

VELASIO DE PAOLIS

LA CHIESA CATTOLICA E IL SUO ORDINAMENTO GIURIDICO

I. Premessa. Identità tra Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica. — II. L'ordinamento giuridico nell'autocoscienza della Chiesa. — 1. Realtà divina e umana. — 2. La trascendenza dei fini richiede anche la trascendenza dei mezzi. — 3. La sacra potestas. — 4. L'ordinamento canonico ha alla sua base il diritto divino naturale e positivo. — 5. La specificità dell'ordinamento canonico è il servizio dell'amore. L'esercizio del potere: luogo di rivelazione del mistero dell'amore di Dio. — 6. La pastoralità del servizio dell'autorità. — 7. Le due coordinate della vita della Chiesa. — 8. La Chiesa e il suo ordinamento giuridico. — 9. Le fonti che la Chiesa riconosce come normative per sé. — 10. Alcune caratteristiche di questa specificità. — 11. L'ordinamento canonico e gli ordinamenti civili. — 12. La crisi del diritto canonico nei tempi recenti e suo superamento.

I. PREMESSA.

Identità tra Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica.

Quando parliamo dell'ordinamento giuridico della Chiesa, intendiamo riferirci all'ordinamento giuridico della Chiesa cattolica, la quale a sua volta si identifica con la Chiesa di Cristo, e si riconosce nella professione di fede che nel Credo confessa la Chiesa «una santa cattolica ed apostolica». Appartiene al patrimonio della fede cattolica l'affermazione che la Chiesa di Cristo si identifica con la Chiesa Cattolica, riconoscibile nella storia umana perché costituita in questo mondo come società organizzata, sotto la guida del vescovo di Roma, successore di San Pietro, e dei vescovi successori degli apostoli in comunione e in obbedienza con lo stesso vescovo di Roma (cf. can. 204, § 2). Questa Chiesa si struttura e si articola nella sua organizzazione in comunità locali sotto la guida di un vescovo successore degli apostoli, che vengono

chiamate con diversi nomi, come diocesi, chiese locali, o chiese particolari, alle quali è preposto un vescovo su designazione del Papa o per lo meno con la sua approvazione e in comunione con Lui⁽¹⁾,

II. L'ORDINAMENTO GIURIDICO NELL'AUTOCOSCIENZA DELLA CHIESA.

1. *Realtà divina e umana.*

La Chiesa dispone di un vero ordinamento giuridico. Infatti essa detiene «l'unico governo globale oggi esistente, provvisto di un autonomo peculiare ordinamento giuridico»⁽²⁾. Qualunque sia la definizione più appropriata, «certo è che l'ordinamento canonico, sviluppatosi grazie a una evoluzione di più di venti secoli, appare un sistema giuridico organico e completo tra i più importanti, articolato in una normativa originaria e autonoma, cioè di diretta produzione, concorrente e spesso contrastante con il diritto statale, con il quale pure deve confrontarsi nella disciplina delle cosiddette «materie miste». È uno dei maggiori monumenti giuridici della storia dell'umanità, per certi aspetti — in particolare per la sua

(1) La dottrina dell'identità della Chiesa di Cristo con la Chiesa cattolica non può dirsi superata dall'insegnamento del Vaticano II; anzi viene approfondita e confermata, particolarmente in riferimento al testo di LG, 8: «Haec Ecclesia in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius comunione gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniuntur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt». Il *subsistit in* non solo riconferma il senso dell'*est*, cioè l'identità fra la Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolica. Esso vuole soprattutto ribadire che la Chiesa di Cristo, con la pienezza di tutti i mezzi istituiti da Cristo, perdura (continua, rimane) per sempre nella Chiesa cattolica. Purtroppo durante questi ultimi quarant'anni dopo il Concilio un gran numero di pubblicazioni ha proposto un'interpretazione del *subsistit in* che non corrisponde alla dottrina del Concilio» (K.J. BECKER, *Subsistit*, in *L'Osservatore Romano*, 5-6 dicembre 2005, p. 1 e 6, 7). Cf. anche F. OCÁRIZ, *Chiesa di Cristo, Chiesa cattolica e chiese non in piena comunione con la Chiesa Cattolica*, in *L'Osservatore Romano*, 8 dicembre 2005, p. 9; cfr. anche V. DE PAOLIS, *Chiesa di Cristo, Chiesa Cattolica, chiese particolari, comunità ecclesiali*, in *Periodica* 94, 2005, pp. 543-586.

(2) O. FUMAGALLI CARULLI, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona. Con cinque Lezioni magistrali di: Giovanni Battista Re, Crescenzo Sepe, Mario Francesco Pompedda, Jean-Louis Tauran, Julián Herranz*, Vita e Pensiero, Milano 2003, XIII.

specifica elasticità e duttilità — superiore anche al diritto romano e ha un'importanza straordinaria per la costruzione della civiltà in tutti i campi, compreso quello giuridico»⁽³⁾. L'ordinamento giuridico per la Chiesa non è semplicemente un dato di fatto o frutto di una situazione storica, ma una necessità derivante dalla natura stessa e missione della Chiesa, in ragione dei fini che essa è chiamata a perseguire in modo esclusivo⁽⁴⁾.

La Chiesa cattolica si presenta come modello unico di società religiosa che ha rivendicato e formulato un proprio ordinamento giuridico, sovrano e indipendente dal potere civile, sulla pretesa di avere una missione propria ed esclusiva, ricevuta da Dio stesso, verso tutti gli uomini. Ha la dimensione dell'universalità, in quanto ogni uomo è chiamato a parteciparvi, semplicemente perché è uomo, senza ulteriore specificazione; si presenta come sacramento universale di salvezza, perché attraverso di essa Dio unifica la famiglia umana. Si professa pertanto come la famiglia di Dio e come comunione di tutti gli uomini. Proclama la uguale dignità di ogni persona e la fraternità di tutti gli uomini. Mentre è ben inserita nella storia, si ritiene detentrici di una missione che va oltre la storia; si proclama strumento del Regno di Dio, destinata però a scomparire quando tale regno sarà realizzato pienamente, ossia quando Dio sarà veramente tutto in tutti⁽⁵⁾. Si proclama una realtà

⁽³⁾ *Ibid.* p. 32.

⁽⁴⁾ «E in realtà il Codice di Diritto Canonico è estremamente necessario alla Chiesa. Poiché, infatti è costituita come una compagine sociale e visibile, essa ha bisogno di norme: sia perché la sua struttura gerarchica ed organica sia visibile; sia perché l'esercizio delle funzioni a lei divinamente affidate, specialmente quella della sacra potestà e dell'amministrazione dei sacramenti, possa essere adeguatamente organizzato; sia perché le scambievoli relazioni dei fedeli possano essere regolate secondo giustizia, basata sulla carità, garantiti e ben definiti i diritti dei singoli; sia finalmente perché le iniziative comuni, intraprese per una vita cristiana sempre più perfetta, attraverso le leggi canoniche vengano sostenute, rafforzate e promosse». GIOVANNI PAOLO II, Cost. *Sacrae disciplinae leges*, in *Communicationes*, 15 (1983) pp. 8-9.

⁽⁵⁾ Ho avuto modo di trattare il tema delle caratteristiche dell'ordinamento canonico, almeno per accenni, in diversi scritti, ai quali rinvio: V. DE PAOLIS, *Verità, identità e norma*, in *Identità nazionale culturale e religiosa*, a cura del Servizio nazionale della CEI per il progetto culturale e associazioni teologiche italiane, Edizioni San Paolo, Milano 1999, pp. 131-147; ID., *Il vescovo e il servizio di autorità*, in *Periodica de re canonica*, 91 (2002) pp. 605-637; ID., *Teologia e filosofia nell'esperienza giuridica alla luce della Fides et Ratio*, in GUIDO MAZZOTTA (a cura di), *Audacia della ragione e inculturazione della fede*, Urbaniana University Press, pp. 183-227; ID., *Il diritto nella*

divina e umana insieme, ad analogia del Verbo Incarnato, Uomo e Dio in un unico soggetto personale (cf. LG, 8). La pretesa ad un ordinamento giuridico proprio, indipendente da qualsiasi potere umano, si fonda sulla finalità propria ed esclusiva, che di fatto nessun'altra società umana pretende di avere: la salvezza delle anime, ossia una salvezza della persona che trascende il tempo. Essa si rende conto che tale finalità non le può essere propria in quanto comunità umana, perché trascende il tempo, ma le viene dal suo Fondatore che, secondo la fede della Chiesa, è il Figlio di Dio fatto uomo, Salvatore del mondo, Gesù di Nazaret, che la Chiesa identifica con il Messia atteso nella storia della salvezza, e pertanto proclama il Cristo, e lo chiama, in quanto Figlio di Dio, il Signore.

