

JAVIER HERVADA

LE RADICI SACRAMENTALI DEL DIRITTO CANONICO (*)

Introduzione. — 1. La radice del problema. — 2. Il principio di soluzione. — 3. L'efficacia « ex opere operato ». — 4. Il sacramento come diritto. — 5. Il diritto della Chiesa e i sacramenti dell'ordine e del battesimo. — 6. La sacramentalità radicale e il diritto.

Introduzione.

a) Mi pare necessario cominciare quest'intervento con un'avvertenza circa i limiti e la portata dell'argomento che affronterò. È un fatto noto che con il termine diritto si è soliti designare almeno tre cose analoghe: la legge, il giusto e il diritto soggettivo. Orbene, sin dall'inizio chiarisco che fuoriesce dalle mie intenzioni studiare le radici sacramentali di queste tre realtà della Chiesa; mi limiterò soltanto ad una di esse: il giusto, le cose giuste. Quando parlo qui di diritto mi riferisco al suo significato classico quale *il giusto* o *res iusta*; tratterò pertanto di cose giuste, non della legge nella Chiesa. Quali siano le radici e le ragioni della legge giuridica (*lex divina* e *lex ecclesiastica*) nella Chiesa è qualcosa di estraneo alle pagine che seguono. Ai fini di questo studio l'espressione diritto canonico vuol dire *il giusto nella Chiesa*, l'insieme di cose giuste nel Popolo di Dio.

Se il lettore tiene presente questa precisazione e non interpreta la parola *diritto* come legge potrà comprendere interamente la tesi che cerco di sviluppare e eviterà il rischio di cadere in quella incomunicabilità che rese celebri i costruttori della torre di Babele.

(*) Traduzione di Massimo del Pozzo.

b) Attorno agli anni cinquanta ebbe una certa attualità l'antigiuridismo. Studi canonici e teologici contribuirono allora a ricordare la tesi della *Ecclesia Iuris* ed anche a rinfrescare la lista degli antigiuridismi che si erano presentati fino a quel momento; una lunga lista che cominciava con gli gnostici ed i donatisti, non tralasciava i beghini e soprattutto la crisi protestante e terminava con le teorie di Söhm, Barth e il dimenticato Klein. Inoltre i canonisti non tralasciavano di menzionare la teoria dello statalismo con una certa attenzione a Carnelutti, che si vide invischiato in una questione tanto estranea a lui solo per alcune parole, incidentalmente pronunziate, che meglio avrebbe fatto a non dire⁽¹⁾.

Dal punto di vista storico poteva osservarsi una costante dell'antigiuridismo: le correnti contrarie alla natura giuridica del diritto canonico di origine teologica coincidevano in un attacco, più o meno scoperto, ai sacramenti e in maniera speciale alla loro efficacia *ex opere operato*. Dai donatisti alle teorie estreme di Barth, le distinte posizioni apparivano, su questo punto fondamentale, coincidenti, anche se con una gran varietà di formulazioni. Se qualcosa insegnava la storia fino a quel momento sembrava essere l'intima connessione tra l'efficacia *ex opere operato* dei sacramenti e la natura giuridica del diritto canonico. «Il diritto è possibile nella Chiesa perché esistono i sacramenti» era una semplice conclusione del percorso storico. Tesi che potremmo anche formulare così: «Posto che i sacramenti sono segni esterni che causano la grazia *ex opere operato*, la Chiesa ha nel suo seno vero diritto».

Continua ad essere valida oggi questa conclusione? Ha il diritto nella Chiesa un fondamento sacramentale? Ecco il tipo di domande che corrisponde a ciò che sembra essere un'inversione di tendenza che un settore minoritario di teologi e di canonisti ha in-

(1) Vedi J. MALDONADO, *Acerca del carácter jurídico del Derecho Canonico*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, I (1946), pp. 67 ss.; G. FORCHIELLI, *La giuridicità del diritto canonico al vaglio della dottrina contemporanea*, in *Studi in onore di Vincenzo del Giudice*, II, Milano 1953, pp. 471 ss.; J.M. ALONSO, *Juridismo y caridad*, in *XII Semana Española de Teología*, Madrid 1953, pp. 470 ss.; M. FERRO COUSELO, *Errores teológicos acerca de la naturaleza jurídica de la Iglesia y de su Derecho público*, in *Semana Española de Teología*, Madrid 1955, pp. 8 ss.; J. SALAVERRI, *El derecho en el misterio de la Iglesia*, in *Investigación y elaboración del Derecho Canónico*, Barcelona 1956, pp. 1 ss.; A. DE LA HUERGA, *La Iglesia de la Caridad y la Iglesia del Derecho*, in *La potestad de la Iglesia*, Barcelona 1960, pp. 5 ss.

trodotto negli ultimi tempi. Questa inversione potremmo enunciarla così: «dato che il diritto canonico ha un fondamento sacramentale possiede una giuridicità attenuata; quanto più è sacramentale, tanto meno è diritto».

Che è accaduto perché si sia potuta produrre un'inversione di termini tanto evidente? È possibile che si sia scoperta una nuova comprensione dei sacramenti o del diritto canonico? Che cosa passò inavvertito agli antiggiuridisti e ai loro contraddittori per quasi venti secoli, perché gli uni e gli altri scorgessero una relazione di diretta proporzionalità tra i sacramenti e l'indole giuridica del diritto canonico, dal momento che ora si afferma esser vera la proporzione contraria: più fondamento sacramentale meno giuridicità?

Ciò che desta maggiori sospetti in questo caso è che, anche considerando gli effettivi progressi della teologia sacramentale, non c'è stata nessuna scoperta sufficientemente decisiva da giustificare quest'inversione di termini a prima vista tanto impressionante. E, ciò che è più importante, non c'è da aspettarsi una simile scoperta dato il tenore sufficientemente esplicito del magistero ecclesiastico sui sacramenti. Al contrario, non è un segreto per nessuno che l'ambiente è stato impregnato di una sottile, però inequivoca, attenuazione dell'efficacia sacramentale *ex opere operato*. Il legittimo desiderio di vivificare la pratica dei sacramenti, facendo di essi atti pieni di senso cristiano, è stato accompagnato da una revisione, non frontale ma indiretta e collaterale, dell'efficacia *ex opere operato*. Da questa prospettiva svanisce l'impressione di una inversione di termini nella relazione tra sacramento e diritto. Non si sono invertiti i termini; piuttosto siamo allo stesso punto di partenza: quanto più si diluisce l'efficacia *ex opere operato* dei sacramenti, tanto più si dissolve l'indole giuridica del diritto canonico⁽²⁾.

(2) Per diverse posizioni riguardo alla relazione tra sacramenti e diritto — tra esse quelle riferite — possono consultarsi i seguenti lavori: A. VITALE, *Sacramenti e diritto*, Roma 1967; P.J. VILADRICH, in *Corso di diritto canonico*, a cura di E. CAPPELLINI, Cremona 1976, pp. 58 ss.; A. ROUGO VARELA-E. CORECCO, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa?*, Milano 1971; F. ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, *La Chiesa come ordinamento sacramentale*, Milano 1971; P. WILPERT E ALTRI, *Lex et Sacramentum in Mittelalter*, Berlin 1969; D. LLAMAZARES, *Derecho Canónico Fundamental*, León 1980; V. RAMALLO, *El Derecho y el Misterio de la Iglesia*, Roma 1972.

1. *La radice del problema.*

a) Lasciamo da parte le premesse e andiamo alla radice del problema.

Sembra chiaro che quando parliamo dell'*Ecclesia Iuris* e del fenomeno giuridico nella Chiesa, ciò che pone il problema della sua esistenza e del suo corrispondente fondamento non è la necessità del diritto in ciò che potremmo chiamare i confini della Chiesa: per esempio, la proprietà dei luoghi di culto e di riunione o la retribuzione di coloro che dedicano tutto il loro tempo ad attività ecclesiastiche o simili⁽³⁾. Neppure gli spiritualismi più estremi hanno messo in dubbio che questi fenomeni hanno una dimensione giuridica. Quello che si hanno messo in dubbio è che questo diritto sia canonico, poiché non si vede — e in ciò non mancano di ogni ragione — per quale motivo questo fenomeno giuridico dà origine ad un ordine giuridico indipendente dallo Stato. Nell'ordine giuridico della *polis* esistono i diritti naturali che regolano queste materie — il diritto di proprietà, il diritto di riunione, la libertà religiosa ed altri — in virtù dei quali la Chiesa può sviluppare la sua attività senza che né l'esigenza di libertà né la natura di dette materie giustifichino un ordine giuridico specifico, separato dall'ordine giuridico della *civitas*, ossia da quello proprio della *lex naturae*.

