



La norma nel diritto canonico

Orio Giacchi

Vi è nel processo di S. Giovanna d'Arco una frase da lei pronunciata durante l'interrogatorio del 17 marzo 1431: "Mi pare che Nostro Signore e la Chiesa siano un'unica cosa; non vi sono difficoltà su questo punto; perchè mai ne trovate voi?". Questa magnifica affermazione di unità nella Fede mi viene spesso alla mente di fronte alle discussioni, fattesi più vive e diffuse nell'era post-conciliare, sul confronto tra giuridismo e sacro pneuma, tra carisma e istituzione, tra *Ecclesia iuridica* ed *Ecclesia spiritualis* e sulla contrapposizione che spesso, senza che nessuno lo voglia, si viene a creare artificiosamente tra termini che sono aspetti diversi di una stessa sublime realtà.

Bisogna riconoscere che ciò avviene anche nei confronti della norma canonica e dell'intero ordinamento a cui le norme canoniche appartengono, talvolta contrapposto come Chiesa istituzionale allo Spirito.

Coloro che nella storia hanno affermato ed acuito questo contrasto e ne hanno tratto le più gravi conseguenze possono essere posti in una di queste grandi correnti: gli eretici del Basso Medioevo, soprattutto Wyclif e Huss, nei quali le tesi del contrasto tra la assenza della Chiesa e il suo diritto è solo implicita; Lutero ed i suoi seguaci, da cui questa tesi viene affermata, con assoluta chiarezza, anche se non in modo sistematico; alcuni seguaci del "modernismo" del primo Novecento, nei quali la tesi torna ad affiorare più come conseguenza di altri atteggiamenti del loro pensiero, che come logica deduzione di sicure premesse. Si può dire, del resto, e in genere, che ogni affermazione di riduzione della Chiesa al puro cosiddetto "evangelismo" contiene, in forma più o meno conseguente ed esplicita, una profonda diffidenza verso l'aspetto giuridico della Chiesa; così che la storia delle lotte condotte muovendo da questo punto di partenza può

considerarsi anche come la storia delle affermazioni del preteso contrasto fra Chiesa di Cristo e ordinamento canonico.

Ma non va dimenticato che la lotta contro le norme canoniche, contro le “Decretali”, è stata molte volte non il frutto di una aspirazione, come ad esempio in Dante, ad un ritorno alle fonti primitive della Chiesa, ma solo un aspetto della battaglia contro la efficace presenza di essa, contro la forza della sua organizzazione, realtà particolarmente intollerabili per chi ha rotto con il Cristianesimo (un esempio fra molti, Rabelais).

Ma il preteso contrasto tra norma canonica e Chiesa nella sua missione soprannaturale e spirituale è superato —come viene ammesso sempre più largamente— solo che si guardi alla Chiesa come società dei credenti e quindi tale da avere bisogno di un ordinamento che ne regoli la struttura e l’attività.

Il fatto stesso che la norma giuridica sia entrata a far parte strettissima del mistero della Rivelazione e della Chiesa, che parte da esso, va spiegato poi non soltanto con il fatto sociale costituito dalla comunità cristiana, pure essenziale sul piano naturale nella storia umana e sul piano soprannaturale come è indicato dal dogma della Comunione dei Santi.

Esso è dovuto anche alla natura della norma giuridica per sè stessa che è attuazione di giustizia e perciò è un’imprescindibile dimensione della vita umana.

Se questa vita umana è stata sussunta ed elevata sul piano soprannaturale in tutti i suoi aspetti, dal pensiero all’arte, dalla poesia alla vita quotidiana anche nei suoi aspetti più modesti, era conseguenziale che questa stessa divina trasformazione investisse anche quel senso profondo della giustizia e quei rapporti di diritto che ne scaturiscono e che sono anch’essi una parte di questa vita terrena a cui il Redentore ha dato un volto soprannaturale.

Questo aspetto della vita umana è dunque anch’esso investito dalla Rivelazione, che dà luogo a norme di origine e di fine soprannaturali ma che si comportano, devono comportarsi, come tali, cioè come ordinamento incentrato sulla giustizia. Ciò implica che il sistema del diritto canonico è propriamente un sistema giuridico e va indagato ed applicato con gli strumenti giuridici. A questo modo si spiega come la teoria generale del diritto e il carattere formale dell’ordinamento giuridico diventino elementi della missione stessa della Chiesa, che si possono naturalmente studiare separatamente dalla sua teologia ma che vi sono intimamente connessi.

