

PAOLO MONETA

LA SALUS ANIMARUM NEL DIBATTITO DELLA SCIENZA CANONISTICA

1. La *salus animarum* come fine supremo dell'ordinamento canonico: la teorizzazione di Pio Fedele. — 2. Il successivo dibattito dottrinale: la *salus animarum* come fine metagiuridico, come fine mediato, come clausola-limite, come *suprema ordinatio*. — 3. La riflessione postconciliare sulla natura teologica del diritto canonico: il diritto come strumento di salvezza dotato di specifica «valenza soteriologica». — 4. Dalla *salus animarum* alla *communio* ed al bene della persona. — 5. L'*aequitas canonica* come strumento privilegiato di concreta attuazione della *salus animarum* nella realtà ecclesiale. — 6. Dalla funzione repressiva del peccato a quella di promozione della carità evangelica, fondamentale principio ordinatore della giuridicità nella Chiesa.

1. *La salus animarum come fine supremo dell'ordinamento canonico: la teorizzazione di Pio Fedele.*

«Il fine dell'ordinamento canonico non è, come negli altri ordinamenti, circoscritto negli angusti limiti della vita umana e della realizzazione dei beni temporali necessari alla medesima. Il diritto della Chiesa, come ha le sue profonde radici in un ordinamento supremo che non conosce limiti di spazio e di tempo... così ha il suo fine supremo in un bene ultramondano che non ha l'eguale, assoluto, immutabile, insostituibile: la salvezza eterna delle anime». Con queste convinte ed appassionate espressioni, Pio Fedele riportava all'attenzione della dottrina canonistica contemporanea questo elemento che caratterizza in modo del tutto peculiare l'esperienza giuridica della Chiesa⁽¹⁾. Da profondo studioso dei grandi canonisti del passato, egli era ben consapevole dell'importanza che aveva sempre avuto la *salus animarum*: «*omnis institutio ecclesiasticarum legum ad salu-*

(1) P. FEDELE, *Discorso generale sull'ordinamento canonico*, Padova, 1941, 30.

tem referenda est animarum», affermava Ivo di Chartres; « commune bonum, ut ad vitam aeternam refertur, seu finem supernaturalem, a iure canonico principaliter inspicitur et consideratur, adeo ut sola salus hominum, tamquam praecipuus finis iuris canonici, agnoscere debeat » scriveva ancora Raimondo di Peñafort; la potestà legislativa della Chiesa, ribadiva più tardi il Suarez, « principaliter intendit animarum salutem et ut peccata caveantur ». Ma per Fedele, la *salus animarum* diventa l'elemento che caratterizza in modo essenziale l'ordinamento canonico, non solo differenziandolo radicalmente da ogni altro ordinamento giuridico, ma identificandolo nella sua specifica fisionomia. Così egli non solo si serve della *salus animarum* per recuperare una piena autonomia della scienza canonistica rispetto alla dottrina giuridica secolare, in base alla considerazione che tra ordinamento canonico e ordinamento civile « vi è l'incommensurabilità stessa che divide l'ordine soprannaturale dall'ordine naturale » e che la comparazione tra i due ordinamenti « serve non già a far cogliere qualche identità, sia pure estrinseca o di dettaglio, o quanto meno qualche affinità tra l'uno e l'altro ordine, ma giova soltanto a far rilevare l'insopprimibile solco che li divide ». La *salus animarum* diventa per Fedele l'unico elemento che consente di comprendere il diritto della Chiesa, di penetrare lo spirito che lo anima, di rendersi ragione degli istituti, delle regole, delle soluzioni che esso appresta per i singoli casi concreti. La *salus animarum* costituisce dunque una imprescindibile chiave d'accesso all'esperienza giuridica della Chiesa, « lo strumento infallibile per penetrare nell'essenza di numerosi istituti e fenomeni tipicamente canonistici »⁽²⁾.

È soprattutto questo aspetto che sembra stare particolarmente a cuore al nostro grande canonista: ed infatti egli passa in rassegna un'ampia serie di istituti tipicamente canonistici, ricercando in ognuno di essi la rilevanza che assume l'elemento religioso (la *salus animarum* o il suo contrario, il *periculum animae* e quindi il *peccatum*) e dimostrando come è proprio a questo elemento che va ricondotta la specificità o l'originalità che essi presentano e che soltanto tenendo presente questo elemento se ne può cogliere la *ratio* e la pe-

(2) Questa citazione è tratta da uno degli ultimi scritti di P. Fedele dedicato a questo argomento, *Discorsi sul diritto canonico*, Roma, 1973, 9. Anche qui l'autore ribadisce un concetto più e più volte affrontato e sviluppato in tutta la sua precedente produzione scientifica. Anche le citazioni degli antichi canonisti che abbiamo riportato sono ricavate dagli scritti dello stesso autore.

culiare fisionomia. La vasta cultura canonistica di cui è dotato gli consente di spaziare in tutti i più significativi settori dell'ordinamento canonico: dal diritto matrimoniale a quello delle obbligazioni, dal diritto successorio a quello penale e processuale.

Qualche esempio in proposito può essere significativo. Il principio dell'insostituibilità del consenso matrimoniale — «qui nulla humana potestate suppleri valet» — non va ricondotto all'esigenza «di tutelare la volontà individuale e con essa l'interesse personale dei loro soggetti», ma «all'imperativo categorico di soddisfare una esigenza di natura prettamente pubblicistica, l'esigenza di dichiarare nullo un sacramento, qual è il matrimonio, che, essendo mancato il consenso, che ne costituisce l'essenza, non è mai esistito giuridicamente, al fine di evitare che una dichiarazione fittizia di validità del vincolo coniugale, mediante un'assurda presunzione *iuris et de iure* di esistenza del consenso, realmente assente, dia luogo ad un dissidio, quanto mai pericoloso per la salute delle anime, tra foro interno e foro esterno»⁽³⁾. La nullità del matrimonio per *vis et metus* non è stabilita a tutela dell'autonomia e della libertà del volere individuale, ma mira a reprimere l'atto illecito, il *peccatum* del violentatore: essa deve quindi essere considerata «come una sanzione contro il peccato del *metum inferens* piuttosto che come un mezzo per tutelare l'integrità del volere del *metum patiens*». Lo dimostra il fatto che quando manca il fatto illecito (come nel caso del *metus ab intrinseco* o del *metus iustus*) non si dà luogo alla dichiarazione di nullità del matrimonio⁽⁴⁾. Il fondamento della efficacia che il diritto canonico conferisce ai *patti nudi* non va ricercato nell'elemento giuridico del *consensus*, ma in quello etico-religioso del *peccatum*, in cui incorre colui che non adempie la sua obbligazione: anche in questo caso i canonisti «di una cosa soltanto effettivamente si danno pensiero: di attuare il fine supremo della salute delle anime attraverso la repressione del peccato che al conseguimento di questo fine supremo si oppone»⁽⁵⁾. Ancora all'esigenza di evitare il peccato va ri-

(3) *Discorso generale*, cit., 48-50.

