

PERCHÉ UN DIRITTO NELLA CHIESA? UN VERO DIRITTO [...] SUI GENERIS¹

1. Perché un diritto nella Chiesa?

Il titolo del mio intervento a questa tavola rotonda è composto da una domanda: «*Perché un diritto nella Chiesa?*» e da un'affermazione: «*Un vero diritto [...] sui generis*», ma i puntini di sospensione tra le due parti dell'affermazioni mi sembra che sottintendano una domanda: «*Qual'è la natura del diritto della Chiesa?*»

La risposta immediata alla prima domanda è che nella Chiesa c'è il diritto perché la Chiesa nell'economia incarnatoria della salvezza è sacramento di salvezza (SC 26a; LG 1; 9; 48b; 59; AG 1a; 5a; GS 45a), quindi è una complessa realtà, formata da un elemento divino e invisibile, la comunione della grazia tra tutti i battezzati in Cristo, e da un elemento umano visibile, la comunità – società giuridicamente organizzata, attraverso il quale è storicamente comunicata agli uomini la salvezza (cf. LG 8a).

¹ Intervento alla Tavola Rotonda «*Pourquoi du droit dans l'Eglise et quel droit*» tenutasi in occasione della celebrazione del Centenario della Facoltà di Diritto Canonico dell'Istitut Catholique de Toulouse (20-30 novembre 1999). Esso sarà prossimamente pubblicato in francese negli Atti della celebrazione.

Ma questo sposta la domanda dal perché la Chiesa sia una società visibile sul «*Perché la Chiesa dev'essere una società giuridicamente organizzata?*». Infatti, la Chiesa non potrebbe essere guidata semplicemente dall'amore di Dio riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito che ci è stato dato (Rm 5,5), anziché da criteri di giustizia? Se la Chiesa nel suo mistero è comunione nello Spirito, è l'amore che unisce, mentre, almeno nella percezione comune, la giustizia sembra discernere, dividere, separare, in quanto contrappone la pretesa di uno a ciò che pretende l'altro².

Una risposta a queste domande la possiamo trovare solo se ci muoviamo nella linea della identificazione dei punti di congiunzione tra l'antropologia e l'ecclesiologia.

Non può essere condotto un discorso ecclesiologico senza un fondamento antropologico. La Chiesa è la comunità degli uomini che accolgono il perdono del Padre in Cristo e in Cristo ricevono la nuova vita dello Spirito. L'uomo, entrando nella Chiesa, è rivestito dalla grazia, la quale non distrugge la sua natura, anzi la porta a perfezione.

L'uomo è per sua natura un ente relazionale. L'essere in relazione all'altro è costitutivo dello stesso ente

² Cf. J. PIEPER, *Sulla giustizia*, Brescia 1975, 27-28. Non entriamo nella traduzione dei simboli della giustizia e del diritto, ma l'immagine più ricorrente della giustizia è quella della dea Dike che tiene in mano una bilancia con due piatti allo stesso livello e senza ago in mezzo, con una spada in mano che divide, imponendo la decisione, piuttosto che portare alla conciliazione; cf. G. DEL VECCHIO, *La giustizia*, Roma 1959, 8-10; T. GALKOWSKI, *Il «quid ius» nella realtà umana e nella Chiesa* (Coll. Analecta Gregoriana, vol. 269. Series Facultatis Iuris Canonici: sectio B, n. 53), Roma 1996, 166-169.

uomo. La natura dell'uomo in riferimento al suo fine è la capacità in lui inscritta di entrare in relazione con l'altro, innanzitutto con Dio, quindi con i suoi simili. Questo proprio perché l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio, che è Uno e Trino. La relazione tra le tre persone divine è costitutiva dell'essenza di Dio come Uno³. Allora, la *ratio essendi* dell'uomo è quella della relazione con l'altro, per cui l'uomo si realizza proprio in tale relazionarsi. Questo perché l'altro fa parte costitutiva della stessa soggettività dell'io: «Dio credè l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo credè; maschio e femmina lo credè» (Gn 1,27). La reci-

³ È da precisare l'affermazione con quanto segue: «L'unica essenza divina non va vista in opposizione alla pluralità delle persone né come previa ad esse, ma può essere considerata come la stessa unità e comunione tra loro, il che non significa che questa unità sia conseguenza dell'unione dei tre. L'unità e la trinità sono entrambe assolutamente primarie e originali, nessuna anteriore all'altra. Entrambe hanno il loro unico fondamento nel Padre, che a sua volta è soltanto nella relazione con il Figlio e lo Spirito. Metodologicamente potrà essere valido prendere l'una o l'altra come punto di partenza, ma sempre con la consapevolezza che non esiste né logicamente né ontologicamente una priorità dell'una o dell'altra. [...] Dio è in sé unità e pluralità, e perciò nella sovrabbondanza del suo amore, dell'amore che è in sé, può darsi al mondo, che non è necessario, ed essendo amore in sé può essere amore per noi»; L.F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 1999, 420-421. Questo è di fondamentale importanza per la comprensione dell'uomo che ci viene dalla rivelazione. L'uomo è uno nella sua natura, ma nella distinzione dei sessi; l'essere umano nella sua individualità è sempre all'interno del gruppo sociale; l'umanità è una, nella molteplicità degli individui umani. Anche in questi termini non c'è una priorità logica o ontologica, perché i termini si implicano necessariamente a vicenda.

procità dei sessi antropologicamente è segno della diversità dei soggetti in relazione e nello stesso tempo della costitutività della loro mutua relazione per la loro stessa soggettività⁴.