Così, ad esempio, il matrimonio-sacramento, affermazione della volontà redentrice di Cristo su di un punto essenziale della vita umana,



introduce certi fondamentali principi che per vivere sul piano esteriore, che è quella del diritto, (non meno nobile di quella interiore), hanno bisogno di tradursi in norme che possono sembrare talvolta contrastanti con il messaggio cristiano e non ne sono invece che la necessaria traduzione giuridica. Si può dire che se l'uomo compiuto, veramente umano, non può fare a meno del diritto, la Rivelazione ha soddisfatto sul piano soprannaturale anche questa esigenza profonda, dandogli, attraverso la Chiesa ed il suo ordinamento, un diritto di carattere soprannaturale che essendo anche esso diritto, in molti punti può apparire analogo al diritto terreno.

Questo diritto della Chiesa è anch'esso in funzione della continuazione dell'opera di Cristo e perciò si può dire che esso non è diverso dalla Chiesa come società spirituale.

L'esistenza della norma giuridica canonica si coordina infatti mirabilmente con tutta la sostanza umana e divina della Chiesa. In questo quadro si può dire che l'esigenza della norma canonica nasce da ognuno dei tre aspetti dai quali la Chiesa può essere considerata.

Essa è infatti anzitutto sul piano della realtà visibile una società umana, storica, che vive ogni giorno un insieme di vicende soprattutto religiose ma alle quali si uniscono vicende di altro genere, politiche, culturali, economiche, e così via.

Storicamente è una società unica, senza precedenti nè paragoni; ha vissuto finora oltre quattro volte di più dell'Impero Romano e si estende per uno spazio che nessun dominio temporale ha mai conosciuto così vasto, comprendendo inoltre, nella sua immensa vita quotidiana, così il parroco sperduto in una isolata località del Guatemala o della Alaska come i dignitari della Curia romana che lavorano all'ombra degli affreschi di Michelangelo o di Raffaello, così il bambino che si prepara innocente alla sua prima Eucarestia come la peccatrice che redime con tutta l'anima una vita colpevole.

Il compito di questa società — ed è questo il secondo suo aspetto — è misterioso e tremendo: la continuazione dell'opera di Cristo con il raggiungimento della gloria di Dio e della salvezza delle anime, compito a cui la norma giuridica canonica è strettamente coordinata, in quanto la istituzione de cui partono le norme canoniche è nata con Cristo ed è il modo con cui può incarnarsi nella realtà storica l'opera di Lui.

E' questo un fatto indubitabile, difficile a comprendere in tutta la sua pienezza poichè è veramente un paradosso che da quel gruppo sparuto composto dai pochi rimasti fedeli a Gesù al momento della sua Passione, sia sorta questa immensa realtà della Chiesa: un miracolo, come dice

Dante, che basterebbe da solo a testimoniare la divinità del Cristianesimo e che Manzoni ha colto con impareggiabile profondità nell'Inno della Pentecoste.

Ma la norma canonica è richiesta da questa società istituita da Cristo non soltanto in quanto essa è una comunità terrena e neppure soltanto perchè è lo strumento storico della continuazione dell'opera del Redentore sulla terra. Essa ha anche —come terzo aspetto— un contenuto ed un valore trascendente in quanto realizza il sublime dogma della Comunione dei Santi sul quale forse si insiste troppo poco quando si parla della Chiesa, che pure trova in esso la sua realizzazione trascendente.

L'ordinamento giuridico della Chiesa come società, cioè l'insieme delle norme canoniche, è in stretta connessione con tutti e tre questi essenziali aspetti della Chiesa.

Alla Comunione dei Santi questo ordinamento è necessariamente collegato poichè il fine supremo della Chiesa sta nel realizzare la gloria di Dio, la salvezza delle anime e l'ingresso di esse nella invisibile Comunione dei Santi, più vera ancora di quella che non sia la nostra realtà quotidiana.

L'ordinamento canonico si collega poi con la Chiesa come istituzione, voluta da Cristo, in maniera più diretta poichè da quella Divina Volontà istitutrice deriva la sua stessa struttura di ordinamento aperto verso l'alto, organizzato in una gerarchia di servizio ai fratelli, realizzatore in terra di quanto la Divina Parola e il Sacramento perenne richiedono per vivere nella storia umana e nella storia individuale.

Ma è evidente che un ancora più diretto e stretto collegamento dell'ordinamento canonico e delle sue norme si ha con la società cristiana, con la Chiesa come organismo sociale, con il Popolo di Dio, poichè, come in ogni società, anche in quella specialissima ed unica che è la Chiesa Cattolica la norma scaturisce dalla necessità di fare ordine e giustizia insieme tra i consociati, sia tra quelli posti su di uno stesso piano sia tra le gerarchie e le persone fisiche o giuridiche che vi si coordinano.

