

GAETANO LO CASTRO

IL MISTERO DEL DIRITTO DIVINO

1. Il diritto divino e la costruzione sistematica del diritto. — 2. La compenetrazione del diritto divino nell'esperienza giuridica umana, secondo le diverse tesi dottrinali. — 3. (Segue): corollari. — 4. Il problema del diritto divino: Dio legislatore. — 5. (Segue): la c.d. volontà normativa di Dio e i suoi contenuti. Profili problematici. — 6. Il mistero del diritto divino: a) Fede e ragione nella conoscenza dei misteri divini. — 7. b) La corretta posizione spirituale dell'uomo nella conoscenza del diritto divino. — 8. c) L'epifania divina in Cristo e il suo riconoscimento da parte dell'uomo come premessa per il riconoscimento del diritto divino. — 9. d) L'immersione nel divino come fine principale della conoscenza di Dio e del diritto divino. — 10. e) Il carattere esigativo del diritto divino e il diritto umano come tendente al divino. — 11. f) Le proposizioni umane del diritto divino. — 12. g) La «divinità» del diritto divino. — 13. h) La normatività del diritto divino. La c.d. riformabilità del diritto divino. — 14. i) Inadeguatezza dell'idea del diritto divino come limite del diritto umano. — 15. l) Il diritto divino e la libertà dell'uomo. — 16. m) L'obbligatorietà del diritto divino. — 17. n) Il diritto divino e la storicità dell'essere umano.

1. *Il diritto divino e la costruzione sistematica del diritto.*

È questo del diritto divino tra i più difficili problemi che la canonistica, soprattutto la moderna, ha dovuto e deve trattare.

Ma intanto: perché la canonistica, e non la scienza giuridica *tout court*? Se l'oggetto del discorso è il diritto che si attribuisce a Dio, e quindi Dio stesso, cioè un'idea per sé universale, parrebbe contraddittorio ridurre tale idea entro i limiti di un'esperienza umana particolare, quale è quella religiosa, vissuta all'interno della cristianità e della Chiesa cattolica; essa dovrebbe invece, più congruamente, riguardare ogni uomo, in ogni esperienza giuridica, in ogni società.

È giusto pertanto chiedersi se il diritto divino sia il portato di un pensiero speculativo metafisico, ovvero il prodotto di un'esperienza religiosa, quale quella offerta all'umanità dal giudaismo e dal cristia-

nesimo, al cui interno il problema, almeno per come noi oggi l'intendiamo, nasce, è proposto e vive.

Per il vero, non vi sono ragioni per circoscrivere il discorso sul diritto divino all'esperienza religiosa della Chiesa.

È anche vero però che nella scienza giuridica canonica il problema del cosiddetto diritto divino si è posto con una forza che non ha riscontro nella cultura giuridica secolare soprattutto contemporanea.

Ciò che colpisce lo studioso laico, il giurista non formato all'interno dell'esperienza giuridica della Chiesa, è la costruzione di quest'esperienza tutta intorno al diritto divino, in un senso assai profondo e pregnante: non solo l'esistenza del diritto divino è in essa presupposta come dato incontrovertibile, non solo il diritto divino configura in modo affatto peculiare l'assetto e la gerarchia delle fonti normative, ma l'idea del diritto divino appare come condizione di pensabilità della dimensione giuridica canonica e della stessa Chiesa, cui è relativa: senza diritto divino, che è come dire: senza Dio, la Chiesa, quella che noi conosciamo, quella che essa deve e vuole essere, non esisterebbe e non sarebbe neppure concepibile; tanto che appare del tutto naturale che la Chiesa, e la scienza giuridica nella Chiesa, si facciano, si dicano e siano esperte di diritto divino.

Niente, ovviamente, impedisce di pensare in maniera analoga anche per l'ordine giuridico della società civile, soprattutto se si ritiene che questa, non diversamente dalla società religiosa, ha la sua radice, il suo fondamento e il suo fine ultimo in Dio.

Sta di fatto però che solo per la scienza giuridica canonica il diritto divino, da problema speculativo, quale è per sua natura, è divenuto un problema di costruzione sistematica del diritto. E ciò in quanto l'esperienza giuridica nella Chiesa oggi è considerata, e legislativamente costruita, alla luce della moderna concezione di ordinamento giuridico: cioè come complesso di norme ordinate in sistema intorno ad alcuni principi cardini o fondamentali, di cui l'anzidetto complesso normativo altro non è che lo sviluppo ordinato. All'interno di tale ordine sistematico si svolge appunto tutta l'esperienza giuridica; la quale sarebbe, per così dire, pre-formata e con-formata dalla norma o dal complesso di norme e di istituti che fanno l'ordinamento; mentre la codificazione ha rappresentato e rappresenta lo strumento operativo principale attraverso cui l'idea di diritto-sistema-ordinamento ha potuto affermarsi.

Ora nella Chiesa l'ordinamento parrebbe trovare il suo principio primo, il suo punto d'appoggio fondamentale, proprio nel diritto

divino. Ed ecco allora il problema specifico del diritto divino nella scienza giuridica canonica moderna e contemporanea: se ed in qual modo il diritto divino configuri e conformi l'ordinamento della Chiesa; in qual modo agisca in esso.

In verità, nell'ottica assunta dalla moderna scienza del diritto e per la sensibilità da questa dimostrata, tali profili problematici rispondono non tanto alle esigenze legate alle teorizzazioni del diritto divino, quanto a quelle proprie delle attuali costruzioni sistematiche del diritto. Così, quasi in modo inavvertito, la speculazione giuridica e teologica ha spostato la sua attenzione dal diritto divino alle sue interrelazioni con l'ordinamento positivo della Chiesa; che non è più, però, il problema del diritto divino, ma il problema del modo di pensare lo stesso diritto nella società ecclesiale e di renderlo in essa operante.

2. *La compenetrazione del diritto divino nell'esperienza giuridica umana, secondo le diverse tesi dottrinali.*

Se dunque il diritto divino è, come è stato detto, «la base o, se si vuole, la testata d'angolo o la pietra di volta dell'ordinamento giuridico della comunità cristiana», la scienza giuridica è andata a cercare il modo in cui esso, «con la sua realtà di elemento o fattore divino», riesce a compenetrarsi «nella sostanza storico-umana dell'esperienza giuridica»⁽¹⁾.

Tale modo è stato individuato in un intervento umano, variamente concepito e qualificato secondo le diverse tesi, volto a consentire l'anzidetta compenetrazione della dimensione giuridica divina nell'umana, rendendola a questa omogenea ed in essa operante.

L'intervento umano potrà essere quello dell'autorità ecclesiastica, la quale recepirebbe le norme divine, esterne all'ordine giuridico della Chiesa, trasformandole in norme giuridiche interne a questo, in norme cioè dotate del crisma di autentica giuridicità, attraverso una sua specifica manifestazione di volontà normativa (c.d. canonizzazione del diritto divino). L'autorità gerarchica, infatti, in quanto titolare della suprema potestà giurisdizionale, sarebbe «nella sfera giuridica», «la sola fonte formale di tutte le norme canoniche, comprese

(1) S. BERLINGÒ, *Diritto divino e diritto umano nella Chiesa*, in *Il dir. eccl.*, 106 (1995), I, p. 37.

quelle che usiamo dire di diritto divino»⁽²⁾. La giuridicità del diritto divino dipenderebbe in tal modo dall'ordinamento positivo, e più precisamente dall'atto autoritativo che in questo lo inserisce, anche se il contenuto materiale della norma ascenderebbe ad una fonte esterna all'ordinamento.

Ovvero l'intervento umano consisterà e si ridurrà ad una presa di coscienza collettiva, da parte dei fedeli, dell'obbligatorietà dell'ordinamento giuridico divino, la cui giuridicità, e conseguente obbligatorietà, è ritenuta bensì tale per sé, e non per un intervento del legislatore umano⁽³⁾, e tuttavia, senza quella presa di coscienza collettiva, essa resterebbe priva di effetti concreti, inconsistente in questo mondo.

O ancora l'intervento dell'uomo, nella raffinata elaborazione di J. Hervada, si manifesterà in stadi e in momenti successivi, con forza diversa, ora per «positivare» il diritto divino, che diventa in tal modo di per sé obbligatorio e cogente, ad opera della coscienza ecclesiale, manifestata in primo luogo dal magistero ecclesiastico, ma anche dalla dottrina teologica e canonica, o dal senso della fede del popolo cristiano; ora per formalizzarlo, rivestendo così di forma autoritativa tecnica un diritto che è già tale, che s'impone anche all'autorità, senza bisogno di un autonomo atto di volontà normativa⁽⁴⁾; ora

(2) V. DEL GIUDICE, *Canonizatio*, in *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*, vol. IV, Padova, 1940, p. 223-230, in particolare p. 226.

(3) P. BELLINI, *Osservazioni sulla concretezza dell'ordinamento giuridico canonico*, in *Il dir. eccl.*, 68 (1957), I, p. 132-133; cfr. dello stesso A. il suo precedente studio, *Per una sistemazione canonistica delle relazioni fra diritto della Chiesa e diritto dello Stato*, in *Annuario dir. comp. e studi legislativi*, vol. XXX, 1954, cap. II. L'A. è tornato sul tema in «*Deus agit in homines*». *Considerazione metodologiche sui postulati teocentrici della riflessione canonistica*, in *Quaderni fiorentini*, 17 (1988), p. 88 ss. e nota 2. L'A. si preoccupa di affrancare la giuridicità del diritto divino da ogni condizionamento umano: il diritto divino è giuridico (obbligatorio) per sé, ed è esso a conferire valore ai sistemi giuridici derivati (e non viceversa). E tuttavia, secondo l'A., il diritto divino «è» in quanto «creduto nei modi storici specifici che son propri della comunità-istituzione "Chiesa"» (*op. ult. cit.*, p. 93); onde il canonista deve soltanto appurare «ciò che in effetti gli uomini hanno "inteso" e "ritenuto" del messaggio di salvezza» (*ivi*, p. 94). In tal modo però, facendosi dipendere il diritto divino, quanto al suo esserci, dalla coscienza che gli uomini ne abbiano, e cioè da un fatto storico, la sua autonoma giuridicità ed obbligatorietà resta postulata, ma non fondata; né si comprende perché tale diritto dovrebbe rimanere subordinato alle forze umane operanti nella storia quanto al suo essere e non anche quanto al suo modo d'essere.

(4) J. HERVADA, *El ordenamiento canónico. I. Aspectos centrales de la construcción del concepto*, Pamplona, 1966, p. 126 ss.; e per un esame delle varie tesi in materia, cfr. i

per verificare criticamente «l'autenticità della scienza e del diritto umano che debbono adattarsi alla dinamica del *ius divinum*: «“vivificare, essendo vissuto nella realtà”»⁽⁵⁾.

Ovvero, infine, l'anzidetto intervento si concreterà nel *sensus fidei* o *fidelium*, in quel sentimento collettivo emozionale «condiviso coevo al sorgere dell'ordinamento», che produce «la nascita della *legittimazione* (che coincide con l'inizio della *vigenza*) di un ordine giuridico o (...) con la *fonte* (...) del *processo di positivazione*». E questo in quanto «la positività del diritto non viene fatta più dipendere da regole normative deliberate (...), ma dalla *vigenza* (vitalità, incidenza) in seno all'ordinamento in cui si *oggettiva* (...) un sentimento originario di giustizia»⁽⁶⁾.

Le tesi qui rapidamente esposte, peraltro non in tutta la ricchezza delle loro sfumature, accomunate nella loro diversità dal proposito di individuare il percorso concettuale e gli strumenti operativi idonei per dare efficacia in questa terra ad una dimensione giuridica che la trascende, manifestano più che una certa idea del diritto divino, una diversificata concezione della giuridicità, della vita del diritto nella società; dalla quale concezione resta naturalmente dipendente il modo d'intendere l'opera di quel diritto nell'esperienza giuridica.

