

---

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE  
TRATTATI DI DIRITTO

---

6

# **CORSO FONDAMENTALE SUL DIRITTO NELLA CHIESA**

**I**

**INTRODUZIONE  
I SOGGETTI ECCLESIALI DI DIRITTO**

di

**Carlos J. Errázuriz M.**



**GIUFFRÈ EDITORE**

## ABBREVIAZIONI

AA	Concilio Vaticano II, decreto <i>Apostolicam actuositatem</i> sull'apostolato dei laici, 18 novembre 1965
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> (1909-)
ad es.	ad esempio
AG	Concilio Vaticano II, decreto <i>Ad gentes</i> sull'attività missionaria della Chiesa, 7 dicembre 1965
ap.	apostolica
art.	articolo
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i> (1865-1908)
c.	canone (a meno che vi sia un'altra indicazione, si tratta di canoni del Codice di diritto canonico - latino - del 1983)
cap.	capitolo
CCC	<i>Catechismo della Chiesa Cattolica</i> (1992)
CCEO	<i>Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium</i> promulgato da Giovanni Paolo II il 18 ottobre 1990
cd.	cosiddetto(a)
CD	Concilio Vaticano II, decreto <i>Christus Dominus</i> sull'ufficio pastorale dei Vescovi, 28 ottobre 1965
ChL	GIOVANNI PAOLO II, esortazione apostolica post-sinodale <i>Christifideles laici</i> sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, 30 dicembre 1988, in AAS, 81 (1989), pp. 393-521
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i> promulgato da Giovanni Paolo II il 25 gennaio 1983
CIC-1917	<i>Codex Iuris Canonici</i> promulgato da Benedetto XV il 15 settembre 1917
CN	Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera <i>Comunionis notio</i> su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione, 28 maggio 1992, in AAS, 86 (1993), pp. 838-850
COD	<i>Conciliorum oecumenicorum decreta</i> , a cura di G. Alberigo ed altri e con la consulenza di H. Jedin, EDB, Bologna 1991
Comm.	<i>Communicationes</i> (1969-) (rivista della Pontificia Commissione per la revisione del CIC, denominata successivamente Pontificia Commissione per l'interpretazione del CIC, Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei Testi Legislativi, e attualmente Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi).
ComEx	ISTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA, <i>Comentario exegético al Código de Derecho Canónico</i> , a cura di A. MARZOA-J. MIRAS-R. RODRÍGUEZ-OCANA, EUNSA, Pamplona 1996.
cost.	costituzione
decr.	decreto
Denz.-Hün.	H. DENZINGER, <i>Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , ed. a cura di P. HÜNERMANN, EDB, Bologna 1995 (con traduzioni dei documenti in italiano)

DH	Concilio Vaticano II, dichiarazione <i>Dignitatis humanae</i> sulla libertà religiosa, 7 dicembre 1965.
dich.	dichiarazione
DirAS	Congregazione per i Vescovi, <i>Direttorio Apostolorum successores per il ministero pastorale dei vescovi</i> , 22 febbraio 2004, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.
DirMVDP	Congregazione per il Clero, <i>Direttorio per il ministero e la vita dei diaconi permanenti</i> , 22 febbraio 1998, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.
DirMVP	Congregazione per il clero, <i>Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri</i> , 31 gennaio 1994, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994.
dogm.	dogmatica
DV	Concilio Vaticano II, costituzione dogmatica <i>Dei verbum</i> sulla divina rivelazione, 18 novembre 1965
ES	Paolo VI, m.pr. <i>Ecclesiae Sanctae</i> con cui si emanano norme per l'applicazione di alcuni decreti del Concilio Vaticano II, 6 agosto 1966, in AAS, 58 (1966), pp. 757-787.
es.	esempio
esort.	esortazione
EV	<i>Enchiridion Vaticanum</i> (Ed. Dehoniane Bologna, 1962-). Si cita il numero del volume e quello marginale.
FC	GIOVANNI PAOLO II, esortazione apostolica sui compiti della famiglia cristiana nel mondo attuale <i>Familiaris consortio</i> , 22 novembre 1981, in AAS, 74 (1982), pp. 81-191
Fontes	<i>Codicis Iuris Canonici Fontes</i> , a cura di P. GASPARRI e J. SERÉDI, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1926-1939
GE	Concilio Vaticano II, dichiarazione <i>Gravissimum educationis</i> sull'educazione cristiana, 28 ottobre 1965
GS	Concilio Vaticano II, costituzione pastorale <i>Gaudium et spes</i> sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7 dicembre 1965
IM	Concilio Vaticano II, decreto <i>Inter mirifica</i> sui mezzi di comunicazione sociale, 4 dicembre 1963
<i>Leges Ecclesiae</i>	J. OCHOA e poi D. ANDRÉS, <i>Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae</i> , Commentarium pro religiosis - EDIURCLA, Romae 1966 ss.
lett.	lettera
LG	Concilio Vaticano II, costituzione dogmatica <i>Lumen gentium</i> sulla Chiesa, 21 novembre 1964
m.pr.	Motu proprio
NA	Concilio Vaticano II, dichiarazione <i>Nostra aetate</i> sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, 28 ottobre 1965
Not.	<i>Notitiae</i> , 1965 - (rivista della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti)
nt.	nota
OE	Concilio Vaticano II, decreto <i>Orientalium Ecclesiarum</i> sulle Chiese orientali cattoliche, 21 novembre 1964
OT	Concilio Vaticano II, Decreto <i>Optatam totius</i> sulla formazione sacerdotale, 28 ottobre 1965
PB	GIOVANNI PAOLO II, costituzione apostolica <i>Pastor bonus</i> sulla Curia Romana, 28 giugno 1988, in AAS, 80 (1988), pp. 841-930
PC	Concilio Vaticano II, decreto <i>Perfectae caritatis</i> sul rinnovamento della vita religiosa, 28 ottobre 1965

- PDV GIOVANNI PAOLO II, esortazione apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis* circa la formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali, 25 marzo 1992, in AAS, 84 (1992), pp. 657-804
- PO Concilio Vaticano II, decreto *Presbyterorum ordinis* sul ministero e la vita dei presbiteri, 7 dicembre 1965
- RGCR Regolamento Generale della Curia Romana, 30 aprile 1999, in AAS, 91 (1999), pp. 629-699
- SC Concilio Vaticano II, costituzione *Sacrosanctum Concilium* sulla sacra liturgia, 4 dicembre 1963
- SMC GIOVANNI PAOLO II, cost. ap. *Spirituali militum curae* sugli ordinariati militari, 21 aprile 1986, in AAS, 78 (1986), pp. 481-486
- SOE J.I. ARRIETA, *Il sistema dell'organizzazione ecclesiastica. Norme e documenti*, Edizioni Università della Santa Croce, 3<sup>a</sup> ed., Roma 2006
- tit. titolo
- UDG GIOVANNI PAOLO II, cost. ap. *Universi Dominici gregis* sull'elezione del Romano Pontefice, 22 febbraio 1996, in AAS, 88 (1996), pp. 305-343
- UR Concilio Vaticano II, decreto *Unitatis redintegratio* sull'ecumenismo, 21 novembre 1964
- VC GIOVANNI PAOLO II, esortazione apostolica post-sinodale *Vita consecrata* circa la vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo, 25 marzo 1996, in AAS, 88 (1996), pp. 377-486

PARTE PRIMA  
INTRODUZIONE

## CAPITOLO I

### IL DIRITTO E LA GIUSTIZIA NELLA CHIESA

SOMMARIO: 1. L'esistenza di un vero diritto nella Chiesa di Cristo. — 1.1. La contestazione del diritto ecclesiale lungo la storia. — 1.2. La difesa del diritto canonico da parte della Chiesa. — 1.3. La comprensione del diritto canonico dopo il Concilio Vaticano II. — 1.4. Il dibattito postconciliare sulle questioni fondamentali circa il diritto ecclesiale. — 2. Il concetto di diritto in generale. — 2.1. I vari significati della parola "diritto". — 2.2. Analisi del diritto come ciò che è giusto. — 2.3. Il diritto come realtà propria della persona umana in quanto tale. — 2.4. Diritto naturale e diritto positivo: distinzione ed unità; il ruolo del sistema giuridico. — 3. Il diritto ecclesiale come ciò che è giusto nella Chiesa. — 3.1. La verità rivelata sulla Chiesa, presupposto per la comprensione del suo diritto. — 3.2. Il diritto ecclesiale come aspetto della Chiesa comunione. — 3.2.1. Il rapporto tra diritto e comunione ecclesiale. — 3.2.2. I beni giuridici nella comunione ecclesiale. — 3.3. Il diritto ecclesiale in quanto partecipe della sacramentalità della Chiesa. — 3.4. Diritto divino e diritto umano nella Chiesa. — 3.5. Diritto canonico e diritto secolare. — 3.6. Il diritto canonico nella vita del cristiano e della Chiesa. — 3.6.1. La giustizia intraecclesiale quale esigenza morale e giuridica del fedele. — 3.6.2. La giustizia nella vita comunitaria della Chiesa. — 3.7. La conoscenza del diritto canonico quale conoscenza di ciò che è giusto nella Chiesa.

#### 1. L'ESISTENZA DI UN VERO DIRITTO NELLA CHIESA DI CRISTO

##### 1.1. *La contestazione del diritto ecclesiale lungo la storia*

1. Nessuno dubita dell'esistenza empirico-fattuale del fenomeno storico denominato "diritto canonico". Già presente dagli albori della Chiesa, esso assunse un'importanza straordinaria nel medioevo, e si è mantenuto ininterrottamente in vita fino ai nostri giorni, come ordine giuridico proprio della Chiesa cattolica. L'oggetto della contestazione del diritto ecclesiale da parte dei cd. "antigiuridismi" riguarda invece la sua natura di vero diritto, ossia la sua autenticità e legittimità in quanto diritto esistente nella Chiesa. Siffatto atteggiamento può derivare da due presupposti: da una parte, dal ritenere che l'essere autentico della Chiesa fondata da Cristo non ammetta la presenza di un diritto al suo interno, visto perciò quale elemento contraddittorio con la vita e la missione ecclesiale; dall'altra, dal pensare che lo stesso di-

ritto sia una realtà tale che di per sé possa realizzarsi unicamente in ambiti non ecclesiali, cioè nella sola società civile.

La prima modalità di contestazione, dell'*antigiuridismo spiritualistico*, ha avuto la sua origine in quei cristiani che per diversi motivi hanno rifiutato la Chiesa istituzionale e giuridica, reputandola in contrasto con la vera Chiesa di Cristo, di natura esclusivamente spirituale. Tale tendenza, già operante in movimenti dei primi secoli (gnostici, montanisti, donatisti, ecc.) e medioevali (catari, valdesi, albigesi, begardi, fraticelli, ussiti, ecc.), trova la sua massima espressione storica nella Riforma protestante. Aldilà delle varie interpretazioni, rimane emblematico il gesto di Lutero che, tra altri documenti, gettò pubblicamente alle fiamme nel 1520 il *Corpus iuris canonici*, ossia l'insieme dei libri contenenti il diritto universale della Chiesa unita al Romano Pontefice. Il massimo esponente teorico di questa linea, peraltro spesso non seguita nella sua radicalità dagli stessi protestanti, è stato il giurista luterano Rudolf Sohm (1841-1917), il quale sostenne l'esistenza di una netta contraddizione tra, da una parte, il diritto della Chiesa, considerato come realtà mondana d'indole formale e legata alla forza e al potere sociale meramente umano e, dall'altra, l'essenza della Chiesa, vista come realtà spirituale ed invisibile (1).

In questo senso, la potestà della Gerarchia, anzitutto quella del Papa, in quanto fonte delle leggi ecclesiastiche, costituisce l'oggetto primario contro cui muove questo antigiuridismo. Anziché un mezzo per unirsi con Cristo, quella potestà sarebbe un dominio meramente umano, compromesso con interessi mondani, e contrario alla libertà cristiana e allo sviluppo dei carismi suscitati dallo Spirito. Ma questo rigetto degli aspetti gerarchici si estende poi ad ogni legame di causalità tra le azioni esterne della Chiesa — realtà visibile — e il dono della salvezza — realtà invisibile, spirituale. In effetti, lo spiritualismo si rende conto del fatto che ammettere sul serio l'esistenza del diritto ecclesiale comporta riconoscere un nesso intrinseco tra gli aspetti visibili della Chiesa (sacramenti, parola di Dio, leggi, ecc.) e i suoi aspetti invisibili, cioè la stessa salvezza dell'uomo in Cristo mediante la Chiesa. Il problema di fondo non consiste nel mero riconoscimento della necessità di un ordine disciplinare esterno nella comunità dei fedeli, cosa che quasi tutti concedono in pratica come conse-

---

(1) Cfr. R. SOHM, *Kirchenrecht*, 2<sup>a</sup> ed., Duncker und Humblot, Berlin 1923 (ristampa, 1970), I, pp. 1-2.

guenza della socialità dell'uomo e delle esigenze e difficoltà proprie di qualsiasi convivenza umana. La vera questione appare qualora si metta in rapporto tale ordine ecclesiale con la salvezza del cristiano. Lo spiritualismo nega per principio che possa esserci un tale rapporto, il quale contraddirebbe l'indole squisitamente spirituale ed individuale della grazia che ogni persona riceve da Dio. In una parola, *viene impugnata la stessa sacramentalità o mediazione della Chiesa, vale a dire la connessione causale tra i suoi aspetti visibili e quelli invisibili.*

In quest'ottica, i sacramenti sono concepiti come azioni esterne di natura puramente simbolica, compiute nella Chiesa allo scopo di mostrare didatticamente agli uomini ciò che Dio realizza nelle persone in modo indipendente dagli stessi sacramenti. Secondo tale idea, i sacramenti non possono essere in alcun modo causa della grazia. Di conseguenza, le questioni giuridiche riguardanti i sacramenti perdono il loro rilievo sostanziale, legato cioè alla salvezza delle persone: infatti, poca o nessuna rilevanza può avere ad es. la questione sulla validità dell'amministrazione del sacramento se tale amministrazione è ritenuta priva di effetti causali veramente salvifici, ossia se si pensa che l'ottenere la grazia, la remissione dei peccati e l'incorporarsi alla Chiesa non sono delle realtà intrinsecamente connesse con l'atto esterno del battesimo.

Per quanto riguarda la parola di Dio, neanch'essa potrebbe essere oggetto di rapporti veramente giuridici, in quanto rimarrebbe trascendente rispetto a qualsiasi atto umano di proclamazione o interpretazione. Secondo questa concezione, non vi può essere un punto di riferimento oggettivo che costituisca il criterio sicuro per l'interpretazione autentica delle Scritture per la Chiesa nel suo pellegrinaggio lungo la storia. Ammetterlo sarebbe sostituire la parola divina con una parola umana. Da ciò segue la negazione decisa della possibilità di qualsiasi magistero ecclesiastico, i cui interventi non sarebbero altro che parola umana. Essa potrà essere una parola carismaticamente illuminata, ma non potrà avere un valore vincolante diverso da qualunque altra manifestazione di fede ad opera di qualsiasi fedele mosso dallo Spirito. Senza nessuna istanza che le dia certezza nella Chiesa, si capisce che la parola divina resta un bene posto al di là del diritto, non suscettibile in sé di nessun rapporto di obbligo o diritto tra i fedeli, i quali dovrebbero tutt'al più convivere senza litigi nella libera e per forza plurale comprensione della fede cristiana, di una parola divina che nella sua trascendenza rimarrebbe del tutto



inaccessibile a quell'oggettivazione che qualunque ordine giuridico richiede.