La norma canonica è dunque, illuminata dal mistero della comunità trascendente, riflessa dalla istituzione voluta dal Maestro Divino, essenzialmente una norma sociale, che cioè si rivolge a regolare i rapporti esterni tra i consociati.

Una folla di problemi sono suscitati a questo punto dalla impostazione stessa del concetto di norma canonica, specialmente discusso in questo nostro tormentato periodo post-conciliare: da una parte ristretto fino a far considerare la norma nel diritto canonico come un mero strumento

delle finalità ecclesiali senza alcuna propria consistenza e da altri esaltata fino a farlive combaciare con la teologia, smarrendo nell'uno e nell'altro caso il carattere proprio della norma, che per essere canonica, non cessa di essere norma giuridica.

Anzitutto va precisato l'oggetto di questa norma. Essa si riferisce certamente ai rapporti esterni ma senza trascurare che i rapporti esterni tra gli uomini nascono dal mondo interiore; il che avviene del resto anche per le norme degli ordinamenti statali dove si ricorre, e non soltanto nel diritto penale, all'indagine della volontà interna per fissare ad esempio il carattere doloso o preterintenzionale o semplicemente colposo di un reato o per determinare la buona fede nella interpretazione di contratti. E ciò è, come è noto, principalmente dovuto appunto all'apporto del diritto canonico nella storia giuridica.

Ma la norma canonica si differenzia da quella della teologia morale perchè si dirige a regolamentare l'attività esterna dell'uomo sia pure qualificandola attraverso l'esame della volontà che ha mosso l'azione, mentre la teologia morale fa proprio l'inverso, guarda al mondo interiore collegandolo talvolta, per meglio valutarlo, all'attività esterna del soggetto. In questo senso ha tutto il suo valore la nettissima frase di Innocenzo III: "Nobis datum est de manifestis tantummodo iudicare" (33, X, V, 3).

Ciò non è affatto smentito dalla presenza nell'ordinamento canonico di norme che si riferiscono al foro interno poichè esse non regolamentano il contenuto misterioso e insondabile del rapporto interiore tra l'uomo e Dio per il quale vale sempre, come ricorda Suarez, la frase paolina: "Nolite ante tempus iudicare quoad usque veniat Dominus qui et illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium" (I Cor, 14). Esse regolano soltanto le condizioni, in un certo senso, esteriori di tale rapporto.

Così anche nello stesso Sacramento della Confessione le norme canoniche predispongono tutto ciò che è necessario a questo incontro di riconciliazione con Dio e invitano, senza potere evidentemente ottenere il sicuro adempimento dell'obbligo, alla confessione sincera, integrale e contrita ma, sempre dal punto di vista giuridico, non possono far decidere se questo stato d'animo ci sia veramente o no nel penitente; possono soltanto dire che la confessione è invalida, come per ogni altro Sacramento, se il soggetto ricevente ha opposto un *obicem* al Sacramento, non volendo fare *id quod facit Ecclesia*.

In questo così speciale e delicato campo del foro interno non va

infatti dimenticato che anche in esso vale il principio che il diritto si riferisce, per sè, ai rapporti esterni. Così il Tribunale della Penitenzieria Apostolica, supremo organo della giurisdizione di foro interno, decide anch'esso, in un certo senso, *secundum alligata et probata* non potendo scorgere se nell'intimo dei soggetti che gli si presentano a chiedere un suo intervento vi sia falsità, ipocrisia, odio e perfino volontà di irridere alla Chiesa e a Dio. In realtà, come è stato detto molto bene da studi recenti, il foro interno non si distingue dal foro esterno perchè in esso si giudichi l'animo dei soggetti, ma perchè in esso si svolgono rapporti caratterizzati dall'*occultum*. Inoltre, negli atti c.d. *misti*, nei quali l'elemento interno si congiunge necessariamente alla manifestazione esteriore, la considerazione dell'elemento soggettivo, e perciò, della volontà è specialmente motivata dalla necessità di dare regolamentazione anche ai moti interiori perchè al loro stesso sorgere si conformino ai precetti di foro interno così che, ad esempio, la spinta ad odiare che facilmente sorge dall'animo umano venga subito contraddetta dal precetto dell'amore. Ciò appare in chiara luce anche nello Schema del nuovo diritto penale canonico dove è detto: "Totum ius poenale ad externum tantum forum limitatum est".

