

RELAZIONE TRA LEGGE E GRAZIA NELLA VISIONE DELLA CHIESA CATTOLICA

Dal punto di vista della teologia cattolica si può avere una problematizzazione radicale del diritto, in quanto ci si può chiedere se la legge della Chiesa faccia parte solo dell'ordine della natura oppure anche dell'ordine della grazia, quindi se sia inserita o da inserirsi nell'economia della salvezza oppure no; infine se ci sia un rapporto tra la giustizia divina e la giustizia umana, quindi tra la legge divina e la legge umana.

Dobbiamo allora vedere che cosa ci dicono gli scritti del Nuovo Testamento circa la nostra questione.

1. La legge positiva nel Nuovo Testamento

1.1 Atti degli Apostoli e Vangeli Sinottici

La comunità primitiva, sebbene non ci tramandi un nuovo codice di leggi, che prenda il posto di quello dell'Antico Testamento, tuttavia è ben conscia della presenza dello Spirito Santo e che le leggi positive esprimono la volontà di Dio. Basti citare la decisione presa dagli Apostoli e gli anziani a Gerusalemme: «Abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi...» (At 15,28). Si vede chiaramente che le regole

concrete del comportamento cristiano, le norme positive, procedono dallo Spirito Santo, che agisce tramite l'assemblea degli Apostoli e degli anziani. Il giuridico dommatico, il diritto divino, soggiacente alle norme positive contenute nel decreto di Gerusalemme, è la necessità del solo battesimo per la salvezza e quindi per entrare a far parte della Chiesa. È tale norma fondamentale che Paolo tramanderà nelle città in cui passa, pur facendo circoncidere Timoteo, ma solo per riguardo ai giudei (cf. At 16,3-4)¹.

Nei Vangeli sinottici troviamo che Gesù critica il sistema legale rabbinico dei suoi tempi, in quanto esso finiva per vanificare la volontà di Dio; ma dà delle norme secondo le quali debbono essere regolate delle situazioni concrete, che possono mettere in pericolo la pace e la comunione tra i credenti (Mt 18,15-17; Mc 10,1-31), e il modo di diffondere il Vangelo (Mc 6,7-13). Gesù viene ad affermare un nuovo ordinamento per la Chiesa, che si deve basare sulla sua stessa persona. La legge di Mosè, infatti, rimane in vigore solo per il fatto che è adempiuta in Cristo, che pienamente esprime e adempie la volontà di Dio; senza di lui la Legge è da considerarsi incompleta (Mt 5,17-19.31-48; 19,3-9).

Il nuovo ordinamento della comunità deve basarsi sulla legge fondamentale dell'amore anche verso i nemici (Mt 5,21-26.43-48; Lc 6,27-28.32-36). Tutte le leggi, le norme, le regole, nella comunità cristiana, debbono da una parte essere determina-

¹ Cf. C. PERROT, «La tradition apostolique dans les Actes des apôtres. Les décrets apostoliques», *Année Canonique* 23 (1979) 30-32.

zioni concrete della legge fondamentale dell'amore, e, dall'altra, come conseguenza, indicare la via per l'adempimento di quella stessa legge. Quindi si può dire che nei Vangeli sinottici si trova l'affermazione della continuità e della permanenza della legge mosaica in virtù dell'adempimento di essa in Gesù, ma nello stesso tempo anche della novità assoluta del modo di agire dei credenti in Cristo (Mt 23,1-31)².

1.2 *Il Vangelo di Giovanni*

Per il Vangelo di Giovanni l'economia dell'Antico Testamento consiste nel dono della Legge, mentre quella del Nuovo nella grazia della verità di Gesù Cristo, che sovrabbonda rispetto a quella della Legge di Mosè, in quanto la rivelazione di Cristo è sovr eccellente (Gv 1,16-17). Secondo Giovanni la stessa Legge di Mosè non dev'essere considerata solo come un insieme di prescrizioni morali e giuridiche, ma come una rivelazione, la quale si è pienamente compiuta in Gesù Cristo (Gv 1,45; 7,19-24). Chi, allora, crede in Cristo, in lui trova un nuovo senso di osservanza della Legge. La verità di Gesù Cristo è la nuova legge del fedele. Questo dev'essere considerato dal fedele il principio fondamentale di interpretazione non solo della Legge di Mosè, ma di qualsiasi legge e prescrizione per la vita cristiana. Infatti, secondo Giovanni, la verità di Cristo ha un carattere normativo, in quanto la verità deve essere fatta, deve essere messa in pratica (Gv 3,21; 1Gv

² Cf. C. PERROT, «Les premières manifestations évangéliques d'un droit ecclésial», *Année Canonique* 21 (1977) 129-140.

1,6). Fare la verità non significa solo assumere un modo di agire ispirato dalla fede, ma esprimere la stessa fede come opzione fondamentale per Cristo. La verità di Cristo, allora, non è una norma esterna, ma è quella realtà, che per opera dello Spirito in virtù della fede diventa norma interna e criterio fondamentale di azione del fedele. Il comandamento dell'amore dato da Cristo ai suoi discepoli è dono di salvezza (Gv 13,34; 2Gv 6). Tale legge di Cristo non è un nuovo Codice di norme positive, ma è la conoscenza del mistero della salvezza adempiutosi in Cristo. Si tratta di una legge iscritta dallo Spirito nel cuore degli uomini, che conduce alla libertà (cf. Ger 31,31-34). Il comandamento nuovo dell'amore è un comandamento che si definisce in relazione alla persona di Gesù stesso (Gv 13,34; 15,12.17). La dimensione orizzontale del comandamento dell'amore si fonda nella dimensione verticale dell'amore stesso, in quanto Dio è amore e l'amore è da Dio (1Gv 4,7-8.16; 15,1) e Cristo è la piena manifestazione di questo amore. In conclusione si può affermare che secondo Giovanni nella comunità cristiana tutte le leggi positive, perché siano secondo la volontà di Dio, debbono esprimere la fede e la carità e nello stesso tempo tutelarle³.

1.3 San Paolo

S. Paolo è l'autore del Nuovo Testamento che più ha trattato della legge. Nei suoi scritti troviamo

³ Cf. I. de la POTTERIE, «La loi dans Saint Jean», *Année Canonique* 21 (1977) 153-171.

alcuni testi nei quali alla legge viene negata ogni funzione positiva nella vita cristiana, e altri in cui è invece affermata una funzione positiva, anzi, testi nei quali troviamo che Paolo stesso dà delle norme alle comunità⁴.

