

FEDE E DIRITTO

*Relazione svolta nella sala-conferenze dell'Istituto delle Suore Vocazioniste,
a Canicattì, il 30 aprile 1986*

PARTE I - L'OGGETTO DELL'INCONTRO

Contrapporre i concetti, le realtà, le entità della fede e del diritto può dare di primo acchito l'impressione, l'idea di una antinomia, di una contrapposizione teorica assolutamente inconciliabile; l'una, espressione della corda più intima dell'animo umano, dello slancio emotivo più genuino e profondo, dell'adesione più totale ed incondizionata all'invisibile e, in fondo, all'irrazionale; l'altra invece frutto, il più squisito, della razionalità, della riflessione, della gelida ed impersonale elaborazione tecnica - l'idea quindi di due aspetti della vita umana del tutto autonomi e distinti fra loro e, come tali, destinati a manifestarsi e ad evolversi senza alcun contatto o reciproca interferenza: estranei l'uno all'altro.

Un'idea che pare trovare, sempre ad un primissimo e superficialissimo esame, eco nel tenore letterale dell'articolo del nuovo Concordato: «La Repubblica Italiana e la Santa Sede riaffermano che lo Stato e la Chiesa Cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani.» Così invece non è: quella che abbiamo definito come prima impressione è una errata impressione perché, alla prova dei fatti, queste due realtà sono continuamente interdipendenti fra loro, sono continuamente in reciproco contatto, quotidianamente sottoposte ad un confronto a volte armonioso, a volte lacerante, ma sempre vitale, sempre indispensabile.

L'assunto dell'incontro è proprio questo: divagare su argomenti che, alla fine, ci conducano a dimostrare l'esatto contrario di quel giudizio frettoloso e a scorgere quale significato possa celarsi dietro questo esito insospettato.

D'altronde, può subito precisarsi qual è la corretta relazione intercorrente fra i due termini di questa nostra conversazione: e la precisazione la cogliamo plagiando la costituzione *Gaudium et spes* (n. 76) del Concilio Vaticano II, là ove significativamente si afferma la necessità di fare una «chiara distinzione tra le azioni che i fedeli, individualmente o in gruppo, compiono in proprio nome come cittadini, guidati dalla coscienza cristiana, e le azioni che essi compiono in nome della Chiesa, in comunione con i loro pastori.

La Chiesa, in ragione del suo ufficio e della sua competenza, in nessuna maniera si confonde con la comunità politica e non è legata ad alcun sistema politico; è insieme il segno e la salvaguardia del carattere trascendentale della persona umana».

Non quindi indifferenza, non quindi assoluta separazione, ma giusto rapporto: questa è la sintesi anticipata di ciò che vorremmo dire.

E che così sia, che così debba essere, che mondo della fede e mondo del diritto debbano avere partecipata e fattiva attenzione l'uno dell'altro ci viene significato da due massime testimonianze: tale è infatti la lettura che possiamo dare delle parole di S.S. Paolo VI, quando, nei primi degli anni '70 (1973), nel discorso tenuto ai partecipanti al Congresso internazionale di diritto canonico, promosso dall'Università Cattolica di Milano, ebbe fervidamente a porre l'accento sulla opportunità di una «teologia del diritto che non solo approfondisca, ma perfezioni lo sforzo già iniziato dal Concilio», così vivificando, anche *sub specie iuris*, il sentire *cum Ecclesia*.

Tale è il senso che ritroviamo, dieci anni dopo, in altre parole, quelle dell'attuale pontefice, S. S. Giovanni Paolo II, allorché, nel discorso all'Unione giuristi cattolici, tenuto nel 1982, ebbe a sottolineare la necessità di valorizzare ogni forza che miri consapevolmente «all'attuazione dell'etica cristiana nella scienza giuridica, nell'attività legislativa, giudiziaria, amministrativa, in tutta la vita pubblica».

Affrontiamo quindi questa breve ricerca assumendola sotto tre aspetti:

- 1) la presenza del momento giuridico nella sfera fideistica e nell'organizzazione ecclesiastica;
- 2) la presenza del momento fideistico nell'ordinamento giuridico;
- 3) le prove del continuo, necessario confronto.

PARTE II - LA PRESENZA DEL MOMENTO GIURIDICO NELLA SFERA FIDEISTICA E NELL'ORGANIZZAZIONE ECCLESIASTICA

1. - I concetti e le forme giuridiche nei massimi documenti della cristianità: la Bibbia ed il Vangelo (Antico e Nuovo Testamento).

1.1. - Il più alto simbolo e il più alto segno giuridico è la dettatura dei dieci comandamenti, il decalogo, nel quale il legislatore, il «facitore del diritto», è Jahvè, Dio della giustizia e dell'amore; nell'Antico Testamento,

infatti, il vero sovrano di Israele è Dio, unico legislatore e al contempo re, giudice, quasi comandante militare invisibile, soggetto lui stesso alla propria legge e tenuto a farla osservare, attraverso soprattutto i suoi profeti e i suoi saggi, nel quadro di una istituzione fortemente teocratica.

Ma al di là del decalogo, primo e più insigne esempio di diritto divino, rimane impressionante la valutazione dei passi giuridici dell'Antico Testamento, valutazione che ha indotto molti dei suoi più attenti studiosi a paragonarlo ad un testo unico legislativo moderno o, più propriamente, ad una compilazione di tipo giustiniano, nella quale tutte le norme hanno uguale efficacia, indipendentemente dalla data di rispettiva emanazione e ciò a dimostrazione della unità di ispirazione dei redattori dei vari libri, la cui stessa numerosità, nelle varie epoche storiche, richiama unità di ispirazione.

Il diritto biblico si presenta come un sistema rigorosamente etico, tendente non solo, e forse addirittura non tanto, a realizzare un ordine, formale o sostanziale che sia, nella comunità politica terrena, bensì a consentire ed agevolare la perfezione morale dei singoli, considerati come membri della comunità, ma soprattutto come persone e come figli del Padre trascendente: il concetto, in altri termini, del diritto e, tutto considerato, dello stesso Stato, come strumenti della fondazione della *civitas Dei* e, in via immediata, della salvezza di ogni singolo uomo.

Alla sommità di questo sistema si pone, come si è detto, Jahvè, re, legislatore, giudice. E proprio ciò spiega tra l'altro anche il fortissimo formalismo interpretativo, contro il quale o, per lo meno, contro gli eccessi del quale si dirigerà il pensiero del Cristo, espresso in particolare nel discorso sul sabato finalizzato all'uomo, invece del contrario.

