

IL DIRITTO NELLA REALTÀ UMANA E NELLA CHIESA

Nel linguaggio comune il termine diritto assume una notevole varietà semantica ed esperienziale. Sorge, così, il problema della definizione del diritto: che cosa è il diritto (*quid ius*)? Il problema del *quid ius* non è insignificante. «Esso è gravido di implicazioni, poiché la diversità delle risposte [...] comporta una diversità di impostazione teoretica, perciò una diversità di vissuto giuridico»¹.

Il vivere dei cristiani nel mondo e nella Chiesa *sub specie iuris* pone il problema del diritto presente nella Chiesa. La convinzione che il diritto della Chiesa ha le sue radici nella realtà misterica della Chiesa ha caratterizzato la scienza canonica fino ai nostri giorni². Però mettendo in evidenza i caratteri differenti delle due esperienze giuridiche si è arrivati a dichiarare che il diritto canonico e secolare sono diritti *sui generis*, dove le differenze si sono mostrate non soltanto come mate-

¹ A. MARTINI, «Il diritto nella realtà umana», in *Il diritto nel mistero della Chiesa*, Roma 1986, vol. 1, 12.

² La forte sottolineatura della fondazione del diritto nel mistero della Chiesa e la ricerca della sua natura proprio come dato del giuridico ecclesiale (come ha voluto l'OT 16) deve essere indubbiamente apprezzata, ma, dall'altra parte, si mette troppo a rischio l'impossibilità di arrivare alla precisazione di un'unica realtà del diritto capace di esprimere, sia la giuridicità secolare che ecclesiale.

riali, ma anche formali. La domanda fondamentale riguardo al diritto è: che cosa è il diritto che fa parte della realtà del diritto della Chiesa? Che cosa è il diritto in se stesso senza nessuna classificazione come secolare, civile, internazionale, canonico e così via? Il giuridico ecclesiastico è *sui generis* o soltanto una specie del vasto genere diritto?

Il problema del *quid ius*, anche nell'ambito del diritto della Chiesa, viene specificato nei due punti più importanti, cioè:

1) come si può arrivare alla realtà del fenomeno giuridico?;

2) si può applicare tale realtà del diritto al fenomeno giuridico nella Chiesa che farebbe di una molteplicità dei fenomeni giuridici una sola realtà chiamata diritto?

Nella ricerca del *quid ius* è utile porre l'attenzione sulla differenza tra il concetto dell'esperienza giuridica che presenta direttamente la manifestazione del fatto giuridico e la realtà del diritto che appare proprio in tale esperienza. La differenza sussiste non nella estensione (sia l'esperienza del diritto che la realtà del diritto devono partire dall'esperienza quotidiana del diritto), quanto nell'oggetto (la totalità dell'esperienza nella sua fase descrittiva e l'essere come spiegazione ultima), e quindi nel metodo. L'indagine che mira a cogliere l'essere deve considerare la totalità del dinamismo esperienziale per giustificare la sua causa, ma non può limitare la scienza ad una semplice continuazione della sua descrizione. Lo scopo è cogliere l'essere stesso del diritto³.

³ Cf. R. BOZZI, *Filosofia del diritto*, Roma 1986, vol. 1, 220-225.

Dato che la Rivelazione non offre un'idea del diritto, nello studio sul *quid ius* nella realtà giuridica ecclesiale bisogna rivolgersi verso la storia dell'attività umana (esperienza del diritto), sia nella Chiesa che fuori di essa, e verso la filosofia fondata nell'ambiente che della metafisica, con il suo metodo e linguaggio propri, fa il suo centro. La filosofia pone alla ragione la domanda sull'ultimo perché, cioè sull'esistenza del mondo, dell'uomo e delle sue attività. Tra esse anche quella giuridica. Guardando l'esperienza del diritto nella realtà umana si pone attenzione sullo sviluppo delle diverse esperienze-espressioni del diritto e il loro reciproco rapporto in quanto giuridiche e si domanda sull'ultimo perché del diritto, sul cosa è.

1. Esperienza del giuridico

1.1. *L'incontro della Chiesa con il mondo*

L'incarnazione del Verbo Divino è il centro di tutta la storia della salvezza e l'istituzione della Chiesa è il centro del genere umano nel quale continua l'opera redentrice di Cristo (cf. OT 14). La Chiesa è una sintesi di tutta la storia, precedente e susseguente, ed «è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1). Perciò «il Mistero di Cristo, [...] penetra tutta la storia del genere umano, agisce continuamente nella Chiesa [...]» (OT 14).

La visione sintetica e universale offerta dal Concilio Vaticano II comprende tutta la storia del genere umano dall'inizio del mondo e dell'uomo fino alla fine dei tempi in ragione di Cristo e della Chiesa e delinea la sua progressiva evoluzione e perfezione alla luce

della dottrina cristocentrica⁴. In tale prospettiva bisogna dunque leggere la storia del mondo e della Chiesa e la dimensione dei loro rapporti. Il Concilio Vaticano II si dimostra consapevole di un nuovo sguardo sul mondo e la sua storia. Il mondo viene oggi sperimentato come: «mondo di una unica e complessiva storia dell'umanità, come mondo che non è semplicemente dato preesistente e che interessa come pura situazione di salvezza, ma come mondo che è progettato e fatto dallo stesso uomo e che, in quanto tale, lo interessa nella sua propria importanza e significatività empiricamente sperimentabile»⁵.

La Chiesa entra nella cultura elaborata dalla comunità umana, in tutto ciò che essa produce, «si trova nel mondo ed insieme con esso vive ed agisce» (GS 40). La Chiesa, infatti, «avendo una struttura sociale visibile, che è appunto segno della sua unità con Cristo, può far tesoro, e lo fa, dello sviluppo della vita sociale umana, non come se le mancasse qualcosa nella costituzione datale da Cristo, ma per conoscere questa più profondamente, per meglio esprimerla e per adattarla con più successo ai nostri tempi» (GS 44). La storia della Chiesa diventa una storia di rapporti con il mondo, chiaramente riflessa nelle trasformazioni interiori in accordo alla sua struttura e alla sua missione nel mondo. Nell'ambito della cultura umana, la Chiesa accetta e trasforma dei contenuti culturali esprimendo, al contempo, attraverso di essi i suoi valori più profondi.

⁴ Cf. M. BRLEK, «Ratio et fundamentum iuris eiusque historiae secundum documenta Concilii Oecumenici Vaticani II», in *La Chiesa dopo il Concilio*, vol. 2.1, 253. Cf. LG 2; GS 1; DV 2; NAE 1.

⁵ K. RAHNER, «Chiesa e mondo», in *Sacramentum Mundi*, vol. 2, 192.

La storia dei rapporti tra la Chiesa e il mondo «è la storia del crescente ritrovamento di sé da parte della Chiesa [...] nel crescente processo in cui il mondo viene rimesso alla sua mondanità da parte della Chiesa»⁶.

Anche se oggi si pone il problema del rapporto tra Chiesa e mondo, però, esso trova la sua concretizzazione pratica nel rapporto tra Chiesa e Stato (e questo come autorità) che è sempre caratterizzato «da una dialettica che deriva dalla differenza di tipo esistenziale fra chiesa e stato»⁷. Le due realtà con due finalità diverse (stato — assicurare e garantire il bene naturale dei suoi cittadini in terra; chiesa — chiamata a perpetuare sulla terra l'opera di salvezza del suo Fondatore e a condurre gli uomini, mediante la parola e il sacramento, alla salvezza eterna) coincidono però direttamente nei loro membri, gli uomini, che devono rispondere alle esigenze di entrambe le realtà.

1.2. *Il rapporto fenomenico tra il diritto della Chiesa e il diritto secolare*

La storia della Chiesa non va vista soltanto dal momento in cui essa viene fondata visibilmente entrando nel mondo. La Costituzione *Lumen gentium* divide la storia della Chiesa in cinque periodi: della prefigurazione (inizi), della preparazione, della costituzione, della manifestazione e della consumazione (cf. LG 2). In tale prospettiva dell'organizzazione della Chiesa bisognerebbe vedere tutto ciò che in essa esiste, cioè anche la sua dimensione giuridica, perché quello che vale

⁶ K. RAHNER, «Chiesa e mondo» (cf. nt. 5), 198.

⁷ P. MIKAI, «Chiesa e stato», in *Sacramentum Mundi*, vol. 2, 218.

in genere, vale pure in specie indipendentemente dal periodo in cui si rivela in modo esplicito a seconda dei bisogni e adattamenti storici. Occorre considerare la ragione dell'esistenza del diritto nella Chiesa e del suo carattere specifico non soltanto in ragione della sua concreta organizzazione, ma anche in ragione del primato universale di Cristo⁸. La storia del diritto segue la storia del genere umano e della Chiesa: «ac proinde pari ratione dividitur in quinque tempora fundamentalia [...] In actuali statu rerum apparet lacuna quoad cognitionem contributi, iuris Ecclesiae evolutioni ab initio historiae generis humani usque ad tempora Christi data. Plenitudo temporum etiam pro campo iuridico, sensu lato sumpto valet. Non est iustum, non est rectum plurimillennariam experientiam, Christo anteriorem, silentio praeterire. Historia iuris Ecclesiae non incipit a constitutione Ecclesiae, [...] supponit initia (praefigurationem) et praeparationem talis plenitudinis»⁹.

La Chiesa recepisce l'esperienza dei singoli popoli, la assimila, adatta e cristianizza e arriva nell'evoluzione della sua esperienza giuridica ad una perfezione ereditando molto dal patrimonio dell'esperienza giuridica anteriore alla sua fondazione nel tempo. Perciò nel diritto della Chiesa si trova l'esperienza della Chiesa dovuta ai venti secoli della sua presenza visibile nel mondo come pure l'origine e la preparazione di tale esperienza.