⁴ Poiché «Non è bene che l'uomo sia solo», Dio volle fare «un aiuto che gli sia simile» (Gn 2,18). Tra le tante creature messigli accanto solo di fronte alla donna «l'uomo disse: "Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta"» (Gn 2,23). La differenza dei sessi mostra che la comunione è la dimensione fondamentale dell'uomo. L'uomo e la donna, come coppia, sono il segno pieno della divinità della creazione (Gn 1,27), e nello stesso tempo sono modello per tutti gli uomini che sono chiamati alla comunione a immagine e somiglianza della prima coppia. Tutta l'umanità deve costituire una comunione tra gli uomini; cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. *Mulieris Dignitatem*, 15 ag. 1988, n. 7, AAS 80 (1988) 1664-1667; M. ADINOLFI, «L'uomo e la donna in Gen 1-3», in *L'antropologia biblica* (a cura di G. De Gennaro), Napoli 1981, 101-109.

Ad immagine della prima coppia si ha un'unità strutturale di tutto il genere umano, e nello stesso tempo una distinzione tra le membra di esso; cf. N.M. LOSS, «La dottrina antropologica di Genesi 1-1», in *L'antropologia biblica*, 176-178; 185-186. L'indissolubilità dell'unione tra l'uomo e la donna nel matrimonio, come segno della comunione tra persone, indica che nella creazione è iscritta una certa similitudine con la vita della Trinità, che è la comunione di amore nel mutuo dono tra le tre Persone Divine. Tale similitudine è iscritta come proprietà personale dell'uomo e della donna, che costituisce l'essere umano come persona, e nello stesso tempo è vocazione ad un qualche cosa da adempiere nel loro stesso relazionarsi. Nell'essere immagine somigliante di Dio, che l'uomo porta in sé fin dal principio, è posto il fondamento di tutto l'ethos umano, il cui apice è il precetto dell'amore, secondo il quale ogni uomo deve vivere per l'altro. È questa similitudine con Dio che fa sì che l'uomo sia sulla terra la sola creatura che Dio ha voluto per se stessa, e che può ritrovare ed attuare se stesso solo nel sincero dono di sé (GS 24c). Realizzarsi come persona, quindi come

In quanto immagine di Dio l'uomo è l'unica creatura che è persona, cioè un ente spirituale libero in relazione agli altri, che tende alla sua perfezione, quindi alla realizzazione di se stesso, proprio in tale

essere umano, significa per l'uomo tendere alla propria perfezione secondo la propria ragion d'essere, la quale è l'essere immagine somigliante di Dio. Essere immagine di Dio significa essere in relazione di comunione con gli altri, in quanto Dio è nello stesso tempo Uno e Trino e la sua vita è vita di relazione di amore tra Tre Persone divine. Il Padre e il Figlio sono eterna totale e mutua donazione di sé, in un sostanziale Amore amato, lo Spirito; cf. Lett. *Mulieris dignitatem*, 7.

Gesù, riaffermando l'unità indissolubile del matrimonio (Mt 19,3-9), immagine dell'unione di Cristo con la Chiesa, oltre che della comunione trinitaria (Ef 5,25-32) rivela la restaurazione e l'adempimento del progetto originario di Dio sull'uomo, come essere chiamato alla comunione con gli altri. Il desiderio naturale dell'uomo di instaurare la comunione con Dio e gli altri, realizzato nel matrimonio in modo esemplare, come segno, per tutta l'umanità, fa sì che il precetto dell'amore non sia estrinseco alla stessa natura dell'uomo; cf. L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato - Roma 1998², 162-165. La struttura fondamentale della convivenza umana, che si basa sul diritto fondamentale all'esistenza e sull'obbligo di rispettarla, si fonda sulla natura sociale dell'uomo, che è creato per la comunione con Dio e con i suoi simili.

«Il riconoscimento della propria esistenza comporta in sé, allo stesso tempo, il riconoscimento dell'altro come un *alter ego*, cioè la sua parità ontologica e perciò lo stesso modo di agire e di esigere. L'essere e il vivere con gli altri non è un semplice *essere accanto*, ma è un *con-esserci* e un *con-vivere* come dovuti»; T. GAŁKOWSKI, *Il «quid ius»* (cf. nt. 2), 354; cf. anche pp. 201-203; sottolineatura dell'autore. L'unità e la distinzione sono insieme affermate, quando sono rispettate le strutture naturali della convivenza, le quali a loro volta sono tutelate dalla legge positiva contro le forze di dissoluzione sociale che fanno sì che le distinzioni diventino divisioni, opposizioni e sopraffazione del più forte rispetto al più debole.

essere in relazione. Per questo tendere alla realizzazione di se stesso nella relazione con l'altro, a ogni essere umano, senza alcuna eccezione, spetta in modo assoluto uno «*ius suum*», che si afferma nei confronti di ogni altro essere umano indistintamente e che quindi esige un rispetto, senza il quale il soggetto non potrebbe realizzarsi come persona. La relazione tra due o più soggetti, allora, è stabilita proprio nell'affermazione del loro esistere, e del loro esistere con l'esigenza di realizzarsi nella relazione stessa. In questa dinamica della relazione con l'altro sono le radici del diritto, del «giuridico», come ciò che è dovuto perché legittimamente affermato e preteso. Il «giuridico» indica il rapporto di giustizia che in concreto deve stabilirsi tra i soggetti in relazione⁵.

Premesso questo, possiamo dire che il diritto come esperienza originale di ogni essere umano è «la relazione interpersonale nell'aspetto del dovuto – *debitum*»⁶. Quindi «come relazione con un certo carattere di dovuto definisce le relazioni della persona verso l'altra a causa dell'inclinazione naturale di un individuo umano verso l'altro»⁷.