Infatti, se la legge è dettata da Dio, essa deve essere attuata nel modo più assoluto e rigoroso. Ma in questa preoccupazione si innesta la comprensibile deviazione umana, consistente nell'aggrapparsi disperatamente alla certezza dell'interpretazione formale, proprio per essere maggiormente sicuri nell'attuare la volontà di Jahvè.

Nessuna interferenza ermeneutica, neanche la obiettiva considerazione di interessi, sia pur quelli dell'intera collettività politica organizzata nella istituzione; per cui può dirsi che non soltanto è bandita ogni interpretazione di tipo politico, ma anche che i giuristi di Israele erano sostanzialmente dei teologi.

Circa l'aspetto formale, le disposizioni contenute nei libri dell'Antico Testamento hanno prevalentemente la veste di un comando o di un divieto imperativo, ovvero quella del comando ipotetico («tu farai... tu non farai» nel primo caso; «se tu acquisti... chi colpisce» nel secondo caso).

Le prime formule hanno di regola carattere religioso e addirittura spesso non prevedono la sanzione, perché l'autore della violazione sa di esporsi alla punizione divina e sa, inoltre, che molto probabilmente la sua colpa indurrà gli altri membri della comunità a troncargli i rapporti con lui, a disperderlo forse dalla comunità stessa, il che importa, in una società nella quale l'unica protezione era la solidarietà del gruppo di appartenenza, la condizione di vita più miserabile e precaria.

Lo stesso decalogo, pur legge fondamentale di Israele - legge in senso stretto e giuridico, non già insieme di precetti meramente morali -, è privo di alcun tipo di sanzione.

Ma accanto a queste vi sono le norme dotate di sanzione, fra i cui tipi si annovera: la pena di morte, eseguita per lo più mediante lapidazione ad opera del popolo fuori delle porte della città; l'espulsione dalla comunità; la pena corporale con bastonature e flagellazioni; sanzioni economiche varie il cui contenuto era per lo più destinato alla parte lesa, a realizzazione anche di un risarcimento danni.

I reati puniti più gravemente, con la pena capitale, erano anzitutto quelli contro la divinità, come la bestemmia (atto di accusa rivolto poi contro il Cristo) ed ogni atto di ribellione alla divina volontà come la profanazione del sabato, l'idolatria, la stregoneria; seguono i reati contro la purezza dei costumi, la riduzione di un uomo in schiavitù, punita con la morte al pari dell'omicidio.

Estremamente significativo il fatto che l'accusatore, pubblico o privato, così come il testimone d'accusa, fossero costretti ad essere fra i primi ad eseguire la pena, con una sorta di responsabilizzazione di altissimo valore morale.

Immenso è il valore del diritto biblico nel patrimonio della cultura umana e di quella giuridica in specie: ogni messaggio giuridico che non sia strettamente legato a costumi e necessità storicizzati ha nel diritto biblico l'impronta di segno premonitore.

Senso del divino tradotto in norme di comportamento, fondamento della persona umana, esaltazione della solidarietà, grande sensibilità per la carità verso il prossimo specialmente se più debole, soppressione di ogni atteggiamento di violenza che non sia difensiva o punitiva, forte ambizione per la purezza dei costumi e per la salvezza della fede nel rapporto verticale con la divinità, sono tutti connotati non soltanto altamente caratterizzanti nei confronti dei popoli coevi, nel senso di una altissima civiltà morale, ma costituiscono le premesse ideologiche e spirituali dell'ancor più compiuto diritto evangelico.

Ove anche si volesse premettere l'aspetto fideistico religioso di cui il diritto biblico è pregno, basterebbe, fra gli altri elementi, da solo, il senso fortissimo dell'uguaglianza giuridica e morale dei membri del popolo di Israele, anticipatore di circa tremila anni dei moderni riconosciuti e riscoperti valori giuridici, per fornire questo metro di grande avanzamento.

1.2. – È possibile, possiamo chiederci con meraviglia, che negli spiritualissimi libri evangelici possa trovarsi riferimento e addirittura ricorso dialettico a forme e concetti giuridici?

Valgono per tutti questi tre messaggi: «Non crediate che io sia venuto per abolire la legge o i profeti: non sono venuto per abolire, ma per portare a compimento. Poiché in verità vi dico: prima che passi il cielo e la terra, non uno jota, non un apice passerà della legge finché tutto si compia.»

«Chi dunque violerà uno solo di questi comandamenti, anche i minimi, ed insegnerà agli uomini a fare lo stesso sarà considerato minimo nel regno dei cieli; chi invece li avrà praticati ed insegnati sarà considerato grande nel regno dei cieli. Poiché vi dico che se la vostra giustizia non sorpasserà quella degli scribi e dei farisei non entrerete nel regno dei cieli.»

«Date a Cesare quel che è di Cesare, date a Dio quel che è di Dio.»

Esaminiamoli brevemente uno per uno:

- nel primo, può cogliersi il segno del passaggio dal diritto biblico al diritto evangelico e l'indicazione del fondamento della evoluzione futura del popolo di Dio, tesa a raggiungere la civitas Dei: necessità della giustizia, ma al contempo superamento della giustizia, perché essa, in sé sola, è insufficiente. Una affermazione terribilmente incomprensibile per i non cristiani, ai quali non sembra assolutamente vero che una perfetta giustizia non sia sufficiente per realizzare completamente l'umanità;

- nel secondo, rinveniamo il completamente e l'esplicazione del primo: la giustizia è necessaria, ma non sufficiente, e può e deve essere superata dalla legge della carità che è la legge dell'amore, amore verso il prossimo e verso Dio, ma verso il prossimo in quanto immagine di Dio, quindi in modo non riducibile alla mera solidarietà umana; e forse può in esso rinvenirsi un possibile ulteriore significato: la legge, pur nella sua oggettiva identità e nella sua autonoma finalizzazione, è fatta per l'uomo e non l'uomo per la legge, per cui la stessa interpretazione e la stessa applicazione della legge vanno operate col suo spirito e non in quei termini formali, miticamente formali, inseguiti nel diritto biblico e da ultimo anche degenerati con la prassi giudiziaria degli scribi e dei farisei;

- nel terzo, famosissimo, il Cristo legislatore pone il principio della dicotomia dei due piani: il giuridico e il fideistico; principio non nel senso della separazione dei due piani, ma nella articolazione strumentale tra il primo e il secondo o, quanto meno, nel coordinamento del primo rispetto al secondo, cioè al piano ultraterreno; ciò non importa che lo Stato o un singolo Stato assuma volto e natura etici e confessionali; non occorre cioè che Cesare sia un credente. E' sufficiente che ogni singolo Stato rispetti, nella sua legislazione terrena, quelle esigenze della persona, dei gruppi, della comunità che sono indicate dalla loro stessa umanità di vita; ad esempio, la legge dello Stato non potrà consentire, senza intervenire con la norma indicativa e con la punizione adeguata, che una persona tolga la vita ad un'altra (qui si presenta sintomatico il campione concettuale della pratica abortiva); non potrà imporre la sterilizzazione umana; non dovrà esigere tributi vessatori unicamente per paralizzare l'esercizio di un tipo di libertà di associazione; e via dicendo. Date a Cesare significa date ciò che è giusto che Cesare chieda; ma Cesare ha, a sua volta, una regola naturale che deve osservare e - a dimostrazione macroscopica dei suoi limiti e per evitare che possano esservi dubbi su questo punto - non potrebbe ad esempio pretendere di sopprimere la vita delle persone coi capelli biondi perché sgradite al potere.

