenti erano consentiti e quali vietati (Es 20, 8-11; 23, 14-19).

Il significato pedagogico del sacro fu spesso dimenticato dagli ebrei e i profeti non mancarono di far sentire la loro voce: l'osservanza dei precetti di Mosè non poteva ridursi ad una semplice esteriorità, ma doveva aiutarli a vivere i contenuti della fede; il culto doveva essere reso a Dio non in una purità formale ma nella purità del cuore (Is 29, 13; Am 5, 21-27) ⁽¹²⁾.

3. *Sacro e profano nel Nuovo Testamento.*

L'ideale proposto dai profeti fu attuato da Gesù in una disegno di desacralizzazione delle persone, dei luoghi e dei tempi. I samaritani erano stati esclusi dal popolo d'Israele, ma egli li frequenta e in qualche caso li propone come modello di carità e di riconoscenza (Lc 10,33; 17,16). Fra gli apostoli Gesù sceglie Levi, un pubblicano, ed accetta di sedersi a mensa assieme ad altri pubblicani suoi amici (Mt 9, 9-13). Il discorso della montagna è allo stesso tempo il superamento e il compimento dello statuto etico religioso della legge mosaica. La santità non può riguardare solamente un momento o una parte della vita, ma la totalità, anche le regioni segrete del cuore (Mt 5) ⁽¹³⁾.

Soprattutto nei riguardi del sacerdozio e del tempio la desacralizzazione è totale; è uno dei temi principali affrontato nella lettera agli Ebrei. Con Cristo è entrato in funzione un sacerdozio nuovo (Eb 7, 11-28); i sacrifici dell'antica legge erano soltanto figura del sacrificio di Cristo, che con il proprio sangue libera gli uomini dal

⁽¹²⁾ Y. J.-M. CONGAR, *Situation...*, cit., pp. 386-388.

⁽¹³⁾ *Ibid.*, 389-392.

peccato (Eb 9, 9-14); il suo sacrificio è offerto fuori dalla città santa e lontano dal tempio (Eb 13, 12), perché i giudei non potessero rivendicarlo come esclusivamente loro e per mettere in evidenza che era offerto per tutto il mondo; in tal modo Gesù purificò tutta la terra e rese ogni luogo atto alla preghiera.

Al sacerdozio nuovo e celeste di Cristo corrisponde un tempio celeste, che è finalmente il vero (Eb 9, 12); nel santo dei santi, che è il luogo dei beni futuri, Cristo, nostro sommo sacerdote in eterno, è entrato come precursore di un popolo nuovo (Eb 9, 24-26). Il regime sacrale del tempio, con il servizio esclusivo di una casta sacerdotale, sarà sostituito dal corpo di Gesù (Gv 2, 19-22; Eb 9, 11-14) ⁽¹⁴⁾.

Nel dialogo con la samaritana Gesù afferma che la preghiera e la comunione con Dio non sono più legate ad un luogo (Gv 4, 21 e 23). Le norme riguardanti il sabato non possono essere assolute fino al punto da dimenticare il valore della persona umana (Mc 2, 28).

In poche parole si può affermare che Gesù ha abolito la categoria del sacro, inteso come separazione dal profano, e ha dato un significato nuovo al profano, che può essere santificato (non consacrato): tutti in Cristo, senza distinzione, hanno accesso a Dio (Gal 3,28); tutti sono membri del suo corpo sacerdotale (1 Cor 12, 12-27); il culto è quello della loro vita modellata sulla volontà di Dio (Mt 7, 21); la vita di ogni giorno diventa accettata a Dio se guidata dalla carità (Mt 25, 31-46) ⁽¹⁵⁾.

4. *La Chiesa e il sacro.*

L'opera di desacralizzazione di Gesù non ci può indurre a ritenere risolto il problema del sacro. La Chiesa, infatti, avverte di essere diversa dal mondo ed è cosciente di dover amministrare alcuni doni ricevuti da Cristo per la salvezza del mondo, doni che non possono essere considerati profani. Pertanto si ripropone la questione del sacro, che non va più analizzata nel quadro della creazione, ma in

⁽¹⁴⁾ C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux*, Paris 1957; O. KUSS., *La lettera agli Ebrei*, Brescia 1966; M.M. BOURKE, *L'epistola agli Ebrei*, in R.E. BROWN-J. A. FITZMYER-R. E. MURPHY, *Grande commentario biblico*, Brescia 1973, pp. 1323-1352; Y. M.-J. CONGAR, *Il mistero...*, cit., 135-176; A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Torino 1990.

⁽¹⁵⁾ Y. J.-M. CONGAR, *Situation...*, cit., pp. 390-392; J.P. AUDET, *Le sacré...*, cit., pp. 48-53.

quello della redenzione. L'azione creatrice di Dio si è conclusa (ordine naturale). La salvezza è un dono gratuito che instaura un'economia diversa (ordine soprannaturale) (16).

Nell'attuazione del piano della salvezza diventa fondamentale la categoria del sacramento, che consente di considerare nella loro specificità e nel loro rapporto inscindibile il divino e l'umano, lo storico e il trascendente: Dio si serve di realtà visibili e storiche per manifestare e realizzare la sua azione e i suoi doni. Pertanto nell'azione salvifica bisogna distinguere sia questo duplice elemento sia la loro diversa natura ed azione specifica: l'elemento visibile ha carattere funzionale e relativo; è Dio che causa la grazia nella mediazione dell'elemento visibile.