Il diritto, allora, in quanto esperienza dell'uomo, scaturente dalla sua natura relazionale, è costituito dai rapporti intersoggettivi determinati dalle attribuzioni di valori e beni, diritti soggettivi, che richiedono rispetto e promozione da parte sia dei singoli soggetti sia della comunità, quindi anche dall'autorità pubblica. In questo modo il diritto, lo «*ius*», ha come contenuto il giusto, lo «*iustum*», che in quanto è tale

⁵ Cf. J. PIEPER, *Sulla giustizia* (cf. nt. 2), 9-26.

⁶ T. GALKOWSKI, *Il «quid ius»* (cf. nt. 2), 226.

⁷ T. GALKOWSKI, *Il «quid ius»* (cf. nt. 2), 221.

per i soggetti implicati nel rapporto assume il carattere di un comando, uno «*iussum*». Tutto questo, nell'esperienza umana, viene oggettivato e storicizzato in un concreto ordinamento giuridico, come insieme di leggi positive, che determinano le legittime esigibilità reciproche dei soggetti agenti in una società. Così il diritto positivo, nella sua funzione di riconoscere, tutelare e promuovere lo «*ius suum*» di ogni soggetto agente in una società, è oggetto della giustizia, proprio perché lo «*ius suum*» è il contenuto della giustizia⁸.

L'uomo redento in Cristo entra nella Chiesa con tutte le esigenze intrinseche alla sua natura, che anzi, in essa vengono pienamente realizzate.

Ci sembra così di aver risposto alla prima domanda posta da questa tavola rotonda «*Perché un diritto nella Chiesa?*» e almeno iniziato a dare una risposta anche alla seconda domanda implicita: «*Un vero diritto?*».

2. Un vero diritto [...] sui generis?

Se l'uomo entra nella Chiesa con l'insieme delle esigenze che vengono dal suo essere uomo, anzi proprio perché entra nella comunità della salvezza e la configura con il suo essere e agire, l'esperienza relazionale che egli ha nella Chiesa non può che essere caratterizzata anche da quella specificità che è il diritto; anche se il diritto, evidentemente, non esaurisce tutta la ricchezza delle relazioni in cui il cristiano si pone.

⁸ Cf. J. PIEPER, *Sulla Giustizia* (cf. nt. 2), 15-16.

Nella Chiesa, allora, ritroviamo un «*quid ius*» che è proprio dell'esperienza relazionale dell'uomo in qualsiasi ambito la viva; ciò che varia è la modalità di attuazione di tale esperienza e quindi la categorializzazione di essa nella Chiesa. Questo dà la specificità dell'esperienza del giuridico nella Chiesa e quindi del suo diritto positivo, come insieme di leggi che storicizzano e oggettivano tale esperienza. In ogni ambito tale esperienza avvenga, essa si categorializza con proprie specificità. Per questo ovunque l'uomo entri in relazione con altri si ha un vero diritto, che è specifico rispetto ad ogni altro. Nessun ambito di esperienza si pone come analogato principale rispetto ad un altro. In questo senso ogni categorializzazione di essa è «*sui generis*».

Anche il diritto che vige nella società politica è, in questo senso, un diritto «*sui generis*», come realizzazione specifica dell'esperienza giuridica dell'uomo sia nell'ambito di una società nazionale che in quello della società internazionale. Il diritto ecclesiale è nello stesso senso un diritto «*sui generis*», in quanto categorializzazione dell'esperienza umana del «giuridico» nell'ambito della comunione ecclesiale, visibilmente configurata come comunità – società. Quindi sarebbe meglio parlare di diritto specifico, che non di diritto «*sui generis*», in quanto questo potrebbe essere inteso nel senso che il diritto della Chiesa sarebbe un diritto di un genere proprio e unico, ma allora non si potrebbe sostenere che è un vero diritto, perché non apparterebbe più all'esperienza umana del giuridico. La conseguenza sarebbe che o verrebbe interpretato come una scialba copia del diritto vigente nella società politica, fornito di forza nella misura in cui in qualche modo assomigliasse ad esso; oppure perderebbe la sua valenza umana, che invece gli è costi-

tutiva, proprio perché la Chiesa, coerentemente con l'economia dell'incarnazione, è sacramento di salvezza, cioè, sulla base dell'analogia tra il suo mistero e quello del Verbo incarnato, è un'unica complessa realtà in cui l'elemento umano è indissolubilmente unito a quello divino, e serve alla salvezza. E l'elemento umano nella complessa realtà della Chiesa è la comunità – società giuridicamente organizzata, perché formata da uomini, la cui natura viene portata a perfezione dalla grazia.

Qual è, allora, lo specifico del diritto nella Chiesa?

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 (c. 1752): la salvezza dell'anima non consiste in altro che nella realizzazione piena della persona come immagine di Dio Uno e Trino⁹.

Questo fine deve ispirare continuamente l'autorità nella formulazione della legge, così anche nell'inter-

⁹ Cf. PAOLO VI, All. Ai partecipanti al II° Congr. Int. di Diritto Canonico, 17 sett. 1973, *Communicationes* 5 (1973) 126-127.

pretazione e nell'applicazione di essa, sia nell'ordinario suo governo che nel momento in cui deve pronunciare una sentenza giudiziale. Ma tale fine deve guidare anche il fedele nell'esecuzione della legge. Per questo nella Chiesa dev'essere sempre vivo, sia in ogni fedele che nell'autorità, il senso della trascendenza di tale fine di tutte le leggi positive, rispetto alle stesse singole leggi positive, considerate nella loro fattualità. Da questo viene la flessibilità del diritto ecclesiale, che sgorga proprio dalla coscienza viva che l'ordinamento giuridico canonico è e non può che essere frammentario, proprio perché non può né prevedere né regolare tutte le situazioni in cui il singolo fedele o dei gruppi di fedeli o tutta una comunità si possono trovare in ordine al loro fine ultimo, che è la salvezza. Tale flessibilità viene istituzionalizzata in varie forme, che si riscontrano solo nell'ordinamento canonico, come la dispensa, le cause scusanti e quelle esimenti, l'*epikeia*, la dissimulazione e la tolleranza da parte dell'autorità, e, infine, l'equità canonica, che in un certo senso le comprende tutte¹⁰.