Possiamo chiederci a questo punto, per chiudere su questa parte, quale rapporto possa configurarsi fra il diritto evangelico e quello biblico.

Non pochi studiosi, nello sforzo di evidenziare i connotati giuridici del diritto evangelico, sono spinti a ridurre e a censurare la portata dei precetti del diritto biblico; è probabile però che la strada e la chiave di lettura siano quelle della percezione del perfezionamento.

Ciò che si perfeziona non rinnega la fase precedente di sviluppo, anzi la considera come un piedistallo indefettibile della ulteriore fase evolutiva.

In ultima analisi, può dirsi che nel diritto evangelico la norma giuridica tenda, più marcatamente ancora che nel diritto biblico, alla perfezione morale della persona, secondo il programma generale

di salvezza che rappresenta il canovaccio della vita umana e della stessa condizione esistenziale dell'uomo.

E forse l'esempio più importante, sintomatico ed incisivo della concezione morale-diritto nel diritto evangelico, è costituito dalla fortissima affermazione di Cristo sulla unità e sulla indissolubilità del matrimonio. Si tratta di un tema che ha la capacità di evidenziare, forse più di ogni altro, il passaggio dal diritto biblico a quello evangelico e che al contempo ha rappresentato nei secoli la tessera concettuale più

connotante della concezione cristiana della vita umana.

2. - Il diritto quale strumento organizzatore della vita della Chiesa: il codice di diritto canonico.

Perché, ci si può chiedere, sono necessarie norme giuridiche appartenenti ad un ordine autonomo, per disciplinare la vita della Chiesa? Non vi è contrasto tra sommi principi della carità necessariamente soggettiva ed oggettività di una norma di diritto?

I precetti dell'amore e del perdono non bastano a regolamentare la vita di coloro che credono in Cristo?

Il messaggio evangelico non si inaridisce se gettato nelle forme, per loro natura rigide, del diritto? È veramente conforme al mistero della Chiesa di Cristo la presenza di un ordinamento che poggia per antica tradizione sulla ragione naturale, oltre che sui precetti divini?

In breve, il diritto canonico: perché?

È noto come da questi interrogativi sia partita nel sec. XVI la riforma protestante. Essa non si limitò all'aspra critica del commercio delle indulgenze, ma investì pure la presenza e necessità della legge canonica esterna, basata sulla ragione naturale oltre che sui precetti divini e che, perciò, appariva tanto contrastante con lo slancio di fede, del tutto interiore, da indurre Lutero a definire il diritto canonico «opera di Satana» e i canonisti «cattivi cristiani».

Questa visione poggiava sulla convinzione che non potesse esistere norma giuridica di derivazione naturale o divina dal momento che non esisteva la possibilità stessa di una giustizia divina: vero diritto deve essere considerato, secondo Lutero, solo quello dello Stato, necessariamente coincidente con la forza e la violenza, poiché solo forza e violenza erano - a suo avviso - in grado di porre rimedio alla natura, corrotta dal peccato.

Esasperando il pensiero agostiniano, cioè, Lutero vide il diritto solo quale frutto della volontà di potenza, anche arbitraria, del legislatore, a prescindere da esigenze di razionalità intrinseca: l'antinomia tra carità e diritto non poteva allora non essere insuperabile. D'altro canto, un ordinamento come quello canonico, fondato su premesse di diritto divino oggettivo e di libera razionalità, non poteva non apparirgli altro che detestabile; quasi che esso volesse ingannare proditoriamente l'uomo circa la possibilità (da lui radicalmente negata) di raggiungere, anche con le proprie forze naturali, la libertà della grazia.

Fu quella una contestazione del diritto canonico che si risolse, in definitiva, nella critica aspra a un modello di uomo, già celebrato dall'umanesimo di Erasmo da Rotterdam, come capace di trovare nella propria ragione naturale e nella propria libertà gli stimoli alla vita consociata: modello che la controriforma avrebbe continuato ad avere a punto di riferimento, così come tutto il pensiero cattolico posteriore, compreso quello moderno. Ma non si pensi che queste contestazioni siano solo un ricordo del passato: tutt'oggi vi sono frange dissenzienti in seno alla stessa società religiosa quanto alla necessità di un diritto canonico.

Sia negli anni del Concilio che in quelli del dopo-Concilio, più di una corrente ecclesiale ha proposto un impianto di pensiero sostanzialmente negatore dell'opportunità, almeno, se non della legittimità, di un diritto canonico.

Si va da una forma di ascetismo intellettuale, propria alla più parte dei cosiddetti cattolici del dissenso, che porta a contestare vari aspetti della vita individuale umana ed associata - e tra essi pure il fondamento razionale del diritto canonico - a concezioni spiritualistiche, che vorrebbero trasformare ogni annuncio religioso, e perciò anche il messaggio evangelico, in qualcosa di simile al rigore dei dervisci o alla negazione del mondo propria dei guru, opponendosi perciò a tutto ciò che attiene ad aspetti socialmente rilevanti, per giungere infine sulla spiaggia estremistica dei così detti «cristiani rivoluzionari», i quali interpretano l'insegnamento del Vangelo come una catapulta con la quale abbattere, per trasformarla profondamente, la società.

In definitiva, il filo comune che lega la lotta contro il diritto canonico, oggi come ieri, è il ripudio della Chiesa come istituzione.

Ed è precisamente qui il punto di incrocio delle critiche recenti con molti motivi di fondo della disperata teologia luterana.

A queste posizioni la Chiesa come risponde? Vediamo anche qui una voce del passato e l'atteggiamento contemporaneo. Per il passato, quale conforto più autorevole di quello di S. Tommaso?

L'Aquinate così insegna (v. in particolare il *De regimine principum*): l'uomo come singolo non può conseguire la propria perfezione; questa perfezione può essere infatti conseguita soltanto instaurando relazioni con altri uomini e una mutua cooperazione che renda possibile l'acquisizione di quei beni fisici e spirituali che l'uomo isolato non sarebbe mai capace di acquisire. La società è dunque lo stato naturale dell'uomo; come tale è voluta da Dio.