Questo carattere della norma canonica di essere diretta a regolare i rapporti esterni tra i consociati nella comunità cristiana non deve affatto far pensare che l'ordinamento canonico possa essere visto come un ordinamento chiuso, regolato soltanto da norme di origine umana, da interpretarsi unicamente sul piano positivo della legge scritta.

Anzi, il *proprium* dell'ordinamento canonico, unico ed irripetibile in tutta la storia umana, è la sua apertura verso l'alto nel senso che norme aventi origine divina e che per la loro natura trascenderebbero perciò l'ordinamento umano, terreno, della Chiesa entrano invece in esso ed anzi lo dominano. Questo mirabile fenomeno di compenetrazione del divino nell'umano proprio a proposito dell'ordinamento giuridico canonico è spiegato dalla struttura costituzionale della Chiesa.

E' questa una società che vive in quanto società per uno scopo che la trascende, è quindi per eccellenza una società-mezzo; costituisce cioè uno strumento per il raggiungimento di un fine, che non le è insito, chiuso in essa, ma è al di fuori di essa, al di fuori degli individui in essa riuniti. Certamente anche lo Stato, soprattutto nella concezione cristiana, è un mezzo per un fine; ma questo fine è il "bene comune", cioè il bene degli individui che lo compongono ed insieme della collettività che ne risulta. Il fine che è proposto alla società riunita nella Chiesa è invece del tutto trascendente, poichè è anzitutto e soprattutto la gloria di Dio, fine in cui

si sostanzia anche la salvezza delle anime singole. Inoltre la società ecclesiastica per se stessa si stringe intorno ad una sovranità che non ha in essa il suo centro e non si esprime da essa ma deriva da Chi ne è l'invisibile Capo, oltre che il Fondatore, da Cristo. Così la stessa esistenza della *societas christiana*, come la sua sovranità, come le potestà di magistero, di ordine e di giurisdizione che si esercitano in essa, come anche la sua stessa costituzione gerarchica —a cominciare dal suo Capo supremo che è soltanto un Vicario del vero Sovrano, che è Cristo—, sono, per così dire, proiettate verso l'infinito e l'eterno. Per questo le norme di diritto divino non possono non fare parte integrante dell'ordinamento canonico, costituendone il fondamento e la struttura essenziale.

Di queste norme vi sono due ordini che nella realtà della vita individuale e sociale spesso confluiscono: norme di diritto divino positivo e norme di diritto divino naturale. Nessun problema si pone per la giuridicità ed efficacia immediata nell'ordinamento della Chiesa delle norme attinte alla Rivelazione, sia per la loro origine che è immersa nella luce della comunicazione divina al mondo, sia per la loro imperatività che deriva dalla sovranità del Rivelatore, sia per la evidenza del dato storico che si è avuto attraverso i secoli così per l'Antico come per il Nuovo Testamento. Anzi, come sappiamo dall'insegnamento della Chiesa, sono chiaramente indicate le norme dell'Antico Patto abrogate dal Nuovo ma più in generale vi è certamente una profonda trasformazione dalla Rivelazione avutasi con l'antica Legge a quella espressa dall'amore di Cristo e sigillata dal Suo sangue. E' ciò che dice San Paolo quando parla del superamento della legge con l'amore, pensiero che può essere appieno inteso soltanto quando si confronti il significato della legge nell'Antico e nel Nuovo Testamento e si riscontri la progressiva liberazione che si è avuta dalla presentazione dei Dieci Comandamenti, dopo la schiavitù d'Egitto, alla nuova Alleanza, la cui legge è un'opera interna di liberazione. Per questo S. Paolo può parlare di cessazione della legge e di libertà del cristiano.

Ma questa interiorità dell'uomo operata con la Rivelazione, non esclude affatto il valore della legge esterna. La legge esterna infatti indica all'uomo, in cui lo Spirito Santo non sempre opera senza trovare le resistenze che errori o colpe oppongono, quale sia il comportamento d'amore nel quale si identifica la legge interiore che è tutta e soltanto libertà.

Inoltre, la legge esterna serve anche a rafforzare la norma interiore: basti come esempio la conferma che la legge divina esteriore, che riguarda la unità e la indissolubilità del matrimonio, dà, rafforzandola, alla interiore tendenza alla esclusività e alla perpetuità dell'amore tra gli sposi.