⁸ «Necessarium est primatum Christi eiusque dominium universale in campo iuridico determinare et inculcare. Primatus enim Christi comprehendit totum ordinem iuridicum et ius [...] quia Christus est Rex "in rerum natura et supra naturam utroque ordine", dominus in ordine sociali et iuridico», M. BRLEK, «Ratio et fundamentum iuris » (cf nt. 4), 254.

⁹ M. BRLEK, «Ratio et fundamentum iuris » (cf. nt. 4), 254.

1.3. *Il diritto e il diritto canonico nel problema delle fonti del diritto*

Il problema del rapporto tra il diritto canonico e secolare può essere posto nell'ampia considerazione delle fonti del diritto per verificare i fondamenti dei due diritti. La sintesi fatta da Graziano, maldestra ma forte, è un punto di arrivo delle dottrine precedenti e provenienti dalla Roma pagana e del cristianesimo. Essa è anche il punto di partenza per la dottrina classica¹⁰. Le nozioni generali sviluppate da Graziano all'inizio del Decreto sono intimamente unite al concetto del diritto, nonostante che il Decreto non offra una teoria esplicita sul diritto, ma sui rapporti vicendevoli tra diritto, giustizia e equità dove l'equità appare come la fonte della giustizia che si esprime nel diritto. Esso non esiste se non richiesto soltanto dalla giustizia e dunque conforme all'equità come esigenza naturale¹¹. Graziano risolve il problema delle *species iuris*¹² intorno alla nozione

¹⁰ Cf. J. GAUDEMET, «La doctrine des sources du droit dans le Décret de Gratien», in *Revue de Droit Canonique* 1 (1951) 5-9. Il pensiero di Graziano manterrà la sua essenza nei decretisti in contrario ai decretalisti che non si occuperanno delle nozioni essenziali da cui dipende la struttura del diritto ecclesiastico ma commenteranno soltanto il diritto così come è presente nelle decretali, cf. CH. LEFEBVRE, «La théorie générale du droit», in *Histoire du Droit e des Institutions de l'Église en Occident*, vol. 7. *L'Age classique 1140-1378. Sources et Théorie du Droit*, Paris 1965, 351; 362. I canonisti prima di s. Tommaso confronteranno il Decreto con i dati del diritto romano; i teologi invece useranno i risultati dei decretisti per confrontarli con i concetti di s. Agostino circa la legge eterna e naturale, cf. O. LOTTIN, «Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs», in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1 (1924) 369.

¹¹ «Ius autem est dictum quia iustum est», D.1 c.2.

¹² «Est autem ius generale nomen, multas sub se continens species», D.1 c.1 Gr.p.; D.1 c.6.

fondamentale del diritto naturale e il suo rapporto con il diritto civile e canonico. La novità introdotta da Graziano nella definizione del diritto naturale consiste nell'identificazione del diritto naturale con il divino¹³. Il problema così strutturato sembra porre la distinzione tra natura umana e sovranatura. Graziano nella Legge e nel Vangelo cerca piuttosto le determinazioni delle tendenze naturali dell'uomo, della vera natura umana. Dall'analisi del Composta risulta che il diritto naturale non è il diritto rivelato per positivo intervento di Dio ma appartiene al comune patrimonio umano¹⁴, cioè esso non è soprannaturale ma veramente naturale¹⁵. Come tale non è limitato al solo popolo cristiano ma come soggetto specifico ha le *nationes* e il *genus humanum*¹⁶ a differenza dello *ius gentium* il cui soggetto è costituito dalle *gentes*¹⁷ e dello *ius civile* il cui soggetto è il po-

¹³ Cf. D.COMPOSTA, «Il diritto naturale in Graziano», in *Studia Gratiana*, vol. 2, 158. L'Autore cita le parole del Carlyle (*The history of Medieval political theory in the West*, vol. 2, London 1909, 98) secondo il quale questa identificazione è «one of the most important conceptions of canon law». Tale identificazione portò alcuni studiosi all'identificazione del diritto naturale con il diritto canonico come, nell'opinione del Composta, fecero ad esempio Ullmann e Gaudemet. Tale posizione deriverebbe dall'opinione che il diritto naturale è identico con la legge divina non naturale ma positiva perché in Graziano il diritto naturale non ha come fondamento la natura umana (il genere umano) ma sovranatura (fedeli, uomini di grazia).

¹⁴ «Ius naturale est commune omnium nationum», D.1 c.7.

¹⁵ Cf. D. COMPOSTA, «Il diritto naturale» (cf. nt. 13), 174-176.

¹⁶ «Ius naturale est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur», D.1 c.7; «Humanum genus duobus regitur: naturali videlicet iure et moribus», D.1 c.1 Gr.a.

¹⁷ «Hoc inde ius gentium appellatur, quia eo iure omnes fere gentes utuntur», D.1 c.9.

*pulus*¹⁸. Graziano propone: a) una dottrina cristiana, basata sul precedente sviluppo dei dati romani¹⁹, delle fonti del diritto quando identifica il diritto naturale con il divino perché «*cepit enim ab exordio rationalis creaturae*»²⁰ e «*in lege et evangelio continetur*»²¹; b) esiste l'unico *genus ius*; c) il diritto canonico non si identifica con il diritto naturale; d) il diritto naturale è norma degli altri diritti: il diritto canonico e secolare devono essere conformi con esso²². Tale impostazione del problema ha il suo fondamento pure nel carattere della società in cui visse Graziano. Essa è cristiana nel cui servizio sia il diritto canonico che il secolare vanno d'accordo²³.

Nell'ambito giuridico-teologico la posizione di Graziano circa le nozioni fondamentali del diritto che restano intimamente unite al concetto del diritto, avrà

¹⁸ «*Ius civile est, quod quisque populus vel civitas sibi proprium divina humanaque causa constituit*», D.1. c.8.

¹⁹ Sulle dipendenze di Graziano dalla precedente dottrina ecclesiastica e romana si vedano i citati articoli di Gaudemet (cf. nt. 10) e Composta (cf. nt. 13).

²⁰ D.5 c.1 Gr.a.

²¹ D.1 c.1 Gr.a. Graziano riportando: «il diritto naturale nell'alveo della Legge e del Vangelo [...] indica chiaramente la consapevolezza che il diritto canonico ha di affondare le proprie radici non nella natura umana, ma nella rivelazione divina e, quindi nella realtà misterica della Chiesa», J. ESCRIVÁ-IVARS, «Appunti per una nozione di diritto canonico», in *Ius Ecclesiae* 1 (1990) 24.

²² Cf. D.5 c.1. Gr.a.; D.1 c.1.

²³ Nella situazione politico religiosa del Sacro Impero in cui l'ordine religioso e politico si trovano in servizio dell'unica società, anche a livello della scienza canonico-teologica si esprime questa unità con la formula dell'*unum esse ius, cum unum esse imperium*. La formula dell'*utrumque ius* esprimeva la convinzione dell'esistenza di un duplice ma unico diritto universale e fondato nel diritto divino.

diversi sviluppi presso i canonisti e i teologi²⁴. Però, la subordinazione di ogni diritto a quello divino non riuscì a dare una definizione unitaria del diritto naturale e a distinguerlo dal diritto divino positivo. Nel periodo esaminato incontriamo diverse nozioni del diritto naturale con una reciproca incongruenza che esiste tra nozione sacrale (identifica il diritto naturale con il divino), naturalistica (identifica il diritto naturale con l'istinto) e razionalistica (diritto dettato dalla ragione umana)²⁵.

S. Tommaso affronta il problema partendo dalla categoria fondamentale della legge. Dalla legge eterna identificata con il piano razionale della sapienza divina²⁶ passa *alla lex naturalis* concepita come partecipazione della natura razionale alla legge eterna²⁷ e giunge alla legge positiva promulgata dal legislatore umano²⁸. Oltre e al di sopra di queste leggi Tommaso pone la legge divina conosciuta solo per rivelazione²⁹. Il diritto canonico, inteso come complesso di leggi viene costituito dalle norme di diritto: naturale, divino e positivo tra di loro gerarchizzate con la legge divina all'apice. Per l'Aquinate vi è solo un concetto di *ius* — la cosa giusta³⁰ — che si applica indistintamente all'u-

²⁴ In questa situazione, come osserva il Lottin, «*les théologiens ont été à la remorque des canonistes*», O. LOTTIN, «Le droit naturel...» (cf. nt. 10), 386.

²⁵ Cf. E. CORECCO, «Diritto», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 1, 124-125.

²⁶ *Sth* I-II, q.91, a.1.

²⁷ *Sth* I-II, q.91, a.2; q.96, a.2 ad 3; q.97, a.1 ad 1.

²⁸ *Sth* I-II, q.90, a.3.

²⁹ *Sth* I, q.I a.1; I-II, q.91 a.4.

³⁰ «Ita etiam hoc nomen *ius* primo impositum ad significandum ipsam rem iustam», *Sth* II-II, q.57, a.1.

no e all'altro diritto anche se il diritto canonico ha le sue radici nei sacramenti e nella legge della grazia.

L'osservazione di Escrivá-Ivars che «i canonisti rivolsero la loro attenzione alle prime pagine del Digesto, piuttosto che alla ricca tradizione teologica, il cui apice è rappresentato dalla sintesi tomista»³¹ conferma una consapevolezza dei canonisti che il diritto presente nella Chiesa è diritto come è diritto quello presente nella società umana. Questa osservazione pone il suo fondamento nel concetto unitario del diritto intorno al concetto del diritto naturale di fronte a cui ogni legge sia umana sia ecclesiastica contraria ad esso, «oltre a non avere forza vincolante etica, non esista, neppure come legge: è una corruptio legis che si pone al di fuori della sfera giuridica»³². «Si può affermare che finché non si rompe l'unità della scienza giuridica con l'avvento della scuola razionalistica del diritto naturale — che influì su alcuni canonisti centroeuropei — legisti e canonisti utilizzarono lo stesso concetto di diritto e delle classificazioni»³³.