Quando Paolo parla della legge si riferisce immediatamente alla Torah, in quanto l'argomentazione circa il valore della legge è legata alla questione della giustificazione per la fede in Gesù Cristo e quindi alla questione della circoncisione (Rom 3,28; Gal 2,21; 5,4)⁵. Tuttavia, quello che fa rifiutare a Paolo la Torah, non è la Torah in se stessa, in quanto il rifiuto si deve estendere ad ogni tipo di legge intesa come norma solo esterna di azione senza alcuna relazione al mistero di Cristo.

L'affermazione fondamentale di Paolo è la libertà dei credenti in Cristo dalla legge esterna. L'unica via alla giustificazione e alla salvezza è Cristo e la fede in lui; per questo la legge non si può considerare mezzo e via di giustificazione. Sebbene nella storia della salvezza la Legge di Mosè sia da considerarsi manifestazione della volontà di Dio, per cui Paolo la chiama buona, giusta, santa e spirituale (Rom 7,12-16), tuttavia la situazione dell'uomo peccatore in relazione alla Legge e a Cristo (Rom 7,14ss.) porta Paolo all'affermazione che la Legge non rende l'uomo giusto davanti a Dio, anzi, per la sua inosser-

⁴ Cf. P. de SURGY, «Paul et la torah. Paul et la régulation des premières communautés chrétiennes», *Année Canonique* 21 (1977) 112-113; J.S. MARINO, *Saint Paul and Law toward a Doctrine of Church Law*, Roma 1988, 169.

⁵ Cf. I. HERMANN, «Grazia. I. Nella Bibbia», in *Dizionario Teologico*, vol. II, Brescia 1967, 42.

vanza di tutte le prescrizioni lo pone sotto la maledizione di Dio (Gal 3,10). Solo Cristo rende l'uomo giusto, liberandolo dalla legge del peccato e della morte (Rom 8,1-4). Il valore della Legge, è da dire, viene da Paolo negato alla luce della redenzione per la morte e la risurrezione di Cristo, e del fatto che la giustificazione si ha per la fede in Gesù Cristo e non per le opere della Legge (Gal 2,16; 1Cor 1,30).

Cristo è termine della Legge, per la giustizia di ogni credente (Rom 10,4), in un duplice senso. Da una parte è "termine" perché la Legge è stata pedagogo che ha condotto a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede (Gal 3,24): Cristo è il termine verso il quale la Legge tendeva; dall'altra è "termine" perché Cristo pone fine al valore della Legge, come sistema religioso insufficiente e imperfetto, di cui Lui prende il posto, in quanto in lui sono state adempiute tutte le promesse di Dio (2Cor 1,20). Gesù, ponendo fine alla Legge fatta di prescrizioni esteriori, diventa la legge interiore del cristiano. Per questo sono giustificati e salvati solo da Cristo sia i giudei, che hanno la Legge divina scritta, sia i greci, che, non avendo tale Legge, sono legge a se stessi e portano scritto nei loro cuori quanto la Legge esige (Rom 2,9-16; 10,11-13)⁶.

Innanzitutto è da dire che nella legge dell'amore, anche chiamata "legge di Cristo" (Gal 6,2), è adempiuta ogni legge (Rom 13,8-10; Gal 5,14). Paolo afferma la necessità di conoscere la volontà di Dio per condurre una vita buona (Rom 12,2). La nuova

⁶ Cf. P. de SURGY, «Paul et la torah» (cf. nt. 4), 117; J.S. MARINO, *Saint Paul and Law* (cf. nt. 4), 28-35.

legge dell'amore che rivela la volontà di Dio, è legge interna all'uomo, animata dallo Spirito Santo, e quindi può essere adempiuta dall'uomo. In virtù della redenzione di Cristo la stessa azione dello Spirito Santo nel cuore dell'uomo rende questi capace di adempiere la volontà di Dio, contenuta in tale legge dell'amore. Ciò che era impossibile alla Legge, ora è reso possibile da Dio per mezzo di Gesù Cristo, affinché la giustizia della Legge si adempia nell'uomo, che non vive più secondo la carne, ma secondo lo Spirito, in quanto la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ha liberato l'uomo dalla legge del peccato e della morte (Rom 8,2-5).

Dalla legge dell'amore, che è la legge di Cristo e la legge dello Spirito, sorge un vero obbligo: «Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole; perché chi ama il suo simile ha adempiuto la legge» (Rom 13,8). L'amore vicendevole nella comunità cristiana è un vero obbligo. Per il fatto che dal punto di vista evangelico giustizia e carità sono mutuamente connesse e implicate, possiamo dire che tale obbligo nella comunità cristiana sia un vero obbligo di giustizia. Chi ama il prossimo adempie la Legge e l'amore vicendevole è la pienezza di tutta la Legge (Rom 13,8-10; Gal 5,14), non perché la legge dell'amore sia il comandamento principale tra altri comandamenti, ma perché dopo l'avvento di Cristo la legge dell'amore contiene in sé tutta la volontà divina rivelata nella Legge. Tutta la Legge dell'Antico Testamento è adempiuta, in quanto i comandamenti particolari di essa trovano il loro criterio ermeneutico fondamentale ed unico nella legge dell'amore. Inoltre, l'amore è adempimento della Legge, per il fatto che l'amore, come dono di grazia, è la forza interna al cuore dell'uomo, che dà vita alla Legge e la porta a

pienezza. Per questo la libertà cristiana dalla legge esterna non significa un dissoluto modo di agire (Gal 5,13): il fedele deve adempiere i comandamenti di Dio, e non secondo un minimo, ma secondo un più, proprio perché è condotto dalla legge dell'amore. Questo il fedele lo può fare perché l'amore di Dio è stato diffuso nel suo cuore per mezzo dello Spirito Santo che gli è stato dato (Rom 5,5). Non si tratta, così, del semplice adeguamento del proprio modo di agire ad obblighi imposti dall'esterno del cuore dell'uomo, ma della manifestazione nella vita quotidiana dell'amore dello Spirito Santo, che, dono di grazia, abita nel cuore dell'uomo (cf. Ger 31,33; Ez 36,26; Deut 30,6)⁷.

Da quanto detto possiamo trarre una prima conclusione per la vita della Chiesa anche attuale: l'osservanza in se stessa di alcun tipo di legge esterna, neanche fosse data dalla suprema autorità della Chiesa, ottiene la salvezza, ma solo la fede in Gesù Cristo, che si manifesta nell'osservanza, per opera della grazia, delle leggi esterne, che sono manifestazioni di quella interna dell'amore.