Ma nel diritto divino, a fianco alle norme che sono espresse nella Rivelazione vi sono le norme del diritto naturale. Esse pongono la necessità di dire in quale senso vada intesa la “natura”. La “natura” come fondamento di norme inderogabili nell’ordinamento canonico è la “retta natura”, cioè non il lato bruto ed equivoco offerto dalla spinta degli istinti, che spesso la concezione “mondana” considera appunto essere la vera natura, ricavandone la conseguenza dell’abolizione delle “convenzioni”, dei tabù e, ad esempio, l’incitamento alla più sfrenata libertà sessuale. La filosofia cristiana non si oppone soltanto a queste conseguenze della concezione dell’istinto lasciato senza alcuna regola razionale, ma anche e soprattutto alla sua radice. Essa parte infatti dal fondamentale concetto, che è proprio alla “metafisica dell’Essere”, e cioè dalla origine di tutti gli esseri da un Essere onnipotente e misericordioso che ha loro impresso un ordine, profondo ed essenziale, non esteriore e di comando, mancando al quale essi mancano anzitutto a se stessi, alla loro verità ed autenticità. Nel rispetto di questo ordine, ciascuno degli esseri, a cominciare dall’essere razionale che è l’uomo, l’unico libero di seguire o contraddire tale ordine, trova la coincidenza con se stesso, con la intima legge appunto della sua “natura”. Perciò le limitazioni che tale rispetto impone possono considerarsi, insieme anche a tutto il grande pensiero greco-romano del resto espresso, tra i molti, da un alto spirito moderno quale Goethe, come “naturali”, cioè secondo la natura di ciascun essere. Anche queste norme che si rivolgono alle fibre più profonde dell’uomo si proiettano nella legge esterna, così da renderne più chiaro il precetto e più possibile l’adempimento. Si pensi ad esempio al can. 332 del nuovo Schema *De Sacramentis* ove è detto: “Parentes gravissimum onus et ius primarium habent proles educationem tum physicam et socialem et culturalem, tum moralem et religiosam pro viribus curandi, mediisque ad haec necessariis providendi”: limpida traduzione dei diritti e dei doveri che i genitori hanno sul piano naturale nei confronti dei figli.

Il diritto divino, positivo e naturale, è dunque un sistema di norme superordinato al rimanente complesso delle norme canoniche, che perciò non possono in alcun modo dissentire da tale sistema ed in parte ne sono la applicazione diretta e puntuale, in parte vi si ricollegano ordinandosi ad esse ed in parte ancora sono norme tecniche che non implicano per sé soluzioni di problemi etici ma precise regolamentazioni di rapporti di vario genere, anche queste ultime restando però illuminate dallo scopo supremo cui tende tutto l’ordinamento, la gloria di Dio e la salvezza delle anime.

Si ha qui dunque l'insieme del diritto canonico positivo umano o, come si suol dire, di origine ecclesiastica per distinguerlo da quello di origine divina sia rivelata sia naturale.

Il problema centrale di questo complesso di norme di natura e di origine umana è quello della loro attuazione nella realtà sociale ed individuale, è quello cioè della loro proporzione alla giustizia, intendendo questo altissimo termine collegato intrinsecamente alla *charitas*, che, stando al cuore della Chiesa, è anche il centro motore del suo ordinamento.

L'esistenza di questa "norma suprema", a cui tutte le norme vanno richiamate e collegate, è un fatto che per se stesso diversifica profondamente l'ordinamento canonico dagli ordinamenti statali, nei quali l'esigenza fondamentale è quella della certezza formale, ben diversa dalla certezza di cui anche l'ordinamento canonico, per essere vero diritto, ha bisogno. La prima, la certezza negli ordinamenti laici, a meno che essi non cessino di essere ordinamenti per diventare mere espressioni di sopraffazione da parte di una classe sociale o di un capo più o meno carismatico o di una ristretta oligarchia, è data dalla garanzia che tutte le norme del sistema debbano essere osservate così come esse comandano, a meno di casi strettamente contemplati ed in cui si rinvia alla consuetudine e all'equità. Nell'ordinamento canonico invece la certezza risulta dalla rispondenza di tutto l'ordinamento, divino ed umano, scritto e non scritto, alla norma suprema che lo informa, che ne segna i fini ed i limiti.

Questa norma suprema è stata indicata nella *equità canonica*; e si tratta di una indicazione fondatissima nella quale è bene però guardare più a fondo.