Fermandosi sulle analisi del rapporto tra diritto della Chiesa e diritto secolare nel sistema dell'*utrumque ius* e dello *ius commune* si poteva osservare una realtà giuridica capace di creare una simbiosi tra la normatività legale e la carità evangelica³⁴. La defini-

³¹ J. ESCRIVÁ-IVARS, «Appunti...» (cf. nt. 21), 25.

³² E. CORECCO, «Diritto» (cf. nt. 25), 126.

³³ J. ESCRIVÁ-IVARS, «Appunti...» (cf. nt. 21), 26.

³⁴ Come esempio possono servire: la definizione dell'equità canonica di Enrico da Susa come «iustitia dulcore misericordiae temperata»; l'equazione tra la divinità e l'equità in Graziano: «nihil aliud est aequitas quam Deus»; convergenza tra il diritto (divino) naturale o la giustizia ed il diritto (divino) rivelato o la carità cristiana. (D.1, Gr.a.).

zione del diritto per secoli faceva parte del patrimonio non soltanto della Chiesa ma anche del patrimonio comune perché essa era in servizio di un sistema filosofico-teologico dove il diritto era considerato come fenomeno antropologico-naturale. La concezione del diritto in tale sistema aveva con il diritto secolare la medesima nozione formale di giustizia ed era elaborata sul diritto naturale.

La convinzione dell'incompatibilità dell'ordine di ragione con l'ordine di fede (tra il diritto divino naturale e diritto divino rivelato) insieme ai complessi problemi tra natura e grazia, che sono di continuo sotteso al rapporto tra giustizia e carità conduce a presentare il dato di fede del diritto divino rivelato come estrinseco rispetto alla reale, autentica esperienza dei credenti, vissuta in un'esperienza comunitaria e storica³⁵.

2. Realtà del 'giuridico'

2.1. *Manifestazioni simboliche e definizioni del diritto*

L'analisi etimologica del termine diritto basata sulla realtà espressa nei suoi simboli³⁶ — i quali abbozzano solo il concetto — indica le caratteristiche seguenti della realtà racchiusa sotto l'espressione verbale: a) l'idea d'uguaglianza e di equilibrio circa qualcosa che spetta a due parti (simbolo della bilancia); b) l'idea di qualcosa dovuto ad altro, ciò che gli compete perché è

³⁵ Cf. S. BERLINGÒ, «Dalla "giustizia della carità" alla "carità della giustizia": rapporto tra giustizia, carità e diritto nella evoluzione della scienza giuridica laica e della canonistica temporanea», in *Lex et iustitia nell'utrumque ius*, Roma 1989, 343.

³⁶ Sull'analisi dei vari simboli del diritto cf. S. CRUZ, *Ius. Directum* (Directum), Coimbra 1971.

suo secondo una certa proporzione (simbolo di dio o dea che lo dichiara e amministra).

«Si può dunque dire senza paura di sbagliarsi che quando una nozione si trova dimostrata con lo stesso nome nei Veda e nelle XII Tavole, essa non è stata trasportata dall'India in Italia, né dall'Italia in India, ma essa appartiene, dalla più remota antichità alla razza che, grazie a delle circostanze da noi mal conosciute e ad un'epoca impossibile da determinare esattamente, s'è diffusa da una parte in Europa, dall'altra in Asia³⁷.

Di fronte alla molteplicità di definizioni reali del diritto (*ius - facultas moralis, lex, res iusta*), sembra meglio offrire alcuni elementi che compongono la realtà che la stessa definizione. Essi si presentano come: a) una cosa considerata non soltanto materialmente in quanto non è limitata alla dimensione ontica di dominio ma in quanto entra nella relazione interumana come dovuta; è dunque una cosa giusta, vincolata al suo soggetto secondo una certa regola (norma), che viene posta al centro del mondo giuridico; b) una relazione di alterità (intersoggettività) esteriorizzata e suscitata tra gli uomini dalla cosa giusta, cioè dovuta secondo uguaglianza nei suoi diversi tipi; c) una relazione la quale, se viene effettuata e compiuta, prende il nome di giustizia secondo l'espressione antica come *constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*³⁸.

³⁷ M. BRÉAL, «Sur l'origine des mots désignant le Droit et la Loi en latin», in *Nouvelle Revue Historique* 7 (1883) 603-604.

³⁸ I, 1,1,1. definita anche da Tommaso come *habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*, *STh* II-II, q.58, a.1.

2.2. *Compito della filosofia riguardo al diritto*

La conoscenza umana non si ferma soltanto sui dati della pura sensibilità. Esiste una pretesa della mente umana di trascenderli fino a cogliere ciò che costituisce i fondamenti ultimi dei dati conosciuti in via sensitiva. Di fronte alle diverse teorie del diritto che di solito si occupano dell'analisi e della sistematizzazione delle nozioni presenti nei diversi tipi di conoscenza del diritto, nessuna di esse, tranne la filosofia³⁹, può dare la risposta soddisfacente circa lo stesso fatto e l'essenza del diritto. Le domande tipo: che cosa, perché, di dove che gli uomini pongono da secoli e le risposte più fondamentali circa il mondo, l'uomo, ecc., fanno parte del più antico tipo della conoscenza umana razionale chiamato appunto filosofia (saggezza) come «conoscenza certa e evidente (o la ricerca) delle cause ultime (o dei perché o ragioni ultimi), fatta al lume di ragione»⁴⁰. Questo è il compito della filosofia considerata proprio come risposta alle questioni fondamentali poste dall'uomo. Tra esse si trova pure quella che riguarda la spiegazione ultima del diritto stesso. La vera comprensione del diritto prescinde dalle definizioni del diritto, dal contesto socio-giuridico. Non si tratta soltanto della comprensione di qualche definizione del diritto o di qualche suo concetto ma della comprensione intellettuale della realtà del mondo e dell'uomo. La comprensione di queste realtà viene effettuata sotto un solo aspetto: quello del diritto che appare nell'uomo non co-

³⁹ Il sentire questa necessità viene espresso da Cicerone che scrive: «non ergo a praetoris edicto, ut plerique nunc; neque a duodecim tabulis, ut superiores; sed penitus ex intima philosophia hauriendam iuris disciplinam putas», (*De leg.* I, 5).

⁴⁰ R. PIZZORNI, *Filosofia del diritto*, Roma 1982, 14.

me l'effetto di aver percepito qualche ordine giuridico di natura positiva, ma come realtà presente prima di lui, come una realtà comprensibile nella conoscenza filosofica. La conoscenza della realtà come esistente è possibile con un tipo della conoscenza che non si incontra nel campo scientifico ma nella conoscenza prescientifica e nella filosofia. La conoscenza dei fondamenti del diritto va proseguita con un tipo di conoscenza trascendentale analogica⁴¹. La metafisica pone le stesse domande circa il diritto che essa pone circa l'ente in genere e «conduce lo spirito umano a quei concetti basilari di essere, di verità, di fine, di bene e di giusto, a quelle "prime cause", senza le quali non vi può essere scienza morale e giuridica⁴²». La filosofia del diritto investiga dunque su che cosa è il diritto, quali sono i fondamenti dell'obbligazione, quale è l'ambito in cui vive, come si sviluppa, ecc., cioè «espone i *primi principi* del diritto concepiti dalla ragione e fondati sulla natura dell'uomo, considerata in se stessa e nei suoi rapporti con l'ordine

⁴¹ Cf. M.A. KRAPIEC, *Człowiek i prawo naturalne (L'uomo e il diritto naturale)*, Lublin 1993, 9-10. Se essere e essenza (contenuto reale) sono momenti trascendenti (realmente esistenti in ogni ente) che costruiscono la struttura dell'ente, deve esistere dunque il tipo di conoscenza subordinata al modo di esistere capace di cogliere l'atto di esistere e il contenuto reale dell'ente concreto. Questo tipo di conoscenza è la conoscenza trascendentale tramite le «nozioni» trascendentali come suo linguaggio. Le espressioni trascendentali non sono gli universali, cioè contenuti elaborati dall'intelletto con un cerchio più ampio o stretto di significati ma sono impostazioni, conoscitive e concrete, esistenti nei giudizi fondamentali, che affermano sia l'esistenza sia il contenuto concreto della cosa. Sono dunque l'insieme dei giudizi riguardanti la realtà percepita in modo trascendentale (nozioni attribuibili a tutti gli esseri) ed analogico (nozioni attribuibili ai soggetti in modo imperfettamente eguale).

⁴² R. PIZZORNI, *Filosofia del diritto* (cf. nt. 40), 18.

universale delle cose»⁴³. Tale modo di ricerca permette di vedere il diritto come dimensione della vita umana nella comprensione intellettuale del mondo e dell'uomo e non si limita a vedere il diritto nella sua forma ridotta soltanto a qualche previo concetto, tante volte dipendente anche dal concetto del mondo e dell'uomo stesso.

2.3. *Il diritto della natura umana*

Il richiamo alla vita quotidiana del diritto e della sua comprensione porta ad una considerazione del diritto molto generica e imprecisa che include in sé una considerazione generica della relazione. Ogni qualvolta riferiamo il diritto a qualcosa viene sottolineato il soggetto di relazione, in forza della quale qualcosa ci è dovuto, e il termine della relazione. Accanto al soggetto e l'oggetto della relazione, nella relazione stessa, si trova la ragione per la quale essa esiste e il suo carattere specifico. Questa considerazione del diritto come relazione esige dunque di verificare come il diritto si presenta nella teoria delle relazioni e si realizza come ente esistente nella realtà⁴⁴.

⁴³ E. AHRENS, *Corso di Diritto naturale o di Filosofia del diritto*, Napoli 1855, vol. 1, 1.