E così, ad una concezione della giuridicità incentrata intorno al fatto normativo, corrisponde la tesi della canonizzazione del diritto divino: se diritto non v'è che non sia espressione di un atto volitivo di un'autorità riconosciuta e riconoscibile nell'ordinamento, l'effettività e l'efficacia del diritto divino non possono che essere riportate alla volontà normativa del legislatore umano.

Ma se il diritto è concepito, da alcune moderne tendenze teoriche, come espressione di una coscienza collettiva, idonea a rendere dinamica l'esperienza giuridica più di quanto non lo sia la volontà normativa che passa attraverso necessari momenti formali, allora ad essa sarà da ricondurre l'operatività del diritto nel mondo della giuridicità umana.

cap. II e III, p. 25 ss.; si vedano anche, dello stesso A., le pagine da lui scritte in materia nel volume J. HERVADA - P. LOMBARDIÀ, *El derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de derecho canónico. I. Introducción. La Constitución de la Iglesia*, Pamplona, 1970, p. 47 ss.

⁽⁵⁾ P.J. VILADRICH, *El ius divinum como criterio de autenticidad en el derecho de la Iglesia*, in *La norma en el Derecho canónico. Actas del III Congreso internacional de Derecho canónico (Pamplona, 10-15 oct. 1976)*, vol. II, Pamplona, 1979, p. 51.

⁽⁶⁾ BERLINGÒ, *Diritto divino e diritto umano nella Chiesa*, cit., loc. cit., p. 55-56.

Alla fine, i discorsi intorno alla riformabilità delle espressioni umane del diritto divino, al divenire di questo stesso diritto, alla crescita della sua consapevolezza da parte della Chiesa e dell'uomo, vertono non tanto sul diritto divino, quanto sulle categorie giuridiche umane mediante le quali tale diritto si è espresso e continua ad esprimersi nella storia; manifestano, quei discorsi, per un aspetto problematico particolare, l'essenzialità dello strumento umano, pur diversamente inteso, per la compenetrazione del diritto divino nell'esperienza giuridica terrena.

E quando si è sostenuto che « un diritto divino chimicamente puro non esiste, poiché, essendo il diritto una realtà tipicamente storica, ciò che è esclusivamente divino non è diritto in senso tecnico (...), e ciò che è propriamente diritto, per quanto possa seguire da vicino il disegno divino, presenta sempre un tocco di storicità, di bagaglio umano », onde sarebbe una grande ingiustizia far passare « come esigenza divina il bagaglio tecnico usato per la sua formalizzazione »⁽⁷⁾; o quando si è avvertito con forza « di non confondere (...) col diritto divino in senso proprio le specifiche esplicazioni normative, sia pure quelle *definite di* diritto divino (o naturale) »⁽⁸⁾, altro non si è fatto che mettere in giusta evidenza la stretta dipendenza dalle nostre categorie concettuali non certo del diritto divino, ma dell'idea che noi ne abbiamo, del modo in cui l'uomo lo rende operante nel mondo.

Non dunque che si evolverà nel tempo o si modificherà quel diritto; ma nel tempo potrà evolvere il modo d'intenderlo, di presentarlo e di renderlo operante, un modo strettamente dipendente dalle categorie umane, per sé non assolute e sempre in divenire; onde appare fuor di posto un'assolutizzazione del discorso sul diritto divino, alla quale pur indurrebbe la specificità dell'oggetto.

3. (Segue): corollari.

Implicita nelle tesi sopra esposte, oggi sostenute dalla dottrina canonistica, è la persuasione che il diritto divino possa operare nella

(7) P. LOMBARDIA, *Norma y ordenamiento jurídico en el momento actual de la vida de la Iglesia*, in *Escritos de Derecho canónico y de Derecho eclesiástico del Estado*, vol. IV, Pamplona, 1991, p. 206; cfr., dello stesso A., *Norma e ordinamento giuridico*, ivi, in particolare p. 258.

(8) BERLINGÒ, *Op. cit.*, *loc. cit.*, p. 19.

concreta esperienza giuridica solo subordinatamente alla volontà espressa da un potere autoritativo umano, o, se si vuole, alla coscienza collettiva, al *sensus fidei* o *fidelium*. La quale volontà, la quale coscienza collettiva, introdurrebbero nel mondo qualcosa che lo trascende, assimilandola all'esperienza giuridica umana, e così rendendola in essa efficace.

Se si riflette, è come dire che la potenza di Dio si ferma di fronte alla libertà dell'uomo, resta a questa subordinata quando incontri la dimensione etica e giuridica dell'umanità.

Così è in realtà. Infatti il diritto divino non agisce né esiste fuori del piano complessivo della redenzione divina; ed esso partecipa non solo dei modi in cui questo piano si realizza, ma del suo stesso mistero: che è quello di manifestare l'onnipotenza divina proprio nell'affermazione della sua debolezza, in presenza della volontà libera dell'uomo, che può fermarla e rigettarla. Un mistero, questo, un grande mistero, che va qui semplicemente ricordato.

Ma intanto alcune provvisorie conclusioni possono essere tratte ai nostri fini da quanto sin qui detto.

In primo luogo: il diritto divino, nonostante la sua origine, la sua fonte, parrebbe non operare in modo diverso dal diritto umano. E non perché esso è assimilabile o riconducibile a questo; ma — ed è importante notarlo per le molteplici conseguenze che potrebbero esserne tratte sulla visione complessiva della giuridicità — *per sua stessa natura*, che alla fine è come dire per disegno stesso di Dio. Esso (diritto divino) si dirige, infatti, all'uomo non in forma assolutamente costrittiva, togliendogli la libertà che gli è propria, ma, al contrario, rispettandone la libertà e la responsabilità.

In secondo luogo, e per effetto di ciò: l'elusione della dimensione di giustizia, individuata e posta da quel diritto, non è da attribuire alla sua fallacia o alla sua debolezza, quanto alla libera volontà dell'uomo, il quale, propriamente parlando, è responsabile causa delle sue conseguenze.

In tale concezione, il diritto, quello cui si addice pienamente tale espressione, non è mai per sé forza costrittiva insuperabile, ma guida all'azione libera e fonte di responsabilità.

L'imposizione costrittiva non fa parte dunque della forza di Dio, ma è manifestazione della debolezza umana, come lo è la tentazione dell'uomo, una volta che egli si sia riconosciuta la capacità di fermare l'azione divina, di contrapporsi all'onnipotenza di Dio, di prendersi sul serio, e di farsi lui stesso un onnipotente dio.

Queste, alcune riflessioni cui inducono le diverse tesi sulla compenetrazione del diritto divino nell'esperienza giuridica umana; tesi che, alla fine, nonostante le loro molteplici proposizioni, esprimenti concezioni diverse del modo d'intendere la giuridicità, si muovono pur sempre dentro una visione comune del rapporto Dio-mondo, Dio-uomo, che, nella scia della grande tradizione di pensiero cristiano, dovrebbe far salva sia l'onnipotenza divina e la trascendenza del suo disegno di salvezza, sia la libertà dell'uomo e la sua permanente responsabilità.

4. *Il problema del diritto divino: Dio legislatore*

Quando dal piano di riflessioni legate alla costruzione dell'ordinamento, nel quale la canonistica moderna ha di regola posto il problema del diritto divino, passassimo a considerare questo diritto in se stesso, vari ed impegnativi problemi si presenterebbero alla nostra attenzione.

E innanzitutto: cos'è il diritto divino, l'oggetto del nostro discorso?

In dottrina si è voluto precisare al riguardo, di recente, che diritto divino è «l'ordine sociale giusto che sia imperativo e vincolante; che sorga cioè dalla volontà legislativa di Dio. E nella Chiesa, dalla volontà fondazionale di Cristo»⁽⁹⁾. Non sono così diritto divino i precetti di senso comune, né le regole universali dell'esperienza giuridica, per quanto comunemente accettate; altro è una norma di saggezza o una verità; altro il diritto⁽¹⁰⁾.

Il discorso sul diritto divino è così condotto in modo analogico con il discorso sul diritto umano. Come questo è prodotto dalla volontà legiferante dell'uomo dotato di autorità, ed è imperativo e vincolante, così il diritto divino è prodotto dalla volontà legiferante di Dio, ed è parimenti imperativo e vincolante.

Del resto già san Tommaso utilizzò il metodo analogico per l'individuazione della natura della *les aeterna*. Per l'Aquinate, infatti, come la legge altro non è se non la regola, o misura, degli atti, che obbliga a compiere un'azione o ad ometterla, una regola che s'identifica con la *ratio*, essendo questa il primo principio degli atti umani (*pri-*

⁽⁹⁾ J. HERVADA - P. LOMBARDÍA, *El derecho del Pueblo de Dios*, cit., p. 48.

⁽¹⁰⁾ *Ibidem*.

mum principium actuum humanorum), onde solo una volontà imperativa che sia razionale ha vigore di legge, dovendo altrimenti essere considerata « magis iniquitas quam lex »⁽¹¹⁾; così la legge eterna altro non è se non la *ratio* della divina sapienza, in quanto direttiva di tutti gli atti e le mozioni dell'uomo (*secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*)⁽¹²⁾.

Là solo, dunque, si può parlare di diritto divino, ove si possa applicare a Dio lo schema operativo e funzionale che è proprio dell'idea di diritto; in breve, là solo ove si abbia di Dio l'idea di legislatore, che pone norme a guida delle azioni umane.

Quest'idea di un Dio legislatore fa certo parte del patrimonio più antico del popolo ebraico: « Deus iudex noster, Deus legifer noster, Deus rex noster; ipse salvabit nos », si legge in un noto versetto di Isaia⁽¹³⁾: in quanto giudice, in quanto legislatore, in quanto re, Dio ci salva; e che la norma sia connaturata al rapporto uomo-Dio in modo così stretto da accompagnare la creazione dell'uomo, lo dimostra quel passo di Genesi, nel quale la proposizione della norma da parte di Dio (astenersi dal mangiare frutti dell'albero del bene e del male) segue immediatamente, nel racconto biblico e nella persuasione che se ne erano fatta gli ebrei, la creazione di Adamo, e precede la stessa creazione di Eva⁽¹⁴⁾. In altri termini, non si ha uomo fuori di un'idea normativa di Dio; la norma precede anzi lo stesso rapporto intersoggettivo (fra Adamo ed Eva); non dalla relazione nasce il diritto, ma da una regola voluta da Dio.

Poco importa qui notare che la norma data da Dio ad Adamo noi oggi la qualificheremmo etica; giuridica essendo solo quella che regola i rapporti fra gli uomini; poco importa, perché il discorso, condotto a questo livello di astrazione, riguarda la norma in sé, indipendentemente dalle sue specificazioni; e riguarda appunto Dio come ponente la norma: la norma che regolerà i rapporti fra Dio e l'uomo, e la norma che regolerà i rapporti fra uomo e uomo.

L'idea di un Dio legislatore, così presente nell'Antico Testamento, con l'altra di Dio giudice, più diffusa e pregnante sotto il profilo speculativo, non sarà respinta dal messaggio cristiano, che non spez-

(11) *Summa th.*, I-II, q. 90, a. 1.

(12) *Ibidem*, q. 93, a. 1.

(13) *Is* 33, 22.

(14) *Gn* 2, 16.

za lo schema normativo nei rapporti Dio-uomo e uomo-uomo, benché lo arricchisca di nuovi contenuti, e, soprattutto, della specifica idea cristiana dell'amore. Ma anche il messaggio e l'insegnamento dell'amore passano alla fine pur sempre attraverso lo schema normativo, e diventano in tal modo la legge dell'amore.

