

CARLOS J. ERRÁZURIZ M.

LA PERSONA NELL'ORDINAMENTO CANONICO: IL RAPPORTO TRA PERSONA E DIRITTO NELLA CHIESA

1. Contrapposizione tra persona e diritto nella Chiesa? — 2. Gli approcci di Pedro Lombardía e di Eugenio Corecco sul tema dell'armonia tra persona e diritto nella Chiesa. — 3. Verso un approfondimento della centralità della persona umana nel diritto canonico. — 4. La dissoluzione di alcune false antinomie: persona e istituzione, bene personale e bene comune, privato e pubblico, persona e autorità gerarchica.

Il tema della persona nell'ordinamento canonico è talmente vasto e in qualche modo onnicomprensivo che la sua trattazione nei limiti di una relazione impone di compiere delle scelte ben precise. La stessa natura dell'argomento mi ha indotto ad adottare una prospettiva di taglio nettamente fondamentale, incentrata sulla questione concernente il rapporto tra persona e diritto nella Chiesa. Ciò può certamente dare l'impressione di lontananza rispetto ai problemi concreti della vita giuridica ecclesiale; sono però convinto che tale attenzione ai principi si riveli indispensabile ai fini di risolvere in modo veramente giusto le questioni giuridico-canoniche. Inoltre, cercherò di offrire alcune esemplificazioni che mostrino il rilievo pratico delle considerazioni esposte.

1. *Contrapposizione tra persona e diritto nella Chiesa?*

Ogni concezione del diritto comporta una determinata visione del rapporto tra la persona e il diritto. Questo tema, così rilevante nella problematica giuridica generale dei nostri tempi, ha richiamato l'attenzione della canonistica della seconda metà del secolo XX per quel che concerne il ruolo della persona in relazione alle esigenze specifiche della Chiesa e del suo diritto. Mi pare che sia uno dei fili

conduttori più importanti nei dibattiti di questi ultimi decenni sulla fondazione del diritto canonico. Nel contempo alcune delle sue conseguenze operative, soprattutto quelle riguardanti i diritti dei fedeli, sono state e sono tuttora al centro delle preoccupazioni della scienza canonica.

Nel quadro diversificato delle posizioni dottrinali sul problema del rapporto persona-diritto, si possono individuare due tendenze contrapposte di carattere estremo: quella secondo cui le esigenze oggettive del diritto canonico impedirebbero qualsiasi rilevanza della persona come soggetto di diritti, e quella che propugna la prevalenza delle esigenze soggettive della persona al di sopra di quelle istituzionali del diritto.

Come succede normalmente con le dottrine di segno unilaterale, questo oggettivismo non personalistico e questo personalismo non oggettivistico non si danno di solito allo stato puro; rappresentano piuttosto delle linee di tendenza, che rivelano entrambe la presenza di una tensione dialettica non risolta armonicamente. Della prima visione vi è però nel panorama canonistico una voce molto nitida e costante: quella di Pio Fedele, che per la sua stessa coerenza è diventata classica⁽¹⁾. Com'è noto, il suo rifiuto di ogni autonomia privata e di ogni diritto soggettivo nell'ordinamento canonico provengono da una decisa affermazione della *salus animarum* quale orizzonte teleologico esclusivo del diritto della Chiesa, il quale tenderebbe in ogni situazione ad evitare il peccato⁽²⁾.

Senza una presa di posizione così esplicita, mi pare che sussista ancora non di rado l'inclinazione a considerare il diritto canonico come mero strumento dell'autorità ecclesiastica. In tale contesto la persona avrebbe rilevanza giuridica nella Chiesa nella misura in cui le vengono attribuite determinate prerogative da parte delle norme positive. Nell'attualità questa concezione rappresenta non tanto una posizione dottrinale quanto piuttosto uno stato di opinione. Nonostante gli approfondimenti di questi anni dopo il Concilio Vati-

(1) È da notare il senso di rispetto e di ammirazione con cui le tesi di Fedele erano ascoltate da uno come Pedro Lombardía, che si trovava proprio agli antipodi. La sua apertura di mente e di cuore traspare con forza nel suo omaggio commosso a Fedele in occasione della consegna degli scritti in suo onore: cfr. *Pio Fedele, Maestro di canonisti e di ecclesiastici*, in *Il diritto ecclesiastico*, 96 (1985), I, pp. 659-670.

(2) Il suo celebre *Discorso generale sull'ordinamento canonico* (Padova 1941) resta un modello eccezionale di visione unitaria del diritto canonico in quest'ottica peculiare.

cano II sull'essere del diritto nella Chiesa, mi sembra che continui a darsi all'interno della compagine ecclesiale una sua rappresentazione concettuale che lo identifica con l'insieme delle norme positive emanate dall'autorità competente. In certi casi questa idea può essere accompagnata dall'aspirazione a rivalutare l'autorità nella Chiesa, ma ritengo che il più delle volte serva soprattutto a giustificare certi atteggiamenti di insofferenza nei confronti della legislazione canonica.

Con ciò constatiamo quanto siano di fatto legate tra di loro le due posizioni estreme sulla nostra questione. In effetti, alcuni «personalismi» canonici che difendono il primato della persona sulle istituzioni assumono non di rado un concetto di diritto che comprende unicamente le norme positive poste dalla Gerarchia. Intendono naturalmente superare tale concetto di diritto, ma senza riuscire a concepire delle esigenze giuridiche veramente oggettive della persona. Le rivendicazioni sono invece di stampo soggettivistico, e tendono ad assolutizzare la libertà della persona, che sarebbe ostacolata dal diritto oggettivo. Come manifestazioni concrete di questa mentalità si pensi alle argomentazioni favorevoli ad introdurre il *favor personae* o *libertatis* quale principio chiave del diritto matrimoniale canonico, capovolgendo così l'«istituzionalistico» *favor matrimonii*; oppure alla contrapposizione tra diritti dei fedeli e attribuzioni della Gerarchia, nel senso che la crescita degli uni comporterebbe la diminuzione delle altre e viceversa.

2. *Gli approcci di Pedro Lombardía e di Eugenio Corecco sul tema dell'armonia tra persona e diritto nella Chiesa.*

Nell'accostare i nomi di Pedro Lombardía e di Eugenio Corecco va evitato qualunque tentativo di ingenuo eclettismo, che pretenda di ignorare o di sottovalutare le loro profonde diversità nella concezione sul diritto e sulla scienza canonica. Ciononostante, penso che al di là di tante sostanziali differenze riscontrabili nelle loro posizioni, sia Pedro Lombardía sia Eugenio Corecco abbiano compiuto sforzi notevoli verso un superamento della tensione tra persona e diritto nella Chiesa.

Javier Hervada, da coprotagonista dell'itinerario intellettuale di Lombardía, ci ha offerto un'ottima sintesi di quel percorso, evidenziando l'esistenza di due «conversioni metodologiche» nel pensiero di Lombardía. Entrambe riguardano certamente il metodo della scienza canonica, ma si fondano su determinate concezioni circa la realtà stessa del diritto della Chiesa. La prima conversione di Lom-

bardía concerne la nozione stessa di diritto: superando il fondo positivistico inerente alla teoria della *canonizatio* di Del Giudice, Lombardía approda ad una visione del diritto che, tentando di assumere il meglio della moderna scienza giuridica, concepisce il diritto naturale e il diritto divino positivo come veri diritti, senza la mediazione del diritto umano. La seconda conversione attiene molto direttamente al nostro tema, poiché significa passare da una concezione del diritto canonico quale disciplina instaurata dai sacri Pastori per l'ordine della Chiesa ad un'altra visione che, senza negare quanto di vero c'è nell'anzidetta concezione, la integra mediante una considerazione dei diritti dei fedeli e degli ambiti di libertà di cui essi godono per attuare i loro carismi ricevuti direttamente dallo Spirito Santo nella Chiesa. In questo modo nel diritto canonico, che è non solo diritto di disciplina ma anche diritto di libertà, vengono armonizzati l'autorità e i carismi, la libertà e l'autorità, i diritti dei fedeli e l'esercizio della giurisdizione⁽³⁾. Queste due conversioni sono poi intimamente connesse tra di loro, nella misura in cui la prima rende possibile la seconda, in quanto spezza il vincolo tra giuridicità ed esercizio della giurisdizione, consentendo pertanto di fondare i diritti delle persone anzitutto sullo stesso diritto divino.

Muovendo da una concezione ben diversa e a mio parere non condivisibile sulla natura del diritto ecclesiale e della scienza canonica, anche in Corecco si osserva un orientamento di fondo tendente ad evidenziare l'armonia tra persona e diritto nella Chiesa. L'identità ontologica e giuridica della persona è vista da lui nell'ottica del concetto di comunione come immanenza reciproca. Essendo presente nel cristiano il Cristo con il suo Corpo mistico, vi è una reale immanenza reciproca tra ogni battezzato e la comunità cristiana⁽⁴⁾. D'altra

(3) Seguo da vicino la sintesi tracciata da J. HERVADA, *Personalidad científica de Pedro Lombardía*, in *Ius Canonicum*, 26 (1986), pp. 492-493.

(4) «La personalità del cristiano, in quanto uomo nuovo che ha abbandonato l'uomo vecchio, è determinata dalla comunione. La sua identità metafisica e giuridica è data dal fatto che in forza del battesimo l'uomo è stato radicato strutturalmente, e non solo dal profilo etico, nel Cristo. Il cristiano rappresenta il Cristo poiché in lui è presente tutto il Cristo con il suo Corpo Mistico. Il cristiano non può perciò essere concepito come una entità individuale contrapposta a quella collettiva, ma come soggetto al quale tutta la comunità dei cristiani è misteriosamente, ma realmente, immanente. Sul piano giuridico il rapporto con tutti gli altri membri della comunità cristiana — anche con quelli che esprimono la funzione di servizio dell'Autorità — cambia strutturalmente. Non esiste più come rapporto di polarità concorrenziale» (E. CORECCO, *Consi-*

parte, egli sottolinea sia l'indole istituzionale di ogni cristiano nella Chiesa, sia il carattere personale della funzione gerarchica⁽⁵⁾.

Tuttavia, è indubbio che proprio in relazione al problema dell'armonia tra persona e diritto, insieme a comuni intenti di fondo che portano a rifuggire dalle posizioni estreme, esistono diversità molto accentuate tra l'impostazione di Lombardía e quella di Corecco. Ritengo che vale la pena di soffermarsi un po' su di esse, in quanto mi sembrano utili allo scopo di cercare di andare oltre nell'approfondimento dell'armonia tra persona e diritto della Chiesa.

Nel dialogo fra questi due autori l'argomento emerge sotto l'angolatura del rapporto tra *communio* e diritti dei fedeli. Entrambi ovviamente ravvisano la sintonia di fondo tra questi due aspetti, ma sussiste una significativa diversità di accento. Lombardía apprezza il tentativo di costruire la nozione di diritto fondamentale del fedele nella prospettiva della *communio*⁽⁶⁾, soprattutto in quanto si tenta così di evitare che i diritti fondamentali possano essere visti « non al servizio dell'autodonzazione, ma come strumenti di affermazione egolatrica ed insolidaristica »⁽⁷⁾. Ciononostante egli preferisce considerare la comunione come uno dei fattori da cui derivano diritti e doveri dei fedeli, insieme alla libertà, la partecipazione attiva e la sottomissione⁽⁸⁾.

derazioni 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, Fribourg-Suisse, 6-11 ottobre 1981), a cura di E. CORECCO - H. HERZOG - A. SCOLA, Fribourg (Suisse) - Freiburg i. Br. - Milano 1981, p. 1224).