Basandosi su questa visione delle cose, Paolo ritiene che l'uomo rinato in Cristo di per sé non abbia bisogno di norme e regole, tuttavia, poiché anche nella vita di tale uomo non c'è coerenza tra la vita interiore della grazia e il modo esterno di vivere, lo stesso Paolo dà norme e regole alle comunità al fine innanzitutto di reprimere false interpretazioni circa la libertà cristiana (1Cor 6,12; 10,23)⁸.

⁷ Cf. J.S. MARINO, *Saint Paul and Law* (cf. nt. 4), 35-64; P. de SURGY, «Paul et la torah» (cf. nt. 4), 118-119.

⁸ Cf. J.S. MARINO, *Saint Paul and Law* (cf. nt. 4), 65-71; 175-192.

Le leggi positive di per sé non sono date per i giusti, per coloro che adempiono, sotto l'impulso e l'opera della grazia, la legge interiore dell'amore, in quanto, mossi dall'istinto dello Spirito, questi fanno spontaneamente quello che la legge prescrive e non per essere da essa costretti (1Tim 1,9; Gal 5,18). I giusti sono sotto una legge che li obbliga, ma non li costringe⁹. È, invece, per gli ingiusti che le leggi positive sono date (1Tim 1,9), perché siano per loro, anche nella Chiesa, pedagogo in Cristo in ordine alla giustificazione (Gal 3,2-4).

Le norme date da S. Paolo non sono leggi astratte e generali, che vanno a formare un codice sistematico precettivo, ma sono piuttosto regole pratiche volte alla soluzione di problemi particolari sorti nelle comunità, quindi in stretta relazione con la comprensione della vita concreta dei cristiani, affinché questi vivano quella comunione con Cristo, alla quale sono stati chiamati da Dio (1Cor 1,9). Infatti, per fondare le soluzioni pratiche ai problemi proposti dalle comunità, Paolo fa sempre riferimento al mistero della salvezza in Cristo e a quello che Cristo ci ha donato. In questo modo, per mezzo delle norme positive che dà, S. Paolo vuole condurre i cristiani a quella legge dell'amore di Cristo, che hanno violato. Per Paolo l'imperativo sorge dall'indicativo: *agere sequitur esse* (1Cor 5,7-8)¹⁰. Tuttavia, anche per i giusti le leggi positive non sono inutili, in quanto anche i giusti hanno lo Spirito solo come primizia e possono di nuovo diven-

⁹ Cf. P. de SURGY, «Paul et la torah» (cf. nt. 4), 119.

¹⁰ Cf. P. de SURGY, «Paul et la torah» (cf. nt. 4), 121-122.

tare carnali (Rom 8,23). Le leggi positive comunque mostrano, anche ai giusti, che se l'uomo le viola, non vive più secondo lo Spirito¹¹.

Una seconda conclusione, allora, è che, sebbene non sia in se stessa l'osservanza esterna delle leggi a procurare la salvezza, tuttavia esse non sono inutili nella comunità cristiana. Lo stesso Paolo, appunto, dette delle norme pratiche per risolvere delle difficoltà pratiche¹².

È da tener ben presente, però, che l'osservanza delle norme e delle regole date da S. Paolo non costituisce il rapporto con Cristo, ma certo manifesta l'autenticità della relazione del fedele con la persona di Cristo e delle relazioni tra i fedeli stessi nella comunità. Queste relazioni, infatti, debbono essere fondate in Cristo, in quanto fonte delle norme dev'essere la stessa esperienza cristiana, la stessa esperienza di Cristo nella vita dei fedeli. Il modo di agire dei battezzati dev'essere congruente col mistero della morte e della risurrezione di Cristo, mistero in cui essi partecipano (1Cor 5,7-8). Il fine delle leggi e dei provvedimenti disciplinari non è vendicativo o punitivo, ma il perseguimento del bene dei singoli e della comunità, la vita di grazia, che è la salvezza (1Cor 5,5-6; 6,9.11.19-20; 7,15; 8,11-13; 10,31-33).

S. Paolo, come capo delle comunità, è consapevole della sua autorità ricevuta da Cristo per l'edificazione di esse (1Cor 5,4; 9,1; 15,8-10; 2Cor 10,8) e la esercita a nome di Cristo stesso per dare una certa

¹¹ Cf. J.S. MARINO, *Saint Paul and Law* (cf. nt. 4), 234-237.

¹² Cf. J.S. MARINO, *Saint Paul and Law* (cf. nt. 4), 172-175.

organizzazione alle comunità, come per es. nell'esercizio dei carismi (1Cor 14,26-33), nelle relazioni di aiuto reciproco (1Cor 16,1-4), nelle assemblee liturgiche (1Cor 11,4-5.17-34), ecc.; e anche per prendere provvedimenti disciplinari gravi (1Cor 5,5; 1Tim 1,20; 2Tim 2,17-18). Trattandosi di un'autorità pastorale e di servizio, S. Paolo l'esercita come un padre o fratello, animato dall'amore, per il bene sia dei singoli che di tutta la comunità (1Tess 2,11; 1Cor 4,14-15; Rom 12,1; 16, 17; 1Cor 1,10; 4,6)¹³.

1.4 *Sintesi*

In sintesi possiamo affermare che negli scritti del Nuovo Testamento troviamo una continuità di insegnamento. L'affermazione fondamentale è che tutte le regole, le norme e le leggi positive, nella comunità cristiana hanno senso solo in relazione a Cristo. Il comportamento dei fedeli nelle loro mutue relazioni e l'ordine della comunità non si fondano sulle leggi positive in se stesse, ma sulla comunione con Cristo, che è fonte della vita di grazia.

La norma nella vita cristiana non trova il suo senso nel fatto che contiene un ordine che dev'essere eseguito, ma nel fatto che è il frutto dell'autocomprensione della comunione dei singoli e della comunità nel suo complesso con Cristo. L'obbligo dell'osservanza della legge nella comunità cristiana non sorge tanto dal fatto che la legge è data e promulgata da un legittimo legislatore fornito di potestà, ma soprattutto dal fatto che è animata dallo Spirito di

¹³ Cf. P. de SURGY, «Paul et la torah» (cf. nt. 4), 120-124.

Cristo. La legge positiva della comunità cristiana, poi, non solo deve mostrare dov'è il peccato, ma innanzitutto deve indicare qual è il comportamento da tenersi secondo la legge interna dell'amore, secondo l'azione dello Spirito Santo, per poter raggiungere e rafforzare la vita di grazia, cioè la comunione con Dio in Gesù Cristo e con i fratelli. Il legislatore ecclesiastico, allora, sia nel momento della prima produzione delle norme, sia per provvedere al rinnovamento di esse, dovrà confrontarsi con il mistero della salvezza che si rende presente nella vita dei singoli fedeli e di tutta la comunità¹⁴.