(4) «La soddisfazione dell'interesse privato — chiarisce ancora l'autore — a vedere protetto, attraverso la dichiarazione di nullità del matrimonio, il principio dell'autonomia e della libertà individuale, è da considerare soltanto come una conseguenza... del soddisfacimento della esigenza di reprimere il peccato del *metum inferens*» (*op. cit.*, 50-53).

(5) *Op. cit.*, 63-66.

condotta la rilevanza attribuita al testamento anche se privo delle formalità richieste dalla legge civile; alla medesima esigenza va riportato il ruolo svolto dall'*aequitas* e dalla buona fede in molti istituti canonistici, nonché la regola del non passaggio in giudicato delle sentenze nelle cause spirituali e la non applicabilità, nel diritto penale canonico, del principio *nullum crimen sine praevia lege poenali* ⁽⁶⁾.

Come si comprende anche da questi sintetici richiami, l'intento che persegue Pio Fedele è essenzialmente speculativo, di comprensione e chiarificazione del diritto canonico nella sua vera natura, nello *spirito* che lo pervade, nelle peculiarità che ne fanno un'esperienza giuridica a sé stante rispetto alle altre esperienze giuridiche. Meno interessato egli si dimostra verso il momento dell'attuazione di questo diritto nella vita della comunità ecclesiale, di quale sia il ruolo che la *salus animarum* può svolgere quale fondamentale canone interpretativo delle disposizioni giuridiche nel loro calarsi nella concreta realtà comunitaria. Ancor meno interessato — anche perché ancora molto lontana nella prospettiva di quegli anni — egli risulta ad un'utilizzazione della *salus animarum* in prospettiva di riforma del diritto vigente, a cogliere le potenzialità innovatrici che questo «fine supremo» avrebbe potuto svelare di fronte ad un diritto che sembrava troppo spesso averne dimenticato la fondamentale importanza, privilegiando il riferimento agli ordinamenti giuridici secolari.

2. *Il successivo dibattito dottrinale: la salus animarum come fine metagiuridico, come fine mediato, come clausola-limite, come suprema ordinatio.*

Su di un piano essenzialmente speculativo tende a muoversi anche l'ampio dibattito che le prese di posizione di Pio Fedele suscitano nella dottrina canonistica dell'epoca. Partendo dal dato incontrovertibile che la *salus animarum* costituisce il fine ultimo della Chiesa, il compimento della missione per cui essa è stata costituita dal suo divino Fondatore, si cerca di precisare in qual senso, in quale accezione essa possa costituire anche il fine dell'ordinamento giuridico di questa comunità. La tendenza prevalente è quella di considerare la *salus animarum* non all'interno di questo ordinamento, ma al

⁽⁶⁾ *Op. cit.*, 79-82, 85-100.

di fuori di esso come « elemento meta-giuridico al quale tutto il complesso della giuridicità canonica deve tendere ed in cui deve alla fine realizzarsi » (Giacchi); come « fine etico » che rimane estraneo all'ordinamento giuridico e lo trascende (Robleda); come « fine mediato » strettamente ricollegato al più immediato fine di realizzare la giustizia mediante l'ordinazione delle relazioni intersoggettive (Lombardia), da intendersi — come precisa un altro canonista (Ciprotti) — non « nel senso che il diritto canonico abbia la funzione di costringere l'individuo ad astenersi dal peccato, in modo da salvare così la sua anima; bensì nel senso che il regolamento dei conflitti intersubiettivi d'interessi fatto dalla Chiesa coordina le azioni di ciascun uomo nei confronti degli altri, in modo tale che esse non impediscano né rendano più difficile, anzi, se è possibile, facilitino, agli altri uomini l'attuazione dei loro interessi soprannaturali » (7).

La *salus animarum*, insomma, come ha rilevato un altro illustre canonista che ha cercato di tirare le fila di questo ampio dibattito, Javier Hervada, costituisce il fine ultimo dell'ordinamento canonico ma inteso come suprema *ordinatio*, come « fin-pretension », e soltanto in quanto costituisce suprema *ordinatio* della stessa Chiesa. Più precisamente, il fine proprio dell'ordinamento canonico — quello al quale immediatamente si dirige — è l'« ordine sociale giusto » della comunità ecclesiastica: questo ordinamento si indirizza quindi « a regolare quelle relazioni, situazioni o condotte che si dirigono al bene comune della Chiesa-società », « a stabilire l'ordine sociale giusto nella Chiesa, ordinando e conducendo i suoi sudditi al bene comune ». Il bene comune della Chiesa (che può farsi coin-

(7) Su questo ampio dibattito, che coinvolse la maggior parte degli studiosi di diritto canonico dell'epoca, segnaliamo i contributi di O. GIACCHI, *Diritto canonico e dogmatica giuridica moderna*, in *Annali della R. Università di Macerata*, 1939, ripubblicato in *Chiesa e Stato nella esperienza giuridica (1933-1980)*, I, Milano, 69 ss. (scritto ancor prima del *Discorso generale* di Fedele, ma quando questi aveva già anticipato le sue posizioni in alcuni scritti minori); E. GRAZIANI, *Postilla al « Discorso generale sull'ordinamento canonico » di Pio Fedele*, in *Dir. eccl.*, 1941, 146 ss.; F. DELLA ROCCA, *Discorso generale sull'ordinamento canonico*, in *Riv. dir. pubbl.*, 1941, 444 ss.; P. CIPROTTI, *Considerazioni sul « Discorso generale » di Fedele*, in *Arch. dir. eccl.*, 1941, 341 ss.; O. ROBLEDA, *Fin del Derecho de la Iglesia*, in *Rev. esp. der. can.*, 1947, 283 ss.; P.A. D'AVACK, *Corso di diritto canonico*, I, *Introduzione sistematica al diritto della Chiesa*, Milano, 1956, 163 ss.; P. BELLINI, *Osservazioni sulla completezza dell'ordinamento canonico*, in *Dir. eccl.*, 1957, I, 121 ss.; R. BIDAGOR, *El espíritu del Derecho canonico*, in *Rev. esp. der. can.*, 1958, 5 ss..

cidere con la perpetuazione della missione di Cristo nella sua dimensione sociale) costituisce, peraltro, un fine meramente relativo, perché esso si pone in diretta connessione con il fine ultimo assoluto di tutti i membri della Chiesa, la salvezza delle anime. Ne consegue che la *salus animarum* si pone come «*suprema ordinatio (suprema lex)* del bene comune della Chiesa e dell'ordinamento canonico»⁽⁸⁾.