2. *La trascendenza dei fini richiede anche la trascendenza dei mezzi.*

La stessa Chiesa afferma che dal suo Signore Fondatore non solo è stata fondata, ma ha ricevuto anche i beni necessari per realizzare un fine, che ella considera soprannaturale. I mezzi pertanto saranno anch'essi soprannaturali, e differiscono da quelli di ogni società umana che ha scopi che si esauriscono nel tempo. Si tratta di quei beni che possono essere racchiusi nei beni della comunione che costituiscono la stessa Chiesa, ossia i beni della parola di vita eterna, la parola della verità, affidato come un patrimonio alla Chiesa che lo custodisce, sviluppa e trasmette attraverso il suo magistero; i beni dei sacramenti, nei quali è presente la forza salvifica dell'azione redentrice del suo Fondatore, secondo l'affermazione di Leone Magno: con l'Ascensione di Gesù al cielo « quello che era visibile del nostro Redentore è passato nei riti sacramentali » e viene rivissuto nella liturgia ⁽⁶⁾. Il sacramento, poi, che in qualche modo riassume tutti gli altri è quello dell'Eucaristia, che « racchiude tutto il bene spirituale della Chiesa », Cristo stesso, che nel-

missione della Chiesa, in *Veritas in caritate*, Miscellanea di studi in onore del Card. José Saraiva Martins, Urbaniana University Press, Roma 2003, pp. 109-123; ID., *Formazione civilistica e canonistica*, in *Seminarium*, XLIII (2003), 2. 1-2, pp. 153-196; ID., *Il Ruolo della scienza canonistica nell'ultimo ventennio*, in *Vent'anni di esperienza canonica 1983-2003. Atti della Giornata accademica tenutasi nel XX anniversario della promulgazione del codice di diritto canonico*, a cura del Pontificio Consiglio per i testi legislativi, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, pp. 117-158.

⁽⁶⁾ *Discorso 2 sull'Ascensione 1, 4 (PL 54, 397).*

l'ultima cena ha lasciato la memoria di se stesso nel momento supremo della sua vita, ossia nel mistero della sua Pasqua (PO, 5). Infine si tratta del bene del servizio della stessa autorità, che, nella Persona e nell'autorità dello stesso Capo continua a svolgere la sua funzione di santificazione, di insegnamento e di governo. La Chiesa si presenta pertanto come il mistero di Dio, che entra nel tempo, accompagna la vita dell'uomo per condurre ogni uomo alla sua meta finale, che trascende il tempo. Il suo ordinamento giuridico, che è in funzione dei tre beni della *communio ecclesiastica* per la salvezza dell'uomo, è per il servizio della Parola, dei Sacramenti e della diaconia dell'autorità ecclesiastica (cf can. 205).

3. *La sacra potestas.*

La Chiesa proclama di essere sotto la guida dello stesso Signore risorto, che vi abita mediante la presenza del suo Spirito Santo, che la sostiene e la alimenta (Cf. LG, 4). Ma nello stesso tempo il Signore è reso visibile in coloro che hanno ricevuto il sacramento dell'ordine sacro, i quali, configurati a Cristo e ricevuto il dono dello Spirito Santo, agiscono nella persona stessa di Cristo e detengono un potere sacro, che è lo stesso potere di Cristo, il quale a sua volta lo ha ricevuto dal Padre celeste. Si tratta della *sacra potestas*, che Cristo ha conferito alla sua Chiesa, per la realizzazione del suo fine, che è soprannaturale, e si concretizza nella *salus animarum*. Si tratta di un servizio che ha una duplice dimensione, rispetto all'origine e rispetto ai destinatari. È un *ministerium* in relazione alla fonte, che è Cristo stesso vivente nella sua Chiesa, al punto che in un senso ampio tutti coloro che esercitano una potestà nella Chiesa sono in qualche modo *vicarii Christi* e partecipano della sacralità di essa e quindi della dimensione soprannaturale del potere, al punto che gli atti posti assumono una dimensione salvifica soprannaturale, e concorrono strumentalmente alla salvezza delle anime. In essi è presente Cristo ed essi operano in suo nome. La seconda dimensione della ministerialità è in riferimento alle persone destinatarie degli atti di governo. Ma questa seconda dimensione è in stretta relazione con la prima. Essi di fatto esercitano un servizio ai fedeli, nella misura in cui essi operano in connessione con Cristo, in comunione con Lui e in suo nome. Dalla corrispondenza di questa duplice dimensione della ministerialità l'atto di governo dispiega pienamente la sua efficacia. L'esercizio della potestà ecclesiastica è chiamato significativamente *mini-*

sterium, non potere. Di fatto particolarmente sulla potestà di governo si ripercuotono le visioni aberranti del diritto e della società che oggi dominano la scena dottrinale giuridica. Ma è anche in questa realtà umana che la Chiesa è chiamata a rivelare la novità evangelica, in forme sempre nuove e conformi alla sua natura: il servizio del potere come atto d'amore di Dio verso gli uomini, quando esso è spesso dominio arbitrario di un uomo sull'altro uomo⁽⁷⁾. Il potere ecclesiastico è e deve essere un servizio alla Chiesa-comunione⁽⁸⁾.

4. *L'ordinamento canonico ha alla sua base il diritto divino naturale e positivo.*

Di fatto l'ordinamento canonico non ha mai pensato di costituirsi in fonte autonoma indipendente del diritto e della giustizia. Esso riconosce che il supremo legislatore è Dio stesso, che ci ha fatto conoscere la sua verità in diversi modi e diverse maniere, fino a parlarci in modo definitivo e pieno nel Figlio suo Gesù Cristo (Cf. Eb 1,1). La dottrina su cui esso affonda le sue radici parte dal progetto eterno di Dio, che i Padri della Chiesa hanno identificato con una *lex aeterna*, che è stata fatta conoscere attraverso la creazione, particolarmente dell'uomo fatto a sua immagine e somiglianza, nel quale egli ha immesso le leggi intrinseche al suo operare, perché possa raggiungere le sue finalità, la legge naturale di-

(7) Anticamente si distingueva l'*auctoritas* dalla *potestas*. Oggi l'*auctoritas* risulta piuttosto ingombrante, e la tendenza è quella di ridurla al potere, secondo quando già diceva Hobbes: *auctoritas, non veritas, facit legem*. « Infatti sia che la si voglia asservire all'ideologia, sia che la si voglia combattere come sottile forma di violenza, sia che la si appiattisca sul potere e sul suo esercizio, l'autorità è, nell'epoca contemporanea, radicalmente separata dalla verità; la legge è dettata dall'autorità; la verità eclissata. Tipica, in proposito, la conclusione, di sapore sofisticato, di un acuto pensatore siciliano dei primi decenni del secolo, G. Rensi. Non essendo reperibile un criterio di verità univoca e universalmente accettabile, l'autorità si presenta come l'unico fondamento possibile di un ordine politico che intenda sottrarsi a perniciose forme di dogmatismo. Essa rimane così confinata nel regno della forza; quella di un potere che tuttavia, per svolgere una funzione antidogmatica, fa dell'autorità, paradossalmente, un dogma, esso sì intrascendibile (finendo in tal modo per autoconfutarsi, destino proprio, secondo Aristotele, di ogni scetticismo assoluto) » (VINCENZO VITALE, v. *Autorità*, in *Dizionario delle idee politiche*, diretto da E. Berti e G. Campanini, Editrice Ave, Roma 1993, p. 28.

(8) Il Papa nella costituzione *Pastor Bonus* connette esplicitamente il potere petrino al servizio della comunione (PB, 1).

vina. Con ulteriori interventi nella storia, attraverso i Padri e i Profeti, e soprattutto nell'intervento ultimo e decisivo, perché compimento del suo progetto salvifico, Dio comunica ulteriormente la sua volontà con la legge positiva divina. L'uomo può conoscere la legge naturale proprio perché, fatto ad immagine e somiglianza divina, è fatto partecipe della sua sapienza e quindi reso abile a conoscere la legge divina scolpita nel suo cuore e attraverso di essa riconoscere Dio stesso. Nel deposito della Rivelazione divina, l'uomo, attraverso il ministero della Chiesa, può conoscere la legge divina positiva. Sulla base della legge divina, naturale e positiva, ma mai in contrasto con essa, la Chiesa si riconosce depositaria di un potere normativo (legge ecclesiastica positiva), per accompagnare il cammino degli uomini verso la meta, la salvezza eterna.