Per quel che concerne le norme canoniche, i sacri Pastori non potrebbero arrogarsi la prerogativa di emanare leggi ecclesiastiche vincolanti la coscienza dei cristiani, e nemmeno le consuetudini della comunità potrebbero rivestire un tale valore. Si riconosce certamente la necessità di regole per disciplinare la vita esterna delle comunità, le quali però non potrebbero in alcun modo dar luogo a doveri morali connessi con il cammino della salvezza cristiana (ad es. il precetto domenicale non potrebbe costituire un dovere di coscienza). Si capisce allora che, com'è avvenuto soprattutto agli inizi nel protestantesimo, si possa ricorrere all'aiuto del potere secolare per organizzare e proteggere esternamente le confessioni cristiane e per risolvere le questioni giuridiche al loro interno, senza avvertire i gravi pericoli di deviazione rispetto all'autenticità del cristianesimo, che col tempo hanno fatto spesso percepire la necessità di rimettere tali questioni nell'ambito dell'autoregolamentazione delle confessioni.

La seconda specie di antigiuridismo, quello *statalistico*, prende le mosse dall'attribuzione esclusiva di ogni potere giuridico all'autorità della società civile. Perciò, concepisce il diritto canonico come mero ordine interno dotato di valore morale per i membri della Chiesa, ma privo di quell'efficacia giuridica che andrebbe associata solamente alle norme civili dotate di sanzioni eseguibili mediante il ricorso alla forza. Nel contesto medioevale delle lotte tra Impero e Papato, l'autore più celebre in questa negazione di ogni potestà giuridica della Chiesa, e concretamente del Papa, è stato Marsilio da Padova. Nel suo libro *Defensor pacis*, pubblicato nel 1324, sostiene che proprio l'ingerenza della Chiesa nell'ambito temporale del diritto, comprendente secondo lui perfino il diritto circa la stessa vita interna della Chiesa (ad es. la nomina delle autorità ecclesiastiche), costituirebbe una minaccia contro la pace. La riduzione del compito dell'autorità ecclesiastica alla sola amministrazione dei sacramenti e predicazione della parola di Dio è argomentata da Marsilio su basi concettuali chiaramente spiritualistiche, invocando ad es. a favore della propria tesi la risposta di Gesù a Pilato: « Il mio regno non è di questo mondo » (Gv 18, 36), come se con ciò venisse negata ogni potestà visibile nella Chiesa.

Questo antigiuridismo mette in discussione la legittima autonomia della Chiesa per lo svolgimento della sua missione propria, nella misura in cui tende ad attribuire la competenza giuridica sulle materie ecclesiastiche interne all'autorità civile. Tale tendenza si è concretizzata in

diversi modi nei vari momenti storici, a volte secondo modalità che volevano essere favorevoli al cattolicesimo (ad es. nel regalismo spagnolo), a volte in maniera decisamente contraria alla fede (ad es. nel liberalismo laicista e, con inaudita ferocia, nei totalitarismi di ispirazione marxista).

### 1.2. *La difesa del diritto canonico da parte della Chiesa*

2. Dinanzi agli antigiridismi, la Chiesa ha invariabilmente riaffermato il proprio diritto, quale aspetto insopprimibile del suo essere su questa terra. Contro lo spiritualismo, è stata proclamata soprattutto *l'esistenza della Gerarchia*, istituita dallo stesso Cristo, e dotata di vera potestà in ordine alla salvezza, per amministrare i sacramenti, per insegnare la parola rivelata con autorità, e per governare la Chiesa anche mediante la promulgazione di leggi vincolanti la coscienza dei fedeli. In modo particolare è stato ribadito il *primato di giurisdizione* che spetta al Papa quale successore di Pietro. Di fronte allo statalismo, è stata rivendicata la *sovranità della Chiesa* rispetto ad ogni potere umano, sovranità inerente alla Chiesa in virtù della sua stessa fondazione divina ed indispensabile per poter adempiere la propria missione con la dovuta indipendenza, senza indebite intromissioni di qualsiasi tipo.

In entrambi questi fronti *l'attività magisteriale* della Chiesa è stata particolarmente intensa a partire dalla Riforma protestante. Infatti, il magistero ecclesiastico ha proclamato diverse verità che erano al centro della controversia con i protestanti in materia giuridica. Si pensi all'insegnamento sui sacramenti, così ampiamente esposto dai decreti del Concilio di Trento (1545-1563), in temi decisivi per il diritto della Chiesa come l'effetto *ex opere operato* dei sacramenti, il carattere sacramentale derivante dalla ricezione del battesimo, la conferme e l'ordine, l'obbligatorietà dei precetti della Chiesa per i battezzati (2), e la Gerarchia fondata sul sacramento dell'ordine (3); nonché alla definizione sul primato del Papa nel Concilio Vaticano I, comprendente sia la sua potestà piena e suprema di giurisdizione non solo in materia di fede e di costumi, ma anche nella disciplina e nel governo della Chiesa universale, sia l'infallibilità delle sue definizioni

---

(2) Cfr. rispettivamente i cc. 8 e 9 *De sacramentis* e il c. 8 *De baptismo* della Sessione 7<sup>a</sup>, 3 marzo 1547, in Denz.-Hün., 1608-1609 e 1621.

(3) Cfr. la Sessione 23<sup>a</sup>, 15 giugno 1563, in *ibidem*, 1763-1778.

definitive in materia di fede e di costumi (4). Per quel che riguarda il fronte dei rapporti con la società civile, vi è stata anche una costante presa di posizione, in dottrina e in pratica, in favore dell'indipendenza della Chiesa quale società sovrana, dotata di un potere giuridico di origine divina, radicalmente autonomo rispetto al potere dell'autorità politica (5).

Nello stesso periodo, i teologi e i canonisti si sono adoperati nella difesa del diritto canonico, come una delle dimensioni della vita ecclesiale maggiormente minacciate dagli attacchi sia del protestantesimo che del liberalismo laicista. Dal sec. XVIII si è sviluppata una *disciplina dedita all'apologetica della Chiesa sotto il profilo giuridico*. Si tratta del cd. "Diritto Pubblico della Chiesa" (*Ius Publicum Ecclesiasticum*), il quale ha avuto la sua fase iniziale in Germania, apparendo come un tentativo di servirsi della cultura giuridica dell'epoca — la scuola del giusnaturalismo razionalistico del sec. XVII con Ugo Grozio, Samuel Pufendorf, ecc. — per difendere la Chiesa con le categorie di diritto pubblico allora elaborate per la società civile. La disciplina raggiunse la propria maturità a Roma nel sec. XIX e durò fino alla prima metà del sec. XX. Fra i suoi più celebri cultori ci furono autori molto legati alla Curia Romana, come i cardinali Tarquini, Cavagnis ed Ottaviani (6). In quest'ambito è stata elaborata la celebre nozione di "società giuridicamente perfetta", cioè di società pienamente autonoma nei fini e nei mezzi, per applicarla alla Chiesa nel proprio ordine, così come nel suo lo è lo Stato. L'enfasi sull'aspetto gerarchico, e specialmente sul papato, è forte, poiché il diritto canonico (inteso da questi autori come l'insieme delle leggi ecclesiastiche) appare legato alla potestà della Gerarchia che lo emana.

Sarebbe fuorviante attribuire questa difesa del diritto canonico, e pertanto della potestà gerarchica e dell'autonomia della Chiesa, a de-

(4) Cfr. cost. dogm. *Pastor aeternus*, 18 giugno 1870, in *ibidem*, 3050-3075.

(5) C'è un ampio magistero al riguardo nell'Età moderna, efficacemente riassunto nella sua evoluzione fino ai nostri tempi da P. LOMBARDIA, nella sua sintesi storica in AA.VV., *Derecho Eclesiástico del Estado Español*, EUNSA, Pamplona 1980, pp. 104-128. Fra i molteplici documenti magisteriali che difendono la Chiesa quale società sovrana di fronte allo Stato, va ricordata soprattutto l'enciclica *Immortale Dei* di Leone XIII, 1 novembre 1885 (in ASS, 18, 1885-86, pp. 162-175).

(6) Cfr. ad es. A. OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, 4ª ed. emendata et aucta iuvante prof. I. Damizia, Typis polyglottis vaticanis, 2 vol., Civitas Vaticana 1958-1960. Sullo sviluppo storico di questa scienza, cfr. A. DE LA HERA-CH. MUNIER, *Le Droit Public Ecclesiastique à travers ses définitions*, in *Revue de Droit Canonique*, 14 (1964), pp. 32-63.

gli interessi temporali e mondani. Basti pensare che, come in altri momenti della storia, la cd. Controriforma, o meglio Riforma cattolica, fu mossa da un vero impulso di rivitalizzazione della fede e dei costumi del clero, dei religiosi e di tutti i fedeli, e raggiunse frutti duraturi in molti paesi di vecchia tradizione cattolica e in molti nuovi territori di missione. Ciò avvenne ovviamente grazie in primo luogo ai carismi suscitati dallo Spirito Santo, ma anche in stretto rapporto con l'assetto giuridico della Chiesa, rinsaldando la disciplina canonica e l'unità con i Vescovi e con il Romano Pontefice, cardine dell'unità ecclesiale. *La preoccupazione per le leggi, per l'obbedienza, per l'unità visibile della compagine ecclesiale, è stata sempre percepita dalla Chiesa come qualcosa di inseparabile rispetto alla sua stessa missione di salvezza.*

Senza negare le inevitabili ombre, derivanti dall'elemento umano, che accompagnano l'itinerario terreno della Chiesa, *la sua costante difesa del diritto canonico quale parte della sua autocomprensione, va riconosciuta come un bene, come un aspetto della sua fedeltà al disegno fondazionale.* In effetti, non è questione di difendere un prodotto culturale più o meno contingente, e non si pretende di tenere in vita artificialmente un modello datato come quello medioevale. Dietro la difesa del diritto canonico, quando la si comprende nei suoi risvolti essenziali, vi è la difesa della stessa Chiesa, della sua autenticità, unità, indipendenza ed indefettibilità.

Nonostante i pregi di questa apologetica del diritto ad opera dello *Ius Publicum Ecclesiasticum*, conviene notare fin d'ora i suoi limiti, anzitutto l'aver identificato troppo il diritto con l'insieme delle leggi ecclesiastiche, e dunque con la dimensione gerarchica, senza mettere in luce il rilievo giuridico di ogni persona umana nella Chiesa (ciò è in stretto collegamento con la stessa nozione di diritto, su cui parleremo nei nn. 5-8). Inoltre, la giustificazione teorica del diritto canonico era piuttosto povera, fondandosi troppo unilateralmente sulla necessità dell'autorità e delle leggi per il bene comune di una società. Erano nozioni in fondo valide per qualunque raggruppamento sociale umano, situate cioè piuttosto sul piano del diritto naturale, e che tenevano pertanto poco conto della specificità soprannaturale del Popolo di Dio. Inoltre, si trattava di una dottrina più che altro corrispondente alla massima dimensione pubblica della socialità umana (cioè il binomio Stato e Chiesa), poco sensibile alla posizione giuridicamente attiva dei fedeli e delle loro associazioni. Anche quando si approfondisce il nesso tra diritto e potestà salvifica di Cri-

sto, come si vede nell'enciclica *Mystici corporis* di Pio XII (1943) sulla dottrina della Chiesa come Corpo Mistico di Cristo, rimane una presentazione del diritto nell'ottica della potestà di governo dei Pastori, che non riesce ad integrare altri aspetti della vita ecclesiale (legittima libertà e diritti dei fedeli, influsso dei carismi e del sano pluralismo ecclesiale, ecc.). Questi limiti contribuiscono a spiegare la crisi di senso che investì il diritto canonico negli anni attorno all'ultimo Concilio ecumenico, il Vaticano II (7).

### 1.3. *La comprensione del diritto canonico dopo il Concilio Vaticano II*

3. La convocazione nel 1959 di un'Assemblea Conciliare da parte del Beato Giovanni XXIII fu esplicitamente unita fin dall'inizio ad una riforma del Codice di diritto canonico. Di fatto, dopo la celebrazione del Concilio (1962-1965), conclusosi durante il pontificato di Paolo VI, si lavorò a lungo per preparare un nuovo Codice, il quale venne promulgato nel 1983 da Giovanni Paolo II quale documento strettamente legato al Concilio. Malgrado ciò, risulta evidente che, soprattutto nei primi anni postconciliari ma anche dopo, *il diritto canonico ha attraversato una crisi senza precedenti all'interno della stessa Chiesa*. Tale crisi non concerne solo l'uno o l'altro aspetto dell'ordine giuridico ecclesiale, ma investe la stessa ragion d'essere del diritto nella Chiesa, prima accettato pacificamente, poi guardato con insofferenza, se non con aperta ostilità. Questo clima si è certamente attenuato a partire dal 1983, ma rimane un fondo di indifferenza dinanzi al diritto canonico, quasi come se esso fosse una sorte di male minore da sopportare, oppure qualcosa che comunque possa interessare solo gli specialisti, ossia i canonisti.

Come si spiega tale crisi di senso del diritto ecclesiale? Certamente nei testi conciliari non vi è nulla che possa giustificarla. Anzi, spesso è ricordata l'indicazione del Decreto dello stesso Vaticano II

---

(7) Tuttavia, com'è ovvio, la questione della potestà rimane comunque molto centrale per la comprensione del diritto nella Chiesa (cfr. nn. 105-111 sul bene giuridico della potestà gerarchica). D'altra parte, i compiti propri dello *Ius Publicum Ecclesiasticum*, adeguatamente rinnovati, continuano a richiedere una trattazione scientifica specifica: cfr. ad es. G. DALLA TORRE, *La città sul monte: contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e comunità politica*, AVE, Roma 1996; A.D. BUSSO, *La Iglesia y la Comunidad Política*, EDUCA, Buenos Aires 2000; V. PRIETO, *Diritto dei rapporti tra Chiesa e società civile*, Edusc, Roma 2003; C. CORRAL SALVADOR, *La relación entre la Iglesia y la comunidad política*, BAC, Madrid 2003.

sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, affinché «nell'esposizione del diritto canonico (...) si tenga presente il mistero della Chiesa, secondo la costituzione dogmatica *De Ecclesia* promulgata da questo Concilio» (n. 16d). Questo riferimento alla costituzione sulla Chiesa *Lumen gentium*, mostra una strada fondamentale di approfondimento nella comprensione del diritto canonico.

Gli insegnamenti ecclesiologici del Concilio aventi rilievo giuridico sono molteplici. Si pensi ad es. a quelli che riguardano la stessa costituzione gerarchica della Chiesa: il Concilio ha messo in luce la collegialità episcopale, la sacramentalità dell'episcopato, il potere proprio dei vescovi nelle loro diocesi, la doppia dimensione universale e particolare della Chiesa, e tutto ciò in un modo che non si contrappone affatto al primato papale ed alle esigenze dell'unità della Chiesa. Tuttavia, *la novità più importante del Vaticano II in materia giuridica concerne la presentazione globale della Chiesa quale Popolo di Dio*, adottata dalla *Lumen gentium* per esporre la sua dottrina circa la Chiesa nel suo insieme. Il fatto che nella predetta Costituzione si esponga in primo luogo quel che concerne l'intero Popolo di Dio (cap. II) per poi passare a ciò che riguarda specificamente la Gerarchia (cap. III) e i laici (cap. IV), appare molto significativo per la concezione del diritto in tale Popolo. In effetti, si delinea con forza un *piano di uguaglianza di tutti i fedeli nella Chiesa*, anteriore a qualunque distinzione gerarchica, e non alterato da questa distinzione. «Questo Popolo ha per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio» (LG, n. 9b). Tale *dignità e libertà* possiede in sé una indubbia rilevanza giuridica, la quale si rispecchia nella rinnovata consapevolezza conciliare circa i *diritti dei fedeli* (cfr. ad es. LG, n. 37; AA, n. 3d).