Anzitutto, il problema dell'equità va guardato nelle sue diverse componenti, il che non è mai sfuggito all'antica dottrina medievale. Da un lato, infatti, l'equità che in questo suo aspetto è meglio definita come *epicheia*, è una virtù, una qualità interiore dell'uomo che opera a proposito di un rapporto in cui intervenga il diritto e in cui sia necessario dal punto di vista morale superare la legge positiva per realizzare la giustizia. Qui il soggetto abbandona la sua posizione di forza che la norma giuridica gli riconoscerebbe per seguire ciò che è giusto al di là di essa. E qui si apre quella scala di concezioni diverse dell'equità che l'antico scritto anonimo prebolognese *De justitia*, e più tardi *Magister Rufinus* già avevano così bene indicato, dall'equità naturale a quella evangelica. Ma in questo suo aspetto, in base alla *epicheia*, la norma positiva è disapplicata in seguito proprio alla scelta interiore fatta dall'uomo, che avrebbe potuto servirsene. In questo senso, Giuseppe al momento della sua maggiore sofferenza,

mentre Maria attendeva il Divino Bambino, fu “iustus” non volendosi servire della legge ebraica contro la sua sposa. E si riferiscono a questo concetto di equità i chiari esempi della canonistica medievale che mostrano come sia naturale *vim vi repellere* ma sia di vera giustizia evangelica “porgere l'altra guancia”.

E' evidente che qui siamo nel campo della più assoluta libertà individuale, che nessuno ha mai fondato e difeso come il Cristianesimo. La scelta della via più equa e tanto più quella della via corrispondente ai precetti evangelici e all'amore di Dio e del prossimo non può essere che assolutamente libera nella sua attuazione anche se è obbligata sul piano del comando divino, al quale in questo come in ogni altro campo l'uomo ha la triste libertà di opporsi e di contraddirlo.

Ma vi è un secondo concetto di equità che interessa più direttamente l'ordinamento giuridico ed è quello della sospensione del valore della norma canonica di fronte ad una esigenza di giustizia; che è poi il problema —data la fondamentale certezza assicurata dall'ordinamento delle Chiesa— dei poteri del giudice nei confronti della legge da attuare.

Da questo punto di vista, l'antichissima definizione di equità secondo la quale essa è la giustizia nel caso concreto si applica certamente anche all'ordinamento canonico, ma non è che un aspetto del grandioso fenomeno che questo ordinamento presenta: la sua elasticità, dovuta al preme-re in esso di quell'elemento essenziale che è la giustizia quale è intesa nel messaggio cristiano e cioè la giustizia identificantesi con la *charitas*.

L'amore di Dio e delle anime, che è la *charitas*, la quale impone tutta una serie di comportamenti, che possono anche essere diversi da quelli dettati dalle norme scritte, è, come abbiamo detto, la norma suprema di tutto l'ordinamento e sta nel suo interno, come il centro che gli dà tutto il suo valore e tutta la sua forza, che è, nel fondo, quella dell'amore anche se può esprimersi via via nei casi concreti con norme positive, contenenti comandi e sanzioni.

A mio parere questa norma suprema non va confusa con quella *salus animarum* che è unanimemente riconosciuta come il fine supremo dell'ordinamento, ma non è la sua intima essenza. Certamente la *charitas* serve, in modi diversi quanto diverse sono le realtà della vita sociale e individuale, al fine della salvezza delle anime e della conseguente gloria di Dio, ma non si identifica con questo fine, costituendo invece il punto centrale, a cui tutto l'ordinamento si riferisce, e che rende possibili le così peculiari caratteristiche dell'ordinamento canonico, diversificandosi attraverso una pluralità di mezzi nei quali traluce sempre la stessa fondamentale norma

suprema che è l'anima dell'ordinamento e ispira o controlla ogni singola norma canonica.

Questa anima profonda ed essenziale è dunque la identificazione di ogni norma canonica, scritta o non scritta, con la giustizia, una giustizia che culmina appunto nella *charitas*.

Ma ciò non sarebbe altro se non un vago discorso moralistico se non vi fosse il mezzo tecnico per realizzare tale identificazione ed equazione. Si è infatti nell'interno di un ordinamento giuridico e abbiamo bisogno di conoscere *come* la norma si riduca a giustizia e a *charitas*.

Questo mezzo tecnico è dato essenzialmente dalla cessazione dell'efficacia della norma quando essa conduca ad un risultato iniquo o di "nimis rigor juris"; mentre quando la norma è superata in casi particolari attraverso la dispensa, la "dissimulatio" o la "tolerantia", siamo di fronte a situazioni nelle quali non esiste il problema della ingiustizia della norma nel caso particolare, ma quello della opportunità al fine supremo dell'ordinamento, che è la *salus animarum*, di una "relaxatio legis".

In questa mirabile costruzione canonistica, che è certamente "un capolavoro di adattabilità pratica", come è stato detto, ma è anche un poderoso edificio ispirato al principio, fondamentale al Cristianesimo, dell'amore del prossimo ed è dovuto nella sua struttura tecnica a grandi maestri —come, per citare soltanto il più celebre, Francisco Suárez—, il risultato iniquo di una norma può aversi in più modi ed in più modi può essere corretto.