L'ordinamento canonico pertanto include necessariamente in se stesso la legge divina naturale e positiva, e ogni sua norma trae la sua forza e il suo significato nella misura in cui si inserisce e si fonda in essa. Gli atti di governo non possono legittimarsi nella vita della Chiesa, se non in riferimento alla verità e alla giustizia divine; è per questo che il legislatore canonico conosce gli strumenti che danno flessibilità e adattabilità alla sua legge, attraverso istituti giuridici, che tendono a porre sempre la legge al servizio del fedele, ma nello stesso tempo a richiamare costantemente l'autentico servizio di qualsiasi ministro nella Chiesa. In questo contesto si collocano gli istituti della dispensa e del foro interno, come pure si comprende il continuo riferimento all'*aequitas canonica* e alla pastoralità. Gli atti dei superiori dovranno fondarsi nell'ordine morale stabilito da Dio e dovranno essere fatti secondo giustizia e secondo verità.

5. *La specificità dell'ordinamento canonico è il servizio dell'amore. L'esercizio del potere: luogo di rivelazione del mistero dell'amore di Dio.*

Ma c'è da dire ancora di più. L'originalità dell'ordinamento canonico va cercata, prima ancora che in un'ipotetica diversa nozione di diritto o di legge, o del riferimento al diritto divino naturale e positivo, proprio nello stile evangelico dell'esercizio del potere, secondo l'insegnamento di Gesù stesso. Certamente un campo in cui il vangelo ha rivelato la sua profonda capacità innovativa è quello dell'esercizio del potere. Alla scuola di Gesù, pastore fattosi

agnello, tanti pastori hanno saputo compiere il servizio dell'amore con il dono della propria vita. Nell'esercizio del loro potere, essi hanno mostrato la presenza dell'amore di Gesù Pastore, spinto fino all'offerta sacrificale di sé. È significativo che il comandamento dell'amore fu dato da Gesù ai suoi apostoli nel momento in cui egli rivelava la pienezza del suo amore e del servizio, nell'offerta sacrificale di sé (cf. Gv 13, 1 ss). Agli apostoli che litigano tra di loro proprio in ordine al potere, Gesù dice: «Voi sapete che coloro che sono ritenuti capi delle nazioni le dominano, e i loro grandi esercitano su di esse il potere. Fra voi però non è così; ma chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore, e chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti. Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti» (Mc 10, 42-45). L'apostolo Giovanni, che si rivolge alla comunità primitiva, che ancora discuteva di potere e su chi fosse più grande, mentre riafferma il servizio pastorale consegnato a Pietro, richiama anche la fonte della sua legittimità, ossia il servizio nell'amore. Pietro riceve l'incarico di pascere, solo dopo che, interrogato per tre volte da Gesù, proclama il suo amore per il Signore, del quale dovrà essere il vicario nel potere, nella misura in cui sarà «*vicario dell'amore*», come dirà sant'Ambrogio⁽⁹⁾, fino al dono della propria vita (cf. Gv 21, 15-23). I pastori, come afferma San Luca (Lc 12, 41-47) dovranno essere trovati da Gesù sempre pronti a servire il gregge; ad essere, come dice San Pietro (1 Pt 5, 2-4), forma del gregge e a non spadroneggiare su di esso. I testi evangelici non sono preoccupati tanto di affermare la gerarchia della Chiesa (ciò è dato per scontato!), quanto la sua originalità e specificità evangelica, di servizio nell'amore: questo sembra essere il problema nella vita della Chiesa lungo il corso dei secoli! Il potere, oltre a preoccuparsi di giustificare se stesso, deve trovare le istituzioni, i mezzi espressivi del suo significato di servizio nell'amore! Sembra che sia proprio nella concezione del potere e nel suo esercizio che si manifesta prima di tutto la realtà ecclesiale. Sant'Agostino, all'inizio del suo commento al testo di Ezechiele sui pastori, afferma che il titolo di Pastore è un titolo di responsabilità che fa tremare! Egli scrive: «Ora noi che il Signore, per bontà sua e non per il nostro merito, ha posto in questo ufficio — di cui

⁽⁹⁾ *Commento* al Vangelo di San Luca, X, 174-176.

dobbiamo rendere conto e che conto! — dobbiamo distinguere molto bene due cose: la prima cioè che siamo cristiani, la seconda che siamo posti a capo. Il fatto di essere cristiani riguarda noi stessi; l'essere posti invece riguarda voi. Per il fatto di essere cristiani dobbiamo badare alla nostra utilità, in quanto siamo messi a capo dobbiamo preoccuparci della vostra salvezza»⁽¹⁰⁾.

Il significato del potere nella Chiesa si inserisce pertanto pienamente nel mistero di Cristo e nel mistero della Chiesa, in quanto prolungamento del mistero del Verbo Incarnato. Il mistero del Verbo incarnato esprime il fatto fondamentale che è redento solo ciò che viene assunto dal Verbo. Il Figlio di Dio ha assunto pienamente la nostra natura umana, tranne il peccato; il progetto di vita che egli, contro le tentazioni diaboliche, ha accolto dalla volontà del Padre è stato precisamente quello di farsi servo di tutti e di percorrere nell'obbedienza filiale il cammino della sua vita, al servizio dell'amore. In tale progetto si è rivelata anche la pienezza del potere che egli ha ricevuto dal Padre, particolarmente al momento supremo della sua vita, nel mistero pasquale; è un servizio dell'amore⁽¹¹⁾.

⁽¹⁰⁾ LITURGIA DELLE ORE, Ufficio delle Letture, Domenica XXIV del Tempo Ordinario.

⁽¹¹⁾ Con il positivismo giuridico, l'autorità è stata ricondotta semplicemente al potere, senza alcun altro fondamento o legittimazione. Possono essere utili le osservazioni di V. VITALE, v. *Autorità*, in *Dizionario...*, cit.: «Von Balthasar rileva che nella lingua greca non vi è alcun termine equivalente a quello latino di *Auctoritas*. Questo termine deriva da *augeo* e indica in origine «non il fatto di accrescere ciò che esiste, ma l'atto di produrre dal proprio seno; l'atto creatore che fa sorgere qualche cosa da un terreno fertile e che è privilegio degli dèi o delle grandi forze naturali, non degli uomini. La forma astratta *auctoritas* indica dunque (...) la capacità di promuovere il sorgere di qualche cosa, di portare all'esistenza» (p. 25). Nella cultura greca manca la parola e anche il concetto, come risulta dall'*Antigone* di Sofocle: il potere deriva solo dalla *polis*. «La contrapposizione tragica si situa invece tra un potere umano in sé pienamente legittimo e la volontà degli dèi, manifesta attraverso *Antigone* e, per *Creonte*, del tutto incomprensibile: l'autorità di *Creonte* non viene da *Sofocle* neanche problematizzata. *Creonte* viene così a configurare emblematicamente il modo di darsi abituale dell'autorità nell'antichità greca: che è quello del potere» (p. 26). Coerente con questa teoria sembra essere anche *Platone* che attribuisce il potere al sapere e pertanto il massimo potere è quello del filosofo che governa. «Nell'universo dei greci, insomma, ai piedi del trono di *Zeus* insieme alla *Violenza (Bia)* siede la *Forza (Kratos)*, il dominio brutale. L'autorità non ha posto. Essa rimane senza volto, senza nome, non pronunciabile» (p. 26). Il panorama cambia con la civiltà latina. *Cicerone* distingue chiaramente «le tre dimensioni fondamentali dell'ordinamento costituzio-

