

MEDICINALITÀ DELLA PENA CANONICA

Passava per città e villaggi, insegnando, mentre camminava verso Gerusalemme. Un tale gli chiese: «Signore, sono pochi quelli che si salvano?». Rispose: «Sforzatevi di entrare per la porta stretta, perché molti, vi dico, cercheranno di entrarvi, ma non ci riusciranno...» (Lc 13,23-24).

1. Introduzione

Mi hanno affidato il tema della medicinalità della pena canonica. A prima vista sembra un tema che tocchi soltanto le pene medicinali, cioè le censure previste dal can. 1312 §1, 1°, rimandando agli effetti previsti dai cann. 1331 al 1333 per la scomunica, l'interdetto e la sospensione. Entrando nella tematica ci si rende conto che il discorso è molto più ampio e tocca l'essenza del diritto nella Chiesa.

Per iniziare il nostro discorso prendiamo spunto da due affermazioni. La prima è: «Toccare il diritto è toccare la persona»¹. La seconda sostiene che «la potestà [coattiva della Chiesa] va intesa ed esercitata secondo lo spirito della tradizione canonica e quindi della natura stessa della missione della Chiesa». Per capire la

¹ V. DE PAOLIS – D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro VI*, Manuali, Roma 2000, 53.

portata della medicinalità della pena canonica non possiamo non fare riferimento alla persona destinataria di quel diritto, alla società nella quale si trova e mette in pratica la legge, e infine, mostrare da dove sorge e come si esprime tale qualità della pena canonica.

2. L'uomo destinatario del diritto

2.1 *Creato a immagine di Dio*

Il punto di partenza di qualsiasi riflessione penale sarà l'uomo, il quale deve essere visto come riferito a Dio, capito, visto da Dio e in riferimento a Lui: al Mistero in assoluto. L'uomo si percepisce in riferimento al mistero di Dio come una realtà tutta da scoprire, perché solo nell'accettare questa relazione può anche capire quali sono i suoi limiti².

Due sono i cammini per un approccio antropologico: filosofico e teologico. Il primo cercherà di descrivere l'uomo partendo da categorie esterne tenendo conto del genere prossimo e della sua differenza specifica, come animale razionale³. Certamente questi elementi descrivono l'uomo nella sua natura, ma rimane una definizione che non dice tutto sull'uomo perché manca d'un elemento: la sua storia, e specialmente quella che ci interessa di più, la storia della salvezza che ci offre la riflessione teologica sulla Rivelazione. Così noi vogliamo presentare sinteticamente l'uomo

² Cf. K. RAHNER, «Voz: Hombre», in *Sacramentum mundi. Enciclopedia Teologica*, III, Barcelona 1973, 498.

³ Cf. BOEZIO, *Liber de persona et duabus naturis*, III, in *PL* 64, 1343 e SANTO TOMMASO *S.Th.* I, q. 21, a. 1.

come protagonista e destinatario della salvezza che Dio ha preparato per lui, con gli elementi che in essa emergono sulla natura, limite e fine della sua storia.

Tenendo come base la Sacra Scrittura, l'uomo viene presentato come creatura fatta a immagine di Dio (*Gn* 1,27). Non si tratta di un atto isolato, ma esso pervade tutta la sua storia di salvezza indicando la radicale dipendenza dell'uomo dal suo creatore. «L'uomo creato come carne ha bisogno della "virtù di Dio" per non restare soltanto carne. Senza lo spirito di Dio (*Gn* 2,7), che come forza vitale (*ruah*: *Gn* 6,17) vivifica l'uomo e lo mantiene vivo, l'uomo sarebbe solo polvere»⁴. Quindi nell'uomo i due principi (anima e corpo) formano una sola realtà, senza però confondersi totalmente.

L'uomo viene considerato in relazione a Dio e non alla realtà creata, in quanto è creato ad immagine e somiglianza di Dio (*Gen* 1,26): «l'uomo, ogni uomo, è stato creato per esistere in relazione con Dio»⁵. L'uomo non solo è secondo l'immagine di Dio, ma è anche un'immagine di Dio. Da una parte è affermata la massima dignità dell'uomo – è ad immagine di Dio – dall'altra è stabilito anche il limite di questa dignità – è immagine di Dio, ma solo secondo la sua somiglianza⁶. Questo segnala un paradosso: l'uomo non è

⁴ A. SAND, «Voz: Hombre», in *Sacramentum mundi* (cf. nt. 2), 488.

⁵ L. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, Casale Monferrato 1992, 55.

⁶ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Mulieris dignitatem* sulla dignità e vocazione della donna, 15/08/1988, *AAS* 80 (1988) 1653-1729, n. 8-9. «La realtà dell'immagine ci dice che c'è un'immagine originante, Dio, e un'immagine originata, l'uomo: il rapporto è nell'ordine della somiglianza e della diver-

somiglianza di Dio per certe qualità che si possano trovare in lui, perché queste non sono presenti nell'uomo. Si può unicamente parlare d'immagine solo in quanto alle opere e a certe funzioni, come la capacità generativa (*Gn* 1,27)⁷. Così quella dipendenza iniziale deve convivere in tensione con l'autonomia che Dio ha disposto per l'uomo.

L'autonomia dell'uomo viene riconosciuta nell'affidamento del paradiso terrestre allo stesso momento in cui gli viene imposto un limite (*Gn* 2,16-17). In quest'ambito di libertà e responsabilità la creazione gli viene presentata come un'alterità da scoprire e rispettare. L'uomo non è stato creato isolatamente ma in mezzo a tutto un universo che deve rispettare nel compimento dell'unico divieto imposto. E in questa relazione responsabile compie l'opera co-creatrice di

sità, implicita nella stessa somiglianza. Il rapporto, infatti, si pone sulla base dell'*analogia entis*: il concetto di essere si applica sia al Creatore che alla creatura e la somiglianza con Dio si ha solo se si conserva l'unità dell'essere, Dio, e la molteplicità degli enti, le creature. Per questo l'uomo presiede, certo, alla creazione, e ne deve avere cura, ma non è messo al posto di Dio, in quanto è suo luogotenente e rappresentante: è segno della sovranità di Dio nella creazione, ma non è Dio stesso». G. GHIRLANDA, «La pena di morte alla luce di una riflessione teologica sul diritto», *Gregorianum* 88 (2007) 163.

⁷ Cf. C. DUQUOC, «Voz: Hombre-imagen de Dios», in P. EICHER (ed.), *Diccionario de conceptos teologicos*, I, Barcelona 1989, 486. Segnala l'autore che lungo la storia il tema della immagine è stata vista da tre punti di vista diversi. Per la concezione agustino-tomista il centro della somiglianza era la grazia, mentre per Gregorio di Nissa p.es. il centro si trovava nella libertà co-creatrice dell'uomo che appunta alla sua autonomia, e finalmente l'opinione di coloro che sostenevano il dominio sulla creazione espresso in *Gn* 1,26 (p.es. Chenu e David). Cf. *ibid.*, 487-488.

mettere un nome al creato cercando in esso l'aiuto adeguato (*Gn* 2,20), di sottomettere tutto il creato e di lasciare tutto per unirsi alla donna in un rapporto di fecondità e complementarietà (*Gn* 2, 24). Infine l'immagine dell'armonia nella quale l'uomo e la donna erano nudi ma non sentivano vergogna (*Gn* 2,26) segnala l'equilibrio originale dei rapporti tra l'uomo e la creazione, tra l'uomo e la donna, tra tutti gli esseri umani⁸.

Visto in questa prospettiva, ciò che determina l'immagine creata dell'uomo non è né la dualità corpo e anima, né il dualismo spirito e materia, ma il rapporto dell'uomo con il suo creatore. Si tratta di un rapporto ontologico, per il solo fatto di esistere. In questa relazione di comunione si fonda la sua dignità che si verifica non tanto nel fare ma nell'essere⁹.

2.2 *La realtà del peccato*

L'uomo non può essere capito pienamente senza tener conto della realtà del peccato. Se tutta la Sacra Scrittura è piena della realtà della misericordia di Dio come Padre, non di meno, è reale la presenza del pec-

⁸ Cf. J.A. SOGGIN, «Alcuni testi chiave per l'antropologia dell'Antico Testamento», in G. DE GENNARO (ed.), *L'antropologia biblica*, Napoli 1981, 57-58.

⁹ «L'uomo è persona, cioè ente spirituale in relazione agli altri, tendente alla sua perfezione nel dono di sé, per il fatto che è *imago Trinitatis*, attraverso il suo essere a immagine di Cristo, che, a sua volta, è immagine del Dio invisibile (*Col* 1,15; 3,10; *Rm* 8,29), impronta della sua sostanza (*Eb* 1,3) e primogenito di coloro che risuscitano dai morti (*Col* 1,18)». G. GHIRLANDA, «La pena di morte» (cf. nt. 6), 164.

cato contro Dio. Mancanze, iniquità, ribellione, ingiustizie sono alcuni dei termini utilizzati per fare riferimento a questa realtà dell'uomo che fa il male davanti al suo Dio¹⁰.

Nella figura biblica della *Genesi* il peccato si presenterà come una rottura profonda del rapporto di comunione con Dio da parte dell'uomo come figlio¹¹. Il dialogo esistenziale di libertà e responsabilità tra l'uomo e Dio viene interrotto per un'affermazione di un'autonomia che non tiene conto di Dio. Con questo atto l'uomo si differenzia da Dio e mette in risalto ciò che lo rende dissimile senza che però tale realtà possa distruggere la somiglianza fondamentale¹².

La rottura della comunione con Dio, con il mistero assoluto, determina anche il suo rapporto con gli uomini. Prima ancora che Dio intervenga con la punizione vera e propria, le relazioni vitali si vedono capovolte. In primo luogo i progenitori si nascondono per loro iniziativa da Dio¹³. Il rapporto, che finora era di amicizia e familiarità con Dio, diventa di paura (*Gn* 3,8). Da questa rottura nasce quella con la donna che Adamo accusa e dalla quale si sente, in qualche maniera, tradito segnando così un nuovo rapporto, di diffidenza (*Gn* 3,7) e di sottomissione (*Gn* 3,16). «Dato che è Dio il fondamento della comunione tra gli uomini, la sua esclusione dalla loro vita comporta una rottura della comunione tra loro»¹⁴.

¹⁰ Cf. S. LYONET, «Voz: pecado», in X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Vocabulario de teologia biblica*, Barcelona 1985, 660.

¹¹ Cf. G. PIANA, «Voz: Pecado», in *Diccionario teologico interdisciplinar*, III, Salamanca 1982, 729.

¹² Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem* (cf. nt. 6), n. 9.

¹³ Cf. S. LYONET, «Voz: pecado» (cf. nt.10), 61.

¹⁴ G. GHIRLANDA, «La pena di morte» (cf. nt. 6), 166.

Ma il peccato ha segnato anche il rapporto dell'uomo con tutto il creato. La terra che doveva essere "dominata" diventa quella che accoglierà il suo lavoro e con la quale dovrà lottare per ottenere il frutto dal suo lavoro e così mangiare (*Gn* 3,17-19). «Il peccato assume quindi, il valore di una sottomissione cosmica alla potenza di Satana (*Gv* 8,44; *1Gv* 3,8), è la personificazione di un potere che domina tutta l'umanità e che, partendo da Adamo, costituisce uno stato generale in tutto il mondo»¹⁵.

Il peccato dei progenitori si estende su tutta l'umanità. Tutto il disordine si mostra nei diversi racconti di peccato. Ognuno di essi è archetipo di una passione o di un atteggiamento che significa l'allontanamento della volontà del Padre. In primo luogo la tendenza al dominio, all'invidia e alla violenza tra fratelli (*Gn* 4,3-16). Espressione di tutto ciò è il canto di Lamec che celebra il potere del più forte (*Gn* 4,8), ecc.