2. Grazia – legge naturale – legge positiva

Come si può vedere, il problema soggiacente a tutto quanto fin qui esposto, e che vogliamo ripren-

¹⁴ Il 28 genn. 1972 Paolo VI così si rivolgeva agli uditori della Romana Rota: «E come la nostra libertà cristiana deve distinguersi da quella stigmatizzata dall'apostolo Pietro: "Liberi, sì, ma senza farvi della libertà un velo per coprire la malizia, ma come servi di Dio" (1Pt 2,16)! Né valga a noi appellarci contro la necessità d'una legge alla libertà dello Spirito, o a "quella libertà (dalla legge giudaica) dalla quale Cristo ci ha liberati" (Gal 5,1). Perché proprio Lui, Cristo, ci ha pur detto: "Non crediate ch'io sia venuto a abolire la legge, o i profeti; non sono venuto per abolire, ma per compiere" (Mt 5,17); e il compimento ne sarà l'assorbimento e l'esaltazione nel precetto che tutti li riassume, l'amore di Dio e l'amore del prossimo (Mt 22,37-40), e sarà il precetto nuovo, testamentario di Cristo: "Amatevi gli uni gli altri come io vi ho amati" (Gv 13,34). [...] Siamo arrivati alle sorgenti del Diritto canonico, che dovrà giustificarsi dal riferimento a questo principio evangelico, del quale tutta la legislazione ecclesiastica dovrà essere permeata [...]». AAS 64 (1972) 204.

dere sinteticamente, è, appunto, quello del rapporto tra legge e grazia, che implica quello tra natura e grazia. Infatti, la legge fa parte dell'ordine della natura, in quanto scaturisce dalla stessa natura sociale dell'uomo.

Una digressione ci renderà ragione di questo. L'uomo appare come un ente in relazione, un soggetto sempre in relazione al mondo che lo circonda, ad altri soggetti: da Dio creato a sua immagine e somiglianza, riflette la natura di Dio Uno e Trino, cioè mutua relazione di comunione tra tre Persone in un'unica sostanza (Gn 1,26). L'uomo si realizza secondo la sua *ratio essendi*, nell'attuare tale immagine di Dio, quindi nella relazione di comunione con Dio e con i suoi simili. La comunione che l'uomo deve stabilire con i suoi simili trova la sua ragione ultima e la definizione delle sue strutture fondamentali nel fatto che nella dimensione di relazione all'altro è immagine e somiglianza di Dio. Poiché l'uomo è immagine di Dio, è persona, una creatura razionale e libera, come Dio, capace di conoscerlo ed amarlo, di essere, quindi, per il fatto stesso che è persona, in relazione con l'altro e di realizzarsi mediante il dono di sé. Per questo l'uomo è l'unica creatura che Dio ha voluto per se stessa (GS 24c)¹⁵. Da questo viene la prima legge che Dio ha dato all'uomo, contenuta nella proibizione di mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male, che cioè può realizzare pienamente se stesso solo se accetta il fatto che la sua esistenza è definita in relazione a Dio e se accetta le

¹⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Mulieris dignitatem* (= MD), 15 ag. 1988, n. 7, AAS 80 (1988) 1653-1729.

strutture che Dio ha inscritto nella sua natura nel crearlo a sua immagine e somiglianza. Nella stessa dignità dell'uomo si trova il suo limite¹⁶.

Da tutto questo deriva che l'essere in relazione con l'altro è una necessità strutturale dell'uomo, per cui abbiamo l'adagio «*ubi homo ibi societas*». Da tale necessità strutturale scaturiscono le varie possibilità di attuazione della relazione: il soggetto, nella sua libertà, si trova davanti alla responsabilità delle scelte morali che deve fare tra le varie possibilità che gli si offrono.

Nell'essere creato a immagine e somiglianza di Dio consiste la grande dignità dell'uomo, nella quale sono contenute tutte le possibilità di realizzazione dell'uomo, fino a quella altissima di essere costituito figlio nell'unico Figlio di Dio, Gesù Cristo. Espressione di tale dignità sono i beni, valori, diritti e doveri, che sono inerenti all'uomo. Con essi l'uomo entra in relazione con altri uomini, i quali a loro volta sono portatori di altrettanti beni, valori e diritti e doveri personali. Si stabilisce il rapporto positivo di associabilità tra due persone quando esse si riconoscono reciprocamente come tali e quindi si ha il rispetto mutuo di tali beni, valori e diritti personali.

Tuttavia, l'uomo è ferito dal peccato. Col peccato l'uomo distrugge le strutture della convivenza umana immanenti alla sua natura e quindi diventa incapace di attuare il progetto di Dio e vota se stesso alla distruzione (Gn 3,6-7.16-19; 11,1-9), ma in lui rimane la capacità di ricevere la restaurazione da

¹⁶ Cf. J.A. SOGGIN, «Alcuni testi chiave per l'antropologia dell'Antico Testamento», in G. DE GENNARO (ed.), *L'antropologia biblica*, Napoli 1981, 57-58.

parte di Dio della sua natura e della comunione con Dio e con gli uomini¹⁷.

A causa del peccato che ha ferito la sua natura, nell'esercizio della sua libertà l'uomo può porsi in un rapporto negativo con l'altro, nel non rispetto dei diritti personali di cui questi è portatore. Di qui la necessità dell'intervento dell'autorità, che, attraverso una legge positiva, impedisca lo stabilirsi di un rapporto negativo tra i soggetti e indichi quali sono gli obblighi da adempiere affinché i diritti vengano reciprocamente rispettati. La necessità della relazione e la libertà nell'attuazione richiedono l'intervento dell'autorità e la formulazione di una legge positiva che indichi l'attuazione dell'associabilità, che fa realizzare i soggetti del rapporto come soggetti, e prevenga il rapporto negativo di dominio di un soggetto sull'altro.