Anzitutto va detto che la iniquità della legge come comando universale, della legge per sé stessa e che porta seco l'assioma "lex iniusta non est lex", non può avere la conseguenza di far considerare la norma ingiusta come inesistente in astratto ed "universaliter". Se ciò avvenisse si aprirebbe un conflitto all'interno della stessa legislazione canonica e così la giurisdizione ecclesiastica come l'amministrazione pastorale sarebbero paralizzate da questo conflitto. Esso, del resto, non è concepibile possa svolgersi nell'ordinamento della Chiesa dove il legislatore supremo è il Vicario di Cristo o il Concilio Ecumenico in unione con lui.

Ed infatti è soltanto il risultato iniquo della norma al momento della sua attuazione concreta che viene considerato quando vi si contrappone, a rimedio della giustizia violata, il ricorso alla equità.

In questo senso domina su tutta questa materia il principio per il quale davanti al risultato iniquo nel caso particolare il giudice interpreta la volontà del legislatore realizzandola, nel caso in esame, nel senso di sostituirla alla norma generale —che qui si rivela date le circostanze in cui dovreb-

be applicarsi, iniqua nel suo risultato concreto—, la norma che regola il caso secondo giustizia e carità, del resto in piena adesione al concetto, ormai riconosciuto come ovvio, che la norma non è data dal testo di legge ma dalla sua interpretazione.

Ma questa sospensione e sostituzione della norma, scritta o anche consuetudinaria, in quanto questa si rivela iniqua nel caso concreto, così che qui “lex peccat”, può essere compiuta partendo da due situazioni diverse.

La prima e più ampia è data dalla cessazione, nel caso, della “ratio legis”, della ragione stessa a cui si deve la norma. Così, ed è un esempio civilistico ripetuto nell’antica dottrina, se la norma impone di chiudere le porte della città ad una data ora, sarebbe iniquo applicarla chiudendo le porte anche se, inseguiti da nemici, vi sono cittadini che vogliono varcarle per rifugiarsi nella città.

La letteratura canonistica spiega il principio “cessante ratione legis cessat lex” con la “rationabilitas” di tutto l’ordinamento canonico, una “rationabilitas”, che non è soltanto ragione secondo natura ma deve ispirarsi a quella suprema ragione che è la *charitas*. E non è questa forse la “norma suprema” a cui un grande e venerato Maestro, Giuseppe Capograssi, riduceva l’essenza dell’ordinamento canonico e il suo gioco tra positività ed equità, certezza e *charitas*?

Questa “rationabilitas”, questa norma suprema che concorre a superare i difetti della legge è tale da rendere anche superabile —almeno secondo un filone dottrinale che ha la maggioranza nella letteratura canonistica— la norma stessa anche quando non vi sia contraddizione con la “ratio” come avveniva nel caso precedente. Lo stesso superamento della legge si ha dunque anche quando la “ratio” della norma viene a mancare nel caso particolare della sua applicazione pur non essendovi vera contraddizione. Così nell’antico esempio sottolineato già del Panormitano, a proposito della norma contenuta nel titolo *De Regularibus* delle Decretali, dalla quale si richiedeva l’età di almeno diciotto anni per l’ammissione nei monasteri situati nelle isole. Poichè la “ratio” della norma era evidentemente data dal fatto che “in insulis durior est congregatio monachorum” se si trattasse di un’isola come quella di Saint-Honorat davanti a Cannes, che tuttora ospita un monastero di Certosini, la norma non avrebbe dovuto applicarsi nel caso, dato il dolce clima delle Isole Lérins e la loro vicinanza ai centri abitati.

Un altro esempio in questo senso è offerto dal Decreto di Graziano dove è detto che, essendo la norma da cui è vietata ai laici l’assunzione

all'episcopato fondata sulla impreparazione spirituale e dottrinale che si suppone nei laici, se ci si trova di fronte ad un laico dotato di tale preparazione, la norma non vale più ed il laico può essere fatto vescovo, come avvenne per Ambrogio a Milano. Graziano aggiunge: "Sciendum est quod ecclesiasticae prohibitiones habent causas, quibus cessantibus, cessant et ipsae". Tutte le volte dunque che la cessazione della "ratio" nel caso porti alla violazione di principi di giustizia, l'equità interviene. Si ricordi in questo senso, per la sua chiarezza, la celebre risoluzione della Sacra Congregazione del Concilio 22 settembre 1736: "Contractum quemlibet, tractum successivum habentem, licet ab initio iustum, si tractu temporis fiat iniustus, ad iustitiam et aequitatem non obstante quovis contrario pacto aut conventionem reducendum esse".