Ma dovunque esistono forme associative, esiste anche una autorità di governo che ha come scopo il coordinamento delle attività dei singoli, svolte in vista del fine; il bene. L'ordinato svolgimento di queste attività e la loro unificazione esigono altresì un ordinamento legale e la presenza stabile di persone investite

di autorità che ne impongano il rispetto. Soltanto organizzazioni sociali di una certa dimensione possono conseguire con sufficienza di mezzi il bene comune. Tipica è la città, che raccoglie nel suo seno le comunità inferiori (famiglie, villaggi, etc.).

Questo concetto di città, come comunità che possiede tutti i mezzi necessari per il «bene vivere», è applicato analogicamente dall'Aquinate alla Chiesa, la quale, a motivo di tali note distintive, appare dunque come società perfetta che ha in sé sia il fine che i mezzi necessari per raggiungerlo. Il che significa che l'equazione «*Ecclesia - Bonum commune*» ricalca, in termini di massima sublimazione, il parallelo che si instaura tra la peculiarità terrena di una realtà comunitaria, munita di quanto è indispensabile per conseguire gli obiettivi sommi cui è proiettata, e la compenetrazione tra l'azione ed i fini stessi che la nobilitano e la trascendono.

Ma l'Aquinate non si ferma qui; egli dà anche contezza della struttura verticistica della Chiesa spiegando che, poiché il fine della Chiesa è quello di procurare la salvezza spirituale dei sudditi per mezzo della trasmissione di origine divina e l'amministrazione dei sacramenti, la forma monarchica è necessitata dall'imperativo di conservare l'unità della Chiesa nella vera dottrina. La conservazione dell'unità comporta tanto l'esigenza di trasmettere incorrotto il deposito della fede quanto quella di predisporre i mezzi necessari per impedire la sua adulterazione.

Questa è la funzione della gerarchia e quindi, a maggior ragione, del capo divinamente istituito di questa gerarchia, il papa. La duplice funzione, positiva e negativa del papa, comprende sia la funzione pastorale che quella magisteriale. Il papa deve conservare dunque l'unità di fede e disciplina all'interno della Chiesa.

In sintesi, nel pensiero di S. Tommaso l'ordinamento giuridico ecclesiale non costituisce fine in se stesso, ma è mezzo subordinato al fine primario della Chiesa: la gloria di Dio e la *salus animarum*.

Ma la natura di mezzo dell'ordinamento canonico non toglie che, come tale, esso sia costitutivo ed ineliminabile per l'esistenza storica della Chiesa. Se, poi, il diritto è mezzo per l'esistenza storica della Chiesa, il Primato (il soglio di Pietro) e, in genere, la gerarchia ecclesiastica, sono i luoghi in cui questo mezzo può essere usato legittimamente per l'organizzazione responsabile e lo sviluppo esaltante della comunità credente.

E veniamo ora all'atteggiamento della Chiesa contemporanea; essa ha ribadito pure nel Concilio Ecumenico Vaticano II (costituzione *Lumen Gentium*, 8) la legittimità di una società giuridica al suo interno, costituita quale organizzazione visibile (Chiesa visibile) e retta da norme autonome da quelle dello Stato; società giuridica non meno importante di quella Chiesa invisibile che è data dal Corpo Mistico e che agli occhi dei luterani è l'unica vera Chiesa.

Il diritto canonico viene proposto come diritto che realizza un'esigenza fondamentale dell'uomo, quella della giustizia, elevandola dal piano naturale a quello soprannaturale. Come l'uomo compiuto non può fare a meno del diritto, come non può fare a meno del pensiero, dell'arte, della poesia, della vita quotidiana, realtà tutte sussunte dalla Chiesa dal piano naturale a quello soprannaturale, così pure l'esigenza di una giustizia viene sussunta sul piano soprannaturale grazie ad un sistema di norme di origine e carattere soprannaturale, ma che, rimanendo pur sempre norme di diritto, per molte parti possono apparire analoghe al diritto umano e terreno.

Appunto in questa linea si pone la costituzione apostolica *Sacrae disciplinae leges*, emanata per la promulgazione del nuovo *Codex Iuris Canonici*. Essa precisa che la nuova legge certamente non ha come scopo di sostituire la fede, la grazia ed i carismi, ma di assicurare ordine sia nella vita individuale e sociale, sia nella attività stessa della Chiesa. E conclude che proprio perché la Chiesa è organizzata come una compagine sociale e visibile, ha bisogno di norme; anzitutto per rendere visibile la sua struttura gerarchica ed organica, inoltre per organizzare adeguatamente l'esercizio delle funzioni divinamente affidatele (specie quelle della Sacra Potestà e dei Sacramenti), nonché per regolare, secondo una giustizia basata sulla carità, le relazioni fra i fedeli ed infine perché le iniziative comuni, prese per una vita cristiana sempre più perfetta, vengano sostenute, rafforzate e promosse grazie alle norme canoniche.

Su queste premesse, che bene sono emerse in due importanti congressi tenutisi sul nuovo Codex in Parma il 15 e 16 aprile 1983 e, a livello ancora più alto, dal 19 al 26 agosto 1984 presso l'università di Saint Paul ad Ottawa, in Canada (si richiama particolarmente la relazione dell'insigne studioso della materia, il prof. Eugenio Correcco dell'Università di Friburgo), è stata curata l'emanazione della nuova codificazione. L'evento che ha fatto apparire necessaria una vera e propria codificazione, che superasse di gran lunga il progetto di S. S. Giovanni XXIII di un semplice aggiornamento, è stata la ristrutturazione costituzionale provocata dal Vaticano II, che ha spostato il centro di gravità, collocato unilateralmente nella Chiesa universale, verso la Chiesa particolare; come il Codex del 1917 venne elaborato a seguito dei voti formulati da quella fondamentale assise che fu il Concilio Vaticano I, così la celebrazione del Vaticano II, con tutto

l'insieme delle nuove linee di pensiero e di azione rivolte dalla Chiesa al mondo contemporaneo, ha fornito lo stimolo per la revisione del vecchio Codex.

In ordine al sistema giuridico adottato, la codificazione appunto, va detto che la Chiesa cattolica ha continuato a riporre fiducia in esso, considerandolo tuttora il modo migliore per disciplinare ogni settore giuridico a garanzia reale dell'attuazione di un disegno di riforma armonicamente coerente.