Del resto, lo stesso magistero ecclesiastico sancì solennemente il modo normativo in cui Dio comunica con l'uomo, allorché nella prima fase del Concilio di Trento, e precisamente nella sua sesta sessione del 13 gennaio del 1547, di seguito al decreto sulla giustificazione, i padri conciliari irrogarono l'anatema a quanti sostenevano che Cristo Gesù fu dato da Dio agli uomini come redentore, in cui credere, non anche come legislatore, cui si deve obbedienza⁽¹⁵⁾. Non si può disconoscere l'importanza teorica di tale pronuncia magisteriale, che sembrerebbe presentare un prevalente profilo teologico, in quanto motivata dalla necessità specifica e circostanziale di reagire alle proposizioni soteriologiche della protesta luterana, che miravano ad esaltare il momento della fede e la sua capacità salvifica indipendentemente dalle opere: il Dio redentore che salva gratuitamente, rispetto al Dio legislatore, che impone di agire e di operare conformemente al suo disegno.

5. (Segue): *la c.d. volontà normativa di Dio e i suoi contenuti. Profili problematici*

Ma se Dio è legislatore, in che senso lo è?

La risposta costante nella storia del pensiero giuridico e teologico è: nello stesso modo del legislatore umano. In verità, sarebbe più corretto dire che l'uomo è legislatore in modo analogo a Dio (*l'analogatum princeps* non potendo essere l'uomo, ma Dio). Come che sia, Dio legislatore avrebbe manifestato la sua «volontà normativa» all'avvio della storia, coincidente con la creazione dell'uomo, e nel corso della storia. Una volontà con contenuti specifici, che debbono essere onorati e ubbiditi dagli uomini cui sono diretti, pena la loro responsabilità; una responsabilità somigliante a quella che deriva dalla disubbidienza della legge posta dal legislatore umano.

⁽¹⁵⁾ DENZ.-SCHÖNM., *Ench.*, 1571: «Si quis dixerit, Christum Iesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant: an. s. ».

Che poi la responsabilità derivante dalla disubbidienza dei precetti divini sia da qualificare *etica*, in quanto riguardante il rapporto che vincola l'uomo a Dio, e sia da distinguere dalla responsabilità *giuridica*, legata alla disubbidienza dei precetti umani, attinenti ai rapporti intersoggettivi fra gli uomini — secondo una distinzione oggi comune in dottrina —, è fatto secondario e meramente descrittivo; un fatto che concerne non tanto lo schema relazionale che si stabilisce fra precetto impositivo e risposta dell'uomo, quanto l'individuazione dei diversi soggetti che esprimono e pongono il precetto. Ma lo schema dell'anzidetta relazione precetto divino-risposta dell'uomo (relazione etica), e persino i requisiti della stessa, sono pensati e costruiti alla guisa della relazione precetto umano-risposta dell'uomo, nel modo cioè in cui normalmente si ritiene che si realizzi la relazione giuridica.

Così, come se fossimo nel campo della legge umana, è trattato e risolto, ad esempio, il problema della conoscenza della legge divina. Anche per la legge divina dovrebbe valere il principio che non si può disobbedire ad una legge sconosciuta, né si può essere chiamati a rispondere per averlo fatto. La legge ignota, anzi, non può neppure essere intesa come obbligatoria, quanto meno per l'uomo che l'ignora (anche se lo è nel più vasto ambito sociale). Ecco allora la necessità che la legge divina debba essere conosciuta o almeno conoscibile dall'uomo, come lo è la legge umana; ecco la necessità della sua promulgazione: la legge naturale, quella che accompagnò la creazione umana, promulgata per così dire nel cuore degli uomini, iscritta da Dio — come affermò san Tommaso⁽¹⁶⁾ — «*mentibus hominum (...) naturaliter cognoscendam*»; la legge divina positiva, manifestata nel corso della storia, anch'essa promulgata, benché in altre forme, e, infine, assunta e proposta dalla Chiesa.

Può darsi che queste costruzioni, che proiettano in Dio il modo di operare degli uomini, nella legge divina le esigenze della legge e dell'esperienza giuridica umana, manifestino, più che conquiste della speculazione metafisica, un limite del linguaggio umano, portato a conoscere l'inconoscibile attraverso il conosciuto e a trattarlo attraverso i procedimenti naturali della conoscenza.

Certo è che siffatte costruzioni alla fine sboccano nell'ineludibile compito dell'individuazione dei concreti contenuti della volontà divina, cioè del diritto divino. Ed in verità la storia umana del diritto

(16) *Summa th.*, I-II, q. 90, a. 4.

divino è la storia dell'identificazione di tali contenuti; mentre poi l'individuazione degli strumenti tecnici e concettuali, mediante i quali il diritto divino è assimilato all'esperienza umana, individuazione che tanto ha affaticato ed affatica la scienza giuridica canonica contemporanea, appare per quel che è: una questione importante, come può esserla la costruzione coerente di un sistema razionale di norme di un ordinamento, ma, in fin dei conti, secondaria; certo non ancora il problema fondamentale del diritto divino.

6. *Il mistero del diritto divino: a) Fede e ragione nella conoscenza dei misteri divini*

L'individuazione (dei contenuti) del diritto divino, quando dovesse avvenire non nell'ottica rassicurante della fede, di cui si è avuto il dono gratuito da parte di Dio, ma anche della ragione, sia pure illuminata dalla fede, che cerca di incontrarsi con altre ragioni, per fissare i limiti del discorso, che poi in questo campo sono i limiti del conoscibile e dell'inconoscibile; ebbene, quell'individuazione presenta profili problematici assai delicati.

Anche se appare azzardato e fuori di luogo dare in materia facili certezze, qualcosa al riguardo si può e si deve dire.

a) Occorre innanzitutto ricordare che il messaggio cristiano, cui è legata in via principale la speculazione intorno al diritto divino, non è frutto di un'astrazione della ragione, impegnata a proclamare principi alti e solenni; ma è partecipazione agli uomini dei misteri della vita divina da parte di Dio stesso; ancor più: è incarnazione della verità ineffabile di Dio nella stessa natura umana, in Cristo, uomo e Dio.

Potevano, e possono, gli uomini arrivare ad affermare l'esistenza di un essere supremo, superiore a tutte le cose, e concepirlo come origine e fondamento delle stesse; si poteva nelle vie di Atene incontrare un monumento elevato « Al Dio ignoto », adorato benché non conosciuto, come lo incontrò Paolo ⁽¹⁷⁾. Ma il messaggio cristiano andò oltre; esso osò penetrare nella vita intima di Dio, e proporla come un insieme di dottrine del tutto sconosciute agli uomini ed alle altre religioni ⁽¹⁸⁾; dottrine misteriose, superiori alla ragione umana, la quale,

⁽¹⁷⁾ At 17, 23.

⁽¹⁸⁾ Così M.J. SCHEEBEN, *I misteri del Cristianesimo*, trad. it. di I. Gorlani, II ed., Brescia, 1953, cap. I, p. 1 ss.

se non aiutata dalla fede in Cristo, che le aveva proclamate e continua a proclamarle nella sua Chiesa attraverso i suoi apostoli e i loro successori, non avrebbe potuto conoscerle e sarebbe arrivata a deriderle⁽¹⁹⁾. Ancor oggi, e sempre, a chi li guardi con occhi non illuminati dalla fede, il mondo soprannaturale, la vita intima di Dio, sono, come notava san Paolo⁽²⁰⁾, «scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani».

Ora il diritto divino si radica propriamente in tale vita intima di Dio, è espressione del mondo soprannaturale, e partecipa conseguentemente dell'avventura e delle difficoltà cui essi vanno incontro per rendersi riconoscibili nel mondo e in esso operanti.

Il comprensibile tentativo di umanizzare il cristianesimo, costantemente ricorrente nei duemila anni della sua storia, col ricondurlo alla misura ed alla portata del razionale, per renderlo omogeneo alla natura umana ed a questa accetto, è, alla fin fine, un ritrarre lo sguardo dalla visione misteriosa, insondabile, benché assolutamente attraente, della divinità, additata da Cristo agli occhi degli uomini.

La difficoltà e, talora, la paura di guardare il mistero con gli occhi della fede non possono tuttavia far venire meno l'essenza misterico-soprannaturale della religione cristiana, della Chiesa, del diritto divino che la struttura nel profondo, delle realtà che in essa e di essa vivono, e che sono di questa costitutive. Il cristianesimo come è stato ricordato⁽²¹⁾ «è soprannaturale perché è la stessa vita di Dio comunicata a noi in Gesù Cristo»; esso non solo è mistero come verità, ma è «realtà soprannaturale in sede ontologica», vale a dire per essenza; la sua mistericità è essenziale; e questo urta l'orgoglio umano, che non può ammettere l'esistenza di profili della realtà dall'uomo non posti, non creati, a lui superiori, cui egli può soltanto tendere, senza mai afferrarli e farli propri in modo definitivo.

Non cogliere però del cristianesimo l'aspetto misterico soprannaturale, fermarsi ai dati estrinseci e descrittivi, nei quali esso appare esternamente incarnato in questo mondo, e così vedere Cristo nella sua umanità, ma non riconoscerne la personalità divina, è, sotto il profilo ontologico, come non cogliere nulla; peggio, è ritenere di sa-

⁽¹⁹⁾ At 17, 32. Sul rapporto tra fede e ragione nella conoscenza delle verità soprannaturali cfr. il cap. IV della cost. domm. *Dei Filius* (24 apr. 1870) del Conc. Vaticano I (DENZ.-SCHÖNM., *Ench.*, 3015-3020).

⁽²⁰⁾ 1 Cor 1, 23.

⁽²¹⁾ Vedi l'*Introduzione* di F.S. PANCHERI a SCHEEBEN, *Il mistero di Cristo*, Padova, 1984, p. 20.

pere, quando in realtà si ignora l'essenziale. Non si potrebbe, su tali premesse, fondare la conoscenza del diritto divino.

Se si vuole allora sapere cos'è veramente il diritto divino, occorre guardare nella direzione della vita misteriosa soprannaturale di Dio nella Chiesa e nel mondo; una direzione che conduce dritti nell'abisso della vita intima di Dio; un abisso che affascina e attira irresistibilmente, e nondimeno oscuro per la nostra ragione. Eppure esso può affascinare ed attrarre perché la sua oscurità è, paradossalmente, piena di luce, non è tenebrosa; ed è oscura luminosità solo perché proveniente da un nucleo irraggiungibile, fuori della dimensione dell'uomo. Chi è solito guardare in quella direzione sa bene, però, che la sua ragione non è urtata né avvolta dalle tenebre, ma immersa nella luce, elevata e potenziata nelle sue capacità di penetrazione della realtà.

Questo è il mistero del cristianesimo; è il mistero di Cristo, Uomo Dio, mistero per eccellenza, «l'archetipo e la sorgente di ogni mistero cristiano», il quale, per essere tale, sarà sempre un mistero umano-divino⁽²²⁾; è il mistero della Chiesa e delle istituzioni che vivono in essa; è precisamente il mistero della loro vita soprannaturale, che o è umana-divina, o non è, né potrebbe essere, cristiana; è, alla fine, il mistero del diritto divino.

Ma possono il diritto divino, Dio, le verità che dovrebbero costituire oggetto di norme da credere (*leges credendi*) o di norme per l'azione (*leges agendi*), essere conosciuti senza la fede?

Senza la fede nella parola di Dio partecipata da Cristo, l'uomo non può comprendere la verità, il senso, il significato profondo del mistero soprannaturale. Benché però con le sole categorie della ragione l'uomo non possa spingere lo sguardo fin dove gli consente la fede; possa vedere, ma non interamente o, comunque, non tutto ciò che potrebbe; tuttavia egli è attratto da Dio, cui tende non solo con la sua intelligenza⁽²³⁾, ma con tutto il suo essere, poiché egli è per sua stessa

⁽²²⁾ PANCHERI, *op. cit.*, p. 23.