Su di un piano più concreto, gli autori che hanno partecipato al dibattito dottrinale di cui ci stiamo occupando hanno cercato di precisare anche l'incidenza che viene ad assumere la *salus animarum* nell'ordinamento giuridico, guidati soprattutto dalla preoccupazione che la sopravvalutazione di questo elemento potesse condurre ad uno stemperamento (se non ad una dissoluzione) della specifica giuridicità propria dell'ordinamento della Chiesa. Di esso — avverte ad esempio Giacchi — il giurista deve tener conto «nell'interpretare norme dubbie o nell'indagare quale sia la *ratio* di una singola disposizione o nel risalire a principi generali»: ma l'elemento della *salus animarum* «non può in nessun modo sostituire le norme positive dettate dal diritto della Chiesa». L'ordinamento canonico è infatti pur sempre un ordinamento positivo «nel quale la certezza del diritto, la sua stabilità, le garanzie in esso considerate non possono essere affatto sacrificate ad esigenze, pur nobilissime, che in esso non siano state espressamente o implicitamente riconosciute»⁽⁹⁾. Secondo un altro grande canonista italiano, Pietro Agostino D'Avack, che pure sembra enfatizzare il ruolo svolto dalla *salus animarum* nell'ordinamento canonico, quale «esigenza essenzialissima pregiudiziale e finale» che il diritto «ha il compito di garantire e far valere», la *salus animarum* svolgerebbe una funzione essenzialmente negativa, di clausola-limite tendente ad evitare che nella legislazione della Chiesa si insinuino norme contrastanti con tali finalità⁽¹⁰⁾.

(8) J. HERVADA, *El ordenamiento canónico*. I, *Aspectos centrales de la construcción del concepto*, Pamplona, 1966, 159 ss. Per un'altra precedente disamina del dibattito dottrinale di cui ci stiamo occupando, cfr. M. USEROS CARRETERO, *Temática relevante en los estudios actuales sobre la naturaleza peculiar del ordenamiento canónico*, in *Rev. esp. der. can.*, 1959, 90 ss.

(9) O. GIACCHI, *Diritto canonico*, cit., 194.

(10) P.A. D'AVACK, *Corso di diritto canonico*, cit., 176-177.

3. *La riflessione postconciliare sulla natura teologica del diritto canonico: il diritto come strumento di salvezza dotato di specifica «valenza soteriologica».*

La considerazione della *salus animarum* si evolve e subisce significativi mutamenti con il progressivo affermarsi di quegli indirizzi di studio che recuperano e valorizzano la natura teologica del diritto canonico, arrivando così ad un suo più diretto inserimento nella realtà misteriosa della Chiesa.

Mentre Pio Fedele ritornava sulle tematiche a lui care, esaminando e confutando puntigliosamente tutte le riserve e le obiezioni che riguardo ad esse erano state sollevate⁽¹¹⁾, andava già affermandosi la convinzione che la comprensione del diritto canonico non può prescindere dalla fede, dal dogma, dal dato rivelato. Esso — scriveva colui che viene considerato il caposcuola di questo nuovo indirizzo, Klaus Mörsdorf — «trova il suo luogo teologico nel piano della sacramentalità della Chiesa, però non come qualcosa di aggiunto alla comunità spirituale costituita dalla Parola e dal Sacramento, ma nel senso che agisce nella stessa Parola e nel Sacramento, e allo stesso tempo sostiene e protegge l'ordine dell'organismo vivo e spirituale della Chiesa»⁽¹²⁾.

Il Concilio Vaticano II, con la sua dottrina sulla sacramentalità della Chiesa e sulla sua configurazione come «unica complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino», in cui si fondono «la società costituita di organismi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, la comunità visibile e quella spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti» (*Lumen gentium*, 8), ha dato un fortissimo impulso a questo indirizzo, suscitando un'ampia riflessione volta a ricercare, a mettere in luce, ad approfondire i dati teologici posti a fondamento del diritto canonico. Tale riflessione ha trovato pieno conforto ed ulteriore stimolo nel magistero pontificio di Paolo VI, che più volte ha insistito sull'esigenza di instaurare un intimo rapporto tra diritto canonico e teologia, di promuovere una stretta collaborazione tra canonisti e teologi, ribadendo che l'aspetto

(11) Si veda il poderoso volume *Lo spirito del diritto canonico*, Padova, 1962, dove le tematiche dibattute nel *Discorso generale* vengono riprese, ampiamente sviluppate, tenacemente difese con ricchezza di argomentazioni.

(12) La citazione è ripresa da A. CATTANEO, *Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf*, Pamplona, 1986, 300.

istituzionale del mistero della Chiesa «è stato voluto dal suo Fondatore e appartiene di essenza al suo carattere fondamentale sacramentale»⁽¹³⁾.

Questa rinnovata prospettiva di studio e di comprensione del diritto canonico ha necessariamente portato ad una più stretta compenetrazione della componente religiosa in questo stesso diritto. L'elemento religioso non si limita a caratterizzarlo in modo peculiare, a conferirgli un suo specifico *spirito* che lo pervade e lo indirizza a finalità ultraterrene: l'elemento religioso è essenzialmente costitutivo di esso, tanto da farne uno *ius sacrum* e da rivelarne in modo insopprimibile, l'intima natura. La *salus animarum* non costituisce quindi soltanto un fine a cui il diritto deve tendere, una meta che esso deve sforzarsi di conseguire: è il diritto stesso che possiede una sua specifica «valenza soteriologica», che si fa strumento di salvezza quale essenziale componente di quel più grande mistero di salvezza costituito dalla Chiesa.