Già questo impegno di metodo va sottolineato come estremamente positivo. E' certamente un esempio di serietà e persino di coraggio, se lo si confronta con quell'eccesso di legislazione scoordinata che è purtroppo tipico dell'attività di molte assemblee legislative che hanno ormai abbandonato il principio di coerenza dell'ordinamento per soddisfare esigenze di mero equilibrio partitico, anche a costo di introdurre (come talvolta è avvenuto in Italia) leggi oscure, contraddittorie, accidentali e persino *ad personam*, nella convinzione rassegnata che sia ormai impossibile e forse inutile coordinare le leggi statali non solo in un codice, ma neppure in un testo unico.

Si potrebbe obiettare che un piano organico di riforma può più facilmente essere perseguito in un ordinamento come quello canonico a struttura piramidale, confluyente nell'autorità di una sola persona - il Pontefice - supremo e tendenzialmente unico legislatore per la Chiesa; è più difficile, invece, nei sistemi parlamentari dove il prezzo da pagare alla democrazia è proprio il rischio di avere leggi poco coordinate.

Ciò è vero: ma sarebbe inesatto ricavarne l'impressione che la legge canonica nuova sia stata data con un atto autoritario proveniente dall'alto, fuori da un confronto dialettico di idee e di possibili soluzioni. Lungi dall'essere frutto di una volontà imperscrutabile, il nuovo Codex appare, già dai suoi lavori preparatori, frutto di uno spirito squisitamente collegiale, pervaso dal desiderio di comprendere - prima di imporre dall'alto una nuova disciplina - esigenze o desideri legati a specifici popoli, desiderio che ha trovato ampia attuazione nella complessità del procedimento di legiferazione.

Il testo del progetto (o schema), prima di diventare definitivo, è stato infatti spedito agli organismi più vari: dai dicasteri romani alle università cattoliche di tutto il mondo, alle conferenze episcopali dei vari paesi, ai tribunali ecclesiastici, ad associazioni o ad esperti particolarmente qualificati. Le osservazioni che ne sono derivate, vagliate ed ordinate da un elaboratore elettronico, sono state sottoposte all'esame del competente *coetus*, riunito per l'occasione in una forma ristretta (*coetus parvus*) e limitato ai tecnici del diritto. Ne è nato uno «Schema» definitivo sottoposto poi (anche per le necessarie connessioni teologiche e dogmatiche) all'adunanza plenaria dei cardinali che vi hanno portato varie modifiche.

Soltanto a seguito del compimento di questo complesso iter (durato vent'anni a fronte dei soli dodici anni di preparazione del vecchio testo) il nuovo Codex è giunto definitivamente, come si suol dire, sul «sacro tavolo» del pontefice ed è stato promulgato il 25-1-1983.

Dopo una *vacatio legis* - che si è voluta particolarmente lunga al fine di dare a tutti i fedeli la possibilità concreta di informarsi e di conoscere a fondo le nuove disposizioni - esso è entrato definitivamente in vigore il primo giorno di Avvento del 1983.

PARTE III - LA PRESENZA DEL MOMENTO FIDEISTICO NELL'ORDINAMENTO GIURIDICO

1. - La fede nelle norme scritte.

1.1. - La nostra Costituzione riserva ben 4 articoli al problema del culto.

Art. 7 - «Lo Stato e la Chiesa cattolica sono ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi. Le modificazioni dei Patti, accettate dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale.»

Art. 8 - «Tutte le confessioni religiose sono ugualmente libere davanti alla legge. Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno il diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano. I loro rapporti sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze.»

Art. 19 - «Tutti hanno il diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale od associata, di fame propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume.»

Art. 20 - «Il carattere ecclesiastico e il fine di religione o di culto d'una associazione od istituzione non possono essere causa di speciali limitazioni legislative, né di speciali gravami fiscali per la sua costituzione, capacità giuridica e ogni forma di attività.»

A proposito di questo ultimo articolo è facile rilevare come esso trovi la sua ispirazione nella volontà di impedire per l'avvenire provvedimenti legislativi persecutori contro gli enti ecclesiastici, come è avvenuto nel passato per le leggi eversive dell'asse ecclesiastico.

Ritornando poi all'art. 8, va osservato che esso costituisce un progresso rispetto allo Statuto Albertino per il quale le confessioni diverse dalla cattolica erano semplicemente «tollerate».

Tuttavia permane una differenza fra la confessione cattolica e le altre confessioni. Mentre nessun limite pone lo Stato all'organizzazione nel territorio italiano della Chiesa cattolica, all'infuori di quelli posti dalle leggi di attuazione dei Patti lateranensi, per le altre confessioni, invece, si esige espressamente che la loro organizzazione non contrasti coi principi dell'ordinamento giuridico del nostro paese.

In attesa che vengano stipulate le intese previste da tale norma, le leggi che disciplinano i rapporti con le confessioni non cattoliche sono la legge 24-6-1929 n. 1159 ed il R.D. 28-2-1930, n. 289 (rispettivamente legge e regolamento sui «culti ammessi»); tali testi legislativi però, a seguito dell'entrata in vigore della Costituzione, non possono trovare applicazione per le parti che risultino ora in contrasto con i principi da essa posti: ad esempio non è più richiesta l'autorizzazione governativa per l'apertura di templi ed oratori per l'esercizio del culto e non si richiede neanche che le riunioni religiose di culti acattolici siano obbligatoriamente presiedute od autorizzate da un ministro del culto, la cui nomina sia stata approvata dal Ministero competente.

La prima concreta attuazione all'art. 8 della Costituzione, per quanto riguarda l'adozione di intese, si è avuta con la legge 11-8-1984 n. 449, che ha dettato le «Norme per la regolazione dei rapporti tra lo Stato e le Chiese rappresentate dalla Tavola Valdese».

Per la verità, di provvedimenti adottati per legge sulla base di intese ve ne erano già stati nel nostro ordinamento: si tratta delle leggi n. 580/1961 e 669/1973, che estendevano ai ministri di culto delle varie confessioni le forme di assicurazione e di previdenza sociale previste per altri lavoratori. Si era trattato, peraltro, di accordi di portata assai limitata; l'intesa con la Tavola Valdese è invece un accordo globale che regola tutte le materie «comuni», in esatto parallelo con il Concordato con la S. Sede. Ed il parallelismo è stato assoluto anche nei tempi: l'apertura delle trattative per l'intesa fu annunciata, infatti, al Parlamento dall'allora presidente del Consiglio on. Andreotti, alla fine del 1976, contemporaneamente alla prima relazione sulle appena avviate trattative per la revisione del Concordato. E la firma dell'intesa ad opera del presidente del Consiglio Craxi e del moderatore della Tavola Valdese, Bouchard, è avvenuta il 21-2-1984, tre giorni dopo la sottoscrizione dell'accordo di revisione del Concordato.

Nell'iter parlamentare si è invece rotta questa contemporaneità.