Ma Dio non si dimentica dell'uomo. In ogni situazione di peccato Dio, dopo la punizione, propone un motivo di speranza. Dio stesso interviene per spezzare la serie di violente vendette inarrestabili, che rendono

¹⁵ G. PIANA, «Voz: Pecado» (cf. nt. 11), 729. Dirà più avanti l'autore: «Esta situación (creada por el comportamiento del individuo) determina su libertad, no en el sentido de forzarla a efectuar una buena o una mala acción, sino en el sentido de obligarla a reaccionar ante ella, para bien o para mal [...] Por lo tanto, lo que provoca no es la reacción del otro, sino la situación ante la cual está obligado a reaccionar mediante su libre decisión [...] Por lo tanto, al lado de las acciones pecaminosas (personales), lo que debe mencionarse como segundo componente del pecado del mundo es la situación pecaminosa, la situación que viene del pecado e invita al pecado, aunque la libertad del otro puede también reaccionar ante ella de un modo bueno». *Ibid.*, 732.

impossibile la convivenza umana¹⁶. L'iniziativa del peccato è partita dall'uomo, perciò è logico che l'iniziativa della riconciliazione parta da Dio (*Gn* 3,15)¹⁷. Sarà Dio colui che verrà incontro agli uomini attraverso Abramo per ricostruire, mediante l'Alleanza, il rapporto di comunione, segnato dalla circoncisione. La condizione sarà che l'uomo rinunci alla propria volontà d'indipendenza lasciandosi guidare amorevolmente da Dio. Abramo appare così come segno dell'uomo che abbandonando il suo paese lascia tutto, per seguire il mandato di Dio, perfino quando gli chiede il suo unico figlio, e per questo sarà modello del credente.

Il Nuovo Testamento mostra un volto ancora più misericordioso di Dio. Lui diventa uomo come noi, e appare in mezzo agli uomini come uno di noi. Ma non in qualsiasi maniera: appare tra i peccatori, perché non è venuto a cercare i giusti ma i peccatori (*Mc* 2,17), perché annuncia in continuazione il perdono dei peccati (*Mt* 6,12; 18,23). L'unica condizione è il pentimento. Il perdono non solo viene annunciato ma diviene gesto in Gesù. Non soltanto accoglie i peccatori con la stessa delicatezza del padre del figlio prodigo (*Lc* 15,11-32). Non si limita nemmeno al

¹⁶ «Gli stessi elementi fondamentali li ritroviamo nella ribellione di Babele (*Gen* 11,1-9). Essa è ribellione contro il Creatore, che stabilisce le strutture della convivenza umana. Tale esclusione di Dio e delle sue leggi dalla vita sociale comporta necessariamente una rottura dell'unità del genere umano e l'impossibilità di attuare la comunione tra gli uomini, significate dalla confusione delle lingue». G. GHIRLANDA, «La pena di morte» (cf. nt. 6), 167.

¹⁷ Cf. N.M. LOSS, «La dottrina antropologica di Genesi 1-11», in G. DE GENNARO (ed.), *L'antropologia* (cf. nt. 8), 195.

perdono. Cristo, insieme con Giovanni Battista, denuncia i peccati che hanno indurito il cuore degli uomini e sono diventati istituzione nella società (*Mc* 7,21; 5,20), ma anche in questi casi cerca di scuotere l'uditore perché si converta e viva. «Gesù ha una visione realista dell'uomo, non pessimista. Vede l'uomo nella sua condizione di peccatore (*Lc* 15,11-32; 13,1-5), cattivo (*Mt* 7,9-11), morto (*Lc* 15,24.32; *Mt* 8,21-22), debole e malato (*Mt* 26,41), asservito alla cupidigia (*Mt* 6,24.25-34; 5,22-26; 18,23-34; 20,1-16; *Lc* 15,25-32), ma non solo in questa prospettiva negativa, in quanto l'uomo bisognoso di salvezza è creato ad immagine somigliante di Dio, che il peccato non ha pienamente distrutto»¹⁸.

La misericordia di Dio diventa ancora più profonda nella Croce, con il suo figlio consegnato al posto dell'uomo per ricostruire per sempre l'Alleanza perduta. La Risurrezione segna la vittoria sopra Satana di colui che era senza peccato. In questo modo l'inizio, instaurazione e costituzione del Regno passano attraverso Cristo, immagine dell'uomo nuovo presentata all'umanità. Nell'accoglienza del Regno che viene offerto, l'uomo può riformulare la risposta sbagliata di Adamo, ricostruendo in parte il rapporto sognato e voluto dal Padre nella creazione¹⁹.

¹⁸ G. GHIRLANDA, «La pena di morte» (cf. nt. 6), 168.

¹⁹ In modo simbolico Gesù mostra questo nell'episodio dell'indemoniato geraseno (*Mc* 5,1-17): questi vive tra i sepolcri, separato dagli altri, poi, liberato da Gesù, lo vedono seduto, vestito e sano di mente; in una parola padrone di se stesso. Gesù gli comanda, poi, di andare alla sua casa e annunciare la misericordia che gli è stata usata, quindi di reintegrarsi nella convivenza sociale. Cf. L. DI PINTO, «L'uomo visto da Gesù di Nazaret», in G. DE GENNARO (ed.), *L'antropologia* (cf. nt. 8), 686-690.

3. La società

Così come il cittadino fa parte della società civile, il credente appartiene alla Chiesa in qualità di suo membro, nella fede e nei vincoli giuridici. Secondo quanto abbiamo detto nella introduzione, il secondo punto da affrontare è la *natura stessa della Chiesa*. Prima di tutto, dobbiamo dire che la Chiesa è una realtà concreta il cui significato si scopre veramente solo attraverso la fede come effetto dell'azione della grazia. L'aspetto visibile della Chiesa come società ci invita a scoprire il senso del mistero nascosto ma espresso attraverso diverse immagini che non esaudiscono la realtà invisibile²⁰.

²⁰ «Il mistero della Chiesa non è semplice oggetto di conoscenza teologica, dev'essere un fatto vissuto, in cui ancora prima d'una sua chiara nozione l'anima fedele può avere quasi conaturata esperienza; e la comunità dei credenti può trovare l'intima certezza della sua partecipazione al Corpo Mistico di Cristo, quando si avveda che a iniziarla a generarla, a istruirla, a santificarla, a dirigerla provvede, per divina istituzione, il ministero della Gerarchia ecclesiastica, così che mediante questo benedetto canale Cristo effonde nelle sue mistiche membra le mirabili comunicazioni della sua verità e della sua grazia, e conferisce al suo Mistico Corpo, pellegrinante nel tempo, la sua visibile compagine, la sua nobile unità, la sua organica funzionalità, la sua armonica varietà, la sua spirituale bellezza. Le immagini non bastano a tradurre in concetti a noi accessibili la realtà e la profondità d'un tale mistero; ma di una specialmente, dopo quella ricordata del Corpo Mistico suggerita dall'apostolo Paolo, dovremo avere memoria, perché suggerita da Cristo stesso, quella dell'edificio di cui egli è l'architetto e il costruttore, fondato, sì, su di un uomo naturalmente fragile, ma da lui trasformato miracolosamente in solida pietra, cioè dotato di prodigiosa e perenne indefettibilità: Su questa pietra io educo la mia Chiesa». PAOLO VI, Enciclica *Ecclesiam Suam*, 06/08/1964, *AAS* (1964), n. 39.

La Chiesa, oltre la struttura societaria che a un primo sguardo si presenta, è un mistero. Questa nozione, presa dall'apocalittica giudaica, designa l'atto attraverso il quale Dio, nella rivelazione storica di Cristo, testimonia all'umanità il suo amore eterno e la sua volontà di salvezza. Mistero che include l'incarnazione, mediatrice della salvezza, che si continua nella Chiesa per mezzo della predicazione della Parola e dei sacramenti, poiché l'opera salvifica di Cristo arriva alla sua consumazione nella Chiesa come luogo di unità di tutta l'umanità²¹.

Un punto di partenza per il concetto di Chiesa ce lo offre LG 1: «E siccome la Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano...». La visione sacramentale della Chiesa significa un ritorno al senso generale di sacramento, cioè, indica che l'umanità di Cristo è origine di tutti gli altri sacramenti. La Chiesa è, quindi, quella comunità nella quale, per opera dello Spirito Santo, si fa presente Cristo Gesù con il suo mistero pasquale della salvezza²².

Il Concilio, quindi, ha voluto mettere in risalto due elementi essenziali alla Chiesa: la *comunione* (come fine del suo essere) e la *sacramentalità* (come il modo di realizzarla). Queste due nozioni non sono che due facce della stessa medaglia: l'una implica l'altra²³.

²¹ Cf. M.J. LE GUILLOU, «Voz: Iglesia», in *Sacramentum mundi* (cf. nt. 2), 603-604.

²² Cf. M.J. LE GUILLOU, «Voz: Iglesia» (cf. nt. 21), 604-605.

²³ Risulta un passo importante nella comprensione della nuova legislazione tornare alle parole del Papa quando nella Cost. Apostolica *Sacrae disciplinae leges* (per la promulgazione

3.1 *Sacramentalità*

Il primo punto che dobbiamo affrontare è la sacramentalità della Chiesa. La Chiesa presenta sé stessa sotto la figura del *sacramento* (LG 1) dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano. Questa sacramentalità si completa, secondo quanto afferma LG 8, attraverso l'analogia tra il mistero del Verbo Incarnato e quello della Chiesa: come in Cristo la natura umana è vivo organo di salvezza, similmente l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito per la crescita di tutto il corpo ecclesiale. Parallelismo che implica l'intima e indissolubile unione d'entrambi gli elementi, in maniera tale che non si possa pensare l'uno senza l'altro. Come sacramento contiene in sé due elementi: quello invisibile (il significato) che fa riferimento al mistero essenziale della Chiesa, e quello visibile (il significante) che è composto dall'insieme degli elementi che fanno della Chiesa una realtà umana, una struttura sociale, giuridicamente organizzata.

I due elementi non esistono l'uno senza l'altro. Nella Chiesa si verifica quella presenza del mistero del sacramento che fonda la struttura sociale, allo

del CIC83) e nella Cost. Apostolica *Sacri canones* (per il CCEO) mette alla luce che i codici vogliono rispecchiare la teologia del Concilio Vaticano II, con la difficoltà di versare in linguaggio giuridico le categorie teologiche. In ambedue casi, comunque, si considera la legislazione come un complemento all'ultimo Concilio. Cf. GIOVANNI PAOLO II, Costituzione Apostolica *Sacrae disciplinae leges* per la promulgazione del Codice di Diritto Canonico, 25/01/83, *AAS* 75/II (1983) VII-XIV; GIOVANNI PAOLO II, Costituzione Apostolica *Sacri canones* per la promulgazione del Codice di Canonici delle Chiese Orientali, *AAS* 82 (1990) 1035-1044.

stesso modo che questa struttura sociale è la condizione di possibilità che la Chiesa sia vero strumento di salvezza per gli uomini. Significante e significato, segno e mistero, si uniscono nella Chiesa per offrirla agli uomini come messaggio, dove l'elemento visibile si presenta come capace di comunicare quello che manifesta: la *salvezza*²⁴. Perciò per Chiesa deve intendersi la totalità dei suoi elementi che formano un insieme: comunità di grazia e società gerarchicamente organizzata²⁵.

È attraverso la Chiesa visibile che l'uomo entra in contatto con la vita divina, la vita di Dio uno e trino che si comunica all'uomo, ed è inserito nella vita comunitaria tramite i mezzi visibili che in essa gli vengono offerti²⁶. In essa si presenta vivo e operante Cristo stesso²⁷. In questa maniera la Chiesa compie il desiderio di Dio di salvare gli uomini, nel quale essa stessa trova esistenza²⁸. In questo senso non possiamo

²⁴ Cf. D.G. ASTIGUETA, «La noción de Laico desde el Concilio Vaticano II hasta el CIC 83», *Periodica* 90 (2000) 551.

²⁵ «La estructura visible y social de la Iglesia es, por tanto, solamente signo e instrumento de la operación de Jesucristo en el Espíritu Santo. Según los grandes teólogos de la edad media [...] lo que constituye la Iglesia a manera de principio es el Espíritu Santo en los corazones, y todo lo demás (jerarquía, magisterio y potestades de la Iglesia) está a servicio de esta transformación interna». M.J. LE GUILLOU, «Voz: Iglesia» (cf. nt. 21), 605.

²⁶ G. GHIRLANDA, «La carità come principio giuridico fondamentale costitutivo del diritto ecclesiale», *Civiltà Cattolica* 128/2 (1977) 460-461.

²⁷ Cf. A. URRU, *Punire per salvare*, Roma 2001, 23.

²⁸ Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio*, Assisi 1971, 304-305. G. Ghirlanda, aggiunge: «Questo desiderio di comunione di Dio si manifesta all'uomo, raggiungendolo nella sua socialità e storicità, e si concreta in un invito, attraverso la Parola, a porsi in sintonia con Lui e con il prossimo. La "vocazione" di Dio è una

dimenticare che la Chiesa manifesta agli uomini il Regno di Dio (*LG* 3). In essa è già presente la salvezza che ci viene offerta per mezzo dei sacramenti e della parola.