⁴⁴ Cf. V. MATHIEU, «Relazione», in *Enciclopedia Filosofica*, vol. 4, 26-38; M.A. KRAPIEC, *Metafizyka* (Metafisica), Lublin 1984, 329-341. Nella tradizione filosofica nell'ambito di relazioni reali si distinguono due tipi di relazioni: 1) *necessary* costituenti lo stesso ente, sia nell'aspetto ontico dell'ente (relazioni trascendentali che si realizzano in ogni ente e lo subordinano alla ragione del suo apparire) sia nell'aspetto concreto di ogni ente che lo spiegano attraverso le cause, materiale e formale e lo realizzano nel suo divenire (relazioni non trascendentali); 2) *non necessary* (categoriali) che si aggiungono all'ente già costituito e definiscono ogni singola cosa individuale modificando il suo modo d'esistere a seconda del soggetto al quale si aggiungono e su cui si appoggiano.

All'interno della realtà relazionale dell'ente esistente si pone la domanda se per far esistere l'uomo bisogna che ci sia qualche relazione giuridica come relazione che lo costituisce, cioè relazione causante la sua esistenza. Il diritto non è relazione necessaria per far apparire l'uomo come ente concreto, cioè nel suo contenuto determinato. Il diritto non spiega l'esistenza dell'uomo né secondo la causa formale, né efficiente oppure finale⁴⁵. L'uomo non esiste come personalità giuridica nel senso che essa esaurisce tutta la sua natura. Egli dunque non esiste grazie al diritto come non esiste per il diritto. Dall'altra parte l'uomo si trova in relazione agli altri e il suo essere in relazione modifica il suo modo di essere e di agire. La categoria della relazione che lega una persona con altra è fortemente inserita nel suo agire così che proprio nella natura umana (nelle relazioni necessarie costituenti la personalità umana) da cui scaturisce trova la sua immediata spiegazione. Il diritto è dunque una relazione categoriale i cui fondamenti si trovano nelle relazioni necessarie⁴⁶.

La considerazione del diritto come relazione categoriale non esaurisce ancora la sua specificità di fronte a tante altre relazioni categoriali caratteristiche all'essere umano. La distinzione di questa relazione da altre permette di esaminarla in modo concreto come una relazione specifica. Già il modo comune di

⁴⁵ L'esistenza dell'uomo è spiegabile nel suo riferimento alla sua causa ultima che è l'Essere puro. Così anche l'esistenza del diritto di cui l'uomo è soggetto ha, analogicamente, la sua definitiva spiegazione nell'ambito della metafisica.

⁴⁶ Cf. M.A. KRAPIEC, *Człowiek i prawo naturalne* (cf. nt. 41), 27-28.

considerare il diritto rivela la sua specificità che è presente nella relazione di due persone. Qui abbiamo da trattare con un certo dovuto che una persona ha verso altra.

Il punto di partenza della ricerca intorno al diritto come attività umana deve essere sempre l'uomo considerato nella sua dimensione personale. La vita dell'uomo è caratterizzata da un incessante sforzo di costruire la propria natura che risponderebbe ai bisogni personali di ogni individuo. Pertanto egli sceglie degli atti che rispondono in modo più adeguato ai suoi bisogni inerenti e personali.

Il diritto come attività umana si colloca nel vasto ambito della realizzazione del bene personale perché l'uomo è subordinato allo sviluppo attraverso l'agire intellettuale e morale⁴⁷. Questo sviluppo essendo caratteristico di ogni persona non può svolgersi indipen-

⁴⁷ L'uomo come ogni altro ente è ente limitato e casuale. Perciò non avendo in sé la perfezione ma soltanto una potenzialità dello sviluppo, tende alla pienezza dello sviluppo, sia interiore sia esteriore. Cerca dunque ciò di cui ha bisogno. L'incompletezza entitativa e la limitazione provocano in lui la "fame" del bene desiderato e non ancora avuto. Questo bene appare dunque come buono ed in un certo senso dovuto. È il bene la cui mancanza desta nell'uomo l'agire verso il suo compimento attraverso il bene desiderato. In questo modo si manifesta l'integrazione dell'entità personale. Il bene per l'uomo è, dunque, quello che rende facile attualizzazione della potenzialità della sua natura, la quale è diversa in ogni caso personale e perciò analogica perché proporzionalmente dovuta ad ogni persona umana. Il desiderio di moltiplicare il modo di esistere di ogni persona umana si trova nell'inclinazione naturale della realizzazione di se stesso, cioè all'interno della razionale natura umana. Perciò l'uomo è in grado di conoscere, accettare e scegliere dei mezzi che possono realizzare le inclinazioni naturali.

dentemente dall'altro. Lo sviluppo procede attraverso il mondo delle cose esistenti di cui l'uomo ha bisogno nella costruzione della propria natura. La persona umana essendo libera si autodetermina nella scelta libera dei suoi atti conoscitivi. Quest'autodeterminazione viene effettuata nella considerazione del bene concreto che può essere compiuto con un atto determinato. Il compimento del bene concreto necessariamente comprende una relazione ad un'altra persona, ad un tu, supponendo l'atto d'amore che ci costituisce in un nuovo modo di essere per-altro-tu. Nelle situazioni di conflitto, non dimenticando l'esistenza personale per-altro-tu, bisogna dunque riconoscere quello che spetta ad un altro come dovuto proprio a lui per esprimere se stesso nel costruire se stesso. Esiste dunque interdipendenza nell'agire in quanto l'agire o non agire di uno permette o no il realizzarsi dell'altro come a lui dovuto. Il soggetto di queste relazioni può essere soltanto l'ente personale, aperto ad un altro perché lui stesso è libero, sottomesso soltanto all'autodeterminazione.

L'arricchimento della persona non si esaurisce solo nel rapporto tra io e tu ma abbraccia un ambito molto più ampio perché è impossibile ad un ente personale consumare e produrre tutta la ricchezza dei valori creati da persona umana. Ci vuole qualche bene oggettivo per cui tutto questo viene prodotto e che trascende la vita personale e la vita realizzata nella sola relazione io-tu. Questo bene è qualche bene comune di molte persone che si uniscono tra di loro in moltissime relazioni personali e producono, consumano i diversi valori possibili di arricchire la potenzialità umana. In ogni gruppo si realizza l'interdipendenza nell'arrivare alla pienezza dello sviluppo personale di ogni individuo, almeno come desiderio. L'individuo umano crea dun-

que se stesso nel nodo di relazioni interpersonali. Esso è ente-in-se-stesso in quanto è ente-per-altri, cioè l'ente sociale⁴⁸.

La società si stabilisce come rapporto o relazione tra gli individui per proseguire lo stesso fine, cioè non soltanto nella percezione sensitiva dei singoli isolati ma nella percezione intellettuale (solo essa permette di scoprire la realtà relazionale anche se questa viene visualizzata nella percezione sensitiva) che scopre la realtà sovraindividuale e spirituale costituita dalla relazione sociale riguardo al fine comune come bene comune (comune causa finale). Esso può essere chiamato lo scopo comune in senso analogico perché spetta ad ogni persona che tende di realizzare le sue aspirazioni entitative verso la pienezza della sua personalità, diventando il possesso comune di tutti gli uomini. Questo bene è in senso proprio il bene individuale di tutte le persone. Il bene comune considerato finalisticamente è il bene proprio di ogni individuo percepito dalla ragione e poi desiderato ed effettuato perché appare all'uomo dall'interno. Il bene comune è trascendentale perché spetta a tutti e tutti ci tendono. La relazione trascendentale al bene è il fondamento delle relazioni trascendentali tra le persone componenti la stessa società perché tutti sono soggetto dell'ordine etico. Il bene comune è dunque il valore sovraindividuale nel senso che abbraccia tutti i beni personali di persone della società non come la somma ma come presente in ogni bene

⁴⁸ Nell'analisi del fatto del diritto dobbiamo tener conto della natura umana personale nella sua potenzialità e nel desiderio di autorealizzazione, della struttura della decisione umana, e del contenuto dell'ente che desta l'appetito di desiderarlo.

personale in modo pieno come lo scopo dell'agire umano⁴⁹.

Il diritto come ente «in mezzo» sorge sul fondamento della natura umana relazionale quando le persone si mettono in agire, collaborano e influiscono una sull'altra per arrivare allo scopo comune, cioè il bene comune. Il carattere di questo bene è il fondamento della forza obbligante del diritto. Il diritto obbliga nella misura in cui corrisponde alla natura personale e al bene comune. La persona che agisce nell'accordo con la sua natura a causa del bene personale, agisce secondo il diritto, cioè agisce in modo necessario o smette di agire dove l'agire o non agire è dovuto a causa della subordinazione proporzionale delle persone al bene comune come scopo. Se l'uomo è subordinato nella sua potenza alla realizzazione e perfezione di se stesso, gli è dunque dovuto (ha diritto) che l'altra persona non

⁴⁹ La persona anche se è capace di realizzare il bene da sola sembra che esso oltrepassi le forze individuali così che il bene comune è realizzato praticamente nello sforzo comune. Se la realizzazione del bene comune nella forma dell'ordine etico dipende dalla previa conoscenza di quell'ordine appare dunque il ruolo della società. Essa deve educare l'uomo alla libertà razionale che lo aiuterebbe a riconoscere il carattere del bene comune e se stesso come suo partecipante nella sua natura libera e potenziale. Ne consegue che l'ordine etico spetta al modo comunitario di realizzare il bene comune e così esso lega tutti i membri della società mettendo in movimento le relazioni trascendentali tra i suoi membri. Per questo ogni agire sociale ha il suo fondamento nel riferimento trascendentale delle persone al bene comune come l'ordine etico compreso nel contenuto intenzionale di tutti i membri della società. Se la ragione dell'ente (anche della società) è il raggiungimento del Bene Assoluto, allora nessuna società può schierarsi contro la sua ragione proibendo di realizzare il bene comune.

glielo impedisca. L'uomo ha dunque diritto che l'altro cominci o smetta di agire ogni qualvolta questo permette di realizzare il bene proprio.