La vera questione si pone quando osserviamo dove risiede l'origine del diritto canonico come diritto distinto da quello proprio della *civitas terrena*. Quest'origine non è altra che il mistero della Chiesa e la *lex gratiae* in quanto distinta dalla *lex naturae*. Il problema nasce quando consideriamo che il fenomeno giuridico è uno degli elementi costitutivi del *Mysterium Ecclesiae*, realtà visibile che contiene una realtà soprannaturale interna e invisibile, il problema si pone anche quando constatiamo che il diritto della Chiesa è una parte della Legge Nuova o *lex gratiae* (distinta dalla *lex naturae* e conseguentemente dà origine a un ordine giuridico che non è quello della *civitas terrena*). Ossia quando osserviamo che i fedeli si uniscono alla Chiesa attraverso un vincolo giuridico, oltre ai vincoli della grazia; che la costituzione gerarchica della Chiesa ha la sua radice in uno *ius divinum* e dà origine ad uno *ius humanum*; o

(3) Cfr. le osservazioni di P.J. VILADRICH in op. cit. p. 58.

che la ricezione della grazia dipende da alcuni atti dei ministri umani rispetto ai quali possiamo parlare di diritti e di doveri⁽⁴⁾; o che mediante una pena si può separare qualcuno dalla *communio ecclesiastica*⁽⁵⁾, ecc. Solo chi non ha riflettuto sufficientemente sull'intima essenza della *lex gratiae*, può tralasciare di sperimentare, in qualche circostanza, l'importanza e la profondità della questione. Com'è possibile che la *lex gratiae* che è legge di una realtà invisibile il cui centro è lo Spirito Santo contenga un fenomeno giuridico esterno? In virtù di quale ragione l'elemento esterno della Chiesa è canale e strumento della grazia invisibile e, pur essendolo, perché, avendo la grazia l'indole di un dono gratuito, i suoi canali esterni operano come diritto, che è ciò che è dovuto secondo giustizia? Non sarebbero forse i carismi — *gratiae gratis datae* — i canali più adeguati, se Dio volesse operare negli uomini servendosi di altri uomini?

b) Per presentare con più chiarezza il problema e porre le basi della soluzione ricordiamo molto brevemente alcune idee elementari sulla giustizia e sul diritto, visti dalla prospettiva che interessa il fine che ci siamo proposti.

La giustizia è la virtù di dare a ciascuno il suo, il suo diritto, secondo la classica definizione romana ammessa comunemente dalla tradizione canonica e dalla teologia morale cattolica: *constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*⁽⁶⁾. Secondo questa definizione della giustizia ci sono due punti fondamentali. L'atto della giustizia consiste nel dare, verbo che ha qui un'accezione generica; dare equivale, a seconda dei casi, a donare, distribuire, conferire, rispettare, restituire, ecc. In ogni caso l'atto della virtù della giustizia è una condotta umana che dà — vale a dire, dona, distribuisce, rispetta, restituisce — un bene alla persona rispetto alla

(4) Il tema del diritto ai sacramenti può vedersi in A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa*, Roma 1999, pp. 64 ss.; J. HERVADA-P. LOMBARDIA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I, Pamplona 1970, pp. 296 ss. Per i diritti dei fedeli cfr. P.J. VILADRICH, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel*, Pamplona 1969; una panoramica generale delle attuali posizioni intorno ai diritti fondamentali del fedele può trovarsi in *I Diritti Fondamentali del Cristiano nella Società e nella Chiesa* (a cura di E. Corecco, N. Herzog e A. Scola), *Atti del IV Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Fribourg 6-11.X.1980*, Milano 1981.

(5) Il senso della scomunica può vedersi in J. ARIAS, *La pena canónica en la Iglesia primitiva*, Pamplona 1975.

(6) D. 1,1,10.

quale la cosa ha l'indole di diritto. Siccome l'atto della giustizia consiste nel dare ad altri il bene che gli è attribuito, questo atto è sempre, per sua natura, un atto esterno perché solo attraverso atti esterni gli uomini comunichiamo e ci relazioniamo; a sua volta l'oggetto dell'atto della giustizia, il bene che si dà, deve essere, per la stessa ragione, una cosa esterna. È vero che la cosa che si dà può essere una *res incorporalis*, ma quando alla cosa in sé manca la materialità o corporeità, deve averla nelle sue manifestazioni e solo attraverso le sue manifestazioni o esteriorizzazioni può essere diritto o avere rilevanza giuridica.

Il secondo punto fondamentale è ciò che si intende per *ius suum* o diritto di ciascuno. Quest'espressione della formula della giustizia si interpreta molto frequentemente come il diritto soggettivo: la giustizia consisterebbe nel rispettare il diritto soggettivo di ciascuno o la facoltà di fare, omettere o esigere qualcosa. Senza dubbio, quest'interpretazione, i cui antecedenti si rinvergono in Occam, non ne rispetta il senso originale, correttamente inteso da San Tommaso d'Aquino. L'oggetto della giustizia, ossia l'oggetto che l'atto giusto dà, è la cosa stessa — *res corporalis vel incorporalis* — che si attribuisce al soggetto passivo dell'atto di giustizia per qualche titolo. Questa cosa o bene che si dà è il diritto del titolare, in senso realista o oggettivo per dirla con gli antichi⁽⁷⁾. Punto questo che mi sembra importante per intendere ciò che dirò in seguito: non parlo di diritti soggettivi ma di cose giuste, cose dovute a qualcuno in virtù di un titolo⁽⁸⁾.

Perché una cosa sia giusta, ossia perché costituisca un diritto è necessario che, in virtù del titolo, sia dovuta. Questo carattere di debito è tipico e specifico del diritto e di ciò che caratterizza la giustizia. Il giusto è il dovuto, un debito, perché è di colui a cui si dà; in altri termini la giustizia dà il bene o diritto al soggetto di cui è la cosa. Per questo si dice che la giustizia consiste nel dare a ciascuno il suo.

(7) Sul diritto in senso realista (*ipsa res iusta*) cfr. II-II, q. 57, a. 1. Maggiori spiegazioni sono rinvenibili in L. LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas*, 2^a ed., Ottawa-Montreal 1948.

(8) Non è ora il momento opportuno per sviluppare di più queste idee, mi limito a rinviare a quanto esposto nel mio libro *Introduzione critica al diritto naturale*, Milano 1990. Per la nozione originale di diritto soggettivo vedi A. FOLGADO, *Evolución histórica del concepto de derecho subjetivo*, San Lorenzo de El Escorial 1960.

Da questa prospettiva si vede chiaramente che il diritto presuppone che il soggetto abbia un titolo sopra la cosa. Questo titolo può essere di genere molto diverso — dalla proprietà alla mera servitù di passaggio —, però la cosa decisiva è che esista un qualche genere di titolo attraverso il quale al titolare viene attribuita la cosa; la cosa costituisce il suo diritto perché gli appartiene o perché usarla è un suo diritto o semplicemente perché è destinata alla sua utilità. Poiché i titoli sono molto diversi tra loro le cose possono essere diritto del loro titolare in molte forme, esistendo conseguentemente una gran diversità di diritti.

Il diritto è quindi l'opposto del dono gratuito, del dono grazioso, di ciò che si chiama una grazia. Orbene, questo non significa che all'origine di un diritto non possa esserci un dono gratuito. Una donazione rende la cosa donata proprietà del donatario; all'origine dell'attribuzione della cosa al suo titolare può esserci la liberalità e la misericordia come può esserci la giustizia. Anzi la costituzione di un diritto non è di per sé un atto di giustizia, ma un atto di dominio; a causa di ciò si dice — lo dice tra gli altri San Tommaso⁽⁹⁾ — che la giustizia presuppone sempre un primo atto che non è di giustizia, ma causa della relazione di giustizia. Per questo, ed interessa molto al nostro tema averlo chiaro, il diritto e la conseguente relazione di giustizia possono avere come origine un atto di liberalità e di misericordia. Può accadere per esempio che, a motivo di un terremoto che abbia avuto effetti catastrofici, si organizzino collette in denaro o in natura per aiutare le persone danneggiate. È chiaro che i beni così ottenuti dalle organizzazioni benefiche procedono dalla misericordia e dalla solidarietà. Ma non è meno certo che le organizzazioni benefiche sono depositarie dei beni attribuiti ai danneggiati non per proprietà ma per destinazione. Pertanto è di giustizia che i beni giungano ad essi. Tali beni non sono uno *ius* delle organizzazioni benefiche. Si assiste qui ad un caso di diritto e di giustizia distributiva rispetto ad alcuni beni, la cui attribuzione ha origine nella liberalità e nella misericordia; attribuzione misericordiosa che ingenera, rispetto al depositario, un dovere di giustizia, non solo in relazione al depositante, ma an-

(9) *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 28. Cfr. J. PIEPER, *La giustizia*, Brescia-Milano 2000, pp. 25 ss.

che in relazione al destinatario, perché la donazione ha originato lo *ius* di quest'ultimo.

c) Questa descrizione elementare della giustizia e del diritto ci sta indicando che la condizione necessaria perché esistano il diritto e la giustizia è che le cose siano ripartite e divise, ossia attribuite — in sé, nel loro uso, nella loro destinazione o sotto qualche altro aspetto — a distinti soggetti: non attribuite in comune ma a ciascuno; per questo si parla di dare a ciascuno il suo. Si tratta di qualcosa di evidente: se bisogna dare a ciascuno il suo, se dare a ciascuno il suo diritto è una virtù delle relazioni sociali, è chiaro che alla base della società vi è una pluralità di soggetti con cose ripartite tra loro. Senza cose ripartite, se la base e il fondamento fosse ciò che è comune, non ci sarebbe il suo di ciascuno né avrebbe senso dare a ciascuno il suo: non avrebbe ragion d'essere né il diritto né la giustizia.

d) Ciò presupposto, l'esistenza del diritto non presenta difficoltà nella *polis* o nella società civile. In primo luogo, l'uomo ha come suo quanto riguarda il proprio essere e i propri fini per essere persona: è l'insieme degli *iura naturalia* che possiede. Inoltre, la divisione o il riparto di beni è legge di base della società civile perché l'uomo non è solo anima, ma anche corpo, ed è conseguentemente limitato dalla quantità, dallo spazio e dal tempo. Gli alimenti, per esempio, devono essere necessariamente divisi per il loro uso e consumo. Anche in ciò che di per sé non è divisibile appare la divisione per i limiti stessi che impone la finitezza dei beni naturali; per esempio, quanti ascoltano un'orchestra si ripartiscono la sua audizione; ciascuno degli ascoltatori sente l'intera musica suonata, e in quest'aspetto non c'è divisione. In cambio, è limitato il campo acustico e, nel caso di specie, la sala di concerto, per cui è necessario un sistema di distribuzione dei posti e dei biglietti, quand'anche si applicasse solo la regola del *prior in tempore potior in iure*: il riparto per rigoroso ordine di richieste o acquisto dei biglietti. Il riparto o divisione dei beni è la legge basilare delle relazioni sociali.