L'antica Alleanza e la Legge mosaica, la redenzione di Cristo, la nuova Alleanza e la Legge dello Spirito, si inseriscono nella capacità dell'uomo di ricevere la restaurazione da parte di Dio della sua natura e quindi della comunione con Dio e con gli altri uomini. L'azione salutare di Dio restituisce l'uomo a se stesso dall'interno e quindi possiamo dire che il diritto umano positivo, come insieme di leggi che l'uomo si dà, è una manifestazione dell'azione della grazia come reintegrazione della natura dell'uomo e della vittoria sul peccato, perché fa sì che sia superata la sfiducia nei rapporti tra gli uomini, sia vinta la divisione e siano attuate le possi-

¹⁷ Cf. N.M. LOSS, «La dottrina antropologica di Genesi 1-11», in G. DE GENNARO (ed.), *L'antropologia biblica* (cf. nt. 16), 195.

bilità di convivenza, sulla base del rispetto della dignità di ogni uomo e dei suoi diritti inalienabili.

Dato che le radici del fenomeno del diritto stanno nella relazionalità dell'uomo in quanto uomo, abbiamo l'altro adagio «*ubi societas ibi ius*», e il diritto va considerato innanzitutto come realtà ontologica, inerente, cioè, all'uomo in quanto uomo, quindi universale. Da questo il terzo adagio «*ubi homo ibi ius*». Qualsiasi essere umano, senza distinzione di sesso, razza, religione, condizione sociale, dev'essere accolto come "socio", al quale si richiede solo la regolarità e la prevedibilità di un comportamento espresso da una legge positiva, che si configura come realtà intenzionale, in quanto attuazione concreta e storica del diritto come realtà ontologica. Al "socio" si richiede un impegno di verità e di lealtà. La legge positiva comprende in sé l'eliminazione del torto, mediante la coordinazione stabile e regolare delle azioni.

La natura, allora, è la realtà nella quale l'uomo si trova per il fatto stesso di venire all'esistenza. Essa porta in sé, da una parte, l'immagine di Dio, e quindi in potenza l'apertura a Dio e agli altri, che lo spinge a realizzarsi secondo la sua *ratio essendi* in ordine al fine per cui è stato da Dio creato, la comunione con Lui e gli altri uomini, ma, dall'altra, porta in sé anche la concupiscenza che, come tendenza al peccato, è possibilità di non attuazione dell'immagine di Dio. Nonostante il peccato, rimane impressa l'immagine e la somiglianza di Dio nella potenzialità della sua realizzazione, che può attuarsi solo per opera della grazia di Dio che suscita nell'uomo la sua risposta personale di fede o una risposta personale conforme alla tendenza di operare secondo il proprio fine, cioè secondo la propria natura (Rom 2,14-15).

In questa risposta, operata comunque sotto l'impulso della grazia, l'uomo instaura un rapporto di comunione con Dio e con i suoi simili, attua le potenzialità proprie della sua natura e quindi nelle sue stesse scelte storiche si realizza come persona: la persona è la particolarizzazione storica della natura.

L'uomo è un essere sociale proprio perché è creato a immagine e somiglianza di Dio; per questo è costitutiva della sua stessa struttura naturale l'associabilità, cioè l'entrare in relazione con gli altri. Il massimo d'attuazione dell'associabilità da parte dell'uomo si ha nello stabilire un rapporto di comunione con Dio e con i simili: in questo l'uomo si esprime come persona, attuando storicamente la sua natura. La Chiesa, come «sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1), è il luogo in cui Dio offre all'uomo i mezzi ordinari di grazia per la sua salvezza, quindi per realizzare l'immagine di Dio nello stabilire un rapporto di comunione con Lui e gli altri.

La legge naturale, scritta nel cuore dell'uomo (Rom 2,15), e il diritto naturale, che è parte di essa, sono contenuti nella natura dell'uomo e anche se da questi, come insegna S. Tommaso, possono essere conosciuti con la ragione, partecipazione alla legge eterna divina¹⁸, senza la grazia non possono essere seguiti. La legge naturale e il diritto naturale, in quanto iscritti nella natura, trascendono la storia, ma nello stesso tempo sono storicamente conosciuti ed attuati dall'uomo. L'atto personale dell'uomo,

¹⁸ Cf. S. TOMMASO, *Summa Theologiae* I-II, q. 91, a. 2, corp.; ad 3; q. 100, a. 3, ad 1.

sotto l'impulso della grazia, conduce alla decisione che, seguendo la legge naturale e il diritto naturale in un dato comportamento, compie la natura¹⁹.

La legge naturale e il diritto naturale esprimono, come realtà ontologiche, la dignità della persona umana nel determinarne i diritti e i doveri naturali. Sulla base dell'autocomprensione che l'uomo ha, il diritto naturale viene storicizzato nel diritto positivo di una società, il quale esprime così la volontà di Dio che l'uomo attui la sua immagine, e si realizzi sempre più come persona, nel massimo compimento possibile della sua associabilità. Il diritto ecclesiale positivo, allora, come azione non solo dell'uomo, ma della grazia, è una manifestazione della reintegrazione dell'uomo e della vittoria sul peccato, perché non solo fa sì che sia superata la sfiducia nei rapporti tra gli uomini, sia vinta la divisione e siano attuate le possibilità di convivenza, sulla base del rispetto della dignità di ogni uomo e dei suoi diritti inalienabili, ma promuove la comunione con Dio e fra gli uomini in ordine alla salvezza dei membri della comunità ecclesiale.

Seguendo S. Tommaso, possiamo dire che, poiché l'essenziale nella legge del Nuovo Testamento, in cui sta tutta la sua forza, è la grazia dello Spirito Santo data per la fede in Gesù Cristo, primariamente la legge nuova, che deve vigere nella Chiesa è la stessa grazia dello Spirito Santo, data da Cristo ai fedeli. Essa è una legge interna al fedele per dono di grazia: non solo indica ciò che dev'essere fatto, ma è anche aiuto a

¹⁹ Cf. J. AUER, «Grazia. III. Presentazione sistematica», in *Dizionario Teologico*, vol. II, 52; 53-54.

compierlo. La legge nuova, poi, contiene come elemento secondario, le leggi scritte della Chiesa, dispositive alla grazia dello Spirito Santo e che riguardano l'uso di questa grazia; per questa ragione i fedeli sia a parole che con scritti debbono essere istruiti su tali leggi²⁰. La legge nuova nella sua essenza, in quanto grazia dello Spirito Santo data internamente, giustifica, mentre la legge scritta, in quanto composta da precetti che ordinano gli atti umani, non giustifica²¹. È in armonia con l'economia incarnatoria della redenzione, dice S. Tommaso, che come dalla grazia interiore, per cui la carne è sottomessa allo spirito, debbono essere prodotte opere esterne visibili, così dalla legge interiore, che è la grazia stessa, debbono venire delle leggi esterne. Tuttavia alcune opere esterne sono necessarie in quanto indicano direttamente ciò che è conforme o contrario alla legge interna, quindi debbono essere espresse in leggi esterne; mentre altre opere non sono necessarie e quindi sono lasciate alla libera determinazione del singolo oppure del superiore, che può stabilire oppure no con delle leggi ciò che deve essere fatto o evitato. È, infatti, da tener presente che ci sono azioni esterne dei fedeli, che, andando contro la giustizia e la carità, se vengono compiute, indicano che manca l'azione interna della grazia; ed altre che sono indifferenti e quindi riguardo ad esse è lasciata libertà. La legge del Vangelo, conclude S. Tommaso, è la legge della perfetta libertà (Gc 1,25), non solo perché

²⁰ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 106, a. 1 corp., ad 2^{um}; a. 2, ad 2^{um}. S. Tommaso nel suo ragionamento si riferisce a Rom 3,27 e 8,2,

²¹ Cf. *Ibid.*, corp. S. Tommaso si riferisce a 2Cor 3,6.