Eppure, la crisi vitale circa il diritto canonico è stata e continua ad essere reale. È vero che essa non solo non trova fondamento negli insegnamenti del Vaticano II ma dovrebbe essere superata proprio sulla base del Concilio. Tuttavia, bisogna riconoscere che nei documenti conciliari manca un'esposizione d'insieme sul diritto nella Chiesa che applichi ad esso la dottrina ecclesiologica della *Lumen gentium*. A nostro parere, questa mancanza è semplicemente dovuta al fatto che all'epoca non si disponeva di un'elaborazione dottrinale sufficientemente matura al riguardo. Prevalva ancora l'impostazione del diritto come insieme di leggi emanate dalla potestà di giurisdizione. Con quest'idea era proprio difficile poter tradurre in concetti giuridici le novità, o meglio le riscoperte, del Vaticano II.

Anzi, *la stessa concezione del diritto così legata alla sola autorità costituì l'oggetto precipuo della crisi del diritto canonico*. La ritrovata consapevolezza dell'uguaglianza tra i fedeli, della loro libertà e dei loro diritti, comportò in non pochi ambienti ecclesiali una netta reazione contro le leggi canoniche, e in definitiva un atteggiamento di contrapposizione nei riguardi dell'autorità gerarchica. Il diritto appariva come un ostacolo alla libertà dei cristiani e delle comunità nell'assecondare i carismi dello Spirito. Si visse così in un clima diffuso, nel quale del diritto venivano spesso sottolineati i tratti di rigore, di uniformità e di formalismo, semplicisticamente da superare mediante la misericordia, il pluralismo e la spontaneità, sinonimi di una assenza, o quantomeno di una drastica diminuzione, del diritto e di tutte le sue istituzioni tipiche: norme, processi, sanzioni, ecc. In tutto ciò ebbe notevole rilevanza l'effetto di reazione contro l'ordine disciplinare e l'autorità così insistentemente accentuati prima. D'altra parte, non va dimenticato che negli anni sessanta l'intera società occidentale venne coinvolta da una profonda crisi di valori, con il rifiuto di quanto potesse suscitare l'impressione di autorità, di istituzioni e di tradizioni.

1.4. *Il dibattito postconciliare sulle questioni fondamentali circa il diritto ecclesiale*

4. Parallelamente ai lavori di elaborazione del nuovo Codice ebbe luogo un dibattito scientifico senza precedenti, ed ancora in corso, circa l'essere e il fondamento del diritto nella Chiesa. La stessa gravità della crisi spiega questo suo frutto assai positivo. Mentre alcuni autori continuavano ad essere più o meno legati alle posizioni anteriori, emersero nuove impostazioni, iniziate già prima del Concilio, ma che in questa fase segnarono delle vere *correnti nella canonistica*.

Un settore della dottrina canonica, vicino alle spinte cd. «progressistiche» e marcato da preoccupazioni d'indole *pastorale*, ha cercato di flessibilizzare al massimo la normativa della Chiesa, nonché la sua interpretazione ed applicazione, allo scopo di renderla più adeguata alle necessità pastorali di ogni persona e di ogni gruppo. Questa corrente conserva la nozione di diritto come insieme di leggi o norme, ma le toglie il senso tradizionale di obbedienza all'autorità e la sua connessione con la morale, e tende a relativizzare i precetti di diritto divino e la loro interpretazione autentica ad opera del magi-

stero ecclesiastico (8). In quest'ottica i diritti dei fedeli assumono un contenuto variabile, dipendente dalle presunte esigenze pastorali in ogni circostanza. Com'è ovvio, questa impostazione, pur mantenendo gli aspetti esterni della tecnica giuridica, non solo non supera la crisi del diritto canonico, ma usa gli strumenti giuridici per contrastare i capisaldi del diritto nella Chiesa, impedendo con ciò di trovare soluzioni autenticamente pastorali. Un esempio lampante delle conseguenze di questo approccio è stato quello delle dichiarazioni di nullità matrimoniale concesse in modo puramente strumentale per cercare di risolvere i problemi pastorali; si procede come se tale soluzione potesse prescindere dalla verità sull'esistenza o meno del vincolo matrimoniale, e nel contempo tale verità viene manipolata in diversi modi, che tendono a ridurre il matrimonio a una mera situazione di fatto.

Un'altra corrente ha insistito sul diritto ecclesiale come *realtà teologica*, tentando dunque di andare oltre ogni approccio meramente di diritto naturale. Speciale importanza ha avuto la scuola che si rifà a Klaus Mörsdorf, professore a Monaco di Baviera (9). In risposta alla critica di Sohm, egli ha evidenziato che il diritto appartiene intrinsecamente alla Chiesa, e ha sostenuto che il carattere giuridico si dà negli stessi elementi con cui si costruisce la Chiesa, cioè la Parola e il Sacramento. Parola e Sacramento appaiono dunque come realtà intrinsecamente giuridiche, essendo radicalmente superata l'idea secondo la quale il diritto come legge sarebbe qualcosa di estrinseco rispetto alla realtà salvifico-ecclesiale. La scienza canonica sarebbe quindi una scienza teologica che opera con metodo giuridico.

Tra i discepoli di Mörsdorf, Eugenio Corecco ha radicalizzato questa visione (10). In effetti, egli accentua il totale distacco del di-

---

(8) Fra i teorici più noti di questa linea si possono ricordare l'olandese Peter Huizing e il nordamericano Ladislav Örsy, più moderato nelle affermazioni ma con uguale impostazione di fondo. Di ÖRSY cfr. *Theology and Canon Law. New Horizons for Legislation and Interpretation*, The Liturgical Press, Collegeville-Minnesota 1992.

(9) Sulla sua dottrina, cfr. A. CATTANEO, *Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf*, EUNSA, Pamplona 1986. È disponibile un'ampia selezione di testi del nostro autore in italiano: K. MÖRSDORF, *Fondamenti del diritto canonico*, trad. ed edizione a cura di S. TESTA BAPPENHEIM, Marcianum, Venezia 2008. Fra i discepoli più importanti di Mörsdorf nell'ambito delle questioni fondamentali, si trovano il tedesco Winfried Aymans, lo svizzero Eugenio Corecco e lo spagnolo Antonio Rouco Varela. Occupa una posizione affine a questa scuola il polacco Remigiusz Sobanski.

(10) Cfr. la raccolta in lingua italiana dei suoi scritti: E. CORECCO, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. BORGONOVO e A. CATTANEO, Piemme - Facoltà di Teo-



ritto ecclesiale rispetto al diritto secolare, sostenendo che non sarebbero diritto nello stesso senso, bensì in senso analogo (cioè essenzialmente diverso), giacché al primo si riferirebbero le virtù teologali (soprattutto la carità), e al secondo le virtù cardinali (tra cui la giustizia del *ius suum cuique tribuendi*, che nella Chiesa sarebbe superata dalla carità). Il diritto ecclesiale, visto da Corecco nell'ottica della *communio*, ossia dell'immanenza reciproca tra gli elementi diversi (come persona individuale e Chiesa, sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, Chiesa universale e Chiesa particolare, ecc.), sarebbe oggetto di una scienza teologica con metodo teologico. Questa scuola ha senz'altro contribuito alla presa di coscienza dell'indole soprannaturale del diritto della Chiesa di Cristo. Il limite invece è venuto dal mancato approfondimento sulla realtà specifica del diritto, di modo che rimane oscura la essenza del diritto nella Chiesa.

Una terza tendenza è rappresentata da quegli autori che hanno tentato di meglio comprendere il diritto canonico come *vero diritto*. Spicca qui la scuola che fa capo a Pedro Lombardía e Javier Hervada, professori a Pamplona (Navarra). In questi autori si è verificato un interessante processo di chiarificazione ed approfondimento del diritto nella Chiesa. Discostandosi da ogni positivismo giuridico (che riduce il diritto alle norme umane positive), essi hanno dapprima preso coscienza dell'indole veramente giuridica del diritto divino (sia naturale che positivo), come aspetto integrante assieme al diritto umano l'unico ordine giuridico della Chiesa. Poi si sono resi conto che il diritto canonico non è solo disciplina e autorità, ma anche legittima libertà dei fedeli. I diritti fondamentali dei fedeli si fondano sulla verità della Chiesa, e perciò non si contrappongono alla disciplina e all'autorità. Negli ultimi anni Hervada ha proposto di rivedere il diritto canonico alla luce del classico concetto di diritto come oggetto della giustizia (11). Su tale traccia si pone l'esposizione che segue, poiché la riteniamo un presupposto fondamentale per trovare un rinnovato senso

---

logia di Lugano, Casale Monferrato-Lugano 1997, 2 vol. Conserva il suo interesse il dialogo tra E. CORECCO ed A. ROUCO VARELA, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa?*, Jaca Book, Milano 1971. Esso è stato ripubblicato, aggiungendo un altro simile tra L. Gerosa e L. Müller: l'insieme porta il titolo di E. CORECCO-A.M. ROUCO VARELA-L. GEROSA-L. MÜLLER, *Chiesa e diritto. Un dibattito trentennale su fondamenti e metodo della canonistica*, Eupress, Pregassona (Svizzera) 2002.

(11) Cfr. J. HERVADA, *Le radici sacramentali del diritto canonico*, in *Ius Ecclesiae*, 17 (2005), pp. 629-658; Id., *Pensieri di un canonista nell'ora presente*, Marcianum Press, Venecia 2007, pp. 27-64.

del diritto che, evitando tanti malintesi, riesca a potenziare l'attuazione della dimensione di giustizia all'interno del Popolo di Dio.

## 2. IL CONCETTO DI DIRITTO IN GENERALE

### 2.1. I vari significati della parola "diritto"

5. In italiano, e lo stesso succede in altre lingue, il termine "diritto" ha diverse accezioni, tra cui le più note sono quella di *complesso di norme che regolano i rapporti sociali* (oppure la scienza che studia tali norme) e quella di *facoltà o pretesa di esigere da altri qualcosa*. Nel primo senso si parla di "diritto italiano", oppure di "diritto commerciale"; nel secondo si dice che qualcuno esercita o rivendica un suo diritto. In alcune lingue, questo fenomeno non esiste e i due significati corrispondono a due parole distinte, come avviene in inglese con i vocaboli *law* e *right*.

In questo modo di concettualizzare il diritto è cristallizzato un lungo e complesso processo storico, che sbocca fatalmente nella *separazione del diritto dalla giustizia*. In effetti, il diritto-norma (e anche la facoltà di esigere che in esso deve basarsi) tende ad apparire sempre più come uno strumento di comando e sanzione, che ammetterebbe qualunque contenuto, in modo che la natura e validità giuridica della norma non dipenderebbe dalla sua conformità sostanziale con le esigenze di giustizia derivanti dalla natura umana. Queste ultime, per lo più repute opinabili e relative, costituirebbero una questione extragiuridica. Ad es. la legge potrebbe stabilire quando inizia e finisce la vita umana degna di tutela, come anche quali forme di unioni di tipo sessuale possono essere socialmente ammesse.

Tutt'altro è il concetto di diritto tramandatoci da Aristotele (*to dikaion*, ciò che è giusto in senso oggettivo (12)), dai giuristi romani («la giustizia è la costante e perpetua volontà di dare a ciascuno il suo diritto», secondo il testo del giurista Ulpiano (13)), e da S. Tommaso d'Aquino (che parla del diritto come «*ipsa res iusta*», «la stessa cosa giusta» (14)). In questa tradizione, la cui validità perma-

(12) Cfr. *Etica a Nicomaco*, libro V.

(13) «*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*» (*Digesto*, 1,1,10).

(14) Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1, ad 1. Un'ottima presentazione della dottrina tomista si trova in J. PIEPER, *La giustizia*, trad. it., Morcelliana-Massimo, Brescia-Milano 2000.

nente è stata mostrata da autori come Michel Villey e Javier Hervada (15), *il diritto è inseparabile dalla giustizia, in quanto è precisamente suo oggetto, vale a dire ciò che è giusto*. Agire secondo giustizia significa dare a ciascuno ciò che è il suo diritto. Di conseguenza, *questo diritto precede la giustizia*, la quale si definisce in funzione di tale presupposto.

A livello di nozione di diritto ci sembra indispensabile recuperare questa visione classica del realismo. Non si tratta di prescindere dagli altri significati (il diritto come norma o complesso di norme, il diritto come facoltà di esigere), ma di situarli nella loro *subordinazione al diritto come ciò che è giusto*. Le norme sono giuridiche nella misura in cui costituiscono davvero regole di giustizia; la facoltà di esigere esiste come conseguenza di un diritto, cioè di una cosa giusta che realmente spetta al soggetto. D'altronde, è interessante constatare che nel concetto di *diritti umani*, tanto presente nella cultura contemporanea, s'insinua chiaramente un contenuto di giustizia, attribuito ad ogni persona umana indipendentemente da qualunque norma positiva, ed avente un valore sostanziale che non può essere ridotto ad una facoltà di esigere meramente legale o fondata sulla forza e sull'arbitrio.

## 2.2. *Analisi del diritto come ciò che è giusto*

6. *Il diritto inteso come ciò che è giusto* può essere descritto come: a) *una cosa o realtà*, intendendo questi termini in un senso ampio, che comprende non solo beni fisici esteriori all'uomo ma anche dimensioni della stessa persona (la vita, la libertà, la fama, il lavoro, ecc.); b) *la quale appartiene ad una persona umana o ad un altro soggetto di diritto che trascende l'individuo, come "sua"*, cioè come oggetto che è nella sfera delle sue competenze (ovviamente una stessa cosa può essere diritto di diversi soggetti, ma sotto aspetti differenti: se ad es. uno è proprietario di una casa, e l'altro l'ha in affitto); e c) *in quanto gli è dovuta da un altro soggetto*, in modo che quest'ultimo deve «dare» all'altro ciò che è suo, per consentirgli così l'effettivo

---

(15) Cfr. M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, trad. it., Jaca book, Milano 1986; J. HERVADA, *Introduzione critica al diritto naturale*, trad. it., Giuffrè, Milano 1990. Come esposizione storico-sistemica di questo indirizzo di pensiero, cfr. J.-P. SCHOUPE, *Le réalisme juridique*, Story-Scientia, Bruxelles 1987. Nell'esposizione successiva seguo da vicino la dottrina di Hervada.

esercizio del suo dominio sulla cosa (tale "dare" può significare trasferire o restituire qualcosa, agire in un certo modo oppure semplicemente rispettare il diritto altrui, modalità quest'ultima molto importante per la coesistenza secondo giustizia).

Ciò significa che il diritto connota sempre una relazione tra almeno due soggetti, nella quale *sono strettamente correlativi la titolarità di un diritto da una parte e la titolarità di un debito o dovere giuridico dall'altra*. Per l'esistenza attuale del diritto non basta il rapporto di dominio tra il primo soggetto e ciò che gli appartiene; occorre che l'attualizzazione o la conservazione di quel rapporto dipenda dall'agire umano di un altro soggetto. In quest'ottica l'ordine giuridico appare quale un insieme o rete di molteplici rapporti giuridici ovvero di giustizia, i cui titolari sono in ultima analisi le persone umane (poiché gli altri soggetti sociali sono sempre costitutivamente in funzione delle persone umane).

Le classiche *proprietà essenziali del diritto*, ossia *l'alterità o intersoggettività, l'obbligatorietà, l'esigibilità e la coattività o coercibilità*, trovano in questa visione una spiegazione naturale, in quanto corrispondono ad altrettante caratteristiche derivanti dall'essenza dell'oggetto del rapporto di giustizia. In effetti, ciò che è giusto postula sempre l'esistenza di almeno due soggetti (alterità o intersoggettività), di cui uno ha il debito di dare all'altro lo *ius suum* di quest'ultimo (obbligatorietà). L'esigibilità sociale, che può arrivare in caso di necessità fino all'uso legittimo della forza nella coazione, è una conseguenza della particolare obbligatorietà del debito di giustizia, che non è solo morale ma riguarda anche il rispetto o la soddisfazione dei diritti altrui. Tuttavia, conviene sottolineare che il dovere di giustizia, fondato sul diritto, esiste indipendentemente dal fatto che il soggetto titolare del rispettivo diritto eserciti la sua facoltà di esigerne il rispetto. Ci sono titolari che purtroppo sono del tutto indifesi, e della cui tutela la legge e l'autorità dovrebbe occuparsi in modo speciale (si pensi ad es. alle persone umane non ancora nate).