Anche rispetto al bene comune appare la divisione. Divisione in quanto il perseguimento del bene comune dipende dal contributo di tutti, contributo che esige la giustizia legale: ogni cittadino ha una parte, il suo debito o bene che deve apportare alla comunità; divisione anche rispetto al godimento dei beni che comprende il bene comune, divisione o distribuzione regolata dalla giustizia

distributiva. Il diritto — nel senso realista del termine — e la giustizia suppongono la divisione ed il riparto. Perciò esigono l'*esteriorità* o *esternità* delle cose oggetto della divisione; unicamente ciò che è esternamente tangibile, materializzabile, è capace di riparto.

Se dal diritto passiamo alla legge le conclusioni non sono molto diverse. La natura giuridica della legge risiede nel fatto che genera un dovere di giustizia legale; vale a dire che la legge indica la posizione e l'attività di ciascuno in ordine al bene comune della *polis*, in maniera tale che rispettare la situazione e l'attività degli altri e assumere la propria responsabilità è un atto giusto. Anche qui appaiono la divisione ed il riparto. In ogni caso solo la condotta esterna può essere oggetto di giustizia legale, poiché solo essa può essere giusta o ingiusta per avere la possibilità di rispettare o ledere il diritto degli altri cittadini o della società; è chiaro che unicamente l'azione che fuoriesce dalla sfera interna del soggetto può costituire l'atto di dare o contrastare il diritto dell'altro⁽¹⁰⁾.

e) L'esistenza del diritto e della giustizia non presenta quindi difficoltà nella società civile o comunità umana. Se ci interroghiamo sulle loro basi fondamentali, la risposta scaturirà immediata: i vincoli essenziali e fondamentali della società civile sono giuridici, la loro legge è il diritto e la prima virtù è la giustizia. Forse qualcuno si sentirà chiamato a sfumare questa conclusione, ricordando che il primo precetto morale è l'amore al prossimo e che la società civile solo con la giustizia sarebbe insopportabile. Certo è così poco gradevole quanto lo è un scheletro da solo; però ciò che rende il corpo umano capace di funzionare e di agire è lo scheletro, senza il quale non sarebbe altro che una massa informe, incapace di vita e di movimento. Così accade con il diritto nella società civile, al punto che tutte le virtù, incluso l'amore e la solidarietà, si riassumono nella virtù chiamata giustizia generale, nella misura in cui sono dovute affinché la società umana compia i suoi fini e si sviluppi correttamente.

Non è questo il caso della Chiesa, in essa né la struttura di base è il diritto né la prima virtù è la giustizia. Vediamo perché.

La Chiesa si inserisce nell'economia della salvezza o sistema di relazioni tra Dio e gli uomini inaugurato dall'azione salvifica di

⁽¹⁰⁾ Ho sviluppato queste idee in *Introduzione critica*, cit., pp. 9 ss., 44 ss. e 127 ss.

Cristo. Questa economia o sistema di relazioni tra Dio e gli uomini riceve il nome di Nuova Legge, Legge evangelica o *lex gratiae*, espressioni nelle quali il termine legge ha un senso teologico, che non coincide con il senso giuridico: *legge* equivale a *economia* o sistema di relazioni tra Dio e gli uomini presieduta da un principio di movimento — di vita soprannaturale — e di ordine. Orbene l'economia della salvezza si chiama *legge della grazia* perché il principio di vita e di ordine che presiede le relazioni dell'uomo con Dio e degli uomini tra loro non è una struttura giuridica ma la *grazia dello Spirito Santo*. Si consideri ad esempio ciò che scrive San Tommaso: «Secondo il Filosofo, "ogni cosa viene definita in base a ciò che in essa vi è di principale". Ora, ciò che nel Nuovo Testamento è principale, in cui si trova tutta la sua virtù, è la grazia dello Spirito Santo derivante dalla fede in Cristo. Tuttavia la legge nuova contiene alcuni dati, sia in materia di fede che di costumi, che sono come elementi atti a predisporre alla grazia dello Spirito Santo, e all'uso di tale grazia; ed essi sono aspetti secondari della legge nuova che i cristiani devono apprendere, o mediante la parola o mediante gli scritti»⁽¹¹⁾.

Se le cose stanno così, come non rendersi conto che, se il diritto canonico appartiene al Mistero della Chiesa, deve essere parte della *lex gratiae* e pertanto deve nascere dalla stessa grazia?

Ed è qui dove sorge il problema. Abbiamo appena visto che perché ci sia diritto deve esserci divisione e riparto di beni. Tuttavia il bene al quale tende la legge evangelica e, in conseguenza, la Chiesa è Dio stesso attraverso Cristo, mediante la partecipazione alla natura divina attraverso la grazia⁽¹²⁾, che ci rende capaci di penetrare nella vita intratrinitaria. Questo bene non è divisibile; benché in diversi gradi di intensità, si dà totalmente a tutti senza riparti né distribuzioni. Alla base della struttura della Chiesa non c'è la divisione né il riparto né la distribuzione. C'è non solo l'unità del bene ma l'unicità, l'uno che si dà integralmente a tutti.

D'altra parte nella fonte e nella radice della Chiesa — la grazia dello Spirito Santo — non si danno le dimensioni di quantità, spazio e tempo, né cose esterne. Se tutto questo non si dà né c'è

(11) I-II, q. 106, a. 1.

(12) 2 Pt 1,4.

divisione o riparto sembra che non esista il presupposto del diritto e, non esistendo diritto, non ci sia giustizia possibile.

2. *Il principio di soluzione.*

Dove radica allora il diritto nella Chiesa che vive *in hoc saeculo*, che si sviluppa nella storia umana?

È chiaro che perché esista il diritto e la giustizia nella Chiesa — non solo nei suoi confini — è necessario che la *lex gratiae* sia legge nella storia umana, che il trascendente si imprigioni — sia lecita l'espressione — nelle dimensioni di questo mondo, che lo spirituale si materializzi. Questa è la chiave della questione. Se la *lex gratiae* permanesse nella trascendenza che le è propria non sarebbe legge nella storia umana; la grazia sarebbe tangente al mondo senza penetrare in esso e non ci sarebbe lo stato di natura redenta. È necessario che la grazia penetri nel mondo, nella dimensione storica dell'uomo, *che si canalizzi attraverso la materia*, unica forma attraverso la quale possano operare su di essa le dimensioni di quantità, spazio e tempo proprie di questo mondo. Orbene questo è quanto si opera mediante l'efficacia *ex opere operato* dei sacramenti.

Nel darsi la grazia, come condotto ordinario, attraverso segni sensibili, che sono causa strumentale della grazia, la grazia non si materializza ma sì si materializzano i suoi canali. In questo modo la grazia si rende *ripartibile*, un bene che si distribuisce per mezzo di mani umane. Già abbiamo il principio di divisione o di riparto nel bene centrale della Chiesa. Pertanto abbiamo il presupposto necessario per il diritto e conseguentemente per la giustizia.

Indubbiamente l'economia sacramentale della salvezza è scandalosa per la ragione umana, essa fa resistenza ad ammettere questa materializzazione della grazia. Questa però è la pietra di paragone del senso cattolico; questa è la fede della Chiesa Cattolica, che conserva, nei confronti degli spiritualismi di tutte le epoche, il «materialismo cristiano» del quale parlò Mons. Escrivá de Balaguer⁽¹³⁾.

(13) Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Colloqui con Mons. Escrivá*, Milano 1987, nn. 114 e 115.

3. *L'efficacia « ex opere operato ».*

a) Resa la grazia un bene distribuibile e ripartibile per la materializzazione dei suoi canali abbiamo ottenuto il presupposto della giustizia e del diritto, però non abbiamo ancora dimostrato che c'è diritto. La materializzazione dei canali della grazia attraverso segni sensibili produce la sua exteriorizzazione e la possibilità della sua distribuzione agli uomini; però, perché questi canali di grazia siano *res iustae* — diritti o cose attribuite agli uomini —, è necessario che la loro efficacia non dipenda dal merito del ministro, dell'uomo attraverso le cui mani si distribuisce la grazia mediante i sacramenti. Non v'è dubbio che sui meriti altrui nessuno ha diritto. Quando per ottenere qualcosa ricorriamo non al merito proprio ma al merito di altri, è chiaro che non stiamo chiedendo un diritto ma un favore. Il merito proprio genera diritto, il merito altrui solo comporta un dono gratuito in relazione a colui che lo riceve.