– diversamente della legge del Vecchio Testamento che determinava molte cose particolari e lasciava poco alla libertà dell'uomo – non ci obbliga a fare e ad evitare se non quello che è necessario o contrario alla salvezza, ma perché anche nel caso di precetti o proibizioni da seguire li adempiamo per un interno impulso della grazia²².

S. Tommaso dà la seguente definizione di legge: «*Quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata*»²³.

S. Tommaso stesso spiega questa definizione. “Legge” viene da “*ligare*”, in quanto obbliga ad una determinata azione, di cui regola e misura è la legge stessa²⁴. La ragione è il primo principio degli atti umani perché ordina ad un fine. Essendo in questo modo la regola e la misura dell'agire dell'uomo, la legge è un qualcosa che riguarda la ragione. Il fine della legge è il bene comune per il fatto che l'uomo è parte di una comunità e quindi raggiunge la sua

²² Cf. *Ibid.*, q. 108, a. 1, corp., ad 1^{um} e ad 2^{um}.

²³ Cf. *Ibid.*, q. 90, a. 4 corp. Gli autori fanno riferimento anche alle definizioni di F. Suarez: «*Iussum legitimi superioris, propter bonum subditum, commune, stabile, rite promulgatum*»; «*Commune praeceptum iustum ac stabile sufficienter promulgatum*» (*De legibus*, lib. I, capp. 6 e 12, n. 5). Nel Codice di Diritto Canonico attuale, come in quello del 1917, non si trova una definizione di legge canonica o ecclesiastica. D'altra parte non è proprio di un Codice dare definizioni; queste sono lasciate all'elaborazione della dottrina. Il can. 7 dello schema del 1980 e del 1982 del Codice dava la seguente definizione: «*Norma scilicet generalis ad bonum commune alicui communitati a competenti auctoritate data*», che, però, non si trova più nel Codice promulgato.

²⁴ Cf. *Summa Theologiae* I-II, q. 90, a. 1 corp.; a. 2 corp.

felicità perfetta solo all'interno della felicità comune²⁵. Poiché la legge è imposta come regola e misura dell'agire umano, essa ha forza obbligatoria solo se essa viene diretta a coloro che debbono agire secondo essa. Questo avviene per mezzo della promulgazione, che fa sì che la legge sia conosciuta da coloro che la debbono seguire²⁶.

La definizione di legge data da S. Tommaso riguarda la legge in genere ed è da lui presupposta quando parla della legge nuova come legge interiore dell'uomo e della legge positiva esterna come determinazione secondaria della legge interiore, di cui abbiamo trattato sopra. Per integrare, però, sia la dottrina del Nuovo Testamento, specialmente come formulata da S. Paolo, sia quella di S. Tommaso stesso circa il rapporto tra grazia e legge positiva, la definizione data dall'Aquinate dovrebbe essere completata nel modo seguente: «*Quaedam rationis ordinatio, lumine fidei et gratia Spiritus Sancti informata, ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata*».

3. Obbligatorietà della legge della Chiesa

3.1 *Obbligo di coscienza*

Perché una legge obblighi un fedele all'osservanza di essa è necessario che nel legislatore ci sia l'autorità legale e quindi la competenza, espressione del potere di governo pastorale affidato da Cristo alla Chiesa. Per quello che riguarda l'oggetto della legge

²⁵ Cf. *Ibid.*

²⁶ Cf. *Ibid.*, art. 4, corp.

è necessario che ciò che è richiesto sia moralmente retto, quindi non contrario alla legge naturale e al diritto divino naturale o rivelato; opportuno, in quanto finalizzato al bene comune; possibile fisicamente e moralmente, cioè eseguibile dalla media degli uomini. Se si attuano queste condizioni la legge è da ritenersi giusta ed obbligatoria in coscienza, in quanto ragionevole determinazione secondaria della legge interna dell'amore, opera della grazia, e concretizzazione storica del diritto divino. La fonte ultima dell'obbligatorietà della legge positiva giusta è, allora, la legge interna dell'amore, legge di Cristo, legge dello Spirito, legge della grazia.

L'obbligo di coscienza è duplice: di eseguire la legge e, in caso di infrazione, di accettare la pena, se è prevista dalla legge e comminata dall'autorità.

Poiché la legge ecclesiastica, come determinazione seconda della legge interna dello Spirito e concretizzazione storica del diritto divino, fa il fedele responsabile di fronte a Dio, l'obbedienza nella Chiesa non può semplicemente essere una sottomissione esterna all'autorità. Essa è un mezzo per crescere in altre virtù, come la fede e la carità, per mezzo delle quali si ha l'incremento di tutto il Corpo di Cristo e quindi della comunione ecclesiale. Inoltre l'obbligo in coscienza delle leggi ecclesiastiche si basa sul fatto che l'esercizio dell'autorità nella Chiesa è concepito che come un ministero sacro, un servizio, in quanto si tratta di un'autorità magisteriale, conferita da Cristo perché la parola di Dio sia annunciata autenticamente; sacra, data per la santificazione attraverso l'annuncio della parola di Dio e l'amministrazione dei sacramenti; infine pastorale, perché attraverso le leggi emanate e i giudizi pronunciati la parola di Dio continui ad essere annun-

ciata con fedeltà nella sua integrità, i sacramenti e il culto continuino ad essere celebrati secondo l'istituzione divina, e la vita cristiana si sviluppi secondo le esigenze della radicalità del Vangelo espressa nel discorso della montagna (LG 27)²⁷.