Oltre che per la sua valenza individualistica ed escatologica — scrive uno dei più convinti assertori dell'indirizzo teologico del diritto canonico, Eugenio Corecco — la *salus animarum* pecca «di estrinsecismo sia ecclesiologico che giuridico. Il principio al quale deve convergere il sistema giuridico ecclesiale, per riceverne l'impronta fenomenologico-giuridica specifica, non può essere di natura paragiuridica o extraecclesiale; deve rimanere immanente alla Chiesa stessa»⁽¹⁴⁾. È dunque all'interno dell'ordinamento canonico che va riportato l'elemento della salvezza, riconoscendo a questo diritto un «valore soteriologico globale». Il diritto canonico non è infatti «una sovrastruttura sociologica della Chiesa. Non è un fatto puramente additivo, senza nessuna considerazione soteriologica propria, bensì un fenomeno sociale con un'autonomia epistemologica e logica propria». Se si utilizzano argomenti teologici e non meramente giunaturalistici per dare ragione della giuridicità del diritto canonico

(13) PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti al II Congresso internazionale di diritto canonico del 1973*, in *Persona e ordinamento nella Chiesa*, Milano, 1975, 580. Per più ampie indicazioni sugli interventi di questo pontefice in tema di rapporti tra ordinamento giuridico e natura della Chiesa, cfr. V. BERTOLONE, *La salus animarum nell'ordinamento giuridico della Chiesa*, Roma, 1987, 11 ss..

(14) E. CORECCO, *Diritto*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino, 1977, ripubblicato nella raccolta di scritti dello stesso autore *Jus et communio, Scritti di diritto canonico*, Casale Monferrato, 1997, 65 ss. (127-128 per la citazione).

— spiega ancora lo stesso autore — si deve arrivare a ritenere che questo diritto, contrariamente al diritto secolare, « non ha la pretesa di esigire un'obbedienza solo a livello etico intramondano, ma anche a livello del destino ultimo e soprannaturale dell'uomo », vincolando i fedeli « non solo nei loro atti esteriori, ma anche in quelli interiori ». Si può quindi concludere che quando lo stesso legislatore canonico, con la norma di chiusura del codice (can. 1752), prescrive di tenere sempre presente la salvezza delle anime, « quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet », « non vuol dire solamente che la forza vincolante di una norma positiva può essere all'occorrenza superata, con l'epikeia e la dispensa, in vista della salvezza. Nel sistema cattolico, in cui la legge, con le sue opere, è ritenuta necessaria per la salvezza, significa anche — e questo è il suo significato primario — che il singolo precetto ha in se stesso la pretesa, in nome del principio dell'incarnazione, di essere un'espressione normativa per l'inverarsi concreto della salvezza »⁽¹⁵⁾.

Questa impostazione così accentuatamente teologica del diritto canonico non è da tutti condivisa, soprattutto da chi ritiene che il diritto, per quanto profondamente inserito in una realtà religiosa che non può essere compresa con le sole categorie della ragione umana, non può non mantenere il suo carattere di regola intersubiettiva, che agisce su di un piano distinto da quello della norma morale.

La norma giuridica — come osserva uno degli autori che più lucidamente ha affrontato questo aspetto, Piero Bellini — non può essere confusa con la norma morale, anche se esse trovano formale espressione in un « medesimo comandamento », che « viene in realtà a risolversi in una “duplice ragione imperativa”: secondo che appunto ci si volga all'obiettivo della “promozione coscienziale del soggetto”, o a quello del “mantenimento dell'ordine sociale” ». La vincolatività in coscienza è quindi estranea alla precettività giuridica: un comandamento positivo umano è tale da vincolare in coscienza in quanto vi si accompagna un comandamento etico « parallelo » ad esso. Ne deriva che intanto l'osservanza della regola giuridica può operare in termini salvifici, in quanto essa stessa si risolve in osservanza dell'ordine morale. La specifica questione della « meritorietà

(15) E. CORECCO, *Il valore della norma disciplinare in rapporto alla salvezza nella tradizione occidentale*, in *Incontro di canonisti d'Oriente e d'Occidente*, I, Bari, 1994, 289-292.

rispetto alla salvezza» potrà dunque porsi soltanto con riguardo alla componente normativa dell'ordinamento generale della Chiesa costituita dalle regole morali, le uniche che perseguono in via prossima ed immediata il *bonum animae*. La componente giuridico-disciplinare del sistema non può avere altra funzione che quella «di costituire e mantenere le condizioni societarie esterne che meglio si confacciano, *ab extrinseco*, all'operatività "in interiore homine" della precettistica morale»⁽¹⁶⁾.

La rilevanza della *salus animarum* quale valenza intrinseca del diritto canonico sfocia dunque nel problema della precettibilità degli atti interni da parte del diritto della Chiesa, della possibilità che il diritto arrivi a comandare e proibire atti che si esauriscono nella coscienza dell'individuo, senza assumere rilevanza esterna. Problema che ha ricevuto e continua a ricevere opposte soluzioni, sulle quali non intendiamo soffermarci o prendere posizione, perché quello che qui interessa mettere in luce è che in ogni caso il precetto giuridico non potrà, nell'ordinamento della Chiesa, essere dissociato dal corrispondente precetto morale, ma dovrà ad esso strettamente conformarsi, tanto da rendere difficile non solo un'osservanza meramente esteriore, a cui non corrisponda un'adesione in coscienza, ma da promuovere e facilitare questa stessa adesione e, con essa, l'osservanza della regola morale. In questo senso, anche volendo mantenere una più netta distinzione fra i due ambiti precettivi (quello giuridico e quello morale), non si potrà negare una valenza soteriologica della norma giuridica operante all'interno della comunità ecclesiale.