Conseguentemente, se i sacramenti producessero la grazia *ex opere ministri*, attraverso i meriti del ministro — ciò che l'Aquinate chiama la potestà d'eccellenza —, avremmo intercessori e sacerdoti, ma non diritto. I sacramenti possono essere diritto — *res iustae* — se il ministro è solo l'autore del segno esterno e agisce come mero strumento della realizzazione dell'atto simbolico. In altre parole i sacramenti potranno essere diritto solo se per la loro realizzazione non contano i meriti e le disposizioni del ministro, al quale solo si chiede che compia correttamente il segno, ossia che agisca come vero realizzatore del simbolo, secondo ciò che la Chiesa esige: materia, forma e intenzione *faciendi id quod facit Ecclesia*. Orbene, come dice San Tommaso, Cristo avrebbe potuto comunicare ai ministri la sua potestà di eccellenza, ma non lo fece; da parte del ministro si richiede solo che compia correttamente il segno⁽¹⁴⁾.

b) I sacramenti non possono neppure fondarsi sui meriti del soggetto. Logicamente non nei sacramenti dei morti, perché essi conferiscono la grazia che è principio del merito⁽¹⁵⁾. Né nei sacramenti dei vivi, perché il merito — per sua propria indole — au-

(14) III, q. 64, aa. 1, 4 e 5.

(15) Cfr. I-II, q. 114, aa. 2 e 5.

menta la grazia di per sé, senza necessità dei sacramenti, essendo il merito il diritto a ricevere l'aumento della grazia⁽¹⁶⁾; inoltre, se i sacramenti si fondassero sul merito, bisognerebbe meritare la loro amministrazione e il ministro dovrebbe giudicare realtà interne, circostanza che risulta impossibile. Da parte del soggetto basta che questi sia *rite dispositus*, adeguatamente disposto, disposizioni delle quali il ministro giudica secondo quanto è esternamente percepibile.

c) L'efficacia dei sacramenti si fonda sui meriti di Cristo e perciò è oggettiva, *ex opere operato*, supposta la validità del segno e l'adeguata disposizione del soggetto. Dire *ex opere operato* equivale a dire *ex meritis Christi*⁽¹⁷⁾. Meriti sovrabbondanti, preesistenti al sacramento, titolo *perfecte de condigno*, vale a dire in stretta e perfetta giustizia, che conferisce un'efficacia infallibile all'azione di Cristo. Siccome il sacramento è un'azione di Cristo, del quale il ministro è strumento, la sua efficacia è infallibile. Non c'è nulla di magico nel sacramento; è una mancanza di comprensione della loro intima natura — azioni di Cristo — e una svalutazione dei meriti di Cristo il tacciare di magica l'ineffabile azione dei sacramenti.

I sacramenti, per la loro efficacia *ex opere operato*, sono azioni del ministro solo strumentalmente, non si fondano sui suoi meriti e pertanto il ministro è unicamente un dispensatore di questi misteri salvifici.

Quindi, se il ministro è un semplice dispensatore, il sacramento può essere diritto del fedele.

4. *Il sacramento come diritto.*

Siamo già al nucleo stesso della questione. Nella *lex gratiae* ci sarà una dimensione giuridica, di diritto, se i canali della grazia, i sacramenti, sono diritti dei fedeli o, nel caso del battesimo, dell'uomo; allora, la grazia — attraverso i suoi canali — diventa un bene amministrabile in giustizia. La grazia è diventata diritto. Beninteso non parlo di diritto soggettivo — la *facultas recipiendi sacramentum* o facoltà morale sui sacramenti — ma del diritto in

(16) I-II, q. 114, a. 8.

(17) III, q. 62, a. 5.

senso realista: *res iusta* o cosa attribuita ad un soggetto per un titolo in virtù del quale è giusto dargli quella cosa e ingiusto negargliela. Il sacramento è un bene attribuito al soggetto per un titolo in virtù del quale la sua amministrazione è un atto giusto? Il sacramento è una *res iusta*?

È chiaro che non si può separare il sacramento dalla grazia; chiedersi se il sacramento è una *res iusta* o diritto, vuol dire chiedersi se la grazia — non in quanto procede da Cristo, ma in quanto dipende dal ministro — è un diritto oppure no. Parlare del sacramento come diritto significa parlare della grazia in quanto tale. In definitiva il sacramento è semplice canale della grazia e il canale sarà diritto se lo è la grazia.

a) La risposta che, di primo acchito, sorge dinanzi alla domanda se il sacramento — la grazia — è un diritto, risulta essere negativa. Vedevamo prima la ragione. Quando ricorriamo al merito altrui non c'è diritto ma dono gratuito⁽¹⁸⁾ basato sui meriti di Cristo. Già abbiamo detto che l'efficacia *ex opere operato* del sacramento non si basa sul merito del soggetto ma sui meriti di Cristo.

Però in questa risposta negativa, a parte le considerazioni teologiche di fondo, c'è un errore di prospettiva. Parlare di diritto davanti a Dio, come fanno i teologi nel parlare del merito *de condigno* del giusto, significa usare il termine diritto in senso analogo⁽¹⁹⁾. Chiedersi se il sacramento — o la grazia — è un diritto in senso stretto, così come abbiamo posto la questione, significa solo chiedersi se è un diritto *dinanzi al ministro*.

Orbene, che esista tale diritto dipende da due condizioni: *prima*, che i sacramenti siano già attribuiti, per volontà di Cristo, ai fedeli (o all'uomo nel caso del battesimo); *seconda*, che questa attribuzione supponga che il ministro è stato costituito come tale *pro hominibus, pro fidelibus*. In altre parole si tratta del fatto che il ministro sia solo depositario e che il sacramento sia stato attribuito, costituito per il fedele o, rispettivamente, per l'uomo. Se si

(18) Cfr. Rom 11,6: «E se lo è per grazia, non lo è per le opere; altrimenti la grazia non sarebbe più grazia». San Paolo si riferisce alla scelta libera del resto di Israele ma le sue parole sono applicabili alla grazia, che viene chiamata così in quanto, in relazione con Dio e con Cristo, non è giustizia ma donazione libera.

(19) Vedasi, per esempio, I-II, q. 114, a. 1, dove si parla di una «certa proporzione» e si nega che tra Dio e l'uomo esista l'uguaglianza che esige il diritto propriamente detto.

verificano queste due condizioni il sacramento è una *res iusta* rispetto al recettore e pertanto si è giusti nell'amministrarlo e ingiusti nel negarne l'amministrazione. Tutto ciò chiaramente sulla base del soggetto *rite dispositus*; per chi non è adeguatamente disposto il sacramento non è un diritto; punto che è implicito in quanto sto dicendo e sul quale non insisterò più.

L'economia sacramentale — se non erro — si basa proprio sui due presupposti indicati. In effetti che il ministro sia costituito *pro hominibus, pro fidelibus*, lo dice Eb 5,1: «Ogni sommo pontefice *ex hominibus assumptus pro hominibus constitutus*». Entrambi gli aspetti — *ex hominibus* e *pro hominibus* — hanno importanza. I ministri, nell'essere presi *ex hominibus* sono, come uomini e come fedeli, uguali agli uomini soggetti dei sacramenti. C'è, quindi, quella uguaglianza sulla quale può fondarsi la relazione di giustizia. Non meno importante è il *pro hominibus*. Certamente non bisogna perdere di vista il fatto che i ministri non sono agenti né mandatari dei fedeli; lo sono di Cristo. Di conseguenza questo *pro hominibus* non può intendersi nel senso di subordinazione dei ministri ai fedeli o agli uomini; al contrario, rispetto ai fedeli — agli uomini — sono gerarchia, *ordo* gerarchico. Questo però non è un ostacolo per costituire il loro ministero come diritto del fedele o dell'uomo. Basta che quest'azione gerarchica — *in Persona Christi Capitis* nel Sacrificio Eucaristico, ministeriale negli altri sacramenti — sia stata istituita *in funzione* dei fedeli o degli uomini e che l'ordine gerarchico sia il loro depositario e amministratore *pro utilitate* del soggetto. Il *quid* della questione risiede nell'accertare se Cristo si annientò in maniera tale che si costituì come servitore degli uomini⁽²⁰⁾, pur essendo Capo, Re e Signore. In altre parole se la sua misericordia ed il suo amore per gli uomini raggiunse un grado tale — *in finem dilexit eos*⁽²¹⁾ — che si donò *pro hominibus* e pose la sua divinità e la sua umanità al servizio dell'uomo. Penso che si

(20) «Non fate nulla per spirito di rivalità o di vanagloria, ma ognuno di voi, con tutta umiltà, consideri gli altri superiori a se stesso. Non cerchi nessuno il proprio interesse, ma quello degli altri. Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente sino alla morte e alla morte di croce». Fil. 2, 3-8.