⁽⁵⁾ « (...) a differenza del modello sociale statale, quello ecclesiale non è fondato sul rapporto persona-istituzione, in cui l'istituzione, in quanto potere pubblico organizzato, sovrasta il diritto privato e l'individuo, bensì sul rapporto istituzione-istituzione, che coincide con il rapporto persona-persona, poiché tutti i fedeli appartengono all'istituzione della Chiesa e tutti la rappresentano, sia pure in modo diverso » (E. CORECCO, *Il catalogo dei diritti-doveri del fedele nel CIC*, in AA.VV., *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa* (Atti del V Colloquio giuridico dell'Università Lateranense, Roma, 8-10 marzo 1984), Roma 1985, p. 117).

⁽⁶⁾ In *Los derechos fundamentales del cristiano en la Iglesia y en la sociedad*, in AA.VV., *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, cit., pp. 27-28, egli cita il lavoro, realizzato sotto la direzione di Corecco, di P. HINDER, *Grundrechte in der Kirche. Eine Untersuchung zur Begründung der Grundrechte in der Kirche*, Freiburg (SZ) 1977.

⁽⁷⁾ P. LOMBARDÍA, *Los derechos fundamentales del cristiano en la Iglesia y en la sociedad*, cit., p. 29. La traduzione è mia.

⁽⁸⁾ « (...) para mí resulta más clara la posición doctrinal [di Hervada] que hace

Da parte sua, Corecco, nell'avversare l'applicazione della categoria della fundamentalità ai diritti dei cristiani nella Chiesa, sostiene che la costituzione della Chiesa non ha come obiettivo quello di garantire i diritti dei fedeli, bensì quello di tutelare l'autenticità della Parola e del Sacramento⁽⁹⁾.

Un altro aspetto che certamente influisce molto sul rispettivo approccio alla tematica persona-diritto in questi due maestri riguarda la loro concezione circa il rapporto tra il diritto secolare e il diritto canonico. Sotto questi profili le loro sensibilità sono quanto mai divergenti: mentre Lombardía insiste sulla continuità tra entrambi questi ordini giuridici come ordini di giustizia, e sulla comune fondazione dei diritti umani e dei diritti fondamentali del fedele nel mistero del Verbo incarnato⁽¹⁰⁾, Corecco si caratterizza proprio nel marcare le distanze tra i due diritti, sostenendo la sua ben nota tesi dell'analogia, che tra l'altro comporta la contestazione della stessa distinzione tra giustizia e carità nell'ambito ecclesiale⁽¹¹⁾.

Tuttavia, la visione armonica sostenuta da Lombardía si basa esplicitamente sull'antropologia teologica che è alla base del magistero ecclesiastico di questa seconda metà del secolo, la quale contempla la dignità della persona umana alla luce del mistero dell'Incarnazione e della Redenzione, tenendo conto pertanto delle realtà del peccato e della grazia⁽¹²⁾. Inoltre, Lombardía naturalmente riconosce la specificità dell'ordine giuridico ecclesiale, ed esplicitamente sostiene che le titolarità dei diritti fondamentali del fedele «acqui-

derivar de la *conditio communionis* un grupo de situaciones jurídicas — derechos y deberes fundamentales —, pero sin pretender que tal perspectiva agote la totalidad de la materia, puesto que además hay que tener en cuenta las situaciones derivadas de la “*conditio libertatis*”, la “*conditio activa*” y la “*conditio subiectionis*” » (*ibidem*, p. 28).

⁽⁹⁾ « (...) la struttura costituzionale della Chiesa non ha come *telos* quello di garantire la realizzazione dei diritti dei fedeli. (...) Come è sottolineato da Antonio Rouco Varela, la costituzione della Chiesa ha come scopo primario quello di dare la garanzia che la Parola e il Sacramento celebrati oggi nella Chiesa siano ancora la stessa Parola e lo stesso Sacramento istituiti da Cristo » (E. CORECCO, *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, cit., p. 1221).

⁽¹⁰⁾ Cfr. P. LOMBARDÍA, *Los derechos fundamentales del cristiano en la Iglesia y en la sociedad*, cit., pp. 20-25.

⁽¹¹⁾ Cfr. E. CORECCO, *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, cit., pp. 1218-1219 e 1230.

⁽¹²⁾ Cfr. P. LOMBARDÍA, *Los derechos fundamentales del cristiano en la Iglesia y en la sociedad*, cit., pp. 22-23.

stano il loro pieno senso in Cristo. Perciò, la loro natura sarà necessariamente vicaria e la loro finalità sarà in funzione del servizio alla comunità»⁽¹³⁾. Da parte sua, Corecco riconosce l'influsso della vigorosa affermazione magisteriale della dignità della persona umana sulla considerazione dei diritti dei fedeli quali diritti da promuovere attivamente nell'ambito canonico⁽¹⁴⁾, e, pur differenziandola nettamente dall'autonomia secolare, riconosce l'esistenza di una autonomia propria del cristiano⁽¹⁵⁾ nonché l'operatività tipicamente giuridica dei diritti dei fedeli⁽¹⁶⁾.

Mi sia consentito evocare due ricordi personali che mostrano quanta attenzione riservassero questi due illustri canonisti agli aspetti che nelle loro dottrine erano stati forse meno trattati. Prima di recarmi a Roma per lavorare in quello che attualmente è il Pontificio Ateneo della Santa Croce visitai a Pamplona Lombardía, che avevo avuto come maestro nel corso 1982-1983, per chiedergli dei suggerimenti su possibili campi di ricerca nel diritto canonico. Tra gli altri, egli mi indicò proprio quello concernente la parola di Dio e i sacramenti, segnalandomi in particolare l'allora recente articolo di Hervada sulle radici sacramentali del diritto canonico⁽¹⁷⁾. Il secondo ri-

⁽¹³⁾ Cfr. ID., *Los derechos fundamentales del fiel*, in ID., *Escritos de Derecho Canónico*, Vol. III, Pamplona 1973, p. 55. La traduzione è mia. Nello stesso senso, cfr. la netta affermazione di P.J. VILADRICH (la cui nota monografia sui diritti fondamentali dei fedeli — *Teoría de los derechos fundamentales del fiel: presupuestos críticos*, Pamplona 1969 — è stata così spesso citata e lodata da Lombardía): «Il fondamento ecclesiale dei diritti fondamentali del fedele è strettamente cristologico e sacramentale: risiede nella cristoconformazione battesimale» (*La distinzione essenziale sacerdozio comune - sacerdozio ministeriale e i principi di uguaglianza e di diversità nel diritto costituzionale canonico moderno*, in *Il diritto ecclesiastico*, 83 (1972), I, p. 133).

Un'altra monografia di grande rilievo sul tema, ricordata anch'essa sovente da Lombardía, è quella di A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, 3ª ed., Pamplona 1991 (la prima edizione è del 1969, di cui c'è trad. ital.: *Laici e fedeli nella Chiesa*, Milano 1969).

⁽¹⁴⁾ Cfr. E. CORECCO, *Il catalogo dei diritti-doveri del fedele nel CIC*, cit., p. 125.

⁽¹⁵⁾ Cfr. ID., *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, cit., p. 1222.

⁽¹⁶⁾ Ciò è ben chiaro in affermazioni di questo tipo: «(...) le disposizioni concernenti i diritti dei fedeli non si pongono solo come norme di garanzia negativa rivolte a impedire atti lesivi, ma attribuiscono ad essi una funzione di garanzia anche positiva, così programmatica, che impegna gli altri soggetti e il potere, a un "facere", non solo nel momento esecutivo e giudiziario, ma anche in quello legislativo» (E. CORECCO, *Il catalogo dei diritti-doveri del fedele nel CIC*, cit., p. 125).

⁽¹⁷⁾ Cfr. J. HERVADA, *Las raíces sacramentales del derecho canónico*, in *Estudios de*

cordo riguarda Mons. Corecco. Quando gli inviai una nota bibliografica che avevo dedicato ai suoi scritti riuniti⁽¹⁸⁾, mi rispose con una lettera molto cordiale, in cui, facendosi eco delle osservazioni che gli rivolgevo, diceva che se avesse avuto tempo ed energie sufficienti avrebbe desiderato consacrarli allo studio del diritto naturale (va notato che era già stato colpito dalla malattia che gli avrebbe tolto la vita).

Ritengo che per mettere a fuoco quale ruolo ha la persona nel diritto della Chiesa sia imprescindibile adottare l'ottica ecclesiale della comunione, all'interno della quale trova spazio la dimensione giuridica concepita come dimensione di giustizia che nessuna immanenza reciproca elimina dalla vita ecclesiale. Su queste basi tenterò di procedere nelle seguenti pagine.

3. *Verso un approfondimento della centralità della persona umana nel diritto canonico.*

La centralità della persona negli ordinamenti giuridici della società civile è chiaramente insegnata dal magistero sociale della Chiesa, che ha individuato un nesso essenziale tra bene comune della società e diritti e doveri della persona⁽¹⁹⁾. Poiché la Chiesa possiede un suo proprio ordine giuridico interno, è logico porsi la domanda sul significato della centralità della persona nell'ambito del diritto canonico. Ebbene, mi sembra che tale centralità stenti ad essere rece-

Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico en homenaje al profesor Maldonado, Madrid 1983, pp. 245-269.

⁽¹⁸⁾ *Brevi annotazioni circa il pensiero di Eugenio Corecco (A proposito del libro di E. CORECCO, «Théologie et droit canon. Écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon»)*, in *Ius Ecclesiae*, 5 (1993), pp. 753-762.

⁽¹⁹⁾ Cfr. GIOVANNI XXIII, enc. *Pacem in terris*, 11 aprile 1963, in AAS, 55 (1963), pp. 273-274; CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et spes*, n. 26; GIOVANNI PAOLO II, enc. *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979, n. 17, in AAS, 71 (1979), p. 299.

A proposito del bene comune della società civile, va notato che esso non può ridursi al bene pubblico dello Stato, e che pertanto deve essere superata qualunque forma di statualismo, che soffoca la legittima libertà delle persone e degli altri raggruppamenti sociali. In questo senso va ricordata la luminosa distinzione di Rosmini tra bene pubblico e bene comune: «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).

pita nella comprensione dell'ordinamento giuridico ecclesiale, il che probabilmente spiega perché ancora non sia pacifica la sutura tra il soggetto umano nella Chiesa e le esigenze giuridiche derivanti dal suo rapporto con la Chiesa. Serpeggia con insistenza la dialettica persona-diritto sotto varie forme: libertà-autorità, individuo-comunità, ecc. Mettere al centro la persona nell'ambito canonico sembrerebbe comportare il rischio di convalidare ogni sorta di individualismo, soggettivismo, contestazione delle istituzioni ecclesiastiche sulla base di presunti diritti dei fedeli⁽²⁰⁾, e via dicendo. Insomma, il legame fra la comunione come idea chiave dell'ecclesiologia conciliare e pertanto del diritto della Chiesa e l'affermazione delle situazioni giuridiche delle persone — specie i loro diritti — appare tuttora poco consolidato. L'idea della centralità della persona sembra in contrapposizione con quella della centralità della comunione.

Tuttavia, siffatta tensione sembra risolta nei suoi fondamenti quando lo stesso magistero indica 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»⁽²¹⁾. La *mens* di quell'affermazione può essere ulteriormente illuminata ricorrendo allo scritto in cui Karol Wojtyła presenta la dottrina del Concilio Vaticano II. Egli apre il capitolo IV, sulla coscienza della Chiesa come popolo di Dio, con un paragrafo circa la vocazione della persona nella comunità. Considerando la *Gaudium et spes* quale documento complementare della *Lumen gentium*, egli sostiene che «Nella dottrina del Vaticano 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»⁽²²⁾. A questo proposito l'autore ricorda ciò che gli è tanto a cuore: la realizzazione personale dell'uomo attraverso il dono di sé⁽²³⁾, sia nel rapporto con Dio che in quello con gli altri.

