

CARLOS J. ERRÁZURIZ M.

LA SALUS ANIMARUM TRA DIMENSIONE COMUNITARIA ED ESIGENZE INDIVIDUALI DELLA PERSONA

1. L'aporia della *salus animarum* nel diritto ecclesiale. — 2. La persona quale chiave di soluzione dell'aporia.

1. *L'aporia della «salus animarum» nel diritto ecclesiale.*

Il titolo propostomi per questo intervento esprime efficacemente la principale aporia da cui è contrassegnato il ricorso alla «*salus animarum*» nell'ambito del diritto canonico. In ogni aporia vi sono due ragionamenti contrari e all'apparenza ugualmente validi. È proprio quanto succede in questo caso con la dimensione comunitaria e le esigenze individuali della persona: i due termini del binomio enunciano le due direzioni verso le quali condurrebbe la norma della salvezza delle anime. Collegare la dimensione comunitaria con l'indole ecclesiale della salvezza in Cristo è tanto facile quanto appellarsi al carattere personalissimo di tale salvezza a sostegno delle sue esigenze individuali. L'aporia, ben sintetizzata dalla preposizione «tra» adoperata nel titolo, appare assai profonda e quasi strutturale. Più che di superarla, si tratterebbe di convivere il meglio possibile con la difficoltà. Infatti, con uno spirito alquanto eclettico ed irenistico, non infrequente nel modo di affrontare oggi tante questioni ecclesiali, si dovrebbe cercare di trovare volta per volta gli adeguati equilibri, soprattutto mediante la via del consenso.

Ritengo che le posizioni antitetiche di due canonisti possano illustrare il problema. Si tratta di Pio Fedele, uno dei più originali rappresentanti della scuola laica italiana, e dell'olandese Peter Huizing, assai inserito nell'ambito del c.d. progressismo postconciliare. Tra i due è certamente più agevole trovare le differenze che le affinità.

Ciò nonostante, fra queste ultime si può annoverare quella di assegnare un ruolo di primo piano alla «salus animarum», così chiamata nel linguaggio del primo, impregnato da risonanze del diritto canonico classico, oppure alla funzionalità pastorale del diritto della Chiesa o a questo diritto come diritto di servizio, per usare espressioni tipiche del secondo. Questa comune lunghezza d'onda spiega come mai essi possano coincidere nel sostenere l'assurdità di una contrapposizione tra esigenze comunitarie ed esigenze personali nella Chiesa, essendo però radicalmente opposto il loro modo di superare l'antitesi.

Dopo aver citato alcune parole di Cavagnis — «in Ecclesia privati agunt semper in ordine ad bonum publicum, non suo nomine sed Ecclesiae» —, Fedele conclude così il suo famoso *Discorso generale sull'ordinamento canonico* del 1941: «Ora, è precisamente così: gli individui, nell'ordinamento canonico, non sono portatori di un interesse individuale, cioè privato, proprio ed esclusivo di ciascuno, non sono titolari di un diritto soggettivo, inteso in senso tecnico, e pertanto non agiscono in vista di un interesse e di un diritto privato; ma agiscono veramente "in ordine ad bonum publicum", cioè per la realizzazione di un interesse spirituale, soprannaturale, che è comune a tutto il *populus fidelium* e che coincide col fine stesso della Chiesa, insomma "non suo nomine sed Ecclesiae". Si attinge così, nell'ordinamento canonico, l'apice della depersonalizzazione degli interessi e dei diritti, i quali assommano in un interesse superiore, in un bene sommo ed insostituibile, la salvezza delle anime, nel quale sono necessariamente assorbiti»⁽¹⁾. In poche parole sono compendiate le idee principali del *Discorso* e dell'intera produzione di Fedele⁽²⁾. Nella logica interna del suo pensiero, non v'è dubbio che la «salus animarum», intesa da lui molto in connessione con l'evitare il «periculum animarum» rappresentato dal peccato, costituisca un punto chiave per comprendere il diritto canonico e tutte le sue caratteristi-

(1) P. FEDELE, *Discorso generale sull'ordinamento canonico*, CEDAM, Padova 1941, p. 170.

(2) Fedele ha condotto un lungo ed ininterrotto dibattito con quanti hanno mosso delle critiche contro le sue tesi. Tra gli altri, si possono vedere i suoi due libri che sono la continuazione polemica del *Discorso: Lo spirito del diritto canonico*, CEDAM, Padova 1962, e *Discorsi sul diritto canonico*, Officium Libri Catholici, Roma 1973. In entrambi si trovano interessanti precisazioni, sfumature e sviluppi; ma nessun cambiamento di fondo rispetto alle posizioni iniziali.

che peculiari, contrastanti con quelle del diritto secolare. La considerazione dell'elemento religioso o teologico, tanto decisiva nella sua visione dell'ordinamento giuridico della Chiesa, si traduce sempre per lui in una prevalenza della dimensione comune e pubblica⁽³⁾. Di conseguenza, egli rifiuta con forza tutto quanto possa comportare l'introduzione di un qualsiasi individualismo nell'ambito giuridico-canonico. Il conflitto di interessi, il diritto soggettivo e l'azione quali vie per affermare e tutelare ambiti di libertà e autonomia del singolo, sarebbero in completa opposizione con l'essenza stessa del diritto della Chiesa.