(21) Gv 13, 1.

possono applicare qui le parole di Gv 3,16: «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna». Lo scandalo per i giudei e la stoltezza per i gentili⁽²²⁾ arrivò a quest'estremo? Evidentemente sì. *Non veni ministrari sed ministrare*⁽²³⁾. Nel donare Se stesso Cristo dona agli uomini i suoi ministri, perché il carattere che imprime il sacramento dell'ordine non è altra cosa che la partecipazione al sacerdozio di Cristo⁽²⁴⁾. Qui si trova, a mio giudizio, il punto chiave: l'*ordo* ministeriale, essendo gerarchia perché è continuazione istituzionale di chi è Capo della Chiesa⁽²⁵⁾, è servitore degli uomini in modo tanto radicale e reale che la sua azione ministeriale è diritto dei fedeli e degli uomini: *pro utilitate hominum constituitur*. Si può applicare qui Lc 12,41-43: «Allora Pietro disse: Signore, questa parabola la dici per noi o anche per tutti? Il Signore rispose: qual è dunque l'amministratore fedele e saggio che il Signore porrà a capo della sua servitù, per distribuire a tempo debito la razione di cibo? Beato quel servo che il padrone, arrivando, troverà al suo lavoro». L'*ordo* ministeriale è stato costituito amministratore della casa paterna, dei beni della famiglia di Dio; essendo i fedeli figli, *domestici Dei*, a loro l'amministratore deve dare a suo tempo la razione adeguata. Razione dei beni del padre di famiglia destinati all'alimentazione ed allo sviluppo dei figli, alla loro utilità sono attribuiti questi beni.

b) Ciò è in intima relazione con il primo dei requisiti enunciati: i sacramenti sono attribuiti per volontà di Cristo agli uomini. Anche qui è necessario arrivare al fondo della questione. Senza dubbio i sacramenti sono stati istituiti per gli uomini; però si tratta di verificare se questa istituzione a favore degli uomini suppone un *titolo* dinanzi al ministro.

In altra occasione, parlando del diritto in generale già dissi che l'arte del giurista si riassume nel verificare il titolo e la misura del diritto, perché esiste diritto lì dove c'è titolo⁽²⁶⁾. Quale può es-

(22) 1 Cor 1, 23.

(23) Mc 10, 45.

(24) III, q. 63, a. 3.

(25) Cfr. CONCILIO VATICANO II, cost. *Lumen gentium*, n. 21; decr. *Christus Dominus*, n. 2; decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 2.

(26) *Introduzione critica*, cit., pp. 37 ss.

sere allora — dinanzi al ministro — il titolo sul sacramento, ossia sulla grazia?

È chiaro che non c'è altro titolo che i meriti di Cristo. Ergo sembra che non c'è diritto. E in effetti non ci sarà diritto fintantoché l'uomo non sia uno con Cristo; ma se l'uomo è uno con Cristo — cioè se l'uomo e Cristo si comunicano nell'ordine dell'essere — allora l'uomo avrà nei confronti del ministro il titolo dei meriti di Cristo. È vero che, in linea di principio e nei confronti di Dio, mai il sacramento o la grazia saranno giustizia, bensì misericordia; ma non è questa la questione. Ha l'uomo dal principio — vale a dire da quando Cristo ascese al Cielo, dopo la sua passione e risurrezione e una volta inviato lo Spirito Santo — titolo sui sacramenti, dal momento che i meriti di Cristo gli sono stati donati e manca solo che egli si apra al dono ricevendoli? Avvertendo, è chiaro, che questa donazione è possibile solo quando l'uomo è uno con Cristo, perché i meriti sono e continuano ad essere di Cristo.

Vediamo che cosa accade con i sacramenti, eccezion fatta, per ragioni distinte, per il battesimo e l'ordine (ossia stiamo parlando della confermazione, dell'eucaristia, della penitenza, del matrimonio e dell'unzione degli infermi). Il fedele in virtù del carattere battesimale è membro del Corpo di Cristo e per la grazia è *figlio di Dio* ⁽²⁷⁾, essendo *Ipse Christus* ⁽²⁸⁾. Questa è la chiave, essere *Ipse Christus* per essere membro del suo Corpo. Per esempio per chi è *Ipse Christus* il Sacrificio della Messa ed il Corpo e Sangue di Cristo — veramente, realmente e sostanzialmente presenti nelle specie del pane e del vino — non sono cosa altrui ma propria. Il Corpo ed il Sangue non costituiscono forse *cosa propria, ius suum*, nei confronti del ministro, se il fedele è Cristo, membro del Corpo di Cristo? ⁽²⁹⁾ Lo stesso possiamo dire dello Spirito Santo rispetto al sacramento della confermazione o della partecipazione all'amore di Cristo verso la sua Chiesa nel sacramento del matrimonio o della partecipazione ai patimenti e alla morte di Cristo nell'unzione degli

(27) Cfr. Gv 1, 12 e Rom 8, 14-17.

(28) Cfr. Gal 2, 19-20. Vedi JUAN DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*, I, capp. 55 e 56.

(29) Come leggiamo in Rom 8, 16-17: «Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare alla sua gloria». Cfr. Gal 4, 6-7.

infermi. Per il figlio di Dio — sempre per dono gratuito e liberissimo di Dio — la partecipazione alla natura divina attraverso la grazia e la ricezione dello Spirito Santo sono cose sue, cose attribuite a lui, in definitiva, cose giuste nei confronti del ministro, costituito *pro hominibus*.

In relazione a ciò che stiamo dicendo è necessario distinguere la misericordia nel dono e la giustizia nel ministro. Se qualcuno riceve da un conoscente o da uno sconosciuto una lettera chiedendo alimenti perché si trova in una situazione di necessità, l'azione di dare questi alimenti è, senza dubbio, un atto di misericordia. Or bene, una volta inviato per posta il pacco di alimenti, la consegna di questo pacco al destinatario è di giustizia e questi può reclamare alle poste come diritto — lo è — la consegna del pacco. Sarebbe ammissibile che il postino o l'amministrazione postale negassero il pacco al destinatario adducendo che il suo invio è un atto di misericordia del mittente? La cosa decisiva è che l'atto di misericordia sia un atto di donazione. Una persona può raccogliere un orfano abbandonato in due maniere: accogliendolo semplicemente in casa sua senza nessun vincolo — in precario dicono i giuristi — o rendendolo figlio adottivo, nel qual caso nasce il diritto; la misericordia — più elevata nel secondo caso — ha dato luogo al diritto. Or bene lo *ius adoptionis* è ciò che è proprio del cristiano, reso figlio adottivo di Dio, coerede con Cristo.

Penso che il *tradidit semetipsum pro me*⁽³⁰⁾ o il *qui pro vobis et pro multis effundetur*⁽³¹⁾ ha questo senso di dono già irrevocabilmente donato agli uomini, depositato nella Chiesa per la sua amministrazione. In Cristo il dono è misericordia, però nella Chiesa e nel ministro è giustizia, perché sono depositari di ciò che attraverso la Croce è stato donato agli uomini. Così, mi sembra, debba intendersi l'economia sacramentale; ossia come quella suprema misericordia che ha già donato irrevocabilmente il dono agli uomini, restando solo che l'uomo si apra al dono ed il ministro sia un suo fedele dispensatore⁽³²⁾. I doni e la vocazione di Dio sono irrevocabili⁽³³⁾. Questo è il senso — assieme a quello prima indi-

⁽³⁰⁾ Gal 2, 20. Cfr. Rom 4, 24-25; 8, 32; Gal 1, 4; Tit 2, 14.

⁽³¹⁾ Cfr. Lc 22, 20; Mt 26, 28 e Mc 14, 24.

⁽³²⁾ 1 Cor 4, 1-2.

⁽³³⁾ Rom 11, 28.

cato — dell'*ex opere operato*, efficacia che si misura per ciò che richiedono i meriti di Cristo, in quanto Cristo vive nel fedele. Tutto ciò senza dimenticare che, essendo il fedele figlio di Dio, il bene della grazia e della partecipazione in Cristo è un bene proporzionato, adeguato alla sua condizione. A mio giudizio è qui applicabile quanto dice San Tommaso a proposito del merito *de condigno* dell'uomo in riferimento alla vita eterna: l'opera meritoria, nel procedere dalla grazia dello Spirito Santo, merita *de condigno* la vita eterna, perché il merito si misura attraverso il potere dello Spirito Santo che agisce nel fedele. Il merito si misura anche attraverso la dignità della grazia, mediante la quale l'uomo è reso figlio adottivo di Dio, a cui si deve l'eredità per lo stesso diritto di adozione⁽³⁴⁾. Il fedele, essendo figlio di Dio, ha diritto ai beni della casa paterna nei confronti di chi esercita l'amministrazione: questi beni sono i sacramenti, assieme alla Parola di Dio.

c) Quanto ho detto tuttavia non sembra applicabile alla penitenza. Come può essere di giustizia ciò che è perdono dei peccati? Non c'è qui misericordia da parte della Chiesa? D'altronde nel peccatore in quanto tale non vive Cristo, che è separato da lui.