Possiamo precisare il diritto come «relazione tra le persone agenti il cui agire o non agire è loro dovuto a vicenda, a causa della subordinazione proporzionalmente comune delle persone al bene comune come scopo dell'agire personale»⁵⁰. Questo concetto del diritto è il concetto finalistico nell'ambito del quale l'esistenza umana, il bene della natura umana e il diritto dell'uomo a questo bene, hanno una prospettiva dinamica. Il bene appare non come oggetto che deve essere conquistato una volta per sempre ma come pienezza esistenziale dell'ente considerata come suprema attività umana verso altri, con loro e «attraverso loro» verso la Pienezza ultima dove ogni fatto esistenziale trova la sua realizzazione.

La subordinazione di tutti al bene comune considerato da parte del soggetto è il fondamento e la ragione dell'esistenza del diritto come relazione interpersonale ed è la base del dovuto che uno deve all'altro. La comprensione del diritto come relazione interpersonale è allo stesso tempo ultima comprensione dello stesso fatto del diritto, cioè perché esso veramente esiste tra le persone, perché è piuttosto che non è.

Specificando il carattere esistenziale del diritto che è nella sua entità una relazione categoriale, bisogna offrire una precisazione del suo contenuto, cioè il carattere essenziale del diritto?

⁵⁰ Cf. M.A. KRĄPIEC, *Człowiek i prawo naturalne* (cf. nt. 41), 30. Da parte dell'oggetto il bene superiore a cui tende la persona nella gerarchia dei valori e nella subordinazione ontica degli enti è l'Assoluto. Da parte del soggetto esso è la perfezione di se stesso.

La determinazione deve provenire dalla ragione che decide in concreto come, quando, ecc. le relazioni del dovuto appaiano in società. La norma del diritto deve dunque guidare le relazioni interpersonali dovute. Perciò la determinazione per diritto come *ius* viene data dal diritto come *lex*. Lo *ius* e la *lex* sono però i due aspetti dello stesso oggetto, dove una volta poniamo l'accento sul fatto stesso come dovuto e l'altra volta poniamo l'accento sul contenuto dello stesso fatto. Il diritto come relazione acquista un contenuto determinato quando appare come *lex* - norma giuridica. Bisogna, però, in questo momento far attenzione alla stessa norma giuridica. Essa nella sua normatività, prima di essere determinata nel suo contenuto nell'atto della decisione esterna, è già l'aspetto essenziale (senza specificazione concreta) del diritto come relazione del dovuto.

Il diritto come ente relazionale ha dunque due aspetti: esistenziale, cioè il fatto del diritto e l'aspetto essenziale del contenuto analogico della relazione. Anzi, anche se l'accento di solito viene posto sulla dimensione essenziale, possiamo e dobbiamo considerare la superiorità della dimensione esistenziale e la sua trascendenza su quella obiettivo — essenziale. Il diritto è nel senso principale la relazione interpersonale nell'aspetto del dovuto — *debitum*. Se vogliamo spiegare il diritto nelle sue cause ultime bisogna considerarlo sempre nella sua dimensione esistenziale: a) il diritto è un ente, cioè è un contenuto realmente esistente. Esso ha il suo essere e la sua essenza. Esiste come relazione la cui essenza si trova nel bene che bisogna realizzare come dovuto. Comincia a vivere nel momento in cui l'uomo comincia ad agire provocato dal bene che viene desiderato di fronte ad un altro. La considerazione del bene non è in questo caso

univoca ma proprio analogica. Quel bene, affermato non fuori della persona ma in essa, può essere percepito in modo diverso da varie persone e desiderato a causa dei diversi motivi. Esso diventa misura del vincolo e del dovuto della relazione interpersonale che esige un adeguato comportamento dell'altro verso quello cui è il bene. Il dovuto è dunque regolato dal bene che deve essere realizzato. La considerazione del bene nel modo analogico e non concreto permette di coglierlo nel modo in cui appare (diritto naturale) oppure di concretizzarlo nella norma positiva emanata; b) il dovuto che viene espresso nella norma permette di realizzarsi non nello stesso, ma nel modo analogico in ogni relazione giuridica. Questa considerazione è possibile da farsi nell'ambito della conoscenza trascendentale dove la norma di comportamento si esprime in rapporto al bene che bisogna realizzare. Perciò è impossibile trovare, nell'ambito della conoscenza che adopera le nozioni universali, la più generale considerazione del contenuto giuridico, cioè la norma giuridica come norma del comportamento umano che possa esprimere inequivocabilmente il contenuto reale determinato; c) il diritto come ente (relazione tra due persone con la caratteristica propria) è sempre analogico come analogica è la realtà stessa composta di vari elementi (analogia entitativa). La spiegazione ultima di questa realtà è possibile da fare nell'affermazione ed accettazione della struttura trascendentale dell'ente diritto a causa del bene trascendentale e analogico da realizzare come desiderio della perfezione personale; d) per conoscere il diritto come ente relazionale (relazione categoriale) non bisogna richiamarsi al metodo conoscitivo analogico. Esso come relazione viene staccato dai soggetti (non distrugge gli soggetti stessi tra cui esiste) ed è deter-

minato bene⁵¹. Entrando nella relazione giuridica noi la conosciamo, conoscendo anche le conseguenze da essa provenienti. Essa viene espressa nella nozione diritto che nell'ambito della conoscenza filosofica non è più un universale del contenuto astratto, concreto e potenziale. Nella conoscenza trascendentale-analogica abbiamo un contatto continuo con la realtà conosciuta realmente esistente. Non si afferma il contenuto dell'ente in modo astratto, ma si afferma la sua esistenza attualizzante il contenuto concreto. Anche se l'universale diritto si realizza in diritto naturale e positivo, però le loro essenze vengono espresse in modo diverso.

Il diritto è un genere unico o ammette un altro genere di realtà? Se ci fosse un altro genere diritto si dovrebbe spiegare non in che consiste la differenza ma che cosa esso è, e come arrivare alla sua determinazione? Di fatto nessuno di quanti hanno trattato questo problema ha individuato il genere del diritto canonico diverso dal genere del diritto della natura umana.

⁵¹ La relazione giuridica (diritto) tra Paolo e Paola come tra Stefano e Stefania serve per affermare che Paolo e Stefano hanno diritto a qualcosa di fronte a Paola e Stefania. Esiste dunque analogia tra 'diritti' (relazioni giuridiche) in queste due situazioni. Questa analogia è servita per costruire nel processo di astrazione una nozione univoca 'diritto' (anche se il legame giuridico tra le due coppie rimane analogico) per descrivere la relazione indipendentemente dai suoi soggetti. Non è infatti necessario conoscere Paolo, Paola, Stefano, Stefania per conoscere la realtà del diritto in se stessa. Però il diritto tra Paolo e Paola sarà comprensibile soltanto conoscendo Paolo e Paola con le loro esigenze e condizioni personali.

2.4. *Filosofia e teologia nella conoscenza del diritto della Chiesa*

Il sottolineare l'impossibilità di applicare al diritto della Chiesa qualsiasi concetto del diritto filosoficamente determinato da una parte mostra la preoccupazione degli autori circa la specificità del diritto canonico, dall'altra, però, mette in rischio sia l'essenza del diritto (il *quid ius*) sia la possibilità di svolgere un serio processo conoscitivo appoggiato sulla ricerca filosofica delle cause prime del diritto, dell'uomo, del mondo. Il primo segno di eliminazione di una seria ricerca filosofica è proprio una mancata idea univoca del diritto e la molteplicità delle proprie idee del diritto. Alla base del rifiuto di applicare al giuridico ecclesiale un concetto previo del diritto si trova soprattutto inadeguatezza del metodo con la quale il concetto di giuridico umano viene elaborato in conformità al proprio concetto della scienza e della ricerca. Perciò è meglio specificare l'idea del diritto presente nella coscienza umana interiore all'uomo e anteriore all'esperienza concreta, non invece il suo concetto come tale elaborato. In questa direzione ci siamo mossi sottomettendo alla spiegazione ultima la relazione umana chiamata appunto diritto, prescindendo dal tentativo di elaborare qualche concetto proprio o analizzare quelli già esistenti⁵².

⁵² Ad esempio F. COCCOPALMERIO, «Che cosa è il diritto della Chiesa?», in *Perché un codice nella Chiesa*, Bologna 1984, 25-29, come una delle possibilità di arrivare al concetto di diritto propone di esaminare le varie dottrine per estrarne gli elementi del concetto che sono a tutte quante comuni. Si tratta di una *reductio ad unum* per ottenere un concetto per quanto possibile unificato del diritto elaborato dalla esperienza e dalla riflessione umano-filosofica che è «da una parte, estremamente ricco, ma dall'altra, grandemente ampio ed eterogeneo».

Il giuridico ecclesiale che fa parte del giuridico umano e non del concetto umano di diritto possiede con il giuridico umano una certa identità dell'idea di giuridico che costituisce il giuridico preecclesiale, cioè: «una nozione di diritto pre-filosofica e pre-teologica, in uso in tutta la cultura umana, che permette sia ai filosofi che ai teologi di fare un discorso reciprocamente intelligibile, pur usando definizioni diverse del diritto»⁵³. Come però si potrebbe conoscere (in via filosofica o teologica) questa nozione pre-filosofica e pre-teologica comune che dovrebbe stare alla base delle diverse definizioni del diritto? Il procedimento nel conoscerla esige dunque un lavoro riflessivo, cioè riferimento alla ricerca filosofica nella pluralità delle filosofie.

Non si può evitare la domanda su come la teologia possa situarsi di fronte al pluralismo filosofico (dato di fatto) nonostante la pretesa della filosofia all'assoluta universalità del suo oggetto e del suo metodo a causa della storicità dell'uomo e del pluralismo delle sue fonti di esperienza⁵⁴. Lo specifico del principio cattolico consiste nel non reputare l'ambito delle cose profane come irrilevante per la logica della salvezza per una duplice ragione: a) perché un'autentica comprensione delle cose profane implica un'apertura alla fede; b) solo un'apertura alla fede (almeno *implicita*) rende possibile un'autentica comprensione delle cose profane. Si tratta dunque: «di comprendere i valori profani grazie alle sollecitazioni intellettuali della

⁵³ E. CORECCO, «“*Ordinatio Rationis*” o “*Ordinatio Fidei*”? Appunti sulla definizione della legge canonica», in *Communio* 36 (1977) 48-49.