Dal canto suo, Huizing, nel suo contributo dal titolo *Teologia pastorale dell'ordinamento canonico*, nel Congresso internazionale celebratosi a Roma nel 1970, scriveva: «nell'ordinamento canonico la norma non può mai essere applicata quando rechi danno al vero bene spirituale anche di un solo fedele. Un ordinamento che è basato sull'unione di tutti col Signore, e che non ha altra finalità che servire quell'unione, non può mai *legittimamente* impedirlo od ostacolarlo». Ed aggiungeva: «L'ultima norma non è il diritto, ma l'ispirazione dello Spirito, *anche* nell'osservare le norme del diritto stesso, e la saggezza e libertà dello Spirito non sono misurate da norme canoniche»⁽⁴⁾. Si noti che la motivazione è la stessa adottata da Fedele; entrambi questi autori riconoscono soltanto un fine ultimo nell'ordine giuridico ecclesiale: la salvezza, il bene spirituale di ogni cristiano. Dinanzi a tale fine, altre considerazioni, di qualunque genere, devono cedere.

Solo che per il canonista olandese cedono nel senso precisamente opposto rispetto a quello indicato dal suo collega italiano. Per Fedele la «salus animarum», e la connessa norma suprema dell'«*aequitas canonica*», giustificano anche una maggiore severità delle pene rispetto a quanto stabilito dalla legge previa⁽⁵⁾. Invece per Huizing la prevalenza, anche per motivi religiosi, va attribuita

(3) Forse l'aggettivo «comunitaria» renderebbe meno bene la visione di questa dimensione nell'ottica di Fedele, poiché esso connota spesso una contrapposizione rispetto alla società e all'autorità, il che è lontanissimo dalle sue idee.

(4) P. HUIZING, *Teologia pastorale dell'ordinamento canonico*, in AA.VV., *La Chiesa dopo il Concilio*, Atti del Congresso internazionale di diritto canonico (Roma, 14-19 gennaio 1970), Giuffrè, Milano 1972, II, pp. 814-815.

(5) «Ove il *periculum animarum* venga in considerazione, il giudice non solo può ma deve ricorrere all'*aequitas canonica* per colmare le lacune dell'ordinamento legisla-

al singolo. Il suo discorso tiene conto naturalmente delle esigenze comuni, ed anzi afferma la priorità ecclesiale dei doni dello Spirito, e pertanto la funzionalità comunitaria dell'ordinamento della Chiesa⁽⁶⁾. Ma in esso «è inammissibile fondare l'istituzione e fissare la regola in maniera così assoluta, da far sì che esse soffochino o anche solo inibiscano la libertà d'obbedienza al Signore e la guida del suo Spirito. In effetti, l'esclusivo scopo dell'istituzione e della regola è proprio quello di tutelare e incrementare tale libertà. Per cui, l'ordinamento della Chiesa non sarà mai e poi mai l'ultima ed assoluta norma d'azione. Anche in seno alle istituzioni ecclesiastiche e nel quadro delle vigenti norme canoniche, tanto l'agire del singolo quanto quello della comunità è infatti contemporaneamente sempre anche un agire che trae la linfa dal diretto legame collegante il singolo personalmente e tutti globalmente al Signore. Quest'ultimo anzi sta perfino al primo posto. Tanto è vero che questo legame non può mai (nemmeno in un solo uomo!) venir sacrificato all'"interesse comune". Lo stesso ordinamento ecclesiale deve sempre restare aperto all'eventualità che tale vincolo superiore possa richiedere all'uomo, in certe circostanze concrete, di mettersi necessariamente al di fuori dell'istituzione e della norma fissata dall'ordinamento positivo della Chiesa. Lo Spirito del Signore infatti non è un elemento insorgente ogni tanto e saltuariamente, bensì la perenne istanza critica per principio ultima e definitiva in seno all'ordinamento ecclesiale. L'ultima norma non è mai la legge, bensì la discrezione degli spiriti»⁽⁷⁾.

Come si spiega una tale diversità negli esiti cui porta l'invocare la *ratio* della salvezza delle anime? Una via per comprendere le radici del divario può essere quella di evidenziare il rapporto tra «salus animarum» e diritto in questi autori. Ancora una volta esiste in loro un punto importante in comune: per entrambi il principio della salvezza

tivo, anche in materia penale» (*Discorso*, cit., pp. 98-99). Cfr. anche *Discorsi*, cit., pp. 75-76.

(6) «I doni dello Spirito accordati a ciascuno servono all'edificazione del corpo, della Chiesa, e soltanto dopo, di riflesso, allo sviluppo della personalità del soggetto. Le prescrizioni ecclesiali esistono appositamente per far giungere nella misura più vasta e migliore possibile i doni dello Spirito ad affermarsi nel loro buon diritto (sic)» (*L'ordinamento della Chiesa*, in AA.VV., *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, trad. it., 3a. ed. (originale del 1967), Queriniana, Brescia 1982, vol. 8 (IV/II), p. 220).