¹⁰ Diceva Paolo VI l'8 febbraio 1973 agli Uditori della Romana Rota: «Nel diritto canonico l'*aequitas* [...] costituisce la qualità delle sue leggi, la norma della loro applicazione, una attitudine di spirito e d'animo che tempera il rigore del diritto. [...] consiste in una giustizia superiore in vista di un fine spirituale; addolcisce il rigore del diritto, e talvolta aggrava anche certe pene, in ogni caso si distingue dal puro diritto positivo, allorché questo non può tener conto delle circostanze»; AAS 65 (1973) 99-100.

L'equità canonica richiama ad una giustizia superiore da rendere presente tra le vicende umane, la stessa giustizia divina, che si distingue da quella giustizia positiva che è contenuta in modo generale e astratto nelle norme puramente positive umane. Essa esprime la carità e conduce alla carità, che è dono dello

Lo «*ius suum*», quindi anche lo «*iustum*» e lo «*iussum*», nella Chiesa si definiscono in relazione a questo fine trascendente e all'identità dell'essere fedele di Cristo (cc. 204; 208), in ordine, perciò, ai mezzi di realizzazione di questa identità, i mezzi della salvezza eterna. L'amore di Dio riversato nei nostri cuori non può che concretarsi nel riconoscimento di questo «*ius suum*», quindi in uno «*iustum*», che in quanto «*iussum*» per tutti i membri della Chiesa, è un ordine di giustizia che rende presente il precetto dell'amore, come legge interna e dello Spirito, nelle relazioni intersoggettive, esterne, tra i fedeli (Rm 13,8-10)¹¹.

Spirito, e che, avendo di mira sempre il bene in ordine alla salvezza eterna, cercherà di guarire ed educare, anziché punire. Nell'equità canonica rifulge il carattere pastorale del diritto ecclesiale, come nota peculiare di esso; cf. *ibid.*, 101; GIOVANNI PAOLO II, All. alla Romana Rota, 17 febr. 1979, AAS 71 (1979) 423-425; All. al VII Corso di aggiornamento canonico presso l'Università Gregoriana, 13 dic. 1979, *ibid.*, 1521-1531.

¹¹ La carità viene ad informare tutto l'ambito di esercizio e le funzioni dell'autorità nella Chiesa, sia a livello di produzione, che di interpretazione e applicazione delle leggi. Essa non può essere considerata un principio extragiuridico; anzi, è il principio fondamentale giuridicamente rilevante, in quanto su di esso si basa tutto l'ordinamento giuridico ecclesiastico, perché viene ad essere forma della giustizia che in esso vige e si esprime, che così è manifestazione visibile della giustizia divina. La legge esterna scritta, allora, che deve essere manifestazione di quella interiore, la grazia dello Spirito Santo, e che regola i rapporti tra i fratelli nella stessa fede, non può non avere come elemento costitutivo la carità. Questo dipende dal fatto che la legge vive nella Chiesa, che è la comunione creata dal vincolo dello Spirito Santo, il quale si manifesta esternamente in una società – comunità in cui i rapporti tra i membri di essa sono rapporti sociali, visibili, giuridicamente disciplinati, cioè regolati dall'autorità ecclesiastica. La legge interna della carità

Tale «*ius suum*» si articola non solo nei diritti naturali inerenti alla persona come tale – volti anch'essi al perseguimento della salvezza, in quanto hanno la loro origine in Dio creatore – ma anche nei diritti scaturenti dal battesimo e dagli altri sacramenti, nonché da quelli provenienti dai diversi carismi, uffici, ministeri e servizi che vengono esercitati nella Chiesa, come doni dello Spirito. L'esigenza intrinseca dell'esercizio di tali diritti per il conseguimento della salvezza fa sorgere il corrispettivo dovere di mutuo rispetto da parte di tutti i fedeli.

La forza della legge canonica sta nella giuridicità del rapporto stesso che si stabilisce tra i fedeli, in quanto dalla relazione «*ius-debitum*» sgorga lo «*ius-sum*», che viene formulato in una legge positiva.

L'approfondimento antropologico ci porta anche ad altri aspetti della specificità del diritto ecclesiale, la quale si pone a livello strutturale della stessa società ecclesiale e quindi del suo ordinamento giuridico¹².

nell'ordinamento della Chiesa si istituzionalizza in modo tipico nell'equità canonica; cf. il mio articolo «La carità come principio giuridico fondamentale costitutivo del diritto ecclesiale», *La Civiltà Cattolica* 128/II (1977) 454-471. Per quanto riguarda il rapporto tra la «legge di Cristo» (Gal 6,2), la «legge dell'amore» (Rm 13,8-19; Gal 5,14), la «legge dello Spirito» (Rm 8,2) e leggi positive della Chiesa, vedi il mio libro *Introduzione al diritto ecclesiale*, Casale Monferrato 1993, 31-53; J.S. MARINO, *Saint Paul and Law toward a Doctrine of Church Law*, Roma 1988.

¹² Le considerazioni che seguono trovano la loro ispirazione di fondo in M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un'antropologia teologica* (Coll. Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico, n. 36), Roma 1999, dove l'autore con originalità rilegge la natura più intima del diritto ecclesiale alla luce dell'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar (cf. pp. 174-326).