Le relazioni di giustizia si danno anzitutto tra le singole persone umane, in quanto esse devono rispettarsi mutuamente nei loro diritti, tra cui quelli derivanti dai patti stipulati nonché quelli relativi alla riparazione dei danni recati agli altri (questi obblighi contrattuali e di risarcimento conformano l'ambito della classica *giustizia commutativa*). L'esistenza della collettività — intesa nel senso più ampio, dallo Stato fino alla più elementare delle associazioni — comporta dei nuovi rapporti giuridici, intercorrenti tra la collettività e i suoi mem-

bri. Da un lato, siccome ogni insieme sociale è al servizio delle persone, le quali conservano una loro autonomia nei riguardi del tutto, vi sono rapporti di *giustizia distributiva*, secondo i quali la collettività deve assegnare i beni sociali ai suoi componenti, che sono titolari dei corrispettivi diritti. I criteri di tale distribuzione sono d'indole proporzionale e variano a seconda dei tipi di collettività. D'altro lato, i membri della collettività devono compiere ciò che è richiesto per il bene comune, il che deve essere determinato dalle leggi (intese in senso molto ampio, senza limitarsi a quelle statali) che regolano la vita sociale, per cui questa *giustizia* viene chiamata *legale*.

### 2.3. *Il diritto come realtà propria della persona umana in quanto tale*

7. I tratti essenziali del diritto che abbiamo appena indicato consentono di penetrare nei presupposti antropologici, e in definitiva metafisici, della realtà giuridica. In primo luogo, il diritto inteso come ciò che è giusto presuppone che *la persona umana è titolare di diritti*, vale a dire che il diritto è qualcosa che spetta alla persona in quanto tale. Solo le persone (oppure le collettività composte in definitiva da persone) possono avere diritti, perché solo esse sono nel mondo terreno esseri dotati di una dignità propria tale che non consente mai una mera strumentalizzazione per il bene di altri o della comunità. L'essere personale implica la capacità di un certo dominio sul proprio essere, sui propri atti e sugli oggetti esterni. Questo dominio può darsi in atto, in coloro che possono esercitare la loro libertà e responsabilità, ma vi sono circostanze transitorie o abituali che impediscono tale esercizio. Perciò il dominio attivo (o in atto) non appartiene al costitutivo essenziale della personalità dell'uomo, la quale esiste anche nelle persone incapaci di intendere e volere o che soffrono di qualunque limite o malattia. *L'essere titolare di diritti è essenzialmente legato allo stesso essere persona umana*. Nel diritto alla vita di ogni persona umana in qualunque momento della sua esistenza terrena, si vede in tutta la sua radicalità e semplicità l'indole personale del diritto come ciò che è giusto.

Il diritto presuppone anche l'esistenza di almeno due persone umane. Ciò che spetta ad una di esse, cioè il suo diritto, è diritto o giusto nella misura in cui l'altra è obbligata a rispettarlo oppure a renderlo qualora fosse nel suo ambito di potere. *Il diritto è una realtà personale d'indole relazionale*. In esso si rende presente ed operante quella relazionalità interpersonale che è intrinseca allo stesso essere

delle persone. Nel diritto le persone entrano in relazione in quanto tali, dal momento che il diritto e il correlativo dovere giuridico sono realtà relazionali d'indole personale. Il fatto di essere titolare di un diritto alla vita che chiunque è tenuto a rispettare, o il fatto di essere due persone obbligate a prestazioni reciproche stabilite mediante un contratto, sono esempi quotidiani della relazionalità giuridica inerente a qualsiasi persona in questo mondo. Il diritto si comprende meglio nella prospettiva della coesistenza e della relazionalità umana, quale specifica forma della coesistenza relazionale (16). Poiché le relazioni interpersonali si pongono su molteplici piani (solidarietà e carità, amicizia, vincoli associativi, politici, ecc.), tra di loro poi intrecciati, conviene determinare in che consista specificamente la *relazionalità giuridica*. Essa può essere descritta come relazionalità secondo giustizia, il che significa che il possesso da parte della persona del bene oggetto del diritto dipende dall'agire personale altrui, ossia di colui che ha un debito di giustizia correlativo a quel diritto.

La realtà giuridica umana presuppone certamente l'essere personale dell'uomo e la sua relazionalità come persona. Tuttavia, il diritto è anche essenzialmente legato all'essere corporale dell'uomo, giacché la relazionalità sociale riguarda l'attività esterna delle persone. Compiere i doveri giuridici o godere i propri diritti sono azioni e situazioni umane che comportano *la dimensione dell'esteriorità*. Ciò non vuol dire che unicamente i beni materiali siano oggetto dei diritti. Anzi, i principali beni giuridici sono quelli inerenti alla stessa persona e alle sue attività massimamente spirituali (vita, libertà, buona fama, *privacy*, verità, ecc.). La specificità giuridica di questi beni è certamente legata alla loro dimensione esterna e sensibile, ma questa dimensione non può essere separata dalla realtà umana complessiva di tali beni, i quali altrimenti diverrebbero delle mere apparenze, non reali. Ad es. quando si riconoscono e si tutelano i diritti di libertà della persona, il bene giuridico oggettivo è la medesima libertà spirituale dell'uomo nelle sue manifestazioni visibili. Alla giustizia non può bastare una falsa apparenza di libertà, che nasconde una realtà di ingiusto condizionamento ad opera di forme raffinate ed occulte di coazione morale.

---

(16) In questa ottica, cfr. l'indagine filosofica di S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, 2<sup>a</sup> ed., Giuffrè, Milano 1991. Cfr. anche F. D'AGOSTINO, *Filosofia del diritto*, 3<sup>a</sup> ed. ampliata, Giappichelli, Torino 2000.

#### 2.4. *Diritto naturale e diritto positivo: distinzione ed unità; il ruolo del sistema giuridico*

8. Se la realtà del diritto viene messa a fuoco in modo tale che i rapporti giuridici sono visti come una modalità di rapporti interpersonali, e non invece quale mero sistema o tecnica di organizzazione della vita sociale, allora si è posta già la premessa decisiva per ammettere *il diritto naturale*, il diritto fondato cioè sulla persona nel suo essere naturale, nella sua doppia dimensione individuale e sociale. Anzitutto, perché rispettare ciò che appartiene a ciascuno significa riconoscere la dignità della persona, quale essere capace di avere qualcosa come suo. E poi perché la persona è titolare di beni fondamentali che non gli vengono attribuiti da nessun sistema sociale, né da nessun accordo tra gli interessati, ma provengono dalla stessa natura (intesa in senso metafisico, quale essenza) dell'uomo: la vita, l'integrità, la libertà, la fama, la capacità di avere beni patrimoniali, ecc. In questo senso, il meglio della cultura giuridica dei nostri tempi riconosce l'esistenza di *diritti umani*, anteriori alle norme positive che li dichiarano. La sostanza di tali diritti umani può trovare un fondamento oggettivo, universale e permanente, soltanto nella natura (in senso metafisico) della persona umana. Conviene notare, inoltre, che questa concezione è radicalmente diversa da ogni individualismo. In effetti, i diritti umani sono inseparabili dai correlativi doveri giuridici fondamentali della persona. Né va dimenticato che ogni diritto umano è una realtà concreta, intrinsecamente limitata spesso dai diritti degli altri e dalle esigenze del bene comune, e che nella determinazione di tali limiti devono intervenire le istanze giuridiche competenti, tra cui l'autorità pubblica, la consuetudine e gli accordi tra le stesse persone.

*Il problema del riconoscimento o meno del diritto naturale dipende soprattutto dal modo di concepire il diritto in generale: se si vede quest'ultimo come struttura di potere estrinseca alle persone, nell'ottica cioè del positivismo giuridico, il diritto naturale viene considerato a priori come un impossibile. Se invece si comprende il diritto quale realtà di giustizia intrinseca alla persona umana, esso appare quale realtà inerente alla natura della persona umana. Quest'ottica sul diritto ovviamente presuppone, a sua volta, una visione dell'uomo, con nozioni come persona e natura che implicano un'antropologia fondata sulla metafisica dell'essere.*

Il *positivismo giuridico*, entro la sua varietà di forme, tende a vedere il diritto come mera tecnica di regolazione della vita sociale,

compatibile con qualsiasi contenuto, ed il cui valore giuridico dipenderebbe dalla capacità di imporsi di fatto, ricorrendo all'occorrenza alla forza. In questo modo il diritto viene inteso come una *realtà estrinseca* rispetto alla persona umana e alle sue relazioni reali. La regolazione giuridica non dipenderebbe dalle esigenze di giustizia insite nella stessa realtà sociale e nell'essere dell'uomo, poiché tali esigenze sarebbero relative, e la loro traduzione in norme giuridiche poggerrebbe solo sul consenso sociale o sulla forza di chi impone tali norme. Al di là delle dottrine teoriche, purtroppo queste vedute vengono spesso accolte nella vita e nella scienza giuridica. Risulta evidente che esse non solo impediscono di accettare il diritto naturale, e i diritti umani *oggettivi*, per usare l'espressione di Giovanni Paolo II (17), ma in definitiva non colgono il vero senso della realtà giuridica, che sarebbe manipolabile in funzione di qualunque interesse, anche contro i più fondamentali beni della persona e della società.

Tuttavia, la realtà giuridica non è mai puramente naturale. Si richiedono molteplici interventi umani, degli individui e delle collettività, per riconoscere ciò che è conforme o adeguato alla natura della persona umana, per introdurre delle determinazioni entro l'ampio ambito lasciato alla libertà nell'organizzazione della vita umana, e per tutelare i diritti esistenti e l'osservanza dei corrispettivi doveri. *Il diritto umano o positivo è inseparabile da quello naturale, ed entrambi compongono una sola realtà unitaria.* L'ordine giuridico o insieme di rapporti giuridici comprende elementi naturali ed elementi positivi. La distinzione tra i due piani, ossia tra ciò che procede dalla natura dell'uomo e delle cose in rapporto con lui — diritto naturale — e ciò che proviene dalla competente e legittima volontà umana — diritto positivo —, è certamente necessaria, dal momento che il diritto naturale rappresenta il fondamento e l'invalidabile limite del diritto positivo. Ma il diritto come ciò che è giusto è sempre qualcosa di concreto, in cui gli aspetti naturali e quelli positivi sono inseparabili, poiché si richiedono mutuamente: non è consono con la realtà storica dell'uomo l'ipotizzare una situazione in cui basterebbe la natura dell'uomo e delle cose per risolvere tutte le questioni giuridiche; ed identificare il diritto con il solo diritto positivo, staccandolo dal diritto naturale, come fa il positivismo giuridico, la-

---

(17) L'espressione "diritto umano oggettivo" è stata adoperata da Giovanni Paolo II nell'enc. programmatica del suo pontificato *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979, n. 17.



scia la realtà giuridica priva di qualsiasi vero fondamento antropologico ed etico.

Un aspetto assai importante del diritto positivo è il *sistema giuridico* (più o meno culturalmente sviluppato) di dichiarazione o determinazione e di tutela dei diritti e dei correlativi doveri di ognuno. La peculiarità stessa del diritto, con le sue classiche proprietà — l'alterità, l'esteriorità, l'obbligatorietà, l'esigibilità, e la coercibilità —, richiede l'esistenza di tale sistema, che supera le incertezze e i rischi della spontanea autotutela dei propri diritti. Tale sistema, composto di regole o norme, procedure, organismi, e anche di concetti, principi, argomentazioni, ecc. costituisce quel mondo cui viene di solito più immediatamente associata l'idea del diritto. Esso è oggetto di una specializzazione umana, rappresentata dalla figura sociale del giurista (giudice, avvocato, docente, ecc.). Esiste il pericolo di considerare questo mondo specialistico come la sostanza del fenomeno del diritto, consistente soprattutto in norme, pratiche, sanzioni, ecc. Si dimentica allora che il sistema giuridico, e la professione del giurista, rimandano ad una realtà sottostante e prioritaria: i rapporti di giustizia tra le persone (o tra queste e gli insiemi sociali). Di conseguenza, non si può sostenere che il diritto sia qualcosa di essenzialmente strumentale. Ciò che è strumentale è il sistema o la tecnica che serve a rendere operativi i diritti e i doveri, mediante la loro dichiarazione, determinazione e tutela (norme, processi, sanzioni, ecc.). E, come abbiamo visto, deve essere soprattutto affermata l'esistenza di *un diritto anteriore al sistema giuridico*, cioè il diritto naturale, che precede le norme e procedure umane.

### 3. IL DIRITTO ECCLESIALE COME CIÒ CHE È GIUSTO NELLA CHIESA

#### 3.1. *La verità rivelata sulla Chiesa, presupposto per la comprensione del suo diritto*

9. *La comprensione del diritto ecclesiale poggia su due basi: la verità rivelata sulla Chiesa, ed un'adeguata concezione del diritto.* Infatti, non è possibile sapere cosa sia il diritto nella Chiesa se non si possiede una conoscenza dell'essere della Chiesa. Non è sufficiente una descrizione esterna della Chiesa fondata da Cristo, alla stregua di qualsiasi fenomeno religioso d'indole sociale. Ancor meno convincenti sono gli approcci che si limitano ad indicare delle analogie con altre realtà sociali, come le associazioni o gli Stati. Per cogliere il di-

ritto canonico nella sua essenza l'unica via consiste nel situarlo nel mistero della Chiesa, secondo *l'autocomprensione della Chiesa*. Come abbiamo già ricordato, spesso si cita l'indicazione conciliare sull'insegnamento del diritto canonico nella formazione sacerdotale, estensibile a qualsiasi tentativo di comprendere il diritto nella Chiesa: «nell'esposizione del diritto canonico (...) si tenga presente il mistero della Chiesa, secondo la costituzione dogmatica «De Ecclesia» promulgata da questo Concilio» (OT, 16d). «Credo la Chiesa»: è proprio in questo articolo della fede cristiana e cattolica che deve essere cercato il posto del diritto canonico. Risulta logico, pertanto, che l'appena ricordato passo conciliare rimandi all'insegnamento sulla Chiesa dello stesso Concilio nella costituzione dogmatica *Lumen gentium*. Solo alla luce della fede, inseparabile dalla guida autentica del magistero dei sacri Pastori, è possibile discernere cosa sia il diritto ecclesiale nella sua essenza propria (18). Altrimenti vi sono unicamente approssimazioni superficiali e parziali, fondate su aspetti comuni con altre realtà sociali, che si concentrano su questioni periferiche (organizzative, formali, patrimoniali, ecc.) o, peggio ancora, pretendono di trasferire alla Chiesa dei modelli incompatibili con le sue caratteristiche fondazionali (contestando ad es. la sua dimensione gerarchica).

Durante gli anni postconciliari si è tentato di fondare il diritto canonico su diversi aspetti dell'ecclesiologia conciliare: la Chiesa come Popolo di Dio, la Chiesa quale sacramento o quale comunione, ecc. In realtà si tratta di vie complementari, che gettano luce su diversi aspetti della dimensione giuridica della Chiesa. Ma affinché questi tentativi diano dei frutti validi bisogna non perdere mai di vista *l'essere del diritto*. Così come esiste il rischio di cercare inutilmente il diritto ecclesiale al di fuori dell'essenza della Chiesa, vi è il rischio opposto di identificarlo semplicemente con quest'essenza, come se esso non corrispondesse ad una dimensione intrinseca e specifica della medesima essenza. Si ricade allora nella contrapposizione tra

---

(18) Per introdursi nell'ecclesiologia, oltre l'esposizione del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (nn. 748-975), conviene leggere i due documenti magisteriali fondamentali del sec. XX in quest'ambito: Pio XII, enc. *Mystici corporis* sulla dottrina della Chiesa quale Corpo mistico di Cristo, 29 giugno 1943, e la cost. dogm. sulla Chiesa *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II. Fra le molti trattazioni dei teologi, cfr. H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, trad. it., Jaca Book, Milano 1979; G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II: storia, testo e commento della costituzione Lumen gentium*, trad. it., 4<sup>a</sup> rist., Jaca book, Milano 1989; J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio: questioni ecclesiologiche*, trad. it., 4<sup>a</sup> ed., Queriniana, Brescia 1994.

realtà giuridica e realtà teologica, poiché l'essere sacramentale e comunione del diritto viene affermato in modo tale che rimane in penombra o addirittura viene contestato il suo essere veramente diritto.