La legge ecclesiastica, allora, non può essere considerata, in un senso prammatico, solo nella sua fattualità di organizzazione della vita sociale della Chiesa, ma necessariamente in riferimento diretto alla sfera morale dell'uomo. Si deve, è vero, distinguere da una parte tra tutto ciò che obbliga internamente, che, procedendo direttamente da Dio e toccando immediatamente la coscienza personale, ci dà l'ordine morale, e la legislazione ecclesiastica esterna, prodotta dall'uomo, che ci dà l'ordine giuridico, ma dall'altra parte si deve pure affermare che i due ordini non possono e non debbono essere separati, perché la legge nella Chiesa è certamente prodotta dal legislatore, ma illuminato dalla fede e informato dalla grazia dello Spirito Santo. Se non si ammettesse questo, il diritto positivo si ridurrebbe solo al comando esteriore dell'autorità umana senza alcun rapporto con l'ordine morale, e quindi con la giustizia e la carità. La conseguenza di ciò sarebbe che l'obbligatorietà della legge positiva non dipenderebbe dalla giustizia, attuata per mezzo del diritto positivo, ma solo dalla forza con la quale sarebbe imposta. In questo modo l'agire non seguirebbe l'essere. Ogni ordine giuridico, infatti, perché sia un ordine giusto, non ha valore in se stesso, ma si fonda sull'essenza della natura umana, quindi in ultima istanza sulla volontà

²⁷ Cf. F.X. URRUTIA, «De natura legis ecclesiasticae», *Monitor Ecclesiasticus* 100 (1975) 417-419.

creatrice e redentrice di Dio, in quanto la legge positiva non costituisce i doveri e i diritti della persona, ma solo li riconosce, li tutela e ne regola l'esercizio. Questo vale a maggior ragione per l'ordinamento ecclesiale, con l'aggiunta che col battesimo l'uomo, configurato a Cristo e incorporato alla Chiesa, riceve da Dio i doveri e i diritti propri di tutti i cristiani, distinti da quelli naturali (cann. 96; 204 §1; 208; 849), ai quali si aggiungono quelli specifici derivanti da altri sacramenti e dai carismi, insieme alla grazia per poter rettamente esercitare i suoi diritti e adempiere agli obblighi a cui è tenuto.

All'origine di tutto l'ordinamento ecclesiale ci deve essere una precomprensione, nella fede, dell'uomo rigenerato in Cristo fatto membro della Chiesa, sottomesso, per opera della grazia, alla legge interna dell'amore, e delle strutture istituzionali della Chiesa volute da Cristo stesso. La verità giuridica nella Chiesa, da una parte, in modo analogico alla verità morale, deve essere l'espressione dell'autocoscienza del fedele in relazione alla persona di Cristo, quindi al radicalismo evangelico, contenuto della legge interna dello Spirito²⁸; dall'altra, in modo analogico alla verità dommatica, deve esprimere la coscienza che la Chiesa ha di se stessa in relazione ai mezzi di grazia, che Gesù Cristo ha istituito per la salvezza. È evidente che la verità giuridica, nel processo di elaborazione e di espressione, deve necessariamente riferirsi al magistero della Chiesa.

²⁸ Cf. K. DEMMER, «*Ius Ecclesiae – Ius gratiae. Animadversiones ad relationem inter ius canonicum et ethos christianum*», *Periodica* 66 (1977) 17; 20-23.

Si deve, tuttavia, anche tener conto del fatto che né la singola legge positiva ecclesiastica né il diritto ecclesiale nel suo complesso potranno mai rendere pienamente tale precomprensione di fede dell'uomo redento in Cristo e della Chiesa, che, come opera della grazia, rimangono mistero. Per questo il diritto ecclesiale, più di ogni altro diritto positivo, è frammentario e sempre lo sarà, in quanto, per il suo carattere di astrattezza e generalità, non potrà mai esaurire tutte le dimensioni del fedele e rendere né la legge interna dell'amore né l'essenza della Chiesa in una perfetta forma giuridica storica. L'uomo per sua natura è sociale, ma non è pienamente socializzabile, cioè non tutte le dimensioni dell'uomo in quanto tale e dell'uomo come fedele potranno essere regolabili dalla legge positiva, in modo particolare la sua relazione primaria con Dio. Sia l'autorità ecclesiastica, nel momento della produzione e dell'applicazione della legge, sia il canonista, nella sua attività di studio e di spiegazione di essa, debbono essere consapevoli dell'incolmabile frammentarietà delle singole leggi ecclesiastiche positive e del diritto positivo della Chiesa nel suo complesso, se vorranno che essi svolgano la loro funzione sia per il bene soprannaturale dei singoli fedeli sia per il bene comune²⁹. Così, sia l'autorità, nel regolamentare positivamente il comportamento dei fedeli e gli istituti ecclesiastici, sia il canonista, nella sua attività scientifica, debbono essere consapevoli della inadeguatezza delle leggi positive nel rendere adeguatamente l'opera

²⁹ Cf. K. DEMMER, «Tolerantia moralis et ius in Ecclesia», *Periodica* 69 (1980) 279-295.

della grazia nelle singole persone, e nell'esprimere l'essenza della struttura della Chiesa; nello stesso tempo debbono essere consci della differente immutabilità di esse, a seconda della loro più o meno diretta derivazione dal diritto divino.

3.2 La legge della carità nell'ordinamento ecclesiale

La coscienza della frammentarietà dell'ordinamento ecclesiale fa sì che in esso siano espressamente previste delle eccezioni all'obbligatorietà della legge, come quando si hanno cause esimenti, per cui la legge non è obbligatoria se si verificano determinate circostanze (per es. privi di mente, minori di sette anni, ecc.), o cause scusanti la inosservanza in presenza di circostanze che rendono l'osservanza della legge molto incomoda o contraria al fine della legge stessa sia in generale sia in concreto.

La dispensa dalle leggi ecclesiastiche (cann. 85-93) data l'autorità dev'essere considerata un complemento della legge positiva, che, per natura sua generale non può prevedere tutte le situazioni in cui un singolo o un gruppo si possono trovare. Con la dispensa si attua il principio fondamentale di tutto il diritto ecclesiale di ricercare il bene spirituale della persona e di tutta una comunità nelle situazioni concrete in cui si trova, per non ostacolare l'azione della grazia.

Di grande importanza è il principio dell'*epikeia*, che è un principio non soltanto morale, ma anche pienamente giuridico: per mezzo di esso si constata che la legge in esame non obbliga in un caso particolare. Poiché la legge è generale e astratta nella sua proposizione, quindi obbliga tutti nelle circostanze normali, e non può provvedere ai singoli casi particolari, qualora sia moralmente certo che, se il legi-

slatore conoscesse il caso particolare in cui le circostanze ostacolano l'applicazione della legge, dispenserebbe da essa, e si è nell'impossibilità di chiedere la dispensa, si può applicare tale principio.