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 Spirito 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 alcune¹³.

¹³ La riflessione conciliare sulla Chiesa come sacramento si basa sull'analogia che in LG 8a è stabilita tra la Chiesa e il Verbo Incarnato. Il testo fa uso diretto dell'analogia di attribuzione e solo indiretto di quella di proporzionalità. Secondo l'analogia di proporzionalità tra l'analogato principale, il Verbo Incarnato, e l'analogato secondario, la Chiesa, c'è una proporzione o relazione, per cui tra di loro nello stesso tempo convergono e divergono. Questo sulla base del terzo elemento di comparazione, che è l'indissolubilità dell'unione tra l'elemento divino e l'elemento umano sia nel Verbo Incarnato che nella Chiesa. Tra il Verbo Incarnato e la Chiesa abbiamo una similitudine, perché nell'uno e nell'altra i due elementi, quello divino e quello umano, non si possono separare. Ma si ha una differenza ancora più grande della similitudine, perché nel Verbo Incarnato l'unione è ipostatica, mentre l'unione dello Spirito Santo con la compagine visibile della Chiesa non è un'unione ipostatica, sostanziale, ma solo una unione dinamica con i credenti, che formano la società ecclesiale. Secondo l'analogia di attribuzione cambia il terzo elemento di comparazione. In questo caso è il fatto che l'elemento visibile serve alla realizzazione della salvezza sia in Cristo che nella Chiesa, anche se in modo differente. Nell'analogia di attribuzione, il terzo elemento di comparazione è attribuito al secondo analogato, la Chiesa, in dipendenza dell'analogato principale, il Verbo Incarnato. Il terzo elemento, cioè che l'elemento visibile serve come vivo organo di salvezza, in modo preminente si addice alla natura umana del Verbo Incarnato (analogato principale), perché serve alla seconda Persona divina, in forza dell'unione ipostatica. In modo non dissimile il terzo analogato si addice alla compagine sociale della Chiesa (analogato secondario), perché tale compagine serve come vivo strumento di salvezza alla terza Persona della Trinità, ma non in virtù di una unione ipostatica. Poiché non si ha un'unione ipostatica tra lo Spirito e la compagine visibile della Chiesa l'analogia di attribuzione è usata secondo l'analogia di proporzionalità. Infatti l'analogia è usata per il fatto che l'elemento visibile serve come vivo organo di salvezza, che stabilisce la similitudine tra il Verbo Incarnato e la Chiesa, ma nello stesso tempo è

Tutto questo che è strutturale alla Chiesa come tale, si riflette nel suo ordinamento giuridico.

Possiamo innanzitutto individuare, a modo di esemplificazione, alcune polarizzazioni-tensioni fondate nella polarizzazione-tensione ecclesiologica fondamentale tra elemento invisibile ed elemento visibile.

Ciò si riscontra innanzitutto nel fatto che lo Spirito elargisce i suoi doni, i carismi, ai fedeli, ma perché possano essere per l'utilità di tutta la Chiesa (LG 7c; 12b; cf. 1Cor 12,7), essi debbono trovare una forma di istituzionalizzazione giuridica, come se l'azione dello Spirito per entrare nello spazio e nel tempo deb-

presente una maggiore dissimilitudine sia per la diversità delle persone divine, sia per la diversità degli stessi analogati e per la diversa unione con la corrispondente Persona divina; cf. H. MÜLLER, «De analogia Verbum Incarnatum inter et Ecclesiam», *Periodica* 66 (1977) 499-512.

Aggiungiamo qui che il diritto ecclesiale partecipa della sacramentalità della Chiesa, in quanto è parte della compagine sociale, elemento visibile (segno sacramentale) della Chiesa intesa come sacramento, esso partecipa della sacramentalità della Chiesa; cf. *Communicationes* 1 (1969) 97-98. In questo modo poiché l'elemento visibile della Chiesa comprende anche la struttura giuridica, senza che a questa si riduca, le affermazioni della *Lumen Gentium* circa l'elemento visibile della Chiesa valgono anche per l'ordine giuridico. Sulla base di quest'analogia sopra esposta è da respingere ogni opposizione tra diritto e carità, tra Chiesa del diritto e Chiesa della carità. Certamente dobbiamo ammettere una stretta relazione tra la grazia e il diritto canonico, poiché ambedue costitutivi della comunione ecclesiale, ma anche dobbiamo affermare la distinzione tra le due cose, in quanto il diritto ecclesiale fa evidentemente parte di quell'agire della Chiesa non immediatamente efficace di grazia, anche se è al servizio della salvezza, al servizio della grazia, poiché è strumento della crescita di tutto il Corpo della Chiesa. Qui si coglie l'importanza, ma anche il limite del diritto nella Chiesa.

ba in un certo senso «umanizzarsi». La tensione è mantenuta nella sua dinamicità solo nel riferimento al fatto che lo stesso Spirito è la sorgente dei carismi e l'anima delle istituzioni ecclesiastiche (AG 4).