Se si dà la giusta rilevanza a questo duplice elemento dell'azione salvifica di Dio bisogna escludere, allo stesso tempo, la fissazione magica con la conseguente « cosificazione » del sacro e tutte quelle forme di idealità che si collocano al di là della storia. Fino a quando la Chiesa sarà pellegrina nel tempo avrà bisogno di queste mediazioni visibili e storiche; pertanto non potrà fare a meno di determinate realtà « sacre », che, a vario titolo, le consentono di ricevere i doni di Dio e di mediare la salvezza.

Nella categoria del sacramento troviamo realtà di varia natura, che manifestano e attuano l'azione salvifica di Dio e i suoi doni in modi e su piani diversi: Gesù Cristo che è il sacramento per eccellenza, perché nella sua natura umana rende visibile ed operante nella storia il Figlio di Dio, la Chiesa che continua nel tempo la sua opera di salvezza, i sacramenti come momenti privilegiati dell'incontro salvifico con Cristo, tutta una serie di realtà umane che in vari modi rinviano a Dio e alla sua azione di salvezza (17).

Queste realtà, proprio perché permettono una esperienza del divino possono essere considerate « sacre »; ma non è possibile concepire la loro sacralità allo stesso modo, considerato che essa può riferirsi a Cristo, alla Chiesa, ai sacramenti o alle altre realtà umane, che in un modo qualsiasi rinviano a Dio e alla sua opera di salvezza.

Esaminando l'ordine soprannaturale Congar distingue quattro livelli di sacro:

(16) M.D. CHENU, *I laici e la « consecratio mundi »*, in G. BARAÚNA (Ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1963, pp. 978-993: 982-985.

(17) E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma 1981⁸; O. SEMMELROTH, *La Chiesa come sacramento di salvezza*, in *MS*, VII, Brescia 1972, pp. 378-437.

a) un sacro definito « sostanziale »: è il corpo di Cristo, che è allo stesso tempo tempio, sacerdote e sacrificio;

b) il sacro dei segni sacramentali: i sacramenti e le situazioni umane che da essi hanno origine, soprattutto il battesimo e la confermazione, l'ordine e il matrimonio;

c) l'insieme dei segni che esprimono i rapporti religiosi con Dio e con Cristo o che ci dispongono a meglio realizzarli. Questi segni possono costituire la categoria del sacro « pedagogico », il cui ambito è molto vasto: parole, gesti, consuetudini, regole di vita comunitaria, luoghi per la celebrazione del culto, giorni o momenti particolari, realtà che si ripropongono di favorire la nostra comunione con Dio e con i fratelli, perciò devono essere considerati funzionali al raggiungimento di uno scopo ben preciso. È evidente che il sacro di queste realtà non comporta alcun deprezzamento del profano: un edificio sacro non dà alcuna connotazione negativa allo spazio profano che la circonda; la domenica, giorno del Signore, non rende infausti gli altri giorni della settimana; la vita monastica non comporta la svalutazione della vita comune del cristiano...

d) le cose di cui ogni giorno ci serviamo per la nostra vita quotidiana, che possono e devono essere santificate se usate secondo Dio e la sua volontà. Si tratta di realtà intrinsecamente profane, che non perdono la loro natura quando vengono usate santamente dai cristiani: il lavoro, i beni materiali, lo svago... (18).

Considerata l'ambiguità che hanno i termini « sacro » e « consacrare » nella storia delle religioni, nel momento in cui divenne più acuto il fenomeno della secolarizzazione (19), si è fatta più insistente la proposta di farne un uso oculato, se non di evitarli del tutto. Pertanto non pochi autori contestano che si possa continuare a parlare di luoghi e tempi sacri, di musica e arte sacra... (20). In

(18) Y.J.-M. CONGAR, *Situation...*, cit., pp. 399-400.

(19) Sul tema vedi: i numeri di *Concilium* 5 (1969) 7 e 9 (1973) 1 che affrontano i temi: « Sacralizzazione e secolarizzazione nella storia della Chiesa » e « La persistenza della religione »; S.S. ACQUAVIVA, *L'eclisse del sacro nella civiltà post-industriale*, Milano 1961; H. LUEBBE, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna 1970; R.L. RICHARD, *Teologia della secolarizzazione*, Brescia 1970; E. CASTELLI (Ed.), *Il sacro...*, cit.; A.J. NIJK, *Secolarizzazione*, Brescia 1973; A. MILANO, *Secolarizzazione*, in G. BARBAGLIO-S. DIANICH (Eds.), *Nuovo dizionario...*, pp. 1438-1466; M. SODI, *Secolarizzazione*, in D. SARTORE-A. TRIACCA (Eds.), *Nuovo dizionario...*, pp. 1355-1370.

(20) G. ROMBOLD, *Secolarizzazione*, in J.B. BAUER-C. MOLARI (Eds.), *Dizionario teologico*, Assisi 1974, pp. 666-672; R. FALSINI, *Sacra è l'assemblea e non il luogo*, in

ogni caso, a parte la questione terminologica, il problema di come vivere questa dimensione nei vari livelli sopra descritti non è marginale per la Chiesa, che deve mantenersi fedele al progetto di Dio.

5. *Sacralizzazione e magia.*

Non sempre le comunità cristiane compresero che il messaggio di Cristo comportava il superamento della mentalità giudaica. Inoltre gli influssi di concezioni filosofiche o di prassi estranee al messaggio biblico determinarono norme e comportamenti poco coerenti con il dato evangelico.