L'elemento di grazia e la struttura societaria coesistono come due aspetti della stessa realtà. Il giuridico e il carismatico attuano analogicamente come in Cristo, uomo e Dio, ha operato la salvezza, perché così come l'umanità di Cristo è "strumento" di salvezza degli uomini, così la grazia di Dio agisce attraverso la struttura visibile della Chiesa.

3.2 *Comunione*

Il secondo punto che *LG* 1 mette in risalto è *l'intima unione con Dio e con gli uomini*. Se dobbiamo spiegare quale sia il nucleo del mistero che la Chiesa porta in sé, non sarebbe sbagliato dire che è la *vita intratrinitaria*, vale a dire, quella intenzionalità che ha mosso Dio a manifestarsi agli uomini e a chiamarli: *l'amore*. Questo amore è per noi il modello, il fondamento della comunione a cui tutti siamo chiamati. È la comunione trinitaria il fondamento della comunione ecclesiale, la quale si esprime in maniera privilegiata nell'Eucaristia, manifestando come Dio viene incontro all'uomo per invitarlo alla sua comunione. È il rap-

"convocazione" e insieme una "congregazione". Quando l'uomo percepisce questo richiamo e vi risponde con la fede nella salvezza donata in Cristo Gesù, spezza la barriera della solitudine e si inserisce nella comunione del Dio uno e trino ed entra in comunione con i suoi fratelli». G. GHIRLANDA, «La carità» (cf. nt. 26), 461.

porto tra le persone della stessa Trinità e il loro modo di manifestarsi nella storia degli uomini, che comporta per noi una chiamata a riprodurla nei nostri rapporti. Dio offre all'uomo il mezzo di realizzazione di questa chiamata. Poiché l'uomo è immagine di Dio Uno e Trino, non può che realizzarsi nel dono di sé, perché nell'amore realizza l'immagine di Dio: Dio è amore, è comunione. La Chiesa è il sacramento che significa e realizza la comunione dell'uomo con Dio e gli altri, è il luogo in cui l'uomo può realizzarsi secondo la sua stessa ragione di essere. Tutto questo ci offre già un primo elemento per la nostra analisi: la carità, la quale dovrà trovare, se il diritto vuole rispondere all'essenza della Chiesa, un'espressione nell'ordinamento giuridico della Chiesa²⁹.

È noto che il Concilio non presenta una nozione univoca, ma distingue diversi tipi di comunione. La Chiesa, sacramento dell'intima comunione trinitaria, è chiamata a offrirsi agli uomini come mezzo, ma anche come inizio di realizzazione della salvezza (LG 2).

²⁹ «Una forma jurídica, en todo caso, que como toda la realidad a la que pensé (la *communio*) será animada por la caridad: pero esa animación – si se os permite habla así – es un acto segundo, que presupone un objeto sobre el que proyectarse. Esto es lo que permite no confundir el Derecho con la caridad; lo que permite sin enfrentamientos ni dialéctica – decir que el derecho debe estar informado – en su aplicación – por la caridad. Lo que no permite es decir que la “caridad” debe sustituir al Derecho: entonces estaríamos muy cerca de aquella *communio* que significa un sentimiento impreciso. Y entonces no estaríamos ya ante la Iglesia, sino ante un grupo humano animado de meritorios sentimientos, pero a merced de la arbitrariedad y la prepotencia, tan arraigadas – *his in terris* – en el sucederse de las relaciones humanas». A. MARZOA, «Introducción», in A. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (ed.), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, IV/I, Pamplona 1997², 225.

Comporta in se stessa una doppia realtà: spirituale (invisibile) e societaria (visibile), che formano un'unità inseparabile in analogia con il Verbo Incarnato (*LG* 8). I credenti mediante il battesimo sono incorporati come figli nella comunione ecclesiale, la quale poi si manifesta nella partecipazione nell'unico pane eucaristico, formando un solo corpo con il Figlio nello Spirito Santo. Da questa *comunione dei fedeli*, che d'una parte è spirituale perché opera dello Spirito, sorgono i vincoli di unione della fede, dei sacramenti e dell'obbedienza, perché con «la comunione non si intende un certo vago 'affetto', ma una realtà 'organica', che richiede forma giuridica e insieme è animata dalla carità» (*NEP* 2)³⁰. Alla comunione dei fedeli s'aggiunge la *comunione ecclesiastica* che, supponendo la precedente tra i fedeli nei vincoli della professione di fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico (can. 205, *LG* 14), designa le relazioni tra le chiese particolari e tra le stese Chiese e Roma (*LG* 13). Infine, la *comunione gerarchica* che fa riferimento alla relazione organica d'unità nella missione tra i membri del Collegio Episcopale e il Sommo Pontefice (*LG* 21-22).

Come si può vedere il termine *comunione* comporta una realtà specifica, tecnica, che va vista secondo dei criteri oggettivi, istituzionali, cioè i *tria vincula* già enunciati dal Bellarmino. Sono, quindi, i criteri visibili quelli che permetteranno stabilire il grado di comunione di un fedele. In questo senso, sa-

³⁰ Cf. G. GHIRLANDA, «Chiesa Universale, Particolare e locale nel Vaticano II e nel nuovo codice di Diritto Canonico», in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: Bilancio e Prospettive a venticinque anni dopo (1962-1987)*, II, Assisi 1988, 840.

rebbe più corretto parlare di comunione visibile o giuridica³¹.

Allora, così come si verifica un doppio elemento all'interno della Chiesa, allo stesso modo troviamo una doppia espressione della comunione che essa è chiamata a vivere: la comunione *spirituale* e la comunione *ecclesiastica*. La prima fa riferimento al «vincolo esistente tra i battezzati e tra le varie Chiese particolari, creato dallo Spirito Santo nella pluralità dei doni gerarchici e carismatici e dei ministeri, con un riferimento costitutivo all'Eucaristia. Anche la "comunione tra le Chiese" si attua e si manifesta nella celebrazione eucaristica (UR 15a)»³².

Ma questa comunione spirituale tra i fedeli è chiamata a verificarsi in modo visibile attraverso la comunione *ecclesiastica*, vale a dire, nei rapporti particolari di comunione che si manifestano nell'unità dei sacramenti, della fede e del governo (can. 205).

Comunione spirituale e comunione ecclesiastica sebbene non siano identiche non sono nemmeno due realtà assolutamente diverse. L'una è l'espressione dell'altra. Così come prima abbiamo detto che la struttura della Chiesa non troverebbe senso senza il mistero che gli sta alla base, perché questo mistero rimarrebbe sconosciuto senza una struttura che possa presentarla agli uomini; nella stessa maniera le due espressioni della comunione considerate isolatamente non potrebbero raggiungere il fine della comunione: la salvezza in Dio. Si deve tener conto, quindi, che la

³¹ Cf. A. BORRAS, «Appartenance à l'Église, communion ecclésiale et excommunication», *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 812.

³² G. GHIRLANDA, «La carità» (cf. nt. 26), 458.

comunione non significa un impreciso sentimento, ma una realtà fondamentalmente organica che esige una forma giuridica e allo stesso tempo è animata dall'amore (*NEP* 2).

In questo senso potremmo dire che la Chiesa è l'insieme di coloro che, partecipando all'evento Cristo lo accettano in fede, speranza e carità attraverso la comunità ecclesiale gerarchicamente organizzata³³.

4. La potestà coattiva nella Chiesa

Il can. 1311 del CIC apre il libro VI affermando la potestà coattiva della Chiesa riguardo ai suoi membri³⁴. Questa affermazione che sembra non avere un destinatario chiaro, ci lascia comunque uno spunto importante per la nostra riflessione. Esiste nella Chiesa una dimensione giuridica che esige *ex natura sua* la presenza attiva di norme che possano regolare la vita dei suoi membri. Certamente non è stata pacifica la riflessione sull'esistenza, bisogno e qualità della potestà coattiva nella Chiesa e questo ci richiama ad una considerazione al riguardo.

In primo luogo l'affermazione del canone appena accennato fa riferimento ad un diritto nativo e proprio.

³³ «La Chiesa nel tempo si esprime in istituzioni, in organismi diversi, in realtà amministrative e giuridiche. Questo suo apparire non può mai indurci a minimizzare, oltre le forme storiche del suo vivere sociale, che la Chiesa è la comunità di quanti vivono e traducono, sotto l'azione dello Spirito, la salvezza donataci dal Padre in Cristo Gesù». C. MILITELLO, *La Chiesa "il corpo crismato"*. *Trattato di Ecclesiologia*, Col. Corso di Teologia sistematica 7, Bologna 2003, 18.

³⁴ Can. 1311: «Nativum et proprium Ecclesiae ius est christifideles delinquentes poenalibus sanctionibus coercere».

Questa caratteristica vuole mettere in risalto che il diritto si fa presente nella Chiesa intesa come Mistero e come Popolo di Dio dalla sua nascita. Non si vuole cercare con questa affermazione un fondamento sociologico, come se di fatto sia così e basta, ma l'intento è mostrare come nella volontà del divino Fondatore sia insito il desiderio, o almeno la previsione della presenza del diritto stesso e di questo inteso come coazione. Il diritto, inoltre, tocca la stessa missione della Chiesa³⁵, il che si è manifestato già dal primo momento dell'esistenza della primitiva comunità quando la coazione viene vista come un mezzo per il bene della comunità e del delinquente³⁶.

Certamente si deve precisare in cosa consista la coazione del diritto canonico. Evidentemente non si potrebbe pensare minimamente ad una costrizione alla fede, perché l'atto di adesione della fede è personale, libero e, possiamo dire, sacro in quanto tocca il nucleo centrale della persona nel suo vincolo con Dio. Sarebbe contraddittorio con lo spirito di libertà con cui il Vangelo viene offerto, affermare che una persona possa essere costretta ad aderire ad una verità di fede. Questa libertà è stata anche espressa nel can. 748 §2 che afferma che nessuno può essere costretto ad andare contro la propria coscienza³⁷.

³⁵ Cf. R. BOTTA, *La norma penale nel diritto della Chiesa*, Bologna 2001, 14.

³⁶ Cf. PAOLO VI, Discorso al Tribunale della S.R. Romana di 1970, in *Insegnamenti di Paolo VI*, VIII (1970), 89.

³⁷ Can. 748 §2: «Homines ad amplectendam fidem catholicam contra ipsorum conscientiam per coactionem adducere nemini umquam fas est». In questo senso aggiunge De Paolis: «La potestà coattiva va intesa anzitutto all'interno della Chiesa e della sua tradizione. Secondo tale tradizione, l'esercizio della potestà

Comunque questa situazione suppone che la persona non ha aderito alla fede e viene costretta abbracciarla. Il diritto penale canonico, invece, si riferisce a chi ha già aderito alla fede liberamente e gli vengono chiesti alcuni atteggiamenti propri del cristiano. Si può affermare quindi che il Diritto penale suppone l'atto di fede³⁸. Ma, anche nel caso in cui il fedele trova una certa difficoltà nell'accettare una verità di fede, non mancano elementi che indicano ciò che il fedele deve fare per giungere all'adesione a queste verità assumendo a certi requisiti che servono a salvaguardare giustamente la fede degli altri cristiani³⁹.

Si è detto che la coattività del diritto penale in realtà non esiste perché non c'è possibilità nella Chiesa di esercitare una forza fisica che possa urgere l'obbedienza alla norma. Ma questo ragionamento mette in evidenza che si prende l'ordinamento penale dello Stato come modello che la Chiesa deve imitare. In realtà non si tiene conto che il diritto per essere tale non ha bisogno di imporsi con la forza fisica. Come istituzione si fonda sul senso del valore della società e della persona che, chi deve obbedire, ha in sé. Se il destinatario della legge vede la persona come un soggetto irripetibile e unico, con un valore uguale al pro-

coattiva nella vita della Chiesa è stato considerato uno dei mezzi a disposizione della Chiesa – ma non l'unico o il principale – per arginare il male (visto sempre nella prospettiva del peccato) al suo interno, per proteggere la comunità ecclesiale e nello stesso tempo non abbandonare il fedele, anche se delinquente». V. DE PAOLIS – D. CITO, *Le sanzioni* (cf. nt. 1), 53.

³⁸ Cf. A. MARZOA, «Introducción» (cf. nt. 29), 226.

³⁹ Si veda per esempio CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum Veritatis* sulla vocazione ecclesiale del teologo, 24/05/1990, *AAS* 72 (1990), n. 30.

prio, e la società come una struttura alla quale s'appartiene come scelta personale che possiede gli elementi per aiutarlo nel raggiungimento dei propri fini, evidentemente vedrà nella legge un punto di riferimento sicuro da seguire. Sarà la propria coscienza che guiderà il credente nell'obbedienza, con una forza maggiore che quella esercitata dalla coazione fisica, che l'accompagnerà in ogni possibile situazione che dovrà affrontare.