Un altro ambito in cui tale polarizzazione-tensione si riscontra è quello dello stesso ministero episcopale nella sua simultanea dimensione ontologico-sacramentale e ecclesiologico strutturale, per cui il vescovo, oltre la consacrazione episcopale necessita anche della comunione gerarchica, per essere membro del Collegio episcopale (LG 22a; c. 336) e quindi poter esercitare i «*munera*» che riceve nella consacrazione episcopale (LG 21b; c. 375 §2). La dinamicità della tensione, che nella normalità della vita della Chiesa mantiene uniti i due poli, proprio nel riferimento al mistero teandrico della Chiesa, in un certo senso si esaspera quando per circostanze anomale o particolari i due elementi, quello ontologico-sacramentale e quello ecclesiologico-strutturale, non solo si mantengono distinti tra di loro, ma si separano. È il caso del vescovo scismatico, che rimane vero vescovo, ma fuori della comunione gerarchica: non può essere privato della potestà di ordine ricevuta nella consacrazione episcopale (c. 1338 §2), mentre, decadendo dall'ufficio, perde la potestà di governare (LG 24b; c. 1336 §1, 2°). È anche il caso di un non vescovo eletto al supremo pontificato, che può esercitare la potestà suprema dal momento dell'accettata elezione, anche prima della consacrazione episcopale¹⁴. Anche in questi casi

¹⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Cost. ap. *Universi Dominici Gregis*, 22 febr. 1996, n. 91, AAS 85 (1993) 342; il mio articolo «Accettazione della legittima elezione e consacrazione

anomali, tuttavia, la dinamicità della tensione si mantiene in riferimento al principio della ministerialità della Chiesa esercitato secondo quello dell'economia¹⁵.

Sempre a modo di esemplificazione, possiamo individuare un'altra serie di polarizzazioni-tensioni in relazione a quella costituita dal rapporto tra unità e molteplicità.

Si ha tra tutti i fedeli un'uguaglianza fondamentale per il battesimo e la comune vocazione alla san-

episcopale del Romano Pontefice secondo la Cost. ap. *Universi dominici Gregis* di Giovanni Paolo II», *Periodica* 86 (1997) 615-656.

¹⁵ La ministerialità della Chiesa, indicando il suo essere popolo di Dio per la salvezza degli uomini, è partecipazione al ministero di Cristo e sua continuazione, quindi prende ogni aspetto della sua vita; cf. GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Christifideles laici*, 30 dic. 1988, n. 21, AAS 81 (1989) 427-428. Essa indica la capacità della Chiesa, per costituzione di Cristo, di guidare gli uomini alla salvezza. Per questo è realtà interna ed essenziale della Chiesa, che si proietta e attua nell'azione esterna di essa, cioè nei ministeri, che vengono esercitati nella Chiesa da vari soggetti a favore degli uomini in diverse circostanze di spazio e di tempo. La Chiesa attua la sua ministerialità secondo il principio dell'economia, per cui la Chiesa è buona amministratrice dei doni del Signore per la salvezza degli uomini. Infatti la Chiesa è «amministratrice» dei doni della salvezza, non padrona, quindi li deve amministrare non secondo il proprio arbitrio, ma in fedeltà a Cristo e agli uomini ai quali continua ad annunciare e a comunicare la salvezza. Allora, il principio di economia regola la consapevolezza che ha la Chiesa di ciò che può fare e non può fare nell'amministrazione di quella potestà che Cristo ha depositato nei successori di Pietro e degli Apostoli; cf. A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari*, Brescia 1987, 470-482.

tità, ma anche la simultanea disuguaglianza tra di essi in virtù della molteplicità e complementarietà delle vocazioni e missioni, quindi dei carismi, doni dello Spirito per svolgere una varietà di ministeri e servizi nella comunità ecclesiale (LG 39-42; cc. 204 §1; 208; 210). La dinamicità della tensione si mantiene proprio in riferimento al mistero di Dio Uno e Trino, di cui la Chiesa è riflesso anche nella sua stessa struttura¹⁶.

Un'altra polarizzazione-tensione è data dalla relazione tra Chiesa universale e Chiese particolari. La Chiesa universale non solo esiste nelle Chiese particolari, ma anche da esse (LG 23a; cc. 368; 369). La dinamicità della tensione è assunta in riferimento alla mistica, ma reale, mutua immanenza tra la Chiesa universale e le Chiese particolari¹⁷.

Un'altra ancora ne constatiamo tra il Romano Pontefice e i Vescovi sia come singoli che come Collegio, in unione al Romano Pontefice stesso. Il Romano Pontefice, in virtù del suo primato, per diritto divino ha potestà veramente episcopale, ordinaria,

¹⁶ Nella prospettiva di una *Ecclesia de Trinitate* L. Bouyer afferma: «[...] la società trinitaria è l'eterna assoluta realizzazione del *desiderio di comunione* che è il fondo, l'*Urgrund* di ciò che Maestro Eckard a sua volta chiamava la *Deità* in ciò che essa ha di più ineffabile. La Chiesa, si può dire, è come la rifrazione, sul piano del creato, ma che attira il creato nell'increato senza però riassorbirlo, di questo desiderio divino, al di là di ogni desiderio concepibile, che è in Dio, se si può dire, ciò che vi è di più divino, la perfezione trascendente della deità in se stessa [...]»; *La Chiesa di Dio*, Assisi 1971, 305; sottolinea l'autore.

¹⁷ Cf. CONGR. DOTTR. FEDE, Lett. *Communiois notio*, 28 mag. 1992, n. 9, AAS 85 (1993) 843. M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni* (cf. nt. 12), 342-343; cf. 53-88.

suprema, piena, immediata e universale su tutte le Chiese particolari e i loro raggruppamenti (LG 22b; cc. 331; 333 §1)¹⁸, ma nello stesso tempo i singoli vescovi hanno nelle Chiese particolari loro affidate, anche per diritto divino, potestà ordinaria, propria e immediata (LG 27a; c. 381 §1), che non è annullata, ma affermata, corroborata e rivendicata dall'esercizio stesso della potestà primaziale del Romano Pontefice (LG 27b; c. 333 §1)¹⁹. Questa tensione si mantiene nella sua dinamicità proprio in riferimento alla mutua immanenza tra Chiesa universale e Chiesa particolare, su cui si basa.