Nell'agosto 1984 la legge di approvazione dell'intesa è stata approvata in via definitiva, mentre quella di ratifica del Concordato era votata solo da uno dei due rami del Parlamento (ed è stata approvata definitivamente solo nel marzo 1985).

L'approvazione della legge n. 449 non esaurisce affatto la questione delle intese con le confessioni diverse da quella cattolica. Essa riguarda, infatti, un numero limitato di chiese e di cittadini non cattolici; per le altre confessioni, diverse da quella cattolica e non rientranti nel Patto di integrazione stipulato fra le chiese valdesi nel 1975, rimane, quindi, in vigore la legislazione sui «culti ammessi» del 1929/1930 di cui s'è detto. Trattative per la stipulazione di un'intesa sono in corso dal 1977 con l'Unione delle comunità israelitiche e sono state avanzate richieste da numerose altre confessioni.

1.2. - Ma il recepimento dei problemi connessi alla presenza fideistica nella vita del cittadino non si limitano a queste massime previsioni. Un numero elevatissimo di norme, sparse un po' dovunque, si occupano della materia e tentarne l'elencazione sarebbe praticamente impossibile:

- nel TULPS si ritrovano norme circa la distribuzione di stampati, le questue, le cerimonie religiose e le processioni ecclesiastiche;

- nel T.u. della legge comunale e provinciale si ritrovano regole per le spese per gli edifici serventi al culto pubblico e per la salvaguardia degli interessi diocesani;

- nel T.u. delle leggi sul reclutamento dell'esercito vi sono norme apposite per il servizio alle armi di coloro che siano allievi di istituti cattolici in Italia o all'estero e che si trovino nelle missioni;

- del codice civile va rammentato l'art. 629, relativo alle «disposizioni in favore dell'anima»;

- del codice di procedura civile l'art. 5141 che dichiara assolutamente impignorabili le cose sacre e quelle che servono all'esercizio del culto;

- del codice penale gli artt. 61 n. 9 e 10, che della qualità di ministro del culto fanno una circostanza aggravante comune del reato, sia dal punto di vista attivo che passivo; l'art. 327 ult. comma, che considera tale qualità come motivo di specifica incriminazione del delitto di eccitamento e vilipendio delle istituzioni, delle leggi e degli atti dell'autorità, commesso da P.u.; gli artt. 402-406 che contemplano i delitti contro la religione cattolica e i culti ammessi;

- del codice di procedura penale in particolare vanno segnalate le norme che concernono l'esame testimoniale: v. l'art. 356, II comma, che prevede che, nell'ipotesi debba essere assunto in qualità di teste un

cardinale, tanto debba avvenire nel luogo da lui designato; v. l'articolo 352, che prevede l'impossibilità di obbligare i ministri della religione cattolica o di culto ammesso nello Stato a deporre «su ciò che fu loro confidato o è pervenuto a loro conoscenza per ragioni del proprio ministero»; particolarmente interessante in merito la sentenza della sez. I della Corte di Cassazione del 17-12-1953, che ha stabilito come il ministro del culto cattolico abbia facoltà di astenersi dal deporre su ciò che gli viene confidato sotto il sigillo della confessione anche se il confidente lo abbia sciolto dal vincolo.

1.3. - Accanto alle norme scritte, riprova vitale della continua intersezione fra mondo del diritto e mondo della fede è l'esistenza di strutture amministrative specificatamente create per occuparsi dei loro rapporti.

Com'è noto, con due RR.DD. del 1932 venne operato il passaggio dei servizi concernenti gli affari di culto dal Ministero della giustizia a quello dell'interno, devolvendo, per quanto riguarda l'amministrazione periferica, i poteri e le facoltà, già spettanti alle procure generali presso le corti d'appello, alle prefetture.

Presso il Ministero dell'interno sono costituite la Direzione generale degli affari di culto (che interviene, fra l'altro, nella disciplina giuridica e nel controllo sulla attività economica degli enti ecclesiastici) e la Direzione generale del fondo per il culto e del Fondo di religione e di beneficenza per la città di Roma, che amministra patrimoni legati alla materia ecclesiastica; le prefetture godono poi di competenze per l'esercizio della vigilanza su tutte le istituzioni di culto comprese nella circoscrizione territoriale, per il compimento delle istruttorie relative a tutti gli affari in materia di culto, per le autorizzazioni per gli acquisti a titolo oneroso o gratuito da parte degli enti ecclesiastici al di sopra di un certo valore etc.

2. La fede come istanza vivificatrice dell'attività «laica» di applicazione delle norme.

Il compito dell'operatore del diritto, del magistrato, è quello di decidere; orbene, decidere è scegliere e a volte scegliere fra numerose cose o strade o soluzioni; e scegliere è una delle cose più difficili che l'uomo sia chiamato a fare. Non soltanto perché la scelta dirime una problematica del passato (giudizio di colpevolezza, giudizio di inadempienza etc.), ma anche perché molto spesso la scelta comporta una previsione degli effetti a venire (affidare un minore al padre o alla madre «separandi»).

Ed è proprio in questo scegliere per decidere, decidere per ordinare, che il magistrato credente può trovare un rapporto con Dio. Un rapporto diretto, perché il rendere giustizia è realizzazione di sé, è preghiera, è dedizione di sé a Dio. Un rapporto indiretto per il tramite dell'amore verso la persona giudicata. Il magistrato non credente sostituirà il riferimento al trascendente con quello al corpo sociale, con un diverso senso ma con uguale impegno spirituale. Entrambi, però, credente e non credente, devono, nel momento del decidere, dimettere ogni vanità e soprattutto ogni superbia; devono avvertire tutto il peso del potere affidato alle loro mani, peso tanto più grande perché il potere è esercitato in libertà ed autonomia.

E tale compito sarà tanto più lieve quanto più il magistrato avvertirà con umiltà le proprie debolezze, quanto più si ripresenterà ogni volta alla società - che somma così paurosamente grande di poteri gli affida - disposto e proteso a comprendere l'uomo che ha di fronte e a giudicarlo senza atteggiamento da superuomo, ma anzi con costruttiva contrizione.

Ed ancora una volta sarà la legge dell'amore, la forza vivificatrice della fede a risolvere il problema radicalmente. Ricordiamo le parole del Cristo all'adultera: «Chi di voi è senza peccato scagli la prima pietra»; con esse egli ha additato la ragione profonda della difficoltà: il peccato è ombra e per giudicare occorre la luce e nessun uomo è luce assoluta.

Compito del magistrato non deve quindi essere solo quello di rendere concreto nei casi di specie il comando astratto della legge ma anche di dare alla legge un'anima, tenendo sempre presente che la legge è un mezzo e non un fine. Verità che ritroviamo nelle altre parole che Gesù ebbe a pronunciare quando, secondo Marco, a proposito dello spigolare in giorno di sabato, disse, rivolto ai farisei: «Il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato.»