4. *Dalla salus animarum alla communio ed al bene della persona.*

Quella nota di lontananza e di estraneità rispetto alla vita concreta della comunità ecclesiale, che la dottrina più sensibile aveva percepito nel concetto di *salus animarum*, sembra trovare una sempre maggiore corrispondenza nella mentalità e nel modo di agire della cristianità contemporanea. L'uomo di oggi, ancorché credente nella verità rivelata e intimamente convinto di essere stato riscattato ad una nuova esistenza dal sacrificio di Cristo, si rivela sempre più incapace di staccarsi dalle vicende della vita terrena e di aprirsi verso

(16) P. BELLINI, *Suprema lex Ecclesiae: salus animarum*, in *Incontro di canoni d'Oriente e d'Occidente*, cit., 334-338.

un futuro escatologico. L'immaginario collettivo dell'al di là, con le tradizionali raffigurazioni del paradiso, dell'inferno e del purgatorio, è sempre più relegato nella sfera del mito, visto come una proiezione di desideri, paure, aspirazioni propri della vita umana nelle diverse epoche storiche. Ad esso si sostituisce un indefinito senso di mistero che porta ancor più il cristiano a concentrarsi sulla vicenda umana che è chiamato a vivere, a calare all'interno di essa la Parola di salvezza, a concepire l'evangelico Regno di Dio più come un'aspirazione da realizzare sin d'ora in questo mondo che come una realtà escatologica.

Anche lo studioso del diritto della Chiesa, come colui che si occupa dell'ordinamento della vita concreta della comunità dei fedeli, non può restare insensibile a questo nuovo atteggiamento di fronte alla verità rivelata, non essere indotto a tradurla, in qualche modo, nelle linee ispiratrici del diritto di questa comunità.

È così significativo che al concetto di *salus animarum*, come « principio attivo al quale deve convergere il sistema giuridico ecclesiale », si sia sostituito quello di *communio*, più idoneo a « cogliere la sostanza specifica della convivenza ecclesiale, attraverso cui si realizza e si anticipa già nella storia la salvezza escatologica ». In effetti, la *salus animarum* — come ribadisce ancora Corecco — si rivela « incapace di esprimere, per la sua connotazione individualistica ed estrinsecistica, il fine ultimo storico ed ad un tempo escatologico, verso il quale converge il diritto canonico e dal quale riceve la sua impronta fenomenologico-giuridica ». La *communio* invece, proprio per questo suo cogliere « l'aspetto escatologico in quanto immanente alla Chiesa », « sembra essere capace di esprimere la fisionomia inconfondibile della costituzione e degli istituti canonici che regolano la vita ecclesiale » (17).

(17) E. CORECCO, *Diritto*, cit., 128; *Valore dell'atto « contra legem »*, in *La norma en el derecho canónico*, Pamplona, 1979, ripubblicato in *Jus et communio*, cit., 221 ss. (232 per la citazione). « Il fine ultimo dell'ordinamento canonico — spiega ancora l'autore — non è semplicemente quello di garantire il “*bonum commune ecclesiae*”, ma di realizzare la “*communio*”. Essa infatti è la modalità specifica con la quale, all'interno della comunità ecclesiale, diventano giuridicamente vincolanti sia i rapporti intersoggettivi, sia quelli esistenti ad un livello più strutturale tra le chiese particolari e la chiesa universale. La realtà della “*communio*” ha perciò una forza vincolante che supera i limiti tendenzialmente solo mistici della “*sobornost*” orientale. Ne consegue che il principio della “*communio*” deve essere considerato come il principio formale del Diritto canonico, cioè della “*nova lex evangelii*”, a partire dalla quale deve essere declinata sia a li-

L'attenzione all'elemento della *communio* — «anticipazione e segno dell'eterna promessa e della comunione che non si può più perdere», secondo la bella definizione di un altro autore, il Sobanski⁽¹⁸⁾ — è interessante, perché denota lo sforzo di superare quella nota di estraneità insita nella *salus animarum* rispetto alla vita concreta della comunità ecclesiale in cui il diritto si inverte quale regola ordinatrice. Collocata in una dimensione ultraterrena, in un mondo a venire staccato e lontano dalle vicende della vita presente, la *salus animarum* rischia di scindere la regola giuridica dalle concrete esigenze della persona umana, di far rinunciare già sin d'ora ad attuare la giustizia, rimandandola al momento in cui essa avrà necessariamente la sua più compiuta attuazione. Un eccessivo dimensionamento verso l'alto — nota un altro studioso, Rinaldo Bertolino — verso il conseguimento della *salus animarum*, comporta «il rischio di una esasperazione estrinsecistica, spiritualizzata dell'intero ordinamento ecclesiale»: viene così a mancare «una più esplicita indicazione dell'indispensabile dimensionamento orizzontale della legge ecclesiale, la quale deve perseguire il bene comune pure nella sua misura storica, che, nell'ordine terreno della storia della salvezza, di un regno di Dio già avviato e vissuto nella Chiesa, può unicamente essere il “*bonum communionis*” »⁽¹⁹⁾.

Questo sforzo di riportare la *salus animarum* — e quindi il fine che caratterizza l'ordinamento della Chiesa — nella vicenda storica dell'umanità, di ricollocarla nell'ambito di una comunità di persone che sempre più concepiscono il Regno di Dio come realtà che non può essere rimandata alla fine dei tempi, ma che occorre cominciare ad attuare già su questa terra, conduce ad una considerazione più completa ed integrale della persona umana, riconducendo ad essa e al suo bene il concetto di *salus animarum*.

Il Concilio Vaticano II — nota chi più esplicitamente ha sostenuto questa immedesimazione nella realtà umana della *salus animarum*, Myriam Wijlens — ha ristabilito l'antica dottrina che vedeva corpo ed anima come inscindibili componenti della persona: «è l'uomo dunque, ma l'uomo integrale, nell'unità di corpo ed anima,

vello formale che materiale la struttura giuridica degli istituti canonici». (*Teologia del diritto canonico*, in *Jus et communio*, cit., 157 ss. - 213 per la citazione).

(18) R. SOBANSKI, *La Chiesa e il suo diritto*, Torino, 1993, 28.

(19) R. BERTOLINO, *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione*, Torino, 1989, 13-14.

di cuore e di coscienza, di intelletto e volontà» che deve essere preso in considerazione. È quindi preferibile parlare di *persona* e di *bene della persona*, piuttosto che di *anima* e *bene delle anime*. Il riferimento all'insegnamento conciliare consente anche di meglio chiarire il concetto di bene della persona: la *Dichiarazione sull'educazione cristiana* (ripresa dal can. 795 del codice) colloca l'individuo ad un triplice livello, come persona, come creatura che è in relazione con Dio, come membro della società umana. La convinzione di fede di essere creato ad immagine di Dio implica poi che dobbiamo tendere alla perfezione e che abbiamo il compito di aiutare gli altri a sviluppare in essi ciò che li rende veramente creature di Dio. È questo il vero scopo di ogni azione ecclesiale. Si deve quindi concludere che la *salus animarum*, quale fine ultimo del diritto canonico, «deve andare a beneficio di tutta la persona ad ogni livello, perché ciò corrisponde al fine ultimo della creazione e della redenzione»⁽²⁰⁾.