(20) Ad es. è assai facile impostare la questione dell'ammissione delle donne al sacerdozio ministeriale sulla base della promozione ecclesiale dei diritti della donna; oppure relativizzare il celibato dei chierici facendo leva sul diritto dei fedeli a ricevere i beni salvifici quando scarseggia il clero.

(21) GIOVANNI PAOLO II, enc. *Redemptor hominis*, cit., n. 14, pp. 284-285.

(22) K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento: studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, trad. it., Città del Vaticano 1981, p. 105.

(23) Cfr. CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et spes*, n. 24c.

E riferendosi alla comunione fraterna specificamente ecclesiale instaurata da Cristo⁽²⁴⁾, Wojtyła scrive: «La realtà del corpo mistico indica e preannunzia a tutti gli uomini — ciascuno dei quali porta in sé la vocazione alla dignità propria della persona — la riscoperta e il compimento di sé attraverso il “dono sincero” agli altri; dono che, essendo fatto ad una moltitudine di persone, anche se immensa, imprime ad essa un carattere di “comunione”»⁽²⁵⁾.

Questa comprensione personalista dell'ecclesiologia dovrebbe essere perfettamente applicabile alla dimensione giuridica della Chiesa. Ma per rendersene conto conviene rivedere le nozioni chiave del problema, a cominciare da quelle di persona e di diritto.

Agli effetti del presente discorso considero decisivo mettere in evidenza una caratteristica della persona, che consente di cogliere in profondità il suo rapporto con il diritto. Si tratta della sua relazionalità, di cui Cotta con la sua abituale lucidità giustamente ribadisce che «è determinazione ontologica e pertanto è condizione intrascendibile dell'esistenza umana»⁽²⁶⁾. Anche nella comunione fraterna ecclesiale la persona è ontologicamente e strutturalmente relazionale sul piano soprannaturale, non per arbitrio proprio o altrui. E lo è secondo una varietà di forme della coesistenza, per usare ancora espressioni di Cotta⁽²⁷⁾, tra le quali all'interno della Chiesa certamente assume la priorità quella della carità, ma senza che questa escluda o elimini per assorbimento quella del diritto, che costituisce un'autentica forma della coesistenza ecclesiale, o se si preferisce una delle dimensioni dell'unica coesistenza in cui consiste la Chiesa. Alla coesistenza ecclesiale secondo diritto sono perfettamente applicabili queste parole dello stesso autore sulle forme coesistenziali in generale: «(...) tutte determinano ambiti di reciproca comprensione, riconoscimento e accoglienza; ciascuna si colloca, *pro modo suo* e con risultati diversi, dal lato dell'apertura dell'io all'altro da sé e contrasta la possibilità di chiusura presente nell'esistente (e totale nella modalità del solipsismo: *ipse solus*), superando l'ambivalenza del mero-eserci fattuale. Pertanto, tutte si rivelano forme autentiche del vivere

⁽²⁴⁾ Cfr. *ibidem*, n. 32d.

⁽²⁵⁾ K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento*, cit., pp. 110-111.

⁽²⁶⁾ S. COTTA, voce *Persona (filosofia del diritto)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXXIII, Milano 1983, p. 169.

⁽²⁷⁾ Cfr. S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, 2^a ed., Milano 1991, pp. 97-159.

secondo relazione, poiché rispondono sul piano esistenziale alle esigenze della struttura ontologica dell'uomo»⁽²⁸⁾.

La relazionalità giuridica della persona si basa sulla stessa natura umana della persona (nel senso classico, metafisico, del termine « natura »), e in particolare sulla sua intrinseca socialità. Ciò fonda l'oggettività delle situazioni giuridiche delle persone⁽²⁹⁾. Nella Chiesa la relazionalità giuridica specificamente ecclesiale della persona, assumendo quella naturale, poggia sull'essere stesso della condizione di cristiano, che è ontologicamente comunionale. Ne consegue che la giuridicità intraecclesiale appare quale realtà costitutivamente legata alle persone nei loro rapporti di comunione.

Il posto della persona nel diritto è più chiaro qualora si tenta di individuare l'indole specifica della relazionalità giuridica. Fra i tantissimi approcci possibili a questo problema, devo dire che nessuno mi sembra più convincente di quello che concepisce il diritto in funzione della giustizia, e più precisamente quale realtà oggettiva costituente la materia dei rapporti di giustizia. Si tratta di quella classica *res iusta*, che in ambito canonistico è stata ripresentata in tempi recenti dal «secondo Hervada», per dirlo con l'efficace espressione che qualche volta adoperava Lombardía⁽³⁰⁾.

In quest'ottica della relazionalità secondo giustizia, le persone compaiono in maniera costitutivamente e strettamente correlativa quali soggetti di diritto e di dovere giuridico⁽³¹⁾. Da un lato, la per-

⁽²⁸⁾ *Ibidem*, p. 97.

⁽²⁹⁾ È significativa l'insistenza con cui GIOVANNI PAOLO II, nell'enc. *Redemptor hominis*, qualifica come «oggettivi» i diritti dell'uomo (cfr. cit., n. 17, pp. 296-297 e 299).

⁽³⁰⁾ È l'HERVADA dell'*Introduzione critica al diritto naturale*, trad. it., Milano 1990, che poi ha applicato la medesima concezione al diritto canonico a partire dal già ricordato articolo *Las raíces sacramentales del derecho canónico*. Un'esposizione d'insieme in questa prospettiva si trova nei suoi *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, Pamplona 1989, pp. 27-63. Naturalmente il «primo Hervada» è quello della nozione del diritto canonico come ordinamento giuridico che struttura la Chiesa. Peraltro ovviamente la prima prospettiva non è stata annullata dalla seconda: per lui il concetto di ordinamento canonico continua ad essere valido quale concetto sistematico di carattere scientifico-tecnico, non di livello fondamentale (cfr. *ibidem*, p. 75).

Per una visione dei diritti delle persone nella Chiesa nell'ottica della *res iusta*, cfr. J.I. ARRIETA, *I diritti dei soggetti nell'ordinamento canonico*, in *Lex Nova* (dal secondo volume: *Fidelium iura*), 1 (1991), pp. 9-46, specialmente pp. 18-25.

⁽³¹⁾ Sulla «corrispondenza tra diritti e doveri» come elemento strutturale della giustizia, cfr. S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, cit., p. 214.

sona è titolare attivo di certi beni che sono *suoi*, posti cioè in una relazione di oggettiva appartenenza all'ambito di vita e d'azione della persona. Tali beni della persona costituiscono diritti nella misura in cui appartengono ad un soggetto e risultano dipendenti nel loro effettivo godimento dal comportamento di altri soggetti. La persona riappare dunque dall'altra parte della relazionalità giuridica, quale soggetto di un dovere che è specificamente giuridico in quanto correlativo ai diritti altrui⁽³²⁾.

Sia per essere titolare del diritto che per esserlo del corrispettivo dovere appare come fondamentale la condizione di persona. Le basi antropologiche della realtà giuridica rappresentano un tema interessantissimo⁽³³⁾. Ma in questa sede, proprio per evidenziare meglio la funzione della persona in ambito giuridico, mi accontento di un'osservazione quasi banale, ma non per questo meno rilevante per il nostro discorso: la relazionalità giuridica, compresa quella canonica, implica per definizione una pluralità di persone — almeno due, nelle

La prevalenza del dovere sul diritto, facendo sì che quest'ultimo appaia come mezzo per l'adempimento del primo, è stata vista quale tratto distintivo dell'esperienza giuridica ecclesiale rispetto a quella secolare. È la posizione di P. BELLINI, *Diritti fondamentali dell'uomo. Diritti fondamentali del cristiano*, in *Ephemerides iuris canonici*, 34 (1978), pp. 211-246. Sotto quel profilo questo articolo è stato citato con grande interesse da E. CORECCO, *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, cit., p. 1225-1226. Per Corecco vi è una differenza strutturale tra i diritti derivanti dal diritto naturale, in cui prevale il diritto, e quelli provenienti dal diritto divino positivo, nei quali è il dovere ad essere prioritario, essendo il corrispondente diritto solo una conseguenza necessaria per il suo adempimento (Cfr. E. CORECCO, *Theological Justifications of the Codification of Latin Canon Law*, in AA.VV., *Le nouveau Code de Droit Canonique*, Actes du V^e Congrès International de Droit Canonique tenu à l'Université Saint-Paul d'Ottawa, 19-25 août 1984, a cura di M. THÉRIAULT - J. THORN, vol. I, Ottawa 1986, pp. 91-93).

Mi pare che questi schemi sono dovuti alla tendenza volta a contrapporre l'ordine giuridico naturale e quello soprannaturale, il che comporta accettare una visione del diritto secolare in cui non si tiene sufficientemente conto dell'indole oggettiva e dunque intrinsecamente limitata dei diritti delle persone; e implica anche non evidenziare abbastanza la distinzione tra doverosità giuridica e doverosità morale all'interno della Chiesa.

⁽³²⁾ La persona può essere considerata anche sotto un altro profilo, in quanto con la sua attività decisionale influisce decisivamente sulla dinamica — creazione, configurazione, modifica, estinzione — dei rapporti giuridici.

⁽³³⁾ Si tratta di una tematica in ultima analisi metafisica. Nell'ambito della canonicità G. LO CASTRO l'ha trattata negli ultimi anni con grande profondità e ampiezza: tra i suoi lavori, cfr. *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 1985; *L'uomo e la norma*, in *Ius Ecclesiae*, 5 (1993), pp. 159-194.

vesti di titolare del diritto e del correlativo dovere —. Si badi che non si tratta di una qualunque pluralità, bensì di una pluralità che comporta essenzialmente una distinzione tra le persone, poiché una assume la posizione di avente un diritto nella misura in cui l'altra assume quella di debitore, e viceversa.

La relazionalità fondamentale dell'amore, certamente anch'essa appartenente al piano del dovere⁽³⁴⁾, avendo come suo centro il rapporto con lo stesso Dio, si estende anche al rapporto con le altre persone umane. Ma tale relazionalità non è strutturalmente legata alla distribuzione di beni fra i soggetti e alla reciproca dipendenza dei soggetti nella fruizione di quei beni. La relazione di carità s'indirizza al bene altrui nella sua interezza e lo promuove incondizionatamente, secondo una logica strutturale d'indole essenzialmente spirituale, in cui il bene dell'amato è anche bene dell'amante. La logica dell'immanenza reciproca, pur non annullando la distinzione interpersonale, trova la sua fondamentale e paradigmatica realizzazione nel rapporto di amore. Quando si parla di comunione ecclesiale naturalmente si pensa anzitutto alla carità che unisce i cristiani.

Nella misura in cui la giustizia costituisce un'espressione, certamente primordiale, della stessa carità, in essa si dà anche l'immanenza reciproca propria dell'amore. Inoltre, di per sé la giustizia non è fondata sul conflitto o sull'esistenza di interessi contrapposti, ma tende ad unire i soggetti e a rendere pacifica la coesistenza in quanto postula che gli uni rendano possibile o rispettino il godimento dei beni da parte degli altri⁽³⁵⁾. Eppure nella sua specificità la giustizia operante sul piano giuridico si fonda sulla distinzione di posizioni correlative tra le persone nella loro coesistenza. Il rapporto di giustizia è legato ad un bene in quanto esso è di un soggetto e gli è dovuto da un altro; non si istaura in relazione ad un bene comune a loro in quanto comune. Può darsi che lo stesso bene che un soggetto deve ad un altro sia anche oggetto di un dovere di quest'ul-

⁽³⁴⁾ Lo ha sottolineato in campo canonico R. SOBANSKI, *La Chiesa e il suo diritto. Realtà teologica e giuridica del diritto ecclesiale*, Torino 1993, pp. 93-108. Ma egli ritiene che in quel modo vengono a fondersi le esigenze dell'amore e quelle della giustizia nella Chiesa. A me sembra invece che la doverosità di tutte e due è senz'altro morale-salvifica, ma che solamente le esigenze della giustizia in senso giuridico sono operative sul piano dell'esigibilità sociale che caratterizza il diritto.