⁵⁴ Cf. K. RAHNER, «Filosofia e teologia», in *Sacramentum Mundi* 4, 1-2.

teologia e agire di conseguenza su di essi, donando loro la vitalità nuova e nuova forma di autoaffermazione. [...] La teologia, a ben vedere, quando rimane fedele alla propria ispirazione originaria, opera quindi sempre in questo modo: non alterando le categorie dell'esperienza "naturale", ma imponendone una lettura *diversa*»⁵⁵.

Il perché del diritto trova la sua spiegazione nella socialità della natura umana e nella vita sociale dell'uomo per-altro-tu. La dimensione dell'amore della natura umana è possibile da scoprire nell'analisi filosofica nell'ambito di un sistema che domanda l'ultima spiegazione delle cose. Infatti queste affermazioni possono essere proposte, argomentate razionalmente e difese, ma le quali: «una ragione illuministicamente neutrale non riesce con le proprie forze a sindacare: essa ha bisogno di un supplemento d'anima (per dirla con Bergson) [...], ha bisogno di essere attivata da una forza che non possiede e che solo la teologia (non per merito proprio, ma per merito della parola di Dio) è in grado di darle»⁵⁶. Non si può, però, valorizzare l'autonomia della teologia attraverso l'accentuazione del discredito al quale soggiace oggi la filosofia nel senso della metafisica «perché in tal modo, se non altro, il problema sarebbe solo spostato verso le scienze, che oggi vogliono sostenere l'eredità della filosofia classica»⁵⁷. La filosofia si pone dunque di

⁵⁵ F. D'AGOSTINO, «Il diritto come problema teologico», in *Il problema del diritto naturale nell'esperienza giuridica della Chiesa*, Edizioni Rubbettino 1993, 48-50.

⁵⁶ F. D'AGOSTINO, «Il diritto come problema teologico» (cf. nt. 55), 49.

⁵⁷ K. RAHNER, «Filosofia e teologia» (cf. nt. 54), 3.

fronte alla teologia non soltanto come la sua *ancilla*, ma bisogna piuttosto parlare dell'alleanza oggettiva della fede cristiana e di una costruzione filosofica specifica e ben collocata⁵⁸. Sarebbe assurda una speculazione intorno al diritto della Chiesa se non ci fosse prima il suo oggetto che può essere offerto dalla filosofia (visto la mancanza di esso nella Rivelazione), cioè il diritto stesso. La ricerca teologica non può spiegare la natura del diritto canonico a partire dal dato rivelato se prima non lo determina come diritto in se stesso conosciuto nella riflessione filosofica oppure nel senso comune di parlare o capire. Il diritto appare dunque come realtà unica appartenente alla vita umana indipendentemente da dove essa si realizza e da come il diritto viene riconosciuto⁵⁹. Anche se come tale non viene riconosciuto non significa però che come tale non esiste. Il non fermarsi dunque nella ricerca del *quid ius* sull'analisi dell'uomo ma procedendo fino a coglierlo nel suo essere rende, allo stesso tempo, più facile la possibilità di conoscere il diritto nelle sue concrete espressioni ed applicazioni a seconda della società in cui si realizza.

⁵⁸ Cf. R. SUBLON, «Théologie et loi», in *Revue de Droit Canonique* 39 (1989) 17.

⁵⁹ «Essentiellement pratique, le droit est l'expression extérieur des relations sociales, la manifestation des rapports inter-humains. [...] La nature du droit ne peut être qu'humaine, c'est dire qu'elle n'a de signification que dans la mesure où nous savons reconnaître les oripeaux dont nous revêtons. [...] Il importe de comprendre que la *neutralité du droit* force de reconnaître que la responsabilité unique du gouvernement des hommes et de l'administration des biens réside, tout compte fait, en l'homme lui-même et en l'homme seul», R. QUAN YAN CHUI, «Nature du droit. Une réflexion philosophique», in *Praxis Juridique et religion* 1 (1984) 73.

2.5. *Realtà del diritto nella Chiesa*

Nell'ordine dell'esperienza umana la realtà interpersonale del diritto precede la sua ultima comprensione nel processo conoscitivo umano. La Chiesa, dal momento della sua fondazione visibile, entra in rapporto con questa primaria e fondamentale dimensione del diritto. Non sono le nozioni, i concetti, le forme che decidono del contenuto e del carattere giuridico delle relazioni umane, ma al contrario, la propria esperienza permette di ispirarsi alla cultura giuridica. La Chiesa non si ispira a qualche concetto giuridico già elaborato, ma assimila le nozioni, i concetti, le forme per esprimere con essi la propria esperienza religiosa e giuridica.

La conoscenza che l'uomo possiede di sé mira ad una certa unità, data l'unità dell'uomo. Però, dall'altra parte, la conoscenza è sempre condizionata dal pluralismo di esperienze che l'uomo ha di se stesso. Teologia e antropologia (intesa come filosofia e come scienza) si condizionano a vicenda. Sul fondamento evangelico della creazione e della consistenza di tutte le cose in Cristo i teologi elaborano un'antropologia cristologica: «in quanto i singoli uomini sotto l'influsso di Cristo e per la gloria di Cristo sono chiamati all'unione con Cristo crocifisso e glorificato, cioè alla partecipazione del mistero pasquale. Il cristocentrismo dell'antropologia già si manifesta nella creazione dell'uomo, ma specialmente appare nella nuova creazione: l'una e l'altra avviene per Cristo, in Cristo e verso Cristo»⁶⁰.

⁶⁰ M. FLICK, Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Libreria Editrice Fiorentina, 1982³, 6. Cf. anche G. MARCHESI, «Antropologia e cristologia» *La Civiltà Cattolica* 129/2 (1978) 111-122. Tutta questa dottrina è stata autorevolmente riassunta, determinata e sviluppata nell'enciclica di Giovanni

Nei diversi termini l'immagine dell'uomo e dei rapporti interpersonali vengono presentati dalla conoscenza filosofica e dalla conoscenza teologica. Rimane però un punto fermo: la verità della dignità umana e della sua vocazione eterna presente in tutte e due i tipi del modo di conoscere che permette di vedere la relazione giuridica nelle stesse caratteristiche fondamentali. Che cosa dunque aggiunge la presenza dell'uomo — la cui natura è stata recepita da Cristo — nella Chiesa che con gli uomini e per gli uomini è stata fondata, alla comprensione del diritto della natura umana, alla tutela e alla promozione degli inviolabili diritti dell'uomo se questo è compito e dovere essenziale di ogni società-comunità?

«La Rivelazione cristiana [...] ci guida ad un approfondimento delle leggi che regolano la vita sociale, scritte dal Creatore nella natura spirituale e morale dell'uomo» (GS 23). Perciò «dall'indole sociale dell'uomo appare evidente come il perfezionamento della persona umana e lo sviluppo della stessa società siano tra loro interdipendenti» (GS 25) e «l'ordine sociale pertanto e il suo progresso debbono sempre lasciar prevalere il bene delle persone, giacché nell'ordinare le cose ci si deve adeguare all'ordine delle persone e non il contrario» (GS 26).

Paolo II, *Redemptor hominis*. «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rm 5, 14) e cioè di Cristo Signore. Cristo che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità su esposte in Lui trovino la loro sorgente e tocchino il loro vertice. [...] ... il mistero dell'uomo, [...] si rivela agli occhi dei credenti, attraverso la Rivelazione cristiana», GS 22.

Abbiamo considerato l'atto della creazione dell'intero genere umano e la storia dell'umanità in ragione di Cristo. Perciò l'atto della fondazione della Chiesa nel tempo dal Cristo Redentore (cf. GS 40) assume la realtà creata nello stesso Cristo e «l'unione della famiglia umana viene molto rafforzata e completata dall'unità della famiglia dei figli di Dio fondata sul Cristo» (GS 42). In Cristo «la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche per conto di noi innalzata a una dignità sublime» (GS 22). Il Cristo assunse la natura umana nella sua realtà storica⁶¹, cioè anche nei rapporti tra le persone umane, tra cui anche quelli giuridici, rivelando, allo stesso tempo, «il mistero del Padre e del suo Amore» (GS 22) e restaurando la vera immagine dell'uomo⁶² e dei suoi rapporti nell'amore col prossimo⁶³, diede anche lo Spirito Santo⁶⁴ affinché l'uomo potesse adempiere la sua vocazione realizzata nell'amore. «E ciò non vale solamente per i

⁶¹ «Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo. Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha amato con cuore d'uomo», GS 22.

⁶² «Egli è l'uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato», GS 22.

⁶³ «Perciò l'amor di Dio e del prossimo è il primo e più grande comandamento. Dalla sacra Scrittura infatti siamo resi edotti che l'amor di Dio non può essere disgiunto dall'amor del prossimo, "e tutti gli altri precetti sono compendati in questa frase: amerai il prossimo tuo come te stesso. La pienezza della legge è l'amore", GS 24.

⁶⁴ «Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione cristiana dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale», GS 22.

cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia» (GS 22).

Come, allora, in tale situazione cambia la presenza e la vita dell'uomo nella Chiesa e come essa influisce sulla realizzazione di tutti i rapporti umani nell'amore e sulla comprensione del diritto della natura umana?