Si pensi alle influenze esercitate da una lettura poco oculata dell'Antico Testamento, dalla visione negativa del mondo dei neoplatonici o dei manichei, dalla mentalità magica dei popoli pagani. Soprattutto nel medioevo, in un contesto di ignoranza generalizzata del popolo cristiano, si introdussero nella prassi ecclesiale forme di sacralizzazioni incontrollate, che riproposero la concezione negativa del profano, propria delle culture pagane, o le consuetudini giudaiche dell'Antico Testamento: i luoghi di culto furono compresi a partire dal tempio di Gerusalemme, le norme sul riposo festivo richiamavano quelle del sabato ebraico, i sacerdoti erano concepiti sul modello levitico di una casta del tutto separata dai fedeli, il culto si appesantì di un apparato cerimoniale e rituale estraneo alla semplicità evangelica, la *fuga mundi* più che ai testi biblici si ispirava alla prassi degli esseni o a una visione neoplatonica del mondo, si moltiplicarono le consacrazioni e le benedizioni nel tentativo di tenere sotto controllo la realtà profana considerata ostile⁽²¹⁾. Al tempo della Riforma questa mentalità sacralizzante provocò un rifiuto generalizzato del sacro.

Un discorso più approfondito merita il tema della magia, se si tiene presente che il sacro tende naturalmente al magico. Come abbiamo visto, il sacro si colloca fra l'uomo e il divino, che deve essere considerato trascendente. Ma la nostra conoscenza della trascendenza divina è parziale e destinata ad aumentare e diminuire sotto l'effetto di molteplici cause. Il sacro mantiene il suo giusto equilibrio quando la trascendenza divina è riconosciuta come assoluta. L'uomo

Settimana del clero 32 (1977) 25, p. 5.; IDEM, *Asterischi*, in *Rivista di pastorale liturgica* 15 (1977), pp. 54-58; 56-58; G. GRASSO, *Perché le chiese?*, in *Rivista liturgica* 66 (1979), pp. 553-567.

(21) Y.J.-M. CONGAR, *Situation...*, cit., pp. 393-395.

non sempre sa mantenersi a questo livello. Quando la trascendenza incomincia e identificarsi con il sacro si ha la magia, che possiamo definire: la pretesa di costringere la divinità, spogliata di infinito, a sottostare ai propri desideri ⁽²²⁾.

Possono essere innumerevoli gli sconfinamenti del sacro nella magia sul piano dei comportamenti individuali e comunitari. Anche una normativa poco oculata può favorire nei fedeli meno preparati un uso magico dei sacramenti, delle celebrazioni liturgiche e delle cose sacre. Perciò si è avvertita sempre nella Chiesa la necessità di un'accurata istruzione dei fedeli e di un attento controllo dei riti e delle manifestazioni della religiosità popolare. Se si considera la mentalità secolarizzante del nostro tempo, si comprende la riforma avviata in questo campo dal Vaticano II con la costituzione *Sacro-sanctum Concilium*.

II. IL SACRO NEL CODICE DI DIRITTO CANONICO

1. I lavori della Commissione di riforma.

Il problema di cambiare radicalmente l'impostazione del Codice del 1917 riguardo al sacro si pose nella Commissione durante i lavori di revisione della parte III del libro IV, trattando il tema dei luoghi e tempi sacri. Un primo rilievo faceva proprio notare l'eccessiva dipendenza dello schema dal Codice del 1917 e la poca rilevanza data alla dottrina del Vaticano II ⁽²³⁾. Un'altra osservazione faceva notare che la dottrina sulla quale si fondava lo schema proposto indulgeva troppo alla contrapposizione sacro-profano, non più accettata da molti teologi ⁽²⁴⁾. I membri del *coetus* non presero

(22) J.P. AUDET, *Le sacré...*, cit., pp. 55-56; A.M. DI NOLA, *Magia*, in *EdR*, III, Firenze 1971, cc. 1823-1841; V. MARCOZZI, *Magia e religione*, in *La Civiltà Cattolica* 123 (1972), III, pp. 350-353; E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Torino 1973; N. SCHIFFERS, *Magia*, in J.B. BAUER-C. MOLARI (Eds.), *Dizionario...*, cit., pp. 335-344.

(23) « Nonnulli conquesti sunt eo quod in novo schemate materia distributa sit modo conformi Codici Iuris Canonici vigenti, verbis ac notionibus adhibitis quae parum cohaerere videntur cum indicationibus Concilii Vaticani II, praesertim quod attinet ad actus cultus et actus santificationis, qui modo unitario considerari debent », (*Communicationes* 12 [1980], p. 321).

(24) « Nonnulli dixerunt doctrinam huius schematis cuidam visioni indulgere de oppositione inter sacrum et profanum, quae quidem secundum theologos refutanda videtur » (*L.c.*).

in considerazione questo suggerimento, ritenendolo privo di fondamento sia nei suoi presupposti dottrinali sia nei riferimenti allo schema di canoni proposto ⁽²⁵⁾.

Si spiegano, pertanto, le variazioni marginali apportate ai canoni sui luoghi e tempi sacri e il persistere in tutto il Codice di un linguaggio magico-sacrale non più rispondente alla sensibilità dell'uomo d'oggi. Tuttavia si ha l'impressione che nell'ultima revisione degli schemi non sia stato del tutto disatteso il suggerimento di ri-considerare l'uso dell'aggettivo « sacro ».

2. I luoghi sacri.

Già nel Codice del 1917 il legislatore, non tenendo conto del principio che considera pericolosa nel diritto ogni definizione, ci aveva dato la nozione canonica di « luogo sacro » ⁽²⁶⁾. Il Codice vigente la riprende nel c. 1205, con qualche variazione marginale (al posto di « consacrazione » viene adoperato il termine « dedicazione » ⁽²⁷⁾).

La « sacralità » di un luogo deriva da due precise condizioni: la sua destinazione al culto divino o alla sepoltura dei fedeli (causa finale) e la sua dedicazione o benedizione (causa efficiente). Perché dal punto di vista giuridico un luogo possa essere considerato sacro è necessaria la contemporanea presenza di queste due condizioni. Si può verificare il caso di un luogo destinato stabilmente al culto che non sia dedicato o consacrato, non quello contrario.