Si deve distinguere l'essenza del diritto dalla sua coercibilità e dalla coazione effettiva. Il diritto, nel suo significato oggettivo, inteso cioè come ciò che è giusto, ciò che è proprio di ciascuno, e quindi cosa debita (sic) a ciascuno, stabilisce una relazione obbligatoria tra soggetti circa la stessa cosa. Da tale essenza deriva la esigibilità del diritto: se una cosa è mia, io posso esigerla, in quanto essa mi appartiene, mi è dovuta, perché è mia. A tale scopo posso ricorrere anche alla forza: è una proprietà essenziale del diritto la coercibilità, il ricorso cioè alla forza. È precisamente la forza del diritto. Tale forza non appartiene all'ordine fisico, ma all'ordine morale. Perché la forza del diritto possa avere successo può essere necessaria anche la forza fisica, al servizio del diritto stesso. Abbiamo in questo caso la coazione⁴⁰.

Sarà il proprio senso di giustizia o, meglio, di «ciò che è giusto», il criterio che spingerà il credente nella ricerca di dare all'altro ciò che gli appartiene. «L'essere membro di questa comunità, la partecipazione alle celebrazioni liturgiche ed alla missione apostolica

⁴⁰ V. DE PAOLIS, «La potestà coattiva nella Chiesa», in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (ed.), *Le sanzioni nella Chiesa. XXIII Incontro di Studio Abbazia di Maguzzano – Lonato (Brescia), 1-5 luglio 1996*, Milano 1997, 36.

della Chiesa, l'accettazione e l'adempimento degli uffici e dei servizi ecclesiastici, tutto questo la Chiesa può esigerlo su una base di esclusiva volontarietà»⁴¹.

Questa visione della legge mostra perché la Chiesa non intende munire ogni legge di una sanzione penale, riservandosi la possibilità di comminare con una pena solo alcune situazioni particolarmente gravi per la persona e per la comunità⁴². Non è che la Chiesa si dimentica della fragilità della natura umana profondamente ferita dal peccato, ma sostiene una visione positiva fondata sulla redenzione operata una volta per sempre da Cristo. Coloro che negano la possibilità del diritto penale nella Chiesa, negano in un atteggiamento a mio avviso un poco ingenuo, la fragilità appena accennata che può rompere i vincoli di comunione. Non di rado si vede nella pratica pastorale che coloro che negano le indicazioni del diritto alla fine sono proprio quelli che impongono per primi i loro diritti fondati sulla propria arbitrarietà.

Non è mancato chi avrebbe voluto, senza abolire il diritto penale, ridurlo alla categoria di mero ordinamento disciplinare. Quando si parla di disciplina della Chiesa si fa riferimento ad un concetto molto ampio che corrisponde a «tutto il complesso di norme sulle quali il discepolo – il fedele – deve modellare la propria vita per realizzare la sua vocazione, sia a livello individuale che comunitario, sia direttamente e immediatamente nei suoi rapporti con Dio che con la Chiesa stessa»⁴³. La Chiesa è stata riluttante fin dall'inizio a

⁴¹ V. DE PAOLIS – D. CITO, *Le sanzioni* (cf. nt. 1), 61.

⁴² Cf. V. DE PAOLIS – D. CITO, *Le sanzioni* (cf. nt. 1), 54.

⁴³ V. DE PAOLIS, «Voce: sanzione e disciplina», in C. CORRAL SALVADOR – V. DE PAOLIS – G. GHIRLANDA (ed.), *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Cinisello Balsamo 1993, 957.

chiamare leggi le norme che regolavano la vita dei fedeli, ma col passare del tempo si è cominciato a distinguere le norme puramente disciplinari da quelle più specifiche di governo, procedurali o penali⁴⁴.

Come si mette in atto la coercibilità nella Chiesa?

Per rispondere risulta particolarmente interessante la presentazione del diritto penale come il sistema che crea la norma *prima* del delitto, non tanto contro il delinquente, ma come un'affermazione precedente dei valori che la sostengono, come se fosse una "dichiarazione d'intenti". Ci sarebbero due momenti diversi: un primo momento in cui la Chiesa, prima del delitto, riaffermando la propria missione e identità di strumento di salvezza, costituisce un tipo penale come descrizione di ciò che rifiuta come contrario alla sua natura; in un secondo momento, dopo il delitto, applica la pena prevista al delinquente, in funzione non tanto di una reciprocità di giustizia retributiva, ma come una risposta che parte dalla propria natura e missione. In questo senso si dice che anche qui si pone in evidenza la natura missionaria della Chiesa⁴⁵. Da ciò si vede che tutto il sistema penale viene presentato come positivo, come una affermazione dei valori che sostengono la comunità ecclesiale. La pena appare come una riaffermazione dei valori, come un modo di reindirizzare la comunità (reo e gruppo sociale) verso i principi che la guidano verso il fine proprio come comunità di fede e di grazia, e non solo come una risposta al delinquente che agisce contro quei valori.

Come si può osservare, non si tratta nemmeno di una dichiarazione di fatto, come se il giudice o il su-

⁴⁴ Cf. V. DE PAOLIS, «Voce: sanzione e disciplina» (cf. nt. 43), 958.

⁴⁵ Cf. V. DE PAOLIS – D. CITO, *Le sanzioni* (cf. nt.1), 62.

periore dovessero soltanto verificare una situazione applicando la pena⁴⁶. Il legislatore al momento di creare la legge indica i valori fondamentali della comunità (sempre in ordine al fine). Quando, allora, i valori che sono proposti dalla norma e i contenuti spirituali che la stessa contiene non vengono assimilati dai fedeli o sono direttamente rifiutati con la violazione diretta della norma, si pone in atto il diritto della Chiesa, come comunità portatrice di valori, per dirigere i suoi membri alla obbedienza. «Infatti, la possibilità che un certo intervento coercitivo possa agire positivamente sulla coscienza umana, riuscendola a commuovere ed a spingerla a condividere quei valori a cui inizialmente resisteva, è un aspetto importantissimo da non sottovalutare»⁴⁷.

Il giudice o il superiore, pur constatando i fatti prodotti dal reo e la situazione nella quale lui stesso si è collocato, intervengono positivamente con l'imposizione della pena o con altre decisioni che possano servire al raggiungimento del fine della pena che è ordinata al bene comune⁴⁸.

⁴⁶ Sembra, questa postura, più vicina all'automaticità del sistema impositivo penale dello stato dove, verificato il reato e l'imputabilità dell'autore, vengono imposte le pene d'accordo con la misura stabilita dalla stessa legge.

⁴⁷ R. BOTTA, *La norma penale* (cf. nt. 35), 13. L'autore, in questo senso, è molto attento con la possibilità della coercibilità della norma mettendo in luce l'intangibilità dell'atto morale che non può essere costretto ad essere messo in atto. Cf. *ibid.*, 12-13.

⁴⁸ «Pertanto, inteso eticamente, il bene comune indica il senso del nostro vivere insieme, il fine ultimo di ogni forma di vita sociale, la meta verso cui andiamo, nella condivisione dell'esistenza. È come indicare un fine ultimo della società, la sua utopia, in modo che i fini intermedi siano criticamente valutabili nel loro essere ordinati a tale fine di comunione [...] Bene co-

Certamente si sarebbe potuto evitare di chiamare alla normativa che esaminiamo come diritto penale, ma questo non avrebbe potuto cancellare la sua esistenza. Il diritto penale ha delle caratteristiche che lo rendono non solo inconfondibile ma anche impre-scindibile all'interno dell'insieme normativo ecclesiale, come strumento in ordine al fine proprio.

5. La medicinalità del sistema penale

Fin qui abbiamo presentato i presupposti dell'antropologia teologica e dell'ecclesiologia per la riflessione sulle caratteristiche del diritto penale canonico: l'immagine dell'uomo, della società e della potestà punitiva. Ci domandiamo adesso come questi presup-

mune è, dunque, il compimento di un'umanità autentica, in cui l'esistenza è condivisa, in cui la vita di ciascuno rende possibile la vita degli altri, la libertà crea capacità di libertà, la solidarietà realmente perseguita rende possibile il superamento umano dei conflitti. Anche quando l'intesa su questioni e obiettivi rilevanti è difficile, a causa di profonde diversità nell'intendere determinati valori o nell'interpretarne le possibilità di attuazione, la ricerca di necessari compromessi non potrà eticamente legittimare logiche impositive o di parte. Le regole, le competenze, i ruoli, le maggioranze, sono strumenti necessari ma con tutta la fragilità degli strumenti (forse eticamente tanto più fragili quanto più sono potenti e quindi in grado di causare mali umani enormi), che possono venire usati per il bene comune o per autogiustificare il reale perseguimento di finalità private o di parte. Così, rispetto ai diversi strumenti della vita associata, rispetto alle diverse istituzioni e alle modalità con cui viviamo nelle istituzioni, rispetto anche agli strumenti giuridici compreso quello penale, la domanda sul criterio di interpretazione e sull'efficacia del bene comune diventerà, allora, interrogazione sul modo di strutturare le relazioni tra di noi». S. BASTIANEL, «Pena di morte: considerazioni etiche», *Gregorianum* 88 (2007) 145.

posti sono plasmati dentro il Codice di Diritto Canonico. Evidentemente eccederebbe il nostro studio leggere tutta la normativa penale, perciò abbiamo scelto dei canoni che a nostro avviso, messi insieme, ci offrono una prospettiva interessante da scoprire: la cornice sistematica per capire la profonda attenzione alla persona e alla comunità di fronte al sistema penale.

Vediamo come questo spirito si è plasmato nel codice.

5.1 *In fase costitutiva*

A nostro avviso, in fase costitutiva, lo spirito medicinale, appare nel can. 1317 il quale dispone che si stabiliscano «le pene nella misura in cui si rendono veramente necessarie a provvedere più convenientemente alla disciplina ecclesiastica. La dimissione dallo stato clericale non può essere stabilita per legge particolare».

Si tratta di una norma di carattere indicativo che vuole offrire al legislatore inferiore dei criteri di azione, che poi s'applicherà anche alle norme stabilite attraverso i decreti (can. 1319 §2). Il legislatore determina qui due principi fondamentali: l'eccezionalità e l'inevitabilità della pena. Da una parte viene riconosciuta la necessaria esistenza della pena per la correzione del delinquente che agisce contro la comunione ecclesiale, dall'altra stabilisce che, anche se inevitabile, deve conservare sempre il carattere di straordinarietà⁴⁹.

Due sono i limiti che devono essere rispettati dal legislatore: il servizio alla disciplina della Chiesa e la

⁴⁹ Cf. F. AZNAR, «Comentario al c. 1317», in *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca*, Madrid 1989, 629-630.

pena di dimissione dallo stato clericale. Certamente l'Ordinario avrà il gravissimo dovere di conservare la disciplina stabilita dalla legge e altre norme (can. 392), evitando qualsiasi tipo di deviazione specialmente nelle materie più importanti come sono i mezzi di nutrimento spirituale del Popolo Dio (can. 213). Nonostante questo, leggendo la norma si può accogliere il messaggio del legislatore: la pena non è il mezzo più importante di conservazione della disciplina, anzi, si tratta sempre di uno strumento che si trova nell'orizzonte come *ultima ratio* possibile.

La pena della dimissione dallo stato clericale viene riservata in questo modo al supremo legislatore. Con questo lascia intravedere che si tratta di una materia talmente importante che rimane riservata per offrire più garanzie a chi ne dovesse essere colpito.

Il canone 1318 determina che «il legislatore non commini pene *latae sententiae* se non eventualmente contro qualche singolo delitto doloso, che o risulti arrecare gravissimo scandalo o non possa essere efficacemente punito con pene *ferendae sententiae*...».

La norma fa riferimento solo alle pene *latae sententiae*, che si applicano automaticamente per i delitti occulti, confermando ciò che era stato detto al can. 1314 riguardo al fatto che di principio le pene sono applicate attraverso un intervento dell'autorità, e mantengono il loro carattere di eccezionalità. Queste pene furono contestate durante il processo di redazione, chiedendo che fossero soppresse, ma la commissione rispose che a volte sono l'unico mezzo per punire certi delitti⁵⁰.

⁵⁰ Cf. *Communicationes* 1 (1969) 85; 8 (1976) 171. Di fatto il CCEO non contempla questo tipo di applicazione delle pene restando tutte *ferendae sententiae*.