Sinceramente ritengo che c'è misericordia da parte della Chiesa ma anche giustizia. Come può il perdono essere giustizia da parte del ministro? Torniamo al punto precedente: ci sarà giustizia se il perdono è offerto in anticipo irrevocabilmente ed è necessaria solo la sua applicazione al peccatore pentito. Se il perdono si concedesse totalmente per un atto di misericordia attuale rispetto al sacramento, se il perdono non fosse stato precedentemente offerto, non ci sarebbe possibilità di parlare di *res iusta* e neppure ci sarebbe efficacia *ex opere operato*. Ma non è questo il caso del sacramento della penitenza e per questo è sacramento. Ogni peccato, originale e attuale, è già espiato e possiede precedentemente l'offerta del perdono per gli infiniti meriti della Passione e della Morte di Cristo, che soddisfece abbondantemente per tutti i peccati passati, presenti e futuri⁽³⁵⁾. Il Padre ha il cuore già disposto

(34) 1-II, q. 114, a. 3.

(35) «Cristo infatti non è entrato in un santuario fatto da mani d'uomo, figura di quello vero, ma nel cielo stesso, allo scopo di presentarsi, per comparire ora al cospetto di Dio in nostro favore, e non per offrire se stesso più volte, come il sommo sacerdote che entra nel santuario ogni anno con sangue altrui. In questo caso, infatti, avrebbe dovuto soffrire più volte dalla fondazione del mondo. E invece una volta sola

a perdonare il figliuol prodigo e aspetta solo che torni alla casa paterna. Per parlare con maggior esattezza, ogni peccato è stato redento ed espiato da Cristo, sicché è necessaria solo l'applicazione dei meriti di Cristo al peccatore. Per dirlo con espressioni giuridiche — e a fini meramente esplicativi — il peccatore pentito ha nei confronti del ministro una specie di *ius ad rem* rispetto al perdono, in virtù dei meriti di Cristo che gli sono destinati; posta quest'economia divina, l'atto assolutorio del ministro non è pura misericordia, è anche giustizia. Ciò che reclama o esige il perdono non è certamente il pentimento del peccatore ma la Passione di Cristo, il Sangue di Cristo versato per il peccatore; siccome però Cristo patì per il peccatore, al peccatore ne sono destinati — attribuiti per destinazione — i frutti salvifici ed egli può reclamare il perdono nella Passione di Cristo; il peccatore, inoltre, benché separato da Cristo per la perdita della grazia, continua ad essere suo membro e appartiene alla casa paterna, le cui porte restano aperte finché vive, solo la morte le chiude definitivamente. Per questo il sacramento della penitenza opera *ex opere operato*. Non esiste maggior misericordia.

d) Ho detto prima che non mi sarei riferito, in quanto finora esposto, ai sacramenti del battesimo e dell'ordine. Entrambi i sacramenti meritano un'attenzione particolare e ad essi mi riferirò in seguito. Prima però mi sia concesso dedicare alcune parole a ciò che attiene alla loro possibile indole di diritto, rispettivamente dell'uomo e del fedele.

Dedicherò poche parole al battesimo perché quanto possa dirsi è solo una variazione rispetto a quanto già esposto a proposito degli altri sacramenti. Dal momento che Cristo è il nuovo Adamo tutto il genere umano è uno con Cristo in unità di natura e, per quanto questa comunità di natura non è di per sé salvifica, si contiene la chiamata alla salvezza e ogni uomo ha attribuita l'efficacia redentrice del Sacrificio di Cristo; quest'efficacia redentrice gli è destinata. Ad ogni uomo inoltre è stata inviata la Chiesa per predicare la Parola di Dio e battezzare⁽³⁶⁾. Per entrambi gli aspetti

ora, nella pienezza dei tempi, è apparso per annullare il peccato mediante il sacrificio di se stesso» Eb 9. 24-26.

(36) Cfr. Mt 28, 19; Mc 16, 15-16; CONCILIO VATICANO II, cost. *Lumen gentium*, nn. 13, 16 e 17; decr. *Ad gentes*, n. 1. Vedi P. LOMBARDA, *Infieles*, in *Escritos de Derecho Canónico*, II, Pamplona 1973, pp. 33 ss.; Id., *Estatuto jurídico del catecú-*

— destinazione dei meriti di Cristo alla sua salvezza e missione della Chiesa per salvarlo — il battesimo è, rispetto all'uomo, cosa giusta, *ius suum* nei confronti della Chiesa. Come altrimenti potè scrivere San Giovanni nel prologo del suo Vangelo che Cristo diede a quanti credono nel suo nome potestà di diventare figli di Dio? ⁽³⁷⁾

Pochissime parole anche riguardo al sacramento dell'ordine, perché, in questo caso, non si può parlare di diritto, non appartenendo principalmente all'ambito della propria santificazione ma al servizio degli altri e presupponendo la sua ricezione una chiamata divina nonché da parte della gerarchia: « Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi » ⁽³⁸⁾. Nell'essere libera e graziosa la scelta non conforma nessun diritto nel fedele, né per l'uomo né per la donna; per questo è del tutto errato parlare a questo riguardo di discriminazione ingiusta della donna, perché in questo punto è uguale all'uomo: né l'una né l'altro hanno diritto alla sacra ordinazione. La mera differenza di capacità ontologica, senza diritto (che è ciò che a questo proposito esiste tra uomo e donna), non genera ingiustizia ma quella distinzione di fatto sulla quale si fonda la giustizia distributiva. In altre parole non sembra esatto dire che nella Chiesa uomo e donna sono uguali in diritto a eccezione di ciò che attiene al sacramento dell'ordine, perché rispetto a questo sacramento sono uguali in diritto: nessuno lo possiede.

5. *Il diritto della Chiesa e i sacramenti dell'ordine e del battesimo.*

Per contro, in riferimento alla conformazione giuridica della Chiesa le parole che meritano il battesimo e l'ordine non possono essere poche perché la loro importanza è capitale. Siccome però il tempo stringe, cercherò di sintetizzare il più possibile.

La trascendenza che per il diritto della Chiesa hanno il battesimo e l'ordine nasce dal fatto che entrambi i sacramenti sono fonte della struttura della Chiesa come società esterna giuridica-

meno según los textos del Concilio Vaticano II, ibid., II, pp. 205 ss.; Ib. La persona en el ordenamiento canonico, ibid., III, Pamplona 1974, pp. 57 ss.

⁽³⁷⁾ « A quanti però l'hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome, i quali non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati » Gv 1, 12-13.

⁽³⁸⁾ Gv 15, 16; Eb 5, 4.

mente ordinata. Tutti i sacramenti, come abbiamo visto, contribuiscono all'esistenza del diritto nella Chiesa. Tutti però dipendono dal battesimo, che è la porta degli altri, e dall'ordine, che è il sacramento della gerarchia ecclesiastica. Grazie al battesimo ci sono membri del Popolo di Dio chiamati alla vita sacramentale; grazie all'ordine il Popolo di Dio è gerarchicamente organizzato.

a) La Chiesa militante non è semplicemente una comunità umana; è — in un'unica e complessa realtà — il Corpo di Cristo immerso nella storia umana: Cristo assiso alla destra di Dio Padre e i suoi membri viatori; uomini nel loro camminare terreno e lo Spirito Santo vivificante. Natura umana e grazia, fattori umani e fattori divini costituiscono, allo stesso tempo, l'unica Chiesa o Popolo di Dio. Conseguentemente la condizione di figlio di Dio, radice dell'appartenenza alla Chiesa, richiede un arricchimento ontologico, tanto reale quanto inconoscibile attraverso i sensi, che sono l'atrio della nostra conoscenza. Il battesimo, essendo un vero sacramento, produce la rigenerazione dell'uomo — la nuova creatura — ed è il segno esterno attraverso cui conosciamo con certezza chi è membro della Chiesa. Essendo segno esterno della rigenerazione spirituale, esteriorizza gli effetti che causa, rendendoli capaci di agire nella ambito giuridico. Allo stesso tempo però è causa della condizione di fedele, che comporta una condizione giuridica: il complesso di diritti e di doveri che promanano dal fatto stesso di essere fedele o diritti e doveri fondamentali.

La condizione di fedele radica nel carattere battesimale che è come la forma della nuova creatura⁽³⁹⁾ ed il suo principio di azione⁽⁴⁰⁾. Il carattere battesimale opera così nell'ordine soprannaturale come la natura nell'ambito naturale: è principio di azione della nuova creatura e, quindi, fondamento e titolo dei diritti e dei doveri che scaturiscono dal carattere battesimale. Quello, pertanto, che di giuridico possiede la condizione di fedele ha una chiara radice sacramentale. Siccome il carattere sacramentale è una sorta di potenza spirituale ordinata al culto divino — potenza attiva e passiva⁽⁴¹⁾ — si ordina ai sacramenti e in particolare al Sacrificio Eucaristico, centro e culmine della vita cristiana. Qui si può scorgere,

⁽³⁹⁾ III, q. 69, a. 10.

⁽⁴⁰⁾ III, q. 63, a. 2, ad 4.