⁽³⁵⁾ Ho sviluppato quest'idea nel mio lavoro *Sul rapporto tra comunione e diritto nella Chiesa*, in *Fidelium iura*, 4 (1994), pp. 33-53.

timo nei confronti del primo; tuttavia, il rapporto giuridico, in quell'ipotesi massimamente reciproco, continua ad essere essenzialmente collegato alla diversità di situazioni delle persone e alla correlazione strutturale di tali situazioni. L'immanenza reciproca trova qui un limite intrascendibile.

Per progredire in quest'analisi del rapporto tra persona e diritto nella Chiesa ritengo indispensabile ricordare quali siano concretamente i beni giuridici che costituiscono l'oggetto dei rapporti di giustizia intraecclesiali. Mi pare assai illuminante in generale la considerazione dei beni giuridici, dal momento che essi mostrano la « sostanza » reale della giuridicità in qualunque sistema e branca del diritto. Tutte le tecniche strumentali del mondo giuridico acquistano senso e valore quando vengono riportate ai beni giuridici che intendono tutelare e promuovere.

Nel Popolo di Dio esiste una pluralità di beni giuridici in gioco, tra cui si contano anche i beni naturali della persona umana (vita, libertà, intimità, buona fama, ecc.). Anche i beni patrimoniali, con i quali la giuridicità è sovente fin troppo collegata nelle idee comuni e forse nelle stesse costruzioni della scienza giuridica, sono ben presenti nel panorama dei problemi canonici. Ma i beni giuridici naturali, pur essendo molto rilevanti anche nel diritto della Chiesa, ovviamente non rappresentano i beni fondamentali della giuridicità canonica, i quali non possono che essere essenzialmente legati al nucleo del mistero della Chiesa. Per enunciare tale nucleo si possono adottare diverse prospettive: tra di esse gode attualmente di una peraltro ben meritata attenzione preponderante quella della comunione⁽³⁶⁾. Ciò si adegua molto bene alla tradizionale rilevanza che la disciplina canonica attribuisce ai vincoli visibili della comunione: della professione di fede, dei sacramenti e del regime ecclesiastico⁽³⁷⁾, nonché al fatto che il Codice del 1983 assegni i suoi libri centrali al *munus docendi* e al *munus sanctificandi*, aventi come oggetto rispettivamente la parola e i sacramenti⁽³⁸⁾.

⁽³⁶⁾ Il magistero recente ha recepito tale orientamento: cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communiois notio* su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione, 28 maggio 1992, in AAS, 85 (1993), pp. 838-850.

⁽³⁷⁾ Cfr. can. 205.

⁽³⁸⁾ A mio parere, la tante volte notata assenza di un libro sul *munus regendi* non è dovuta ad un difetto di sistematicità, ma risponde semplicemente al fatto che l'operatività giuridica, ossia il processo di determinazione ed attuazione del giusto nella Chiesa,

I beni giuridici fondamentali nella Chiesa, benché possano essere formulati in vari modi, vanno secondo me utilmente rapportati alle tre dimensioni dell'essere della Chiesa che sintetizzano la visibilità della comunione ecclesiale: la parola di Dio, i sacramenti, e il regime ecclesiastico, oggetto dei *tria munera: docendi, sanctificandi e regendi*. Fra i primi due ed il terzo intercorre una differenza essenziale; utilizzando le parole di Joseph Ratzinger: «(...) delle tre componenti 'sacramento-parola-ufficio' la terza non è dello stesso genere delle prime due: le prime due *fondano* l'unità, la terza la *testimonia*. Si potrebbe dire in termini scolastici: le prime due sono *causa*, l'ufficio è *condizione* dell'unità; è il modo in cui le due colonne dell'essere della Chiesa — parola e sacramento — esistono concretamente; l'ufficio non ha quindi la loro stessa dignità, è posto a loro servizio, non a loro dominio»⁽³⁹⁾. Ciò conferma fino a che punto sia lucida l'intuizione di Klaus Mörsdorf sulla centralità della parola e del sacramento nel diritto canonico⁽⁴⁰⁾, indipendentemente dall'impostazione concreta con cui egli la presenta nel suo sistema di pensiero.

Aggiungerei un'altra precisazione sul terzo elemento della comunione: il regime ecclesiastico. Risulta scontato metterlo in relazione con la *potestas regiminis*, e pensare che si tratta pertanto del vincolo consistente nell'unione con la Gerarchia. Questa visione è indubbiamente vera, ma a mio avviso deve essere completata mediante una considerazione del ruolo ecclesiale della libertà propria dei fedeli, che rappresenta il primo fattore di realizzazione effettiva della comunione attorno alla parola e ai sacramenti. Il *munus regendi* è partecipato anche dai fedeli nell'esercizio della loro libertà di figli di Dio nella Chiesa. Ne segue che la libertà cristiana esistente sul piano dell'uguaglianza battesimale rappresenta, insieme all'ordine gerarchico, un bene salvifico comunionale. La *communio regiminis*, anche denominata talvolta *communio disciplinae*, andrebbe intesa in questo modo più aderente all'ecclesiologia del Concilio Vaticano

costituisce essenzialmente una manifestazione di tale *munus*, per cui tutti i libri codiciali — compresi quelli sugli altri *munera* — sono in realtà espressioni del *munus regendi*, anche quando dichiarano e difendono la partecipazione a questo *munus* che spetta ai fedeli in quanto tali, nell'esercizio della loro legittima libertà.

⁽³⁹⁾ J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, trad. it., 4^a ed., Brescia 1992, p. 130.

⁽⁴⁰⁾ Cfr. K. MÖRSDORF, *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 134 (1965), pp. 72-79.

II: non è solo contrario alla comunione disubbidire la legittima autorità, ma anche lo è calpestare la legittima libertà. Il legame tra la diversità, frutto della libertà cristiana, e la comunione è stato ben evidenziato da Giovanni Paolo II: «L'universalità della Chiesa, da una parte, comporta la più solida unità e, dall'altra, una pluralità e una diversificazione, che non ostacolano l'unità, ma le conferiscono invece il carattere di "comunione"»⁽⁴¹⁾.

La relazionalità giuridico-canonica della persona riguarda questi beni giuridici ecclesiali. Il rapporto giuridico della persona con la Chiesa comprende la sua posizione attiva e passiva rispetto ad ognuno di quei beni. L'obbligo di conservare la comunione, cui si riferisce il can. 209 § 1, risulta in questo senso molto centrale, dovendo però essere integrato dal rispettivo diritto alla comunione, che significa diritto a partecipare ai beni salvifici⁽⁴²⁾. Quest'ultimo diritto si trova enunciato dal can. 213, con specifico riferimento alla parola di Dio e ai sacramenti, e nell'ottica del rapporto con i sacri Pastori. Tale ottica, pur essendo tanto rilevante data la struttura gerarchica inerente ai mezzi della salvezza, non è da ritenersi però prioritaria, poiché il rapporto della persona con i beni salvifici è diretto ed immediato: essi sono veramente suoi come conseguenza della sua relazione con la Chiesa⁽⁴³⁾.

Tuttavia, al momento di prospettare il modo in cui si dà la giuridicità canonica, poiché l'esistenza di una relazione di giustizia presuppone che vi sia un soggetto titolare del dovere correlativo, risulta quasi spontaneo pensare soprattutto al rapporto Gerarchia-fedeli, in cui l'intersoggettività e le altre note tipiche del rapporto di giustizia appaiono facilmente constatabili. Ciò basterebbe per evidenziare l'esistenza di diritti nella Chiesa, e naturalmente non contraddirebbe la centralità della persona, al cui servizio si pone l'azione dei sacri ministri.

Ma i rapporti tra le stesse persone nella Chiesa, indipendentemente dalle loro posizioni gerarchiche, contengono anch'essi una di-

(41) GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione nell'udienza generale*, 27 settembre 1989, n. 2, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XII/2 (1989), p. 679. Il testo è citato dalla Lettera *Communio in notio*, cit., n. 15, p. 847.

(42) Lo evidenzia giustamente G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, Bologna 1991, pp. 22-23.

(43) Lo mette in risalto J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, trad. it., Milano 1989, pp. 110-111.

mensione di giustizia. A livello fondamentale, i diritti e i doveri della persona riguardo ai beni salvifici implicano un rapporto con l'intera Chiesa, come titolare dei correlativi doveri e diritti. Il soggetto principale del dovere di consentire e facilitare l'accesso della persona a quei beni che le spettano secondo giustizia non è altro che la stessa Chiesa nella sua interezza; altrettanto si può dire rispetto al diritto di esigere che la persona viva le sue responsabilità comunionali.

Questi rapporti giuridici con tutta la Chiesa implicano anzitutto un rapporto con tutte le altre persone che compongono la Chiesa, in quanto esse hanno situazioni giuridiche correlative. È vero che la Chiesa quale soggetto dei rapporti giuridici concernenti la persona opera attraverso quella sua dimensione di unità visibile che è stata denominata Chiesa istituzionale⁽⁴⁴⁾, la quale a sua volta si esprime attraverso una molteplicità di soggetti giuridici concreti. Tuttavia, a parte il legame che questi soggetti istituzionali hanno con le persone (in quanto tali soggetti sono comunità di persone oppure sono soggetti di autorità posti al servizio delle persone)⁽⁴⁵⁾, la Chiesa come termine del rapporto giuridico-canonico della persona non si identifica con la sua dimensione istituzionale. Il rapporto di ogni persona con i beni comunionali coinvolge primariamente le altre persone legate alla Chiesa, in modo che la struttura giuridica fondamentale della Chiesa costituisce una vera rete di rapporti interpersonali.

In questo senso vorrei richiamare l'attenzione sul fatto che alcuni documenti magisteriali e disciplinari recenti ricorrono alla categoria dei diritti dei fedeli per alludere alla loro situazione giuridica non solo nei confronti dei sacri Pastori, ma riguardo agli altri fedeli⁽⁴⁶⁾. Questo uso magisteriale, ben presente nell'ambito del *mu-*

(44) Cfr. *ibidem*, pp. 157-268.

(45) Per la distinzione tra enti gerarchici comunitari, strutturanti sotto autorità episcopale le porzioni del popolo di Dio — diocesi e circoscrizioni ecclesiastiche in genere — ed enti gerarchici di governo o strutture dell'ordo — Sinodo dei Vescovi, Conferenze Episcopali, ecc. —, cfr. J.I. ARRIETA, *Chiesa particolare e circoscrizioni ecclesiastiche*, in *Ius Ecclesiae*, 6 (1984), pp. 3-10.