Per capire il senso della norma basta vedere le condizioni che impone al legislatore per la creazione di nuove pene. In primo luogo, la singolarità del delitto, la possibilità di un gravissimo scandalo oppure che il delitto doloso non possa essere efficacemente punito con pene *ferendae sententiae*, imposte dal giudice. Il legislatore può procedere sia quando il delitto doloso non arreca scandalo gravissimo sia quando lo arreca, purché egli ritenga che anche in questo caso lo scandalo non possa essere efficacemente rimosso con pene *ferendae sententiae*.

«Il legislatore – prosegue il can. 1318 – non costituisca poi censure, soprattutto la scomunica, se non con la massima moderazione e soltanto contro i delitti più gravi».

Le censure sono pene medicinali, rivolte soprattutto all'emendazione del reo. Trattandosi di pene così gravi, il legislatore, nello spirito che pervade tutto il Codice, oltre ad aver limitato egli stesso al massimo i casi tassativi di censura, vuole che anche gli altri legislatori, sia universali che particolari, usino la massima moderazione nell'irrogazione delle censure, riservandole soprattutto la scomunica, solo ad alcuni delitti di maggiore gravità⁵¹.

A queste norme si devono aggiungere altre due che ci offrono una visione dello spirito delle sanzioni. Il can. 1316 determina che il legislatore particolare curi di stabilire nuove leggi penali con una certa uniformità regionale. Senz'altro si tratta di una norma che tiene conto specialmente del destinatario, per evitare

⁵¹ Il canone non spiega quali siano i delitti di *maggiore gravità*, però, un criterio indicativo può essere desunto dai casi per i quali lo stesso Codice commina le censure, particolarmente la scomunica.

confusioni e possibili abusi da parte dell'autorità. Non si può dire che l'uniformità sia un criterio vincolante per l'Ordinario, che sempre dovrà tener conto della situazione della propria diocesi, ma certamente si tratta di un limite che si aggiunge ai quelli stabiliti dalla norma precedentemente.

Dall'analisi di queste norme emerge come il legislatore non vuole che venga distrutto l'equilibrio tra la severità della pena, l'eccessivo potere dato ai legislatori particolari e il bene dei soggetti, sottointesi in ognuna di esse. Risulta chiaro l'ampio campo di discrezionalità offerto al legislatore futuro, ma allo stesso momento, i criteri per l'opera di legislazione sono di un'enorme prudenza, per evitare qualsiasi tipo di abuso.

5.2 *In fase applicativa*

Nella fase applicativa dobbiamo distinguere tre momenti. Nel primo momento non è ancora iniziata la procedura d'applicazione della pena. Abbiamo selezionato il can. 1341 che, a nostro avviso, costituisce il perno attorno al quale tutto il sistema penale mostra la sua originalità. Dice il canone

L'Ordinario provveda ad avviare la procedura giudiziaria o amministrativa per infliggere o dichiarare le pene solo quando abbia constatato che né con l'ammonezione fraterna né con la riprensione né per altre vie dettate dalla sollecitudine pastorale è possibile ottenere sufficientemente la riparazione dello scandalo, il ristabilimento della giustizia, l'emendamento del reo.

La norma, prima di tutto, ha come fonte lo scomparso can. 2214 §2 del CIC17, il quale ripeteva le parole del Concilio di Trento che diceva:

I vescovi e gli altri Ordinari si ricordino che essi sono pastori, non percussori e che devono presiedere ai loro sudditi, non in modo tale da dominare su di essi, ma amandoli come figli e fratelli. Si sforzino con l'esortazione e con l'ammonizione di allontanarli dalle azioni illecite, affinché non siano costretti, se poi si comporteranno male, a punirli con le dovute pene. Tuttavia, se, per umana fragilità, quelli dovessero mancare in qualche cosa, i vescovi devono mettere in pratica quanto dice l'Apostolo, cioè li richiameranno con calde e pressanti esortazioni con grande bontà e pazienza. Spesso infatti, nei confronti dei corrigendi, è più efficace la benevolenza che la severità, più l'esortazione che le minacce, più l'amore che lo sfoggio di autorità. Se, per la gravità del delitto, sarà necessario, come *extrema ratio*, ricorrere a provvedimenti penali, allora si deve usare il rigore con la mansuetudine, con la misericordia la giustizia, con la dolcezza la severità, affinché, anche senza asprezza, sia tutelata una salutare disciplina tanto necessaria ai popoli, e coloro che furono corretti si emendino oppure, se essi non vorranno ravvedersi, mediante la loro esemplare punizione, gli altri siano allontanati dai vizi⁵².

⁵² Can. 2214: «§2. Prae oculis autem habeatur monitum Conc. Trid., sess. XIII, de ref., cap. 1: "Meminerint Episcopi aliique Ordinarii se pastores non percussores esse, atque ita praeesse sibi subditis oportere, ut non in eis dominantur, sed illos tanquam filios et fratres diligant elaborantque ut hortando et monendo ab illicitis deterreant, ne, ubi deliquerint, debitis eos poenis coercere cogantur; quos tamen si quid per humanam fragilitatem peccare contigerit, illa Apostoli est ab eis servanda praeceptio ut illos arguant, obsecrent, increpent in omni bonitate et patientia, cum saepe plus erga corrigendos agat benevolentia quam austeritas, plus exhortatio quam comminatio, plus caritas quam potestas; *sin autem ob delicti gravitatem virga opus erit*, tunc cum mansuetudine rigor, cum misericordia iudicium, cum lenitate severitas adhibenda est, ut sine asperitate disciplina,

Il rimando alle fonti non è una questione accademica. Si vuol mostrare come l'attuale can. 1341, sebbene non abbia un testo somigliante al can. 2214 §2, conserva lo stesso spirito. Se vediamo il testo del vecchio codice, possiamo osservare come tutto gira attorno ad una condizione: «Se [...] sarà necessario, come *ultima ratio* [...]»; nello stesso senso la norma attuale si svolge attorno alla clausola “solo quando”. Questa condizione mette in evidenza come il processo e l'imposizione d'una pena è sempre una misura grave messa in atto soltanto nei casi più difficili e gravi⁵³.

Il canone in questione (can. 1341) suppone che l'Ordinario del luogo o il superiore religioso abbiano già fatto l'investigazione previa e, anche quando questa non fosse necessaria, abbiano già cercato di spingere il presunto delinquente ad un cambiamento, e non hanno avuto successo. Il superiore, quindi, ha già una certezza, anche se non piena e certa, della presenza di un delitto grave e della imputabilità del reo, e vuole che prima si esauriscano tutte le misure pastorali, siano quelle previste dal Codice, sia altre suggerite

populis salutaris ac necessaria, conservetur et qui correcti fuerint, emendentur aut, si resipiscere noluerint, ceteri, salubri in eos animadversionis exemplo, a vitiis deterreantur”». Il testo del Concilio di Trento si può consultare in G. ALBERIGO – AL. (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, 698-699 [Il corsivo è nostro].

⁵³ Il CCEO conserva ancora di più la vicinanza col dettato del Concilio di Trento e in certi aspetti si avvicina di più alla penitenza che il CIC. Di fatto non ha voluto introdurre le pene *latae sententiae* perché sarebbe contrario alla propria tradizione canonica. Cf. J. PORUNNEDOM, «Laws – Medicinal or Punitive? Canons on Penal Sanctions in the Code of Canon Law (CIC) and Code of Canons of the Oriental Churches (CCEO)», *Jeevadhara* 32 (2002) 267.

dalla sollecitudine pastorale, per raggiungere tutti i fini della pena. Quando i fini siano raggiunti mediante una misura “pastorale” (questo è ciò che viene supposto) allora non si procede al passo seguente di determinare il tipo di procedura da seguire.

Il secondo momento è quando il giudice o il superiore deve determinare la pena da imporre. Curiosamente troviamo qui il maggiore numero di canoni che rispondono alla domanda sulla medicinalità della pena canonica. Possono essere divisi in due gruppi: il primo gruppo, costituito dai cann. 1343-1346, contiene tutte le facoltà che la legge consente al giudice per determinare il tipo di pena da applicare. Il secondo, costituito dai cann. 1347 e 1349, determina i limiti della discrezionalità. Ci interessa il primo gruppo. Il codice specifica che, se la pena è discrezionale, il giudice potrebbe non applicarla ma potrebbe mitigarla o supplirla con una penitenza (can. 1343). Se invece la legge è precettiva e perciò la pena deve essere applicata, il giudice potrebbe differire ad un tempo più opportuno la applicazione della pena se i mali occasionati da essa sarebbero maggiori, oppure astenersi, o infliggere una pena più mite se il reo si è emendato o lo scandalo è stato riparato oppure se il reo ha già subito una sufficiente sanzione da parte della legislazione statale. Inoltre potrebbe sospendere l'obbligo della pena se fosse il primo delitto e non ci fosse necessità di riparare i danni (can. 1344). In più, secondo il can. 1345, il giudice, se pensa che siano altri mezzi di ottenere il suo pentimento, potrebbe astenersi dall'applicare una pena quando ci sia stato uso imperfetto della ragione e qualche tipo di perturbazione della capacità di decidere del reo. Infine, il can. 1346 prevede che quando ci sia cumulo di pene espiatorie si possa ottemperare secondo equità.

L'ultimo momento è dopo l'applicazione della pena. Il paradigma della medicinalità in questa fase è rappresentato da una situazione contemplata dai cann. 1352 e 1335. La pena è già stata applicata, ma la legge considera una circostanza in cui si dovrebbe sospendere gli effetti della pena: il *pericolo di morte*. Nel caso in cui lo stesso reo si trovi in tale situazione, dice la norma, la pena si sospende per tutto il tempo in cui questa situazione continua. Dobbiamo far notare che qui non si tratta necessariamente di una situazione di agonia o prossimità alla morte, ma le situazioni in cui esistono grandi possibilità della morte, come il caso d'un intervento chirurgico. La sospensione riguarda le pene che vietano di ricevere i sacramenti (can. 1352 §1).

La stessa norma prevede inoltre, che quando la pena è *latae sententiae* e non è notoria, la pena resta sospesa ogniqualvolta il condannato non può osservarla senza che si provochi grave scandalo o infamia (can. 1352 §2).

Può accadere che chi si trova in pericolo di morte non sia il reo ma un'altra persona. La situazione è quella di un reo colpito da una censura che vieta di celebrare i sacramenti o di compiere degli atti di potestà di governo, in questo caso la pena si sospende quando è necessario per occuparsi dei fedeli in pericolo di morte. Se, inoltre, la censura è *latae sententiae* e non è stata dichiarata, si sospende se qualche fedele chiede i sacramenti o un atto di potestà di governo⁵⁴.

⁵⁴ Come esempio della cura pastorale del colpito da una pena si può anche leggere il can. 1349. La norma determina che in questi casi si deve velare affinché non manchi al chierico sanzionato il necessario per un onesto sostentamento, e se avesse perso lo stato clericale, che non gli manchi il necessario perché non resti nella indigenza.

5.3 *In fase remissiva*

In quest'ultima fase della vita della pena si contempla il momento della cessazione della sanzione. Ovviamente c'è tutta una lunga determinazione nel Codice di chi può rimettere la pena, specialmente nel foro esterno. Ma tra i canoni appare il can. 1357 che sembra "stonare" con tutto il complesso, giacché si tratta della situazione della cessazione della pena nel foro interno.

Afferma il can. 1357 che se per un penitente colpito d'un censura *latae sententiae* non dichiarata né riservata alla Santa Sede, fosse molto pesante restare in quella situazione mentre aspetta il provvedimento di remissione nel foro esterno, il confessore può rimettere la pena nel foro interno sacramentale, mentre gli impone una penitenza per i peccati, assolvendolo da essi. Rimane però l'obbligo di ricorrere all'autorità competente a rimettere la pena nel foro esterno, e la riparazione del danno e dello scandalo. Se questa fattispecie non si verifica, la legge contempla nel secondo paragrafo la possibilità che sia lo stesso confessore a chiedere presso l'autorità la remissione della censura.

6. **Pastoralità o medicinalità**

Quando si parla dell'aspetto umanitario del sistema penale canonico non manca chi cerca di dimostrare, seguendo il terzo principio che fu dato per l'elaborazione del nuovo codice, la "pastoralità" del sistema penale canonico. In questo concetto si inglobano diverse idee. Per alcuni pastoralità è sinonimo di possibilità di rinunciare alla norma nei casi in cui per una ragione af-

fettiva o di convenienza, sia opportuno farlo, considerando l'atteggiamento opposto come rigido e lontano della carità.