Sulla stessa consapevolezza della frammentarietà della legge si basa anche la prassi della tolleranza e della dissimulazione, e, in certi casi particolari, da parte dell'autorità di fronte alla violazione di una legge umana, se non ne viene scandalo e danno a terzi.

Tutti questi istituti tipici del diritto ecclesiale manifestano che alla base di esso c'è la legge interna della carità, che è la legge della grazia, e che le leggi positive sono solo determinazioni seconde di essa; inoltre che il fine della legge ecclesiastica è il bene comune come partecipazione dei singoli e della comunità alla vita di grazia³⁰. La carità, infatti, viene ad informare tutto

³⁰ Poiché la Chiesa come comunità dei salvati in Cristo è segno della presenza salvifica di Cristo, il concetto di bene comune in essa dev'essere considerato innanzitutto sotto l'aspetto teologico. Il bene comune inteso in senso canonico, quindi, non può fare astrazione dal concetto teologico di esso. Nella Chiesa, infatti, Cristo è il principio del bene sia comune che dei singoli, in quanto tutti i beni della Chiesa sono beni di Cristo. Nella Chiesa il bene comune inteso in senso teologico è la vita della grazia, cioè la comune partecipazione al mistero di Cristo vivente nella Chiesa, quindi alla vita della Trinità, come afferma Paolo VI nella sua allocuzione del 17 febbraio 1973; è partecipazione alla vita della grazia di comunione con Dio e i fratelli per mezzo della professione della fede e dei sacramenti, nella quale comunione consiste la salvezza delle anime, che poi è il bene stesso dei singoli (cf. All. II Congr. Int. Dir. Can., 17 sett. 1973, *Communicationes* 5 [1973] 126-127). Giovanni Paolo II il 26 febbraio 1983 in qualche modo completa il pensiero di Paolo VI quando definisce il bene comune come l'attuazione della comunione ecclesiale (All. R.Rota, 28 febr. 1983, AAS 75 [1983/II] 556-557). La Chiesa, per Giovanni

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

Paolo II, attua la comunione nella misura in cui riconosce la dignità della persona umana nella libertà, che veramente si trova in Cristo ed è completata con l'esperienza della comunione ecclesiale, che è comunione con la Trinità; l'ordinamento giuridico ecclesiale tende al fine di instaurare la pace nella comunione, la quale pace è la carità (All. IV Congr. Int. Dir. Can., 13 ott. 1980, AAS 72 [1980] 1102-1103). La comunione ecclesiale, infatti, spirituale e nello stesso tempo visibile, richiede un qualche ordinamento giuridico esterno, cioè il bene comune esterno, come complesso delle condizioni e delle istituzioni canoniche, che permettono la realizzazione propria ai singoli fedeli e alla comunità, cioè lo stesso bene comune interno, che è la vita di grazia partecipata agli uomini. Il bene comune esterno è finalizzato al bene comune interno, il cui perseguimento perfeziona la persona umana sotto l'aspetto sia naturale che soprannaturale. Tuttavia è da tener conto che molti mezzi per il perseguimento del bene comune interno, in quanto istituzioni ecclesiali volute da Cristo, cioè di diritto divino, sono determinati dallo stesso bene comune interno. Come si può vedere, un'opposizione tra il bene comune e il bene dei singoli nella Chiesa può essere superata soltanto in riferimento a Cristo, che è il principio del bene sia del singolo che di tutta la comunità ecclesiale. Tensioni tra il bene del singolo e il bene comune si possono avere solo nella sfera del bene comune esterno. Tutti coloro che sono di Cristo partecipano della stessa vita divina, quindi della carità divina, e tendono all'attuazione della salvezza, che è bene nello stesso tempo personale e comune. Allora, quando si dice che fine della legge ecclesiastica è il bene comune, si deve intendere questo nel senso di bene comune interno, la carità di Dio, la

che in esso vige e si esprime, che così è manifestazione visibile della giustizia divina, che è un tutt'uno con l'amore e la misericordia³¹. 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 della grazia dello Spirito Santo, la quale comunione 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 nell'ordinamento della Chiesa si istituzionalizza in modo tipico nell'equità canonica³². L'equità canonica, che proviene dalla tradizione giuridica romana, ricevendo nella

vita di grazia, partecipata alla Chiesa comunità umana di salvezza, in quanto la stessa legge ecclesiastica è uno dei mezzi facenti parte del bene comune esterno canonico per il raggiungimento di quello interno. Non è evidentemente accettabile che il fine della legge ecclesiastica sia il bene comune se si intendesse questo nel senso formale e riduttivo di ordine puramente esterno al quale dovrebbe essere subordinato il bene soprannaturale del singolo fedele.

³¹ Cf. il mio articolo «La carità come principio giuridico fondamentale costitutivo del diritto ecclesiale», *La Civiltà Cattolica* 128/II (1977) 454-471.

³² All'*aequitas canonica* espressamente fanno riferimento i cann. 19 e 1752; all'*aequitas naturalis* i cann. 271 §3 e 1148 §3; all'*aequitas*, senza altra specificazione, il can. 221 §2; in connessione con la carità, i cann. 686 §3; 702 §2. Per un approfondimento dell'*aequitas canonica*, come *sapiens aequitas*, cf. G.M. COLOMBO, *Sapiens aequitas. L'equità nella riflessione canonistica tra i due codici* (Coll. Tesi Gregoriana – Serie Diritto Canonico, n. 62), Roma 2003.

Chiesa una motivazione e un fondamento nuovi, è l'istituto ispiratore di ogni legge positiva e di tutto l'ordinamento canonico. Di fronte alle circostanze concrete in cui il singolo imprevedibilmente si trova, la legge nella sua applicazione deve spesso trovare un correttivo, per il bene soprannaturale del singolo stesso, per non essere di intralcio all'azione della grazia. 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»³³. 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 di grazia dello Spirito, e che, ricercando 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 esso³⁴.

GIANFRANCO GHIRLANDA, S.J.

³³ Cf. AAS 65 (1973) 99-100.

³⁴ Cf. *Ibid.*, 101; GIOVANNI PAOLO II, All. R. Rota, 17 febr. 1979, AAS 71 (1979) 423-425; All. VII Corso di agg. can., 13 dic. 1979, AAS 71 (1979) 1521-1531.