(46) Cfr. ad es. GIOVANNI PAOLO II, cost. ap. *Sapientia christiana* sulle università e facoltà ecclesiastiche, 29 aprile 1979, art. 30, in AAS, 71 (1979), p. 483, che allude ai diritti dei membri dell'istituzione universitaria e dell'intera comunità ecclesiale in tema di sospensione o privazione della funzione docente; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, istr. *Donum veritatis* sulla vocazione ecclesiale del teologo, 24 maggio 1990, n. 37, in AAS, 82 (1990), p. 1567, la quale, nel contesto del problema del dissenso, parla sul « diritto del Popolo di Dio a ricevere il messaggio della Chiesa nella sua purezza

nus docendi, testimonia la coscienza giuridica personalista della Chiesa del nostro tempo. Qualora ad es. un fedele si separi dalla dottrina della Chiesa, l'antigiuridicità ecclesiale del suo comportamento deve essere vista in funzione del diritto dei suoi fratelli nella fede, e anche di ogni persona⁽⁴⁷⁾, ad accedere alla parola nella sua autenticità: il dovere di comunione nella fede è correlativo al diritto degli altri a vivere in tale comunione⁽⁴⁸⁾. La Chiesa istituzionale dovrà allora intervenire proprio per tutelare tali diritti e per esigere l'adempimento dei corrispondenti doveri.

I diritti più essenziali della persona nella Chiesa, quelli connessi con la partecipazione ai beni salvifici della comunione, sintetizzano in modo peculiare la dimensione personale e quella comunitario-istituzionale. Sono certamente diritti personalissimi, nel senso che attingono all'aspetto visibile della realizzazione della vocazione personale in Cristo e nella Chiesa. Ogni persona nella sua singolarità e irripetibilità deve poter contare sui mezzi salvifici, con delle modalità proprie, adeguate alla sua situazione e alla sua libertà, ossia consone con la sua personale risposta all'azione dello Spirito Santo. Nello stesso tempo i beni giuridici fondamentali assumono un carattere spiccatamente comune nella Chiesa: si pensi al centro della vita ecclesiale rappresentato dal sacrificio sacramentale dell'Eucaristia, oppure alla parola di Dio, beni massimamente comunionali, ma che vengono anch'essi partecipati da ogni persona. In quest'ottica si evidenzia ancor di più la profonda armonia che vi è tra la tutela e garanzia dei diritti dei fedeli e quella dell'autenticità della parola e del

e nella sua integralità, e quindi a non essere turbato da un'opinione particolare pericolosa»; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, istr. *Il Concilio Vaticano II* circa alcuni aspetti dell'uso degli strumenti di comunicazione sociale nella promozione della dottrina della fede, 30 marzo 1992, introduzione, in *Communicationes*, 24 (1992), p. 19, in cui si ribadisce che le norme canoniche in quell'ambito sono una garanzia del diritto dei singoli fedeli «di ricevere il messaggio del Vangelo nella sua purezza e nella sua integralità».

(47) Riguardo al dovere di rettificazione che sorge dopo la diffusione di dottrine contrarie alla fede, la CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, in una sua Lettera al Rev. P.E. Schillebeeckx, 13 giugno 1984, faceva presente che: «Les fidèles, et même tout autre lecteur éventuel [del libro nel quale l'autore aveva divulgato opinioni incompatibili con l'insegnamento della Chiesa circa il ministro della celebrazione dell'Eucaristia], ont droit à cette mise au point» (AAS, 77, 1985, p. 997).

(48) Ho cercato di evidenziarlo in *Il «munus docendi Ecclesiae»: diritti e doveri dei fedeli*, Milano 1991, pp. 77-107.

sacramento, tra le esigenze istituzionali o comunitarie e quelle personali nella Chiesa ⁽⁴⁹⁾.

Vi sono certamente tensioni tra questi poli, derivanti dall'imperfezione umana, ma sono fermamente convinto che esse possano essere superate fruttuosamente nella misura in cui esistono basi oggettive di armonizzazione. Nel campo giuridico-canonico si verifica quanto incisivamente segnalava Romano Guardini: «L'uomo a cui si rivolge Cristo, è il singolo nella sua insostituibile unicità; ma inquadrato nella totalità. Si rivolge alla totalità; ma in quanto consistente di singolarità personali (...)» ⁽⁵⁰⁾. La persona deve adeguarsi ad alcune limitazioni giuridiche poste in favore della totalità, cioè della Chiesa, in quanto essa ha le sue proprie esigenze giuridiche unitarie; ma, in una visione che prende sul serio l'ontologica relazionalità ec-

⁽⁴⁹⁾ Mi pare che risponda a questa logica il recente indirizzo giurisprudenziale della Segnatura Apostolica secondo cui i singoli parrocchiani sono legittimati, in quanto membri della parrocchia, a proporre un ricorso contenzioso-amministrativo per la tutela dei diritti della loro comunità parrocchiale. Ciò è stato dichiarato in due casi di soppressione di parrocchia e di riduzione della chiesa parrocchiale ad uso profano (cfr. sentenze del 20 giugno 1992, prot. n. 22036/90 CA, e del 16 gennaio 1993, prot. n. 21883/90 CA, commentate nei lavori di I. ZUANAZZI, *La legittimazione a ricorrere uti fidelis per la tutela dei diritti comunitari*, in AA.VV., *Diritto 'per valori' e ordinamento costituzionale della Chiesa*, a cura di R. BERTOLINO - S. GHERRO - G. LO CASTRO, Torino 1996, pp. 399-450 e di F. DANEELS, *Soppressione, unione di parrocchie e riduzione ad uso profano della chiesa parrocchiale*, in AA.VV., *La parrocchia*, Città del Vaticano 1997, pp. 85-112). Condivido queste osservazioni di ZUANAZZI sul senso di fondo di queste decisioni: «(...) viene affermata la centralità della persona come protagonista e destinatario della missione salvifica, cosicché non si può non ravvisare un interesse diretto di ciascuno in ordine alle strutture e ai servizi ecclesiali necessari per l'appagamento delle proprie esigenze essenziali. Anche riguardo alle realtà suscettibili di utilizzazione diffusa da parte di un numero illimitato di fedeli, si constata come lo sfruttamento non sia mai indifferenziato, ma assuma una risonanza particolare dell'ambito personale di ciascuno» (*op. cit.*, p. 499). Inoltre, vi è una maggiore consapevolezza delle conseguenze giuridiche inerenti all'essere la parrocchia una comunità di persone (cfr. can. 515 § 1).

In questa prospettiva C. MIRABELLI scrive: «In forza dei presupposti teologici risultano così esaltati, nell'ordinamento canonico, l'aspetto personalistico e quello comunitario. Il primo in ragione dell'originalità della persona, di ogni persona, nel suo rapporto con la divinità, a cui tende in un cammino di salvezza. Il secondo aspetto, quello comunitario, assume peculiare spessore se si considera che questo cammino, che pure direttamente riguarda ciascun individuo, non è fatto individuale ma è realtà che tocca la Chiesa nel suo complessivo essere» (voce *Persona fisica, diritto canonico*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXXIII, Milano 1983, p. 231).

⁽⁵⁰⁾ R. GUARDINI, *Sacra Scrittura e scienza della fede*, trad. it., Casale Monferrato 1996, pp. 72-73.

clesiale del battezzato, quelle esigenze, anche qualora comportino sacrifici e difficoltà, indicano la strada attraverso cui l'uomo può realmente partecipare alla comunione ecclesiale. E in una visione personalista non va mai dimenticato che le esigenze della totalità sono in definitiva in favore di tutti i fedeli che la compongono.

In questa prospettiva emerge con chiarezza la continuità profonda che si riscontra tra ordine giuridico naturale e ordine giuridico ecclesiale: il protagonismo della persona sul piano del diritto naturale, e quindi anche su quello dell'intero diritto secolare, viene confermato in quello specifico ambito giuridico essenzialmente connesso al disegno soprannaturale che è il diritto canonico⁽⁵¹⁾. In quest'ultimo non solo continua ad essere in vigore il primato della persona per quel che riguarda la vigenza del diritto naturale al suo interno, ma anche tale primato trova una più elevata realizzazione nell'ambito dello stesso nucleo soprannaturale del diritto della Chiesa.

In quest'ottica non solo non viene contraddetta la specificità soprannaturale del diritto canonico, ma essa è messa più in risalto. Sarebbe invece assurdo esaltare l'indole ecclesiale e comunionale del diritto canonico sulla base di una minore valorizzazione della persona. Perciò, in Corecco coesistono una specialissima sensibilità per la dimensione soprannaturale e comunionale del diritto della Chiesa con un apprezzamento per il protagonismo del fedele nel nuovo Codice, ritenuto uno dei tratti caratterizzanti e giustificanti la nuova codificazione⁽⁵²⁾. D'altra parte, la tradizionale tesi della sa-

(51) Perciò è stato osservato che: «La funzionalità dell'*Ecclesia Christi*, di tutte le sue strutture giuridiche, di ogni atto in essa giuridicamente rilevante, alla *persona*, così come la rilevanza essenziale dei valori che concretizzano il nucleo essenziale del diritto canonico trovano — all'evidenza della constatazione — analogie e forse anche sovrapposizioni negli ordinamenti giuridici oggi vigenti, degli Stati democratici (...)» (S. GHERRO, *Presentazione delle giornate*, in AA.VV., *Diritto 'per valori' e ordinamento costituzionale della Chiesa*, cit., p. 2). Ovviamente ciò non intende negare le profonde contraddizioni oggi esistenti in tanti ordinamenti secolari, laddove ad es. si giustificano attentati contro il diritto alla vita delle persone proprio nei momenti iniziali e terminali in cui esse hanno più bisogno di tutela da parte della società.

(52) Cfr. E. CORECCO, *I presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo «Codex»*, in AA.VV., *Il nuovo Codice di diritto canonico*, a cura di S. FERRARI, Bologna 1983, pp. 49-50; *Theological justifications of the codification of latin canon law*, cit., pp. 84-91. Anche altri autori hanno insistito su questo protagonismo: cfr. ad es. P.A. BONNET, *Il «christifidelis» recuperato protagonista umano nella Chiesa*, in AA.VV., *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, a cura di R. LATOURELLE, ed. it., vol. I, Assisi 1987, pp. 471-492. Acquista in tal modo una rilevanza prioritaria il principio di

lus animarum quale *lex suprema* dell'ordinamento canonico (cfr. can. 1752) mostra quanto personalistica sia stata sempre la percezione del significato teleologico ultimo dei rapporti giuridici nella Chiesa. La finalità salvifica non è un referente estrinseco del diritto canonico, e nemmeno una sorta di ricorso eccezionale ed estremo per correggere la giuridicità, operante soltanto laddove gli istituti giuridici umani mostrino le proprie imperfezioni⁽⁵³⁾. La ricerca fondamentale della salvezza nell'ambito giuridico-canonico avviene mediante l'attività giusta intraecclesiale, ossia qualora si dia a ciascuna persona quella sua partecipazione al mistero salvifico che le appartiene secondo giustizia. Tutti i mezzi che tutelano questa giustizia entro la Chiesa possiedono dunque un'intrinseca ordinazione alla *salus animarum*. Il diritto canonico può descriversi come la dimensione giuridica del disegno ecclesiale della salvezza.

L'indole essenzialmente salvifica dei beni giuridici che conformano il nucleo della giuridicità ecclesiale mostra come in questa visione non sia da temere alcun antropocentrismo riduttivo: ciò che è in causa in definitiva è il rapporto di ogni persona con i mezzi della salvezza, e pertanto la sua comunione con Dio in Cristo e nella Chiesa. Certamente la prospettiva giuridica coglie questa realtà sotto un profilo concreto: cioè in quanto il rapporto con i beni salvifici è mediato dagli altri nella Chiesa secondo giustizia. Ma tale profilo risulta poi inseparabile dall'intero mistero della Chiesa, ragion per cui questa impostazione consente di riprendere con rinnovato vigore le più valide intuizioni postconciliari circa il rapporto del diritto canonico con i misteri della fede cristiana, in particolare con quelli del Verbo incarnato e della Chiesa (come Popolo di Dio, Corpo di Cristo⁽⁵⁴⁾, comunione, sacramento, missione, ecc.).

uguaglianza fra tutti i fedeli (che ovviamente non contraddice minimamente la diversità né il principio gerarchico). Su tale uguaglianza, cfr. F. RETAMAL, *La igualdad fundamental de los fieles en la Iglesia según la Constitución dogmática «Lumen gentium»*, Santiago de Chile 1980.