6. *La pastoraltà del servizio dell'autorità.*

In questa prospettiva si parla giustamente della dimensione pastorale dell'attività della Chiesa, che implica il senso di tutta la sua attività, particolarmente della sua azione di governo. La pasto-

nale romano: *auctoritas, potestas, libertas*. Nella Roma repubblicana, l'*auctoritas* spettava al senato; la *potestas* ai magistrati; la *libertas* al popolo. La virtù repubblicana di Roma antica sapeva ben distinguere, insomma, fra *potestas*, delegata alla magistratura, e *auctoritas* senatoriale, che obbligava legalmente il console a sentire il Senato prima di decidere, benché la decisione rimanesse formalmente valida anche senza la sua approvazione. *Auctoritas* è dunque, in questo senso, ciò che conferisce all'azione legale di un altro un'efficacia giuridica completa, piena, che sarebbe impossibile raggiungere altrimenti; ma che comunque non è dotato in sé di potenzialità efficiente, di un potere» (p. 27). Ma offuscata con il potere l'*auctoritas* del Senato, la distinzione va decadendo, finché Augusto assommerà in sé con la figura del *Princeps* sia l'*auctoritas* che la *potestas*. L'esperienza anche se breve di Roma è «capace di illustrare in modo significativo come Roma per prima vedesse il sorgere di un'*auctoritas* affrancata dal potere e alla quale anzi il potere doveva rimanere necessariamente estraneo in tutte le sue articolazioni, pena il dissolversi stesso dello statuto dell'*auctoritas*. Fu certamente un'esperienza, quella di Roma repubblicana, limitata nel tempo, eppure, a suo modo, emblematica e singolare nel panorama del mondo antico» (p. 27). Il cristianesimo innova profondamente nel concetto di autorità affrancandola dal potere. «L'unica autorità in senso pieno, capace di fondare tutte le altre, è infatti Dio stesso. Il cristianesimo libera così l'autorità in linea di principio e definitivamente da ogni compromissione col potere (e qui risiede probabilmente la più profonda differenza con la Roma repubblicana). Per sant'Agostino, non a caso, alla Chiesa appartiene l'*auctoritas*, mentre l'impero esercita la *potestas*. E anche se la prima sembra assumere chiara valenza politica, la sua fonte originaria rimane sempre l'autorità divina» (p. 27). L'autorità onnipotente di Dio non è un ostacolo: «Nella tradizione vetero e neotestamentaria, l'onnipotenza divina non è mai da intendere come insondabile e arbitraria potenza di operare nel mondo soggiogando le creature. Come ha esattamente precisato K. Rahner, l'onnipotenza è dotata di assoluta e infinita capacità liberante. In virtù sua, l'uomo viene posto davanti a Dio come essere libero e responsabile e chiamato a riconoscersi per tale. L'onnipotenza divina è perciò qualitativamente diversa da ogni, pur invincibile, potenza umana. Essa, infatti, opera nella sfera dell'impossibile. Ecco perché l'autorità di Dio non solo non viene contaminata, per così dire, dall'onnipotenza, ma anzi ne risulta valorizzata e come visibilmente dispiegata» (p. 28). Per questo, per San Tommaso, un argomento tratto dall'autorità divina è *efficacissimus*, mentre è *infirmissimus* quello tratto dall'autorità umana. «Ne viene che nella civiltà cristiana, l'autorità umana — sia essa politica, morale, familiare e via dicendo — si trova davanti ad un'alternativa: prendere a modello quella divina e su di essa cercare stabile fondamento oppure non esser neppure degna di questo appellativo, manifestandosi per quello in cui continuamente rischia di degenerare: puro potere, istanza dominativa dell'uomo sull'uomo; in breve, autoritarismo» (p. 28).

ralità va intesa in riferimento a Gesù Buon Pastore, che è totalmente dedito alle pecore, ma in relazione alla volontà del Padre. La pastoralità del pastore della Chiesa e quindi di ogni attività della Chiesa dovrà modellarsi su Gesù Buon Pastore e in relazione a Lui, che ha detto di sé «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6). Un certo relativismo entra talvolta nella Chiesa, quando in nome della stessa pastoralità si disattende lo stesso diritto divino o lo si mette in discussione o si assume e si prende una eccessiva libertà di fronte alle leggi della Chiesa. La pastoralità degli antichi consisteva nell'applicazione della norma secondo l'*aequitas canonica* e secondo la *salus animarum*. La pastoralità non può essere concepita come assenza della legge o, peggio, attività contro le leggi della Chiesa, a volta perfino divine.

7. *Le due coordinate della vita della Chiesa.*

Due sono le coordinate che, secondo Paul Evdokimov, segnano il cammino della Chiesa e la tengono fedele sia a Dio che agli uomini; immersa nella storia e protesa verso l'eternità: quella della storia e quella dell'escatologia. Sono due aspetti necessari per definire la Chiesa e la sua funzione nella storia. Nella sola dimensione escatologica «la storia ed il mondo perdono il loro proprio valore, luogo dell'incarnazione del Regno». All'opposto nella sola dimensione storica, la Chiesa perde il senso della sua presenza nel mondo. «Il Signore è venuto in questo mondo per la sua missione di apostolato, "affinché il mondo creda". Soltanto la Chiesa che vive alla luce della *parusia* (e questa non è tanto la fine del mondo quanto la sua salvezza) sta veramente nella storia, perché il giorno del Signore non è l'ultimo giorno ma il *Pleroma*. La Chiesa vive dunque in un doppio regime: quello storico dell'incarnazione e quello escatologico della *parusia*»⁽¹²⁾.

8. *La Chiesa e il suo ordinamento giuridico.*

È particolarmente nel suo ordinamento giuridico che la Chiesa rivela il suo carattere di comunità che vive nel tempo, ma nello

(12) *L'Ortodossia*, Il Mulino, Bologna, 1965, pp. 467-468.

stesso tempo è protesa oltre il tempo. In quanto è nel tempo, il suo ordinamento giuridico partecipa dell'esperienza giuridica delle altre comunità umane, in quanto tuttavia è oltre il tempo nel suo ordinamento giuridico risuonano i valori dell'eternità: la legge divina, naturale e positiva, i valori umani, il rispetto e la dignità della persona. La sua legge fa appello alla coscienza umana, perché essa ha la sua radice nella persona e serve allo sviluppo della persona. E proprio perché tali valori sono universali ed eterni, anche la sua legge esprime, per quanto è possibile ad una realtà che si attua nel tempo, i valori della universalità che si radicano in ciò che più di universale esiste nell'uomo, la sua dignità di persona, che porta impressa in sé l'immagine di Dio ed è destinata a trovare nel mistero di Dio il suo compimento e la sua pienezza.

La Chiesa ha avuta tale coscienza fin dal suo inizio. Quando sono sorti dei problemi al proprio interno essa non ha fatto ricorso a nessun'autorità esterna ad essa. Ella proclama che è governata dall'autorità del suo Signore e Fondatore risorto, che agisce attraverso i suoi rappresentanti in terra. Questi affermano di avere la stessa autorità da Gesù Cristo e di essere mossi dallo Spirito Santo che lo stesso Gesù risorto ha loro conferito, particolarmente nel grande giorno della Pentecoste. Le decisioni emanate dalla sua autorità sono emanate in forza del Signore e vincolano tutti i fedeli. Perciò delle decisioni emanate si cura di farne raccolta, perché tutti, particolarmente i ministri ordinati, le conoscano e le mettano in pratica. Le decisioni da essa prese stanno accanto ai libri sacri ispirati e sono norma della stessa comunità⁽¹³⁾.

⁽¹³⁾ Nella Prefazione al Codice del 1983 fin dall'inizio si legge quanto segue: «Inde a primaevae Ecclesiae temporibus mos fuit sacros canones in unum colligere, ut eorum scientia et usus observantia faciliores evaderent, praesertim sacris ministris, quippe cum» nulli sacerdotum suos liceat canones ignorare ut iam monuit Coelestinus Papa in epistola ad episcopos per Apuliam et Calabriam constitutos (die 21 iulii a. 429. Cfr. Jaffé n. 371; Mansi IV, col. 469); quibus verbis consonat Concilium Toletanum IV (a. 633) quod, post restauratam disciplinam Ecclesiae in regno Visigothorum ab arianismo liberatae, praescripserant: «sciant sacerdotes scripturas et canones», quia «ignorantia mater cunctorum errorum maxime in sacerdotibus Dei vitanda est» (can. 25, Mansi, X, col. 627)». Tali decisioni si arricchiscono sempre di più ed abbracciano con il tempo tutti i settori della vita della Chiesa.