PARTE IV - LE PROVE «DI CRONACA» DEL CONTINUO, NECESSARIO CONFRONTO

E' adesso il momento di dedicare l'attenzione a quelle che costituiscono le prove che quanto sin qui detto non rimane confinato in una sorta di previsione bella ma astratta, non confortata cioè dall'esperienza storica o più esattamente «di cronaca».

Non v'è alcun imbarazzo a proporre esempi del quotidiano confronto cui le due realtà, alle quali abbiamo dedicato questo incontro, sono sottoposte: eccone quattro scottanti.

- Il problema dell'insegnamento della religione nelle scuole.

E' di ieri la notizia dei provvedimenti del Consiglio dei ministri sull'argomento, ma tutti ricordiamo le roventi polemiche che hanno fatto seguito all'intesa fra il ministro della pubblica istruzione e la Conferenza

Episcopale Italiana per l'attuazione delle disposizioni del nuovo Concordato sul punto, polemiche centrate sia sulle procedure seguite dal ministro Falcucci per la definizione degli accordi, sia sul contenuto degli stessi.

Aiutiamo il ricordo rammentando due voci di segno contrario: Carlo Cardia, sull'«Unità» del 14-1-1986, ha affermato che il fatto è da criticare perché si è cercato di limitare la facoltatività della scelta - se avvalersi o meno dell'insegnamento religioso - al primo anno di ogni ciclo scolastico, prevedendo che negli anni successivi toccasse agli interessati chiedere di propria iniziativa la modifica della scelta iniziale; soltanto l'intervento dei comunisti e di altri gruppi laici - si sostiene nell'articolo - ha evitato che si pervenisse a tale risultato ed ha fatto sì che all'inizio di ogni anno scolastico tutti gli studenti ricevano il modulo, sulla base del quale essi potranno operare la loro libera scelta, E' evidente che non si è trattato di una questione secondaria di moduli, bensì di evitare che si tornasse, sia pur parzialmente, al sistema dell'esonero che, col nuovo Concordato, era stato definitivamente superato e di dare, a tutti, gli stessi strumenti necessari per operare l'una o l'altra scelta, poste sullo stesso piano. Quindi una questione di principio: di libertà e di laicità.

Il cardinale Ugo Poletti è intervenuto nel dibattito sostenendo sull'«Osservatore Romano» del 14-1-1986 che «nessuno può mettere in dubbio che l'intesa sia stata condotta nel più rigoroso rispetto della legalità. Per inciso si può rilevare che la Chiesa cattolica ha accolto con simpatia e senza alcuna riserva i particolari accordi stipulati da altre confessioni religiose con lo Stato.

Indubbiamente l'intesa può piacere o non piacere in alcuni particolari: ognuno è libero di esprimere il suo parere. Tuttavia, quando viene messa in dubbio la legalità di un accordo, legittimamente autorizzato, che come oggetto principale sancisce per tutti i cittadini italiani, credenti e non credenti, cattolici e non cattolici, il diritto di scegliere se avvalersi o non avvalersi detto insegnamento - diritto che comprende sia la globalità del testo concordato, sia i suoi particolari - viene da chiedersi ragionevolmente: qual è la libertà costituzionale riconosciuta in Italia?

Esiste forse una libertà di primo grado assoluto, incondizionata per i cittadini che rifiutano ogni forma di religione e quella specificatamente cattolica; e un'altra libertà, di secondo grado (condizionata non dalla Costituzione, ma dallo Stato laico), per i cittadini che intendono praticare o quanto meno confrontarsi con la religione cattolica?»

- La dolorosa questione dell'eutanasia.

Due recenti vicende giudiziarie hanno riproposto alla pubblica attenzione questo gravissimo problema che investe il diritto più importante per la fede e per il mondo giuridico: il diritto alla vita. Si tratta delle recenti sentenze della Corte di Cassazione nel procedimento penale a carico dei coniugi Oneda, imputati di omicidio volontario nei confronti della figlia, e della Corte d'Assise di Roma, che ha condannato a soli quattro anni di reclusione e rimesso in libertà provvisoria Luciano Papini, tratto a giudizio per l'omicidio del nipote, gravemente handicappato e vittima di indicibili sofferenze.

Nel primo di tali procedimenti, originato dal rifiuto, per motivi religiosi, dei due imputati di far sottoporre la loro figlioletta a trasfusioni di sangue, rese indispensabili dalla gravissima forma di anemia dalla quale la bambina era affetta, il conflitto - come risulta all'evidenza - si era posto tra diritto alla vita e libertà religiosa.

Nel secondo procedimento la innegabile mitezza della pena, inflitta dai giudici romani, è conseguita alla derubricazione della imputazione da omicidio volontario ad omicidio del consenziente (art. 579 e. p.), ma è stata considerata da taluno un passo tangibile sulla strada di un futuro riconoscimento di liceità all'eutanasia.

La posizione della morale cristiana sul punto è semplice e cristallina: essa si informa al principio dell'intangibilità, della sacralità e dell'invulnerabilità della vita umana di cui solo Dio (che la dona) può disporre e, pertanto, considera l'eutanasia in contraddizione con il potere sulla vita e sulla morte dell'uomo, spettante solo a Dio. In questo senso si è espresso mons. Dionigi Tettamanzi, in un suo articolo su l'«Osservatore Romano» del 20-4-1985, sottolineando come sin dalla «dichiarazione sull'eutanasia» della Sacra Congregazione per la dottrina della fede del 5-5-1980, la grave illiceità morale dell'eutanasia è stata indicata come dottrina esplicita e certa della Chiesa, che, con il suo magistero, sia pontificio che episcopale, più volte si è espressa in questo senso.

Ma non vogliamo limitarci alle opinioni di coloro che parlano «dal di dentro» della Chiesa: ecco come si esprime il prof. Corrado Manni, direttore dell'Istituto di anestesiologia e rianimazione dell'Università Cattolica del «Sacro Cuore» di Roma, sulle colonne de «L'Avvenire» del 6-3-1985: «La matrice ideologica dell'eutanasia, qualunque essa sia - individualismo, utilitarismo, pragmatismo, efficientismo -, non impedisce il timore di una *escalation* che dalla buona morte e dalla morte con dignità arrivi al suicidio per procura ed alla soppressione di ogni vita priva di valore. [...]

Nell'ambito della attività medica non c'è posto per intese le quali, sotto l'aspetto della pietà e di altre considerazioni umane, tentano di deviare l'arte medica dal suo naturale, nobile compito.