Due nozioni ecclesiologiche che appaiono particolarmente utili per cogliere il diritto quale aspetto o dimensione intrinseca della Chiesa di Cristo sono quelle della Chiesa come comunione, e della Chiesa come sacramento.

### 3.2. *Il diritto ecclesiale come aspetto della Chiesa comunione*

#### 3.2.1. *Il rapporto tra diritto e comunione ecclesiale*

10. Diritto e comunione ecclesiale: ecco le due realtà che occorre mettere in rapporto per comprendere il diritto canonico. Da una parte, il diritto è una realtà personale e relazionale. Esso comporta l'esistenza di almeno due persone, tra cui esiste una relazionalità specifica secondo giustizia: all'una appartiene il diritto, e l'altra ha un debito correlativo. Il diritto della prima è diritto, proprio in quanto l'altra glielo deve rendere o rispettare. Il diritto quindi comporta una modalità ben determinata di coesistenza delle persone, in cui esse si riconoscono mutuamente come persone in quanto agiscono in maniera giusta nei confronti altrui.

D'altra parte, la comunione è anch'essa una realtà personale e relazionale. Tuttavia, prima di rapportarla al diritto conviene distinguere tra la *dimensione verticale* della comunione, cioè la comunione della persona umana e dell'intera Chiesa con Dio Padre in Cristo per mezzo dello Spirito Santo, e la sua *dimensione orizzontale*, quella esistente tra le stesse persone umane, quale frutto della loro comune unione con Dio. Sono due dimensioni inseparabili, dal momento che l'aspetto orizzontale non è una mera unione sul piano umano, ma si dà solo nell'ambito di quella realtà complessiva che è la comunione con Dio e con i fratelli: l'amore verso Dio esige l'amore verso il prossimo, e se ciò deve viversi rispetto a tutti, obbliga in particolar modo riguardo ai fratelli nella Chiesa.

All'interno della comunione ecclesiale orizzontale la relazione fondamentale è senz'altro quella dell'amore fraterno. Tuttavia, vi sono altri tipi di relazionalità nella Chiesa, chiamati peraltro ad essere vissuti sempre per amore. In questo senso, se nella Chiesa esiste qualcosa che appartiene ad ogni fedele che ne è membro, e che gli è dovuta secondo giustizia dagli altri, in tal caso c'è nella Chiesa quella

realtà denominata diritto, ed inseparabilmente esistono doveri di giustizia intraecclesiale.

Orbene, l'esistenza del diritto e della giustizia nella Chiesa appare quando si esamina lo stesso essere della comunione ecclesiale nella sua dimensione orizzontale. A questo proposito si deve introdurre un'altra distinzione classica, corrispondente alla composizione anima-corpo nell'essere umano, tra *aspetti interni* ed *esterni* della comunione, inseparabili tra di loro. «La comunione ecclesiale è allo stesso tempo invisibile e visibile. Nella sua realtà invisibile, essa è comunione di ogni uomo con il Padre per Cristo nello Spirito Santo, e con gli altri uomini compartecipi nella natura divina, nella passione di Cristo, nella stessa fede, nello stesso spirito. Nella Chiesa sulla terra, tra questa comunione invisibile e la comunione visibile nella dottrina degli apostoli, nei sacramenti e nell'ordine gerarchico, vi è un intimo rapporto. In questi divini doni, realtà ben visibili, Cristo in vario modo esercita nella storia la Sua funzione profetica, sacerdotale e regale per la salvezza degli uomini. Questo rapporto tra gli elementi invisibili e gli elementi visibili della comunione ecclesiale è costitutivo della Chiesa come Sacramento di salvezza» (19). In seguito descriveremo questi elementi visibili della comunione, tradizionalmente enunciati nella triade: i vincoli della professione di fede nella parola di Dio, dei sacramenti e del regime ecclesiastico (cfr. LG, 14b; c. 205), i quali, sotto il profilo giuridico, costituiscono i beni giuridici fondamentali nella Chiesa.

### 3.2.2. *I beni giuridici nella comunione ecclesiale*

11. *I beni salvifici visibili, anzitutto la parola di Dio e i sacramenti, sono quindi i principali beni giuridici nella Chiesa.* La salvezza in Cristo e nella Chiesa è universale, destinata a tutti gli uomini: giuridicamente ciò significa che ogni persona umana ha diritto a ricevere l'annuncio della parola di Cristo affidata alla Chiesa, nonché il sacramento del battesimo qualora sia ben disposta. Il battezzato, a sua volta, ha diritto a ricevere gli altri sacramenti, segnatamente l'Eucaristia, centro della comunione ecclesiale, poiché in esso è realmente

---

(19) Congregazione per la dottrina della fede, Lettera *Communiois notio* circa alcuni aspetti della Chiesa come comunione, 28 maggio 1992, n. 4. La citiamo in seguito con la sigla CN.

presente, si offre in sacrificio e si dà come alimento lo stesso Cristo Gesù sotto le specie del pane e del vino.

Questo riferimento all'Eucaristia è decisivo per comprendere il rilievo giuridico del sacramento dell'Ordine, che rende alcuni fedeli capaci di rappresentare sacramentalmente Cristo anzitutto nella celebrazione eucaristica, il che costituisce un presupposto essenziale perché il cristiano possa esercitare il suo diritto a partecipare all'Eucaristia. I diritti dei fedeli di ricevere dai sacri ministri i beni della salvezza, in primo luogo la parola e i sacramenti (cfr. c. 213), mostrano l'importanza dei *rapporti giuridici ecclesiali tra i Pastori e gli altri fedeli*.

Tuttavia, i diritti dei fedeli esistono anche nei riguardi dell'intera Chiesa, e perciò dei loro fratelli. Vi è un piano di uguaglianza tra i battezzati, in quanto essi partecipano alla stessa dignità come cristiani e sono titolari dei medesimi diritti e doveri fondamentali (cfr. nn. 74-83). Su tale piano *esistono veri diritti e doveri giuridici ecclesiali tra tutti i battezzati in quanto membri della Chiesa*. Basta pensare all'obbligo del fedele di essere in comunione di fede nella Chiesa, obbligo correlativo al diritto di tutti gli altri fedeli a vivere in quella comunione, a non essere cioè indotti all'infedeltà alla dottrina di Cristo mediante la diffusione di idee contrarie al deposito della fede da parte di altri fedeli.

Ai due beni giuridici salvifici principali della *parola di Dio* e dei *sacramenti* occorre aggiungere due altri beni giuridici salvifici di particolare rilievo per l'operatività dell'ambito giuridico: la *libertà della persona umana nella Chiesa* e la *potestà della Gerarchia ecclesiastica*.

In primo luogo, «la libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8, 21), quella libertà fondata sulla verità che è Cristo (cfr. Gv 8, 32; 14, 6), è un aspetto essenziale della condizione del fedele nella Chiesa (cfr. LG, 9b) ed implica il suo diritto dinanzi a tutti gli altri di condurre una vita cristiana. Tale diritto di libertà riguarda anzitutto l'ambito della sua *legittima autonomia intraecclesiale*, conformemente alla personalissima determinazione della sua vocazione cristiana (elezione del proprio stato di vita, possibilità di associarsi nella Chiesa, modalità di partecipazione alla vita ecclesiale, decisioni nella sfera opinabile, ecc.). Quest'autonomia del fedele all'interno della Chiesa, fondata sullo stesso diritto divino, implica uno spazio lasciato alla sua iniziativa ed autodeterminazione, senza obblighi giuridici al di là di quelli inerenti alla stessa comunione.

Tuttavia, conviene avvertire che la libertà del cristiano nella Chiesa si esercita anche nell'osservanza dei doveri intraecclesiali, non

solo di quelli fondamentali relativi alla comunione, ma anche, ed inseparabilmente, di tutti quei doveri che implicano determinazioni d'indole contingente, legittimamente derivanti da leggi ecclesiastiche, consuetudini, accordi, ecc. La libertà cristiana è sempre adesione vitale alla *legittima disciplina ecclesiale*, indispensabile *hic et nunc* per la realizzazione pratica della verità dell'essere cristiano, la quale comprende l'osservanza delle determinazioni concrete richieste per il bene comune ecclesiale e per il rispetto dei diritti altrui. L'autonomia è *prioritaria* rispetto alla disciplina, nel senso che nella Chiesa deve essere riconosciuto e tutelato il massimo possibile di autonomia giuridica del fedele, secondo la sua dignità personale elevata alla condizione della filiazione divina, proprio per la migliore realizzazione della missione della Chiesa. Non sussiste però nessun vero diritto di autonomia dinanzi a delle legittime esigenze disciplinari.

Insieme al bene della libertà, deve essere menzionato quello della *potestà della Gerarchia nella Chiesa* (ne parleremo nei nn. 105-111). Tale potestà abbraccia tutti gli aspetti della missione dei sacri Pastori: predicare ed interpretare con autorità la parola di Dio (*munus docendi*), celebrare il culto ed amministrare i sacramenti (*munus sanctificandi*), reggere il Popolo di Dio (*munus regendi*). In questo terzo ambito si situa un aspetto che riveste singolare importanza dal punto di vista giuridico: si tratta della potestà di governo o di regime (*potestas regiminis*, più frequentemente chiamata nella tradizione canonica *potestas iurisdictionis*, cioè potestà di giurisdizione). La rilevanza giuridica di questo aspetto proviene dai suoi effetti propri, direttamente collegati con la dichiarazione e determinazione dei rapporti giuridici intraecclesiali, sia in generale (le leggi), sia in particolare (gli atti amministrativi e le sentenze dei giudici). In questo modo, i titolari della potestà di governo dichiarano, determinano e tutelano quella disciplina ecclesiastica alla quale i fedeli devono liberamente aderire, memori del potere conferito da Gesù agli Apostoli: «In verità vi dico: tutto quello che legherete sopra la terra sarà legato anche in cielo e tutto quello che scioglierete sopra la terra sarà sciolto anche in cielo» (Mt 18, 18).

Il regime ecclesiastico integra la triade tradizionale dei vincoli della comunione (cfr. LG, 14b; c. 205), e ciò mostra la sua peculiare rilevanza operativa al servizio dei beni principali della parola e dei sacramenti. Il governo dei Pastori appare in posizione strumentale rispetto a quei beni principali, ma si tratta di un mezzo imprescindibile, di fondazione divina (cfr. n. 107), senza il quale non può sussi-

stere la vera Chiesa di Cristo. Questo bene del regime è giuridico in quanto il dovere di obbedienza ad esso da parte dei fedeli è correlativo a un diritto della Chiesa e degli altri fedeli in tal senso: è giusto che si osservino le leggi ecclesiastiche e le altre manifestazioni legittime di questa potestà, ed è ingiusto che si disattendano. D'altra parte, la stessa Gerarchia è titolare di doveri giuridici nell'esercizio della sua potestà, e i fedeli sono titolari dei rispettivi diritti, tra cui quello, sovente non messo molto in risalto, di poter contare effettivamente in ogni momento su un assetto di leggi e su un governo che sia ecclesialmente giusto (cfr. n. 82).

Per penetrare nel nucleo del diritto canonico è fondamentale questa considerazione della dimensione giuridica dei beni salvifici. Ciò nonostante, sarebbe fuorviante pretendere di ridurre il diritto canonico ai soli rapporti giuridici immediatamente concernenti tali beni. La Chiesa è composta di persone umane con un patrimonio giuridico naturale, che continua ad esistere nell'ambito canonico, per cui ad ogni persona devono essere riconosciuti nel Popolo di Dio i suoi diritti in quanto persona. Perciò, i *beni personali naturali* (la vita, la libertà, la buona fama, l'intimità, ecc.) esistono anche nei rapporti intraecclesiali. Ovviamente non avrebbe senso invocare tali beni contro la stessa comunione ecclesiale, come se ad es. i diritti naturali di libertà che spettano alla persona potessero essere legittimamente esercitati nella Chiesa al margine della fede e della disciplina ecclesiale. Ciò contraddirebbe la stessa appartenenza del fedele alla Chiesa, e significherebbe ignorare che la libertà naturale s'integra armonicamente nel cristiano nella sua libertà soprannaturale come figlio di Dio, la quale è inseparabile dalla comunione ecclesiale. Del resto, per giustificare l'esistenza di doveri del cristiano all'interno della Chiesa basterebbe una considerazione di semplice diritto naturale: la partecipazione attiva in qualsiasi raggruppamento sociale esige per sua natura l'osservanza dei rispettivi doveri nei riguardi del tutto sociale e delle altre persone che lo compongono.

Inoltre, siccome la Chiesa vive in questo mondo, il diritto canonico riguarda anche dei *beni temporali* che servono alla missione della Chiesa. Tra essi si annoverano non solo i beni patrimoniali, ma anche altri mezzi umani di vario tipo (organizzativi, di comunicazione, formali, procedurali, ecc.). Questi beni possono essere oggetto di rapporti di giustizia nella Chiesa, nella misura in cui rientrano nella dimensione giuridica della comunione. Dal punto di vista giuridico, hanno uno speciale rilievo quei mezzi rivolti proprio alla configura-

zione, realizzazione e tutela di ciò che è giusto nella Chiesa: norme ed atti giuridici, sanzioni, processi, ecc. Ignorare o sottovalutare questi mezzi tecnici renderebbe inoperante il diritto canonico, visto come mera teoria e non invece quale realtà essenzialmente pratica nella vita ecclesiale.

### 3.3. *Il diritto ecclesiale in quanto partecipe della sacramentalità della Chiesa*

12. Un'altra prospettiva da cui si può considerare il diritto ecclesiale, complementare a quella della comunione, è offerta dalla sacramentalità della Chiesa. All'inizio della *Lumen gentium*, si afferma che «la Chiesa è in Cristo come un sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (n. 1). Qui non si tratta della nozione di sacramento in senso stretto, applicabile esclusivamente ai sette sacramenti della Nuova Alleanza istituiti da Cristo, bensì di un'estensione analogica del concetto all'intera realtà della Chiesa. In effetti, solo i sacramenti propriamente detti producono i loro effetti con quella massima efficacia oggettiva denominata *ex opere operato*; ma ogni azione ecclesiale partecipa in qualche modo alla sacramentalità della Chiesa. Infatti, in ogni azione si possono distinguere due aspetti, uno sensibile ed un altro non sensibile, essendo il primo segno e strumento (in senso lato) della salvezza operata da Cristo e, in Lui, dalla Chiesa. Questa struttura sacramentale poggia sull'indole sacramentale della stessa natura umana di Cristo, in quanto strumento di salvezza nell'unità della persona del Verbo (cfr. SC, 5a).

La prospettiva sacramentale s'intreccia con altri due concetti ecclesiologici di tipo dinamico: quello di *missione*, e quello di *mediazione*. Infatti, la missione della Chiesa, che lungo la storia prosegue nello Spirito Santo la missione di Cristo, si compie in maniera sacramentale (nel senso ampio del termine, ossia senza limitarsi al caso paradigmatico dei sette sacramenti), giacché comporta un'attività in cui s'intrecciano gli aspetti visibili e quelli invisibili. «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28, 18-20). In queste parole di Gesù agli Apostoli, riferibili alla Chiesa di tutti i tempi, si manifesta la sostanza della missione di sal-



vezza affidata agli Apostoli, ed appare il nesso tra la presenza e il potere di Cristo, da un lato, e il fedele adempimento delle opere attraverso cui Lui si rende presente ed operante: l'insegnamento del Vangelo, l'amministrazione del battesimo (e degli altri sacramenti), l'osservanza pratica della dottrina di Cristo. Appare così chiaramente come in quelle opere vi è una reale mediazione della Chiesa rispetto alla salvezza degli uomini operata da Dio. E si palesa altresì che tale mediazione ecclesiale è una partecipazione a quella dell'unico mediatore tra Dio e gli uomini, Cristo Gesù, vero Dio e vero uomo (cfr. 1 Tim 2, 5-6).