⁽²⁵⁾ *Ibid.*, 322.

⁽²⁶⁾ Fra i numerosi commenti ai canoni sui luoghi sacri del Cod 1917 vedi in particolare: F.M. CAPPELLO, *Summa iuris canonici*, II, Romae 1962, pp. 433-537; R. NAZ, *Lieux sacrés*, in *Dictionnaire de Droit canonique*, VI, Paris 1957, cc. 528-53; A. MORAN, *De los lugares y tiempos sagrados*, in A. ALONSO LOBO-L. MIGUELEZ DOMINGUEZ-S. ALONSO MORAN (Eds.), *Comentarios al Código de Derecho canónico*, II, Madrid 1953, pp. 745-843.

⁽²⁷⁾ Per il commento ai canoni introduttivi sui luoghi sacri vedi: L. ECHEVERRÍA (Ed.), *Código de Derecho canónico*, Madrid 1983², pp. 581-583; P. LOMBARDIA-J. A. ARRIETA (Eds.), *Código de Derecho canónico*, Pamplona 1983, p. 722-726; V. PINTO (Ed.), *Comento al Codice di Diritto canonico*, Roma 1985, p. 695-697; T. RINCON, *Disciplina canónica del culto divino*, in AA.VV., *Manual de Derecho canónico*, Pamplona 1988, pp. 405-548: 536-538; G. GHIRLANDA, *Il Diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di Diritto ecclesiale*, Roma 1990, pp. 391-393; A. GIACOBBI-A. MONTAN, *I luoghi e i tempi sacri (cann. 1205-1253)*, in AA.VV., *Il Diritto nel mistero della Chiesa*, III, Roma 1992², pp. 317-345.

Per quanto l'*Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, rifacendosi alla più antica tradizione cristiana, affermi che «l'Eucaristia [...] consacra in qualche modo l'altare e il luogo della celebrazione»⁽²⁸⁾, a questa sacralità non viene riconosciuta rilevanza giuridica, richiedendosi quel grado minimo di certezza (cc. 1208-1209) e di riferimento alle legittime autorità ecclesiastiche (cc. 1206-1207), garantito dalla formale dedicazione o benedizione⁽²⁹⁾.

Illustriamo brevemente questi due requisiti.

a) *La destinazione al culto o alla sepoltura.* Il culto a cui fa riferimento il Codice non ha il significato più ampio, che comprende tutta la vita del cristiano in un perenne atto di adorazione e di ringraziamento a Dio, ma fa riferimento alle celebrazioni liturgiche del mistero pasquale, dei sacramenti, della preghiera, così come viene configurato nel c. 834⁽³⁰⁾. Pertanto non è difficile stabilire una tipologia dei luoghi destinati al culto.

Il Codice, in questo Titolo I della parte III, si limita a trattare delle chiese e degli altari; ma il Diritto liturgico include: il battistero, l'ambone, il tabernacolo, il luogo in cui si celebra il sacramento della penitenza, per i quali prevede un rito specifico di consacrazione o benedizione, anche se a prima vista si potrebbe avere l'impressione di trovarci dinanzi a componenti necessari o naturali dell'edificio sacro⁽³¹⁾.

Il luogo destinato alla sepoltura può essere considerato o singolarmente (la tomba) o come insieme (il cimitero)⁽³²⁾. Anche il ci-

⁽²⁸⁾ *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris* (= ODEA), Città del Vaticano 1977, *Praenotanda*, II, 17. Queste premesse sono anche riportate in *Enchiridion Vaticanum* (= EV), VI, Bologna 1980, pp. 154-205.

⁽²⁹⁾ P. LOMBARDÍA-J. I. ARRIETA (Eds.), *Código...*, cit., p. 722-723; V. PINTO (Ed.), *Commento...*, cit., p. 695.

⁽³⁰⁾ S. MARSILI, *La liturgia, momento storico della salvezza*, in AA.VV., *Anàmnesis. I. La liturgia momento nella storia della salvezza*, Casale Monferrato 1979², pp. 32-179; 107-136; A. BERGAMINI, *Culto*, in D. SARTORE-A. TRIACCA (Eds.), *Nuovo dizionario...*, pp. 333-340.

⁽³¹⁾ *Ordo benedictionum Ritualis Romani* (= OBRR), Città del Vaticano 1985, pp. 322-356; P. JOUNEL, *Luoghi della celebrazione*, in D. SARTORE-A. TRIACCA (Eds.), *Nuovo dizionario...*, cit., pp. 783-799; A.G. MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera. I. Principi della liturgia*, Brescia 1987², pp. 235; L. CHENGALIKAVIL, *La dedicazione della chiesa e dell'altare*, in AA.VV., *Anàmnesis. VII. I sacramentali e le benedizioni*, Genova 1989, pp. 65-109.

⁽³²⁾ F.L. FERRARIS, *Coemeterium*, in *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica*, II, Paris 1858, cc. 698-702; R. NAZ, *Cimetière*, in *Dictionnaire de*

mitero è un luogo della celebrazione, perché in esso la Chiesa accompagna con la sua preghiera la sepoltura finale di un fedele giunto al termine del suo esodo ⁽³³⁾.