⁽⁵³⁾ È lo stesso equivoco che fu segnalato da GIOVANNI PAOLO II in relazione alla pastoralità del diritto canonico (invero pastoralità e *salus animarum* alludono alla stessa realtà): cfr. Discorso alla Rota Romana, 18 gennaio 1990, n. 3, in AAS, 82 (1990), p. 873.

⁽⁵⁴⁾ A mo' di esempio si leggano queste parole di J. RATZINGER: «“Corpo di Cristo” [in San Paolo] non dice una realtà profonda mistico-invisibile dell'esistenza cristiana, ma è la realtà visibile e constatabile nella celebrazione dell'eucaristia, che parte poi certo di qui verso profondità più grandi. Ma l'essere-corpo-di-Cristo della chiesa ha qui un punto di partenza realmente constatabile, quasi giuridicamente configurabile,

4. *La dissoluzione di alcune false antinomie: persona e istituzione, bene personale e bene comune, privato e pubblico, persona e autorità gerarchica.*

Per concludere queste riflessioni sul posto della persona nel diritto della Chiesa, vorrei esaminare alcuni binomi nei quali si rispecchia la problematica del rapporto tra persona e diritto nella Chiesa. In essi si esprime non di rado una latente antinomia, il cui superamento può essere agevolato dalle considerazioni svolte in precedenza ⁽⁵⁵⁾.

Per definizione ciò che nel mondo giuridico è di natura istituzionale trascende le singole persone. L'istituzione coglie gli aspetti transpersonali della realtà giuridica. Di tale importanza risulta questo aspetto del diritto che, com'è ben noto, vi sono diverse correnti che hanno presentato il diritto come qualcosa di essenzialmente istituzionale. La comunione ecclesiale può essere anche pensata d'accordo con questa categoria, come *institutum salutis*, e la sua dimensione di diritto può essere vista come istituzione giuridica. L'idea di deposito, connessa anzitutto con la dottrina della fede, ma che può essere estesa a tutti i mezzi salvifici, rende bene questa trascendenza dei beni comunionali rispetto a tutte le persone che vi partecipano. Attraverso il tempo e lo spazio, parola, sacramento, Gerarchia e libertà perdurano come beni fondazionali della Chiesa, pur manifestandosi in modo sempre rinnovato a seconda delle circostanze. Nessuno può arrogarsi alcun diritto per mutarli nella loro essenzialità di diritto divino. Essi rappresentano proprio ciò che, essendo ricevuto

in cui esso si concretizza in modo determinante» (*Il nuovo popolo di Dio*, cit., p. 92). E poco più avanti aggiunge: «Qui [nel concetto di corpo di Cristo] non esiste più in effetti divisione tra amore e diritto, tra chiesa visibile e invisibile, ma si raggiunge il vero centro della chiesa, in cui i suoi due aspetti, di fatto spesso divergenti, convergono nell'unità» (p. 95). In questa maniera per l'autore si supera sia una concezione di corpo giuridico-corporazionistica, che una concezione romantica mistico-organologica, tornando al concetto biblico-patristico che è ecclesiologico-sacramentale. In questo modo si recupera l'aspetto giuridico della Chiesa (benché probabilmente un concetto insufficiente del giuridico, legato eccessivamente a quello di società o di norma, continui a determinare l'impiego del «quasi» a proposito della configurazione giuridica dell'eucaristia). Dal punto di vista della giustizia, si illumina realisticamente la dimensione giuridica del mistero eucaristico, e nel contempo la si situa correttamente, evitando qualunque giuridismo.

⁽⁵⁵⁾ Sull'antinomia tra la libertà e altri valori come la legge e l'autorità, cfr. PAOLO VI, *Discorso alla Rota Romana*, 29 gennaio 1970, in AAS, 62 (1970), pp. 111-118.

da Cristo stesso, fonda l'oggettività della comunione e dei rapporti giuridico-canonici fondamentali.

Il rapporto della persona con questa istituzionalità può sembrare dialettico qualora non si accetti che i beni giuridici della comunione, compresa la loro dimensione istituzionale, costituiscono un dono salvifico oggettivo per la persona, che l'arricchisce e la potenzia massimamente proprio come persona. Tale dono va vissuto personalmente e nel viverlo la diversità e libertà di ogni persona è coinvolta e si manifesta, ma quel dono possiede sempre una essenza di origine divina, perenne ed irreformabile, e una sua configurazione unitaria propria di ogni situazione storica, che rappresentano la via attraverso cui si opera visibilmente la salvezza cristiana. Di conseguenza, nell'ottica della fede cristiana vi è da parte di ogni persona un interesse primordiale alla conservazione ed applicazione pienamente ecclesiale dei mezzi salvifici: è in gioco la propria salvezza, e naturalmente quella degli altri. I beni comunionali nella loro oggettività ed autenticità, e pertanto nella loro dimensione istituzionale, sono rivolti ad ogni persona umana, e pertanto sono intrinsecamente adeguati alle sue profonde attese e bisogni, il che ovviamente non toglie la necessità di un continuo adattamento storico-culturale.

D'altra parte, non si può dimenticare che l'istituzione si incarna volta per volta nelle persone, in modo che nella concretezza della vita essa diventa sempre una realtà intrinsecamente attinente alle persone. Certamente è una realtà che trascende la singola persona, ma anche nella sua stessa trascendenza l'istituzione rappresenta un bene personale.

Uno dei settori in cui si è avvertita di più in questi anni l'esigenza di un'impostazione personalistica è stato quello del diritto matrimoniale canonico. Ancora è in corso un complesso approfondimento circa la traduzione giuridica della dottrina magisteriale sul matrimonio, a cominciare da quella della costituzione pastorale *Gaudium et spes* (nn. 47-52). Il rapporto tra gli stessi coniugi è stato compreso meglio come vero rapporto interpersonale, finalizzato al bene dei coniugi (cfr. can. 1055 § 1), e nell'alleanza matrimoniale le persone dei nubendi appaiono non solo come soggetti ma anche come l'oggetto del consenso, naturalmente soltanto nell'ambito della loro coniugalità (cfr. can. 1057 § 2). Tuttavia, non di rado il personalismo matrimoniale ha privilegiato una visione del matrimonio concepito quale realizzazione soggettiva del benessere dei due coniugi, e perciò ha preso un atteggiamento d'insofferenza rispetto a certe esigenze

che sembrano imporsi istituzionalmente alle persone, limitando la loro libertà di autorealizzazione. Una visione compiutamente personalista del matrimonio e della famiglia deve perciò fondarsi su una concezione adeguata della persona umana, in cui la verità sulla sua natura sia rivalutata come condizione necessaria per una sua veramente libera realizzazione personale⁽⁵⁶⁾. Sono da apprezzare inoltre gli sforzi tendenti a mostrare la portata personalistica inerente alle dimensioni della realtà matrimoniale-familiare che spesso si presentano come d'indole meramente istituzionale, dando a questa espressione un senso estrinseco, di normatività puramente positiva, che non corrisponde all'essere personalistico dell'autentica istituzionalità giuridica. Penso all'indissolubilità matrimoniale⁽⁵⁷⁾ oppure alla dimensione procreativo-educativa dell'unione coniugale, senza dimenticare che lo stesso rapporto interpersonale tra i coniugi è per converso dotato di una trascendenza istituzionale⁽⁵⁸⁾, poiché il rapporto uomo-donna nel matrimonio è dotato di un intrinseco *dover essere*, non modificabile dai contraenti, e che rappresenta un bene di peculiare importanza per quella famiglia, per tutte le altre famiglie, e per tutte le persone che compongono la società.

Anche in materia matrimoniale è stato oggetto di speciale attenzione un altro aspetto istituzionale: la necessità e le esigenze di un accertamento pubblico della nullità di un determinato matrimonio da parte dell'autorità ecclesiastica come requisito per passare ad una nuova unione. Certe norme tradizionali in questo accertamento, come ad es. la presunzione di validità del matrimonio in caso di dubbio (cfr. can. 1060) oppure la stessa necessità di seguire la via giudi-

(56) C. CAFFARRA, trattando proprio sul personalismo che è alla base della dottrina sul matrimonio, ha distinto il personalismo cristiano da quel «personalismo» che si lascia condizionare dal soggettivismo moderno. Quest'ultimo, secondo lui, è incapace di integrare la corporeità nella persona umana, di istituire una vera reciprocità, di possedere un criterio su ciò che in tale reciprocità è bene o male, e di aprirsi all'Assoluto (cfr. *Matrimonio e visione dell'uomo*, in *Quaderni Studio Rotale*, 2, 1987, pp. 29-40).

(57) È stato giustamente osservato che: «L'indissolubilità del vincolo coniugale può trovare una spiegazione intrinseca ed essenziale — e non soltanto una giustificazione estrinseca o sulla base di soli argomenti di convenienza — se si prende sul serio il fatto che sono le persone stesse dei contraenti l'oggetto del consenso matrimoniale» (J. CARRERAS, *Il «bonum coniugum» oggetto del consenso matrimoniale*, in *Ius Ecclesiae*, 6, 1994, p. 150).

(58) Cfr. C. BURKE, *El matrimonio, ¿comprensión personalista o institucional?*, in *Scripta theologica*, 24 (1992), pp. 569-594.

ziaria con le sue esigenze probatorie, potrebbero sembrare opposte al bene delle persone, in quanto c'è la possibilità che una persona venga ingiustamente privata della sua libertà di passare a nuove nozze quando l'invalidità delle prime non risulti accertabile conformemente alle menzionate norme. Indipendentemente dal grado di verificabilità attuale di tale ipotesi estrema⁽⁵⁹⁾, il fatto che le persone debbano sottomettersi a quelle esigenze proviene dalla natura del vincolo coniugale, e pertanto esse rappresentano un bene per le stesse persone interessate⁽⁶⁰⁾. Nel caso limite ci sarebbe una privazione dello *ius connubii* per ragioni derivanti dai limiti operativi della giustizia umana. Tale privazione giudicata in astratto potrebbe essere ritenuta ingiusta, ma considerata in concreto è giustificata dall'indole insormontabile di quei limiti (tenuto conto anche dell'indole non assoluta dello *ius connubii*, il cui esercizio può essere giustamente impedito da diversi fattori, senza che ciò attenti contro la salvezza della rispettiva persona). Prescindere da tali limiti vorrebbe dire lasciare la dichiarazione di nullità in balia dell'arbitrarietà, la quale certamente produrrebbe molte ingiuste pseudonullità matrimoniali. Ciò risulterebbe chiaramente non solo antiistituzionale, ma anche e soprattutto antipersonalistico.

Anche nei casi in cui vi fosse una vera ingiustizia, non derivante dai limiti intrinseci dell'amministrazione umana di giustizia bensì da

⁽⁵⁹⁾ Per una panoramica completa e aggiornata, cfr. J. LLOBELL, *Foro interno e giurisdizione matrimoniale canonica*, relazione nell'inaugurazione dell'anno giudiziario 1996 del Tribunale ecclesiastico regionale piemontese, in *Rivista Diocesana Torinese*, 73 (1996), pp. 231-252.