⁽²³⁾ Cfr. l'istr. della Congregazione per la dottrina della fede, *Donum veritatis*, del 24 maggio 1990, in *A.A.S.*, 82 (1990), p. 1550-1570, n. 6: «Di sua natura la fede fa appello all'intelligenza, perché svela all'uomo la verità sul suo destino e la via per raggiungerlo. Anche se la verità rivelata è superiore a ogni nostro dire e i nostri concetti sono imperfetti di fronte alla grandezza ultimamente insondabile (cfr. *Ef* 3, 19), essa invita tuttavia la ragione — dono di Dio fatto per cogliere la verità — a entrare nella sua luce, diventando così capace di comprendere in una certa misura (*quodammodo*) ciò che ha creduto».

natura aperto a Dio ed alla conoscenza profonda del mistero. In pagine mirabili e immortali, sant'Agostino (ma tanti altri santi e dottori della Chiesa — e per tutti basti ricordare san Giovanni della Croce —) seppe tra i primi rappresentare nelle sue *Confessioni* la forza attrattiva di Dio sull'uomo che non gli si oppone, il precipitare, l'immersersi progressivo in lui dell'uomo, in tutte le sue fibre vitali.

Anche considerato per il solo suo profilo razionale, l'uomo per sua natura mira dagli effetti a risalire alla loro causa; dagli enti che hanno l'essere partecipato, all'Ente (Dio) per sé sussistente. Lo stupore («*admiratio*») sorge nell'uomo — spiegò san Tommaso (24) — per il fatto che vi è in lui l'innato desiderio di conoscere la causa nel momento in cui percepisce l'effetto; e proprio perché non può andare deluso il desiderio naturale di attingere alla prima causa delle cose, occorre ammettere che gli uomini possono vedere l'essenza di Dio (25), possono conoscerlo, sebbene imperfettamente. Ed è questa la ragione per cui Dio, il diritto divino, non rappresentano un problema riservato ai credenti, ma un problema di tutti gli uomini, credenti o non credenti che siano.

Ma se qui, nella capacità di accostarsi al mistero divino, sta la grandezza, la dignità, la gloria vera dell'uomo (di ogni uomo, abbia o non abbia la fede) rispetto alle altre creature; qui sta anche il suo limite: l'uomo non riesce a penetrare e ad intendere in modo compiuto neppure l'essere delle cose naturali, le quali, per qualche aspetto, sono anch'esse misteriose, perché anch'esse partecipano del mistero di Dio, sono divine.

Di ben altra natura, e non soltanto di diverso grado, è tuttavia la misteriosità delle verità specificamente rivelate da Cristo (26), facenti anch'esse parte del nucleo essenziale del c.d. diritto divino. La ragione manifesta a tal riguardo tutta la sua debolezza; senza la grazia della fede, l'uomo può sapere dell'esistenza di Dio, ma non dei misteri divini, da lui soltanto rivelati. Cosicché, se la ragione, aiutata dalla

(24) *Summa th.* I, q. 12, a. 1.

(25) *Ibidem.* L'Aquinata avrebbe poi spiegato — I, q. 12, a. 7 ad 3 — che, nel vedere Dio nella sua essenza, l'uomo si accorge che egli è infinito e che è conoscibile in modo infinito; ma si accorge parimenti che non gli è proprio conoscere in modo infinito; e pertanto che non gli è possibile elevarsi al supremo grado delle cose intelligibili, rappresentato dall'essenza divina, fin quando «*hac mortali vita utitur*» — I, q. 12, a. 11 resp. —.

(26) SCHEEBEN, *I misteri del Cristianesimo*, cit., § 2, p. 6 ss.

fede, può far propria la parola rivelata da Dio, aprirsi a Dio che si manifesta all'uomo, accettare ed accogliere i suoi misteri, ed intraprendere il cammino per la loro comprensione, non potrà il mistero cristiano risolversi e dissolversi nella pura razionalità.

Non ci si può dunque meravigliare che, in un mondo ove la ragione, per noti eventi del pensiero, anziché aprirsi alla luminosità oscura del mistero, si chiude in sé stessa, rigettando la fede con sdegno, e il mistero divino come qualcosa che la sminuisce, si abbia misconoscimento di Dio e delle realtà soprannaturali che da lui promanano. Perché meravigliarsi della difficoltà, per non dire dell'impossibilità, d'intendere il mistero della Chiesa che vive in Cristo, o il mistero soprannaturale delle sue istituzioni, o il mistero stesso del diritto divino, che altro poi non è se non Dio stesso, quando al mistero si resta, e si vuole rimanere, ontologicamente chiusi, e quando ci si dimostra del tutto indisponibili per l'atto di fede, che permette, se non di penetrarlo fino in fondo, almeno di accoglierlo ⁽²⁷⁾?

7. b) *La corretta posizione spirituale dell'uomo nella conoscenza del diritto divino*

Ora l'accostamento al mistero di Dio, che è come dire ai contenuti del diritto divino, può avvenire all'interno di due diverse posizioni mentali e spirituali: per conoscere tale mistero, tali contenuti, riconoscendo per un verso l'assoluta trascendenza della divinità, per un altro verso lo stato creaturale e dipendente dell'uomo, che

(27) È facile avvedersi di quanto pessimistica sia questa idea della razionalità umana chiusa in sé, umiliata nelle sue potenzialità di guardare e di conoscere il mondo soprannaturale, seppure con uno sguardo e con una conoscenza che non arrivano a toccare il nucleo della verità costituito dal mistero di Dio, ed umiliata così pesantemente nel momento stesso in cui se ne vuole affermare il primato. La ragione che vuole essere fattrice e padrona di verità, che non consente di soggiacere ad una Verità che la trascende e trascende la dimensione stessa della natura, finisce per costruirsi una a sua misura; che è piccola o parziale misura, e spesso è fonte di errore.

Quanto diversa, ottimistica ed esaltante la ragione dell'uomo, è la visione che la mette in relazione non con sé stessa, ma con Dio. L'infinità di questo l'attira, la sollecita, l'esalta e la rende disponibile all'atto di fede. Come che sia, i misteri del cristianesimo, radicati tutti nella persona divina di Cristo, uomo e Dio, trascendono il mondo e la sua ragione, e non restano intaccati dalle radicali insufficienze del primo e dalle nebulosità della seconda, una nebulosità più fitta e non diradabile, se la ragione prescinde dalla grazia.

lo induce ad assoggettarsi ad esso; ovvero per svelarlo, negandolo nell'assolutezza della sua trascendenza, per impadronirsene, allo scopo di diventare come Dio, Dio stesso, alla fine emarginando Dio, in un orizzonte sostanzialmente ateo, dalla vita dell'uomo, e non ammettendo più il proprio stato creaturale.

Nel primo caso si ha alto il senso del mistero divino (e del diritto divino); nel secondo si ha forte il senso del potere autonomo dell'uomo (e del diritto umano come bastante a se stesso).

Alla conoscenza di Dio e delle cose divine, per il modo e gli intenti rappresentati dalla seconda delle due menzionate posizioni mentali e spirituali, allude e si oppone secondo il racconto della Genesi⁽²⁸⁾ lo stesso Dio, allorché diede all'uomo, all'inizio della creazione, la prima norma permissiva (« Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino ») e proibitiva (« ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti »). Il significato di questa seconda norma è chiaro: la conoscenza del bene e del male, in quel contesto proibitivo, comporterebbe infatti, quand'anche fosse conoscenza di cose divine, misconoscenza di Dio; e la conoscenza si rivoltierebbe inesorabilmente ed in effetti si rivolta contro l'uomo, ne determinerebbe, come ne determinò, la morte spirituale, essendo inconcepibile una pienezza dell'essere umano fuori di Dio o contro Dio che gli ha dato l'essere e nell'essere lo mantiene. La conoscenza stessa ne resterà in ultimo mortificata; anziché aprirsi verso l'alto, mirare alla sapienza⁽²⁹⁾, si chiuderà in sé, e l'uomo non subordinerà più ad essa in modo stretto la sua volontà. Ciò, alla lunga, avrà riflessi specifici anche nel campo dell'esperienza giuridica, ove il diritto assumerà connotati decisamente volontaristici: non più prodotto della *recta ratio*, ma di una volontà arbitraria, che non soffre più limiti.

⁽²⁸⁾ Gn 2, 16-17.

⁽²⁹⁾ Non si dimentichi che per la tradizione culturale e religiosa ebraica e cristiana, in Dio « risiede la sapienza » (Gb 12, 13), essendo lo spirito del Signore, fra l'altro, « spirito di sapienza e di intelligenza » (Is 11, 2). Per san Paolo, in particolare, Cristo è la « sapienza di Dio » (1 Cor 1, 24), e in lui sono nascosti « tutti i tesori della sapienza e della scienza » (Col 2, 3); egli è la « sapienza divina misteriosa, rimasta nascosta », proclamata da Dio « prima dei secoli per la nostra gloria » (1 Cor 2, 7). Proprio perché divinamente misteriosa (cfr. Gb 28, 12 e 20), solo « la bocca del giusto proclama la sapienza e [solo] la sua lingua esprime la giustizia » (Sal 37, 30). La sapienza, infatti, non può stare in chi fa il male (cfr. Sap 1, 4), e gli stolti la disprezzano (Pr 1, 7). Si legga il bellissimo elogio della sapienza in Sap 7, 24-30 e in Bar 3, 9-4, 4.

Rivela precisamente tale posizione spirituale il trattare il diritto divino come «cosa», cioè come se, una volta esternato da Dio, esso prendesse corpo autonomo rispetto a lui — allo stesso modo del diritto umano rispetto al legislatore umano⁽³⁰⁾ —, onde si dovrebbe poter conoscere indipendentemente dal suo autore.

Ma il diritto divino in realtà è Dio stesso, un Dio in cui non c'è un prima e un dopo; un Dio che non può essere squadernato in una successione di atti volitivi (secondo una visione antropomorfa *naïf* della divinità), che danno vita a contenuti normativi autonomi, come per restare in questi oggettivato.

Una conoscenza che vuol essere vera del diritto divino e dei suoi contenuti, e che a tale scopo non disdegna di immergersi in Dio e nei suoi misteri, suppone pertanto un corretto atteggiamento mentale e spirituale del conoscente; non solo comporta il desiderio e la disponibilità di conoscere Dio e il suo disegno (la sua *ratio*), ma richiede anche e innanzitutto il riconoscimento dei limiti della conoscenza umana, e meglio sarebbe dire del limite essenziale connaturante l'intera condizione dell'uomo rispetto al suo Creatore; limiti speculari all'assoluta trascendenza e alla misteriosità di Dio⁽³¹⁾.

L'uomo, in conclusione, e lo stesso diritto in cui si riversa la sua conoscenza e la sua sete di giustizia, nel riconoscere Dio come legislatore e nel cercare di riconoscerne il disegno sull'uomo e le linee che lo formano (*ratio divina*), deve in primo luogo e soprattutto riconoscere, con il mistero di Dio (il mistero del diritto divino) e della sua vita trascendente, che ne rende impossibile una sua totale assimilazione all'umano, la propria condizione di essere da Dio creato; sen-

⁽³⁰⁾ Così può essere per il diritto umano perché questo non è creazione assoluta dell'uomo, ma è riconoscimento, da parte del legislatore, di contenuti che appartengono ad un ambito ontologico oggettivo di giustizia, non creato dall'uomo e non appartenente radicalmente a lui.