Nei primi secoli il desiderio più caro dei cristiani era quello di riposare *ad sanctos*, cioè nello stesso luogo dove erano stati seppelliti i martiri o, comunque, dentro la chiesa o in una zona vicina. Il cimitero, anche se col tempo è stato portato al di fuori della cinta urbana, è destinato ad accogliere tutti i defunti senza distinzione di fede religiosa e non è più soggetto alla giurisdizione ecclesiastica, rimane sempre un luogo sacro. Il rispetto per il corpo dei defunti, ha indotto la Chiesa a formulare una benedizione solenne al momento della sua inaugurazione, con la quale si invoca la grazia divina per coloro che vi saranno deposti in attesa della risurrezione finale ⁽³⁴⁾.

b) *La dedicazione o benedizione*. Molto più complesso è il tema della dedicazione o benedizione (nel Codice del 1917 si diceva « consacrazione o benedizione »). Questa variante, fatta per adeguare il testo legislativo ai libri liturgici (fin dal 1977 era stato già promulgato l'*Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*), suscitò qualche perplessità in sede di consultazione: qualcuno aveva suggerito di scrivere: « dedicatione seu consecratione vel benedictione » onde evitare che sparisse dal Codice il termine « consecratio »; ma tutti i consultori furono d'accordo nel respingere la proposta, non solo perché la doppia terminologia sarebbe stata fonte di equivoci, ma perché dal punto di vista teologico il termine « dedicatio » sembrava più appropriato ⁽³⁵⁾. Ed è proprio il significato teologico dato alla « dedicazione » nei libri liturgici, che ci obbliga a spiegare in modo diverso l'espressione « luoghi sacri » adoperata dal legislatore: non si tratta più di una sacralità oggettiva, ma di una sacralità simbolica, propria dei segni.

1) *La dedicazione*. Il binomio dedicazione-consacrazione è stato mutuato dall'antichità classica: per i romani la *dedicatio* era l'atto

Droit canonique, III, Paris 1942, cc. 730-742; G. OLIVERO, *Cimitero (Diritto canonico)*, in *Enciclopedia del Diritto*, VI, Milano 1960, pp. 998-999.

⁽³³⁾ P. JOUNEL, *Luoghi...*, cit., p. 788.

⁽³⁴⁾ OBRR, pp. 425-432; *Caere moniale Episcoporum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1984, pp. 243-246.

⁽³⁵⁾ *Communicationes* 12 (1980), p. 325.

ufficiale pubblico con cui si attribuiva alla divinità il titolo di proprietà di un suolo o di una casa; *consecratio* era, invece, il fatto religioso che concludeva l'atto giuridico. Fino all'VIII secolo la liturgia romana conosceva soltanto la celebrazione eucaristica come elemento specifico per dedicare a Dio una chiesa o un altare; ma altre liturgie avevano già incominciato a desumere dall'Antico Testamento forme ed espressioni rituali solenni e fastose, che richiamavano la dedizione del tempio di Salomone (1 Re 8) ⁽³⁶⁾.

Questa tendenza finì per mettere in ombra il significato simbolico e funzionale dell'edificio sacro e per riprendere tutta una concezione che il Nuovo Testamento aveva superato. Nell'economia della salvezza il tempio di Gerusalemme era segno del corpo di Cristo, destinato a cessare quando il Figlio di Dio, facendosi uomo e offrendo se stesso come vittima di espiazione per i peccati, sarebbe diventato egli stesso tempio, vittima e sacerdote della Nuova Alleanza (Eb 8-10) ⁽³⁷⁾. La chiesa costruita con le pietre non avrebbe più dovuto avere né il significato di « abitazione di Dio », né quella sacralità propria del tempio di Gerusalemme, ma essere soltanto un edificio funzionale al culto della comunità e richiamare la Chiesa, fatta di « pietre vive » (1 Pt 2, 5) ⁽³⁸⁾.

L'*Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, promulgato nel 1977 per attuare la riforma voluta dal Concilio Vaticano II, volutamente scarta il termine « consacrazione », per evitare ogni forma di sacralizzazione delle cose e mantiene solamente quello di « dedizione », per indicare il rito con cui il luogo destinato alle riunioni della comunità cristiana diventa segno della Chiesa-tempio di Dio, edificato con pietre vive ⁽³⁹⁾. Non si tratta, pertanto, di un rito che determina la « “consacrazione oggettiva” di un edificio in modo tale da fare dei

⁽³⁶⁾ R. FALSINI, *Dalla Chiesa-comunità alla chiesa-luogo*, in *Rivista di pastorale liturgica* 16 (1978) 88, pp. 53-62; S. MARSILI, *Dedicazione senza consacrazione. Ossia: una Teologia liturgica in una storia rituale*, in *Rivista liturgica* 66 (1979), pp. 578-601.

⁽³⁷⁾ Y. CONGAR, *Il mistero...*, cit., pp. 135-176.

⁽³⁸⁾ E. CATTANEO, *Tempio pagano, ebraico, cristiano*, in AA.VV., *Il tempio. Atti della XVIII settimana liturgica nazionale a Monreale (28 agosto - 1 settembre 1967)*, Roma 1968, pp. 19-37; S. MARSILI, *Dal tempio locale al tempio spirituale*, *ibid.*, 51-63.

⁽³⁹⁾ J. EVENOU, *Le nouveau rituel de la dédicace*, in *La Maison-Dieu* 134 (1978), pp. 85-105; I. CALABUIG, *Un « rito » per una Chiesa che vive*, in *Rivista di pastorale liturgica* 16 (1978) 88, pp. 41-51; S. MARSILI, *Dedicazione...*, cit.; L. CHENGALIKAVIL, *La dedicazione...*, cit., pp. 85-100; P. JOUNEL, *Dedicazione delle chiese e degli altari*, in D. SARTORE-A. TRIACCA (Eds.), *Nuovo dizionario...*, cit., 352-367.

suoi muri i depositari e, conseguentemente, i portatori di una "sacralità", che in qualche modo si comunica a quanto si fa e a quanti si raccolgono all'interno dell'edificio »⁽⁴⁰⁾.