La concentrazione sul bene della persona non deve però condurre a ritenere che l'ordinamento canonico stia assumendo un orientamento individualistico, in cui la considerazione prioritaria del singolo fedele tende a relegare in secondo piano le esigenze comunitarie, concernenti la stessa edificazione della Chiesa come realtà di salvezza. Proprio il concetto di *communio* a cui abbiamo ora fatto riferimento postula nella Chiesa una continua correlazione tra persona e bene comune: «in essa, l'uomo singolo, protagonista irripetibile di una storia personale di salvezza, si integra compiutamente con la società, cui per missione è stato affidato dal Cristo l'annuncio della salvezza di tutti; nell'ordinamento ecclesiale "l'interesse spirituale dei soggetti ... tende a coincidere, come parte di un tutt'unico, con l'interesse generale della *ecclesia*"». Nell'ordinamento ecclesiale, dunque, mai potrà darsi contrasto tra bene comune e quello individuale, perché «la salvezza delle anime di tutti comprende ed ingloba sempre quella del singolo fedele», con una continua «integrazione del carisma con la istituzione, della libertà personale con il senso comunitario, in una complessa, armonica sin-

⁽²⁰⁾ M. WIJLENS, *Salus animarum suprema lex: mercy as a legal principle in the application of canon law?*, in *The Jurist*, 1994, 589-590. L'autrice si riporta al passo della *Gaudium et spes* (n. 3), dove si afferma che «È l'uomo, dunque, ma l'uomo integrale, nell'unità di corpo e anima, di cuore e di coscienza, di intelletto e volontà, che sarà il cardine di tutta la nostra esposizione».

fonìa ordinamentale che, per mezzo anche delle strutture giuridiche, sia in grado di testimoniare l'esistenza, già sulla terra, del Regno di Dio»⁽²¹⁾.

Queste convinte affermazioni di Rinaldo Bertolino trovano diffuso riconoscimento nella scienza canonistica contemporanea, dove si ribadisce che il cristiano «non può essere concepito come un'entità individuale contrapposta a quella collettiva, ma come soggetto al quale tutta la comunità dei cristiani è misteriosamente, ma realmente, immanente»⁽²²⁾; che, quindi, il fine supremo della *salus animarum* «ha una dimensione individuale e solidale ad un tempo, nel senso che la vita di fede nella Chiesa è per il singolo funzione di salvezza, non solo e non tanto perché essa lo gratifica nel quadro di un'esperienza tutta personale, ma anche e soprattutto perché è il modo con cui gli è possibile partecipare ad un compito che lo trascende: la edificazione di un'esperienza comunitaria che ha lo scopo di "convincere" e quindi di "salvare" l'umanità tutta intera, tendendo a una piena convergenza fra *ratio sacramenti* e la *ratio salutis*»⁽²³⁾.

Possiamo quindi concludere — facendo nostre le ispirate espressioni di un grande storico del diritto, appassionato cultore del diritto canonico, Paolo Grossi — che nell'«operazione di salvezza del singolo è coinvolta tutta la società sacra: il frammento e il tutto, il singolo fedele e la Santa Chiesa, ricompresi nel corpo mistico del Cristo, non sono entità scindibili ma anzi indissolubilmente legate dallo e nello stesso *mysterium salutis*: che è salvezza mia, tua, sua cioè salvezza di persone singole viventi una individua avventura umana, ma sempre nell'ambito della società salvifica e con ripercussioni in tutta quanta la comunità, giacché il peccato del singolo è violazione dell'intero ordine pubblico della Chiesa»⁽²⁴⁾.

(21) R. BERTOLINO, *Il nuovo diritto ecclesiale*, cit., 154-155.

(22) E. CORECCO, *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società. Appunti metodologici della questione*, in *Jus et communio*, cit., 245 ss. (266 per la citazione).

(23) S. BERLINGÒ, *L'ultimo diritto. Tensioni escatologiche nell'ordine dei sistemi*, Torino, 1998, 63-64.

(24) P. GROSSI, *Aequitas canonica*, in *Quaderni fiorentini*, (27), 1998, 390.

5. *L'aequitas canonica come strumento privilegiato di concreta attuazione della salus animarum nella realtà ecclesiale.*

Il bene integrale della persona umana come fine ultimo del diritto della Chiesa implica — sempre secondo l'autrice che abbiamo poc'anzi considerato, Myriam Wijlens — un'applicazione di questo diritto alla realtà concreta con un criterio interpretativo costantemente improntato al principio della *misericordia*. In effetti, l'impulso a ricercare un più profondo e più concreto radicamento della *salus animarum* nella realtà della persona umana sorge in questa studiosa in seguito alla disamina di una poderosa opera di un canonista tedesco, Thomas Schüller, dedicata appunto alla misericordia (*Barmherzigkeit*), come principio fondamentale di applicazione del diritto per il perseguimento della *salus animarum* ⁽²⁵⁾.

La misericordia trova espressione soprattutto nel diritto orientale attraverso l'istituto della *oikonomia*, a cui corrisponde nel diritto latino l'istituto dell'*aequitas canonica*. Quest'ultimo è lo strumento che permette di inserire la *salus animarum* — fine di per sé metagiuridico — nella dinamica dell'ordinamento canonico conferendole un'effettiva realtà giuridica e consentendole una concreta attuazione nella realtà ecclesiale.

La stretta connessione che si instaura nell'ordinamento canonico tra l'*aequitas* e la *salus animarum* è un dato costante della dottrina tradizionale, che lo stesso Pio Fedele aveva vigorosamente riaffermato scorgendo in questa inscindibile connessione la peculiarità specifica dell'*aequitas canonica*: «si resta al di fuori di questo concetto se non si fa posto al motivo che tutto lo pervade, dominante ed assorbente nell'economia dell'ordinamento canonico, il motivo della *salus animarum*» ⁽²⁶⁾.

Il tema è stato ulteriormente approfondito dalla dottrina canonistica più recente, dove si è sottolineato che l'*aequitas* introduce nella valutazione dei rapporti umani — sono parole di Piero Bellini — un «superiore criterio di valore», non riferibile alla dimensione

⁽²⁵⁾ TH. SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplication in der Kirche im Dienste der salus animarum. Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie*, Würzburg, 1992.