⁽⁶⁰⁾ « Attenersi al giudizio della Chiesa e osservare la vigente disciplina circa l'obbligatorietà della forma canonica in quanto necessaria per la validità dei matrimoni dei cattolici, è ciò che veramente giova al bene spirituale dei fedeli interessati. Infatti, la Chiesa è il Corpo di Cristo e vivere nella comunione ecclesiale è vivere nel Corpo di Cristo e nutrirsi del Corpo di Cristo. Ricevendo il sacramento dell'Eucaristia, la comunione con Cristo Capo non può mai essere separata dalla comunione con i suoi membri, cioè con la sua Chiesa. Per questo il sacramento della comunione con Cristo è anche il sacramento dell'unità della Chiesa. Ricevere la Comunione eucaristica in contrasto con le norme della comunione ecclesiale è quindi una cosa in sé contraddittoria. La comunione sacramentale con Cristo include e presuppone l'osservanza, anche se talvolta difficile, dell'ordinamento della comunione ecclesiale, e non può essere retta e fruttifera se il fedele, volendo accostarsi direttamente a Cristo, non rispetta questo ordinamento »
 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera ai Vescovi circa la ricezione della comunione eucaristica da parte di fedeli divorziati risposati, 14 settembre 1994, n. 9, in 86, 1994, p. 978).

un suo difetto, si dovranno adoperare tutti i mezzi previsti dall'ordinamento per cercare di superarla, ma non risulta ammissibile farsi giustizia da sé, prescindendo dai canali istituzionali. La natura sociale e pubblica — ecclesiale tra battezzati — del vincolo matrimoniale⁽⁶¹⁾ esclude il valore di una decisione meramente privata sulla validità o nullità del vincolo. Peraltro l'ammettere l'autotutela in questa materia creerebbe lo spazio per ingiustizie molto maggiori di quelle che si vogliono risolvere.

Queste considerazioni ci introducono nella tematica sul binomio bene personale-bene comune, nella cui comprensione si può innuare anche un'indebita contrapposizione tra individuo e comunità. Mi pare che l'analisi svolta prima circa l'armonia tra la persona e il diritto ecclesiale nell'ottica dei beni giuridici comunionali confermi pienamente la radicata convinzione secondo cui l'autentico bene comune sia di per sé personale e viceversa⁽⁶²⁾. Il problema operativo nell'ambito canonico è però un altro: è possibile applicare nell'ordine giuridico della Chiesa un concetto di bene comune come quello che il magistero ecclesiastico prospetta per la società civile, ossia come «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»⁽⁶³⁾? In tale visione è implicita una certa limitazione dell'ambito di libertà di ognuno, mediante le norme giuridiche, proprio allo scopo di potenziare di più il bene di tutti e di ciascuno.

Questa logica, tipica della classicamente denominata giustizia legale, non solo è ben presente di fatto nell'ordinamento canonico, in cui la legge e la consuetudine esprimono le esigenze unitarie proprie della *communio disciplinae*, ma risulta perfettamente congruente con le esigenze comunitarie proprie dell'ordine giuridico ecclesiale. Si possono riproporre le riflessioni fatte poc'anzi sul limite dello *ius connubii*. Per aggiungere un altro esempio si pensi all'esigenza della licenza o approvazione per alcune pubblicazioni (cfr. cann. 822-832).

(61) Cfr. *ibidem*, nn. 7-8, p. 977.

(62) R. BERTOLINO osserva giustamente che: «(...) nell'ordinamento ecclesiale r potrà darsi contrasto tra bene comune e quello individuale, perché — come è intuit — la salvezza delle anime e di tutti comprende e ingloba sempre quella del singolo dele» (*Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione*, Torino 1989 156).

(63) CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et spes*, n. 26a.

Con questa norma, frutto di una decisione prudentiale dell'autorità che deve curare il bene comune, s'intende soprattutto tutelare i diritti degli altri, dei destinatari delle pubblicazioni, cioè si tiene conto della dimensione giuridica del vincolo comunione che unisce i fedeli tra di loro. Naturalmente la limitazione poggia anche realisticamente sulla constatazione dei pericoli che possono minacciare l'osservanza della comunione negli scritti.

Occorre però percepire questo limite al proprio diritto come aspetto necessario della reale partecipazione alla comunione ecclesiale, assumendolo non come imposizione estrinseca e arbitraria, bensì come espressione del modo in cui, nel *hic et nunc* di ogni situazione, viene offerta alla persona quella realizzazione della comunione visibile che è sacramentalmente legata alla sua comunione invisibile. In quest'ottica anche l'accoglienza responsabile del limite (che naturalmente non può essere ingiusto) diventa vero bene personale, in quanto in positivo esso implica contribuire a rendere possibile una migliore partecipazione di tutti ai beni della comunione ecclesiale.

L'autentico personalismo canonico non ha niente in comune con l'individualismo. Esso include la percezione della necessità di un ordine legale in cui si sostanzia la dimensione giuridica del bene comune ecclesiale. Con parole del già citato Guardini, va ricordato che: « (...) in quanto totalità cristiana, in quanto istanza oggettiva, la Chiesa ha per natura sua il primato sul singolo. Non un primato di valore, bensì di rappresentanza, di autorità, di funzione, di guida e di governo. "Chi non ascolta la Chiesa, sia per voi come un pagano e un pubblico peccatore". "Chi ascolta voi, ascolta me" »⁽⁶⁴⁾.

Queste affermazioni ci portano alla terza antitesi da sciogliere: quella che vede in opposizione i diritti della persona con la costituzione gerarchica della Chiesa. Su un piano fenomenico sembrano due dimensioni in concorrenza⁽⁶⁵⁾. Si tratta di una fenomenologia che coglie la questione solo in chiave di potere e libertà d'azione: ovviamente un maggior intervento dell'autorità restringe i margini di movimento delle persone.

⁽⁶⁴⁾ R. GUARDINI, *Sacra Scrittura e scienza della fede*, cit., p. 74.

⁽⁶⁵⁾ R. TORFS osserva in questo senso: « I am afraid that we cannot get around the principle of economic scarcity here. More rights for the faithful means less power for the hierarchy, even if there is the fullest possible harmony between the two » (*A healthy equality. Human rights in the Church*, Leuven 1995, p. 37).

Ma nella prospettiva della giustizia e della comunione, che come ho cercato di mostrare in queste pagine sono perfettamente compenetrata nella Chiesa, bisogna porre il problema in altri termini, domandandosi sulla giustificazione comunione delle attribuzioni della Gerarchia e dell'ambito di libera autonomia delle persone. In tale prospettiva le due dimensioni risultano di per sé completamente armoniche e per nulla antitetiche (a prescindere dalle innegabili difficoltà di realizzazione pratica di tale armonia, legate alla componente umana della realtà ecclesiale). Anzitutto, l'autorità gerarchica costituisce essenzialmente un servizio al popolo di Dio e pertanto a tutti i fedeli, e l'esercizio della potestà rappresenta una forma necessaria di tale servizio⁽⁶⁶⁾. Con riferimento alla costituzione gerarchica nella sua globalità, compresi i tre *munera*, vi è un vero diritto delle persone a che essa venga rispettata ed attuata con fedeltà al disegno fondazionale della Chiesa. Da ciò dipende l'unità visibile della comunione, il cui fondamento è Cristo stesso, con il quale precisamente come Capo del corpo ecclesiale si collega essenzialmente il potere-servizio gerarchico. Negare od oscurare la distinzione gerarchica nella Chiesa non solo non può rispondere ad alcun vero diritto delle persone, ma sotto l'apparenza di rivendicazione di diritti personali, attenta contro il patrimonio giuridico essenziale di ogni persona nella Chiesa.

Nella misura in cui la Gerarchia costituisce la garanzia esterna dell'autenticità dell'esperienza cristiana, non c'è dubbio che ad essa devono aderire fedelmente tutti i fedeli. La loro libertà trova in tale adesione la garanzia di adeguamento alle esigenze della verità salvifica. Tuttavia, sotto un altro profilo il bene giuridico della costituzione gerarchica è subordinato a quello della libertà dei fedeli, giacché la Gerarchia è chiamata per sua natura a favorire l'esercizio della libertà nella Chiesa. La libertà dei figli di Dio, inseparabile dalla vera realizzazione della comunione, costituisce un principio primario dell'ordine giuridico-canonico⁽⁶⁷⁾, a tal punto che le restrizioni imposte

(66) V. GÓMEZ-IGLESIAS segnala che non si devono contrapporre l'autorità come servizio e l'autorità come potestà (*Acerca de la autoridad como servicio en la Iglesia*, in Pontificium Consilium de Legum Textibus interpretandis, *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, Acta Symposii internationalis Iuris Canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrata Città del Vaticano 1994, pp. 213-217).

(67) Cfr. J. HERVADA, *La ley del Pueblo de Dios como ley para la libertad*, in I

dall'autorità all'agire dei fedeli devono tendere sempre a rendere più effettivo l'esercizio realmente possibile della libertà di tutti in ogni momento storico. Si limita la libertà intesa come possibilità di agire autonomamente, allo scopo di potenziare nell'insieme della Chiesa la libertà intesa quale capacità personale di partecipare fruttuosamente al mistero cristiano. Anche il soggetto la cui autonomia viene diminuita, oltre a dover accogliere le restrizioni in spirito di comunione, è beneficiato da esse in quanto mirano a facilitare un clima comunionale nella compagine ecclesiale. In effetti, il bene delle persone esige che vi sia un governo ecclesiastico, a tal punto che la sua assenza attenta contro i diritti delle persone.

D'altra parte, va ribadito che nessuna limitazione dei diritti delle persone può comportare una lesione della sostanza di quei diritti che si fondano sullo stesso diritto divino, come sono quelli immediatamente derivanti dal battesimo. Inoltre, l'autorità ecclesiastica deve rispettare quei diritti positivi delle persone previsti nelle norme vigenti. Lasciando intatta l'autorità capitale del Vescovo nel suo ambito e quella dell'autorità suprema nella Chiesa universale, e sfruttando le possibilità che offrono la struttura particolare-universale del popolo di Dio e le tecniche amministrative di decentramento delle funzioni, l'osservanza della giustizia nell'attività gerarchica può essere oggetto di meccanismi di protezione amministrativa e giudiziaria che consentano alle persone di difendere i loro diritti. Siffatta difesa risulta più facilmente comprensibile nella Chiesa qualora

Vetera et Nova. Cuestiones de Derecho Canónico y Afines, vol. II, Pamplona 1991, pp. 1077-1101. Occorre superare ogni residuo di paura di fronte al valore della libertà. La situazione descritta dal Beato Josemaría Escrivá, che amava profondamente la libertà, in un'omelia del 1956 riflette gli equivoci permanenti che minacciano la retta comprensione della libertà: « Quando nella mia attività sacerdotale, ormai lunga, non solo predico, ma addirittura grido il mio amore alla libertà personale, noto in qualcuno un gesto di diffidenza, come se si possa sospettare che la difesa della libertà comporti un pericolo per la fede. Non si inquietino, i pusillanimi. Porta attentati alla fede soltanto un'errata interpretazione della libertà, una libertà senza scopo, senza norma oggettiva, senza legge, senza responsabilità. In una parola: il libertinaggio. Purtroppo, è di questo che molti si fanno propugnatori; e questa rivendicazione effettivamente è un attentato alla fede » (J. ESCRIVÁ, *La libertà, dono di Dio*, in *Id., Amici di Dio*, trad. it., 5ª ed., Milano 1982, n. 32). Sulla libertà nel messaggio del Beato Escrivá, cfr. C. FABRO, *El primado existencial de la libertad*, in *AA.VV., Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, a cura di P. RODRÍGUEZ - P.G. ALVES DE SOUSA - J.M. ZUMAQUERO, 2ª ed., Pamplona 1985, pp. 341-356.

si tenga presente che il bene in gioco trascende di per sé il piano degli interessi soggettivi, per situarsi su quello delle esigenze oggettive della comunione che si danno nel caso singolo. D'altro canto, penso che è da augurarsi un'atmosfera ecclesiale sempre più serena che renda più evidente che questi mezzi giuridici lungi dall'essere strumenti di contestazione, come talvolta continuano ad essere visti, presentano vie mediante le quali si rafforza la legittima autorità, che non si afferma nell'incontrastato prevalere dei suoi provvedimenti, a prescindere dal loro contenuto, bensì nell'esercizio prima di tutto giusto di quelle attribuzioni che oggettivamente le appartengono. Non c'è peggiore minaccia contro l'obbedienza che l'ingiustizia⁽⁶⁸⁾. Riprendendo un'idea molto cara a Lombardía⁽⁶⁹⁾, tale esercizio deve tendere alla « spersonalizzazione », in quanto non si tratta di diritti di natura personale né vi è alcuna superiorità personale nei riguardi degli altri fedeli. E non va dimenticato che il soggetto responsabile ultimo di tali atti è sempre la Chiesa istituzionale nel suo insieme, la quale ha come punto di riferimento definitivo l'autorità suprema.