⁽⁴¹⁾ III, q. 63, a. 2.

da un'altra prospettiva, il diritto del fedele ai sacramenti. Il carattere battesimale è, con parole dell'Aquinate, il carattere o sigillo di Cristo, al cui sacerdozio sono configurati i fedeli secondo i caratteri sacramentali, che non sono altra cosa che certe partecipazioni al sacerdozio di Cristo derivate da Lui stesso⁽⁴²⁾. Pertanto i sacramenti sono adeguati alla condizione di fedele, cose giuste in relazione al carattere battesimale, che è potenza passiva rispetto ad essi.

b) La duplice funzione che svolge il sacramento del battesimo in relazione ai membri del Corpo di Cristo che è la Chiesa, la compie il sacramento dell'ordine in relazione alla costituzione gerarchica della Chiesa.

La costituzione gerarchica presuppone alcuni fedeli che partecipino al sacerdozio ed al ministero di Cristo in una forma determinata, distinta dal sacerdozio comune dei fedeli: il sacerdozio ed il ministero gerarchici⁽⁴³⁾. L'*ordo* gerarchico svolge alcune funzioni specifiche della capitalità di Cristo — in modo particolare la funzione di agire *in Persona Christi Capitis* nel sacramento eucaristico —, che suppongono una partecipazione peculiare al sacerdozio ed al ministero di Cristo. In altre parole l'*ordo* esige che le persone che lo costituiscono abbiano una specifica cristoconformazione. Il *sigillum animae*, la cristoconformazione permanente propria dell'ordine, è irraggiungibile con la conoscenza umana come il carattere battesimale, ma si exteriorizza nell'essere causato da un segno sensibile dell'effetto prodotto. Con ciò si rende possibile che la relazione *ordo-fedeli* sia giuridica e si rende possibile il resto dell'economia sacramentale.

Il carattere che imprime l'ordine sacro è una potenza attiva in relazione al culto divino il cui centro è l'Eucaristia; per questo il sacerdozio è costituito fundamentalmente per il potere di consacrare e il ministero è, nel suo nucleo centrale, ministero eucaristico. Da questo carattere — che è principio di azione — promanano i diritti e le funzioni proprie dell'*ordo* gerarchico, che hanno tutte fondamento sacramentale.

(42) III, q. 63, a. 3. Cfr. III, q. 63, a. 5.

(43) Come è noto i vescovi e i presbiteri partecipano del sacerdozio e ministero gerarchici; i diaconi solo del ministero; cfr. CONCILIO VATICANO II, cost. *Lumen gentium*, n. 29.

In un'altra occasione⁽⁴⁴⁾ ho già detto che quando si tratta di diritti e doveri — lo stesso si può affermare delle funzioni — conviene per chiarezza non confondere il fondamento con il titolo. In questo senso si può dire che tutte le funzioni dell'*ordo* gerarchico hanno un fondamento sacramentale, anche se non tutte hanno come titolo il sacramento dell'ordine; così per esempio la funzione episcopale di predicare ed essere ministro del sacramento dell'ordine ha un titolo sacramentale; in cambio la funzione di governare una determinata diocesi ha per titolo la missione canonica e per fondamento il sacramento dell'episcopato. L'importanza del fatto che le funzioni dell'*ordo* gerarchico abbiano un fondamento sacramentale implica che sacramento e missione canonica sono due vie distinte per attribuire funzioni, ma entrambe le vie trasmettono ciò che radicalmente è uno: la partecipazione alla missione di Cristo Capo della Chiesa, che esige la cristoconformazione peculiare del sacramento dell'ordine.

6. *La sacramentalità radicale e il diritto.*

a) Una volta che abbiamo visto in rapida panoramica la relazione tra i sacramenti e il diritto, pare opportuno trattare come ultimo punto la relazione tra ciò che potremmo chiamare la «sacramentalità radicale» della Chiesa e il diritto. In diverse occasioni, almeno due, la cost. *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II chiama la Chiesa *sacramento*; nel n. 1, appena iniziata la descrizione del mistero della Chiesa, dice della Chiesa che «è in Cristo come un sacramento o segno e strumento della intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano». Nel n. 9 chiama la Chiesa «sacramento visibile di questa unione salvifica per tutti e per ciascuno». Senza dubbio l'utilizzazione del termine *sacramento* è analoga rispetto ai sette sacramenti della Nuova Legge; ritengo tuttavia che si può parlare di una sacramentalità radicale della Chiesa, della quale risultano essere manifestazioni distinte i sette sacramenti.

Uno dei miei ricordi d'infanzia sono alcuni disegni — diversi nella forma ma sostanzialmente identici nel loro simbolismo — dei catechismi e dei libri di religione; nel parlare dei sacramenti vari di

⁽⁴⁴⁾ Cfr. *Introduzione critica*, cit., p. 38.

essi rappresentavano una fontana con sette cannoie. La fontana rappresentata non aveva la stessa forma in tutti i casi ma l'idea era identica: i sette sacramenti sono come sette rubinetti la cui acqua promana da una stessa fonte che è la Chiesa. Ci si può chiedere pertanto: la Chiesa è paragonabile a un sacramento radicale o, se si preferisce, i sacramenti sono manifestazioni della Chiesa, che è in sé e radicalmente segno e strumento di grazia e di salvezza?

Sono cosciente che questo non è esattamente il senso che il Vaticano II ha dato al termine sacramento applicato alla Chiesa, ma mi pare che questo non pregiudica la validità della domanda.

Da parte mia, e sempre salvo miglior dimostrazione, intendo dire che la risposta alla domanda posta deve essere affermativa. I sacramenti sono azioni di Cristo ma sono anche azioni salvifiche della Chiesa, costituita come segno e strumento di salvezza. Per affermare questo mi baso sulla definizione del carattere sacramentale di San Tommaso. Senza coinvolgere l'Aquinate nelle mie idee — nulla di più estraneo alle mie intenzioni —, penso che il battezzato e l'ordinato, ciascuno secondo la propria condizione, sono segno e strumento di Cristo, quali membri del suo Corpo, nel quale hanno la missione conferita dai rispettivi sacramenti. Meglio ancora il Corpo di Cristo immerso nella storia umana è, ministerialmente e strumentalmente, Cristo stesso che continua a vivere attraverso i membri del suo Corpo in questo mondo, per portare agli uomini la Parola e i gesti efficaci di salvezza.

Ho esposto la descrizione del carattere sacramentale come una potenza attiva o passiva in ordine al culto divino, ossia, in ordine ai sacramenti. Mi interessa ora porre in risalto l'aspetto di potenza attiva. Coloro che sono costituiti nell'*ordo* gerarchico sono cause strumentali dei sacramenti e ciò in virtù della potenza attiva che possiedono. Orbene, questa potenza attiva non può intendersi come qualcosa di isolato dalla Chiesa, poiché l'*ordo*, oltre a costituire un'unità organica, è funzione del Corpo di Cristo nel quale vi è diversità di ministeri e doni. Varietà sì, però in quanto membri di un solo Corpo. Allo stesso modo in cui chi vede con gli occhi, ascolta con l'udito, scrive con la mano o cammina con i piedi non è l'occhio, l'udito, la mano o il piede, ma l'uomo attraverso di essi, così pure accade per il Corpo di Cristo, la Chiesa, lo strumento di salvezza attraverso i suoi membri. Se diciamo che quando il sacerdote battezza chi battezza è Cristo, non è meno corretto dire — mi sembra — che è la Chiesa chi battezza. Il potere di ammini-

strare i sacramenti è potere di essere strumento di Cristo, partecipazione del suo sacerdozio e ministero; potere strumentale che si possiede in quanto membro del Corpo di Cristo che è la Chiesa. Orbene questo potere strumentale lo ha realmente il ministro e, in quanto il ministro è organo della Chiesa, lo ha la Chiesa. Mi pare che non è esagerato affermare che i sette sacramenti sono i sette segni efficaci attraverso cui il Corpo di Cristo, che è la Chiesa, salva gli uomini come canale strumentale dell'azione di Cristo Capo. I sacramenti sono, allo stesso tempo e inscindibilmente, azioni di Cristo e della Chiesa. Come il potere di un membro del corpo umano è potere della persona, la potenza attiva in ordine ai sacramenti è potere della Chiesa e di Cristo Capo. Come è Cristo che salva, così pure chi salva è la Chiesa, soggetto ultimo di attribuzione della strumentalità salvifica⁽⁴⁵⁾.

Il Corpo di Cristo ci appare come lo strumento salvifico, dotato di sette azioni salvifiche, attraverso cui la grazia capitale di Cristo si comunica per mezzo del suo Corpo agli uomini. I sette sacramenti sono le sette cannole di un'unica fonte che è la Chiesa in quanto strumento della grazia capitale di Cristo. L'elemento visibile della Chiesa è segno e strumento di salvezza. È segno perché la sua funzione è rendere presente e manifestare l'elemento interno; la Chiesa visibile è oggettivamente Popolo e istituzione attraverso cui Cristo continua ad essere presente e a manifestarsi agli uomini. È strumento perché Cristo agisce — in diversi modi se-

(45) Che dire allora dell'agire sacramentale dei ministri eretici, scismatici e scomunicati? A mio giudizio bisogna partire dalla base che i sacramenti, in quanto istituiti da Cristo e amministrati dalla Chiesa, appartengono solo all'unica Chiesa di Cristo che è la Chiesa Cattolica. Una Chiesa scismatica — per esempio —, in quanto scismatica, non è di Cristo; solo è di Cristo quanto in essa sopravvive dell'unica Chiesa che è la Chiesa Cattolica. Se in una Chiesa scismatica o in una comunità eretica sopravvivono veri vescovi, veri presbiteri e veri cristiani — per avere vero carattere sacramentale —, in quanto hanno di vero partecipano alla Chiesa Cattolica per quanto in maniera irregolare. La loro strumentalità sacramentale — capace di azioni sacramentali valide — non può intendersi come slegata dalla Chiesa Cattolica, perché Cristo non agisce se non è attraverso la Chiesa da Lui fondata. E non c'è altra Chiesa fondata da Cristo (la sua unica Sposa, l'unica Chiesa) che la Chiesa Cattolica. Le Chiese scismatiche o le comunità eretiche, in ciò che hanno di scismatiche o eretiche, non sono di Cristo, né può dirsi che Cristo agisca attraverso di esse. I frutti di salvezza — inclusa la validità e, quando si dia, la fruttuosità dei sacramenti — che in queste Chiese o comunità possa aversi, sono frutto di ciò che in esse permane dell'unica Chiesa di Cristo che è la Chiesa Cattolica.

condo i differenti tipi di azioni — attraverso la Chiesa, in maniera particolare per mezzo dei sacramenti.