⁽²⁶⁾ P. FEDELE, *Discorsi sul diritto canonico*, cit., 84-85. Una più ampia trattazione sulla peculiare natura dell'*aequitas canonica* era stata precedentemente compiuta da questo autore nel citato volume *Lo spirito del diritto canonico*, cit., 230 ss.

mondana delle relazioni umane, ma al «sommo bene oltremondano della eterna salvezza»⁽²⁷⁾. L'equità canonica dunque — come ribadisce un altro già ricordato studioso, Paolo Grossi, che ha dedicato all'*aequitas* intense riflessioni — «non solo non è scissa dal mistero di salvezza, ma vi è anzi completamente immersa», perché è essa che «permette il collegamento continuo fra regole codificate e il grande vivificante polmone del diritto divino», che «mantiene sempre aperto e libero e sgombro il canale di scorrimento tra i due livelli dell'ordine giuridico», quello divino e «la miriade delle norme» del diritto umano, consentendo che «la norma suprema non sia vanificata dalla rigidità delle norme inferiori» e rendendo in tal modo concreta «la corrispondenza fra i due livelli in cui si scandisce il pianeta giuridico della Chiesa». Così intesa, l'*aequitas* va «ben oltre a quei generici richiami così ripetuti nelle fonti di sempre alla *mansuetudo*, alla *misericordia*, alla *humanitas*, alla *benignitas* quali atteggiamenti da opporre al *rigor iuris* e al freddo ossequio delle forme giuridiche»: essa si muove in quella «situazione concreta in cui una singola persona umana, il singolo *homo viator*, con il suo carico di fragilità si dibatte e combatte la propria vicenda terrena, situazione al di sopra e al di fuori della quale non ci sarebbe giustizia». È quindi, ancora una volta, «il valore irripetibile di quell'*unicum* che è la singola persona umana a prevalere, quella singola persona umana alla cui salvezza eterna è chiamata tutta la Santa Chiesa, tutta la Sacra Gerarchia, tutta l'ammirevole maestà dell'ordine giuridico. Ai piedi di quell'*unicum* la Chiesa depone la sua logica giuridica e il suo rigore sistematico; per lui è disposta a sacrificare l'architettura del magnifico edificio giuridico costruito da una sapienza bimillenaria»⁽²⁸⁾.

Alle stesse conclusioni, in forza di un umanesimo fortemente sentito, perviene Piero Bellini che tende a sussumere l'*aequitas* in un più ampio e comprensivo concetto, quello di *pastoralità*. Questa nozione (troppo spesso adoperata con tanta indeterminatezza di contorni da isterilirla nella sua efficacia) può darci il senso di uno «scrupoloso “proporzionamento” dell'azione salutare e disciplinare della Chiesa ... a quella che è la “realtà vera” dell'agente, valutata nella “realtà vera” della sua condotta umana». La *pastoralità* presuppone, infatti, il «valore impreteribile» ed «insurrogabile» di ogni persona

(27) P. BELLINI, *Salus animarum*, cit., 343.

(28) P. GROSSI, *Aequitas canonica*, cit., 388 ss.

umana, prendendo in conto «ciascun essere umano per quello che è “effettivamente”: in carne ed ossa; con i suoi pregi e con i suoi difetti; tal quale vive ed opera “realmente”, esprimendo (nel suo sentire e nel suo agire) la propria “identità di uomo”»⁽²⁹⁾.

6. *Dalla funzione repressiva del peccato a quella di promozione della carità evangelica, fondamentale principio ordinatore della giuridicità nella Chiesa.*

Dalle meno recenti teorizzazioni sulla *salus animarum* che abbiamo brevemente rievocato emerge non di rado una considerazione di essa come elemento negativo, come principio atto ad evitare che il diritto si faccia strumento od occasione di peccato. In essa sembra quasi assumere precipua rilevanza una funzione in chiave repressiva delle situazioni che possono condurre alla perdizione eterna, piuttosto che una funzione positiva di aiuto e di impulso verso la salvezza⁽³⁰⁾.

Questa connotazione del concetto di *salus animarum* risulta sempre più estranea ad un altro tipico atteggiamento ormai diffuso nella mentalità contemporanea, che si accompagna a quello che abbiamo precedentemente rilevato nei riguardi della vita ultraterrena: la perdita del senso del peccato, una sempre minore sensibilità per la realtà stessa del peccato con tutto quello che ad essa si ricollega in termini di giudizio, punizione, dannazione eterna. Anche in questo caso la dottrina canonistica non poteva restare insensibile a questo modo di atteggiarsi della comunità cristiana ed è stata indotta a spostare la sua attenzione dalla componente negativa della repressione del peccato a quella positiva della valorizzazione dell'amore che l'elemento religioso può assumere nell'ordinamento giuridico della Chiesa. Come bene ha affermato Corecco, l'esistenza del diritto canonico non si può giustificare «solo come argine contro la concu-

⁽²⁹⁾ P. BELLINI, *Salus animarum*, cit., 345-346.

⁽³⁰⁾ Questa connotazione in chiave repressiva della *salus animarum* è chiaramente presente in tutta l'ampia disamina degli istituti canonistici compiuta da P. Fedele ed è stata spesso sottolineata da altri autori. Si ricordi ad esempio P.A. D'Avack, che era giunto a concludere che «la finalità suprema metagiuridica della *salus animarum* penetra ed entra in funzione nell'ordine giuridico canonico quale suo supremo criterio direttivo sempre e soltanto nel suo aspetto negativo di *occasio peccati* e *periculum animae*» (*Corso di diritto canonico*, cit., 176-177).

piscenza e il peccato. Esso appartiene all'esperienza cristiana positivamente, nel senso della pienezza della carità e della grazia»⁽³¹⁾.

È così soprattutto sulla carità che si sviluppa la riflessione della più recente dottrina canonistica, recuperando, ancora una volta, motivi già ben presenti nella dottrina tradizionale, ma con un ulteriore sforzo volto ad approfondire la rilevanza e la portata che essa può assumere all'interno dell'ordinamento della Chiesa.