La *Lumen Gentium* sottolinea che Cristo ha fornito la Chiesa di convenienti mezzi di unione visibile e sociale (LG 9). La Chiesa come società non perde niente degli elementi essenziali e naturali della società come tale⁶⁵. Tra questi elementi sono anche le relazioni giuridiche (sociali) che si costituiscono nel momento in cui viene realizzato un valore supremo chiamato il bene comune. La sua realizzazione è una condizione per l'attuazione del bene personale. Le relazioni sociali hanno il carattere giuridico perché alle esigenze (diritti) di una persona corrispondono i doveri dovuti da parte di un'altra. L'unione tra le persone che caratterizza la vita umana è, dunque, attraverso la vita sociale dell'uomo inseparabile dalla natura dell'uomo. Mentre guardiamo la realtà della Chiesa, osserviamo che l'obbligo di entrare nei rapporti sociali (comunitari) per attuare un valore supremo si trova in stretta relazione con la volontà del Cristo che radunò intorno a sé un gruppo volendo costituirlo come «Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità, quale organismo visibile, attraverso il quale diffonde su tutti la ve-

⁶⁵ L'aspetto societario della Chiesa, affinché possa essere il segno sacramentale, deve essere una vera società il cui carattere deve essere ricavato non da qualsiasi società strutturalmente ordinata ma dalla natura sociale della persona umana.

rità e grazia» (LG 8). Il cristiano dunque cerca una comunione con Dio che viene mediata dal Cristo e stabilita nella partecipazione al suo Corpo e al suo Sangue come pure alle sue sofferenze. Questa comunione col Padre e col Figlio è partecipazione alla gloria divina, alla natura divina, al Vangelo. Lo Spirito Santo che procede dal Padre e dal Figlio, sulla base della comunione tra i credenti con Dio, opera la comunione spirituale tra i credenti stessi nella loro risposta alla chiamata di Dio e nell'adesione all'insegnamento originario e alla Tradizione Apostolica. Questa comunione spirituale si esprime all'esterno nella vita dei credenti come solidarietà cristiana, collaborazione concreta nell'apostolato, nell'evangelizzazione, ecc. In tale prospettiva la comunione spirituale invisibile con Dio fonda la comunione spirituale tra i credenti che viene espressa nella comunione visibile ecclesiale⁶⁶. I rapporti tra i fedeli si esprimono sotto l'influsso dello Spirito Santo e i suoi doni⁶⁷. Questo avviene in un duplice modo, cioè tra quelli che amministrano i sacramenti e quelli che li ricevono e, in secondo luogo, tra i cristiani che ricevono diversi doni dello Spirito (*gratias speciales* come nella LG 12b e alla stessa stregua di *doni peculiari* come nella AA 3d), cioè carismi come doni diversi dalle grazie concesse attraverso i sacramenti, per svolgere un certo e

⁶⁶ Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Roma 1993², 30-45.

⁶⁷ Nei testi della LG 4a e 7c viene sottolineato come l'unità della comunione ecclesiale è realizzata dallo Spirito Santo attraverso due tipi di doni concessi simultaneamente e costantemente alla Chiesa: gerarchici e carismatici; cf. in materia L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canoniche sul "carisma originario" dei movimenti ecclesiali*, Milano 1989, 48-50.

proprio compito all'interno della comunità cristiana. Come si possono scoprire in queste relazioni, suscitate dall'opera dello Spirito Santo, gli elementi che decidono del loro carattere giuridico già ricavato dai rapporti interpersonali? Non si tratta soltanto di verificarli nella Chiesa partendo da qualche concetto, ma vedere innanzitutto come due dimensioni della realtà della Chiesa influiscono sui comportamenti umani.

Non perdendo di vista che la Chiesa è mistero visibile-invisibile constatiamo che la sua dimensione sociale (visibile) costituisce soltanto uno degli elementi non esaurendo tutta la realtà giuridica perché è in connessione con degli elementi della realtà spirituale. Tale carattere sociale della Chiesa è il risultato del mistero salvifico che essa svolge nel mondo, cioè l'opera redentrice del Cristo verso l'unità degli uomini con Dio e tra di loro. Il desiderio dell'unità con Dio influisce sui rapporti tra i fedeli come viene dimostrato riguardo all'Eucaristia (cf. *1 Cor* 10,17). Lo stringere dei rapporti con Dio nella Chiesa è impossibile senza avere rapporti con gli altri⁶⁸. In tale situazione si rivela l'intersoggettività dei rapporti tra i credenti come condizione dei loro rapporti con Dio⁶⁹. Tra questi rapporti un posto importante hanno i rapporti tra fedeli e quelli che agiscono *in persona Christi*. Questo tipo dei rap-

⁶⁸ Cf. *Mt* 5, 23 ss; *Mc* 12, 31; *1 Gv* 3, 18; 4, 19-21. La rivelazione cristiana, allo stesso tempo, afferma che l'unico modo con cui la comunità cristiana può "convincere il mondo" sulla vera natura dell'amore di Dio deve consistere nella perfetta osservanza nella vita del precetto dell'amore del prossimo.

⁶⁹ Tale situazione ci fa vedere che l'aspetto societario non è soltanto qualche aspetto proveniente dalla natura umana, ma è voluto da Cristo nella comunità da Lui fondata, come primo passo dei credenti verso l'unione con Dio.

porti è essenziale per la Chiesa perché la Chiesa è lì dove uno proclama la parola di Dio, l'altro l'ascolta; lì dove si amministrano i sacramenti come espressione della fede accettata. La comunità ecclesiale nasce e vive nei sacramenti e nella parola⁷⁰. Da una parte, sia i sacramenti sia la parola, devono essere amministrati con il dovuto alle persone che li aspettano come mezzi della loro santificazione (cf. *LG* 42) e della costruzione della Chiesa, dall'altra parte, devono essere da loro ricevuti. Il carattere dell'obbligo e del dovere nei rapporti intersoggettivi è il secondo elemento importante della vita dei fedeli perché tutti quanti, sia ministri sacri sia fedeli hanno lo stesso compito di arrivare alla santità (cf. *LG* 39-42) e, testimoniando la fede in Dio, far conoscere Dio a tutte le genti (cf. *AA* 3). Il fondamento delle relazioni tra i cristiani nella Chiesa che possiedono la «comune grazia dei figli, comune la vocazione alla perfezione, una sola salvezza, una sola speranza e indivisa carità» (*LG* 32) è dunque la loro volontà di avere il contatto e di unirsi con Cristo nella comunità da Lui stesso fondata. Perciò i rapporti interpersonali nella Chiesa hanno la loro fonte nel: «mistero della Trinità, la pienezza inesauribile, che come verità si rivela e come Amore si dona. Questo processo vitale intratrinitario si apre ed entra nel mondo, dove la pienezza divina, esprimendosi attraverso la Parola e comunicandosi attraverso l'Amore, comprende nella sua sfera tutti coloro che hanno raccolto la Verità e l'Amore. Inseriti in tale sfera, gli uomini hanno parte alla vita che si esprime attraverso Verità e Amore. Tra

⁷⁰ Cf. R. SOBAŃSKI, «W prowadzenie do zagadnień roli prawa w Kościele» (Introduzione alle considerazioni del ruolo del diritto nella Chiesa), in *Prawo Kanoniczne* 18 (1975) 1-2, 10.

coloro che partecipano a tale vita, si verifica un processo di scambio, una reciproca espressione di verità e un'azione di Amore»⁷¹. L'amore non è qualcosa facoltativo, ma è diritto e dovere di ogni persona, specialmente di coloro che hanno creduto e realizzano la loro vita sotto il comandamento di Cristo rivolto ai suoi discepoli (Gv 13,34). Il precetto dell'amore del prossimo, anche se è il secondo e quindi distinto dal precetto dell'amore di Dio è simile a questo nel senso dell'assegnazione di entrambi alla categoria della fundamentalità e nel senso della riconduzione dell'amore di Dio e del prossimo alla stessa origine. La distinzione dei due precetti consente di fondare su quello dell'amore del prossimo un ordine di giustizia. «La peculiarità della relazione cristiana consiste nell'avere introdotto in seno alla stessa struttura della "norma fondamentale" — ispirata alla "regola" di una relazione personale d'amore — l'articolazione di un "doppio" precetto, congegnandola in modo tale da evidenziare la dimensione "dialogica", "dinamica" e "processuale" della genesi stessa dell'ordinamento»⁷². Spinti dall'amore i cristiani realizzano la giustizia nella Chiesa, la quale, visto la peculiarità della società-comunione ecclesiastica, è particolare, ma per questo non impedisce di vederla nella formulazione classica: dare a ciascuno il suo, il che nella Chiesa si concretizza nel dare agli al-

⁷¹ R. SOBAŃSKI, «Die methodologische Lage des katholischen Kirchenrechts», in *Archiv für Katolisches Kirchenrecht* 147 (1978) 361, cit. e trad. dal tedesco C.R.M. REDAELLI, *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Milano 1991, 118.

⁷² S. BERLINGÒ, «Dalla "giustizia della carità"» (cf. nt. 35), 365-366.

tri quanto si è ricevuto⁷³. «La giustizia si realizza nella Chiesa nel momento in cui uno dona all'altro ciò che ha ricevuto per attuare la comunione: quando il cristiano testimonia la fede e la speranza, realizza l'amore e la missione affidatagli, edifica, cioè, la comunione, in base alle grazie conferitegli per radunare in uno i figli di Dio»⁷⁴. Si tratta dunque di vere relazioni di giustizia presenti nella Chiesa, cioè delle *res iustae*, o in altre parole, cose dovute con debito di giustizia. Si tratta di vedere soltanto la natura del *debitum* o dell'*obligatio* propri del diritto ecclesiale. L'esistenza delle relazioni di giustizia decide che il diritto canonico è diritto che appartiene allo stesso genere *ius*⁷⁵. La Chiesa è dunque

⁷³ Il nuovo contenuto della giustizia — il suo soggetto non è soltanto un socio ma prossimo, fratello, cioè colui che attraverso il battesimo e gli altri sacramenti entra e partecipa nella Chiesa operando sotto l'influsso della grazia — non esclude, ma abbraccia la definizione della giustizia di Ulpiano (*D. 1.1.*). Cf. GIOVANNI PAOLO II, Alloc. *Ad Romanae Rotae iudices et administratos coram admissos*, in AAS 86 (1994) 947-952: «Giustizia di Dio e legge di Dio sono riflesso della vita divina. Ma anche la giustizia umana deve sforzarsi di riflettere la verità, partecipando del suo splendore. "Quandoque iustitia veritas vocatur", ricorda san Tommaso, vedendo il motivo di ciò nell'esigenza che la giustizia pone di essere attuata secondo la retta ragione, cioè secondo verità» (n. 2). Per quanto riguarda il significato biblico della giustizia cf. il manuale di G. GHIRLANDA, *Introduzione al diritto ecclesiale*, Casale Monferrato 1993, 16-20 con la bibliografia citata dall'autore.