Ma vi è nella concezione cristiana della vita una razionalità più profonda di questa che si esprime, sia pure con alta saggezza, nel principio "cessante causa, cessat effectus"; ed è la sapienza fondata sull'amore.

Questa impedisce che una norma sia pure giustificata dalla sua "ratio" ispiratrice anche nel caso particolare, si possa attuare quando la sua applicazione porti ad un peso tale da farla diventare "nimis rigida et inhumana". Anche qui l'equità, che si presenta come più specificamente "canonica", soccorre a bloccare la norma interpretando anche in questo caso la volontà del legislatore quale si sarebbe avuta nella decisione del caso concreto.

Tanto più ciò può avvenire perchè la stessa legge positiva canonica ha più e più volte accolto questo principio con quella "aequitas scripta" che dà anche al nostro vigente "Codex", troppo spesso e troppo facilmente accusato di "positivismo giuridico", un inconfondibile carattere di umanità e misericordia. Si pensi, tra i molti esempi, al can. 2156 per il quale al Parroco rimosso se sia malato deve essere lasciato l'uso anche esclusivo della casa finchè sia necessario per lui; o al can. 643 che obbliga l'Ordine o Congregazione a provvedere "naturali aequitate servata", all'onesto sostentamento della religiosa "dimissa" e senza mezzi propri. Si tratta evidentemente di casi non tassativi ma al contrario indicativi dell'intero spirito di una legislazione.

Qui già traluce quella concezione della giustizia evangelica che si attua proprio attraverso l'equità canonica, così che questa costituisce il ponte tra la giustizia umana e la *charitas* portata dalla Buona Novella.

Ma vorrei dire —a conclusione di questo vitale tema, che è ancora da scoprire per buona parte— come la norma suprema nella quale giustizia e carità si fondano è data, come già ci dice un testo di Graziano forse non

abbastanza approfondito nel suo intenso significato, dalla norma insegnataci dal Divino Maestro: “*Omnia quaecunque vultis ut facient vobis homines, et vos eadem facite illis: haec est enim lex et prophetarum*”. E’ questa una norma di amore, ma la sua struttura è anche quella di una norma di giustizia perchè in essa si realizza uno scambio di azioni paritetiche, una specie di superiore giustizia commutativa nei rapporti tra i consociati nel Popolo di Dio ma che si comunica anche ai rapporti tra essi e le gerarchie istituite nella Chiesa. Si può dire così che veramente nell’applicazione della norma secondo l’equità canonica “*justitia et caritas osculatae sunt*”.

Questa norma di giustizia e carità sta dunque alla base di tutto l’ordinamento canonico, ispira e regge ogni sua norma e tende, come a fine metagiuridico, al di là dell’ordinamento, alla realizzazione del Regno di Dio e cioè alla salvezza delle anime e alla gloria divina.

Vorrei chiudere questa introduzione al tema del nostro Congresso con un riferimento che tocca da vicino la grande benemerita Associazione che ci sta ospitando in questa bella Università di Navarra.

Le norme canoniche e l’ordinamento che esse compongono sono dirette al fine ultimo della salvezza delle anime e la propagazione del Regno di Cristo. Sono un insieme di mezzi per raggiungere questi scopi. Ma sono mezzi che hanno una propria individualità e una propria funzione appartenendo, come ogni altra norma, al mondo del diritto e seguendo la sua tecnica. Altrettanto avviene nell’Associazione che ci ospita. Gli appartenenti ad essa, che tutti ammiriamo per il loro laborioso impegno quotidiano, svolgono la loro attività in funzione della propria particolare competenza e del posto che essi occupano nella società. Ma tutto è fatto per la gloria di Dio e per la salvezza delle anime. Ciò non toglie tuttavia che essi siano docenti, avvocati, ingegneri, medici, operai, governanti, come gli altri uomini appartenenti alla categoria di cui fanno parte e dimostrino che queste funzioni sono da essi esercitate con il pieno rispetto delle loro regole tecniche anche se tutto nella loro vita è ordinato all’amore di Dio e del prossimo. Così si può dire che questa Associazione fa, in un preciso momento della storia, ciò che l’ordinamento canonico e le sue norme vanno facendo con lo stesso spirito ed insieme con la stessa necessaria autonomia da quando la Chiesa è nata fino al consumarsi del tempo.