Lo studioso che forse più di ogni altro ha perseguito questo intento con vastità di dottrina e profonda ispirazione di fede, Salvatore Berlingò, ha sottolineato che «il precetto dell'amore *per* Dio sarebbe un non-senso, ove il destinatario creato non si lasciasse catturare e coinvolgere dall'amore *di* Dio Creatore, e non gli consentisse di prendere possesso di tutta la sua vita». Ne consegue che la fondamentale regola di comportamento contenuta nel secondo precetto — che impone di amare il prossimo alla stregua di se stessi — «risulta potenziata al punto che, nell'orizzonte di fede tipico dei credenti in Cristo, essa si eleva da regola generale di condotta valida per tutti gli uomini, a regola giustificatrice e istitutrice, ad un tempo, di una particolare esperienza di giustizia ostensiva del precetto fondamentale della carità».

Proprio in virtù di questo fondamentale precetto l'ordinamento canonico viene ad assumere una particolare dinamicità e apertura a sempre nuovi contenuti: «il precetto *evangelico* della carità del prossimo, proprio per questo, non si limita a comandare concreti contenuti di carità (e di giustizia) tutti riconducibili ad un medesimo passivo atteggiamento ... esso esige una carità aperta a sempre nuovi contenuti e ispiratrice di un sempre nuovo e duttile atteggiamento, a somiglianza della carità infinita di Dio, impegnata nella *Nuova Promessa*, al servizio degli indeclinabili e, ad un tempo, non prefigurabili bisogni di tutto il genere umano»⁽³²⁾.

In un ordinamento presieduto dal comandamento della carità — osserva ancora Berlingò — «la norma giuridica è osservata non già per un ossequio formale alla maestà della legge, o per una subordinazione estrinseca al principio di autorità, ma perché chi obbedisce al precetto ravvisa come base di legittimazione dell'autorità competente le medesime ragioni giustificatrici del proprio comportamento,

(31) E. CORECCO, *Teologia del diritto canonico*, cit., 194.

(32) S. BERLINGÒ, *L'ultimo diritto*, cit., 53, 67-68.

e cioè l'amore di Dio e del prossimo»⁽³³⁾. Ne consegue che i cristiani, proprio in virtù della propria fede, «sono indotti a sottomettersi anche ai doveri di stretta giustizia, alle norme del diritto (umano o "ecclesiastico" in senso proprio, *con tutto il loro essere*, perché animati dalla intima e profonda convinzione che ciò sia indispensabile a realizzare il "precetto" fondamentale dell'amore di Dio e del prossimo, e quindi necessario al fine della "santificazione" dell'umanità ("salute animarum" ... *suprema semper lex: can. 1752*)»⁽³⁴⁾.

Sul carattere giuridico e non soltanto religioso della carità insiste anche un altro autore che ha dedicato pensose riflessioni all'argomento, Remigiusz Sobanski: nel cristianesimo, egli osserva, «non si può scindere il giuridico dal religioso. Il suo diritto è emanazione della vita religiosa, una forma sociale che nasce nella testimonianza di fede, speranza e carità». Il dovere, quindi, «in quanto dovere religioso è dovere giuridico». La carità non costituisce «una sovrastruttura della Chiesa alla quale si potrebbe rinunciare senza recar danno al funzionamento della vita sociale. Tutt'al contrario, costituisce il fondamento ed il perno della sua vita. È un equivoco trasferire alla Chiesa rappresentazioni di giustizia che concepiscono la differenza tra diritto e carità nel senso che il diritto è qualcosa di obbligatorio e la carità è invece qualcosa di desiderabile e utile, ma che rimane al di là dell'obbligatorio». La carità costituisce la «Grundnorm», il criterio che si deve applicare anche nella determinazione delle norme giuridiche⁽³⁵⁾.

È peraltro lo stesso Sobanski a chiedersi in qual modo il fondamentale criterio della carità possa trovare effettiva applicazione nel diritto della Chiesa. Non pochi sono gli strumenti di cui questo diritto si serve nella sua fase applicativa, a cominciare da quello dell'*aequitas*, su cui già ci siamo soffermati, e che porta, come è stato ben rilevato da Bellini, «un'irruzione, nella sfera della giuridicità, della virtù cristiana della *caritas*»⁽³⁶⁾. Ma occorre che la stessa produzione

⁽³³⁾ S. BERLINGÒ, *L'ultimo diritto*, cit., 68-69.

⁽³⁴⁾ S. BERLINGÒ, *Giustizia e carità nell'economia della Chiesa. Contributi per una teoria generale del diritto canonico*, Torino, 1991, 89.

⁽³⁵⁾ R. SOBANSKI, *La Chiesa e il suo diritto*, cit., 99.

⁽³⁶⁾ P. BELLINI, *Salus animarum*, cit., 340, il quale tuttavia avverte che quella che viene in gioco non è «una visione fievole (pietistica)» della virtù cristiana della *caritas*: «si invece è una accezione energica, dinamica: fervida di opere. Si tratta d'una "carità impegnata", e "militante": non pronta semplicemente a perdonare; ma attenta —

legislativa sia positivamente e costantemente improntata a questa fondamentale connotazione, che sia — per dirla con Berlingò — lo stesso «diritto ad essere “ordinato” o “comandato” quale indispensabile presupposto o espressione della carità»⁽³⁷⁾. Certo, non ci si possono nascondere le difficoltà che inevitabilmente è destinato ad incontrare ogni intento di tradurre concretamente sul terreno giuridico l'imperativo dell'amore evangelico. Ma questo non deve condurre a ritenerlo impossibile, trincerandosi dietro una presunta inconciliabilità tra amore e diritto. Anzi, proprio lo sforzo di collegare questi due poli costituisce il banco di prova della capacità del diritto della Chiesa di rispondere alle più profonde esigenze proprie di quella comunità religiosa che è destinato a disciplinare. Ed è in questo sforzo di rendere evidente «che la carità è diritto, che l'amore può essere comandato e imposto» che esso può svolgere «la sua più alta funzione, l'impareggiabile testimonianza del “diritto cristiano”»⁽³⁸⁾.

quando occorra — ad appigliarsi alla “*medicinalis severitas*”: a indirizzarla — con vigorosa determinazione (in nome d'una suprema istanza esistenziale) — alla “*conversio ad bonum*” del ribelle o del recalcitrante» (342).

⁽³⁷⁾ S. BERLINGÒ, *Diritto canonico*, Torino, 1995, 30.

⁽³⁸⁾ R. BERTOLINO, *Il nuovo diritto ecclesiale*, cit., 44.