Come partecipa il diritto canonico alla sacramentalità della Chiesa, ossia alla missione di mediazione sacramentale affidatale da Cristo? A questo proposito viene spesso citato il seguente brano della *Lumen gentium*: «La società costituita di organi gerarchici e il Corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa della terra e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà, ma formano una sola complessa realtà risultante di un elemento umano e di un elemento divino. Per una non debole analogia, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta è a servizio del Verbo divino come vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa è a servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo (cfr. Ef 4, 16)» (n. 8a).

Queste considerazioni generali devono essere applicate alla realtà specifica del diritto nella Chiesa. Occorre però cercare di determinare di più in che consista la sacramentalità del diritto ecclesiale proprio in quanto diritto. Sacramentalità della Chiesa e diritto canonico sono questa volta gli estremi che bisogna mettere in relazione.

Dal punto di vista della sua *finalità*, il diritto canonico partecipa alla sacramentalità della Chiesa in quanto il suo fine ultimo, com'è stato tradizionalmente asserito, è la salvezza delle anime (*salus animarum*). Per testimoniare si è voluto includere nell'ultimo canone del CIC un riferimento esplicito alla *salus animarum* quale *suprema lex in Ecclesia* (cfr. c. 1752). In tempi più recenti si è espressa questa verità mediante l'idea dell'*intrinseca pastoralità* del diritto nella Chiesa.

Tale considerazione finalistica deve essere però completata mediante la considerazione specifica di ciò che è il diritto ecclesiale, in modo da scoprire non solo la finalità ultima a cui esso tende, ma anche il *modo* in cui avviene l'ordinazione dinamica del diritto eccle-

siale, precisamente in quanto diritto, a tale fine. Per descrivere tale modo occorre ricordare che il diritto canonico, inteso come ciò che è giusto nella Chiesa, appartiene da un lato, come ogni diritto, all'ambito visibile ed esterno, e dall'altro concerne, quale oggetto specifico principale, proprio quei beni salvifici alla cui diffusione è rivolta l'attività della Chiesa (parola di Dio, sacramenti, ecc.). *La sacramentalità del diritto ecclesiale evidenzia proprio l'intrinseco legame tra l'osservanza di ciò che è giusto nella Chiesa e la realizzazione della missione salvifica.* Nell'ambito della dimensione di giustizia nel Popolo di Dio si verifica quindi quella connessione intrinseca tra le azioni ecclesiali visibili e gli effetti invisibili di grazia che viene descritta mediante il concetto di sacramentalità, o di mediazione sacramentale, della Chiesa. Tale connessione esiste sia nella persona titolare del diritto a ricevere i beni salvifici, sia nel titolare del corrispettivo dovere di giustizia. Infatti, il diritto ai beni salvifici è in funzione della propria santificazione e della possibilità di partecipare attivamente alla missione apostolica della Chiesa; il dovere corrispettivo, di dare o rispettare i diritti degli altri e di tutta la Chiesa ai beni salvifici, è un'esigenza giuridica che, come ogni vero dovere ma per un motivo rafforzato dall'importanza del suo oggetto, rappresenta per lo stesso cristiano obbligato una via fondamentale per la propria salvezza, mediante la quale egli inoltre contribuisce all'attuazione della missione della Chiesa.

Secondo l'antigiuridismo spiritualistico (cfr. n. 1), la negazione del diritto canonico si basa sulla negazione della sacramentalità della Chiesa, o di qualche suo elemento costitutivo, poiché in tal modo il diritto rimane privo di senso nell'economia salvifica. Lo si potrà continuare a difendere come esigenza organizzativa, o come male minore inevitabile, ma risulta impossibile situarlo intrinsecamente nel mistero della Chiesa. La giustizia tra i fratelli, o tra i Pastori e il proprio gregge, finisce con l'essere una questione relativa, poiché vengono a mancare gli stessi punti di riferimento per l'oggettività visibile della comunione e delle sue conseguenti esigenze giuridiche. Ciò spiega perché l'efficacia *ex opere operato* dei sacramenti, la funzione del magistero ecclesiastico nel dichiarare autenticamente — e talvolta infallibilmente — la parola di Dio, e la capacità della Chiesa di stabilire una disciplina veramente vincolante, siano così decisive per fondare il proprio diritto secondo l'autocomprensione della Chiesa cattolica. Altrettanto oggettiva nonché veramente sacramentale è nella Chiesa la legittima libertà dei fedeli, in quanto la libertà autentica della persona —

in nessun modo contrapposta con i legami della comunione — è quella che le consente di corrispondere al piano divino della salvezza.

Anche quando i rapporti giuridici vertono su beni puramente umani, come quelli patrimoniali, è indubbio che tali beni sono materia di una giustizia intraecclesiale solo in quanto collegati con la missione di salvezza della Chiesa. Perciò, anche in tal caso la dinamica giuridico-ecclesiale appartiene alla dinamica salvifica della Chiesa.

#### 3.4. *Diritto divino e diritto umano nella Chiesa*

13. Per comprendere adeguatamente il diritto nella Chiesa, occorre approfondire la distinzione tra diritto divino e diritto umano, la quale, considerata di regola nell'ottica del diritto come norma, vanta una consolidata tradizione nell'ambito canonico. Essa si ricollega a quella distinzione fondamentale, concernente qualsiasi ambito giuridico, tra il diritto fondato sulla stessa natura della persona umana nella sua socialità propria (diritto naturale), e il diritto costituito dalla legittima decisione degli uomini (diritto positivo o umano). Il diritto divino nella Chiesa comprende il diritto naturale: il diritto ecclesiale, quale ordine giuridico soprannaturale, incorpora e potenzia ciò che lo stesso Dio come creatore ha impresso nella natura umana quale suo essenziale ordine di giustizia. Ma il nucleo costitutivo del diritto ecclesiale è d'indole soprannaturale (pur assumendo sempre elementi naturali): è il diritto divino positivo, che costituisce la dimensione di giustizia dell'economia salvifica instaurata da Cristo Redentore. Questo diritto è positivo perché proviene da un intervento gratuito di Dio, il quale nella pienezza dei tempi mandò suo Figlio Unigenito, della cui opera salvifica è sacramento perenne l'unica Chiesa da Lui stesso fondata. Infine, c'è nella Chiesa un diritto di origine umana, denominato diritto "umano", "ecclesiastico" (da non confondere con il cd. "diritto ecclesiastico dello Stato", ossia il diritto statale sulle questioni religiose) o semplicemente "positivo" (nell'uso abituale questo termine designa il diritto umano positivo, non quello divino positivo). Riepilogando queste distinzioni, *il diritto canonico è in parte diritto divino, naturale o positivo, e in parte diritto umano.*

Questa distinzione considera il diritto dal punto di vista della sua origine o fonte. Si cerca di precisare quale sia la causa efficiente e il fondamento di ciò che è giuridico. L'importanza di questa dottrina consiste soprattutto nel riconoscere che *esistono aspetti giuridici che*

derivano dall'essere stesso della Chiesa e della persona umana. Sono aspetti essenziali e permanenti, e pertanto nessuno può modificarli. La stessa Chiesa, in virtù della sua fedeltà a Cristo suo Signore, non solo non può contraddire il diritto divino, ma deve impegnarsi attivamente affinché esso sia attuato e vissuto nella realizzazione della missione di salvezza.

Come dicevamo, nell'esposizione di molti autori normalmente la distinzione tra diritto divino e diritto umano viene formulata nella prospettiva del diritto come norma: si pensa rispettivamente alle norme divine e a quelle umane che regolano la vita ecclesiale sotto il profilo giuridico. Tale prospettiva è certamente valida, ma integrabile in quella più essenziale, del diritto come ciò che è giusto. *Il diritto divino è la dimensione di giustizia essenzialmente appartenente alla realtà ecclesiale (inclusi gli aspetti di diritto naturale in essa presenti)*. Ad es. i diritti dei fedeli, la costituzione gerarchica della Chiesa, il contenuto dei beni salvifici (parola di Dio, sacramenti, ecc.), possiedono un nucleo essenziale e permanente, che la Chiesa deve custodire e rendere fruttifero, senza mai poterlo modificare né tanto meno eliminare. Naturalmente in tutti questi casi esistono norme di diritto divino positivo, promulgate nella rivelazione divina (Sacra Scrittura e Tradizione). Conviene però non perdere di vista che il diritto divino è inerente alle realtà ecclesiali visibili: sono esse a possedere, secondo il disegno salvifico di Dio, un'essenziale dimensione giuridica. Si deve evitare ogni idea secondo cui la loro giuridicità divina dipenderebbe dall'applicazione volontaristica di una norma estrinseca. Visto così, il diritto divino rischia di trasformarsi in mero limite esterno, che si cerca soprattutto di diminuire e relativizzare, come se fosse un ostacolo per la libertà della Chiesa e dei cristiani, quando in realtà è in campo giuridico quella verità che rende liberi (cfr. Gv 8, 32).

*Il diritto umano rappresenta quanto è giusto perché è così legittimamente stabilito da un'istanza umana competente.* Normalmente si considera quasi esclusivamente l'intervento della Gerarchia, la quale mediante le leggi ecclesiastiche o altre norme positive concorre a determinare il diritto ecclesiale. Ed è vero che la funzione dell'autorità è di grande importanza, perché essa ha il compito di tutelare lo stesso diritto divino, che viene dichiarato dalle norme umane, e di introdurre quelle determinazioni universali e particolari richieste dal bene comune. Ma non deve essere sottovalutato il ruolo di tutti i fedeli, sia nella conoscenza del diritto divino mediante il loro senso

della fede (non in contrapposizione con la Gerarchia, bensì vitalmente uniti ad essa), sia nella determinazione degli aspetti storici di diritto umano. Basta pensare alla rilevanza giuridica dei comportamenti dei fedeli nella Chiesa (cfr. n. 62), oppure all'ambito di tutto ciò che rientra nella sfera di legittima autonomia giuridica dei battezzati (ad es. nella configurazione delle iniziative associative nella Chiesa).

La considerazione realistica del diritto come oggetto della giustizia aiuta anche a comprendere che diritto divino e diritto umano non sono due sistemi normativi paralleli. Essi sono piuttosto *due dimensioni dello stesso diritto quale realtà unitaria*, composta da elementi di origine divina e da altri di origine umana. In realtà il diritto divino e il diritto umano non esistono come realtà complete e separate, giacché il diritto divino richiede sempre una sua realizzazione storica, in cui necessariamente ci sono elementi contingenti, e il diritto umano postula per forza una fondazione divina, senza la quale non avrebbe nessun vero valore giuridico. Con ciò non si nega la distinzione, né la si priva di rilievo, soprattutto perché si deve sempre agire con un senso di profondo rispetto del diritto divino, adeguandosi alle dichiarazioni del magistero autentico della Chiesa. Si evita proprio il pericolo di una visione riduttiva del diritto divino, come se esso si limitasse ad alcune rare questioni fondamentali, e non influisse invece su tutto l'ordine della giustizia intraecclesiale. Il diritto umano deve essere costantemente interpretato e all'occorrenza migliorato alla luce del diritto divino.

### 3.5. *Diritto canonico e diritto secolare* (20)

14. Un altro aspetto decisivo per la retta comprensione del diritto canonico è il suo raffronto con il diritto secolare. Nel periodo posteriore al Concilio Vaticano II si è insistito molto sull'indole specifica del diritto canonico, forse come reazione ad una tendenza precedente poco sensibile a quest'aspetto. Aldilà delle posizioni delle diverse correnti, vi è accordo nell'ammettere che *il diritto ecclesiale non è concepibile né attuabile se si prescinde da un riferimento costitutivo e permanente alla sua specificità ecclesiale*. Di conseguenza, cercare di

---

(20) In questo momento si affrontano unicamente i problemi fondamentali sul modo di comprendere entrambi i diritti, non invece le questioni attinenti i loro rapporti mutui, che debbono essere trattati nell'ambito dei rapporti tra Chiesa e società civile.

trasferire indiscriminatamente in campo canonico i concetti, le istituzioni e le esperienze procedenti da altri ambiti giuridici, precluderebbe qualunque vera comprensione del diritto nella Chiesa. Ciò non solo — ed è già molto — perché non avrebbe senso elaborare ad es. una scienza del diritto marittimo applicando acriticamente risultati provenienti dall'attività terrestre, senza cioè tener presente la realtà del mare e del rapporto dell'uomo con esso, ma anche perché il diritto canonico si colloca nell'ambito della Chiesa, che è costitutivamente soprannaturale, e dunque accessibile in quanto tale solo mediante la fede.

*Ciò non significa però che il diritto canonico sia diritto in un senso essenzialmente diverso da quello del diritto secolare* (come vorrebbe la tesi dell'analogia: cfr. n. 4). In tal modo non solo ci si opporrebbe frontalmente alla tradizione canonica, che ha sempre riconosciuto la sua comune appartenenza con il diritto secolare (rappresentato soprattutto dal diritto romano) al mondo del diritto, ma si metterebbe in dubbio lo stesso valore umano e cristiano del diritto, dal momento che non lo si riterrebbe assumibile nell'ambito ecclesiale. Tali vedute, di segno spiritualistico, contrastano con quelle espresse dalla costituzione pastorale *Gaudium et spes* quando afferma che «lo stesso Verbo incarnato volle essere partecipe della convivenza umana», ed Egli «santificò le relazioni umane, innanzitutto quelle familiari, dalle quali traggono origine i rapporti sociali, volontariamente sottomettendosi alle leggi della sua patria» (n. 32b). Nel testo conciliare quella solidarietà umana è in continuità con la comunione fraterna, che è la Chiesa come Corpo di Cristo (cfr. n. 32d).

La tendenza a purificare il diritto canonico da qualsiasi contaminazione con realtà incompatibili con l'essere della Chiesa è molto ben spiegabile se si tiene presente fino a che punto la cultura giuridica della modernità abbia concepito il diritto in modo inadeguato. Il positivismo, compatibile con le opposte visioni liberali e collettivistiche del diritto, ha dominato la scena, e continua largamente a dominarla in pratica, nonostante sia ormai appurato il suo insuccesso radicale come spiegazione convincente dei fenomeni giuridici. Tuttavia, occorre sottolineare che *il positivismo, il liberalismo e il collettivismo sono inadeguati per comprendere qualunque diritto, non solo quello ecclesiale*. Il diritto-oggetto della giustizia non è positivistic né liberale né collettivistic: esso è una realtà intrinsecamente personale e relazionale. Perciò, il diritto appartiene all'ambito delle realtà

umane autentiche, a cui si estende la salvezza di Cristo. Nulla impedisce quindi che esso sia anche assunto all'interno del Popolo di Dio, logicamente in modo conforme al carattere specifico, anzi unico, di tale Popolo.

La comune appartenenza al mondo del diritto ha permesso in passato dei reciproci e fruttiferi *scambi tra la scienza e l'esperienza giuridica canonica e quella secolare*. Anche per questo motivo il diritto canonico occupa un posto d'onore nella storia globale del diritto. Nella situazione attuale sono molto auspicabili questi rapporti interdisciplinari. Il canonista può imparare dagli sviluppi validi dei diversi rami della scienza giuridica contemporanea, senza però cedere alla tentazione di un mimetismo semplicistico, ignaro delle esigenze giuridiche proprie della Chiesa nonché della vera situazione di essa in ogni luogo. Nello stesso tempo, è indubbio che il giurista secolare possa giovare non poco di quel patrimonio umano e cristiano di cultura giuridica insegnato dal magistero ecclesiastico e contenuto nella tradizione canonica vivente.