2) *La benedizione*. Nel linguaggio biblico il termine « benedizione » indica non solo la preghiera che l'uomo rivolge a Dio per lodarlo e ringraziarlo dei benefici ricevuti (benedizione ascendente), ma è anche l'azione di Dio che mostra il proprio favore, che concede una speciale protezione (benedizione discendente)⁽⁴¹⁾.

Dal punto di vista teologico le benedizioni (e le consacrazioni) sono sacramentali; bisogna considerarle come il prolungamento e lo sviluppo della sacramentalità della Chiesa⁽⁴²⁾. L'*Ordo benedictionum ritualis romani* definisce le benedizioni: « segni sensibili, per mezzo dei quali viene significata, e nel modo ad essi proprio, effettuata quella santificazione degli uomini in Cristo e quella glorificazione di Dio, che costituisce il fine cui tendono tutte le altre opere della Chiesa »⁽⁴³⁾.

La persona o cosa benedetta acquista il carattere permanente di segno (benedizioni costitutive) oppure si chiede per esse un beneficio materiale o spirituale (benedizioni invocative), il cui effetto dipende dalle disposizioni del soggetto e dalla preghiera della Chiesa.

Le benedizioni costitutive, con il carattere permanente di segno che conferiscono, sottraggono la persona o la cosa all'uso comune (consacrazione o benedizione delle vergini, benedizione dei luoghi o dei vasi da adibire per il culto...); mentre le seconde non cambiano la natura o la finalità delle persone o cose benedette (il pane benedetto si mangia, le persone benedette continuano a vivere la propria vita...).

Come si può notare, c'è una certa somiglianza fra la dedizione-consacrazione e la benedizione costitutiva; la dedizione (se si

⁽⁴⁰⁾ S. MARSILI, *Dedicazione...*, cit., pp. 595.

⁽⁴¹⁾ Sul tema vedi H.W. BEYER, *Eulogéo*, in *GLNT*, III, Brescia 1967, cc. 1149-1180; A.M. DI NOLA-L. DELLA TORRE, *Benedizione e maledizione*, in *EdR*, I, Firenze 1970, cc. 1002-1008; M. SODI, *Benedizione*, in D. SARTORE-A. TRIACCA (Eds.), *Nuovo dizionario...*, cit., pp. 157-175; vedi il n. 175 (1988) di *La Maison-Dieu* che sviluppa il tema: « Bénir Dieu en tout temps ».

⁽⁴²⁾ A. DONGHI, *Sacramentali*, in D. SARTORE-A. TRIACCA (Eds.), *Nuovo dizionario...*, cit., pp. 1253-1270; AA.VV., *Anàmnese*, VII, cit.; G. KOCH, *Sacramentali*, in W. BEINERT (Ed.), *Lessico di teologia sistematica*, Brescia 1990, pp. 591-592.

⁽⁴³⁾ OBRR, *Praenotanda*, 9. Questa introduzione è anche riportata in *EV*, IX, Bologna 1987, pp. 802-827.

tratta di luoghi sacri) o consacrazione (se si tratta di persone) sono più specifiche, mentre la benedizione costitutiva è più generica; questi riti conferiscono uno speciale carattere di segno ad una persona o una cosa, che vengono riservate a Dio o al culto. L'*Ordo* pone questa differenza per l'uso della dedicazione e della benedizione: la prima dovrebbe riguardare « i sacri edifici o chiese destinati in modo permanente alla celebrazione dei divini misteri »; la seconda dovrebbe riguardare « gli oratori privati, le cappelle o i sacri edifici che, per motivi particolari, solo temporaneamente sono destinati al culto » (44).

3. *I tempi sacri.*

Anche il tema dei tempi sacri è affrontato sullo stesso schema del Codice del 1917: nei due canoni introduttivi sono indicate le autorità competenti a stabilire, trasferire, abolire i giorni di festa e di penitenza (c. 1244), e a dispensare dall'osservanza dei relativi precetti (c. 1245). Nei canoni successivi si sviluppa la normativa su « i giorni di festa » e « i giorni di penitenza ». Il legislatore rinuncia a definire preliminarmente cosa intende per « tempo sacro » e in che senso debba essere spiegata questa specifica sacralità.

Sorprende la mancanza nel testo normativo di una sia pur breve menzione dell'anno liturgico, che avrebbe consentito una più facile contestualizzazione di questi canoni. Il riferimento è sempre possibile, considerato che il tema è affrontato all'interno del libro IV su « la funzione di santificare della Chiesa », adempiuta « in modo peculiare mediante la sacra liturgia » (c. 834); tuttavia se si tiene presente lo stile marcatamente positivista con cui il Codice del 1917 affrontava questo argomento, qualche espressione desunta dalla costituzione *Sacrosanctum Concilium* 102-111 avrebbe aiutato l'esegeta a comprendere il rapporto tempo/mistero di Cristo (45).

(44) ODEA, *Praenotanda*, cap. 5, n. 1.

(45) Si potrebbe far osservare che il problema del riferimento all'anno liturgico e ai documenti del Vaticano II si pone diversamente dopo la pubblicazione del Codice con le fonti (1991). Tuttavia sorge l'interrogativo sulla funzione da attribuire a queste fonti nella interpretazione dei canoni. In molti casi è evidente che i testi indicati non sono serviti alla Commissione per la formulazione dei canoni. Ma allora è possibile considerarli come riferimenti ideali ai quali il legislatore rinvia, dopo la promulgazione del Codice, per far conoscere agli interpreti la sua *mens*?