9. *Le fonti che la Chiesa riconosce come normative per sé.*

Le fonti alle quali la Chiesa riconosce valore normativo per la sua vita sono, secondo il linguaggio, che essa stessa usa, la legge divina naturale, la legge divina positiva, e la legge che la stessa Chiesa si dà in modo autonomo nel corso dei tempi. Si tratta anzitutto delle fonti della Rivelazione, sia del vecchio che del nuovo Testamento. Tuttavia, oltre a questa fonte scritta, la Chiesa riconosce di avere in sé una tradizione e un magistero viventi che si esprimono e trovano la loro autenticità proprio nel magistero stesso della Chiesa lungo il corso dei secoli. Pertanto la Chiesa si rifà come a fonte normativa alla sua tradizione, che include il magistero della Chiesa nelle diverse forme in cui esso si esprime. Fonti normative incluse nella tradizione sono particolarmente la voce dei Padri, degli scrittori della Chiesa e dei suoi dottori, nei quali la Chiesa stessa vede la sua voce autentica. Si tratta dei Padri, degli scrittori ecclesiastici dell'antichità riconosciuti ortodossi dalla Chiesa e in genere le persone il cui magistero la Chiesa ha recepito, onorando tali persone con il titolo di dottore. Questa dottrina e tradizione accolta dalla Chiesa ha evidentemente un diverso grado di obbligatorietà a seconda del giudizio stesso della Chiesa. Essa però ritiene in modo chiaro e preciso che il suo potere non è assoluto e non è fonte autonoma del suo ordinamento giuridico. Il suo potere è autoritativo nella misura in cui esso si colloca nell'alveo delle fonti riconosciute dalla Chiesa e risponde alla finalità per cui lo ha ottenuto. La concezione del diritto della Chiesa è pertanto assolutamente opposta a quella del positivismo giuridico. Sulla base di quanto abbiamo detto si può richiamare la figura del triangolo di cui parla il Papa Giovanni Paolo II nel discorso di presentazione del Codice di Diritto Canonico del 1983 alla Curia romana⁽¹⁴⁾. In realtà il Papa

(14) Vedi *Communicationes*, 15 (1983), p. 16: «Concludendo, vorrei disegnare dinnanzi a voi, a indicazione e ricordo, come un ideale triangolo; in alto, c'è la Sacra Scrittura; da un lato, gli atti del Vaticano II e, dall'altro, il nuovo Codice canonico. E per risalire ordinatamente, coerentemente da questi due Libri, elaborati dalla Chiesa del secolo XX, fino a quel supremo ed indeclinabile vertice, bisognerà passare lungo i lati di un tale triangolo senza negligenze ed omissioni, rispettando i necessari ricordi: tutto il Magistero — intendo dire — dei precedenti Concili ecumenici ed anche (omesse, naturalmente, le norme caduche ed abrogate) quel patrimonio di sapienza giuridica, che alla Chiesa appartiene».

sembra distinguere nel triangolo da lui tratteggiato una triplice fonte: la parola di Dio, il magistero della Chiesa e le norme della Chiesa. La parola di Dio è presentata come la norma suprema non normata che regola tutto. Essa ha una duplice diramazione: la parola di Dio che è all'origine del magistero della Chiesa, a livello dottrinale, e la parola di Dio che diventa prassi della vita della Chiesa particolarmente nel campo del diritto canonico. Il triangolo ha un suo significato importante: all'origine di tutto c'è sempre la parola di Dio. Essa però deve essere applicata ogni giorno nella vita della Chiesa, come dottrina e insegnamento, e come prassi: è all'origine così del magistero e del diritto della Chiesa. Con ciò il Papa intende certamente dire che l'ordinamento canonico non ha come fonti semplicemente le norme sia pure di diritto divino, ma anche la parola di Dio e della Chiesa, come verità che va creduta e vissuta, e quindi anche regolata dal diritto. Il Codice di Diritto Canonico ha anche un libro intero dedicato al magistero della Chiesa. In questa prospettiva si spiega anche perché per lunga tradizione tutto l'ordinamento canonico è stato chiamato disciplina della Chiesa; è regola di vita, che comprende la mente e l'azione: plasma la vita del discepolo sulla regola del maestro e disciplina la vita perché questa risulti modellata sulla vita del maestro stesso.

Lo stesso ordinamento canonico non può essere adeguatamente compreso se non nello spirito che lo anima e che si coglie particolarmente nella Sacra Scrittura, nella teologia, sia dogmatica che morale. Le fonti di conoscenza della Chiesa sono molteplici. L'ordinamento giuridico non è certamente la fonte principale. Questo può avere diversi orientamenti ed indicazioni a seconda dei tempi e dei problemi che la Chiesa vive.

La comprensione del diritto dipende dall'ecclesiologia. Ma essa a sua volta dipende dal mistero dell'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, che riconosce in Gesù, Verbo incarnato, morto e risorto per noi, l'uomo vero e il primogenito tra molti fratelli. La comprensione del diritto nella vita umana e nella realtà ecclesiale esige pertanto una riflessione appropriata sulla visione dell'uomo: quell'uomo che trova il suo riferimento in Cristo, immagine primaria, e misura dei rapporti e dei vincoli all'interno della Chiesa. Essa, per disegno divino, è detentrica e custode di questo mistero, ed è chiamata a dare il suo contributo inalienabile per una visione unitaria dell'uomo e della sua storia, e quindi del significato proprio della norma e della legge. La riscoperta e riproposi-

zione della verità dell'uomo da parte della Chiesa deve essere opera dello scriba «*doctus in regno coelorum (...) qui profert de thesauro suo nova et vetera*» (Mt 13,52). Partendo da questa consapevolezza si potrà sconfiggere ogni positivismo giuridico. La sfida è quella di proporre lo *ius iuxta Christum, iuxta hominem, iuxta Ecclesiam*. Non si può pensare un'ecclesiologia nella quale non vi sia la giusta collocazione dell'ordinamento giuridico.

10. *Alcune caratteristiche di questa specificità.*

Alla luce della stessa Costituzione di promulgazione del Codice di Diritto Canonico della Chiesa latina, *Sacrae disciplinae leges*, si individuano una serie di note che evidenziano la specificità dell'ordinamento della Chiesa. Così dunque ci troviamo con un sistema giuridico che si colloca al servizio della fede e della carità: «Il Codice non ha come scopo in nessun modo di sostituire la fede, la grazia, i carismi e soprattutto la carità dei fedeli nella vita della Chiesa. Al contrario, il suo fine è piuttosto di creare tale ordine nella società ecclesiale che, assegnando il primato all'amore, alla grazia e al carisma, rende più agevole contemporaneamente il loro organico sviluppo nella vita sia della società ecclesiale, sia anche delle singole persone che ad essa appartengono»⁽¹⁵⁾, così come al servizio della pacifica convivenza tra i membri della società ecclesiale che «va riguardato come lo strumento indispensabile per assicurare il debito ordine sia nella vita individuale e sociale, sia nell'attività stessa della Chiesa. Perciò, oltre a contenere gli elementi fondamentali della struttura gerarchica e organica della Chiesa quali furono stabiliti dal suo divin Fondatore oppure radicati nella tradizione apostolica, o in ogni caso antichissima, e oltre alle principali norme concernenti l'esercizio del triplice ufficio affidato alla stessa Chiesa, il Codice deve definire anche alcune regole e norme di comportamento»⁽¹⁶⁾. Un sistema giuridico in cui l'autorità viene proposta secondo il modello di Cristo nella comunità da lui voluta: «Fra gli elementi che caratterizzano l'immagine vera e genuina della Chiesa, dobbiamo mettere in rilievo soprattutto questi: la dottrina, secondo la quale la Chiesa viene presentata

⁽¹⁵⁾ AAS 75 (1983), Pars II, p. X.

⁽¹⁶⁾ *Ibid.*, p. XI.

come il popolo di Dio e l'autorità gerarchica viene proposta come servizio (cf. LG, 2.3); la dottrina per cui la Chiesa è vista come "comunione", e che, quindi, determina le relazioni che devono intercorrere fra le chiese particolari e quella universale, e fra la collegialità e il primato; la dottrina, inoltre, per la quale tutti i membri del popolo di Dio, nel modo proprio a ciascuno, sono partecipi del triplice ufficio di Cristo: sacerdotale, profetico e regale. A questa dottrina si riconnette anche quella che riguarda i doveri e i diritti dei fedeli, e particolarmente dei laici; e, finalmente, l'impegno che la Chiesa deve porre nell'ecumenismo»⁽¹⁷⁾. Un ordinamento che, mentre manifesta la Chiesa nella sua dimensione sociale, ne rivela anche l'intimo mistero e la sua finalità soprannaturale. Dal momento in cui la Chiesa «è costituita come una compagine sociale e visibile, essa ha bisogno di norme: sia perché la sua struttura gerarchica e organica sia visibile; sia perché l'esercizio delle funzioni a lei divinamente affidate, specialmente quella della sacra potestà e dell'amministrazione dei sacramenti, possa essere adeguatamente organizzato; sia perché le scambievoli relazioni dei fedeli possano essere regolate secondo giustizia, basata sulla carità, garantiti e ben definiti i diritti dei singoli; sia, finalmente, perché le iniziative comuni, intraprese per una vita cristiana sempre più perfetta, attraverso le leggi canoniche vengano sostenute, rafforzate e promosse»⁽¹⁸⁾. Una caratteristica di estrema importanza dell'ordinamento canonico è quella di fare appello alla coscienza. La norma è per natura sua imperativa e impegna la coscienza, perché ogni membro della comunità ha il dovere giuridico e morale insieme di fare il proprio dovere per il bene comune della comunità di appartenenza. Si comprende facilmente pertanto che la costituzione *Sacrae disciplinae leges* nel volgere alla fine affermi: «finalmente le leggi canoniche, per loro stessa natura, esigono l'osservanza».