⁽³¹⁾ Dall'Antico Testamento deriva l'idea (non rinvenibile nella coeva cultura profana) che la creatura incontra il suo Creatore quand'essa riconosce «la propria nullità» (FILONE DI ALESSANDRIA, *Quis rerum divinarum heres sit*, 30; trad. it. di R. RADICE, *L'erede delle cose divine*, con intr. di G. Reale, Milano, 1981, p. 134). Come scrive nella cit. introduzione REALE, *L'itinerario a Dio in Filone di Alessandria*, «proprio nel riconoscimento della propria nullità, l'uomo celebra, paradossalmente, la propria grandezza, perché tale riconoscimento porta all'abbraccio con l'Essere, e la sconcertante "migrazione" o "uscita da sé" si rivela un "esodo" verso l'Assoluto» (p. 28); donde poi la persuasione, tipica dell'antropologia giudaico cristiana, di cui è intriso sia l'A.T. sia il N.T., espressa con le parole di Paolo: «Tutto posso in colui che mi dà la forza» (*Fil* 4, 13).

za di che ogni preteso riconoscimento altro non sarebbe che un grave misconoscimento, sarebbe un volere farsi Dio, un volere prenderne il posto, negando le radici ontologiche del proprio essere e ponendosi nella condizione peggiore per accostarsi ai misteri divini.

8. c) *L'epifania divina in Cristo e il suo riconoscimento da parte dell'uomo come premessa per il riconoscimento del diritto divino*

Che Dio e i misteri divini possano e debbano essere conosciuti, restando tuttavia — per come si è visto⁽³²⁾ — inconoscibili nel loro nucleo essenziale, sembra rispondere al disegno di Dio, che ha voluto realizzare il suo piano di salvezza dell'uomo rendendosi visibile, assumendo nell'unica persona divina di Cristo la natura umana.

In realtà, la massima epifania di Dio non è tanto la manifestazione nella storia di una sua «volontà» (se si vuole prestare a Dio un attributo, che propriamente rappresenta, in un'ottica psicologica, un profilo essenziale degli esseri umani), o in quanto iscritta nelle menti degli uomini, o in quanto conosciuta attraverso altri segni naturali, ma la sua incarnazione. Onde non è possibile riconoscere la *ratio* misteriosa di Dio, senza riconoscere, o, peggio, volutamente misconoscendo, la manifestazione reale (incarnazione, propriamente parlando) della sua personalità divina in Cristo.

Ciò significa che pretendere di riconoscere una «volontà divina», una norma di diritto divino, senza il riconoscimento dell'incarnazione di Dio in Cristo, o, peggio ancora, negando la divinità di Cristo, comporta il gravissimo pericolo, benché non la certezza — potendo in molti modi manifestarsi negli uomini il soffio dello Spirito —, di procedere ad un atto di conoscenza-misconoscenza di Dio; un atto mediante il quale l'uomo alla fine non fa altro che rivestire del crisma della divinità la sua volontà umana.

9. d) *L'immersione nel divino come fine principale della conoscenza di Dio e del diritto divino*

Con il riconoscere Dio, e con il riconoscerlo nella sua incarnazione, l'uomo si pone nella migliore condizione per incontrarlo spiritualmente; propriamente parlando, infatti, la conoscenza di Dio al-

⁽³²⁾ Vedi *supra*, sub § 6.

tro non è che immersione nel mistero divino; essa si realizza e si contenta di tale immersione, come del tutto soddisfacente l'aspirazione dell'uomo; non può mirare, come nelle cose umane, ad impadronirsi intellettualmente dell'oggetto conosciuto, così facendolo proprio.

Immergersi nel mistero di Dio è il fine supremo della conoscenza umana, ed è dunque la regola che deve guidare la conoscenza del diritto divino, che altro non è se non lo stesso Dio; le norme empiriche per l'azione scaturiranno indirettamente, come corollari della conoscenza di Dio.

La storia dell'umanità, la storia dello spirito umano, può essere considerata, sotto tale profilo, come la storia dei tentativi dell'uomo di penetrare ed immergersi nel mistero di Dio, di risalire così alle radici profonde e vere del suo essere, ben sapendo che in tale cammino l'uomo troverà pienamente se stesso.

Per l'uomo, il problema del diritto divino allora non sarà più di individuare le vie, gli strumenti concettuali, attraverso i quali o mediante i quali egli porta in terra il diritto divino, per conformarlo all'esperienza giuridica umana e per renderlo in essa operante; quasi che si dessero due diritti, due sistemi giuridici oggettivi che si fronteggiano, il divino e l'umano, e compito dell'uomo fosse di renderli omogenei, di trovare gli strumenti dogmatici per rendere possibile in seno all'ordinamento giuridico il superamento delle eventuali antinomie. Si comprende bene, infatti, come non sia possibile né estraniare Dio dal diritto umano, né confinarlo in suo diritto: in verità, per un verso tutta la realtà, non solo la soprannaturale, ma anche l'umana, è di Dio, parla di Dio e a Dio conduce⁽³³⁾; per un altro verso, Dio trascende sia l'una sia l'altra.

E pertanto il c.d. problema del diritto divino consiste, per l'uomo, nell'identificare le vie attraverso le quali egli può portare in Dio, nel mistero divino, il diritto di cui egli stesso vive ed ha la responsabilità; un diritto che è in sé umano, pur trattando sempre di profili direttamente o indirettamente riferibili a Dio, e che, per traslato, possiamo anche chiamare divino, se ed in quanto rifletta il mistero divino.

⁽³³⁾ Col 1, 16-18: «... per mezzo di lui [Cristo] sono state create tutte le cose, quelli nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili (...). Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui. Egli è anche capo del corpo, cioè della Chiesa»; cfr. *Lumen Gentium*, 7; *Apostolicam Actuositatem*, 7; *Gaudium et Spes*, 36.

Ciò naturalmente suppone la convinzione per cui l'uomo senza Dio non esiste, e quanto più da lui si allontana, tanto più egli perde di umanità; che il diritto umano avulso da Dio in realtà non è diritto; ma anche la persuasione che non vi sono due sistemi giuridici contrapposti, che possono fregiarsi alla pari del titolo di diritto, ma vi è un solo diritto, come vi è una sola giustizia, e che tanto più tale diritto, tale giustizia, sono diritto e giustizia, quanto più essi sanno di divinità.

Si ha in tal modo un'inversione o un ribaltamento, che a me sembra però ineludibile, della tradizionale maniera di porre il problema del diritto divino. In realtà, andando alla radice del discorso, un problema di diritto divino non esiste né può esistere in Dio; e se, parlando in modo inadeguato, fosse mai esistito, Dio l'avrebbe già risolto, individuando il percorso lungo il quale si sviluppa il suo rapporto con il mondo creato e con l'umanità (il rapporto fra Creatore e creato); un percorso nel quale centrale è il mistero della redenzione. Un problema di diritto divino può esistere ed esiste, viceversa, nell'uomo come problema di adeguazione dell'uomo e del diritto umano a Dio.

10. e) *Il carattere esigativo del diritto divino e il diritto umano come tendente al divino*

Dio, dunque, è mistero, e mistero è, e rimane per sua stessa essenza, il diritto divino; un mistero, tuttavia, che non respinge l'uomo, che vuole anzi disvelarglisi, essere dall'uomo compreso e recepito.

Ma il mistero di Dio, del Dio cristiano, ha questo di particolare rispetto a tutti i misteri della pagania, antichi e moderni: di rapportarsi all'uomo «esigendolo» nella sua vita, come «esige» gli ambiti in cui l'uomo vive; e così «esige» la Chiesa. In tale specifico senso esso è diritto, in un modo in cui non lo erano né lo sono i misteri non cristiani.

Il mistero di Dio esige poi l'uomo in modo talmente radicale, per cui l'uomo tanto più è uomo quanto più si immerge in esso, quanto più cotesto mistero, rimanendo mistero, gli cresce dentro.

Così ha senso dire quel che prima si è detto: che non essendo teoricamente accettabile la distinzione / contrapposizione fra diritto divino e diritto umano, il diritto, l'unico esistente, tanto più è diritto, quanto più esso è, in senso non metaforico, divino; cioè quanto più esso si sviluppa nella direzione di Dio, viva del mistero divino.

Questa crescita in Dio, questo sviluppo del diritto in direzione divina, sono crescita e sviluppo problematici, giammai definitivamente compiuti. I risultati sono necessariamente talora incerti, sempre precari, per l'assoluta trascendenza di Dio e «per l'insondabile mistero di Cristo»⁽³⁴⁾. La pretesa dell'uomo di impadronirsi di Dio (del diritto divino) «conoscendolo» una volta per tutte, di sciogliere l'enigma e di svelare così il mistero riducendolo alla propria dimensione (non, si badi, il desiderio di immergersi in esso), è, anche questo si è avuto modo di dire, la più sicura strada per misconoscerlo.

11. f) *Le proposizioni umane del diritto divino*

All'interno della specifica visione di fede del cristianesimo, si pongono certo concreti problemi per la conoscenza di Dio e dei suoi misteri, per l'individuazione del suo messaggio di salvezza e dei contenuti precettivi di questo, per la loro proposizione agli uomini in termini comprensibili ed efficaci. Si pone il problema della Chiesa come sacramento primordiale di salvezza, come luogo privilegiato di incontro di Dio con l'uomo; si pone il problema degli organi che la compongono, cui è demandato il compito di far sì che la Chiesa realizzi la missione affidatale, e degli strumenti che essi posseggono per adempiere il loro compito. I canonisti, per non dire gli ecclesiologi, conoscono bene tutto ciò. Siamo però già dentro le peculiari proposizioni umane che fondano il complesso assetto ordinamentale dogmatico della Chiesa, e delle altre proposizioni che mirano a guidare l'uomo libero verso Dio, nei dogmi in cui egli deve credere, nelle azioni che egli deve compiere.

Riguardo a tali complessi problemi è qui innanzitutto da dire che le proposizioni umane riguardanti Dio, i misteri divini, il diritto divino, quelle stesse proposizioni in determinati casi massimamente garantite dal carisma dell'infalibilità⁽³⁵⁾, e non soltanto le altre

⁽³⁴⁾ Cfr. *Donum Dei*, cit., *loc. cit.*, n. 34. Proprio «l'insondabile mistero di Cristo che trascende ogni sistemazione oggettiva» è la ragione ultima della pluralità delle teologie, e, nel caso nostro, della problematicità della conoscenza del diritto divino.

⁽³⁵⁾ Cfr. la cost. dogm. *Dei Filius* del Concilio Vaticano I (24 apr. 1870), cap. II, in DENZ-SCHÖNM., *Ench.*, 3005; cfr., altresì, dello stesso Concilio, il cap. IV della cost. dogm. *Pastor aeternus* (1° luglio 1870), ivi, 3065-3075; i can. 749-750 del vigente codice di diritto canonico; il cap. III della cit. istr. *Donum Dei*, in particolare i n. 14-17.

che non godono della medesima garanzia di definitività e di certezza, restano pur sempre proposizioni umane. La garanzia della loro correttezza, quand'anche fosse massima, non le converte in proposizioni divine, e, se sono proposizioni giuridiche, in proposizioni giuridiche divine. L'assistenza dello Spirito di Dio animante la Chiesa, l'amore di Dio per essa e per ogni uomo, non trasformano la Chiesa nella Gerusalemme celeste (se non alla fine dei tempi, quando ci sarà « un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima [saranno] scomparsi e il mare non [sarà] più »⁽³⁶⁾), e mai l'uomo in Dio, mai le pronunce dell'uomo su Dio e sul suo disegno in diritto divino, se questo si consideri secondo gli occhi di Dio.

Certo, la verità ha sempre qualcosa di divino; e la somma verità, come il sommo bene, altro non è che Dio stesso, *ipsum verum, ipsum bonum*. Si comprende facilmente perché si possa pensare e di fatto si pensi che siano di Dio le proposizioni umane che si ritengono « vere », specie se garantite nella loro « verità » da una promessa di assistenza da parte di Dio. Nondimeno tale idea, se non è del tutto errata, non è neppure del tutto corretta; e non perché quelle proposizioni, in via di principio e per dogma di fede, non siano o non possano essere vere, corrette e certe, o non lo siano in modo sufficiente; ma perché esse, o sono tali problematicamente, ovvero sono proposizioni umane vere in quanto garantite *ab externo* (verità di fede); non proposizioni divine, vere, corrette e certe *per sé stesse*⁽³⁷⁾.