(7) *Ibidem.*, p. 196.

trascende il diritto, anzi è metagiuridico⁽⁸⁾. Subito dopo la separazione ridiventa radicale. Infatti, in Fedele la «salus animarum» pervade lo stesso diritto, è presente come suo spirito nelle sue espressioni positive e arriva a modificare tali espressioni ad opera dell'«aequitas canonica», la quale si presenta come norma suprema dello stesso ordinamento⁽⁹⁾. In Huizing invece il diritto positivo è oggetto di una totale relativizzazione, secondo cui la priorità della persona e la prevalenza dell'ispirazione dello Spirito consentono di fare eccezioni a qualsiasi regola giuridica. Per comprendere la sua posizione è indispensabile tener presente un tratto essenziale della sua dottrina, e cioè la separazione da lui propugnata tra il rapporto religioso del singolo con Dio e il diritto canonico. Anzi, tale separazione sfocia in una concezione del diritto della Chiesa non tanto come «diritto», quanto come «ordinamento» (in un senso certamente distinto da quello attribuitogli dalla scuola italiana), di cui si afferma una valenza esclusivamente sociale ed esterna, in alcun modo individuale ed interiore⁽¹⁰⁾.

A questo punto dell'analisi si può riscontrare un'altra significativa convergenza tra Fedele e Huizing. Ciò che il primo esalta è ciò che il secondo avversa. Tutti e due hanno in mente un'idea sostanzialmente uguale su cosa sia il diritto nella Chiesa. In entrambi esso appare indubbiamente legato al potere sociale: per Fedele è chiaramente il potere della Gerarchia⁽¹¹⁾, cui spetta la tutela del fine superiore, soprannaturale della Chiesa, donde la natura pubblica del diritto della Chiesa⁽¹²⁾; per Huizing è un potere che si distribuisce tra l'intero corpo sociale del Popolo di Dio, per cui egli parla di «obbedienza orizzontale», anziché «verticale»⁽¹³⁾, e sostiene la

(8) Su Huizing basti il lungo testo appena citato; per Fedele, cfr. *Discorsi*, cit., p. 40, nel quale afferma che «È fuori dubbio che la *ratio peccati* e la *salus animarum* sono categorie metagiuridiche (...)».

(9) Cfr. *ibidem*, pp. 40-41.

(10) Un'eccellente presentazione critica del pensiero di Huizing, con particolare attenzione alla tematica indicata nel testo, si trova in J. VRIES, *Kirchenrecht oder Kirchenordnung? Zum Kirchenrechtsverständnis bei Peter Huizing*, EOS, St. Ottilien 1998.

(11) A sostegno della giuridicità della Chiesa, egli scrive: «come si potrebbe sostenere che nel Vangelo questo organismo, come organismo giuridico, sia lettera morta, quando proprio da testi evangelici si desume l'esistenza nella società ecclesiastica delle tre potestà che sono prerogativa di ogni ordinamento giuridico sovrano, cioè della potestà legislativa, giudiziale e coattiva?» (*Discorso*, cit., p. 24).

(12) Cfr. *ibidem*, p. 114.

(13) Cfr. *L'ordinamento della Chiesa*, cit., p. 216. Il compito che rimane asse-

priorità della base nei riguardi della Gerarchia per quel che riguarda la configurazione dell'ordinamento ecclesiale⁽¹⁴⁾. La concezione sul potere sociale da cui procede l'ordine giuridico è antitetica in loro: il primo accentua fortemente l'elemento gerarchico, di cui riconosce appieno il nesso sostanziale con la salvezza; il secondo relativizza come potere umano quello che sostiene qualunque normativa ecclesiale. Rimane però in comune la connessione essenziale tra diritto e potere.

Tale connessione ci porta poi ad un'altra constatazione. L'elemento del potere giuridico è per forza strumentale, anche quando si riconosca — come fa Fedele — il suo intrinseco valore religioso. Ne deriva che, nell'ottica del potere, non sia possibile stabilire un nesso intrinseco tra «salus animarum» e diritto. Certamente il diritto appare funzionale rispetto alla salvezza, ma questa funzionalità sarebbe piuttosto estrinseca⁽¹⁵⁾. In effetti, se si afferma l'autorità e le sue prerogative esclusive, allora il legame sembra diventare più forte, ma lo è solo quale affermazione — indubbiamente vera, benché unilaterale — della stessa autorità. Se invece si privilegia la libertà, in tal caso il vincolo si affievolisce, oppure prende il sopravvento un'altra legge, di apparenza altrettanto teologica quanto la prima, secondo la quale dovrebbe sempre prevalere la libertà personale nella Chiesa. La dialettica tra autorità e libertà, alla base del contrasto tra queste due tendenze, resta sostanzialmente irrisolta. La «salus animarum» rimane in balia di quella dialettica, essendo a volte invocata a sostegno della Gerarchia, altre volte in difesa della libertà del singolo. In tutto ciò il diritto non sarebbe realtà discriminante: il suo ruolo appare piuttosto strumentale, al servizio certo della Chiesa, ma in modi che dipenderebbero da opzioni pre- o metagiuridiche.

gnato alla Gerarchia sarebbe quello di servire il libero sviluppo dei doni dello Spirito e l'unità di tutti, non avendo però delle funzioni specifiche di natura vincolante. Con il suo solito stile disinvolto, l'autore dice: «Non è compito della gerarchia imporre e ostentare a tutti le proprie vedute, la propria ispirazione e pietà» (*loc. cit.*).