Altri, al contrario, vogliono mostrare come tutta la costruzione giuridica mantiene un rapporto molto stretto con la persona destinataria dell'azione del superiore o del giudice al momento di esaminare i casi. Credo che di fondo si voglia andare contro una concezione del diritto come formale, distaccato, freddo e distante dai problemi dei fedeli.

A nostro avviso ambedue le opinioni soffrono dello stesso male: vedere il diritto opposto o contrario alla vita dei fedeli. I primi sostengono questa visione con un disprezzo chiaro e diretto del diritto; i secondi, invece, perché cercano di provare il contrario, nel fondo hanno lo stesso concetto come figura di riferimento al quale invece vogliono opporsi.

Si dimentica – chi contrappone pastoraltà a diritto – che tutta l'attività della Chiesa è pastorale, sia che si tratti della missione di santificare, che di quelle di insegnare o di governare, perché è tutta indirizzata alla edificazione del Corpo di Cristo. E, sebbene la Chiesa sia riluttante all'utilizzo delle sanzioni, nondimeno vede che non può ignorare o tollerare l'azioni che sono dannose alle persone e alla comunità senza intervenire⁵⁵.

⁵⁵ «Así pues, el carácter pastoral del Derecho no tiene nada que ver con el juicio subjetivo que alguien elabora por su cuenta, con independencia de la norma canónica. El juicio, para ser objetivo, debe madurar en el respeto de las normas y evitando, cualquier arbitrariedad, por muy buenas que puedan ser las intenciones. La justicia no se instaure con las buenas intenciones de cada cual, sino con el respeto a la norma por parte de todos, aunque haya que hacerlo según los principios generales y el espíritu del

Noi, piuttosto che di pastoralità (che non è affatto sbagliato) preferiamo considerare la medicinalità del sistema penale canonico. Tra medicinalità e pastoralità c'è una sfumatura interessante come mostreremo in seguito.

Quando si parla della medicinalità evidentemente si sta utilizzando una figura che può esprimere la realtà penale come malattia, come medicina e come cammino di guarigione⁵⁶. In questo modo si prende la figura della malattia per fare riferimento al delitto, quella della terapia (preventiva o curativa) per parlare dell'intervento dell'autorità e della pena, e infine, la guarigione per fare riferimento al raggiungimento dei fini della pena (conversione del reo, riparazione dello scandalo e dei danni, restaurazione dell'ordine pubblico).

6.1 *Il delitto come malattia*

L'ordinamento canonico stabiliva nel CIC17 che il delitto era la violazione dolosa della legge penale⁵⁷. Questa nozione di delitto, che permane ancora come base nel can. 1321, rimane molto povera agli occhi del cristiano perché fa riferimento soltanto all'aspetto

ordenamiento canónico». V. DE PAOLIS, «De la aplicación de las penas. Introducción», in A. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (ed.), *Comentario Exegético* (cf. nt. 29), 392.

⁵⁶ Cf. J. PORUNNEDOM, «Laws – Medicinal or Punitive?» (cf. nt. 53), 256.

⁵⁷ Can. 2195: «§1. Nomine delicti, iure ecclesiastico, intelligitur externa et moraliter imputabilis legis violatio cui addita sit sanctio canonica saltem indeterminata».

“immanente” della legge senza tener conto degli elementi trascendenti della comunità ecclesiale. In questo senso risulta importante ricordare che Giovanni Paolo II si riferiva al delitto come a un comportamento antiecclesiale⁵⁸, non riducendolo ad un’azione che lede l’ordine giuridico in senso stretto come insieme di norme che regolano la vita d’una società, ma l’ordine pubblico della comunità ecclesiale che fa riferimento al suo fine: la salvezza. In questa maniera la visione del delitto si allarga non tanto alla materia da considerare illegale ma alla realtà che contiene in se stesso, considerata come distruttiva di una società che ha come finalità la salvezza, e che, quindi, può impedire che questa sia raggiunta sia dall’autore stesso che dalla comunità di appartenenza.

Il senso stesso di *salus*, frequentemente tradotto come salvezza, non fa riferimento solo al momento del giudizio dopo la morte, ma anche alla salute o stato di conservazione fisica e spirituale d’un individuo e d’una società. Il delitto comporta la rottura della alleanza creativa e redentrice di Dio in Cristo, nel concreto della società giuridicamente organizzata che allo stesso momento si definisce come Corpo Mistico di Cristo e Popolo di Dio. Il delitto comporta “qui e ora” un momento in cui il peccatore ha smarrito il suo cammino nella Chiesa verso la salvezza finale. Trova, questa azione, il suo vero senso e la sua vera profondità dannosa nella ferita che produce nel muoversi contro il modello di uomo e di società voluto da Dio. Per questo il senso di malvagità, racchiusa nel delitto, si iden-

⁵⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Discorso al Tribunale della S.R. Romana di 1979, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 2/1 (1979), 411.

tifica con il senso di *malum* che la legge afferma debba essere evitato⁵⁹.

Ferita che si fa viva nell'agire contro i valori che il legislatore supremo ha voluto prevedere giuridicamente nel corpo delle norme canoniche.

Si può dire, quindi, che il delitto costituisce un'azione del fedele che violando la legge penale, e perciò commettendo anche un peccato, agisce contro il fine della Chiesa e il proprio fine. In questo senso non è difficile vedere il delitto come una malattia da curare.

6.2. *La medicinalità della pena*

La malattia però, non si verifica in astratto ma in una persona concreta: il fedele delinquente, uomo immagine di Dio, ferito dal peccato, ma membro d'una comunità di salvati. Bisogna adesso parlare della pena, della quale avevamo già parlato prima come risposta della comunità, nell'affermare un valore precedentemente stabilito dal legislatore⁶⁰. Consideriamo quindi la sanzione dal punto di vista del processo terapeutico, tenendo conto che si sono già esaurite le misure pastorali e si è portato a termine il cammino procedurale.

⁵⁹ «[...] una acción no es delito porque la ley establezca castigarla, sino, al contrario, la ley determina su castigo precisamente porque en ella se identifican los elementos esenciales constitutivos de delito (*prohibitum quia malum, no malum quia delictum* según la sabia síntesis clásica)». A. MARZOA, «De los delitos y las penas. Introducción», in A. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (ed.), *Comentario Exegético* (cf. nt. 29), 237.

⁶⁰ Si veda la p. 273.

Tenendo conto di questo risulta più chiaro perché l'intervento dell'autorità e della pena abbiano un senso terapeutico di ricostruzione, di riparazione dell'ordine sociale come dell'indirizzo della persona e della comunità al proprio fine⁶¹.

La pena è considerata tradizionalmente come la privazione di un bene spirituale⁶². Non tutte le pene

⁶¹ «Quando il danno è riparabile, ripararlo non è propriamente una pena, ma un semplice dovere di giustizia. Nella misura in cui il colpevole non fosse in grado di farlo, non potrebbe esimersi da questo compito la società che non ha saputo evitare il male provocato. Colpito, colpevole e società hanno il dovere di costruire umanità di relazioni a partire dalla condizione concreta in cui si sono verificate relazioni umanamente fallite o contraddette. Non è possibile cancellare ciò che è accaduto, si tratta di riconoscerlo e di fare ora, nelle condizioni che si sono create, il bene concretamente possibile. Quando il danno non è riparabile, colpevole e società hanno il dovere di costruire il bene umano possibile, riconoscendo che un bene è stato distrutto e che le conseguenze di ciò non possono essere direttamente sanate. Anche in questa condizione il colpevole è chiamato ad essere persona, in quanto dipende da lui. Non è che, siccome ha provocato dei guai, siccome è diventato delinquente, egli debba rimanere delinquente. Per non rimanere delinquente, anche egli ha bisogno di cercare e fare il bene nella ricerca e nell'attuazione di quel bene che è per lui concretamente possibile. Del resto, appartiene precisamente all'interesse per la sua umanità il capire e il sapere che c'è un bene a lui possibile, che, dunque, gli è chiesto oggi in coscienza. Il male causato a se stesso dal colpevole è sempre superabile, ma solo a partire dalla sua libertà, che tuttavia può essere aiutata o abbandonata a se stessa, o perfino resa più difficile ed ostacolata. Si tratta sempre del suo interiore riconoscersi colpevole e voler realmente assumersi la responsabilità di vivere onestamente, cosa che ha bisogno di esprimersi in qualche forma di visibilità e riconoscibilità sociale, come è stato per il comportamento delittuoso». S. BASTIANEL, «Pena di morte» (cf. nt. 48), 147.

⁶² Nella tradizione del CCEO la pena è considerata come un atto positivo da imporre al reo, e, in questo senso, più vicina alla

appartengono alla stessa categoria, ci sono quelle che toccano beni spirituali essenziali direttamente per la salvezza spirituale del reo, comunemente chiamate *censure*; ci sono quelle che toccano beni temporali connessi ai beni spirituali, perciò di minore gravità, che sono indirizzate alla restituzione della giustizia, riparazione dello scandalo, ecc. Come abbiamo potuto vedere, anche se un gruppo di pene sono piuttosto sociali, risulta evidente che il ristabilimento della giustizia passa per la conversione del reo, solo che in questo caso il fine del cambiamento appare in secondo luogo di importanza.

La dottrina ha discusso riguardo al fine primario della pena canonica. Per alcuni il fine della pena canonica è la restaurazione dell'ordine sociale dentro un ordine trascendente di giustizia, per altri la pena ha soltanto un fine medicinale. Un terzo gruppo sostiene che si tratti di una questione nominale in quanto si identificerebbe ordine sociale con i fini classici della pena (conversione del reo, riparazione del danno e dello scandalo). Tutte queste opinioni hanno qualcosa di vero: l'ordine sociale, qualsiasi nome questo riceva, e la conversione del reo sono fini che devono essere presenti al momento di considerare la pena. «Come si può dire che l'ordine sociale è restaurato, se non c'è stata l'emendazione del delinquente? Come un delinquente si può considerare emendato, se l'ordine della carità non è stato ancora restaurato o la comunione ecclesiale continua ad essere interrotta a causa di quel determinato delitto commesso?»⁶³.

penitenza che alla pena. Cf. J. PORUNNEDOM, «Laws – Medicinal or Punitive?» (cf. nt. 53), 267.

⁶³ A. URRU, *Punire per salvare* (cf. nt. 27), 10.

Ma la pena, qualsiasi sia, non avrebbe nessuna possibilità di rendersi utile senza la considerazione di chi deve applicarla. Evidentemente dopo tutto il cammino di applicazione della pena, che è arduo e lungo, si presume la conoscenza del reo e della sua situazione spirituale e morale. Questo dovrebbe essere di aiuto perché la sanzione possa essere inflitta in modo adeguato. In questo momento l'autorità ha la grave responsabilità di misurare la "giusta medicina" che può fare del bene a alla persona del reo in concreto.

6.3 *Azione terapeutica: "tempo" e "misura"*

Proseguendo con l'analogia della malattia vediamo che il processo terapeutico riconosce la presenza di almeno due elementi fondamentali. In primo luogo il fattore *tempo*, cioè, la consapevolezza che la malattia, suscitata dal delitto nel delinquente e nella comunità, non può essere guarita con un solo e singolo atto. Il sistema prevede che tutta l'attività, sia pastorale sia procedurale, sia portata avanti attraverso diversi atti (ammonimenti, riprensioni, penitenze, investigazione previa, ecc.), i quali a loro volta sono indirizzati alla riparazione dello scandalo, al ristabilimento della giustizia e la conversione del reo (cann. 1341, 1347 §2, 1357 §2 ecc.). Non deve intendersi con questo che il tempo può dilatarsi senza limiti, ma deve tenersi conto anche della comunità e di coloro che hanno sofferto danni.

La domanda che possiamo porci a questo punto è perché aspettare che la persona si converta, che i danni siano riparati e lo scandalo ristabilito? Si tratta solo del normale procedere dei fatti o c'è qualcosa d'altro? Qui dobbiamo fare un cambiamento di orizzonte. Non solo si aspetta per il mero dilatarsi dell'attesa ma si

“scommette” sul tempo; non qualsiasi tempo, ma un tempo qualificato, un tempo diverso: è il tempo della *salus animarum*⁶⁴.

Il fine dell’ordinamento canonico non è, come negli altri ordinamenti, circoscritto negli angusti limiti della vita umana e della realizzazione dei beni temporali necessari alla medesima. Il diritto della Chiesa, come ha le sue profonde radici in un ordinamento supremo che non conosce limiti di spazio e di tempo [...] così ha il suo fine supremo in un bene oltremondano che non ha l’eguale assoluto, immutabile, insostituibile: la salvezza eterna delle anime⁶⁵.