⁷⁴ R. SOBAŃSKI, «I problemi sostanziali e metodologici dell'insegnamento dei fondamenti del diritto canonico» in *Apollinaris* 51 (1978) 105.

⁷⁵ Se non ammettessimo le relazioni di giustizia nella Chiesa dovremmo vedere in essa le relazioni di amore (antigiuridismo) oppure di pietà (la tesi contro principio di uguaglianza tra i fedeli con una forte affermazione di diversità), cf. J. ESCRIVÁ-IVARS, «Appunti» (cf. nt. 21), 29.

la Chiesa del diritto e dell'amore. Il diritto è molto dinamico⁷⁶ e può rivelarsi sotto la specie dell'amore (simile alla giustizia divina che si rivela come amore e misericordia). L'amore è il modo più perfetto della realizzazione del diritto, ma non la sua sostituzione⁷⁷.

⁷⁶ Sulla distinzione tra l'ordinamento statico e dinamico cf. l'articolo di Berlingò. La differenza tra i due tipi di ordinamenti si vede quanto al Decalogo (staticità) e quanto ai precetti neotestamentari. Nel Decalogo il primo comandamento sarebbe scindibile in due norme: «Io sono il Signore Dio tuo» (norma di competenza) e «Non avrai altro Dio fuori che me» (norma di comportamento) nella quale tutti gli altri precetti sarebbero ricapitolati, ma tutte e due le norme non sono intrinsecamente collegate su di uno stesso piano di fundamentalità. L'ordinamento canonico è articolato in due precetti le cui due parti sono legate tra di loro sullo stesso piano di fundamentalità del precetto dell'amore per Dio. In materia l'autore scrive: «Proprio per questo, anche il "precetto" di carità del prossimo, [...] non si limita a comandare concreti contenuti di carità (e di giustizia) ma esige una carità "formale", nel senso di informatrice di tutti questi (come di altri) contenuti, e non mai riducibile ad essi o ad una serie predeterminata degli stessi (*Mt* 5, 20; *Ef* 2, 15). Il Dio cristiano, che pone la similitudine tra il comando dell'amore per Sé e dell'amore per l'uomo, non accentra in Sé, come nell'ordinamento del Decalogo, il monopolio normativo, ma chiama l'uomo a partecipare "suo modo" alla produzione delle norme che lo riguardano, invitandolo dunque di rifondare e riformulare continuamente, insieme ed *ex novo*, i contenuti normativi del "fondamentale precetto" di carità», S. BERLINGÒ, «Dalla "giustizia della carità"» (cf. nt. 35), 366-367.

⁷⁷ «[...] siano anzitutto adempiuti gli obblighi di giustizia perché non avvenga che si offra come dono di carità ciò ch'è già dovuto a titolo di giustizia», AA 8. Scrive in materia S. BERLINGÒ, «Dalla "giustizia della carità"» (cf. nt. 35), 339: «Si è notato, infatti, che il diritto, in sé preso, avrebbe il compito di assicurare la realizzazione dell'azione giusta e del giusto *oggettivo*, cui però non si accompagna di necessità una adesione personale da parte del soggetto, così da corrispondere ad una realizzazione morale perfettamente virtuosa». Sul tema della giustizia e carità nella dottrina dei Padri, degli

Nell'esperienza canonica la giustizia viene assunta come una delle manifestazioni della carità e perciò l'adempimento dei doveri provenienti dalla giustizia entra tra i doveri provenienti dalla carità. Quel diritto che va osservato è il diritto della natura umana, la quale fino a quando non è rivelata in modo pieno e vero viene ostacolata nel suo sviluppo personale, non esprime le sue esigenze personali. La verità sull'uomo rivelata da Cristo, tramandata e realizzata nella comunità dei cristiani spinge a trattare ogni persona umana nella sua dignità osservando, con amore e sotto l'influsso dei doni divini, quello che ad essa spetta nella sua vita personale. Perciò il diritto nel suo fondamento ontologico così come l'abbiamo specificato nella conoscenza filosofica, rimane immutabile e applicabile ad ogni tipo della vita sociale dell'uomo, ma la sua espressione e realizzazione e il ruolo dipendono dal carattere della società in cui il diritto della natura umana vive e viene protetto. Proprio la specificità della società decide della specificità del diritto e ancora di più, decide della sua realizzazione. Non bisogna dunque scambiare il

ultimi Sommi Pontefici e del Vaticano II cf. R. PIZZORNI, *Giustizia e carità*, Bologna 1995, 465-676. Cf. il discorso del Santo Padre *Ad Romanae Rotae iudices et ministros coram admissos* in AAS 86 (1994) 947-952 dal quale possiamo citare alcuni passi: «E a voi ben nota la tentazione di ridurre, in nome di una concezione non retta della compassione e della misericordia, le esigenze pesanti poste dall'osservanza della legge. Al riguardo occorre ribadire che, se si tratta di una violazione che tocca soltanto la persona, è sufficiente rifarsi all'ingiunzione: "Va' e d'ora in poi non peccare più". Ma se entrano in gioco i diritti altrui, la misericordia non può essere data o accolta senza far fronte agli obblighi che corrispondono a questi diritti. [...] È pur vero che non sempre è facile risolvere il caso pratico secondo giustizia. Ma la carità o la misericordia [...] "non possono prescindere dalle esigenze della verità. [...]»», nt. 5.

diritto con l'amore (vangelo) come elementi essenziali costitutivi del diritto della Chiesa perché essi appaiono come idee ispiratrici e forza della vita cristiana. Lo stesso possiamo affermare dei sacramenti e della parola intorno ai quali si costruisce la Chiesa. Non sono le basi ontologiche del diritto della Chiesa ma i fattori che costruiscono la sua immagine visto che in essi il diritto della Chiesa comincia ad esistere e formarsi proprio come diritto peculiare di questa comunione peculiare.

Queste riflessioni sopra riportate ci permettono di trarre alcune conseguenze: a) il canonista insieme a colui che studia il diritto civile usano la stessa nozione del diritto, anche se essa non viene espressa chiaramente, perché fa parte della natura umana e non può essere stabilita in base a presupposti filosofici, ideologici, ecc. Il diritto nella sua dimensione esistenziale, non nei suoi contenuti, anche nella Chiesa ha il suo fondamento: «in un'esigenza naturale dell'uomo; e [...] tale esigenza, per la difettività di cui è segnata, trova in primo luogo riparo e ristoro nel disegno di Dio sull'uomo, costituente il cosiddetto diritto naturale; e completamento nel diritto divino positivo, nella *lex gratiae*, e nel diritto umano - *lex gratiae* che può con quello (il diritto naturale) essere congiunta; legge positiva, che non deve da quello essere disgiunta. Ne segue che deve essere ritenuto canone ermeneutico fondamentale quello che suppone e va verso risultati interpretativi, che vedono la *lex naturae* e la *lex gratiae* convivere in piena armonia e completarsi [...]»⁷⁸. Per questo motivo non occorre met-

⁷⁸ G. LO CASTRO, «Interpretazione e diritto naturale nell'ordinamento canonico», in AA.VV., *Il problema del diritto naturale nell'esperienza giuridica della Chiesa*, 72.

tere a confronto il sistema del diritto canonico e il sistema del diritto secolare come modo di conoscenza dell'uno o dell'altro. La base comune deve essere l'uomo nella sua natura personalizzata la cui verità dovrebbe essere espressa e protetta nel modo assoluto. La natura umana serve per ricavare da essa la dimensione giuridico-sociale della vita umana indipendentemente da qualsiasi specificazione positivo-volontaria. La garanzia dell'unità del diritto viene data dalla dimensione naturale dell'uomo che è comune a tutti. La peculiarità della società in cui l'uomo si realizza influisce però sul carattere, sul ruolo, sull'espressione del diritto in essa; b) nel diritto canonico usiamo la stessa nozione della Chiesa che viene specificata nella teologia. Ciò permette di vedere i legami tra diritto canonico e teologia; c) non si possono però non vedere le distinzioni nella motivazione di compiere il diritto nella Chiesa e nella società politica e le differenze tra di loro. Esse sono soltanto le specificità che non decidono della giuridicità della relazione interpersonale, ma le danno un carattere peculiare specificando il contenuto del dovuto stesso e non invece dello stesso fatto del dovuto. Il diritto canonico non è diritto a causa di queste peculiarità, ma a causa della sua giuridicità ricavata dai rapporti tra le persone. Il carattere peculiare della Chiesa, il suo fine proprio o la *ratio sacramenti* permettono di vedere il suo diritto — perché appunto è il diritto — nella sua dinamicità, inesauribilità, come esperienza «che può offrire le condizioni più propizie per il superamento delle aporie e delle contraddizioni connesse alla pur «necessaria» rigidità del fenomeno giuridico»⁷⁹; d) e nell'ultimo mo-

⁷⁹ S. BERLINGÒ, «Dalla “giustizia della carità”» (cf. nt. 35), 368.

mento possiamo affermare che esiste una sola realtà del diritto che si esprime e specifica in diversi modi. La realtà del diritto viene manifestata nel corso della storia umana nell'esperienza giuridica plurisecolare nella sua tensione verso un'espressione sempre più umana dei rapporti interpersonali, tra di essi anche giuridici.

TOMASZ GAŁKOWSKI, CP