Quale ultima antinomia da esaminare vorrei accennare alla *vetata quaestio* della distinzione tra pubblico e privato nel diritto canonico. Com'è ben noto, Corecco si associa a quegli autori che non accettano questo binomio: « Distinzione la cui precarietà se è da più parti avvertita nell'esperienza giuridica statale, è addirittura inconcepibile nel sistema canonico, perché inesistente dal profilo ecclesio-logico »⁽⁷⁰⁾. Lombardía invece non solo utilizza la distinzione ma ha

(68) In questo senso è stato giustamente osservato che « Christianismus enim iuribus humanis confert valorem omnino proprium (...) simulque exercitio potestatis praebet auctoritatem moralem, sine qua ipsa potestas debilitatur. Hoc in sensu, et agendo magis in concreto de Ecclesiae vita — ubi potestatis dignitas maxima est, utpote quae nomine Christi Capitis exercetur, sed ubi eadem de causa maxima est etiam necessitas auctoritatis moralis apud eos qui potestatem detinent —, videtur nobis optima apologia ecclesiasticae Auctoritatis residere praecise in tutando pro Sacris Pastoribus maximo possibili gradu legalitatis ac iustitiae in exercitio ministerii eorum » (J. HERRANZ, *De principio legalitatis in exercitio potestatis ecclesiasticae*, in PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Acta Conventus Internationalis Canonistarum* (Romae diebus 20-25 mai 1968 celebrati), Romae 1970, p. 238).

(69) Cfr. ad es. P. LOMBARDÍA, *Persona y ordenamiento en el Derecho constitucional de la Iglesia*, in AA.VV., *Persona e ordinamento nella Chiesa* (Atti del II Congresso internazionale di diritto canonico, Milano, 10-16-settembre 1973), Milano 1975, pp. 157-158.

(70) E. CORECCO, *Istituzione e carisma in riferimento alle strutture associative*, in AA.VV., *L'elemento associativo nella Chiesa* (Atti del VI Congresso Internazionale di

proposto che sia elaborata una branca della scienza canonica dedicata agli aspetti privatistici: quella che lui chiama « diritto della persona »⁽⁷¹⁾.

Prima di approfondire il perché di questo radicale contrasto, può giovare l'esposizione di Pietro Agostino d'Avack circa il diritto pubblico e il diritto privato nell'ordinamento della Chiesa⁽⁷²⁾. In dialogo con Fedele, il nostro autore mantiene la validità della distinzione nel diritto canonico. Vi è certamente una compresenza del pubblico e del privato in ogni settore del diritto, ma esso viene considerato pubblico o privato a seconda dell'aspetto che sia direttamente preso di mira e tutelato. In questa linea, ed è forse la sua più peculiare e caratteristica tesi in materia, le norme canoniche di regola cercherebbero il *bonum privatum* del singolo proprio in quanto tutelano la sua *salus animarum*. Altrimenti ci sarebbe un inadeguato capovolgimento del rapporto tra Chiesa e individuo: la Chiesa costituisce il mezzo, sia pure necessario e insostituibile, per il conseguimento del fine ultimo individuale e personale; l'individuo non può essere visto come un semplice mezzo per il raggiungimento dei fini collettivi della Chiesa.

Anche sotto il profilo della legislazione positiva canonica, d'Avack costata l'esistenza della distinzione già nelle fonti del diritto classico, e riassume così i risultati della sua indagine: « In ultima analisi pertanto è praticamente in due distinte e diverse accezioni che tale dicotomia finisce per risultare assunta e utilizzata, a seconda dei casi, nell'ordinamento canonico. L'una tutta propria e originale, impostata sulla peculiare contrapposizione fra il mondo interiore dello spirito e il mondo esterno sociale, fra la *caritas* e la *lex*, e retta dalla fondamentale regola privatistica "dignior est lex privata quam publica". L'altra, mutuata invece dalle fonti romane e comunque dalla sistematica civilista, basata sulla classica distinzione tra l'utilità collettiva e l'utilità individuale e dominata dall'opposta regola pubblicistica "jus publicum privatorum pactis mutari

Diritto Canonico, München 14-19 settembre 1987), a cura di W. AYMANS - K. Th. GERINGER - H. SCHMITZ, St. Ottilien 1989, p. 96.

(71) Cfr. P. LOMBARDIA, *La persona en el ordenamiento canónico (Posibilidades de un Derecho Canónico de la persona)*, in Id., *Escritos de Derecho Canónico*, vol. III, Pamplona 1974, pp. 59-78.

(72) Cfr. P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto canonico. Introduzione sistematica generale*, Milano 1980, pp. 159-180.

non potest"»⁽⁷³⁾. Quale esempio della prevalenza degli interessi personali su quelli collettivi in campo spirituale, egli prende un testo di Urbano II inserito nel Decreto: «Lex vero privata est, quae instinctu Sancti Spiritus in corde scribitur»⁽⁷⁴⁾, il quale riguarda il caso dei chierici secolari che prendono l'abito monastico spinti dalla loro vocazione ma contro la volontà del proprio Vescovo.

L'analisi di d'Avack possiede a mio parere due pregi: evidenzia il posto preminente che spetta alla persona e alla sua libertà nell'economia salvifica e anche nell'ordinamento canonico; e relativizza l'uso delle qualifiche di pubblico e privato, mostrando con la tradizione canonica come si possa perfino prospettare una prevalenza del privato sul pubblico qualora la libertà del singolo per motivi spirituali debba essere al di sopra delle esigenze della norma positiva generale.

Tale posizione mi conferma nel convincimento secondo cui quando si avversa l'uso della distinzione ciò che in fondo si vuole evitare è l'instaurare una sorta di gerarchia assiologica (in un senso o nell'altro) tra persona e comunità ecclesiale. L'intento di stabilire tale graduatoria è pieno di insidie, dal momento che sul piano della consistenza ontologica e anche soteriologica il primato va alla persona — la quale però si salva sempre *in Ecclesia*, essendo la Chiesa una realtà anche escatologica —, mentre sul piano funzionale caratteristico della istituzione ecclesiale il primato tocca alla comunità. Non tener conto dell'armonia tra questi due approcci spiega diversi equivoci: quando si difende la prevalenza del pubblico ciò sembra essere a scapito della persona; e quando si difende la persona si teme per il rispetto dei valori istituzionali, come se si volesse promuovere un individualismo soggettivistico. Non è dunque in questo senso che va impostato il binomio privato-pubblico: altrimenti si cadrebbe in una dannosa dialettica individuo-comunità⁽⁷⁵⁾. Sotto questo profilo assiologico si può e si deve sostenere che nella Chiesa non è legittima una tale distinzione tra pubblico e privato (e neppure mi pare che lo sia nella società civile).

Ma Lombardia non imposta la questione in questi termini. Egli la intende piuttosto come distinzione tra l'attività da attribuire all'or-

⁽⁷³⁾ *Ibidem*, p. 179.

⁽⁷⁴⁾ C. XIX, q. 2, c. 2.

⁽⁷⁵⁾ Sull'armonia tra pubblico e privato, cfr. le approfondite e documentate riflessioni di G. LO CASTRO, 'Pubblico' e 'privato' nel diritto canonico, in AA.VV., *Diritto 'per valori' e ordinamento costituzionale della Chiesa*, cit., pp. 119-149.

ganizzazione ecclesiastica e quella che realizzano i fedeli sotto la propria responsabilità, senza implicare tale organizzazione. Le precisazioni che egli apporta alla distinzione sono assai significative: «L'organizzazione ecclesiastica non ha senso se concepita come struttura monolitica e assorbente, opposta, pertanto, alla libertà e alla dignità dei fedeli. Neppure ha senso nella Chiesa un'autonomia privata concepita non solidaristicamente, che rappresentasse pertanto un attentato alla sua dimensione comunitaria. (...) Il fondo del problema sta nel determinare quale parte svolgono l'organizzazione ecclesiastica e l'autonomia privata dei fedeli per il conseguimento dell'unico fine della Chiesa»⁽⁷⁶⁾. Come ha messo in risalto Hervada ciò che interessa è il fondo di questa distinzione, non la terminologia adoperata, che potrebbe cambiare senza intaccare la sostanza⁽⁷⁷⁾.

Il protagonismo della persona che ho cercato di delineare si estende anche all'ambito pubblico. Con ciò non pretendo di intaccare il principio gerarchico, cercando di stravolgere il senso della partecipazione dei fedeli non ordinati nelle decisioni attinenti alla configurazione istituzionale della Chiesa, partecipazione che peraltro è sostanzialmente assai rilevante, anche quando si limita al piano consultivo. Intendo piuttosto rilevare come la persona, con la sua partecipazione propria ai beni comunionali, appaia sempre al centro dell'intera attività giuridico-istituzionale della Chiesa, rivolta a garantire e favorire la partecipazione di ciascuno e di tutti ai beni salvifici. Inoltre, l'intreccio tra le due sfere si manifesta anche nel fatto che esiste un'attività istituzionale riguardante proprio l'ambito privato dei fedeli: si pensi alla regolamentazione canonica sulle associazioni e sulle fondazioni canoniche private.

D'altra parte, ritengo che il rilievo canonistico della dimensione privata si ridimensiona non poco quando si tiene presente che il fedele sviluppa la sua attività propria avente rilievo sostanzialmente ecclesiale e apostolico normalmente nell'ambito secolare, per cui le sue iniziative non connesse con la dimensione istituzionale della Chiesa (in campi come la educazione e la cultura, l'assistenza sanitaria e so-

⁽⁷⁶⁾ P. LOMBARDÍA, *Pio Fedele, Maestro di canonisti e di ecclesiasticisti*, cit., p. 665.

⁽⁷⁷⁾ Cfr. J. HERVADA, *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, cit., p. 139. Sulla scia del pensiero di Lombardía, si colloca anche J. FORNÉS, *Criteri di distinzione tra pubblico e privato nell'ordinamento canonico*, in *Lex Nova* (dal secondo volume: *Fidelium iura*), 1 (1991), pp. 47-76, il quale giustamente rileva i pregi della monografia di E. MOLANO, *La autonomía privada en el ordenamiento canónico*, Pamplona 1974.

ciali, ecc.) possono ricevere una configurazione giuridica interamente secolare. Ciò peraltro non intacca affatto il legame del fedele con la Chiesa, che si estende all'intera vita della persona in quanto essa deve vivere d'accordo con le esigenze della comunione, la quale va tutelata anche quando le attività del fedele non abbiano una configurazione canonica.