(14) Cfr. *ibidem*, p. 225.

(15) Questo estrinsecismo è stato più volte evidenziato. Cfr. ad es. A. ROUCO VARELA - E. CORECCO, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa?*, Jaca Book, Milano 1971, p. 59.

2. *La persona quale chiave di soluzione dell'aporia.*

Il titolo che mi è stato suggerito contiene non solo l'enunciato dell'aporia, ma anche l'indicazione della via per risolverla. Infatti, la dimensione comunitaria e le esigenze individuali hanno un comune punto di riferimento: la persona. Sono aspetti o dimensioni di una medesima realtà, la persona umana.

Nei numeri 24 e 25 della costituzione *Gaudium et spes* il Concilio Vaticano II ha offerto un'ottima sintesi su questo argomento. «Dio, che ha cura paterna di tutti, ha voluto che gli uomini formassero una sola famiglia e si trattassero tra loro con animo di fratelli. Tutti, infatti, creati a immagine di Dio, “che da un solo uomo ha prodotto l'intero genere umano affinché popolasse tutta la terra” (At 17, 26), sono chiamati all'unico e medesimo fine, cioè a Dio stesso» (n. 24a). «Anzi il Signore Gesù quando prega il Padre, perché “tutti siano uno, come anche noi siamo uno” (Gv 17, 21-22) mettendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Questa similitudine manifesta che l'uomo il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé⁽¹⁶⁾» (n. 24c).

Dopo queste parole, così amate e ripetute da Giovanni Paolo II, inizia subito il numero 25 in questo modo: «Dall'indole sociale dell'uomo appare evidente come il perfezionamento della persona umana e lo sviluppo della stessa società siano tra loro interdipendenti. Infatti, principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali è e deve essere la persona umana, come quella che di sua natura ha sommamente bisogno della vita sociale⁽¹⁷⁾. Poiché la vita sociale non è qualcosa di avventizio all'uomo, l'uomo cresce in tutte le sue doti e può rispondere alla sua vocazione attraverso i rapporti con gli altri, i mutui doveri, il colloquio coi fratelli» (n. 25a).

Questa visione personalistica della socialità dell'uomo può gettar molta luce sull'ecclesiologia. Karol Wojtyła, subito dopo il Concilio, considerando la *Gaudium et spes* quale documento complementare della *Lumen gentium*, affermava che «Nella dottrina del Vati-

⁽¹⁶⁾ Il testo rimanda in nota a Lc 17, 33.

⁽¹⁷⁾ Un'altra nota rimanda a S. Tommaso d'Aquino, 1 *Ethic.*, lec. 1.

cano II bisogna pertanto percepire l'evidente rapporto fra la realtà del popolo di Dio e la vocazione dell'uomo come persona, che è anche vocazione nella comunità»⁽¹⁸⁾. In evidente sintonia con ciò, fin dall'inizio del suo magistero papale Giovanni Paolo II ha indicato l'uomo come «la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione: egli è la prima e fondamentale via della Chiesa, tracciata da Cristo stesso, via che costantemente passa attraverso il mistero dell'Incarnazione e della Redenzione»⁽¹⁹⁾.

La «salus animarum» quale fine della Chiesa, oltre a dover essere messa in connessione con la Chiesa pellegrina (e non solo con quella escatologica), non può essere neanche intesa secondo uno schema individualistico. Occorre invece una considerazione dell'intrinseca dimensione ecclesiale della salvezza cristiana, dimensione peraltro essenziale anche nella realizzazione definitiva del Regno dei cieli⁽²⁰⁾. In questo senso, la salvezza cristiana è intrinsecamente comunionale, così come la vera comunione è intrinsecamente salvifica.

Anche il diritto come realtà ecclesiale deve essere concepito in maniera veramente personalista. Questo personalismo si oppone a due visioni riduttive del diritto canonico.

In primo luogo, non può essere personalista un ordinamento in cui, dal punto di vista del diritto, l'insieme della Chiesa non lascerebbe spazio per il singolo. In ciò si riscontra una sorta di collettivismo o comunitarismo ecclesiale, il quale diffida di tutto ciò che è libertà ed autonomia delle persone, come se si trattasse di qualcosa che di per sé cercherebbe interessi propri, non autenticamente ecclesiali. Non è che questa posizione neghi la finalità personalista dell'ordinamento, essendo anzi ovvio che chi si salva o si condanna è la persona, ed essendo altrettanto chiara la coincidenza tra l'interesse pubblico della Chiesa e il vero interesse religioso personale⁽²¹⁾. Neanche

⁽¹⁸⁾ *Alle fonti del rinnovamento: studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, trad. it., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981, p. 105.