Questo fine caratterizza tutto il sistema canonico, non solo quello penale, in modo essenziale, in modo tale da permettere al giurista di distinguere l’ordinamento della Chiesa da ogni altro ordine giuridico e di attingere al nucleo del suo essere⁶⁶.

⁶⁴ Per una visione del diritto orientale sul tema si può vedere la recente pubblicazione di T. KUZHINAPURATH, *Salvific law. Salvific character of CCEO: an Historical Overview*, Kerala (India) 2008, 143-144.

⁶⁵ P. FEDELE, *Discorso generale su l’ordinamento canonico*, Roma 1974, 30.

⁶⁶ Cf. P. MONETA, «La “*Salus animarum*” sul dibattito della scienza giuridica», *Ius Ecclesiae* 12 (2000) 308. Già del vecchio codice si sottolineavano alcune differenze con l’ordinamento statale: «1) Il can. 2331 §1: configura delitto anche la disobbedienza al precetto del superiore. La pena pertanto non è stabilita solo per legge. 2) Il can. 2222 §1, che prevede la sanzione penale anche là dove la legge non lo prevedeva. In proposito è interessante la spiegazione data da A. VERMEERSCH – I. CREUSEN, *Epitome Iuris canonici*, III, Mechliniae – Romae 1946, 185: “In questo caso non c’è un delitto, ma una violazione gravissima o scandalosa della legge, che è assimilata al delitto. Solo lo scandalo inconsueto o la speciale gravità derivante da circostanze contingenti giustificano

Sebbene per alcuni, questa considerazione del tempo costituisce solo un principio metagiuridico e perciò

la pena". 3) Can. 2221: le pene possono essere stabilite anche per legge particolare. "Sicché nell'ordinamento della Chiesa non appare sentita quella esigenza di uniformità delle sanzioni penali: bensì, come segue nel diritto dello Stato per le sanzioni disciplinari e fino ad un certo punto anche per le altre sanzioni amministrative, sembra ragionevole che i sottoposti ad autorità diverse, che quanti vivono in ambiti territoriali diversi, debbano restare sottomessi alla possibilità di sanzioni di differente gravità". A.C. JEMOLO, *Peculiarità del diritto*, 726. 4) La possibilità di sanzioni penali per le persone giuridiche: can. 2255 §2. 5) Tipi di sanzioni penali, come il trasferimento penale: can. 2292. 6) La libera valutazione circa l'azione penale: cann. 1947-1950. 7) Possibilità o meno di dichiarare le pene *latae sententiae*: can. 2222. 8) Nel caso delle pene facoltative o anche precettive can. 2223. 9) La remissione delle pene per i delitti occulti: can. 2237; 2290. 10) Ampio potere discrezionale, che è tipico del potere disciplinare: "dove in massima c'è una discrezionalità nel superiore circa la valutazione della opportunità o meno di aprire il procedimento disciplinare (discrezionalità che non è arbitrarietà, ma che tiene il dovuto conto della figura del colpevole, ed attua una certa compensazione tra colpa e meriti precedenti di lui) e c'è pure un diritto di revoca o di condono della punizione inflitta" *ivi*, 727. 11) L'istituto della dispensa, del tutto assente nello Stato in campo penale; nella Chiesa can. 2236 §1. Qui pure si deve ravvisare una somiglianza con il diritto disciplinare. 12) Esistono nel codice pene per tipiche mancanze disciplinari; anche per la recidiva in tipiche mancanze disciplinari: cf. cann. 2376, 2377, 2378, 2379, 2383, 2384, 2389. 13) Esistenza delle pene indeterminate: can. 2217 §1. 14) Distinzione tra pene *latae* e *ferendae sententiae*. 15) La distinzione delle pene in medicinali e vendicative porta a due tipi di pene. Le pene medicinali possono essere inflitte anche *contra ignotos* (2242 §1). 16) La distinzione tra foro interno e foro esterno: cann. 2250-2254. 17) La pena *post mortem*, ossia la privazione della sepoltura ecclesiastica (can. 2291, 5°). 18) Il diritto statuale prevede oltre alle pene principali anche quelle accessorie e le misure amministrative di sicurezza, che sono applicate alle persone socialmente pericolose. Il diritto della Chiesa, che, stante la vastissima possibilità di scelta tra più pene nel giudice, non sente la necessità di

di esso non si deve tener conto al momento dell'applicazione delle norme, dato che non può sostituirsi alla norma positiva, per altri ha una forte incidenza nel momento d'interpretare norme dubbie o nell'indagare quale sia la *ratio* di una singola disposizione, o nel risalire ai principi generali del diritto canonico⁶⁷. Si tratta senz'altro di un principio che attraversa tutto il CIC. Il termine salvezza delle anime nelle sue diverse formulazioni (come ad es. mistero di salvezza, annuncio di salvezza, ecc.) appare nel CIC nei cann. 211, 225 §2, 573 §2, 603 §1, 747 §2, 768 §2, 1173, 1234 §1 come annuncio del messaggio; nei cann. 217, 252, 652 §2, 788 §2 come diritto a ricevere la formazione adeguata per conoscere e vivere tale mistero; nei cann. 839 §1, 849, 1201 §2 in relazione al *munus sanctificandi*; in fine, il can. 1452 §2 come fondamento perché una causa diventi di istanza pubblica e il can. 1752 che presenta la *salus animarum* come legge suprema della Chiesa⁶⁸.

pene accessorie, conosce invece gli equivalenti della sanzione penale: *correptio iudicialis* (can. 1952 §1), rimedi penali; la *monitio*, *correptio*, *praeceptum* (cann. 2306-2311). 19) Per i chierici esiste la pena della privazione dell'ufficio, o del beneficio: can. 2298, 6°. Essa va distinta dalla semplice privazione che non è pena. 20) Infine tra le pene va annoverata anche la sospensione *ex informata conscientia*: cann. 2188, 2193. Essa è una vera pena, perché può essere inflitta solo per un delitto». V. DE PAOLIS – D. CITO, *Le sanzioni* (cf. nt. 37), 65, nota 75.

⁶⁷ Cf. O. GIACCHI, «La norma nel diritto canonico», in *La norma en el derecho canónico: actas del III congreso internacional de derecho canónico. Pamplona, 10-15 de octubre de 1976*, I, Pamplona 1979, 194.

⁶⁸ «El Derecho canónico sólo puede ser entendido desde la consideración de la Iglesia in *hoc saeculo*, y, por consiguiente, desde la comprensión de su *fin específico* en cuanto se presente como sociedad [...] Desde esta perspectiva, se presentan en el

Possiamo dire, quindi, che il fattore tempo di cui abbiamo fatto menzione non è semplicemente una norma di prudenza, ma un allinearsi, un entrare in sintonia con la natura stessa della Chiesa. Dobbiamo tener conto che il fine soprannaturale deve guidare fondamentalmente ogni fedele nell'esecuzione della legge⁶⁹. Perciò, ogniqualvolta il superiore si appella a questo principio per metterlo in atto non solo risolve un problema concreto, ma anche contribuisce alla sintonia della persona e della comunità con il piano salvifico di Dio, supplendo la mancata risposta dello stesso fedele con la comminazione della pena.

Un secondo elemento da mettere in risalto è la *misura*. Sia il superiore sia il giudice devono tener conto in ogni momento della dimensione di ciò che è imputabile al soggetto in base alla propria certezza per non lasciarsi portare dalle presunzioni, da ciò che è opinione generale, dalle dicerie, ecc. In tal modo è importante avere la certezza della presenza e misura della contumacia che il superiore o il giudice non possono applicare una censura senza che previamente il reo sia

orden de los fines (de la Iglesia), dos magnitudes que es preciso diferencial: a) la promoción y protección del bien común eclesial, que es donde el Derecho canónico encuentra su inmediato referente; y b) la santificación, la salvación de las almas [...] el Derecho tiene como fin inmediato el bien común del Pueblo de Dios, que a su vez posibilita gozar con plenitud y facilidad – mediante la recta disposición de las conductas y del dinamismo de la vida social – de los medios necesarios y convenientes para la salvación y la santidad». A. MARZOA, «Comentario al c. 1752», in A. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (ed.), *Comentario Exegético de Derecho Canónico* (cf. nt. 29), IV/II, 2212.

⁶⁹ Cf. G. GHIRLANDA, «Perché un diritto nella Chiesa? Un vero diritto [...] sui generis», *Periodica* 90 (2001) 398.

stato ammonito, ciò è per la validità della pena (can. 1347)⁷⁰.

Inoltre, per la misura della pena, una volta verificati i fatti, si dovrà tener conto di ciò che il reo potrà convenientemente portare avanti. Se prendiamo il can. 1344, 2° o il can. 1346, risulta chiaro che il legislatore ha voluto che restasse chiaro il senso della misura. Punire oltre ciò che la persona è in grado di sopportare può produrre la distruzione del soggetto. Allo stesso tempo, anche se può sembrare duro, deve tenersi la misura anche per capire quando è il momento in cui si deve passare dalle misure pastorali alle procedurali, quando limitare le dilazioni nell'applicare la pena. La misura, come si può capire, ha un chiaro rapporto con il fattore tempo.

Quando si fa riferimento a questa misura, che, anche qui si può dire che ha caratteristiche speciali, si fa riferimento all'*aequitas canonica*, cioè, all'«equilibrio e misura ispirati dallo spirito evangelico», che agisce per «correggere la legge quando questa “pecca”, cioè, si scosta nei casi concreti, dalla giustizia naturale, che invece dovrebbe rispecchiare»⁷¹.

Il termine equità appare nel codice nei cann. 19, 222 §2, 271, 686, 702 §2, 1148 §3, 1310 §2, 1580, 1718 §4 e 1752. In tutti questi canoni si tratta d'una misura in base alla quale determinare diversi obblighi, come onorari, riparazioni, ecc.⁷². Il principio s'applica

⁷⁰ Per la visione orientale si veda T. KUZHINAPURATH, *Salvific law* (cf. nt. 64), 134-141.

⁷¹ F.X. URRUTIA, «Voce: Equità canonica», in C. CORRAL SALVADOR – V. DE PAOLIS – G. GHIRLANDA (ed.), *Nuovo Dizionario* (cf. nt. 43), 448.

⁷² «Qui trova tutto il suo significato anche una possibile pena medicinale. Per dirsi tale, essa ha bisogno di essere effettivamente

quando la legge per qualche motivo diventa ingiusta, o troppo rigorosa perché intempestiva o smisurata, o perché la sua applicazione in un momento concreto risulterebbe contraria alla mente del legislatore⁷³. *L'aequitas* ha come scopo quello di mettere davanti al giudice una giustizia superiore, un bene spirituale maggiore che va più in là della semplice retribuzione meccanica degli atti. È in questo senso che tende naturalmente alla benevolenza, a mitigare la severità del diritto.

La funzione dell'equità canonica è di ricostruzione poiché sempre cerca di completare la norma in forma positiva per esprimere veramente una giustizia superiore, quella divina⁷⁴. Nel caso penale, l'equità gioca un ruolo positivo in quanto cerca, con la giusta misura del rimprovero mediante la pena, portare avanti un processo di guarigione nel reo e nella comunità. In questo senso non sarebbe strano che la

commisurata alle condizioni reali della persona nel suo contesto, in quanto è possibile comprendere. Ciò significa che la pena stessa deve appartenere alla responsabilità che la società si assume per favorire la conversione del colpevole, cioè per aiutarlo a ricostruire il meglio possibile la sua umanità e con ciò inserirsi positivamente nel tessuto sociale, contribuendo positivamente alla ricerca e attuazione di una umanità migliore. Forse una difficoltà fondamentale circa il carattere medicinale della pena è ciò che essa suppone: una società che voglia il bene del reo, che sappia riconoscersi corresponsabile nel suo operato delittuoso, che voglia convertirsi, cercando vie per una strutturazione sociale delle relazioni più adatta a sostenere le persone (in particolare quelle di volta in volta coinvolte) nel riconoscere e volere il bene». S. BASTIANEL, «Pena di morte» (cf. nt. 48), 147-148.

⁷³ Cf. F.X. URRUTIA, «Voce: Equità canonica» (cf. nt. 71), 448.