D'altra parte, occorre certamente ribadire che *la conoscenza del diritto canonico esige la fede soprannaturale*, senza la quale il suo oggetto — la giustizia intraecclesiale — resta privo di un riferimento certo, poiché è visto come qualcosa di meramente umano e contingente. Senza la fede si può senz'altro sapere moltissimo sul diritto canonico, ma se ne ignora la sostanza stessa, poiché al massimo la si prende come prodotto culturale rispettabilissimo, senza avvertire invece che essa è fonte di oggettiva giustizia od ingiustizia nell'ambito dell'economia salvifica. Su questa base costitutivamente soprannaturale, la canonistica è vitalmente legata alla teologia, specialmente all'ecclesiologia, alla teologia sacramentale, alla teologia morale, ecc. Ma essa rimane sempre scienza giuridica, il cui oggetto formale è ciò che è giusto nella Chiesa. Le fusioni metodologiche, che tendono a convertire la scienza canonica in una disciplina teologica in senso stretto, smarriscono tra l'altro il suo senso pratico, di servizio diretto all'attuazione dell'ordine di giustizia nella Chiesa. Perciò, espressioni come "la natura teologica del diritto canonico", malgrado gli aspetti di verità che possono veicolare — nell'ambito dell'affermazione dell'indole soprannaturale della dimensione giuridica della Chiesa —, vanno precisate meglio, per evitare ogni interpretazione che implichi una sia pure indiretta negazione della specificità scientifica della conoscenza giuridica nella Chiesa, oppure una comprensione positivista di tale specificità.

### 3.6. *Il diritto canonico nella vita del cristiano e della Chiesa*

#### 3.6.1. *La giustizia intraecclesiale quale esigenza morale e giuridica del fedele*

15. Assai frequentemente si ritiene che il diritto canonico interesserebbe esclusivamente i canonisti, vale a dire gli specialisti nella scienza e nella tecnica giuridico-ecclesiale. La necessità della specializzazione in questo campo, come in tanti altri concernenti la dottrina e la vita della Chiesa, è fuori dubbio. Non deve però perdersi di vista che il diritto canonico, soprattutto se inteso come ciò che è giusto nella Chiesa, è una realtà ecclesiale che per sua natura interessa ogni cristiano ed ogni comunità di fedeli. *Chi deve essere giusto nel suo agire ecclesiale è anzitutto lo stesso battezzato*. I precetti della Chiesa ricordati nella catechesi segnalano alcuni doveri precipi di ogni cattolico (21), i quali possiedono nel contempo una dimensione personale (di minima partecipazione ai beni salvifici) ed una dimensione comunitaria (di bene comune ecclesiale). Quest'ultima dimensione implica l'esistenza di veri doveri di giustizia intraecclesiale.

D'altra parte, ogni fedele è tenuto a rispettare i diritti dei suoi fratelli, anzitutto quelli di vivere nella comunione ecclesiale e di poter esercitare la legittima libertà nella Chiesa. Anche sotto questo profilo il fedele svolge un ruolo di protagonismo nel diritto canonico. In effetti, *il fedele è titolare di diritti inerenti alla sua condizione di battezzato*. Tali diritti riguardano anzitutto i beni salvifici della comunione: la parola di Dio, i sacramenti, la legittima libertà dello stesso fedele, la potestà della Gerarchia. Talvolta si teme che questi diritti vengano intesi in chiave di contrapposizione con le esigenze della comunione e della costituzione gerarchica della Chiesa, come se si trattasse di pretese soggettive ed arbitrarie, eventualmente contro gli stessi beni della comunione e contro l'obbedienza alla Gerarchia. Tale impostazione è favorita da una visione del diritto quale semplice facoltà di esigere o pretesa (diritto soggettivo), svincolata dal suo oggetto — il diritto come ciò che è oggettivamente giusto — che lo fonda e limita. Si dimentica che il diritto costituisce in ogni caso, e perciò anche nella Chiesa, qualcosa di dovuto a una persona, un debito nei suoi riguardi (essendo l'esigibilità da parte del titolare del diritto solo una

---

(21) Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2041-2043.



conseguenza del debito, non il costitutivo del diritto). Nel diritto ecclesiale ciò che è dovuto ad ognuno è direttamente in funzione della salvezza di colui al quale Cristo ha destinato i beni salvifici. Privare qualcuno dell'autenticità ed integrità della parola, oppure dei sacramenti quando non vi sono ostacoli posti dallo stesso soggetto, o della legittima libertà, costituisce un'ingiustizia di particolare gravità.

*L'essere giusto nei confronti della Chiesa e dei fratelli nella fede costituisce un'esigenza nel contempo giuridica e morale* (22). Il dovere di giustizia del fedele è anche giuridico in quanto si fonda su un diritto altrui. Lo stesso dovere di giustizia è morale perché da esso dipende il bene personale del medesimo fedele obbligato; se questi agisce ingiustamente, danneggia in primo luogo se stesso, poiché con il suo agire non rispetta le esigenze di quella comunione entro cui si salva. Inoltre, gli atti che contraddicono giuridicamente la comunione, ossia atti in cui il fedele diventa ingiusto con i suoi fratelli, infrangono i vincoli esterni che lo legano alla Chiesa e che appartengono al suo personale cammino di salvezza.

Di conseguenza, essere fedele alla dottrina di Cristo insegnata autenticamente dalla Chiesa, partecipare al culto divino e ricevere i sacramenti secondo la loro verità salvifica, adempiere le leggi legittimamente emanate dall'autorità gerarchica, sono obblighi di coscienza per il fedele, espressioni della sua fedeltà a Cristo e alla Chiesa. Il diritto canonico non può essere visto quale ordine puramente esterno per assicurare l'efficacia nell'agire comune e l'assenza di conflitti nel Popolo di Dio. L'ordine della giustizia canonica riguarda invece lo stesso centro dell'economia salvifica — i beni salvifici, a cominciare dalla parola di Dio e dai sacramenti —. Per ogni cristiano tale ordine fa dunque parte essenziale del suo impegno vocazionale. Ciò significa che l'aspetto giuridico, nei suoi elementi essenziali, non già come specializzazione, deve rientrare nella formazione comune a tutti i fedeli. Nella predicazione e nella catechesi deve insegnarsi a tutti questa dimensione giuridica della vita del cristiano all'interno della Chiesa. Quando si parla delle esigenze della virtù della giustizia l'attenzione si centra quasi sempre in quelle che si danno nell'ambito della convi-

---

(22) A volte questa distinzione tra diritto e morale nella Chiesa viene espressa mediante la formula "foro esterno" (giuridico) e "foro interno" o della coscienza (morale). Comunque, il significato più proprio di questa terminologia è un altro, che si riferisce alle diverse modalità, rispettivamente pubblica o occulta, di esercizio della potestà di regime (cfr. c. 130). Sulla questione torneremo più avanti (cfr. n. 110).

venza civile. Senza togliere nulla a ciò, converrebbe formare anche nel senso della giustizia intraecclesiale, aiutando a scoprire la sua importanza salvifica.

Nonostante la loro intima compenetrazione, *occorre distinguere il diritto e la morale, evitando indebite confusioni*. La prospettiva giuridica possiede una sua legittima autonomia, dal momento che esamina i problemi sotto il profilo di ciò che è esternamente giusto, in quanto cioè il diritto viene rispettato dagli altri. L'esigibilità sociale non può oltrepassare, neanche nella Chiesa, l'ambito di ciò che è un debito giuridico. D'altra parte, le esigenze del bene morale superano di gran lunga quelle giuridiche. A ciò si aggiunge che il diritto, per la sua stessa natura, ha bisogno di determinazioni umane, di carattere storico e contingente; e spesso queste determinazioni sono previste dalle norme generali. Giudicare il valore giuridico e morale di queste determinazioni nei casi singoli è compito non sempre facile, del quale parleremo più avanti (cfr. n. 51).

*La giustizia intraecclesiale del cristiano, come ogni altra virtù, deve essere animata ed oltrepassata dalla carità*. L'essere giusto nella Chiesa è un aspetto della vocazione cristiana alla santità e all'apostolato, e perciò deve essere vivificato dall'amore verso Dio e verso il prossimo, amore che porterà a una donazione generosa di sé che va molto al di là dei diritti degli altri e della Chiesa. Ma *la carità non elimina la giustizia*, la virtù cioè che si caratterizza dall'aver come oggetto il diritto. Considerare la carità quale principio immediato del diritto canonico impedisce di cogliere la specificità giuridica di quest'ultimo. Talvolta però il titolare del diritto è moralmente tenuto per carità a non avvalersi di alcuni suoi diritti, se giudica che da tale esercizio potrebbero derivarsi danni più seri per la Chiesa. Inoltre, in alcuni casi la stessa carità può richiedere che egli modifichi i rapporti giuridici in ciò che è nel suo potere. Sono casi in cui opera *l'equità* (chiamata spesso "equità canonica" nell'ambito della Chiesa), intesa come la virtù che tempera per benignità o misericordia il rigore della sola giustizia (23). Ciò si verifica ad es. quando si condona un debito (in una materia che lo consente), oppure quando la stessa autorità stabilisce

---

(23) È celebre la definizione che l'Ostiense attribuisce a S. Cipriano: «*aequitas est iustitia dulcore misericordiae temperata*» (*Summa*, Scientia, Lugduni 1537/Aalen 1962, Lib. V, *de dispensationibus*, 1, p. 289r). Bisogna tenere presente che con il nome di equità (o *epicbeia*) si conosce anche un aspetto della stessa virtù della giustizia. Si tratta della giustizia del caso particolare, che sorge a causa delle imperfezioni delle regole generali umane (sul punto cfr. n. 51).

delle eccezioni alle leggi (dispensa, privilegio, ecc.), o quando le pene sono oggetto di remissione o mitigazione, senza però ledere il bene della comunità. Tuttavia, in nessuna ipotesi è ammissibile autorizzare l'ingiustizia a nome della carità, come avverrebbe ad es. se un matrimonio valido fosse dichiarato nullo per consentire alle parti che si risposino. In casi del genere non ci sarebbe né vera giustizia né vera carità.

### 3.6.2. *La giustizia nella vita comunitaria della Chiesa*

16. Dopo aver esaminato il diritto nella prospettiva del fedele, conviene considerarlo nella sua intrinseca dimensione comunitaria. Questa dimensione è quella inerente allo stesso essere del diritto, quale realtà relazionale tra persone (proprietà dell'intersoggettività) accompagnata dalle altre classiche proprietà essenziali del diritto (esteriorità, doverosità, esigibilità, ecc.). Ciò comporta una specifica operatività sociale del diritto, che dà luogo all'esistenza di un sistema giuridico (composto di organismi, norme, procedure, sanzioni, ecc.) tendenti alla realizzazione effettiva di ciò che è giusto nella vita sociale.

Il diritto nella Chiesa, dal momento che è vero diritto, possiede le proprietà essenziali di ogni diritto, ed ha bisogno di un proprio sistema giuridico operativo. Naturalmente in tutto ciò si ripercuotono le caratteristiche singolari della Chiesa, in modo che ad es. non si può pensare che l'esigibilità o le sanzioni ecclesiali siano una semplice trasposizione di quelle del diritto statale o di altre realtà sociali secolari. Tuttavia, vi è sempre un nucleo essenziale, rispondente a ciò che viene colto dal concetto comune di diritto, la cui negazione implicherebbe semplicemente contestare l'esistenza del diritto nella Chiesa. Ad es. il sistema penale ecclesiastico richiede un modo di procedere adeguato ad una realtà come la Chiesa, la quale cerca non solo di assicurare la giustizia al suo interno, bensì la salvezza di tutti, compresa quella del fedele colpevole di un'azione gravemente ingiusta nell'ambito ecclesiale. Si comprende allora come le pene canoniche più tipiche, quelle medicinali, siano strettamente funzionali alla conversione del colpevole, dovendo essere rimesse quando questi si sia veramente pentito del delitto e abbia fatto quanto possibile per riparare i danni o lo scandalo (cfr. c. 1358 § 1, in relazione al 1347 § 2). Nondimeno, sarebbe contrario al vero spirito di giustizia che è essenziale nel sistema penale canonico il rimettere la pena medicinale al fedele che rifiuti di ravvedersi (cfr. lo stesso c. 1358 § 1).

*La giustizia intraecclesiale s'inserisce, come una dimensione intrinseca, nell'insieme della vita della Chiesa.* Questa vita non si può concepire senza diritto, non già nel senso delle norme umane (che peraltro sono sempre esistite), bensì in quello di ciò che è giusto nella Chiesa. Una vita ecclesiale sulla terra senza diritto costituisce semplicemente un impossibile, un'utopia contraria alle esigenze della stessa vitalità cristiana, personale e comunitaria, e che può celare ogni genere di ingiustizia. Ugualmente, sarebbe del tutto fuorviante voler limitare la vita ecclesiale ai soli aspetti giuridici. Il difetto del giuridismo proviene proprio da una esagerazione del diritto, che dimentica le altre dimensioni della Chiesa, a cominciare da quella prioritaria della carità. Tale esagerazione si traduce nella pretesa di risolvere i problemi pastorali con i soli mezzi del sistema giuridico, il che è assai pericoloso, perché spesso porta per reazione all'estremo opposto, alla pretesa cioè di risolverli senza tener conto della giustizia. La carità deve informare tutto, anche il vivere la giustizia, la quale però è presupposto indispensabile per poter andare generosamente oltre nel servizio della Chiesa e delle anime.

17. *Il diritto è molto legato con il governo e con l'amministrazione di giustizia nella Chiesa, ma non si identifica con queste funzioni.* Tale identificazione accompagna più o meno chiaramente la concezione normativa del diritto, dal momento che il diritto sarebbe l'insieme delle leggi ed altre norme ed atti con cui la potestà di regime (chiamata anche di giurisdizione) dirige la vita ecclesiale. Le funzioni di legiferare, amministrare e giudicare, integranti l'anzidetta potestà, sono certamente molto rilevanti nell'operare giuridico-canonico. Le leggi ecclesiastiche determinano diritti e doveri in ordine al bene comune ecclesiale; gli atti amministrativi singolari fanno sì che il governo incida praticamente sulle situazioni concrete, in tutto ciò che spetta alla potestà di regime; le sentenze dei tribunali ecclesiastici dichiarano ciò che è giusto oppure stabiliscono delle sanzioni. Ciò nonostante, l'essenziale giuridicità di queste funzioni poggia non tanto sulla potestà ecclesiastica che in esse è esercitata, bensì sulla loro connessione con i diritti e doveri dei fedeli e della Chiesa. Queste funzioni cioè sono giuridiche nella misura in cui concorrono a configurare ed a tutelare i diritti delle persone e delle istituzioni nella Chiesa. Peraltro, questi diritti dipendono innanzitutto dal diritto divino, ed in essi gioca anche un ruolo molto significativo la libertà degli stessi fedeli, mediante la quale essi si sposano, seguono altre vocazioni nella

Chiesa, si associano, scelgono in larga misura dove e come partecipare ai beni salvifici, ecc.

D'altra parte, conviene ricordare che il governo della Chiesa include molti aspetti che non sono riconducibili alle funzioni strettamente appartenenti alla potestà di regime. A tutti i livelli il governo comporta aspetti di programmazione, promozione e verifica, che a loro volta richiedono l'uso di svariati mezzi, tra cui spiccano il dialogo personale, lo studio collegiale e la comunicazione istituzionale. Si tratta di generare un ambiente di reciproca fiducia, basata sull'interesse comune all'autorità ed a tutti i fedeli che sorregge l'intera opera della Chiesa. Naturalmente quel lavorare insieme per il Regno di Cristo, essendo gli stessi Pastori destinatari in quanto fedeli della sollecitudine pastorale della Chiesa, si oppone a qualsiasi concezione che contrapponga governo gerarchico e libertà dei fedeli. Tutto ciò nella Chiesa è poi inseparabile dal suo essere una comunità che celebra il Sacrificio sacramentale di Gesù e che prega con Lui. Governare la Chiesa comprende molti aspetti umani e soprannaturali, intimamente compenetrati nella realtà unitaria del mistero ecclesiale.