Un principio che caratterizza l'ordinamento della Chiesa di fronte ad altri ordinamenti è quello dell'equità, che nella canonistica viene qualificata con l'aggettivo «canonica»⁽¹⁹⁾. Si tratta certamente di un canone ermeneutico che risponde al carattere d'incessante perfezionamento del sistema canonistico, proteso alla rea-

⁽¹⁷⁾ *Ibid.*, p. XII.

⁽¹⁸⁾ *Ibid.*, p. XIII.

⁽¹⁹⁾ Cf. O. FUMAGALLI CARULLI, *Il governo universale della Chiesa...* cit., p. 64.

lizzazione del disegno della salvezza. Per questo motivo, tale principio non può non comportare una specie d'autosuperamento dei contenuti normativi, a costo di modellare la certezza legale in modo diverso da quella dello Stato. Questo autosuperamento però non risponde ad una arbitrarietà, ma abbisogna di strumenti e riferimenti in grado di raggiungere il fine dell'ordinamento⁽²⁰⁾: «L'equità è uno di questi strumenti, che consentono, appunto di superare interpretativamente quella rigidità delle regole di diritto che è invece caratterizzante il principio di legalità, proprio ai sistemi legislativi della tradizione continentale»⁽²¹⁾. Questo principio si identifica con il fine dell'ordinamento: *la salus animarum*⁽²²⁾.

11. *L'ordinamento canonico e gli ordinamenti civili.*

In alcuni settori tuttavia, pur riconosciuti di sua competenza, la Chiesa preferisce non dare proprie norme, ma si rimette semplicemente alla legislazione del potere statale; anticamente, particolarmente al diritto romano. Si tratta soprattutto dei beni temporali. Inizia così molto presto quel fenomeno che più tardi sarà chiamato rinvio alla legge civile. La Chiesa pur rivendicando la sua autonomia e indipendenza nel darsi le proprie leggi, non disdegna di servirsi degli ordinamenti degli Stati civili, sia con l'istituto del rinvio sia anche facendo propria la tecnica giuridica, alcune istituzioni giuridiche e il linguaggio giuridico dell'ambiente culturale in cui è

⁽²⁰⁾ *Ibid.*, pp. 64-65.

⁽²¹⁾ *Ibid.* p. 65.

⁽²²⁾ «In realtà esiste identità tra *salus animarum* e *aequitas canonica*. "Nihil aliud est aequitas quam Deus". Da esso è tratta anzitutto l'equazione equità = Dio, per affiancarla poi all'equazione Deus = natura, così da giungere alla conclusione che l'equità equivale al diritto naturale. Da questa base, di per sé proiettabile in più direzioni, data la plurinomia del termine *ius naturale*, si passa poi a ritenere corretta una sola di esse, in virtù della forza interpretativa data a un passo di Enrico di Susa (*Apparatus super quinque libros Decretalium*), nel quale è detto essere necessario seguire l'equità "*ubicunque agitur de periculo animarum*" (ovunque cioè sia in gioco il pericolo delle anime). Sulla base di questo testo, criterio ultimo per l'applicazione dell'equità, è fatto risiedere nella necessità di porre rimedio al *periculum animarum*, necessariamente coincidente in questa visione (che impernia l'ordinamento nella esigenza di reprimere il peccato) con il *bonum commune*. L'equità, si conclude in questa linea, altro non è che la *salus animarum*, norma suprema dell'ordinamento canonico» (*Ibid.*, pp. 69-70).

inserita. La rivendicazione pertanto del diritto ad un proprio ordinamento giuridico da parte della Chiesa non significa chiusura in se stessa ed esclusione della cultura e del linguaggio giuridico del tempo e delle istituzioni da essa prodotte. Tutt'altro. Si stabilisce un dialogo tra l'ordinamento giuridico della Chiesa e gli ordinamenti giuridici delle culture nelle quali essa è inserita. Il risultato in genere è positivo per le parti che entrano in collaborazione. Anche attraverso il dialogo giuridico la Chiesa esercita la sua funzione di evangelizzazione e di annuncio. Non sono mancati momenti anche di conflitto⁽²³⁾.

Possiamo dunque dire che il dialogo del diritto della Chiesa con gli altri ordinamenti civili appartiene anch'esso alla missione della Chiesa, come del resto qualsiasi sua attività. In particolare e specificatamente possiamo dire che il diritto canonico è chiamato ad assolvere nei confronti degli ordinamenti moderni quella stessa funzione che ha esercitato nel passato: l'affermazione primaria e fondamentale che spazza via il terreno da ogni positivismo giuridico, ossia l'affermazione dell'esistenza di una legge divina, eterna, naturale e positiva, alla quale ogni altra legge deve conformarsi se vuole rivendicare una sua legittimità. Ne deriva pertanto una prima importantissima conseguenza: il fondamento etico del diritto; subito un'altra, la sua razionalità. Tutto questo è comprensibile solo nel contesto del valore supremo della persona, quale soggetto, fondamento, e fine di ogni ordinamento giuridico. Di questi fondamenti gli ordinamenti giuridici di oggi vanno alla ricerca, perché li hanno smarriti, mentre l'ordinamento canonico ne è geloso custode ed attento testimone.

12. *La crisi del diritto canonico nei tempi recenti e suo superamento.*

Nei decenni appena trascorsi, il dialogo con la cultura del tempo, se non è stato interrotto, è stato per lo meno guardato con sospetto e pericoloso. Si sono affermate delle tendenze dottrinali, che pur nella lodevole preoccupazione di conservare lo spirito del diritto canonico, hanno posto delle premesse insostenibili che

(23) Cf. O. ROBLEDA, *El derecho romano en la Iglesia*, in *Ius populi Dei. Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor*, vol. I, Pontificia Università Gregoriana, Romae 1972, pp. 1-52.

hanno portato ad un vicolo cieco. Dinanzi all'affermarsi del positivismo giuridico, nella preoccupazione legittima di proteggere la peculiarità dell'ordinamento canonico, ci si è chiusi al dialogo con la cultura giuridica secolare. In occasione della revisione del Codice di Diritto Canonico si è acceso un dibattito molto vivo sulla natura del diritto canonico e sulle sue specifiche proprietà, in quanto diritto di una comunità soprannaturale voluta da Gesù, in rapporto al diritto che ordina invece la vita umana nel tempo, il diritto della società umana, che trova nello stato il suo punto di riferimento. Propriamente non è un dibattito nuovo, dal momento che esso si è posto fin dall'inizio della storia della Chiesa. Esso poi ha avuto dei momenti nodali quando si è trattato di rapportare il diritto della Chiesa con i diversi ordinamenti dello Stato con i quali la Chiesa ha dovuto convivere, particolarmente con il diritto romano ieri, e con il diritto della città secolare oggi. Il dibattito ha avuto un andamento a pendolo: momenti di grande apertura e comunicazione, e momenti invece di chiusura e di rifiuto. La peculiarità del dibattito recente ha avuto il merito di pretendere di essere impostato teologicamente e di aver cercato un supporto nella Rivelazione. Si è parlato così di una nozione di diritto analogica e di un diverso fondamento del diritto, nella socialità umana per lo stato e nella grazia per la Chiesa. Il dibattito è stato riproposto anche nei nostri giorni. Si è cercato di definire la legge, da una parte come *ordinatio rationis*, dall'altra come *ordinatio fidei*. Ma sembra che, da un punto di vista dottrinale, esso sia ad un punto morto⁽²⁴⁾.