Tutto ciò è bene ribadire, benché su tali persuasioni sembra vi sia ormai convergenza in dottrina⁽³⁸⁾, per evitare di pensare che il diritto divino, cioè Dio stesso, possa dall'uomo essere ridotto alla specifica esperienza giuridica terrena, espresso dalle sue categorie concettuali, dal suo linguaggio; al contrario, Dio (il diritto divino) re-

⁽³⁶⁾ Ap 21, 1.

⁽³⁷⁾ Cfr. P.A. BONNET, *La consuetudine, sinfonia normativa del popolo di Dio*, in *Il dir. eccl.*, 107 (1996), I, p. 149-150, per il quale « il diritto divino è un *continuum* assoluto, pur se non infrequentemente vive nella *discontinuità* dell'interpretazione umana, attraverso la quale l'*unità* del "diritto divino" assume la "diversità" di una "norma umana", che lo "ricrea" servendosi di un linguaggio giuridico "situato" culturalmente nel tempo e nello spazio che, oltre che in formule legislative, può essere incarnato anche in comportamenti comunitari ».

⁽³⁸⁾ Cfr. J. FORNÉS, *Derecho divino y derecho humano en el ordenamiento canónico*, in *Studi in memoria di M. Condorelli*, vol. I t. II, Milano, 1988, in particolare la parte II (p. 657 ss.), ove l'A. tratta dell'immutabile e infallibile giustizia del diritto divino e della sua captazione nella storia.

sta trascendente il mondo, benché in Cristo incarnato, e vivificante la Chiesa, che è lo stesso corpo mistico di Cristo, e tutte le realtà del mondo.

12. g) *La «divinità» del diritto divino*

Con tali premesse, è ancora possibile ammettere la divinità di una norma, che l'uomo necessariamente pone e conosce in modo umano, quella divinità che dovrebbe consentire di parlare appunto di «diritto divino»?

Di regola si pensa al diritto divino come una specificazione del diritto in quanto tale (una specificazione considerata, benché non correttamente, antagonista e contrapposta a quella di diritto umano); e la divinità che lo caratterizzerebbe sarebbe da intendere o con riferimento al suo oggetto, in quanto la norma disponga su «cose divine», o con riferimento al suo soggetto, in quanto la norma abbia come fonte, per autore, Dio.

Ma si rivelerebbe un criterio insufficiente e al contempo pericoloso volere individuare il diritto divino per il suo oggetto; innanzitutto perché la regolazione da parte dell'uomo delle cose divine (per essere più esatti: delle cose che riguardano Dio), resterebbe pur sempre nel piano della dimensione umana, non assurgerebbe, per l'oggetto trattato, al piano della dimensione divina; in secondo luogo perché si mostrerebbe di avere un'idea non corretta delle «cose divine», come se fossero alternative alle cose umane, del tutto separate da queste. In verità, se divino è ciò che riguarda Dio, non può esservi aspetto della realtà, anche di quella realtà che noi chiamiamo umana, che non sia in rapporto con Dio; il quale, col dare alle cose (all'uomo) l'essere e con il mantenerle nell'essere, è a fondamento delle stesse, pur restando rispetto ad esse del tutto trascendente. Chi sa leggere nel profondo, saprà allora trovare in tutte le cose la loro radice divina e il loro essenziale significato divino. E dunque, volere tracciare una linea di demarcazione netta fra il divino e l'umano, fra ciò che è di Dio (le cose divine, il diritto divino) e ciò che è dell'uomo (le cose umane, il diritto umano), può significare non sapere scorgere il divino insito nelle cose umane, negando in tal modo, con il limitarla, la divinità stessa di Dio o affermandola come aliena al mondo. La via che porta alla riduzione o alla delimitazione della dimensione della divinità (equivalente alla sua negazione in quanto di-

vinità) non può, in conclusione, essere idonea per individuare la norma di diritto divino.

Per mantenere l'idea del diritto divino come separata da quella di diritto umano, senza sminuire o negare le prerogative della divinità, parrebbe allora più accettabile fare riferimento all'autore, alla fonte della norma: divina essendo la norma attribuibile a Dio, alla sua sovrana volontà; umana la norma attribuibile all'uomo, alla sua libertà e responsabilità.

Ora, se è facile accertare se sia l'uomo l'autore di una norma, ciò sarà mai possibile per Dio? Dio, in verità, «nessuno l'ha mai visto»⁽³⁹⁾. Certo, in molti modi Dio ha parlato e parla all'uomo. Ma una delle maggiori difficoltà per l'uomo di accogliere e di aderire al messaggio divino sta proprio nell'individuare Dio come autore dello stesso. La disobbedienza di Adamo alla proibizione divina di mangiare dell'albero del bene e del male è, in primo luogo, misconoscenza (colpevole) di Dio. Così, per tutti gli uomini, la disobbedienza della norma divina può manifestare non soltanto ribellione al comando divino, ma innanzitutto mancato riconoscimento di Dio come suo autore. E quand'anche Dio ha parlato «faccia a faccia» con l'uomo e si è rivelato e si riveli con opere palesi nella sua onnipotente maestà, non tutti gli uomini sono riusciti e riescono a riconoscerlo. La manifestazione del messaggio e del comando di Dio («Non avrai altri dei di fronte a me»⁽⁴⁰⁾) in tutto lo splendore della sua gloria, non ha impedito che lo sguardo degli uomini restasse appannato, sì che essi alla fine riconobbero e adorarono Dio nel vitello d'oro⁽⁴¹⁾. Sembra quasi che la grandezza di Dio sia tale da abbacinare l'uomo, da togliergli la capacità di vederlo. E questo altro non è se non l'indice, la prova storica sicura, dell'assoluta trascendenza di Dio anche rispetto al messaggio o al comando da lui espressi o che a lui possono essere attribuiti.

⁽³⁹⁾ *Gv* 1, 18. La persuasione dell'assoluta trascendenza e invisibilità di Dio è radicata nell'Antico Testamento: «Tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo», disse Dio a Mosè (*Es* 33, 20), il quale pure, solo fra i profeti, parlava con Dio «faccia a faccia» (*Dt* 34, 10; *Es* 33, 11). Come fatto eccezionale Giacobbe, combattendo con Dio, lo vide «faccia a faccia», alla fine meravigliandosi che la sua vita fosse rimasta salva (*Gn* 32, 31). E nel vedere il Padre sta la divinità di Cristo: «Non che alcuno abbia visto il Padre, ma solo colui che viene da Dio ha visto il Padre» (*Gv* 6, 46; cfr. anche 3, 11; 7, 16; 14, 6-11).

⁽⁴⁰⁾ *Es* 20, 3.

⁽⁴¹⁾ *Es* 32, 4-6.

Ed ecco allora un altro degli aspetti misteriosi del diritto divino, che incide in modo assai peculiare nella vita umana: che pur non potendo l'uomo, per la sua debolezza di essere creato, riuscire a vedere nitidamente Dio (e la sua *ratio*), anche attraverso i suoi insegnamenti e i suoi comandi, a lui non di meno deve indirizzare la propria vita e le proprie opere. Così, ciò che parrebbe contraddittorio alle categorie razionali umane, non lo è per Dio: il mistero e la magnificente trascendenza di Dio (diciamo pure, se vogliamo, del diritto divino, tenendo tuttavia presente quanto sopra detto), che lo velano agli occhi degli uomini, non esimono l'uomo dall'obbligo di rivolgersi con decisione verso di lui.

Pertanto, il duplice senso in cui si può parlare di diritto divino si unifica in una dimensione che è al contempo gnoseologica ed etica. Attraverso tutta la realtà, tutte le cose, tutta l'esperienza giuridica, tutte le opere, l'uomo deve indirizzarsi alla conoscenza di Dio, perché tutto parla di Dio alla ragione umana; di quel Dio che è anche attestato dalla Chiesa e dai profeti alla fede degli uomini. Ma l'uomo non può pensare di incontrarsi con un'esperienza giuridica, una proposizione normativa, che spiri per sé divinità, che, con chiarezza inoffuscabile, indichi in Dio il suo autore, e che, per ciò stesso, essa sarà riconosciuta secondo una visione semplicistica del diritto divino.

L'uomo, in realtà, è coinvolto in una vicenda più complessa, in che consiste il vero problema del diritto divino: di produrre la norma (contenente direttamente o indirettamente valori divini), o di conoscerla ed interpretarla, in breve: di vivere l'esperienza giuridica, in modo da rispettare i valori divini connotanti misteriosamente l'intera realtà umana, nel suo aspetto naturale ed in quello soprannaturale, raccolti o non raccolti che siano in una formula normativa.

Ecco perché il mistero del diritto divino è il mistero del diritto come tale, è il mistero della vita umana. Tutto il diritto, come tutta la realtà, come tutta l'esperienza giuridica, non soltanto quella che riguarda aspetti della vita soprannaturale, viene da Dio; tutto deve pertanto condurre a lui, come a suo autore e fonte. In questo senso si comprende perché il problema del diritto divino sia un problema universale, non possa essere ristretto alla Chiesa, ma riguardi l'intera esperienza giuridica e l'uomo in quanto tale, non soltanto in quanto credente; e si comprende perché ogni riduzione del diritto divino a quello che si assume contenuto in alcune formule normative rappresenti un'inammissibile restrizione della stessa divinità.

13. h) *La normatività del diritto divino. La c.d. riformabilità del diritto divino*

A non dissimili conclusioni si perviene se si consideri la struttura del c.d. fatto normativo di diritto divino e la proposizione attraverso cui questo si manifesta e perviene all'uomo.

Del fatto normativo fa parte essenziale non solo il contenuto, il valore tutelato («il rispetto della vita umana»; «il riconoscimento del Dio d'Israele come il solo Dio»), ma la sua proposizione all'uomo secondo la formulazione semantica specifica della norma, questa essendo per essenza dialogica. Ora la proposizione del valore, in che consiste la norma che definiamo divina, può raggiungere l'uomo in molti modi (come, del resto, anche la proposizione della norma umana): può Dio iscriverla nella struttura dell'essere personale, dando così forma alla dimensione etica che connota l'uomo per essenza; può comminarla attraverso l'intermediazione dell'uomo (un profeta; il Messia, uomo-Dio; la Chiesa da questo convocata; le autorità, nell'adempimento del loro compito; ecc.). Ma la norma divina, qualunque conformante la natura umana, passa sempre attraverso i fattori percettivi dell'uomo, e può l'uomo infine riscriverla e riproporla, sia pure come norma non sua, come norma divina, attraverso una proposizione umana.

Ora cosa c'è di divino nella proposizione umana che si assume contenere diritto divino? Non è certo attribuibile a Dio la sanzione prevista dall'uomo per il mancato rispetto del valore divino tutelato; né sono a Dio imputabili le altre conseguenze giuridiche ipotizzabili nella concreta esperienza giuridica umana⁽⁴²⁾; ma non è neppure at-

(42) Il problema delle conseguenze giuridiche di una prescrizione che pretende di riconoscere un valore divino e di immetterlo di bel nuovo nell'ordinamento per tutelar-
lo, e, così, ad esempio, il problema se possa o debba retroagire una norma che indichi e sancisca un principio che si vuole di diritto divino naturale (il caso si è presentato, com'è noto, con la norma sul dolo, introdotta nel codice di diritto canonico del 1983: can. 1098), non può essere risolto in forma schematica, ragionando sull'atemporalità o perennità del diritto divino: e sia perché, per restare nell'esempio ora riferito, non è detto che la regola in precedenza vigente nell'ordinamento fosse contraria al valore o principio divino, che ora si vuole tutelare; potendo quella regola essere del tutto adeguata alla vita, che non è astratta, ma concreta, del valore divino, e al grado di comprensione che se ne avesse nella società; sia perché non è «divina» la regola prevista dal legislatore umano e da questo collegata al principio da tutelare, ma divino è semmai questo stesso, quando fosse correttamente inteso; e tale principio o valore divino resta compatibile con una

tribuibile a Dio la traduzione in termini normativi umani del valore divino che la prescrizione vuole proteggere. La prescrizione «non uccidere», esistente in tutte le esperienze giuridiche, è la trascrizione in termini normativi umani del valore divino della vita umana, è il modo umano d'intendere e di proteggere tale valore; un modo che può apparire certo adeguato alla condizione dell'uomo raggiunta nell'odierno grado di civiltà; ma tale condizione avrebbe potuto nel passato, e potrebbe nel futuro, richiedere altre formulazioni, imporre sfumature, stabilire eccezioni, perché quel valore, e il valore complessivo dell'essere umano, fossero e siano protetti.