⁽¹⁹⁾ Enc. *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979, n. 14, in AAS, 71 (1979), pp. 284-285.

⁽²⁰⁾ Cfr. il panorama della dottrina e le riflessioni sulla «salus animarum» quale finalità del diritto canonico, offerti da J. VRIES, *Gottesbeziehung und Gesetz. Grund, Inhalt und Grenze kanonischer Normierung im Bereich des religiösen Lebens des Gläubigen*, EOS, St. Ottilien 1991, pp. 213-228.

⁽²¹⁾ Perciò Fedele, che aveva accolto la negazione dell'intersubiettività nel diritto

può sfuggire che in pratica l'operato dell'autorità ecclesiastica può talvolta discostarsi da ciò che richiedono quei veri interessi della Chiesa e dei fedeli⁽²²⁾. Ma vi è una ripugnanza profonda a riconoscere nella persona la titolarità di veri diritti nella Chiesa.

Perché si dà quest'atteggiamento? Credo che in fondo si cerchi di evitare la seconda riduzione dell'essere del diritto nella Chiesa, quella apparentemente personalista, perché insiste sui diritti di ciascuno, ma che in realtà sfocia nell'individualismo di tipo liberale. Tener presente il concetto di diritto soggettivo adoperato da Fedele aiuta a comprendere la sua impostazione del problema. Ciò che lui rifiuta sono delle pretese individuali senza limitazioni, che la persona potrebbe avanzare in modo conflittuale nel Popolo di Dio. «Ma non è chi non veda — scrive nel 1973 — come una cosa sia parlare di diritto soggettivo, inteso in senso tecnico, ed un'altra sia parlare di diritto soggettivo “nel senso, piuttosto generico, di libero comportamento dei fedeli, che il diritto oggettivo riconosce e disciplina, e quindi garantisce e tutela contro ogni violazione dei singoli e dei gruppi (...)”»⁽²³⁾. La nozione di diritto soggettivo usata dalla dogmatica giuridica di stampo positivistico tende ad apparire quale mero strumento di potere nelle mani dei titolari individuali o collettivi. Dinanzi a questa minaccia di conflittualità, si comprende bene come il nostro autore, pur essendo disposto ad ammettere quello strumento in campo civile, lo consideri inammissibile in quell'ambito di radicale solidarietà dominato dall'elemento religioso. La citazione appena

canonico sostenuta da Carnelutti (cfr. *Discorso*, cit., p. 44), accetta poi la precisazione di quest'ultimo, nel senso che tale negazione riguarda solo il conflitto d'interessi, incompatibile con la solidarietà inerente al diritto della Chiesa (cfr. *Discorsi*, cit., pp. 14-18).

⁽²²⁾ A questo proposito, Pio Fedele parla di contrapposizione «tra Chiesa teoretica e Chiesa pratica, al fine di mettere in evidenza come talvolta, nella società ecclesiastica, all'esaltazione, sovente enfatica, di quei diritti [dei fedeli] faccia riscontro la loro svalutazione o addirittura la loro violazione pratica, anche quando questa non è motivata e giustificata da esigenze pastorali d'interesse pubblico, che facciano capo alla *salus animarum*, e persino quando — e questo è davvero sorprendente e paradossale, tanto da apparire incredibile, perché significa andar contro lo spirito dell'ordinamento canonico e rovesciare il suo principio supremo, dinanzi al quale ogni altra considerazione dovrebbe essere lettera morta —, persino quando, dico, quelle esigenze postulerebbero il riconoscimento e la tutela di quei diritti» (*Discorsi*, cit., pp. XXXIII-XXXIV).

⁽²³⁾ *Ibidem*, p. 139. La citazione è di V. DEL GIUDICE, *Acta Congressus internationalis iuris canonici*, Romae 1953, p. 15. Quel Congresso, celebratosi nel 1950, per iniziativa dello stesso Fedele, fu presieduto da Del Giudice.

fatta, a nostro avviso molto suggestiva in quanto mostra una fessura salutare nel sistema di Fedele, evidenza che egli non vuol cadere in un'indiscriminata attribuzione di potere all'autorità gerarchica, e che ammette perfino l'esistenza di un riconoscimento della libertà da parte del diritto oggettivo. Ciò non è certamente il diritto soggettivo in senso tecnico, ma è un vero diritto, nel senso classico di qualcosa che appartiene ad una persona e gli è dovuta dagli altri secondo giustizia⁽²⁴⁾. E fra i beni dovuti ai fedeli viene esplicitamente menzionato quello della libertà, da intendere certo non in chiave conflittuale, ma di legittima e fruttifera varietà, secondo la ricchezza dell'autentica comunione ecclesiale.