L'enciclica *Fides et ratio*⁽²⁵⁾ ha rappresentato un momento importante per la comprensione dell'esperienza giuridica nella Chiesa alla luce della teologia e della filosofia, anche se, almeno diretta-

(24) Ciò significa che non ha imboccato la strada giusta. Ciò che meno convince in questo dibattito sono precisamente i presupposti di ordine teologico. Ma al di là della discutibilità di tali presupposti, è innegabile che il dibattito ha contribuito ad approfondire non solo le proprietà dell'ordinamento canonico, ma il senso del diritto in quanto tale, dando una spallata decisiva al positivismo giuridico che in un modo più o meno inconscio era considerato anche all'interno della Chiesa semplicemente il diritto, con tutte le conseguenze che tali equivoci comportavano, e riaprendo così il dialogo tra fede e cultura, nello specifico campo del diritto canonico. Il risultato più immediato che si va profilando all'orizzonte è la riscoperta del senso del diritto nella vita sia dell'uomo che del fedele.

(25) GIOVANNI PAOLO II, enc. *Fides et Ratio*, 14 settembre 1998.

mente, l'enciclica neppure ha toccato il tema del diritto. In realtà sono numerosi i luoghi dell'enciclica che illuminano questo tema, almeno indirettamente. Anzitutto, a livello molto generale, ma fondamentale, non sfugge il fatto che l'esperienza giuridica appartiene alla realtà dell'uomo. La sua interpretazione dipende evidentemente dalla visione che si ha dell'uomo. Quanto l'enciclica dice circa il rapporto tra fede e ragione per la conoscenza dell'uomo non può non valere anche per la visione del diritto. Anche per l'interpretazione dell'esperienza giuridica l'uomo ha bisogno di due ali, la fede e la ragione. In particolare quanto il Papa dice dell'attuale separazione della fede e della ragione, con le ripercussioni sul mondo del pensiero e della cultura, ha puntuali riscontri nella concezione del diritto oggi. Le conseguenze sulla concezione del diritto oggi sono già state messe in evidenza nella analisi che il Papa ha proposto nell'enciclica *Evangelium Vitae* ⁽²⁶⁾; e a livello di teologia morale, nell'enciclica *Veritatis Splendor* ⁽²⁷⁾. Da tale analisi si rilevano alcuni punti focali da sottolineare e da recuperare, che in sintesi sono la verità su Dio e sull'uomo, su cui il Papa ritorna insistentemente soprattutto nelle encicliche menzionate. Dal punto di vista razionale l'uomo deve ritornare alla sua ragione e alla metafisica; dal punto di vista di fede, la Chiesa offre quanto la Rivelazione contiene circa questi aspetti: la rivelazione sulla dignità dell'uomo e sulla coscienza (sia in rapporto al progetto della creazione che a quello della redenzione, particolarmente in rapporto alla natura e alla soprannatura), sul peccato e sulla grazia. L'esperienza giuridica fa parte della nostra vita; è una parte essenziale di essa. In tale esperienza si gioca gran parte della nostra esistenza; si realizza e si esprime il nostro rapportarci agli altri. Si tratta di capirne il senso profondo, il quale non può non dipendere dal significato della vita stessa dell'uomo ⁽²⁸⁾.

⁽²⁶⁾ GIOVANNI PAOLO II, enc. *Evangelium vitae*, 25 marzo 1995.

⁽²⁷⁾ GIOVANNI PAOLO II, enc. *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993.

⁽²⁸⁾ Se l'interpretazione dell'esperienza giuridica dipende dalla visione dell'uomo, è evidente che essa non è possibile se non viene vista nella sua verità ultima, ossia mediante un impegno serio della ragione, che è lo strumento di cui l'uomo è dotato per rendersi conto del mondo e di se stesso, e mediante la teologia, ossia mediante la luce della fede che eleva la ragione, perché illuminata dal Creatore, che si è degnato anche di rivelarsi e di parlare all'uomo.

Tutto il discorso che il Papa fa del rapporto tra fede e ragione vale anche per il diritto. Questo del resto soffre delle stesse conseguenze alle quali sottostanno le altre discipline alle quali il Papa fa riferimento, particolarmente la teologia morale, che, sotto molteplici aspetti, richiama il diritto, al quale essa offre il necessario fondamento etico. Non ci si può rifiutare di prendere in considerazione la socialità umana quale elemento ovvio di partenza, quando per altro risulta chiaro proprio dalla Rivelazione che Dio non volle salvare gli uomini individualmente, ma come popolo, e che la soprannatura non distrugge la natura, ma la eleva. Non si può dare un giudizio negativo sul diritto nella realtà umana e, in specie, civile. Si creerebbe una frattura tra realtà umana e realtà soprannaturale, tra storia umana e storia della salvezza, tra natura e soprannatura, tra ragione e fede, tra cultura umana e cultura religiosa, che, come è stato autorevolmente sottolineato da Papa Paolo VI, è il «dramma della nostra epoca»⁽²⁹⁾.

In tal modo si corre il rischio di non riuscire a fondare neppure una teologia del diritto; se questa infatti prescinde dall'esperienza umana del diritto non si vede quale cammino possa percorrere. Non si deve tuttavia dimenticare che le cause più profonde della incomprendimento del diritto nella Chiesa, fino alla sua negazione, hanno radici di ordine filosofico e teologico, come la giustificazione, la grazia, la realtà sacramentale e gerarchica della Chiesa. Non per nulla si è cominciato a mettere in discussione la realtà giuridica della Chiesa proprio con le deviazioni dogmatiche su tali realtà. Ma i tentativi di una teologia del diritto, che pretendono fondare un diritto nella Chiesa, a prescindere dalla sua realtà di comunità e popolo di Dio, e comunque indipendentemente da una riflessione filosofica sull'esperienza giuridica in quanto tale, oltre a tagliare il ponte di un dialogo culturale tra fede e ragione, che ha portato sempre frutti preziosi, non dà di fatto una ragione dell'esistenza del diritto stesso, neppure nella Chiesa. Si dovrebbero individuare le ragioni per le quali oggi nella Chiesa è abbastanza diffuso un linguaggio che contrappone il diritto all'amore; la giustizia alla carità; la realtà spirituale a quella corporale; la realtà interiore a quella esteriore, il gerarchico al laicale; il carismatico all'istituzionale. È quanto mai significativo che il Papa è dovuto intervenire

(29) Es. ap. *Evangelii Nuntiandi*, 20.

con l'enciclica «*Veritatis Splendor*» per riaffermare verità basilari e fondamentali della morale, ma anche del diritto, a cominciare dalla legge naturale, dal concetto di legge, di libertà, di coscienza, di atto intrinsecamente cattivo, di opzione fondamentale, ecc. Se si sono smarrite le verità su tali concetti fondamentali, significa che si è smarrita la verità sull'uomo⁽³⁰⁾.

L'inculturazione mira a inserire il messaggio evangelico in un determinato contesto socio culturale, chiamandolo a svilupparsi ed a crescere secondo una propria identità, nel rispetto dei propri valori culturali, conciliabili con il Vangelo. L'inculturazione ha lo scopo di incarnare la Chiesa in tutti i tempi, in tutti i luoghi ed in tutte le culture e riguarda l'evangelizzazione delle persone, dei gruppi, dei comportamenti collettivi, dei costumi, delle istituzioni⁽³¹⁾. Il diritto ecclesiale è anche chiamato a rispondere alle necessità dell'inculturazione al pari delle altre scienze sacre, perché occorre essere convinti che tra un'ecclesiologia professata teoricamente e un'ecclesiologia effettivamente messa in atto, la mediazione ricade, non sui discorsi, ma sulle istituzioni⁽³²⁾. L'inculturazione concerne tutti gli aspetti della vita di fede: la teologia, la liturgia, la vita e le strutture ecclesiali⁽³³⁾. Sotto questo profilo bisogna rifarsi al fatto che il diritto non ha camminato separatamente dall'opera evangelizzatrice nella storia della Chiesa⁽³⁴⁾. Seguendo questa linea il Concilio ha aperto anche «istituzionalmente» le porte all'inculturazione ed il Codice del 1983 riflette quest'apertura, la quale non è stata ancora né capita né accolta in tutta la sua ricchezza. Infatti nella promulgazione del Codice fu posto l'augurio che «la nuova legislazione canonica divenga un mezzo efficace affinché la Chiesa possa progredire nello spirito del Vaticano II e rendersi essa stessa ogni giorno più adatta per svolgere la sua

⁽³⁰⁾ Z. GROCHOLEWSKI, *La filosofía del derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos*, Instituto de Humanidades Universidad de la Sabana, Bogotá, 2001.