Come si è visto, nella concezione cristiana il tempo si sviluppa da « in principio era il Verbo e il Verbo era Dio » (Gv 1,1) e « in principio Dio creò » (Gn 1,1) fino alla pienezza del tempo (Gal 4,4). Dio escogita e attua liberamente, d'intesa con gli uomini che si presceglie, una serie di fatti che si dispiegano in determinati « momenti » o « eventi » (*kairói*).

Con l'incarnazione del Verbo incomincia la più grande irruzione, che mai sia avvenuta, dell'eterno nel tempo della storia umana. Attraverso il tempo della salvezza erano state preparate le vie al Cristo. La sua venuta, il suo venire a piantare le tende in mezzo a noi, dà inizio alla « svolta del tempo », il quale può così superare se stesso e per-in-con Cristo rendersi un continuo presente di salvezza.

In questo senso il tempo autenticamente sacro diventa tempo liturgico, mediante il quale Dio « atemporale » opera nel tempo con le stesse azioni salvifiche che Cristo ha compiuto in una continuità dell'eterno nel tempo. La storicizzazione di quest'opera iniziata nell'incarnazione ha il suo culmine nella pasqua-pentecoste cristiana. Le azioni compiute da Cristo attraverso una durata temporale sono realizzate, dal tempo liturgico che è il Cristo-tempo, in un'attualizzazione che è insieme storica e meta-storica umana e divina, temporale e sopra-temporale ⁽⁴⁶⁾.

In questa prospettiva le norme sull'osservanza delle feste, sul digiuno e sulla penitenza non possono essere intese come precetti della Chiesa per obbligare i fedeli all'osservanza di una certa ritualità e a pratiche di espiazione o di penitenza, ma come l'invito a partecipare al mistero di salvezza di Cristo, che si attua nella celebrazione dell'anno liturgico. Il convenire assieme dei fedeli per il servizio liturgico, per costituirsi assemblea festiva, rende i medesimi soggetti della festa e, nel corso della storia, protagonisti del suo sviluppo. Non si tratta di partecipare al compimento impeccabile di un « copione rituale », ma di sussumere il passato, il presente e le tensioni verso l'avvenire sotto la forza giudicante e trasformante della Pasqua del Signore ⁽⁴⁷⁾.

Apprezzabile, in tal senso, il riferimento al mistero pasquale, che troviamo nel c. 1246, per fondare il precetto festivo della domenica. Sarebbe stato preferibile che l'arido elenco di festività, conte-

⁽⁴⁶⁾ A.M. TRIACCA, *Tempo e liturgia*, in D. SARTORE-A. TRIACCA (Eds.), *Nuovo dizionario...*, cit., pp. 1495-1499.

⁽⁴⁷⁾ S. MAGGIANI, *Festa/Feste*, cit., pp. 572-573.

nuto nello stesso canone, venisse considerato in maniera unitaria, come anno liturgico, secondo l'indicazione di SC 102-105.

4. *Le molteplici realtà definite « sacre » nei diversi libri del Codice.*

Se dai luoghi e tempi sacri passiamo a tutte quelle realtà alle quali il Codice riconosce una certa sacralità, le difficoltà si accrescono notevolmente. Per facilitare il nostro esame possiamo servirci di questo schema che richiama quello proposto dal Congar:

a) sacro « sostanziale » riferito al corpo di Cristo: in nessun canone troviamo l'aggettivo « sacro » adoperato con questo significato;

b) sacro dei segni sacramentali: sono considerati sacri gli ordini (c. 174 § 2); l'Eucaristia (c. 914); la confermazione (c. 1033);

c) il sacro « pedagogico » proprio delle parole, dei gesti, dei riti, delle persone, dei luoghi, dei tempi...: la maggioranza dei casi rientra in questo gruppo, anche se si tratta di una sacralità che assume di volta in volta significati molto diversi. Per facilitare la lettura di questi canoni possiamo raggrupparli per temi:

1) parola di Dio e realtà connesse al *munus docendi*: sacra Scrittura: (cc. 252 § 2; 253 § 2; 276 § 2; 279 § 1; 378 § 1; 652 § 2; 663 § 3; 719 § 1; 760; 825 § 2; 827 § 2); discipline sacre (cc. 218; 248; 815); scienze sacre (cc. 229 § 2; 279 § 2); studi sacri (c. 279 § 1); ritiri spirituali (c. 663 § 5); sacro magistero (c. 750); sacre missioni (c. 770); sacro apostolato (c. 1254 § 2); .

2) realtà connesse al *munus santificandi*: riti sacri (c. 206 § 2); sacro culto (c. 375 § 1); funzioni sacre (cc. 436 § 3; 561; 562); sacra liturgia (cc. 528 § 2; 554 § 1; 619; 652 § 2; 834 § 1; 838; 1217 § 1); suppellettili sacre (c. 562); edifici sacri (cc. 562; 1214); testo sacro (liturgico) (c. 767 § 1); pii esercizi del popolo (c. 839 § 1); olii sacri (c. 847 § 1); vesti liturgiche (c. 929); segni sacri (sacramentali) (c. 1166); cose sacre (destinate al culto) (c. 1171); sacre immagini (c. 1188); sacre reliquie (c. 1190 § 1); arte sacra (c. 1216); beni sacri e preziosi (cc. 1220 § 2; 1375); celebrazioni sacre (1225; 1228; 1235 § 2; 1365); cose sacre (oggetti dedicati o benedetti) (c. 1269; 1376);

3) gerarchia e strutture della chiesa: sacri pastori (cc. 212 § 1; 228 § 1; 652 § 2); sacro collegio (c. 833 § 2); sacri limini (c. 395 § 2); sacri vincoli (della vita consacrata) (cc. 573 § 2; 587 § 1; 603 § 2);

d) le cose di ogni giorno usate santamente: in nessun canone sono considerate sacre le realtà riconducibili a questa tipologia.