La norma che sancisce l'unità e l'indissolubilità come proprietà essenziali del matrimonio (can. 1056) è la traduzione in termini prescrittivi (una traduzione che è anche un'interpretazione) del valore (divino) della relazionalità umana, e di quella specifica relazionalità che si realizza nel coniugio; un'interpretazione umana, che, nelle sue diverse sfumature, nelle sue deroghe, nelle sue possibili contraddittorie applicazioni nella concreta esperienza giuridica, appare certamente soggetta all'errabilità umana.

La norma che riconosce l'indole di persona morale della Chiesa cattolica e della Sede apostolica per lo stesso volere divino (can. 113 § 1), è il modo umano, non il solo pensabile, né per sé necessario, di presentare e proteggere, in un determinato contesto della cultura giuridica umana, il fatto divino dell'istituzione della Chiesa e del suo organo centrale di governo.

La norma che definisce come da Dio rivelato il concepimento della Vergine Maria immune dalla colpa originale, e chiede l'assenso del fedele su tale dogma⁽⁴³⁾, copre con una prescrizione normativa umana l'opera divina della concezione immacolata di Maria; e via dicendo.

Ciò che è (problematicamente) divino in queste norme, e in quant'altre pensabili dello stesso genere, ritenuto per fede o affermato dalla ragione, non è tanto la proposizione normativa, che potrebbe anche essere diversamente formulata, quanto l'opera divina che costituisce il valore da essa protetto: per restare negli esempi addotti,

pluralità di regole e di conseguenze giuridiche che cercano di attuarlo e farlo vivere al meglio nel divenire dell'umanità e delle diverse situazioni storiche e giuridiche.

⁽⁴³⁾ Cfr. la bolla di Pio IX, *Ineffabilis Deus* (8 dic. 1854), in DENZ.-SCHÖNEM., *Ench.*, 2803.

il valore della vita umana, creata da Dio; la dignità costitutiva della relazione umana, voluta da Dio; la Chiesa, istituita da Dio; la preservazione dalla colpa originale di Maria, madre di Dio, opera di Dio; ecc. Dio è l'autore di questi fatti, di queste opere, non delle prescrizioni umane che mirano a rappresentarli, a proteggerli, a sancirli; onde tali prescrizioni normative solo per traslato, possono essere definite divine o di diritto divino, come se esse fossero imputabili direttamente a Dio stesso.

Ed ecco perché, a rigore, non ha senso parlare di « riformabilità » del diritto divino. Il valore divino, se e in quanto sia divino, non può essere riformato. E tuttavia, proprio in quanto divino, non può essere compreso dall'uomo in tutta la profondità del suo mistero, anche quando all'uomo appare chiara, nei suoi termini sintattici, la rappresentazione che ne è fatta. Si può, ad esempio, credere di capire cosa descriva il concepimento immacolato di Maria; non di meno esso resta un mistero, e afferrarne il significato profondo, per cui esso è proposto alla fede dei cristiani, costituisce un impegno che l'uomo non riuscirà mai ad esaurire del tutto. Può anche darsi che la progressione nella profondità del mistero richieda nel tempo un adeguamento delle proposizioni umane che lo rappresentano; ma solo in senso improprio potrebbe parlarsi, in tal caso, di riforma del diritto divino ⁽⁴⁴⁾.

Ma si può almeno dire che i valori divini, raggiunti con la ragione o affermati per fede, oggetto della prescrizione umana, siano essi stessi normativi? Si può dire; ma in un senso generico, non specifico; si può dire nel senso per cui essi, in quanto divini, in quanto esprimono la *ratio* divina, debbono essere rispettati in tutte le dimensioni della realtà umana, e quindi anche in quella giuridica.

E però questo del rispetto di Dio, della *ratio* divina, dei valori divini, non è il connotato specifico di singole norme, che così potrebbero essere qualificate di diritto divino, ma del Diritto in quanto tale; è precisamente ciò che permette di qualificare « diritto » ogni prescrizione, di apprezzare ogni comportamento umano. E dunque la « normatività » della c.d. norma divina può anche non essere espressione di una sua esigenza particolare, ma è certo sempre manifestazione della stessa normatività fondamentale del fenomeno giuridico.

⁽⁴⁴⁾ Cfr., *infra*, l'ultimo paragrafo, dedicato al diritto divino e alla storicità dell'essere umano.

In verità, la singola prescrizione normativa e tutte le prescrizioni normative sono « divine » in quanto palesano l'esigenza fondamentale del rispetto della *ratio* divina che anima il mondo, dei misteri che vivificano la Chiesa: e così non solo i misteri della vita intima di Dio, partecipati all'uomo per la sua eterna salvezza, custoditi dalla Chiesa e creduti per fede, ma lo stesso mistero dell'uomo, custodito dall'intera umanità.

Al contempo è necessario ritenere che la *ratio* divina, i valori divini, se stanno nelle prescrizioni umane, non dipendono tuttavia da queste, né in queste possono essere racchiusi, giacché propriamente le trascendono, e nella trascendenza in cui vivono hanno la loro vigenza; essi, pertanto, possono essere raggiunti ed affermati anche indipendentemente dalle proposizioni prescrittive umane, ed a queste addirittura opposti, per negare loro obbedienza, quando fossero trovati antinomici. È il problema di Antigone, il problema dell'autonomia della coscienza, che senza la trascendenza e l'autonomia del diritto divino, rispetto all'umano, non sarebbero teoricamente risolvibili, e forse neanche pensabili⁽⁴⁵⁾.

Il che nulla toglie, sia detto per inciso, alla certezza, alla forza impositiva, all'esigenza di assenso della proposizione normativa (umana) che propone e protegge valori divini, da chiunque tale proposizione fosse emanata (e così non solo dal legislatore canonico, che non ha ovviamente l'esclusiva della divinità, ma anche da quello secolare), specie quando la sua veracità fosse garantita da una particolare assistenza divina, come avviene nella particolare ottica di fede presupposta dall'esperienza giuridica ecclesiale.

Qui non si tratta in alcun modo di sminuire la forza della prescrizione che propone un valore divino, quanto di affermare la trascendenza di tale valore rispetto alle categorie normative terrene, la sua specifica normatività, la storicità (vale a dire: il condizionamento alla difettività dell'uomo) del diritto, infine la sua radicale misteriosità; una misteriosità che non è solo del c.d. diritto divino, ma pure del c.d. diritto umano, perché tutto il diritto, come del resto

(45) Per un orientamento al riguardo, secondo la prospettiva qui accolta, cfr. G. LO CASTRO, *Legge e coscienza*, in *L'obiezione di coscienza tra tutela della libertà e disgregazione dello Stato democratico*, a cura di R. Botta, Milano, 1991, p. 63-112, in particolare p. 88, e gli autori ivi indicati, ai quali occorre aggiungere R. BERTOLINO, *L'obiezione di coscienza moderna. Per una fondazione costituzionale del diritto di obiezione*, Torino, 1994, con completi richiami bibliografici.

l'intera esperienza giuridica, direttamente o indirettamente (attraverso l'uomo) riguarda Dio e la sua opera.

In conclusione: nessuna proposizione normativa, nessun diritto, è in questa terra divino. Ma ogni proposizione normativa, tutto il diritto, hanno a che fare, in maniera più o meno diretta, con il mistero di Dio, con il mistero dell'uomo (anch'esso mistero divino), e tendono, o debbono tendere, verso Dio. In questo senso, ma soltanto in questo senso, si può parlare di diritto divino.

Di fronte all'assoluta certezza che talune proposizioni normative sono certamente divine, una certezza che sembra ispirare un certo modo d'intendere il diritto divino, la tesi qui sostenuta può certamente apparire riduttiva; per converso, di fronte alla diffusa idea che il diritto umano è, per sua stessa definizione, cosa diversa del diritto divino, ed ha una sua autonomia rispetto a questo, la tesi sostenuta può sembrare eccessiva. Eppure, se non si vuole restringere la divinità, che è come negarla in quanto divinità, e se non si vuole mutilare di Dio l'umanità, in un'ottica sostanzialmente atea, se, in altri termini, si vuole rispettare Dio e l'uomo in ciò che essenzialmente li costituisce, la tesi proposta appare come l'unica sostenibile.

14. i) *Inadeguatezza dell'idea del diritto divino come limite del diritto umano*

Sulla base delle considerazioni finora svolte, dovrebbe intuirsi perché non sia congruo con un'accettabile idea del diritto divino il concepirlo quale *limite* al diritto umano.

È questa un'idea diffusa del diritto divino, che porta a privare Dio della sua trascendenza misteriosa per omologarlo all'uomo, sia pure riconoscendogli una posizione di preminenza e di supremazia; essa rappresenta, pertanto, un'idea povera della divinità, cui si riconosce una funzione meramente negativa rispetto all'operare umano, rimanendo a questo strumentalmente subordinata. È come se si concepisse, accanto all'ornamento giuridico umano, l'esistenza di un altro ordinamento giuridico, il divino, di un complesso cioè di norme preordinate, anche temporalmente, e sovraordinate concettualmente, da rispettare da parte del diritto umano, o a giustificazione estrinseca e dogmatica dell'esserci di questo diritto.

Trattasi di una visione inadeguata del diritto divino, perché sottende una visione inadeguata di Dio; inadeguata, perché non riesce a vedere Dio nella sua ricchezza propositiva di vita, come inesauribile

fonte di sollecitazione verso la pienezza della vita spirituale, manifestazione dell'amore che ispira il suo rapporto con l'uomo; inadeguata, perché priva l'umano delle sue radici divine; ma inadeguata, altresì, perché presume la capacità dell'uomo di raggiungere Dio, di farlo suo per servirsene come strumento concettuale di giustificazione del suo operare giuridico, del suo diritto. Suggestioni, queste ultime, che possono forse trovare qualche punto di riferimento nel messaggio cristiano, che è messaggio di un Dio che ha assunto la natura umana, ma vissute e ripensate in senso assai semplicistico, senza la dovuta attenzione per la complessità del discorso, che, proprio in quanto vertente sul mistero di Dio, presenta aspetti antinomici (visibilità - invisibilità di Dio; trascendenza di Dio - immanenza nel mondo per la sua incarnazione in Cristo; conoscenza di Dio - sua radicale inconoscibilità), o in apparenza tali, che solo nell'assoluto rispetto dell'anzidetto mistero trovano la loro composizione.

15. 1) *Il diritto divino e la libertà dell'uomo*

Se il c.d. diritto divino potesse essere inteso come esternazione di un volere precettivo di Dio, esso certamente parteciperebbe al piano di salvezza dell'uomo, da Dio concepito *ab aeterno*, e realizzato nella storia. Bisogna tuttavia stare attenti nell'enfatizzare troppo una visione volontaristica del diritto (divino), secondo gli schemi usualmente adoperati da noi moderni nel pensare il fenomeno della giuridicità.

In realtà, la visione del diritto divino come strumento operativo di cui Dio si serve per sollecitare l'uomo, nella Chiesa e fuori di essa, verso la salvezza, manifestando in tal modo all'umanità l'amore che ispira le relazioni interne alla divina Trinità, sebbene più raffinata e plausibile rispetto alla concezione del diritto divino come limite di quello umano, dà l'idea inadeguata ed inammissibile di un intervento estrinseco di Dio nelle cose umane.