In realtà, né il collettivismo né l'individualismo sono in grado di fondare il diritto quale realtà giusta. La vera ragione di ciò risiede nella dimenticanza dell'indole personale del diritto. Nel primo caso la persona verrebbe assorbita dal tutto sociale, rappresentato dall'autorità. Non vi è più spazio per una ripartizione di beni, che attribuisca *unicuique suum*. Vengono meno i presupposti fondamentali per l'esistenza di un rapporto di vera giustizia. Benché l'impianto teorico sia molto diverso, è facile ricordare a questo proposito l'«immanenza reciproca», quale nota essenziale della *communio* nella dottrina di Eugenio Corecco. Certamente non ha senso una «polarità concorrenziale» tra individuo e Chiesa⁽²⁵⁾, ma va evitato ogni assorbimento della persona nella comunità, pena la scomparsa della persona, e con essa dello stesso diritto.

Nella seconda ipotesi, l'apparente affermazione della persona sfocia in realtà nella deformazione dell'individualismo, dimentico dell'intrinseca relazionalità della stessa persona. «*L'antitesi tra l'individualismo e il personalismo*», di cui parla Giovanni Paolo II nella

(24) Javier Hervada ha avuto il grande merito di mostrare la fecondità del concetto realistico classico di diritto, come ciò che è giusto, nell'ambito della Chiesa. Si veda soprattutto il suo articolo *Las raíces sacramentales del derecho canónico*, in AA.VV., *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos* (IV Simposio Internacional de Teología, Pamplona, aprile 1973), EUNSA, Pamplona 1983, pp. 359-385, ora anche in *Vetera et Nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines (1958-1991)*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991, II, pp. 855-892.

(25) Cfr. *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, in AA.VV., *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società* (Atti del IV Congresso Internazionale di Diritto Canonico), a cura di E. Corecco - N. Herzog - A. Scola, Editions Universitaires - Herder - Giuffrè, Fribourg Suisse - Freiburg i. Br. - Milano 1981, p. 1224.

sua Lettera alle Famiglie⁽²⁶⁾ non solo racchiude la radicale opposizione, sul piano dell'amore, tra il dono sincero di sé e l'egoismo, ma anche corrisponde perfettamente, in campo giuridico, al contrasto frontale tra il diritto come ciò che è giusto, e il diritto come mera pretesa di potere al servizio del proprio interesse. Con parole della stessa Lettera: «L'individualismo suppone un uso della libertà nel quale il soggetto fa ciò che vuole, "stabilendo" egli stesso "la verità" di ciò che gli piace o gli torna utile. Non ammette che altri "voglia" o esiga qualcosa di lui nel nome di una verità oggettiva»⁽²⁷⁾. In effetti, tra monadi isolate non è possibile concepire legami giuridici: tutt'al più ci sarà un ordinamento disciplinare, nel senso debole dell'espressione, che serva a contemperare le libertà individuali qualora di fatto, com'è inevitabile, abbiano delle pretese contrastanti. Nell'ambito ecclesiale ciò condurrà per forza a negare l'esistenza di veri doveri di giustizia concernenti i beni della salvezza, e a concepire gli stessi diritti rispetto a quei beni in un modo che non tiene conto dell'inserimento della persona nella comunione ecclesiale⁽²⁸⁾.

Se nella realtà della persona trova la sua vera soluzione l'aporìa della «salus animarum» nel diritto canonico, si potrebbe aggiungere che succede altrettanto con il concetto di diritto, inteso come ciò che è giusto. Si tratta di due formulazioni, la prima più fondamentale e ampia, la seconda più specifica e ristretta, di una medesima realtà. In effetti, il diritto quale oggetto della giustizia è essenzialmente una realtà personale⁽²⁹⁾. L'appartenenza di qualcosa ad un soggetto, e l'essergli dovuta da altri, sono tratti il cui senso è essenzialmente legato alle persone e alle loro relazioni. Se la persona è via della Chiesa, allora lo è anche il diritto, compreso in quel nobilissimo senso. E nella Chiesa il diritto deve avere come oggetto principale proprio i beni personali della salvezza, anzitutto la parola di Dio e

(26) 2 febbraio 1994, n. 14.

(27) *Ibidem*.

(28) J. VRIES, *Kirchenrecht oder Kirchenordnung?*, cit., p. 215 rileva come in Huing il «diritto personalistico» sia di fatto un «diritto individualistico».

(29) Rimando a quanto ho scritto in *La persona nell'ordinamento canonico: il rapporto tra persona e diritto nella Chiesa*, in AA.VV., *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*, Atti del Convegno Internazionale di Studi «La Scienza Canonistica nella seconda metà del '900. Fondamenti, metodi e prospettive in D'Avack, Lombardía, Gismondi e Corecco» (Roma, 13-16 novembre 1996), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, pp. 743-773.

i sacramenti⁽³⁰⁾. Con ciò il nesso tra la salvezza e il diritto viene evidenziato in modo molto più diretto ed intrinseco. Naturalmente non è che la salvezza in quanto tale diventi oggetto di diritto, poiché essa rimane sempre dono gratuito di Dio agli uomini. Tuttavia, i beni salvifici diventano veramente oggetto di diritti e correlativi doveri, e ciò costituisce la sostanza della dimensione giuridica del Popolo di Dio.