Anche ad un esame superficiale dei canoni sopracitati risulta con chiarezza che la sacralità dei segni sacramentali o della Scrittura non può essere posta sullo stesso piano della sacralità attribuita alle discipline teologiche, alle suppellettili per il culto, all'arte ritenuta idonea all'uso liturgico. Nei segni sacramentali c'è la sacralità propria di un simbolismo riconducibile alla volontà salvifica di Cristo (sono queste realtà terrene che, a partire dalla fede, causano la grazia) (SC 59).

La sacralità della Scrittura è abbastanza vicina a quella dei segni sacramentali perché « tutto ciò che gli autori ispirati o agiografi asseriscono, è da ritenersi asserito dallo Spirito santo » (DV 11). Tuttavia « poiché Dio ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana, l'interprete della sacra Scrittura, per vedere bene ciò che egli ha voluto comunicarci, deve ricercare con attenzione, che cosa gli agiografi in realtà hanno inteso significare e che cosa a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole » (DV 12). Pertanto si può affermare che i fatti, i racconti, le parole dell'autore umano sono il segno e lo strumento attraverso il quale Dio fa giungere agli uomini la sua parola di salvezza.

Nelle altre realtà troviamo una sacralità riflessa, che spesso assume un significato convenzionale e formale. Se si tiene presente la propensione alla sacralizzazione, che troviamo in alcune culture e in determinati periodi storici, si spiega da una parte la tendenza a riconoscere una certa sacralità a tutto ciò che ha attinenza alla fede, alla Chiesa e al culto, dall'altra lo spessore minimo, quasi insignificante, di questo sacro.

Nel momento in cui si prende coscienza delle cause che determinano questo fenomeno, bisogna evitare il ricorso ad una terminologia molto più vicina alla magia e alle religioni pagane che alla nuova concezione del culto introdotta da Gesù Cristo. È indubbio che i sacramenti, i riti, le suppellettili necessarie al culto, i templi, i cimiteri hanno una loro funzione nell'attuazione del piano salvifico di Gesù Cristo. Tuttavia mentre il ricorso al linguaggio simbolico consente di sottolineare allo stesso tempo la loro appartenenza al mondo creato e la diversa azione specifica svolta per mediare la grazia, il linguaggio magico-sacrale rischia di collocarle in modo indistinto al di fuori della realtà e di falsare la loro funzione.

III. CONCLUSIONE

Le osservazioni sull'uso del sacro nel Codice potrebbero sembrare frutto di sottili discussioni accademiche e di un indebito accostamento del diritto canonico alla storia delle religioni e alla teologia. In realtà si

tratta di un problema al quale gli ultimi revisori del testo preparato dalla Commissione prestarono una certa attenzione. Infatti se confrontiamo lo schema del 1982 e il testo normativo promulgato da Giovanni Paolo II ci accorgiamo che è stata eliminata la qualifica di « sacro » al collegio dei Cardinali ⁽⁴⁸⁾ e alle Congregazioni della curia romana ⁽⁴⁹⁾. Sarebbe stato auspicabile estendere questa revisione agli altri libri del Codice per evitare quel linguaggio aulico spiegabile nel 1917 ma inaccettabile nel 1983; forse si pensò che un lavoro del genere avrebbe comportato non poche difficoltà nel momento in cui per la Commissione i lavori si erano chiusi e si attendeva solamente l'atto finale di promulgazione da parte del legislatore ⁽⁵⁰⁾.

In questa situazione i limiti del Codice possono essere superati solamente sul piano dell'interpretazione, facendo riferimento al c. 17 e, ove fosse possibile, al criterio indicato da Giovanni Paolo II nella Costituzione Apostolica « *Sacrae Disciplinae Leges* » ⁽⁵¹⁾.

ADOLFO LONGHITANO

⁽⁴⁸⁾ Nello Schema del 1982 troviamo il termine « sacro » riferito al collegio dei Cardinali nei cc. 348 (= 350 CIC), 350 § 1-2 (= 352 CIC), 352 § 1 (eliminato nel Codice vigente), 358 (= 359 CIC). Tuttavia l'aggettivo è rimasto nel c. 833, 2°.

⁽⁴⁹⁾ Nello schema del 1982 la Congregazione per la Dottrina della Fede veniva definita « santa » nel c. 1362, 1°. Anche nei cc. 1713 e 1714 (= 1709 e 1710 CIC) le Congregazioni erano definite sacre. E' probabile che ad un attento esame si possano riscontrare altri casi analoghi di eliminazione del termine « sacro ».

⁽⁵⁰⁾ Queste modifiche, apportate quando la Commissione aveva concluso i suoi lavori, comportarono una serie di sviste nelle traduzioni e nelle opere predisposte sull'ultimo schema. La prima traduzione italiana pubblicata dall'UECI nel 1983 riporta ancora la qualifica di « sacro » per il collegio dei cardinali nel c. 359; nella prima edizione di X. OCHOA, *Index verborum ac locutionum Codicis iuris canonici*, Roma 1983, si riporta ancora lo stesso termine per i cc. 352 e 359.

⁽⁵¹⁾ EV, VIII, Bologna 1984, nn. 628-633. In tal senso vedi il nostro studio: A. LONGHITANO, *Chiesa, diritto e legge nella costituzione apostolica « Sacrae Disciplinae Leges »*, in *Monitor Ecclesiasticus* 108 (1983) 399-435.