⁷⁴ Cf. J. OTADUY, «Comentario al c. 19», in A. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (ed.), *Comentario Exegético de Derecho Canónico* (cf. nt. 29), I, 394.

stessa equità esiga dal giudice l'inasprimento delle pene in funzione dello stesso fine spirituale⁷⁵. Questo sarebbe il caso del dibattito sul principio di legalità nel codice in rapporto al can. 1399. Al riguardo, Colombo afferma che il diritto della Chiesa non è il luogo di applicazione di questo principio come viene capito nell'ordinamento degli Stati, perché ci sono dei beni assoluti irrinunciabili, come sono il bene delle anime⁷⁶.

Seguendo quanto abbiamo già detto riguardo ai canoni che devono essere messi in atto dall'autorità, quando abbiamo presentato il sistema penale⁷⁷, può esserci di aiuto il CCEO che nell'attuale canone 1401 così presenta il ruolo dell'autorità:

⁷⁵ Cf. PAOLO VI, Allocuzione alla Rota, 08/02/1973, *AAS* 65 (1973) 95-103. La si può trovare anche in J. BEYER (ed.), *Allocutiones de iure canonico*, Romae 1980, 90.

⁷⁶ Cf. G.M. COLOMBO, *Sapiens aequitas. L'equità nella riflessione canonistica tra i due codici*, Tesi Gregoriana / Serie Diritto Canonico 62, Roma 2003, 379. L'autrice fa riferimento qui al commento di F. Nigro, il quale afferma: «Mi sembra perciò che la norma generale, nei limiti entro cui concede questa discrezionalità eccezionale d'intervento al competente Superiore ecclesiastico, risponde allo spirito pastorale dell'ordinamento penale canonico, poiché la Chiesa ha esigenze diverse da quelle della società civile e deve fare appello alla coscienza dei fedeli e alla loro mentalità di fede, chiedendo ad essi di volere accettare i rischi di una possibile arbitrarietà nell'esercizio del potere coattivo, con sacrificio loro personale, per meglio realizzare la due istanze teologicamente e pastoralmente irrinunciabili del bene delle anime e del bene della stessa istituzione ecclesiastica». F. NIGRO, «Commento al can. 1399», in P.V. PINTO (ed.), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, 831.

⁷⁷ Si veda il titolo «La medicinalità del sistema penale», p. 275 ss.

Poiché Dio prende ogni iniziativa per ricondurre la pecora smarrita, coloro che da Lui hanno ricevuto la potestà di sciogliere e di legare procurino la medicina adatta alla malattia di quanti hanno peccato, li ammoniscano, li rimproverino, li esortino con ogni magnanimità e dottrina, impongano anche delle pene, per curare le ferite inferte dal delitto, in modo tale che né i delinquenti siano spinti verso i precipizi della disperazione, né i freni siano allentati fino alla rilassatezza della vita e al disprezzo della legge⁷⁸.

7. Conclusioni

Cosa possiamo concludere dalla nostra riflessione teologico-canonica?

Abbiamo voluto, senza spiegarlo, utilizzare il testo di *Luca* 13, nel quale appare la domanda a Gesù, rivolta da un passante, al quale risponde, apparentemente senza farlo, che non interessa quanti si salvano ma che ciascuno deve lavorare per la propria salvezza. La risposta vuole mettere al centro dell'attenzione lo stesso uomo che ha fatto la domanda: «tu devi lavorare adesso per il frutto che è la salvezza». Risulta, come abbiamo detto all'inizio, che il punto di partenza obbligatorio per qualsiasi riflessione sul senso della pena è concetto *dell'uomo* come creatura, peccatrice e re-

⁷⁸ Can. 1401 «Cum omnem rationem init Deus, ut errantem ovem reducat, illi, qui ab Eo solvendi et ligandi potestatem acceperunt, morbo eorum, qui deliquerunt, convenientem medicinam afferant, eos arguant, obsecrent, increpent in omni patientia et doctrina, immo poenas imponant, ut vulneribus a delicto illatis medeatur ita, ut neque delinquentes ad desperationis praecipitia impellantur neque frena ad vitae dissolutionem et legis contemptum relaxentur».

denta da Cristo, che è in cammino dentro una comunità che è il Popolo di Dio e il Corpo Mistico di Cristo, sussistente nella *Chiesa Cattolica*: società umana e divina, realtà composta d'organi gerarchici e di mezzi di grazia. Questa società fondata dallo stesso Cristo, è guidata da un sistema giuridico divino che s'esprime attraverso leggi positive, tra le quali alcune sono previste con una pena annessa, che vuol essere l'espressione dei valori più importanti che la comunità afferma come fondamentali⁷⁹.

In secondo luogo, risulta chiaro, dalla lettura delle norme, la *reticenza della legge nell'utilizzo della pena*, nello stesso momento in cui considera la necessità di applicarla in certi casi. Nemmeno in questi casi, deve mancare la temperanza, tenendo sempre presente la possibilità di non applicarla quando i fini della pena si possono ottenere attraverso altri mezzi. Dall'inizio, nella fase costitutiva, si può osservare la prudenza con la quale il legislatore vuole che siano previste e fissate nuove pene per evitare di istaurare un rapporto di

⁷⁹ «Dal punto di vista antropologico, nella riflessione teologica della Chiesa, la comprensione dell'uomo viene arricchita dal fatto che la rivelazione, affermando che l'uomo è creato ad immagine e somiglianza di Dio che è Uno e Trino, ci dice il perché l'uomo è persona, e si realizza proprio nel dono di se stesso (GS 24c). Questo definisce il fine del diritto positivo della Chiesa non solo in relazione alla regolamentazione attuale dei rapporti tra i soggetti agenti nella società ecclesiale, ma in relazione alla realizzazione ultima della persona, cioè in relazione alla comunione piena con Dio e con tutti i salvati in Cristo, che è la salvezza stessa dell'uomo. La suprema legge nella Chiesa dev'essere sempre la salvezza delle anime (can. 1752): la salvezza dell'anima non consiste in altro che nella realizzazione piena della persona come immagine di Dio Uno e Trino». G. GHIRLANDA, «Perché un diritto nella Chiesa?» (cf. nt. 69), 397.

paura e di non libertà nel Popolo di Dio e, nello stesso momento, per evitare un abuso da parte dell'autorità nell'uso della pena come strumento di obbedienza quando non sia necessario farlo. Inoltre, prevedere che non si possano imporre certe pene attraverso leggi particolari e mediante decreti vuol limitare la potestà di punire ai solo casi strettamente necessari.

Un terzo punto è che sebbene la legge si possa dirigere al superiore o al giudice, *restano sempre centro dell'azione* il delinquente e la comunità. Il diritto penale canonico senz'altro è un diritto che vive e si mette in pratica sempre *in equilibrio*⁸⁰. Ci sono due coordi-

⁸⁰ «A livello antropologico sono riscontrabili delle polarizzazioni, diciamo primordiali, che producono delle tensioni nel singolo come singolo e nel suo porsi nella comunità: anima-corpo; uomo-donna; individuo-comunità, ecc. La polarizzazione ancora più primordiale è quella Dio-creatura, che si pone nell'atto stesso creatore di Dio, come unità dell'Essere e molteplicità degli enti. Tale polarizzazione è la fonte delle tensioni che si iscrivono nello stesso esistere dell'uomo: eternità di Dio e temporalità dell'uomo, libertà di Dio e libertà dell'uomo, infinitezza di Dio e finitezza dell'uomo, ecc. Tutte le tensioni antropologiche si riassumono, per così dire, in Cristo, Verbo fatto carne, in cui sono simultaneamente presenti l'unità e la molteplicità, il creatore e la creatura, l'eternità e la temporalità, la libertà divina e la libertà umana. La dinamica delle polarizzazioni-tensioni si ritrovano nella Chiesa, Corpo mistico di Cristo, che nella sua natura è analoga al Verbo incarnato (LG 8a). La polarizzazione-tensione fondamentale che riscontriamo nella Chiesa scaturisce direttamente proprio dalla natura analogica di essa in riferimento al Verbo incarnato: da una parte l'elemento divino, invisibile e di grazia, dall'altra l'elemento umano, visibile e di organizzazione giuridica. Questa polarizzazione – tensione nella Chiesa in un certo modo è ancor più “esasperata” che non in Cristo, in quanto in lui, in virtù dell'unione ipostatica, tutte le azioni compiute dall'unica persona divina nella sua umanità hanno una valenza salvifica, mentre nella Chiesa per l'unione solo dinamica tra lo Spi-

nate peculiari che non possono trascurarsi. D'una parte la coordinata del "già ma non ancora". L'orizzonte necessario delle sanzioni è la salvezza dei fedeli. Salvezza che si mette in gioco nel già del momento attuale in cui il delinquente ha commesso un delitto e viene giudicato. La domanda fondamentale è in quale misura si può far sì che questa persona possa raggiungere il fine per il quale è stata creata. Il giudizio si fa presente nel momento attuale, ma si cerca di prevedere quali saranno le implicazioni per la persona in funzione del fine che ancora non è raggiunto.

La seconda coordinata in equilibrio è individuo-comunità. Come abbiamo visto, l'individuo trova nella comunità il suo punto d'inserimento attraverso i mezzi di grazia dei Sacramenti e della Parola, i quali non possono non viverli se non attraverso l'armonia con i pastori che guidano i singoli e la comunità ecclesiale verso il loro fine ultimo. Mezzo imprescindibile per il fedele e la comunità che rappresenta i valori che attraverso le norme gli vengono offerti come faro che guida il suo cammino. Perciò quando un fedele delinque, non solo commette un atto illecito, ma anche lesiona la comunità nei suoi valori. Proprio per questo l'autorità, quando interviene, deve tener conto della comunità che deve custodire proprio nella riaffermazione dei valori lesionati.

Queste due coordinate segnalate interagiscono in equilibrio. Questa situazione può produrre una sensazione di incertezza o protrarre delle situazioni ango-

rito e i singoli membri di essa, che compongono l'elemento umano, non tutte le azioni di questi ultimi sono immediatamente salvifiche, cioè efficaci di grazia, ma solo alcune». G. GHIRLANDA, «Perché un diritto nella Chiesa?» (cf. nt. 69), 401-402.

scianti in colui che ha come compito la cura della disciplina ecclesiale. Perciò una tentazione comune nel superiore o nel giudice è quella di rompere l'equilibrio cancellando uno dei due termini per trovare un'apparente stabilità. Potrebbe rinunciare a contemplare la salvezza del singolo, la sua conversione o di sradicare "già" il male della comunità con la esclusione del reo. Quest'azione che si mostrerà per tanti molto efficace può nascondere un messaggio da parte dell'autorità più come punitrice che come paterna. Invece, da una parte la legge va obbedita e rispettata per i valori di cui è portatrice i quali sono al centro della vita comunitaria; dall'altra parte, il fedele, il singolo fedele, è talmente importante che si dovranno prima esaurire tutti i mezzi possibili per cercare la sua conversione. Sia la mancanza d'intervento dell'autorità che l'eccessiva rapidità per punire possono essere dannose per i singoli e per la comunità. Certo che in certi casi lo stesso delinquente si colloca in situazione di esclusione, ma non per questo l'autorità deve sentirsi giustificata per un intervento che può mostrarsi intempestivo.

Un quarto punto è notare *l'ampio campo di decisione* di cui i superiori e i giudici godono. Il margine di discrezionalità di chi deve applicare la legge è enorme e rende chiara l'idea di quanto grande è considerata dalla legge la conversione del reo, il ristabilimento della giustizia e la riparazione del danno. Credo che questo sia il punto fondamentale da non perdere di vista: quanto vale la persona del reo.

Da questo scaturisce che l'autorità va vista sempre come un *servizio*. L'autorità non può essere vista semplicemente come detentrica del potere nella Chiesa, ma come guida e compagna del suo gregge, utilizzando quella potestà sempre tenendo conto del

fine ultimo della comunità e dei singoli che la compongono. All'autorità tocca il grave peso di custodire la salvezza dei singoli e della comunità, sia risultato di un cammino di santità, e che si verifica nell'oggi del suo cammino verso il fine ultimo.

In sintesi, se l'uomo raggiunge il suo compimento e la sua perfezione nel dono di se stesso, quindi nella comunione con Dio e con gli altri, ogni delitto, presupponendo un peccato grave, pone l'uomo in uno stato di separazione da Dio e dagli altri, quindi in una situazione di distruzione di se stesso. La pena nella Chiesa, che è sacramento di salvezza, segno efficace di comunione con Dio e con gli altri, si mostra come medicina preventiva e susseguente perché indica al fedele la gravità della situazione in cui si è posto con il delitto che ha commesso e cerca di riportarlo a quei mezzi di grazia che alimentano la sua vita affinché si possa sempre più realizzare come immagine di Dio, secondo il progetto creatore originario.

DAMIÁN G. ASTIGUETA, S.J.