Così è da considerare la polarizzazione-tensione tra il Romano Pontefice singolarmente preso e il Collegio dei Vescovi, che sempre deve comprendere in sé il Romano Pontefice. Il Romano Pontefice può e deve sempre esercitare liberamente la sua potestà primaziale, anche all'interno del Collegio (LG 22b; NEP 4; c. 331), ma nello stesso tempo nella costante comunione con tutti i vescovi e con tutta la Chiesa (c. 333 §2). In questo modo, il «Collegio, in quanto composto da molti, esprime la varietà e l'universalità del popolo di Dio, in quanto poi è raccolto sotto un'unico Capo, significa l'unità del gregge di Cristo» (LG 22b; 19). La tensione trova la sua dinamicità nella vita della Chiesa proprio nella configurazione di due soggetti inadeguatamente distinti della piena e suprema potestà: il Romano Pontefice da solo e il Collegio, con il Romano Pontefice e mai senza di lui, che riassumono

¹⁸ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO I, Cost. Domm. *Pastor aeternus*, cap. 3, in *DS* 3060; 3064.

¹⁹ Cf. *DS* 3061.

l'unità e la molteplicità della Chiesa (LG 22b; cc. 331; 336, NEP 1; 3; 4)²⁰.

²⁰ I canoni a cui si fa rinvio debbono essere compresi in relazione al c. 330: «Come per volontà del Signore [*statuente Domino*], san Pietro e gli altri Apostoli costituiscono un unico Collegio, per la medesima ragione [*pari ratione*] il Romano Pontefice, successore di Pietro, ed i Vescovi, successori degli Apostoli, sono tra di loro congiunti». Questo canone riporta alla lettera l'inizio della LG 22a, che a sua volta viene spiegato in NEP 1. Il Concilio stabilisce solo un parallelismo tra Pietro e gli altri Apostoli da una parte, e tra il Romano Pontefice e i vescovi dall'altra. Infatti il Romano Pontefice succede personalmente a Pietro, mentre i vescovi succedono collegialmente agli Apostoli. Per questo il parallelismo, chiarifica la NEP, non implica la trasmissione delle potestà straordinarie degli Apostoli ai loro successori, i vescovi; né un'uguaglianza tra il Capo e i membri del Collegio, ma soltanto una proporzionalità tra la prima relazione, cioè tra Pietro e gli Apostoli, e l'altra, cioè tra il Papa e i vescovi. Per questo la Commissione Dottrinale accettò la richiesta del Modo 57 (cf. *Acta Synodalia* III/VIII, 66) e stabilì che in LG 22a si usasse la locuzione «*pari ratione*», che esprime proporzionalità, al posto di «*eadem ratione*», che esprimeva un'uguaglianza tra le due relazioni e che ancora si trovava nel *textus emendatus* dello Schema *De Ecclesia*. Con il cambiamento trovarono soddisfazione 376 Padri.

La successione apostolica non comporta la trasmissione delle potestà straordinarie degli Apostoli ai loro successori, come, per es. l'infallibilità personale e la potestà di essere *pari ratione* fondatori delle Chiese; mentre al Romano Pontefice sono trasmesse le prerogative di Pietro. Tra i due analogati, cioè Pietro e gli Apostoli da una parte, e il Papa e i vescovi dall'altra, c'è soltanto una relazione di proporzionalità in modo tale che tra di essi c'è nello stesso tempo una somiglianza, ma anche una dissomiglianza. Quindi la relazione che c'è tra il Romano Pontefice e i vescovi non è la stessa che c'era tra Pietro e gli Apostoli, ma solo simile, così che simultaneamente si afferma la stretta relazione e l'inuguaglianza tra il Sommo Pontefice e i vescovi. Da questo deriva il fatto che il Collegio non può esistere senza il Capo e non può agire senza il suo consenso,

Sempre nello stesso ambito, altra polarizzazione-tensione si riscontra all'interno dello stesso ufficio del vescovo diocesano, chiamato a pascere una porzione del popolo di Dio (CD 11a; c. 369), ma nello stesso tempo, in virtù della natura collegiale del suo ministero, deve avere una costante sollecitudine per tutta la Chiesa e quindi per le altre Chiese particolari (LG 23b)²¹.

Altri ambiti di polarizzazione-tensione, sempre a modo di esemplificazione, possono essere individuati in relazione al situarsi e all'agire dei fedeli.

Sotto questo aspetto si può rilevare una prima polarizzazione tra foro interno e foro esterno, che crea nell'ordinamento canonico varie tensioni. D'altra parte tali tensioni sono create dallo stesso fine dell'ordinamento canonico: la salvezza delle anime. Sappiamo che il perseguimento di questo fine con l'esercizio della potestà di governo in questo ambito occulto della vita del fedele (foro interno), specialmente per ciò che riguarda l'applicazione o la remissione delle pene e la ricezione dei sacramenti, può creare delle discrepanze tra verità giuridica e verità reale. La tensione che si produce rivela la molteplicità della realtà ecclesiale, che non può semplicemente essere ridotta ad unità attraverso delle leggi positive e l'esercizio della potestà di governo solo nell'ambi-

mentre il Capo può agire senza il consenso del Collegio (NEP 4). Sono di diritto divino, cioè per volontà del Signore, sia la successione apostolica sia la proporzionalità della relazione, per cui l'una e l'altra appartengono all'essenza della Chiesa, così come Cristo l'ha voluta. Cf. M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni* (cf. nt. 12), 341; cf. 15-51.