Ne deriva che la prudenza dei governanti nella Chiesa deve certamente considerare sempre attentamente gli aspetti di giustizia, compresi quelli più formali o tecnici come la formulazione precisa delle norme e degli atti, le celebrazioni formali e le rispettive iscrizioni, le procedure, ecc. (in realtà indispensabili per l'operatività umana del diritto). Sarebbe però un'illusione molto dannosa pensare che basti ciò per governare davvero la Chiesa. I problemi pastorali esigono di tener presenti soprattutto le persone nonché le circostanze concrete, allo scopo di poter prendere le opportune misure di governo. Inoltre, si deve sempre governare con un senso dell'insieme, che unisce la più piccola comunità di fedeli con la Chiesa universale. *La prudenza giuridico-canonica deve quindi integrarsi in una più ampia e complessiva prudenza di governo. In tal modo la giustizia pastorale si inserisce a sua volta nella carità pastorale.*

Analoghe considerazioni valgono per gli altri aspetti del ministero ecclesiastico, e concretamente per coloro che hanno cura di anime. La dimensione giuridica del loro lavoro pastorale comprende la dimensione di giustizia inerente al ministero della parola, l'amministrazione dei sacramenti, la guida delle proprie comunità, e tutti gli aspetti della funzione pastorale. *Un ministro sacro deve sempre rispettare e promuovere i diritti di tutti i fedeli con cui entra in rapporto, anzi di tutte le persone umane che incontra, in quanto titolari del di-*

*ritto a ricevere il Vangelo di Cristo. L'aspetto giuridico del ministero non può dunque ridursi a certi atti formali o burocratici, certamente necessari, ma riguarda l'insieme del ministero, in cui la virtù della giustizia pastorale deve essere vissuta giorno per giorno. Questa giustizia deve poi aprirsi agli orizzonti della carità cristiana, e specificamente della carità pastorale, che richiedono dal Pastore una dedizione completa della sua vita a tutte le persone che gli sono state affidate.*

La vita della stessa Chiesa in quanto istituzione deve essere sempre retta dalla carità, non solo per quel che riguarda la partecipazione ai beni salvifici, ma anche nell'ambito dei beni legati alla vita naturale umana (alimenti, salute, educazione, conforto, ecc.), anzitutto nel servizio ai fratelli bisognosi, e poi a tutte le persone in necessità. Come ha insegnato Benedetto XVI nella sua prima enciclica (24), l'espressione organizzata delle opere di carità costituisce un compito specificamente ecclesiale, che non può essere lasciato ad altri — benché sia molto auspicabile la collaborazione con tutte le istituzioni religiose e civili impegnate in campi simili —, essendo inseparabile dall'annuncio della parola di Dio e dalla celebrazione dei sacramenti. Ciò dà luogo a molteplici questioni di vera giustizia intraecclesiale nei confronti dell'intera Chiesa, a cominciare da quelle riguardanti l'identità cattolica delle organizzazioni caritative legate alla Chiesa. Anche in quest'aspetto si dà quindi uno speciale intreccio tra giustizia e carità.

### 3.7. *La conoscenza del diritto canonico quale conoscenza di ciò che è giusto nella Chiesa*

18. Abitualmente si pensa che il canonista, ossia colui che conosce il diritto canonico, sia l'esperto nelle norme canoniche e nella loro applicazione. La conoscenza essenziale in questo campo sarebbe quella dei canoni, per trovare quelli attinenti ad ogni materia o caso e poterli interpretare in modo che si riesca ad individuare una soluzione plausibile dei problemi emersi.

Questa descrizione della conoscenza giuridico-canonico coglie senz'altro un aspetto vero, ma non è in grado di situarlo adeguatamente, dal momento che ha perso di vista l'essenza del diritto come

---

(24) Cfr. enc. *Deus caritas est* sull'amore cristiano, 25 dicembre 2005, seconda parte, specialmente il n. 25.

ciò che è giusto. In quest'ultima prospettiva, invece, *ciò che il canonista, in quanto giurista, cerca di sapere è quali siano i rapporti di giustizia esistenti nella Chiesa, e pertanto quale sia la soluzione giusta da dare alle questioni poste dalla vita ecclesiale*. A questo fine serve certamente molto la dimestichezza con le norme canoniche, poiché esse sono per l'appunto regole di giustizia, che dichiarano il diritto divino e determinano quello umano (cfr. cap. III). Tuttavia, non va dimenticato che il punto di riferimento fondamentale per l'interpretazione delle stesse norme è la giustizia intrinseca ai rapporti intersoggettivi. Tale realismo consente di comprendere il vero significato delle regole, e di accertare i limiti propri di ogni norma umana, dinanzi ai quali la stessa giustizia consiglia di separarsi dal testo per meglio identificarsi con la sostanza del diritto canonico: la giustizia intraecclesiale (sull'interpretazione delle leggi, cfr. nn. 53-55).

La conoscenza del diritto canonico è di vari tipi. Esiste una conoscenza di base, che deve far parte della formazione di ogni cristiano. I sacri Pastori, oltre alla preparazione scientifica generale sul diritto della Chiesa, hanno bisogno di una particolare familiarità con gli aspetti pratici più collegati con l'esercizio del ministero ecclesiale. Perciò sono previste in modo obbligatorio lezioni di diritto canonico nei seminari (25). Una conoscenza più specializzata è necessaria per coloro che lavorano nell'ambito amministrativo o giudiziario della Chiesa, oppure si dedicano alla docenza e alla ricerca in questo campo. È per questo motivo di rigore scientifico che il diritto canonico come disciplina di studio è nato nell'Università medioevale (cfr. n. 30), e che, oltre alla sua presenza in alcune Facoltà civili di giurisprudenza, esso è coltivato attualmente nelle Facoltà ecclesiastiche di diritto canonico esistenti in diversi paesi (26). Nella formazione di un canonista devono concorrere diversi fattori, corrispondenti all'indole stessa del diritto canonico: la conoscenza del diritto in generale e il conseguente possesso di un'autentica mentalità giuridica, una solida

(25) Cfr. OT, 16d; c. 252 § 3; S. Congregazione per l'educazione cattolica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, ed. altera, 19 marzo 1985, n. 79, in EV, S1/1043.

(26) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, cost. ap. *Sapientia christiana* sulle Università e Facoltà ecclesiastiche, 15 aprile 1979, art. 75-78, in AAS, 71 (1979), pp. 469-499; S. Congregazione per l'educazione cattolica, *Ordinationes* per l'esecuzione della cost. ap. *Sapientia christiana*, 29 aprile 1979, art. 55-58, in AAS, 71 (1979), pp. 500-521. Questi articoli sono stati modificati dal decreto della Congregazione per l'educazione cattolica del 14 novembre 2002. Questa riforma consiste soprattutto nell'allungamento della licenza da due a tre anni.

preparazione filosofica e teologica in piena sintonia con la fede cattolica, e la specifica competenza canonistica.

All'interno della conoscenza canonica vi sono diversi *livelli* (27). In primo luogo, esiste la conoscenza immediatamente pratica di ciò che è giusto nel caso singolo: è la *prudenza giuridico-canonica*. Il giudice ecclesiastico, la cui funzione consiste per l'appunto nel dichiarare ciò che è giusto nella situazione concreta, è colui che deve esercitare per antonomasia questa prudenza. Ma essa è propria di tutti quanti lavorano in campo giudiziario (difensori del vincolo, avvocati, ecc.), ciascuno secondo il proprio ruolo, e si estende anche al di fuori dei processi, per poter risolvere tutte le questioni di giustizia che si presentano, con buon senso e con spirito veramente cristiano. Benché il canonista pratico debba conoscere la scienza canonica, la sua prudenza non è mai riducibile ad una mera applicazione di nozioni teoriche, poiché richiede il contatto con la realtà concreta, e lo scoprire delle esigenze di giustizia in essa insite. Spesso poi il canonista è chiamato a collaborare nella configurazione del diritto umano, mediante la sua consulenza per la stesura di documenti giuridici di vario genere.

Il secondo livello della conoscenza del diritto canonico è quello della *scienza canonica*, concernente l'elaborazione di un sapere astratto e sistematico sui diritti nella Chiesa. A volte la scienza giuridica tiene conto dei principi essenziali ed immutabili d'indole ontologica, come quando si afferma che ogni uomo è titolare dei diritti fondati sulla sua dignità di persona umana (28). Ma la scienza giuridica, nella sua astrazione peculiare, deve tener conto delle realtà storiche contingenti e delle creazioni culturali dell'uomo, soprattutto di quelle legate alla stessa operatività del sistema giuridico. Viene a conformarsi così un insieme di concetti, principi e regole attorno ad unità

---

(27) Sui livelli della conoscenza giuridica in generale, cfr. J. MARTÍNEZ DORAL, *La estructura del conocimiento jurídico*, Universidad de Navarra, Pamplona 1963. Cfr. anche la trattazione di Hervada sull'epistemologia canonica: cfr. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I, EUNSA, Pamplona 1970, pp. 145-225, ora in *ComEx*, I, pp. 55-91 e in *Introducción al estudio del Derecho canónico*, EUNSA, Pamplona 2007, pp. 63-121.

(28) Sebbene anche in tal caso vi sono aspetti culturali nella concezione e formulazione, che vanno oltre il piano puramente ontologico. Si pensi ad es. ai diritti umani come modo di presentare i diritti naturali della persona. Tali diritti in passato erano forse meno avvertiti, ma certamente venivano anche considerati sotto altre denominazioni ed ottiche, a cominciare da quelle della legge e del diritto naturale, della virtù della giustizia e dei comandamenti della seconda tavola del Decalogo.



scientifiche denominate “istituti” (ad es. il processo, il beneficio, la prescrizione, ecc.), i quali rappresentano delle risorse intellettuali di cui si serve poi il giurista pratico. Il patrimonio della scienza giuridica ha una configurazione storica progressiva, e comprende aspetti d'indole piuttosto permanente, appartenenti alla cultura giuridica più o meno comune dell'umanità, ed aspetti più contingenti e circoscritti. Conviene poi tener presente che, accanto ai concetti, esistono dei “tipi” (di atti, di enti, di delitti, ecc.), cioè degli schemi ideali o modelli che descrivono e regolano la realtà concreta mediante un riferimento ad alcune caratteristiche generalmente riscontrabili — un tipo —, il che consente di collegare quella realtà a certi effetti giuridici, con i conseguenti vantaggi di economia e certezza giuridica. Nella delimitazione dei tipi legali, amministrativi o giurisprudenziali la scienza giuridica gioca un ruolo rilevante, come istanza critica, sia propositiva della creazione di nuovi tipi che valutativa di quelli esistenti. La tecnica del tipo richiede di per sé una costante attenzione all'evoluzione delle realtà sociali per rifletterle il meglio possibile — entro naturalmente le esigenze sia naturali che positive della giustizia — e per attuare gli opportuni meccanismi di correzione nei casi singoli. Non va mai dimenticato, infatti, che il tipo corrisponde ad una descrizione generale per semplificare l'attribuzione di alcuni effetti giuridici, per cui la ricerca di soluzioni giuste sulla base di tipi richiede di tener sempre conto delle esigenze di giustizia del caso concreto.

Nella storia e anche al momento attuale l'attività della scienza canonica si è incentrata molto sull'*esegesi dei testi normativi*, soprattutto delle leggi. Tale operazione di ermeneutica legislativa è certamente imprescindibile, ma deve essere integrata, come di fatto avviene nella scienza giuridica in generale e anche in quella canonica più sviluppata, in una *trattazione d'indole sistematica*. In quest'ultima la materia giuridica viene esposta in base a concetti e principi dottrinali, che certamente tengono conto dell'ordinamento vigente, ma sanno distinguere tra la metodologia per redigere un testo normativo, e quella per approfondire la conoscenza dell'ordine di giustizia in cui tale testo opera. Una sistematica adeguata favorisce in definitiva un'esegesi molto più lucida e coerente.

In terzo luogo, la conoscenza integrale del diritto canonico postula un livello d'indole fondamentale od ontologico, come quello che è stato prevalente in questo nostro primo capitolo, e che spesso si renderà presente lungo questo corso, chiamato per l'appunto “fon-

damentale". Si tratta di una conoscenza veramente giuridica, ma rivolta ai principi essenziali del diritto ecclesiale. Questa *teoria fondamentale del diritto canonico* non costituisce una parte della teologia in senso proprio, giacché il suo oggetto formale rimane nell'ambito della giustizia e del diritto. Naturalmente ciò non significa negare la legittimità di un discorso propriamente teologico sul diritto in generale, e su quello della Chiesa in particolare. In tale discorso la prospettiva formale è costituita dal rapporto del diritto con lo stesso mistero di Dio, e quindi non si tratta di un sapere formalmente giuridico.

I tre livelli indicati sono strettamente legati tra di loro, e non possono procedere separatamente. La prudenza deve conoscere i risultati della scienza, ed ha un bisogno ancor maggiore di prendere in considerazione i principi d'indole fondamentale. La scienza si nutre sia della conoscenza dei casi pratici che dell'approfondimento dei fondamenti: altrimenti è sterile elaborazione autoreferenziale. La teoria fondamentale rimane fedele al suo oggetto soltanto se tiene positivamente presente l'intera dinamica della conoscenza e della prassi giuridica: in caso contrario, si trasforma in speculazione vuota. Anzi, benché certamente esistano dei discorsi prevalentemente situati ad ognuno dei livelli descritti, si deve tener presente che nella realtà i tre tipi di conoscenza, in diverse dosi, operano sempre insieme. Quando si pretende di chiudere uno dei livelli rispetto agli altri ed assolutizzarlo, si perde immediatamente lo statuto epistemologico di vera conoscenza giuridica: la prudenza si trasforma in arbitrio, la scienza in costruzione astratta fine a se stessa, la teoria fondamentale in elucubrazione che ha smarrito la propria sintonia con il suo oggetto, cioè con il diritto.

A sua volta, la conoscenza giuridico-canonica, come ogni vera conoscenza, deve essere aperta ad altri saperi che possano illuminare ed arricchire la conoscenza del diritto nella Chiesa. Nel caso della canonistica, questo bisogno di *interdisciplinarietà* è particolarmente evidente. Tradizionalmente la scienza canonica è stata vista in una sorta di posizione intermedia tra la teologia e la scienza del diritto civile. Da entrambi questi lati la canonistica può e deve ricevere molto, senza però rinunciare alla sua specificità. Analoga esigenza di fedeltà al proprio oggetto da parte del canonista si verifica oggi nel rapporto con le scienze psicologiche e psichiatriche nell'ambito delle cause di nullità matrimoniale riguardanti la capacità consensuale.

*Bibliografia*

19. Oltre i titoli citati nelle note: P. ERDÖ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Giappichelli, Torino 1996 (con ampia bibliografia); C.J. ERRÁZURIZ M., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una Teoria Fondamentale del diritto canonico*, Giuffrè, Milano 2000 (sviluppa le idee esposte in questo capitolo); G. LO CASTRO, *Il mistero del diritto. I. Del diritto e della sua conoscenza*, Giappichelli, Torino 1997; A. MARZOA, *Comunión y Derecho. Significación e implicaciones de ambos conceptos*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 1999; C.R.M. REDAELLI, *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Glossa, Milano 1991 (utile per conoscere le correnti postconciliari della canonistica; contiene un'estesa bibliografia); J.-P. SCHOUPPE, *La dimensione giuridica dei beni salvifici della parola di Dio e dei sacramenti*, in AA.VV., *Il concetto di diritto canonico*, a cura di C.J. ERRÁZURIZ M. e L. NAVARRO, Giuffrè, Milano 2000, pp. 115-162.