La via della salvezza passa attraverso la giustizia all'interno del Popolo di Dio. Sarebbe assurdo considerare che il riferimento alla salvezza possa offuscare tale giustizia, o che la pastoralità comporti l'attenuarsi della giuridicità⁽³¹⁾. Elevare la flessibilità delle norme umane in considerazione delle esigenze del singolo, ad un principio dialettico che contrapporrebbe il diritto alla «*salus animarum*» significa continuare ad identificare il diritto con quelle norme. Non solo la «*salus animarum*» non implica alcuno stravolgimento del diritto quale oggetto della giustizia nella Chiesa, ma quale fine ultimo essa costituisce il fondamento e la *suprema lex* della sua vera giuridicità. Rispettare il diritto nella Chiesa è un'esigenza di giustizia connessa con la salvezza in un duplice senso: in quanto il diritto da osservare riguarda beni immediatamente salvifici o legati ad essi; ed in quanto l'essere giusto con gli altri e con tutta la Chiesa rappresenta per ogni battezzato un fondamentale dovere, nel cui adempimento è in gioco la propria salvezza. Ciò non significa dimenticare la specificità del diritto, pretendendo ad es. che l'orientamento effettivo alla salvezza sia una specie di titolo giuridico da invocare per il possesso e il godimento di ogni diritto ecclesiale. L'ordine salvifico ecclesiale assume il rischio della libertà delle persone, e unicamente laddove esista una manifesta incompatibilità con le esigenze della comunione potrà essere impedito l'esercizio di un diritto.

Tornando ai termini della nostra questione, possiamo affermare, in primo luogo, che *le esigenze individuali (non individualistiche) sono una dimensione comunitaria*, o meglio, con l'espressione molto efficace di Giovanni Paolo II, un «bene comune»: «*Il bene comune*

⁽³⁰⁾ Klaus Mörsdorf, all'interno delle sue idee, ancora troppo legate al tema della *potestas*, ha evidenziato con grande lucidità il nesso intrinseco tra il diritto e il binomio Parola-Sacramento: cfr. *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 134 (1965), pp. 72-79.

⁽³¹⁾ «Non è vero che per essere più pastorale il diritto debba rendersi meno giuridico» (Giovanni Paolo II, Discorso alla Rota Romana, 19 gennaio 1990, n. 4, in AAS, 82 (1990), p. 874).

dell'intera società dimora nell'uomo», «L'uomo è un bene comune»⁽³²⁾. Certamente qui il termine «bene comune» assume un significato diverso rispetto a quello tradizionale nella dottrina sociale della Chiesa, ma si tratta di un'ottica fondante di questa stessa dottrina⁽³³⁾. Il pregio di tale visuale consiste nel mostrare con chiarezza che nessun «bene comune» può giustificare il prescindere da qualunque singola persona umana, poiché essa rimane sempre il bene comune primordiale di ogni società. La salvezza di ognuno, nel suo raggiungimento escatologico e nel suo concreto itinerario storico, è un bene comune della Chiesa, ossia la realizzazione personale della comunione con Dio e con i fratelli in cui consiste la stessa Chiesa. Secondo questa logica, il ministero della Gerarchia è al servizio del diritto di tutti ai beni salvifici, ed è un ministero di promozione di tali diritti, compresi naturalmente quelli riguardanti la libertà dei figli di Dio, con il conseguente ambito di legittima autonomia nella partecipazione alla vita e alla missione della Chiesa.

Tale ambito però è incomprensibile se si cerca di staccarlo dalla comunione: esso è sempre autonomia comunionale, essenzialmente caratterizzata dall'essere autonomia e libertà *nella Chiesa*. A questo punto, possiamo invertire la proposizione precedente, per sostenere che *la dimensione comunitaria è un'esigenza individuale, o meglio personale*. Anzitutto, in relazione ai beni giuridici della salvezza vi è una fondamentale identità tra il bene della Chiesa ed il bene di ogni singola persona, membro della Chiesa o chiamata ad esserlo. L'autenticità della parola e dei sacramenti concerne tutti e ciascuno, senza possibilità di un vero conflitto di interessi. Ciò nonostante, la determinazione di quell'autenticità lungo il cammino del Popolo di Dio pone complessi problemi, i quali contengono di per sé un aspetto giuridico, in quanto è in causa la delimitazione dei diritti e dei doveri della Chiesa e dei fedeli. Il ruolo dei sacri Pastori, sia mediante il magistero sia mediante le leggi riguardanti lo svolgimento dei *munera*

⁽³²⁾ Lettera alle Famiglie, cit., n. 11.