Intendo dire che la significazione e la causalità dei sacramenti non sono isolate dalla funzione manifestatrice e santificatrice della Chiesa, piuttosto ne sono una loro modalità: i sacramenti sono i sette modi attraverso cui la Chiesa — per istituzione di Cristo — opera e si realizza con pienezza come segno e strumento di salvezza, operando in qualità di mezzo visibile dell'azione di Cristo Capo. In questo senso credo che possa parlarsi di una sacramentalità radicale della Chiesa.

Da questo punto di vista si illuminano — mi pare — aspetti importanti della Chiesa visibile. La Chiesa ha una radicale condizione misterica per la quale è istituita come manifestazione e strumento dell'azione salvifica di Cristo, che agisce attraverso di Essa secondo distinte modalità. Di quest'indole misterica partecipano — in differente modo — tutte le manifestazioni esterne e sociali della *lex gratiae*: sacramenti, carismi e struttura giuridica, benché i sacramenti ne sono l'espressione principale. Così si spiega che ci sono sacramenti che hanno al contempo effetti ontologici e giuridici come accade con il battesimo e l'ordine. Così anche si spiega come è possibile che i poteri e le funzioni dell'*ordo* abbiano due distinte vie di trasmissione: il sacramento e la missione canonica. Entrambi i fattori confluiscono nel configurare — ciascuno secondo la propria natura — gli uffici gerarchici che, essendo partecipazione della funzione e dei poteri di Cristo Capo, hanno natura misterica. Tanto il sacramento tanto la missione canonica — diversamente secondo la loro indole — partecipano dell'indole di azioni proprie del *Mysterium Ecclesiae* perché entrambe trasmettono partecipazioni del ministero e del potere di Cristo Capo. La missione canonica non si limita a togliere impedimenti per lasciar libera esplicazione alle potestà ricevute attraverso il sacramento, poiché la missione canonica partecipa ugualmente dell'indole misterica della Chiesa, della quale sono fattori tanto i sacramenti tanto il diritto, per quanto in modi differenti.

Mi sembra che l'indole misterica dei sacramenti, del diritto e dei carismi si scorga con maggior chiarezza nel ufficio del Successore di Pietro. Capo Visibile della Chiesa, Vicario di Cristo, l'ufficio papale è di natura misterica; orbene nella sua conformazione partecipano un sacramento — quello dell'episcopato —, un atto di natura giuridica — la provvista per elezione e la conseguente ac-

cettazione —, accanto ad un carisma, quello dell'infalibilità. Questo caso è molto significativo rispetto all'indole misterica dell'atto giuridico; non si può dire, infatti, che tale ufficio è in radice contenuto nel sacramento dell'ordine episcopale, giacché questo significherebbe che qualsiasi vescovo è in radice successore di San Pietro, il che risulta chiaramente falso. L'ufficio papale — in ciò che eccede quello di vescovo — non viene per linea sacramentale, ma per la linea giuridica di successione nella Sede Romana; pertanto non può dirsi che tale ufficio si conferisca fundamentalmente attraverso il sacramento dell'episcopato. Il misterico specificamente papale — non il generico episcopale — viene per linea giuridica, il che dimostra l'indole misterica del diritto, che si radica così nella *lex gratiae*, facendo parte del suo nucleo fondamentale.

Così si spiega anche un altro tratto proprio dell'*ordo* gerarchico. Già ho detto in un'altra occasione⁽⁴⁶⁾ che l'*ordo* gerarchico non è semplicemente una *series personarum*, ma una istituzione organica che procede dall'istituzionalizzazione nella Chiesa della missione di Cristo: alla Persona di Cristo succede l'istituzione. Orbene ogni istituzione organica è per sua natura giuridica, perciò il sacramento dell'ordine ha una necessaria dimensione giuridica. Il sacramento è necessario perché l'istituzionalizzazione richiede nelle persone una speciale cristoconformazione; allo stesso tempo però è atto giuridico di aggregazione all'*ordo*. Qui può osservarsi come il sacramentale è intimamente unito al giuridico, intima unione che si osserva ugualmente nel battesimo e in modo particolare nel matrimonio, nel quale il vincolo giuridico è la *res et sacramentum*.

Questa intima unione tra diritto e sacramento si spiega solo se entrambi sono manifestazioni della radicale indole misterica della Chiesa.

b) A mio giudizio la sacramentalità radicale ha un'importanza capitale per comprendere l'indole sociale della Chiesa e la funzione del diritto e delle leggi ecclesiastiche. Al riguardo si possono sottolineare due cose:

In primo luogo, il nucleo centrale della struttura giuridica della Chiesa — diritto, legge, relazioni giuridiche — appartiene alla *lex gratiae* perché è il frutto della materializzazione dei canali

(46) J. HERVADA-P. LOMBARDIA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I, Pamplona 1970, pp. 330 ss.

della grazia dello Spirito Santo in cui consiste la *lex gratiae*. Certamente il diritto e la legge della Chiesa appartengono a ciò che dispone alla grazia ed al suo uso — secondo la distinzione di San Tommaso indicata all'inizio —, la struttura giuridica però affonda le sue radici in ciò che è primario della *lex gratiae*. La Chiesa, essendo *Ecclesia Spiritus*, è veramente *Ecclesia Iuris*; e lo è non come due aspetti separabili ma in un'unità misterica nella quale la *Ecclesia Iuris* non è altro che una forma di manifestarsi nella storia umana dell'*Ecclesia Spiritus*.

In secondo luogo, ciò che unisce in comunione tutti i fedeli è la persona di Cristo. Tutta l'azione della Chiesa come istituzione gerarchica e l'azione personale dei fedeli si dirige a condurre tutti gli uomini — e ad aiutare a condursi mutuamente — a Cristo: il fine comune della Chiesa è l'insieme delle condizioni che favoriscono e conducono alla vita in Cristo. Questo fine — o bene comune della Chiesa — comprende la predicazione della Parola, attraverso la quale gli uomini credono in Cristo e diventano suoi discepoli, e i sacramenti, che conferiscono e aumentano la grazia. Orbene, data l'economia sacramentale, unirsi a Cristo e vivere in Cristo passa per l'Eucaristia. Essa è, pertanto, il centro e il culmine della vita e dello sviluppo della Chiesa. Questo — con tutto ciò che comporta — è il fine proprio e specifico della Chiesa; tutto il resto sono presupposti e derivazioni.

Se avvertiamo che la legge è un'ordinazione al bene comune può dirsi che l'ordinazione propria della legge canonica è la proclamazione della Parola e l'amministrazione dei sacramenti. Sotto questo angolo visuale si devono contemplare dall'apostolato personale dei fedeli all'azione punitiva della Chiesa.

Forse qualcuno potrà pensare che questo significa che la legge canonica ha poco terreno e che il numero dei suoi precetti necessariamente sarà limitato. Tutte le leggi della Chiesa, una volta raggruppate, occuperanno certamente meno spazio di un anno di attività normativa statale nei suoi diversi gradi e specie. Questo però è proprio della legge della grazia che, essendo legge di libertà, contiene pochi precetti. San Tommaso riduce i precetti della *lex gratiae* ai precetti morali e ai sacramenti (e con essi lo statuto del fedele e l'organizzazione gerarchica della Chiesa)⁽⁴⁷⁾. Se conside-

(47) I-II, q. 108, a. 2.

riamo che dei precetti morali solo una parte sono anche giuridici, il campo del diritto proprio della *lex gratiae* si riduce considerevolmente. Già lo diceva San Tommaso, la Nuova Legge è legge di libertà e pertanto comanda e proibisce solo ciò che necessariamente ci conduce alla grazia o ci separa da essa; fuori da quanto strettamente necessario la legge della grazia è libertà e regolare questi spazi di libertà compete all'autonomia del fedele o, nel caso, alla potestà del prelado⁽⁴⁸⁾.

Lezione di San Tommaso che mi sembra molto attuale.

Con la lezione di tant'insigne maestro concludo il mio discorso, nel quale ho cercato di fornire un riassunto del mio pensiero su un tema che all'attualità non aggiunge la facilità.

(48) Loc. ult. cit.