Dio certamente, nella visione teologica cristiana, salva l'uomo per Cristo attraverso la Chiesa; come però lo salvi resta un mistero; e bisogna essere molto cauti nell'individuare e nel fissare le vie della salvezza.

Si può dire però che, di regola, l'azione redentrice di Cristo passa attraverso l'uomo; attraverso l'uomo Cristo, in primo luogo; ma anche attraverso tutti gli altri uomini, non a titolo meramente onorifico essi stessi figli (adottivi) di Dio, corredentori con Cristo. Il mi-

stero della salvezza si realizza così attraverso la libertà di Cristo Dio e la libertà degli uomini.

Ciò complica non poco gli schemi geometrici che al riguardo possiamo costruire. Forse però riusciamo ad intuire che, proprio perché Dio ha voluto l'uomo libero ed ha voluto rispettarlo nella sua libertà, e proprio perché Cristo ha supremamente usufruito di tale libertà nella sua opera della redenzione umana, Dio attira a sé l'uomo attraverso la libera azione dell'uomo, come lo avvince a sé attraverso il *libero* sacrificio di Cristo.

Non dunque che l'uomo sia il libero artefice della propria salvezza, Dio per sé, come volevano le ottimistiche dottrine pelagiane; ma neppure l'uomo è un burattino nelle mani di Dio, secondo le pessimistiche dottrine di derivazione luterana, che, svalutando del tutto la cooperazione dell'uomo alla sua salvezza, in realtà sacrificano il significato dell'assunzione in Cristo, da parte di Dio, della natura umana.

Il vero è che l'uomo è così spiritualmente somigliante a Dio, da essere a lui naturalmente e soprannaturalmente tendente; e che l'azione dell'uomo è tale che, potendo essa da Dio allontanarsi e a Dio contrapporsi, tuttavia ordinariamente è a lui indirizzata e da lui attirata; è, in tal senso, divina (precisamente nel senso di: conforme a Dio, coerente con la sua *ratio*).

E dunque il c.d. diritto umano, il diritto posto dall'uomo, una delle più alte espressioni della sua spiritualità, è, nello stesso specifico senso, ordinariamente secondo Dio, potendo però essere, per la difettiva libertà dell'uomo, un diritto contrario a Dio. E tutto ciò in modo così radicale, per cui si può dire non retoricamente che il diritto umano o è *secundum Deum* (divino), o non è neppure diritto; o è un diritto che, in quanto espressione della debolezza umana, tende ed aspira ad essere diritto nella pienezza del suo ontologico significato, oppure non si cura di ciò, e non potrà allora mai essere, né mai dare speranza che sia diritto, nonostante di questo presenti l'aspetto formale. E come nel creato, e in primo luogo nell'uomo, va cercato e riconosciuto (si badi: non identificato) Dio, così Dio va cercato e riconosciuto anche nel diritto; e tale non può che essere, oltretutto, la direttiva fondamentale che guiderà l'opera dell'interprete e della scienza giuridica ⁽⁴⁶⁾.

⁽⁴⁶⁾ Cfr. LO CASTRO, *Conoscenza e interpretazione del diritto*, in *Il diritto della Chiesa. Interpretazione e prassi*, Città del Vaticano, 1996, in particolare p. 30 ss.

16. m) *L'obbligatorietà del diritto divino*

Questo significa propriamente «fondare» nel campo giuridico, dare cioè alla norma un fondamento assoluto e trascendente, il solo «che possa “garantire” al singolo assolutamente l'esercizio del suo diritto e possa “costringere” assolutamente gli altri a rispettarlo»⁽⁴⁷⁾.

È questa la ragione per la quale il c.d. diritto divino, che altro non è se non Dio stesso, è obbligatorio, anzi è il solo diritto ad essere assolutamente obbligatorio; esso, infatti, pur restando avvolto nella sua essenziale misteriosità, che agli occhi degli uomini ne rende difficile e problematica l'individuazione, è il solo che possa essere concepito come fondato in se stesso, e, quindi, per se stesso giustificato.

I discorsi sull'obbligatorietà del diritto divino, condotti in dottrina⁽⁴⁸⁾, hanno in genere presentato questo di equivoco: che dell'obbligatorietà del c.d. diritto divino si è trattato non sul piano metafisico suo proprio, per le inferenze che in questo potrebbero esserne tratte, ma sul piano del diritto umano; e così, per un verso si è confuso il diritto divino con l'umano trattante cose divine, come se il diritto divino fosse un diritto umano particolarmente giustificato per ascendere ad un volere divino; per un altro verso, e conseguentemente, si è valutata l'obbligatorietà della norma divina secondo i parametri in cui essa opera ed è verificabile per il diritto umano, e, in particolare, secondo il parametro della capacità di imporre obbedienza attraverso mezzi vincolativi o coercitivi umani.

E per salvare la giuridicità del diritto divino, considerata alla luce di tale idea, si è talora ricorso, come è noto, alla distinzione fra obbligatorietà della norma e coercizione (o coercibilità della stessa), sostenendosi che il proprio della norma (del diritto) sarebbe l'obbligatorietà o vincolatività, la quale non mancherebbe al diritto divino, non il fatto della coercizione, riscontrabile, in quanto fatto, solo nel diritto umano. Con la distinzione del piano metafisico-divino dell'obbligo dal piano umano della coercizione, si dovrebbe fra l'altro risolvere il grave dubbio di come possa fallire un obbligo «divino» senza per ciò stesso perdere di «divinità», comunemente intesa co-

⁽⁴⁷⁾ C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, 1967, p. 466.

⁽⁴⁸⁾ Si veda, per tutti, P. FEDELE, *Diritto divino e diritto umano nella vita della Chiesa*, in *Introduzione al diritto canonico*, Roma, 1979, p. 105 ss.

me potenza infallibile (un dubbio che mostra una certa idea del divino e del suo rapporto con l'umano).

Ma quand'anche tale modo di pensare e di argomentare fosse corretto, esso tuttavia avrebbe questo di poco persuasivo: di consegnare all'uomo, alle categorie umane, il diritto divino.

La verità invece è più semplice, se si accetta la sua paradossalità (umanamente parlando), nella quale rifugge sublime il mistero non solo del diritto divino, ma della stessa condizione umana: se l'uomo ha la capacità, per la sua libertà, di opporsi a Dio, diciamo pure: al diritto divino, di rigettarlo, di non ritenersi da questo vincolato, non rientra nelle sue possibilità e nelle categorie umane né di giustificarlo in sé, né di giustificarne l'obbligatorietà, come non rientra nella sua capacità e possibilità di giustificare Dio. L'uomo può opporsi a Dio, ma non giudicarlo (ogni giustificazione è un giudizio); infatti, o Dio è per sé giustificato, o Dio non è più Dio, e Dio è in realtà l'uomo che tenta, sotto usurpate vesti divine, di giustificare e rendere indiscutibile il proprio potere, la propria norma, sottraendoli in tal modo al controllo dell'uomo.

Vale così per il diritto divino (la norma divina) ciò che un filosofo del diritto ha detto per la norma in generale: che «la norma stessa costituisce la possibilità trascendentale della trasgressione»⁽⁴⁹⁾. E invero, come scriveva san Paolo ai Romani, «dove non c'è legge, non c'è nemmeno trasgressione»⁽⁵⁰⁾. Vale tuttavia in un senso diverso che per il diritto umano. Per il diritto umano si può dire che la norma esiste proprio perché è pensabile la trasgressione ai valori in essa racchiusi; ma per il diritto umano si può anche pensare che la disobbedienza alla legge può essa stessa rappresentare un atteggiamento dovuto se mira ad affermare un principio più alto da quello protetto dalla norma, se la disobbedienza smascheri di questa l'eventuale sostanziale disvalore. La norma umana, in altri termini, può contenere valori (o disvalori), e tuttavia essa, metafisicamente parlando, non è fonte degli stessi, non rappresenta un *prius* rispetto a questi.

⁽⁴⁹⁾ S. COTTA, *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, Milano, 1981, p. 125.

⁽⁵⁰⁾ *Rm* 4, 15. La legge non è certo causa del male (del peccato), ma ne consente la conoscenza; nella stessa lettera ai Romani san Paolo scrisse: «Che diremo dunque? Che la legge è peccato? No certamente! Però io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: *Non desiderare*» (7, 7).

Per il diritto divino (Dio) ciò non è ammissibile; la pensabilità della trasgressione alla legge (divina), e le trasgressioni in fatto della stessa, ne manifestano e ne dimostrano non la debolezza, ma la trascendentale obbligatorietà; e tuttavia esse non potranno mai pensarsi come giustificate da un valore più alto; non esiste infatti valore più alto antecedente o sovrastante Dio (e il diritto divino). Ecco perché l'obbligatorietà della legge divina, benché questa sia radicata ed avvolta nel mistero, è assoluta, essendo quella delle leggi umane soltanto relativa e condizionata alla loro rispondenza ai valori divini.

17. n) *Il diritto divino e la storicità dell'essere umano*

Infine: Dio (il diritto divino), se dà un fondamento assoluto e trascendente (metafisico) alla pronuncia (normativa) umana che lo riguarda in modo più o meno diretto, non la imbalsama in statica fissità; al contrario l'esige e l'induce in una perenne tensione verso una meta che non sarà mai pienamente raggiungibile, perché, sebbene misteriosamente immersa nel mondo, tuttavia lo trascende in modo radicale. Per tale ragione, il diritto umano e le proposizioni umane sul diritto divino, per quanto veri possano essere, e per quante verità possano esprimere, sono necessariamente provvisori, sono, propriamente parlando, per loro essenza storici, sono « divenienti ». Quando essi non divenissero più, neppure l'uomo potrebbe più divenire e vivere da uomo, o perché avrebbe raggiunto definitivamente la meta e sarebbe divenuto come Dio, o perché l'avrebbe definitivamente mancata, avrebbe perduto irrimediabilmente Dio.

Da sant'Agostino ad oggi la teologia cristiana della storia è stata costruita sulla persuasione, e la visione teologica della storia è stata sorretta dall'idea, che nessuna delle due anzidette proposizioni è corretta: né l'uomo può farsi o pensarsi come Dio (né il diritto umano e le pronunce umane sul diritto divino possono divenire divini, assumendo una natura che non è loro propria, ma solo tendere a Dio, rispecchiare la verità divina, così essendo « provvisoriamente » divini); né l'uomo può perdere in modo definitivo Dio, ritenere chiuso per sempre il suo discorso con lui. Solo se ciò è corretto, e in quanto lo sia, si avrà storia e idea di storia.

Si dovrebbe in ultimo comprendere quanto fuorviante e privo di senso sia porsi il problema se il diritto divino, Dio, sia una realtà fissa e statica nel cielo empireo, o una realtà in continuo divenire (magari l'assoluto diveniente hegeliano). Così pensando, si trasferiscono a

Dio e al diritto divino profili problematici e categorie degli esseri contingenti, e, nel caso nostro, del diritto umano. Ma, in verità, dell'essere per sé sussistente (Dio) invano, se non con discorsi vuoti di senso, potremmo noi predicare o postulare staticità o storicità.

Dell'uomo (e del diritto umano), no. Per la sua libertà difettiva, che può solo manifestarsi nel divenire della vita (cioè storicamente), l'uomo e il suo diritto sono per essenza aperti alla storia, che poi altro non è se non perenne, problematica e sofferta tensione verso un punto, l'Omega, in cui alla fine l'uomo ritrova, o crede e pensa di ritrovare, il senso profondo del suo peregrinare, il fondamento, l'Alfa, da cui prese avvio la sua vita ⁽⁵¹⁾.

⁽⁵¹⁾ Ap 21, 6: «Io sono l'Alfa e l'Omega, il Principio e la Fine»; vedi anche 22, 13.