²¹ Cf. il mio articolo «La dimensione universale della Chiesa particolare», *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 9 (1996) 12-18.

to pubblico (foro esterno): l'elemento unitario nella molteplicità delle situazioni in cui i soggetti si possono trovare è data dal fatto che i due fori sono ambiti di esercizio dell'unica e medesima potestà ecclesiastica di governo²².

Così il rapporto tra pubblico e privato è un rapporto tensionale. Se il pubblico indica l'insieme di diritti ed obblighi della pluralità di soggetti che nell'intreccio delle loro relazioni realizzano la comunione ecclesiale nella sua espressione visibile; il privato indica i diritti e gli obblighi del singolo in relazione alla stessa realtà della comunione ecclesiale. La tensione tra pubblico e privato si traduce nella Chiesa in quella tra bene comune e bene del singolo, la quale, anche, mantiene la sua dinamicità nell'immanenza reciproca dei due poli e della realtà della comunione ecclesiale in ambedue²³.

Conclusione

Il fatto che la vita e la struttura della Chiesa non possano essere ordinati ispirandosi semplicemente ai principi della filosofia del diritto e a quelli della filosofia politica o della società, ma fondamentalmente debbano essere tratti dalla rivelazione, non toglie niente alla giuridicità dei rapporti tra le persone, che articolano la vita della comunità ecclesiale e determinano le strutture di essa.

²² Cf. M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni* (cf. nt. 12), 344; cf. 131-175.

²³ Cf. M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni* (cf. nt. 12), 343; cf. 89-130.

Infatti l'identificazione del «*quid ius*», proprio perché risulta dalla riflessione metafisica sull'uomo, non varia se esso è considerato in relazione alla società politica o alla Chiesa. Tuttavia, è anche da dire che la riflessione teologica, sulla base della fede che viene dalla rivelazione, coglie in profondità il «*perché*» del «*quid ius*» identificato dalla riflessione filosofica. Questo «*perché*» la rivelazione lo dà quando definisce l'uomo in relazione Dio e offre in tutta la sua profondità la comprensione della giuridicità delle relazioni intersoggettive, che determinano lo *ius-debitum*.

Ciò ci dice che in se stesso il diritto come tale fa parte dell'economia della salvezza, in quanto il progetto creatore e redentivo di Dio si realizza in qualsiasi ambito, politico o ecclesiale, si attui lo *ius-debitum*, secondo quanto Dio creatore ha primordialmente iscritto nell'immagine che ha impresso nell'uomo. Il progetto di Dio sull'uomo trova realizzazione sia nell'ambito politico che in quello ecclesiale, sebbene in modi diversi, anche secondo il modo specifico di organizzarsi delle due società, la politica e l'ecclesiale.

La perdita dell'idea univoca di diritto da parte di alcuni canonisti, e la conseguente accentuazione della specificità del diritto ecclesiale in misura tale che esso finisca per perdere le sue radici antropologiche, è dovuta al fatto che essi sono partiti da un'ecclesiologia non basata su un'antropologia teologica. Questo ha portato ad una deformazione del concetto stesso di Chiesa, perché diventa evanescente il definirlo sacramento di salvezza se non si parte dall'antropologia che sostiene tale concetto. Questo porta come ulteriore conseguenza il domandarsi se il diritto ecclesiale sia un vero diritto.

La teologicità del diritto come tale è comune ad ogni esperienza giuridica da parte dell'uomo; la specificità per il diritto ecclesiale viene dal fatto che esso si pone come organizzazione di quell'elemento visibile della Chiesa, il quale, come società umana, è compreso all'interno dell'elemento invisibile e divino, la comunione di grazia, proprio perché è strumento di realizzazione di esso lungo il tempo e nella varietà dei luoghi.

Ogni ordinamento giuridico positivo che parta da una considerazione della natura dell'uomo e quindi si ponga come realizzazione oggettiva e storica delle esigenze fondamentali della persona (diritto divino naturale), ha la consapevolezza di portare con sé la nota della frammentarietà, in quanto non può prevedere e regolare tutte le situazioni in cui le singole persone possono trovarsi e tanto meno può regolare la sfera più profonda ed intima della persona umana, che è la sua coscienza, sacrario che appartiene solo a Dio. Tuttavia, nell'ambito della società politica, attraverso un ordinamento giuridico sempre più completo, si cerca il più possibile di eliminare le tensioni del mondo sociale. Questo porta gli ordinamenti delle società politiche ad una scarsa flessibilità, specialmente lì dove vige un sistema codiciale.

L'ordinamento canonico, invece, proprio perché trae la sua specificità dalla rivelazione sulla Chiesa (diritto divino rivelato), si deve far portatore delle polarizzazioni-tensioni che vengono non solo dalla stessa natura dell'uomo, ma anche dalla stessa natura misterica della Chiesa, che si fonda sull'analogia col mistero del Verbo Incarnato. Il legislatore ecclesiastico non potrà cedere alla tentazione di risolvere tali tensioni eliminando uno dei poli della tensione, perché andrebbe contro la natura stessa

della Chiesa. Non può eliminare la varietà degli stati di vita fondamentali nella Chiesa; la dimensione universale della Chiesa né quella particolare; così non può eliminare il Romano Pontefice come soggetto della piena e suprema potestà nella Chiesa, come neanche il Collegio dei vescovi; né può elidere l'uno o l'altro dei fori e neppure il bene del singolo in nome del bene comune o viceversa, e così via. L'ordinamento canonico deve assumere tali tensioni strutturali alla vita della Chiesa e farsi espressione della loro dinamicità, proprio nella sua flessibilità, chiara espressione della coscienza della sua frammentarietà.

Tale flessibilità farà sì che nella Chiesa la carità sia forma della giustizia.

GIANFRANCO GHIRLANDA S.J.