⁽³³⁾ In questo senso va ricordata la luminosa distinzione di Rosmini tra bene pubblico (vicino al concetto tipico di bene comune nella dottrina sociale) e bene comune (affine a quello adoperato da Giovanni Paolo II nel testo citato): «Il *bene comune* è il bene di tutti gli individui che compongono il corpo sociale, e che sono soggetti di diritti; il *bene pubblico* all'incontro è il bene del corpo sociale preso nel suo tutto, ovvero preso, secondo la maniera di vedere d'alcuni, nella sua organizzazione» (A. ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, vol. V, Padova 1969, n. 1644, p. 1223).

docendi e sanctificandi, risulta imprescindibile per garantire quella identità fondamentale tra bene ecclesiale e personale. Tale garanzia però, nei suoi diversi gradi (il massimo si dà nell'ambito dell'infallibilità), non può essere concepita quale semplice frutto di azioni umane. Se così fosse, essa potrebbe essere storicamente scambiata con altri metodi, ritenuti più consoni con la mentalità del tempo o dei luoghi. L'ottica di fede, secondo cui la Gerarchia rappresenta Cristo, in modalità diverse a seconda dei vari atti ministeriali, è l'unica in grado di mostrare il vero fondamento dell'imprescindibile funzione gerarchica al servizio della dimensione ecclesiale del bene salvifico della persona, ed inseparabilmente della dimensione autenticamente personale della Chiesa sacramento della salvezza universale. In definitiva, ne va dell'autenticità dell'incontro salvifico di ogni persona umana con Cristo, che può avvenire pienamente solo nella continuità visibile con la Chiesa degli Apostoli: « non abbiamo infatti alcun potere contro la verità — scriveva S. Paolo ai corinzi —, ma per la verità » (2 Cor 13, 8). Ovviamente la salvezza non si limita all'ambito visibile della Chiesa, ma non si può nemmeno relativizzare il rilievo salvifico di tale ambito nella missione della Chiesa, e pertanto il suo dovere anche giuridico di portare i beni salvifici della comunione a tutti gli uomini.

Nell'ordine giuridico della Chiesa non si pone solo la questione radicale dell'autenticità dei beni salvifici, ma anche altre connesse con la sua operatività effettiva quale ordine giuridico. L'esercizio dei diritti — presupposto che si tratti non già di rivendicazioni arbitrarie basate su aneliti meramente soggettivi, ma di veri diritti, fondati cioè sulle esigenze ontologiche naturali e soprannaturali della persona, o sulle legittime determinazioni umane di ciò che è giusto — deve tener conto dei diritti altrui e di quelli della comunità. A nostro avviso, la nozione tradizionale di bene comune continua perciò ad aver senso nell'ambito ecclesiale⁽³⁴⁾. Perciò, tra l'altro, si possono introdurre requisiti di certezza e pubblicità negli atti giuridici; vanno rispettate le esigenze organizzative, di coordinamento e procedurali, poste dalla dimensione visibile della vita ecclesiale; si possono pren-

⁽³⁴⁾ La cost. *Gaudium et spes*, nel numero successivo a quelli che ho ricordato, riporta la nozione di bene comune divenuta tradizionale nell'ambito della dottrina sociale della Chiesa: « l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente » (n. 26a).

dere misure di garanzia per la protezione di beni ritenuti a rischio; vi sono sanzioni legittime, penali e amministrative, riguardanti l'esercizio dei diritti nella Chiesa; ecc. Ciò può implicare eventuali limitazioni nei diritti delle persone, le quali non possono obbedire ad una logica diversa da quella della missione salvifica della Chiesa. Tuttavia, tali limitazioni sono necessarie nella vita ecclesiale su questa terra. La loro giustificazione si trova immediatamente nelle esigenze di qualsiasi ordine sociale, che deve sempre tutelare e rendere compatibili le libertà in gioco. Nella misura in cui nella Chiesa l'elemento umano fa parte del suo mistero, l'anzidetta giustificazione sociale rientra nell'ordine salvifico della stessa Chiesa. Di conseguenza, anche i limiti — purché giusti, il che è compatibile con il loro necessario carattere storico, quindi contingente ed imperfetto — appaiono dotati di valore salvifico, nel senso sopra precisato, dal momento che fanno veramente parte della realtà giuridica ecclesiale, ossia di ciò che è giusto *hic et nunc* nella Chiesa. Una concezione del diritto canonico che volesse prescindere dal diritto umano (risultato della volontà dei singoli in ciò che spetta loro, oppure legale o consuetudinario nell'ambito del bene comune), dalle sue esigenze tecniche, e dalle limitazioni proprie della sua operatività specifica (riguardanti ad es. la prova esterna dei fatti), non rispetterebbe la verità integrale del suo oggetto, e diventerebbe perciò utopica e in fin dei conti staccata dalla realtà. Il diritto di ogni persona nella Chiesa, vale a dire le esigenze giuridiche del suo incontro salvifico con Cristo e con i fratelli e sorelle in Cristo, è inseparabile dall'assunzione di quei limiti che concorrono a configurarlo come autentico diritto, concreto ed esigibile di fronte a tutti, naturalmente anche di fronte alla stessa Gerarchia. Tale esigibilità non è segno di conflitto di interessi, ma di quella pluralità di persone e di posizioni che, essendo consustanziale ad ogni realtà giuridica, si verifica anche nella Chiesa. Tuttavia, tale esigibilità ha senso solo in funzione della «salus animarum», dal momento che il suo fondamento oggettivo è costituito unicamente da ciò che è giusto per la persona nell'ordine salvifico-comunionale della Chiesa di Cristo.