⁽³¹⁾ Cf. H. CARRIER, *Guide pour l'inculturation de l'Évangile*, Roma, 1997, p. 35.

⁽³²⁾ Cf. H. LEGRAND, *La réalisation de l'Église en un lieu*, in AA.VV., *Initiation à la pratique de la théologie*, Tome III, Dogmatique, a cura di B. LAURET-F. REFOULÉ, Paris, 1986, p. 153.

⁽³³⁾ Cf. GIOVANNI PAOLO II, es. ap. *Ecclesia in Africa*, 14 settembre 1995, n. 62.

⁽³⁴⁾ Cf. A.M. STICKLER, *Diritto e pastorale nella storia della Chiesa*, in *Monitor Ecclesiasticus* 95 (1970) pp. 249-263.

funzione di salvezza in questo mondo»⁽³⁵⁾. Con questa premessa bisognerebbe considerare più accuratamente e senza mettere in pericolo la necessità d'una sana organicità fondamentale nella disciplina ecclesiale, le risorse che emergono dal Codice stesso e che permetterebbero fare di esso un vero sussidio per la evangelizzazione. Si pensi ad esempio l'incoraggiamento offerto dal diritto universale missionario (cf. cc. 781-792), la attività sinodale, voluta dal Concilio e concretamente strutturata dal Codice; le strutture di corresponsabilità e di partecipazione previste nella legislazione vigente; il nuovo diritto liturgico, fortemente aperto alla decentralizzazione; la valorizzazione del diritto particolare complementare all'interno del Codice⁽³⁶⁾. Infine, unità e diversità, centralità e sussidiarietà, ragione e fede, individuo e comunità, istituzione e carisma, legge e principi d'interpretazione ed applicazione, etc. sono tutti elementi che devono essere considerati dal canonista in quanto pastore, nell'opera di servizio del Codice al compito evangelizzatore. Appartiene in modo particolare all'ordinamento canonico il recupero del rapporto della legge con l'alleanza, la visione dello spirituale nel campo del diritto, la ricchezza della visione biblica sulla legge, la creaturalità, il diritto e le altre mille strade che si devono percorrere a protezione della comunità. Il diritto come custode e protezione dei valori umani e religiosi, in ordine al fine, il fondamento antropologico, etico e metafisico del diritto; parlare del diritto significa riscoprire il senso dell'uomo, della libertà, della coscienza, della responsabilità, della legge, del peccato e della grazia. Il dialogo dell'ordinamento canonico con la cultura giuridica del tempo è quanto mai necessario particolarmente oggi.

Se al centro del discorso giuridico c'è l'uomo integrale, è doveroso pensarlo nella sfera della Grazia. Il diritto canonico si presenta con la sua pretesa di regolare dei rapporti interpersonali attraverso dispositivi legali, partendo non dal fatto della legge in sé, ma soprattutto dal fatto dell'uomo fornito della forza soprannaturale per realizzarsi come figlio di Dio, tanto dal punto di vista individuale come comunitario. Grazia e natura vengono quindi coin-

⁽³⁵⁾ Cf. cost. *Sacrae disciplinae leges*, cit., p. XIII.

⁽³⁶⁾ Cf. S. RECCHI, *Il Codice e l'inculturazione*, in AA.VV., *Fondazione del diritto. Tipologia e interpretazione della norma canonica*, a cura del GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, Milano 2001, pp. 235-256.

volte nel discorso sull'uomo. La prima come la globalità dell'iniziativa con cui Dio chiama l'uomo a partecipare alla sua vita, la seconda, invece, intesa come la consistenza della persona all'interno dell'opera salvifica di Dio. Grazia e natura non sono in rapporto d'antitesi, ma come due momenti reciprocamente ordinati all'interno dell'unico disegno in cui Dio chiama l'uomo alla comunione con sé.

Il problema della cultura, della mentalità di oggi e quindi della scienza, compresa quella giuridica è quello della mancanza di senso, della frammentarietà del sapere e quindi del pluralismo, che non significa certamente una pluralità di idee che entrano a confronto, per raggiungere la verità, ma semplice rinuncia alla verità ritenuta inesistente o irraggiungibile⁽³⁷⁾. Tutto ciò «sfocia in uno stato di scetticismo e di indifferenza o nelle diverse espressioni del nichilismo» (n. 81). È necessario che la filosofia «ritrovi la sua dimensione sapienziale di ricerca del senso ultimo e globale della vita» (ib.), per scoprire i fondamenti e la unificazione del sapere⁽³⁸⁾. In questo la fede e la filosofia devono incontrarsi. «La parola di Dio rivela il fine ultimo dell'uomo e dà un senso globale al suo agire nel mondo. È per questo che essa invita la filosofia ad impegnarsi nella ricerca del fondamento naturale di questo senso,

(37) «È da osservare che uno dei dati più rilevanti della nostra condizione attuale consiste nella "crisi del senso". I punti di vista, spesso di carattere scientifico, sulla vita e sul mondo si sono talmente moltiplicati che, di fatto, assistiamo all'affermarsi del fenomeno della frammentarietà del sapere. Proprio questo rende difficile e spesso vana la ricerca di un senso. Anzi — cosa anche più drammatica — in questo groviglio di dati e di fatti tra cui si vive e che sembrano costituire la trama stessa dell'esistenza, non pochi si chiedono se abbia ancora senso porsi una domanda sul senso. La pluralità delle teorie che si contendono la risposta, o i diversi modi di vedere e di interpretare il mondo e la vita dell'uomo, non fanno che acuire questo dubbio radicale» (enc. *Fides et Ratio* n. 81)

(38) «Questa prima esigenza, a ben guardare, costituisce per la filosofia uno stimolo utilissimo ad adeguarsi alla sua stessa natura. Ciò facendo, infatti, essa non sarà soltanto l'istanza critica decisiva, che indica alle varie parti del sapere scientifico la loro fondatezza e il loro limite, ma si porrà anche come istanza ultima di unificazione del sapere e dell'agire umano, inducendoli a convergere verso uno scopo ed un senso definitivi. Questa dimensione sapienziale è oggi tanto più indispensabile in quanto l'immensa crescita del potere tecnico dell'umanità richiede una rinnovata e acuta coscienza dei valori ultimi. Se questi mezzi tecnici dovessero mancare dell'ordinamento ad un fine non meramente utilitaristico, potrebbero presto rivelarsi disumani, ed anzi trasformarsi in potenziali distruttori del genere umano» (*ibidem*).

che è la religiosità costitutiva di ogni persona. Una filosofia che volesse negare la possibilità di un senso ultimo e globale sarebbe non soltanto inadeguata, ma erronea» (ib.). La filosofia pertanto deve mirare ad un sapere « autentico e vero » che tende alla « verità totale e definitiva, ossia all'essere stesso dell'oggetto di conoscenza »; una conoscenza che « attinga la verità oggettiva », con formulazioni vere, « tali cioè da esprimere la realtà oggettiva »⁽³⁹⁾. La Chiesa, anche con il suo ordinamento giuridico, è chiamata a dare un contributo alla riscoperta di senso della vita, particolarmente mediante il senso della norma, che si presenta ogni giorno come cammino entro il quale l'uomo deve mantenersi, proprio per realizzare lo scopo della vita.

⁽³⁹⁾ Al n. 82 dell'enciclica il Papa annota: « Questo ruolo sapienziale non potrebbe, peraltro, essere svolto da una filosofia che non fosse essa stessa un sapere autentico e vero, cioè rivolto non soltanto ad aspetti particolari e relativi — siano essi funzionali, formali o utili — del reale, ma alla sua verità totale e definitiva, ossia all'essere stesso dell'oggetto di conoscenza. Ecco, dunque, una seconda esigenza: appurare la capacità dell'uomo di giungere alla conoscenza della verità; una conoscenza, peraltro, che attinga la verità oggettiva, mediante quella *adaequatio rei et intellectus* a cui si riferiscono i Dottori della Scolastica ». Ed annota ancora: « Una filosofia radicalmente fenomenista o relativista risulterebbe inadeguata a recare questo aiuto nell'approfondimento della ricchezza contenuta nella parola di Dio » (*ibid.* n. 81).