Naturalmente l'attività medica deve rispondere alle esigenze degli ammalati; le sofferenze che frequentemente turbano coloro che arrivano alle fasi terminali della loro malattia vanno nettamente combattute, ma ciò non per favorire una morte serena, ma per rendere l'ammalato ancora partecipe alla vita.»

Ed ecco il pensiero - certamente laico - del parlamentare repubblicano Guglielmo Castagnetti, che su «Il Giorno» del 2-4-1985, commentando la proposta di legge dell'on. Fortuna, avvertiva che essa «rischia di creare irragionevoli ed artificiose dispute fra laici e cattolici, che anacronistici schematismi tendono a collocare in trincee opposte e che invece su questo terreno non hanno ragione di dividersi. Anzi questo è proprio uno degli argomenti rispetto ai quali laici e cattolici [...] possono esprimere valori, ansie e preoccupazioni comuni.

Perché, se l'opposizione del credente a questa legge si fonda sulla convinzione che la vita umana, quali che siano le forme e le connotazioni dolorose che può assumere, è dono divino che all'uomo non è lecito soffocare od interrompere, altrettanto motivata è l'opposizione del non credente che si fonda sulla convinzione che la vita sia tutelata dal diritto naturale, che nessun diritto positivo può violare o contraddire che essa appartiene comunque alla sfera dei beni 'indisponibili', che né i singoli né la collettività possono aggredire».

- Le difficoltà giuridiche ed etiche legate alla c.d. fecondazione artificiale.

Sono note anche qui le «raccomandazioni» che la competente commissione ha precisato nel rapporto presentato il 22-8-1981 al Consiglio d'Europa; in particolare, per l'inseminazione eterologa, il rapporto ha evidenziato le seguenti perplessità:

- a) la possibilità che tale decisione sia presa da una donna senza conoscere l'identità del donatore fa, della procreazione, un atto irresponsabile ed egoista, che modifica lo spirito della famiglia;
- b) toglie al donatore la responsabilità di prendersi cura della sua discendenza;
- c) il possibile disconoscimento della paternità ha gravi ripercussioni sul futuro, anche psichico, del figlio; si pone anche in dubbio il potere del medico e delle strutture pubbliche di scegliere colui che deve essere o non deve essere il padre del bambino e si auspica, anche, l'abbandono dell'inseminazione extramatrimoniale.

Non v'è chi non veda come queste indicazioni esigano una verifica alla luce delle norme costituzionali e, per l'uomo di fede, un confronto con i propri principi etico-religiosi.

- Le profonde angosce legate all'obiezione di coscienza.

Più che all'obiezione di coscienza c.d. militare, (che peraltro ha avuto essa stessa, storicamente, origini religiose), intendiamo qui far cenno all'obiezione sanitaria contro le pratiche abortive.

Il riferimento è all'art. 9 della legge 22-5-1978, n. 194, che recita al 1° comma: «Il personale sanitario ed esercente le attività ausiliarie non è tenuto a prendere parte alle procedure di cui agli artt. 5 e 7 ed agli interventi per l'interruzione della gravidanza, quando sollevi obiezione di coscienza con preventiva dichiarazione.»

E' evidente che ciò che dà all'obiezione di coscienza il diritto di cittadinanza nel nostro ordinamento è il giusto riconoscimento di una (e questa è l'espressione testuale, del resto, adoperata dalla legge 772/1972 sulla obiezione militare) «concezione della vita basata su profondi convincimento religiosi, morali o filosofici».

Può dirsi, senza tema di errore che l'obiezione di coscienza rappresenta il riconoscimento del foro interno da parte dello Stato laico. Ed è noto che da sempre l'ordinamento della Chiesa cattolica riconosce le ragioni del «foro interno»; anzi è interessante notare come la più recente morale cattolica dia sempre maggiore rilievo alle ragioni di coscienza dei fedeli.

Con riferimento, ad esempio, alla posizione nell'ambito della Chiesa, intesa anche come istituzione di chi, dopo aver contratto matrimonio religioso ed aver ottenuto sentenza di cessazione degli effetti civili, sia passato a nuove nozze (celebrate col solo rito civile), l'Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi, riunita a Roma, nell'autunno del 1980, ha ritenuto che «si può evitare lo scandalo», concedere l'autorizzazione di ricevere la comunione, venendo incontro ad un motivato giudizio di coscienza a coloro che, pur non potendone fornire la prova giudiziaria, «sono giunti alla motivata convinzione di coscienza circa la nullità del loro primo matrimonio».

PARTE V - IL RAPPORTO TRA FEDE E DIRITTO-GIUSTIZIA COME SUPERAMENTO DI SE STESSO ATTRAVERSO LA CARITÀ

Il tema ci porta quindi a dare pieno torto all'impressione iniziale. Diritto e fede o, se vogliamo, giustizia (intesa come «frutto» ultimo del diritto) e fede sono in continuo rapporto fra loro.

Per concludere, non possiamo, come cattolici, non porci il problema della finalità di questo rapporto. I non-cristiani credono nel primato assoluto della giustizia come fatto assorbente di tutta la problematica della normativa dei rapporti interpersonali, mentre i cristiani possono accettare questo postulato a condizione che si accolga il principio del superamento della giustizia attraverso la carità.

Il Cristo non ha mai detto che soprattutto bisogna essere «giusti», anche se in molteplici occasioni ha esaltato la virtù della giustizia. Egli ha invece elevato il comandamento della carità a norma obbligatoria di condotta perché è proprio questo salto di qualità che connota il cristiano.

Basta pensare per tutte alla parabola della vigna che, fra gli altri significati, consente di evidenziarne uno modernissimo: il datore di lavoro, una volta assolto l'obbligo di giustizia di pagare ad ogni dipendente quanto gli spetta (oggi diremmo: in osservanza dei contratti collettivi), è ben libero di dare di più (e fino a questo punto arrivano anche i non cristiani), ma ha per giunta il *dovere* di farlo ove la valutazione della persona del dipendente, delle circostanze nelle quali egli ha lavorato, del prodotto del lavoro, delle proprie condizioni personali in rapporto al ricavo e via dicendo, stimolino la sua sensibilità e la sua coscienza verso questo ulteriore momento che, solo assai riduttivamente, potremo chiamare di giustizia sociale o di solidarietà umana .

Su questo piano, per il cristiano, qualunque rapporto si risolve ed alla fine giustizia e carità combaciano, non soltanto nelle sfere ma anche nell'impulso virtuale e perfino nelle idealità.

Come ha detto Piero Pajardi, presidente del Tribunale di Milano, «il sommo atto di giustizia è necessariamente sommo atto di amore se è giustizia vera, e viceversa se è amore autentico».

Rosario Angelo Livatino